11147?7

ספר

דרך אמונה

להוכיח צדקת חז"ל בענין נס חנוכה וכל הנסים בכלל, ולהוכיח צדקת הרמב"ם ז"ל ודעותיו בענין כל הנסים וקדה"ח ותשובות נגד יתר המבקרים נגד חז"ל.

מאתי

יהודא הלוי ליפשיץ החונה בק"ק מזערטש יצ"ו.

וואַרשא

בדפוס ר' מאיר יחיאל האלטער ור' מאיר אייזענשטארט, נאלעווקי 7.

שת תרנ"ה לפ"ק

ДЕРЕХЪ ЕМУНО

Т. е. Путь Вѣры

утвержденіе чудесъ

соч. Ю. ЛИФШИЦА.

ВАРШАВА

Тип. М. И. Гальтера и М. Айзенштадта, Налевки № 7

1895.

Дозволено Цензурою
Варшава, 15 Февраля 1895 г.

Ю ЛИФШИЦЪ М.МЕРЕЧЪ ВИЛЕНЬ
H. LIFSIZ S.MERCZ WILNER G.

AKADÉMIA KÖNYVTÁRA

אמרו חכמינו ז"ל (כתובות נ') עשה צדקה בכל עת זה הכותב ספרים ומשאילן לאחרים, הלא מכש"כ אם יסייע להדפיס ספרים אשר ילמדו ויהנו בהם רבים, זכות הרבים תלוי בו וצדקתו עומדת לעד, לואת על טוב יזכר שם הנדיב הגביר מופלג ומפורסם י"א באמת ובתמים מוקיר רבנן וכל תופשי התורה ומדריך את בניו ובני ביתו בדרך התורה ואמונה הטהורה, מצויין במדותיו כבוד ש"ת מו"ה **רפאל מאנדילקארין** שליט"א, יליד גאלדינג בחבל קורלאנד, עם נות ביתו היקרה והצניעה א"ח תחי' ועם בניו הנחמדים והנעימים צנתרי דדהבא, ה"ה היקר מו"ה **נפתלי** נ"י וה"ה היקר מו"ה **אורי** נ"י, יחיו בטוב ובנעימים, בניו ובנותיו וכל זרעו יעמדו על הברכה לחיות חיים של אושר ועושר וכבוד, ויזכה לראות דור ישרים יבורך אשר ישמחו בהם אלהים ואנשים, הוא היה לי לאחיעזר ואחיסמך בהדפסת זה הספר בסך מסויים, כי דרכו גם הוא דרך אמונה יבחר, וישש לעשות צדק ומשרים, להדריך בניו בדרך התורה והמצוה, הון ועושר יהיה בביתו וצדקתו תעמוד לעד בזה ובבא, כעתירת מכבדו ומוקירו כערכו הרם.

המחבר.

MAGYAR KÖNYV TÁRA

הקדמה

בכל העתים אשר יצאו מקרבנו מפירי תורה, לעקש דרכיה, לשנות את טעמה, ולגלות בה פנים כחשים באופנים אשר כבר התאונן עליהם נעים זמירות ישראל לאמר: כרו לי זדים שיחות אשר לא כתורתך א). כל גדולי חכמי ישראל הראשונים מעולם לא חבקו ידיהם בשיטת שב ואל תעשה עדיף או שבקיה לרויא כו'. אך תמיד בקנאת אש דת נלחמו מלחמת מצוה בקודחי אש זרה מאזרי זיקות בבית ישראל, תמיד נמצאו מלומדי מלחמת האמת והאמונה, אשר בכחם וחילם לאורייתא בהלכה, היה כחם יפה לדבר את אויבי ה' ותורתו בשער ביתרון הכשר דעת ושאר רוח להשיב מלחמה שערה ב). למותר

א) העיקרים בכ"א לשלישי האריך בביאור הכתובים, ותוכן דבריו במעט יותר ביאור הוא: התורה נקראת עדות, שכמו שאין לב"ד לדון רק ע"פ פשטות דברי העדים בד"מ וגם בדיני נפשות, למשל ראובן העיד על שמעון שהרג את הנפש, חלילה להב"ד לפרש דבריו שכוון לאמר שדבר עליו לשה"ר כמ"ש חז"ל לישנא תליתאי קטיל תליתאי, או שלא נתן לו צדקה, כמ"ש המעלים עין מן הצדקה כאילו שופך דמים. או שגזלו וכמ"ש כל הגוזל את חבירו שוה פרוטה כאילו נוטל את נפשו, אך תמיד מחוייבים הב"ד לקבל דברי העדים כפשוטם עד כי גם העדים בעצמם אינם יכולים לתת אמתלא ולהתחרט ולאמר שכוונתם לא היתה על ההריגה ממש, רק כוונתנו היתה על א' מאלו הדברים, וגם זה הוא בכלל כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, כן כל דיני התורה ומשפטיה ולל חקותיה ומצותיה, מחוייבים אנחנו לבארם ולקיימן כפשוטן דוקא, אף שרומזים גם על דברים הרבה, וז"ש כרו לי זדים שיחות אשר לא כתורתך, ומה היא שיחתם שיאמרו שוא עבוד אלהים במעשה המצות בפועל ממש כפי פשוטם, רק כל מצותיך אמונה, שכוונת כל המצות הוא רק האמונה, ולא שכוונה התורה כלל את המעשה לעשותה לעיקר ותכלית, ובזה השקר רדפוני ויאמרו שאני מקיים רק הקליפה ואת החיצוניות ולא העיקר והתכלית, לכן אבקש ממך עזרני להנצל מהכפירה הזאת, כי מינות משכא מאד כי לולא אתה היית עוזר לי, כמעט כלוני בארץ, כאשר ראינו שכל אלה שכפרו במעשה המצות בפועל כלו כמו עדת קרח שגם הם כפרו במעשה המצות בפועל, ואמרו שרק הכוונה הוא העיקר, וז"ש כל העדה כולם קדושים, ובתוכם ה' שאמרו (ספרי) כולם שמעו אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה, שזהו כל התורה רק האמונה בהשם ולבלתי לעבוד לאלילים, וא"כ מדוע תתנשאו גו' שאתם יודעים הדינים והחוקים שאין בהם צורך, וז"ש ששאלו טלית שכולה תכלת אם חייבת בציצית, שתכלת הוא רק רמז וא"כ טלית שכולה תכלת פטורה וכן בית מלא ספרים, ויש בזה אריכת דברים כאשר בארנו בדרשותינו בעז"ה אך אין פה המקום.

ב) בשבת ל' ומאי דבריו סותרים זה את זה כתיב אל תען כסיל כאולתו וכתיב ענה כסיל כאולתו ל"ק הא בדברי תורה הא במילי דעלמא כו' בד"ת מאי היא כי הא דיתיב ר"ג וקא דריש עתידה אשה שתלד בכל יום לגלג עליו אותו תלמיד אמר אין כל חדש תחת השמש א"ל בא ואראך דוגמתן בעוה"ז אחוי ליה תרנגולת ותו כו', ורבים נתקשו על דבריהם מהו הנ"מ בין מילי דעלמא לת"ת, וביותר כי אמרו (סנהדרין דף ל"ח) ל"ש אלא אפיקורוס עכו"ס אבל אפיקורוס ישראל כש"כ דפקר טפי, ובלתי אפשר לומר שגם כאן שאמרו בד"ת ענה כונתם לעכו"ס, שהרי ר"ג השיב לאותו תלמיד שהיה ישראל, אבל הכוונה כמש"כ שמעולם לא כוונו לנצח בווכוח, שע"פ הרוב המנוצח יתחזק לעמוד על דעתו ולא ירצה להודות על האמת, לכן אמרו שמ"ש ודע מה שתשיב לאפיקורוס הוא לאפיקורוס עכו"ס, כי אם יודה לנו מה טוב ואם יתחזק לעמוד על דעתו ג"כ לא נפסיד מאומה, אבל אפיקורוס ישראל שרחוק מאד שיודה גם אם נוצח אותו

ויותר

לחשוב כרוכלא את גדולי ישראל וחבוריהם, אשר חברו נגד מפירי דת המסיתים והמדיחים בדרכים שונים שדרכו בהם הצדוקים, הקראים, הפרובינציים, ומשיחי השקר והתועים ומתעים אחריהם, כמעט לא היה דור אשר לא חברו בו חבורים יקרים נגד המכחישים, שמהם רבים ראו אור האמת. ודי להזכיר את רבינו סעדיה גאון הנלחם בהקראים, את ס' הכוזרי הראב"ע הרמב"ם ובעל העיקרים ובעל העקרה בספרו עקדת יצחק ובס' חזות קשה ועוד ספרים הרבה ספרי ויכוח אשר כולם נכתבו להצדיק קדש, נגד תעתועי רועי רוח לפי זמניהם והלך דעותיהם הנפסדות [ג].

גדולי גאוני ישראל האלה לא נלחמו מלחמת מצוה הזאת למען ינצחום ויוכלו להם להשיבם אל האמת, הלא אמרו חז"ל כל באיה לא ישובון, כי אם למען המון בני ישראל התמימים שרעתם קצרה להבריל בין האמת להשקר מתנכר בטענת אמת, למען רבים שאין כח השופט יפה בהם לשפוט בין חכמת חכמים למרמת מתחכמים, מצאו חכמי ישראל וחסידיו צורך ונחיצות לענות לכסילים כאולתם בדברי תורה, פן יהיו חכמים בעיניהם בפני התמימים אשר ישמעו את טענותיהם המתקבלות אל הלב כמ"ש חז"ל שאני מינות דמשכא באין מוכיח ועונה כחשן בפניהן, והיתה שתיקת חכמים כהודאה להשקר והתרמית המתכחשים בהאמת ונשבעים בשמה, למען תפוג תורה ויצא משפט מעוקל בעיקרי האמונה ויסודי הדת.

אולם בימינו אלה כמעט אשר לא היה מקום למלחמת האמונה והדת בכח הוכוח, החפשיות ופריקת עול תורה ומצות לדאבון נפשנו פרצו כל גבול מפני כמה סבות ידועות לא תדענה משפט, ומה תועילנה טענות שכל ודעת לעליזי החפשיות, האומרים כך רצוננו וכן יפה לנו? התרגשות הלבבות נגד מהלך ההשכלה הפרועה שלא כדרכה של תורה, ותנואות שוחריה נגד מרגיזה כבר לא היו נכרות עור בעת הזאת, אשר כמעט כל ישרי לב במשכילים יגידו ולא יכחדו, כי אכן העמיקו שחתו משכילי ברלין ומצדיקים עליהם את תנואות גדולי התורה נגדם, וכולם מטיפים עתה לשמירת הדת וחוק המוסר והמדות, ומצד הרבנים וכל שלמי אמוני ישראל, הן לא היו מעולם בוזי חכמה ומקילים בכבוד שוחריה לשמה לשם החכמה עצמה, ולא לשם הריסת הדת. ומה גם עתה אשר רובם ככולם מכבדים בפיהם ובלבבם את המדעים ויודעיהם הנחוצים לישוב העולם, ואשר

גם

ויותר קרוב שיתחזק לסעמיל דעתו בכפירות מדמות וז"ש כ"ש דפקר טפי, ושמו סס לא יעוז להביא עלומותיו מסתורים עלמס ויכוחים בפומבי לדבר סרס על גדולי סתורס ועל סתורס עלמס, בסכחסות פשומות מו קלומות מן ספילוסופיס סחילוס וכדומס, עמסס מין שוס להתוכח, וכש"כ דפקר טפי, לכן סס יגיבו לנו לת עלומותיסס מן סתורס כהלוקים בימיסס וכסקרלוס בשעתן, ע"ז נלמר עלס כסיל כאולתו לסרלות לו משובותיו, כי לסס לא נזיק מלומס בתשובתנו, לבל תלא מזס תועלת גדולס ליתר סעס סבלתי מביליס לחדור לל תוך סעין ולסבין סס לליוסיסס נכוליס לו לא, כי לא סכל יחכמו לסעמיק בכל דבר ויביאו לדוגמת דרשת ר"ג שדרש עלודס תסס כו' ולגלג עליו לותו תלמיד, ולהלוג סיס שלא סלמין בסס ובדרשותיסס, לך מעשתו סיס מן סתורס וסא מין כל חדש, ע"ז סשיב לו ר"ג בא ולראך דוגמתן בעוס"ז. ביום בדבר ותמלא שמעולם על מעשות כאלא סשיבו חכמי ישראל מעולם.

ג) וכמו שמלינו שלוריס שרשעוים לת ליוסיס לאבר בסס דמו להשמידו ולהשביתו מהיות גוי, לימי שלל ועודס, לאבר יתמו עוז ומעלומות לעמנו להתחזק בתולדתנו בשומר ישראל, כי עד עולס ישמור לת עמו ולת תסידיו, כן סיו כל הקליוס מתוכנו לכבות לור תורס ולל מלוס שבידינו, נסבס לתולדות הספריס סיקריס שהיו ויסיו לתוריס גדולים על דרכי התורס וסמלוס.

הקדמה

גם בהם יביטו נפלאות מתורת ה׳, ולא היה איפה מקום למלחמת האמונה
לולא שפרצה מפלגת סופרים ידועים בימינו, אשר לא לחכמה ולהשכלה אמתית ס׳ החשמונא
בעמנו, כי אם לשקר עשו עט סופר בשם החכמה והדעת, לעקירת יסודי הדת ועיקרי
האמונה בישראל, אשר בלי ספק אין רוח חכמים אמתים ומשכילים נאמנים נוחה מהם
ומתעתועיהם בספרותם.

שונים המה הסופרים ממפלגה הידועה בימינו, מכל המכחישים והמסיתים השונים
שכבר היו, אשר אמנם גם הם התחכמו להמציא עזר וסעד לטענותיהם נגד דת משה
וישראל, לא רק מהמקרא המכובד בפיהם ובשפתם אף כי לבם רחק מהאמין גם בו ובמוצאו
מאת ה׳, כי גם מהמשנה והתלמוד שחלקו עליהם בגלוי, ואולם הם לא התכחשו ולא
הסתירו דעותיהם, וכל העם שומרי אמונים הכירו, כי המדיחים האלה הגבירו לשונם
ומעלליהם אל ה׳ למרות עיני כבוד האמת חותמו וידעו להזהר מהם, אבל לא כאלה
מפלגת הסופרים הידועים עתה בתוכנו, המעמיקים עצה לבלתי היות כיוצאים מן הכלל,
בהשתמרם מהתגדר בדרכים חדשים ודעות ידועות שנכר בהם רשמי פירוד, ועקבות
יציאה מן הדת, כי אם לו כן התראו, כי עתה מצדם, היו אנוסים ע״פ הדבור של עצמם
לפחות לשמור את הדת במדה שהגדירוה בפיהם ובשפתם לשיטתם, כהקראים בזמנם
וכמתקני הדת בארץ אשכנז, ומצד העם לא יכלו היות כפי שהם עתה, כיצר הרע הזה
הדומה לזבוב ויושב בין מפתחות הלב, לב האומה, אשר לא יבצר מהם להכנס אל תוך
עצמות העם להרקיבן ולהכהות הרגשתו, עד כי לא יריחון ולא ימישון חושיו בו, את
צחנת אוירה של כפירה שהם מכניסים בקרבו, בשם חיי נשמות, וחכו לא יבין הות של
סם המות שהם מוסכים בתורת חיים, כפירות מעופשות, חקירות נבערות וטענות בלות,
שרידי הקראים והפרובנציים, יחד עם התחכמות מתקני הדת וזיופי בעלי החלוצים, בהצטרף
עמהם גם בקורת פרוצה מסופרים אשר לא מבני ישראל הם, אשר כבר דחו ולא יכלו
קום בפני בקורת חכמי התורה הנאמנה ראשונים ואחרונים, אותן קשטו הסופרים האלה
ויפארון בחכמת הדבור לפי טעם העת החדשה, ויתחרו לתת להן תקומה בלבב הקוראים
התמימים, בדמות צורת הוכחות וראיות מן התורה ומאמרי חז״ל ודברי קדמונינו, כפי
שהן מגלים בהן פנים שלא כדרכה של תורה ואמתת אמונת ישראל, אשר למען התכלית
הזאת לא די להם לעות את הכתובים ומאמרי חז״ל בדרך הפלפול, הדרוש, והרמז,
שנואי נפש הפשטנים כמוהם כי עוד קדשו להם אמצעים של זיופים, ושל אחיזת עינים,
להבנת המאמרים בהפך הכונה הפשוטה והאמתית שבהם, ועמהם שקרים גמורים בשם
חכם פלוני וספר פלוני, באופן זר אשר לא יאומן כי יסופר לדור, יזייפו וישקרו גם בדברים
גלויים ובמלתא דעבידא לגלויי, כאשר ימצא הקורא בפנים הספר פעמים רבות שהראינו
את זיופיהם ושקריהם באופן מבהיל, אנשים המתהדרים בשם דורשי חכמה מבקשי אמת,
באין פחד הבריות נגד עיניהם, ביותם בטוחים ונשענים בארבעת השפטים הרעים שמחשב
הרמב״ם בהקדמתו הנפלאה לזרעים, שהם חולשת השכל, חוזק התאוה, עצלות בבקשת
החכמה, והזריזות בבצע העולם, שאנחנו נשפטים בהם בדור האחרון הזה באופן מורה
מאד, בהם הם בטוחים ובאלה המה נשענים, כי לא יתנו לקוראים להרהר ולבדוק אחריהם,
ובאין מוחה ומערער מטעם האמת והאמונה, גוזרים על ימין ועל שמאל, מעבר מזה
מאשרים זדים, בתתם להחפשיות ופריקת עול תורה ומצות בפרהסיא, להתרחב ולהתערות
כאזרח רענן בעמנו, בהרשאה מקויימת ממאמרי אגדה שהם תולים עליהם כל שלטי
גבורתם ללא אמת ואמונה וללא תורה ומצות, והוא כל הכופר בעכו״ם נקרא יהודי ד) ועוד
כהנה

ד) דברי המאמר הזה יבואר בספרנו פ״ז בהערה א״ז בדברים ישרים ונכונים ראה שם ותמצא נחת.

הקדמה

התורה המפורשת (במדבר ט"ו) והנפש אשר תעשה ביד רמה גו' ולמרות
מובא להלכה גם ברמב"ם הלכות אבלות (פ"א הלכה י') כל הפורש מדרכי הצבור
וכו' ועוד בהרבה מקומות בספרו כמו בהלכות תשובה ובהלכות שחיטה, ועוד ועוד.

והנה גדולים וטובים רבים ושלמים העתירו עלי בקשותיהם, ויתנו עוז ואומץ לדעתי לקיים מאמר הלל הזקן שאמר ובמקום שאין אנשים השתדל להיות איש לענות בד"ת בחבור מיוחד, ובהיות חבוריהם רבים ואם באנו לכתוב כנגדם אין אנו מספיקים, ע"כ אף כי נבזה נמאס בעיני כמו בעיני כל נקיי הדעת, להטפל בתשובות על מאמרים במ"ע, בכל זאת מצאתי ראיתי כי טוב יותר לערוך תשובותי לרגלי טענות החז"ס, אחרי אשר כל דברי הסופרים הידועים כלולים ובלולים בדבריו, ובתשובותי על דבריו אשר אקוה כי תהיינה מספיקות, יהיו דברי כולם לכל הכחשותיהם בנסים, בתושבע"פ ובבחירה וביתר דברים הרבה, בטלים ומבוטלים יחד עם כל ראיותם מדברי רבינו הרמב"ם ז"ל אשר טפלו עליו בשקר, וראו כל העם ונוכחו כי רבינו משה ותורתו אמת ואמונה. וזרך אגב במקום הראוי לפי הלך דברינו, הגעתי ביחוד דברי איזה מחברים, אשר מהם שאב ולקט את דבריו, וביחוד בהספר דור ודורשיו לה' ויים בהערות נכונות. ואף כי בעז"ה הנני עוסק בחבור מיוחד על ענין זה יזכני ה' להשלימו ולהוציאו לאור, עכ"ז לא מנעתי גם פה להביא איזה הערות והשגות נכונות על ספרו זה במקום אשר נגענו מעט בספרנו זה.

ואחרי אשר לפי האמור לא להתוכח עם החז"ס והבריו דברי ירוצו ויכונו, כי אם אל התמימים הישרים בלבותם, להעיר רוחם ולפקוח עיניהם על דרכיהם בהשקר ההטעאה והויוף אשר ילכו בם הסופרים משבילי דורנו ודור הקודם, מאז לקחה השכלת ברלין קרנים לנגח, לבל יאמינו בדבריהם במקום שחם מביאים ראיה מן דברי חז"ל או מספרי הקדמונים, עד יבדקו אחריהם בשבע חקירות ובדיקות הרבה במקורם ובבינת הלב, כי בכל מקום שדמו הסופרים האלה לקלקל, ימצאו אחרי העיון והבדיקה דבר מתוקן, ועוד זאת כי דרך אגב אקוה שימצא הקורא חדושים נאותים ודברים ישרים המתקבלים על הלב, לא בדרך עקש ופלפול כי אם בדרך הקרוב אל הפשט, בדעה תורה לפי יסודי הדת ועקרי האמונה האמתית, ע"פ הדרך אשר הורונו רבותינו הקדושים נוחי נפש אשר הם לנו לעינים.

וקראתי לספרי זה דרך אמונה, כי הוא יורה דרך האמונה עפ"י התורה והמצוה עפ"י הדרך האמת והישרה, ע"פ הדרך אשר הלכו בה כל שלומי אמוני ישראל מאז מעולם, והשומר אמת לעולם, אשר הנחילנו תורת אמת בדרך אמונה, ינחנו בדרך צדק ואמת לבל תט אשורנו מדרך האמת ויקוים בנו תפלת נעים זמירות ישראל דרך שקר הסר ממני ותורתך חנני, הדריכני בנתיב מצותיך כי בו חפצתי, אכי"ר.

דרך אמונה

פרק א

החכם חז"ס, לפי דרכו הישרה בעיניו, להעמיד כל הנסים הכתובים המקובלים בתנ"ך ובדברי חז"ל על הטבע, יצא בהצפירה שנת הי"ח נומר 278 להכחיש הנסים שנעשו לאבותינו במקדש, ותלה א"ע באילן גדול מאורנו וכורנו הרמב"ם ז"ל, ויצא להוכיח כי גם רבינו הגדול מאור עינינו הרמב"ם ז"ל, בטל בלאחר יד את הנס הנעשה לאבותינו בפך השמן כפי המסופר במג"ת ובגמ' (שבת כ"א), וכפי המקובל באומה זה יותר מאלפים שנה, ואשר לזכר לנס הנפלא הזה תקנו מצות הדלקת נר חנוכה.

א) וז"ל החז"ס בהצפירה שם: (שבת כ"א) "מאי חנוכה דת"ר בכ"ה בכסלו יומי דחנוכה כו' כשנכנסו כו' ולא היה בו להדליק אלא יום אחד בלבד "ונעשה בו נס" והדליקו ממנו שמונה ימים לשנה האחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה. רבים תמהו על דבריהם כו' כי מלבר אשר הנס הזה מן פך השמן לא נמצא זכר בס' החשמונאים והיוסיפון לרומיים כו' איך יתכן ואיך יאָמן כי יהיה נם האחרון גדול מן הראשון, הלא הנס של מלחמת החשמונאים ונצחונם על אנטיוכום היה נס טבעי גדול ומפורסם לכל שומע, והנס האחרון של פך השמן איש לא ידע ממנו זולתי הכהנים לבדם כו' ומי העיד עמהם ע"ז? ואיך נתפרסם ונתקבל לאמת בידי חז"ל עד הדור האחרון הזה שאנו מברכים על הנרות עד היום הזה לזכרון הנס הזה? אבל בא וראה איך חכם הגאונים הרמב"ם ז"ל באר לנו את הענין הזה של מצות הדלקת נר חנוכה שאנו מברכין באופן אמת ונאה למאד. הוא לא חשב המעשה של פך השמן לנס יוצא מן הטבע, כי הוא מעתיק דברי חז"ל אלו בהל' חנוכה (פ"ג ה"ב) נכנסו להיכל ולא מצאו שמן טהור במקדש אלא פך אחד ולא היה בו להדליק אלא יום אחד בלבד (המלות נעשה בו גם השמיט פה) והדליקו ממנו נרות המערכה שמונה ימים עד שכתשו זיתים והוציאו שמן טהור עכ"ל כו' ולאשר כוונת הבית בהדלקת נרות המערכה היה לפרסם בגלוי התשועה הגדולה בנצחון מלחמתם לכל ההמון, ואם היו מדליקין רק לילה אחת ואח"כ המתינו משך כמה ימים עד שמצאו לעשות שמן טהור, הלא היה כל ההמון נבוכים כו' שהנצחון לא היה שלם עדיין, ע"כ השכילו הכהנים שלא להדליק מפך השמן בפעם אחת, רק חלקו את השמן על שמונת ימים שידליקו בכל יום בתחלת הלילה לפרסומי ניסא עד שיבלה רגל מן השוק ואח"כ יכבו, וכן עשו משך ח' ימים עד שמצאו שמן טהור, ובשנה האחרת קבעום ליו"ט, וראיה נכונה ואמתית שכן היתה כוונת הרמב"ם כו' הוא שאנו רואים אצלו כדברים האלה נגד התלמוד במקום אחר, בענין הדלקת נרות המערכה במקדש, נודע הוא דברי חז"ל מ"ש על נרות המערכה בגמרא עדות הוא לבאי עולם שהשכינה שורה בישראל, מאי עדות אמר רב זו נר מערבי שנותן בה שמן כמדת חברותיה וממנה היה מדליק ובה היה מכין (שבת כ"ד) כו', ובתו"כ אמרו להעלות נר

[illegible]נם ומצא כו' מצאו שכבה כגון משמת שמעון הצדיק מדליקו ממזבח העולה, [illegible]ולם הרמב"ם הלכות תמידין (פ"ג הלכה י"א) כשהוא מבאר סדר הטבת הנרות כו' אינו מזכיר כלל מנר המערבי איך הוא דולק כל היום, ואומר (הלכה י"ג) נר מערבי שכבה אין מדליקין אותו אחר דשנו אלא ממזבח העולה, אבל שאר הנרות כל נר שכבה מהן מדליקו מנר חבירו, אשר מזה נראה שפי' בגמ' ממנה יהא מתחיל ובה יהא מסיים, שהיו נותנין בה שמן יותר מחברותיה בכדי שתהא דולקת יותר מכולם, וזה דרכו בכל מקום כו', וכל הנסים שנעשו לאבותינו היו מקרים טבעים שהזדמנו לעת הצורך להם, ע"פ התנאי שהתנה הקב"ה במע"כ בחקות הטבע בראשונה על הים שיקרע וכו'" חז"ס עכ"ל.

ב) והנה בטרם נבוא להוכיח בצדק צדקת הצדיק רבינו הרמב"ם ז"ל ולהראות כי לא מחשבותיו מחשבות החז"ס, נשימה לב לדברי החז"ס שכתב "ולאשר כוונת חנוכת הבית בהדלקת נרות המערכה היה לפרסם בגלוי התשועה הגדולה בנצחון מלחמתם לכל ההמון". תמה אני האם באמת ידמה לנצח האמת הברורה בדברים מעוררים שחוק כאלה? האם לא נראה מדבריו אלה שאין שום מצוה להדליק נרות המערכה, והדליקו, רק להוכיח את אמתת נצחונם וכאילו לא היתה הגזרה רק שלא להדליק נרות המערכה, ועתה כשנצחום הראו את חפשיותם והדליקו את המנורה, ואם לא היו מדליקין, או היה נופל חשד בעיני ההמון שהתפארו בשקר, והאות כי יפחדו להדליק, לכן השכילו להדליק למצער על זמן מעט להרגיע רוח ההמון, ולאמת נצחונם לפרסומי ניסא עד שתכלה רגל מן השוק, עד אשר ישיגו שמן די סיפוקם, אכן הלא ידוע שהיונים גזרו על כל המצות על שבת ומילה ובטלו את התמיד ועבודת בית המקדש נתבטל לגמרי זה זמן רב, הכניסו שקוץ משומם בהיכל ה' והעלו על מזבח ה' חזרים ודברים טמאים לאליליהם, שלטו בממונם ובבנותיהם, האם אין די לאות נצחון שטהרו את המקדש ובנו מזבח חדש טהור להקריב תמידים כסדרם, טלו את בניהם ושמרו תורת ה' כמצוה, אשר כ"ז לא היה ביכלתם זה כמה שנים, וכל זאת אין די להרגיע את רוח ההמון עד כי ידליקו את המנורה שלא כדין, האם אין בכל המעשים האלה הוכחה למדי כי ה' הושיעם מיד היונים, הן בנין המזבח היה בעזרה הפתוחה לכל וכל העם היו יכולים ומותרים לראות את הנעשה שם, ובהיכל אסור לדרוך כף רגל זר אשר לא מזרע אהרן, המזבח היה גבהו עשר אמות והיה עומד נגד פתחו של היכל, ולא היה ביכולת לראות הנעשה בהיכל גם לאיש העומד בעזרה וגם בין המזבח להאולם אסור לזר לכנוס שם, ואיך ידעו ההמון אם הדליקו את המנורה או לא הדליקו? אכן מלבד כל זה היעלה על הדעת שיעשו זכרון נצח לדורות, גם יתקנו לברך בשם ומלכות על דבר שעשו הכהנים לא למצוה רק להרגיע רוח ההמון. התורה אמרה מערב עד בקר ופי' חז"ל תן לה מדתה שתהא דולקת מערב ועד בקר, וזה ודאי מעכב שכן הוא עיקר המצוה, א"כ אם הדליקו שתהא דולקת רק זמן קצר, א"כ לא קיימו בזה מצות הדלקה, ואיך יעשו ע"ז זכרון לדורות שעיקרו היה רק להרגיע ההמון, ואיך חללו את השבת והדליקו גם בשבת שלא כדין וגם הכניסה להיכל שלא לצורך הוא אסור, וא"כ אף אם זאת עשו לצורך השעה אבל עכ"פ לתקן ע"ז מצות הדלקת נ"ח ולתקן ברכה בשם ומלכות, זה דבר בלתי אפשר. כפי הנראה הרגיש בעצמו כי דבריו אין בהם טעם וריח, גם התבונן בעצמו שא"כ אין שום טעם לתקן שמונה ימים, אחרי שמכחיש הנס ולא נמשך שמונה ימים, רק מה שלא הבינו ההמון שהכהנים סבבום בכחש שמונה ימים ע"ז לא יאבו הקוראים להסכים עמו שבשביל זה תקנו שמונה ימים מצות ההדלקה, עד כי הקיפוהו מכל עבר ופנה בשאלות וקושיות וכדרכו שלא להודות על האמת ולומר ברם דברים שאמרתי טעות הם בידי כמדת חכמים באמת, עמד על דעתו והתנפל על

השואלים

השואלים, והשיב להם בהצפירה נו' 283 שנה הנ"ל וז"ל "הם לא ראו את ס' החשמונאים (מי לא ראה אותו?) ושם נאמר כי עשו בני ישראל משתה ושמחה וכבדו את ה' באורים, לכן תקנו להדליק הנרות". בתשובתו זאת בטל בכבודו ובעצמו את כל דבריו הראשונים כמובן א"כ הלא עכ"פ צדקו מבקריו וא"כ מדוע התנפל עליהם אחרי כי גם הוא בעצמו חוזר מדבריו, אם היה כוונתו גם בראשונה שטעם מצות ההדלקה הוא מפני שכבדו את ה' באורים כדברי ס' החשמונאים, מדוע לא הזכיר זה בראשונה, וא"כ איה איפה המשענת בהרמב"ם שהזכיר מעשה הפך לבד ולא הזכיר שכבדו את ה' באורים, הלא כן דרכו של הרמב"ם להשמיענו תמיד הטעם של כל תקנה, ואיך לא זכר כאן רק מעשה הפך, אשר לפי דבריו כאן אין מעשה הפך מעלה ומוריד כלל לענין מצות הדלקה. על השאלה מדוע תקנו ח' ימים (כי לדברי הגמ' הוא פשוט מפני שנמשך הנס ח' ימים) הוא משיב וז"ל "המה לא ראו את ס' החשמונאים שכתוב שם "ויחגו את חנוכת המזבח שמונה ימים כימי חנוכת הבית בימי שלמה (?) שעשו חג וביום השמיני שלח את העם (מ"א ח') וכמו כן בימי זרובבל בחנוכת חומת ירושלים ויבאו הלוים לעשות חנוכה ושמחה (נחמיה י"ב) (טעה כאן טעות גדול שחנוכת הבית היה בימי זרובבל וחנוכת החומה שהיה בימי נחמיה היה כמה שנים אח"ז כידוע) כן נקהלו מכל ערי יהודה אל ירושלים וליהודים היתה אורה ושמחה ובכל בתי ירושלים העלו נרות לאות שמחה, שמונה ימים נמשך החג והחנוכה כו' ובני החשמונאים עם שיורי הועד הגדול (כנה"ג) שמו לחק לעשות את שמונת ימי החנוכה האלה לימים טובים ותודה לה' והימים האלה נזכרים ונעשים בכל דור לברך עליהם ברכת על הנסים ועל הפורקן ועל הגבורות ועל התשועות כו' ואח"כ באו בניך לדביר ביתך ופנו את היכלך כו' וקבעו שמונת ימי חנוכה" עכ"ל. השמיט פה בכוונה הלשון "והדליקו נרות בחצרות קדשך" וקבעו כו' שא"כ נזכר כאן זכר להדלקת המנורה ונרמז מעשה הפך, שהרי לא הזכירו מעשה הקרבנות כולם רק והדליקו נרות כו' מפני הנס הנעשה בההדלקה, א"כ מוכח שגם בברכת ההודאה שתקנו אז רמזו להנס של הפך וז"ש והדליקו נרות בחצרות קדשך ע"י הנס שנעשה, ולפי דבריו שתקנת ההדלקה היה מפני שכבדו את ה' באורים, ועשו זכר להנרות שהדליקו בהבתים (ולא בביהמ"ק) ועיקר היו"ט הוא רק על הנצחון, א"כ כל הספור מפך השמן הוא למותר כי נס לא נעשה בו וההדלקה תקנו לזכר הנרות שהדליקו בכל בתי ירושלים והחצרות, ומעתה לא נדע מה ביאר לנו יפה חכם הגאונים הרמב"ם ז"ל שכתב שביאר באופן אמת ונאה למאד? הן הרמב"ם לא הזכיר שום טעם לתקנת הדלקה רק מעשה הפך, וזה כבר הוכחנו למעלה שאם לא היה בהם נם אין שייך לתקן ע"ז מצות הדלקה, ומכש"כ לתקן ח' ימים וכמו שהוא בעצמו חזר בו וכתב טעם אחר למה שתקנו ח' ימים, א"כ לא ביאר הרמב"ם כלל לא טעם תקנת ההדלקה ולא טעם של ח' ימים, אבל אם כוונת הרמב"ם שדלקו ממנו ח' ימים בנם מבואר הכל. עוד נשאל בצדק אם תקנת ההדלקה היה לטעם שכבדו את ה' באורים, הלא אז הדליקו בבתים ובחצרות, וא"כ היה הסברא נותנת שיתקנו להדליק בבתים לאות שמחה, כמו שתקנו בשבתות וביו"ט, ומדוע תקנו להדליק על פתחי הבתים מבחוץ, וכן אסרו להשתמש לאורה, ופוחתין והולכים או מוסיפים והולכים, אשר כ"ז איננו שייך לטעם שכבדו את ה' באורים, כן כל הדינים שנאמרו בגמרא כמו הדלקה עושה מצוה וכבתה אינו זקוק לה, כולם אין ענין לאות שמחה, רק אם היה התקנה לזכר הנס אז כל הדינים נכונים, כי גם במנורה רק ההדלקה עושה מצוה ואם כבתה אינו זקוק להם והרמב"ם הביא כל הדינים בספרו אשר מכ"ז מוכח שטעם ההדלקה הוא לזכר הנס.

ג) בטרם נעתיק דברי הרמב"ם בשלמות, ולהוכיח כי דעתו דוקא על הנס, נברר

מקודם

מקודם היעמדו דברי החו"ס שכתב שהרמב"ם אינו מאמין בנס נר מערבי, ואחריו החוזק האוהב אמת (כמובן שהוא לשון סני נהור) בנומר 20 שנת הי"ט לחוק דעת החו"ס שהרמב"ם אינו מאמין בנסים היוצאים מנדרי הטבע, ולדבריו מכחיש הרמב"ם ג"כ הנס שהיה לשון של זהורית מלבין ביוה"כ בעת שהיה שעיר המשתלח. והנה אף כי יחדנו פרק מיוחד להוכיח שהרמב"ם מאמין בכל הנסים, והוכחנו שמה בראיות ברורות ומופתים נאמנים, כי הרמב"ם הוא תמים דעים עם רבותינו חכמי המשנה והתלמוד וכל הגאונים קדושי עליון בכל אמונה ודת ישראל בכלל ובפרט בענין הנסים המפורשים והמקובלים, בכ"ז נעתיק דברי הרמב"ם במאמר תחה"ט, וז"ל: "והכחשת המופת כפירה בעיקר ויציאה מן הדת כו' וכאשר רצה השם יתעלה לתת תורה כו' וכמ"ש למען ספר שמי בכל הארץ חדש המופתים הגדולים כו' כי המופת האמתי ראיה ברורה על חדוש העולם, כאשר בארנו במורה הנבוכים כו' שהפליאות יהיו בענינים נמנעים בטבע בהתהפך המטה לנחש ושקיעת הארץ בעדת קרח ובקיעת הים" עכ"ל, א"כ יאמר בפירוש שהכחשת המופת הוא כפירה בעיקר ויציאה מן הדת, וכי המופתים המה ראיה על חדוש העולם, חשב בקיעת הים למופת הנמנע בטבע, ואם קי"ס היה ע"י ירידת ונפילת המים, והנס הוא רק הזדמנות הטקרה לעת הצורך כפי מש"כ החו"ס בכמה מקומות כאשר נביא דבריו להלן, א"כ אין מזה ראיה לחדוש העולם, שכל דבר שהוא בטבע יתכן באמונת הקדמות כמובן, כמו כל עניני הטבע שהם יתכנו באמונת הקדמות כמו באמונת החדוש, אכן גם יוצא מנדר הטבע לא יתכן רק ע"פ אמונת החדוש, אך זה יתבאר להלן בפ"ד, ופה נדבר רק מדעת הרמב"ם בענין נר מערבי ולשון של זהורית. החו"ס הגים דעתו ולבו, כי הברייתא של נס פך השמן הוא רק אגדה ובריית מאוחרת, כאילו חלילה מוסכם בישראל שאין להאמין בדברי אגדה, אך הלבנת הלשון הוא משנה מפורשת (יומא ס"ח) ר' ישמעאל אומר והלא סימן אחר היה להם לשון של זהורית היה קשור על פתחו של היכל וכשהגיע שעיר למדבר היה הלשון מלבין, שהת"ק סובר שהיו מודיעים ביאת השעיר למדבר ע"י דורכיות שהיו מניפים בסודרים זה לזה, וע"ז אמר ר"י שא"צ דורכיות שהלשון היה מלבין והיה זה להם לסימן וגם אם היה האמת כדברי האוהב אמת, שזהורית אינו צבע אדום, אבל עכ"פ היה ניכר איזה שינוי שנשתנה הלשון מאליו, א"כ היה זה בנס, ומהו הנ"מ אם נעשה מאדום לבן או שהוסיף בלבנונית, כי עכ"פ בהכרח שנעשה בו שינוי מאליו, אבל באמת אין האמת כהאוהב אמת, שזהורית הוא אדום כמ"ש שם שנאמר אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו, אם יאדימו כתולע כצמר יהיו, א"כ שנים הוא צבוע אדום, שמזה מביא ר"י לזכר שכן היה במקדש, והמילרת קראה להילד שעל ידו שני זרח, ופירש"י על שם זריחת מראית השני והרשב"ם כתב וז"ל זרח בשביל השני שהוא אדום וזרח לשון אדמומית עיי"ש, והוא לשון זהורית שבמשנה, וכ"כ הרמב"ם בעצמו בפיה"מ פ"ד וז"ל קשר לשון של זהורית הוא לשון של צמר צבוע אדום תרגום ותולעת שני (שמות כ"ה) וצבע זהורית עכ"ל. אכן יוכל להתעקש ולומר שזהו רק דעת יחיד, וחכמים הסוברים שהיו דורכיות המה בלתי סוברים שהיה הלשון מלבין כלל, לכן נציע לשון המשנה והגמ' (יומא ס"ז) מה היה עושה חולק לשון של זהורית חציו קשור בסלע וחציו קשור בין שני קרניו ודחפו לאחוריו כו' ובגמ' ונקטריה כוליה בסלע, כיון דמצוה בשעיר דילמא קדים ומלבין וטיתבא דעתיה, ופירש"י ומיתבא דעתיה משמחת ליבון החטאים ולא איכפת ליה לקיים מצות השעיר עכ"ל, ונקטריה כוליה בין קרניו זמנין דנטיש ליה לרישיה ולאו אדעתיה, ופירש"י יכוף ראשו תחת גופו כשיפול לאחוריו ולא יוכל לראות הלשון אם הלבין עכ"ל, ולא מצינו מעם אחר לחלוקת הלשון שהוא סתם משנה, אף כי עיקר קשירת הלשון היה לסימן שלא יתחלף באחר כמ"ש

(יומא מ"א) אבל החלוקה שם בצוק אין שום טעם אחר, וא"כ כאשר הרמב"ם העתיק דברי זו המשנה להלכה בפ"ג מהלכות עבודת יוה"כ וז"ל כיצד היה עושה חולק לשון של זהורית שבקרניו חציו קושר בסלע כו' ומה היה לו לכתוב כאן יותר, האם היה לו לכתוב שהקב"ה מחוייב לעשות נס ולהלבין הלשון? אכן בפיה"מ כתב ע"ז כפירש"י ממש וז"ל מה היה עושה חולק הלשון כו' לא היה קושר הלשון כולו בצוק שמא ילבין קודם דחיית השעיר ויחשבו כל העונות מתכפרים קודם שידחה השעיר, ומה שחייב שלא יקשור אותו כולו בין קרניו שמא בשעת דחייתו יכוף ראשו ולא יראה לשון של זהורית אם הלבינה ותחלוש דעתן שיחשבו שהכפרה לא נשלמה עכ"ל. הנה אנו רואים שהרמב"ם בעצמו מפרש טעם החלוקה ע"פ דברי הגמרא וכפי פירש"י, ולא עלתה על דעתו שיבא האוהב אמת להכחיש האמת, אבל משה אמת ותורתו אמת ובכל דברי האוהב אמת אין גם קורטוב של אמת.

ד) וכן הוא ג"כ בענין נר המערבי, מי לא ידע שדרך רבינו ז"ל בחיבורו הגדול כותב רק פסק ההלכה כפי אשר ברר וליבן מתוך דברי המשנה ושני התלמודים בבלי וירושלמי מבלי להביא את מקורם וטעמם, וכמו שלא הביא מקורם כן לא ביאר טעמם המבואר בגמרא, כי נשען על בינת הנבונים הוגי התלמוד שימצאו כל דין והלכה בגמ', כן גם כאן כתב רק הדין שאם נכבה נר המערבי אין מדליקין אותו אלא ממזבח העולה ולא מנר חבירו אם עודנה דולק וכדומה, וכן שהחובה שיהיה נר אחד מיוחד שממנו ידליקו שאר הנרות, לכן אם מצא את נר המערבי כבה מדליקו כדי שממנו ידליק בערב את שאר הנרות, כמ"ש בתו"כ, ואם הדין הוא שיתן בנר המערבי שמן יותר בכדי שידלק כל המעל"ע, א"כ למה לא כתב זה הרמב"ם בפירוש שהדין שיתן בו שמן יותר פי שנים ממה שנותן לכל הנרות, כי כל הנרות אין צריך שידליקו רק מערב ועד בוקר, וזה הנר צריך שידלוק כל המעל"ע, אכן ברור כשמש שלא אמרו חז"ל שצריך לעשות כן לכתחלה ליתן בו שמן יותר מפני הנס, שכן רצה הש"י שתהא עדות שהשכינה שורה בישראל, ואם לכתחלה יתנו בו שמן יותר יתבטל הנס והעדות, לכן לא תקנו מעולם שיתנו בו שמן יותר, משום שבכל יום אנו חושבין שמא יהיה הנס, כי גם אחר שמת שמעון הצדיק אמרו פעמים דולק ופעמים כבה, ולכן אמרו אם מצאו שכבה מדליקו ממזבח העולה, שנותן או בבוקר שמן מחדש ומדליקו שיהא דולק עד הערב, שיהא מדליק ממנו או בערב, מפני שהמצוה לקבוע נר אחד שממנו יהא מדליק, אבל זו המצוה אינו מצוה דוקא בערב שכשר גם ביום, רק שאח"ז כל היום לא היו הכהנים נכנסים כלל בהיכל, לכן היה נותן בה שמן בבוקר ומדליקו או כאשר נכנס להיטיב הנרות, ובכוונה לא תקנו שיתן בו שמן יותר מפני שמא יהיה הנס וגם במ' שנה האחרונות אשר אמרו שהיו מוצאין אותו תמיד שכבה, גם אז לא רצו לתקן שיתנו בו שמן יותר, שחשבו שמא עכ"פ יחזור הנס וגם שלא רצו לחדש תקנה חדשה, ולאמת הדבר נעתיק דברי הרמב"ם בפיה"מ במס' תמיד פ"ג וז"ל והנר שכתוב עליו א' הוא הנר המערבי שלא כבה זמן הרבה כמו שהוא מפורסם עכ"ל, כל אוהבי אמת באמת יודו באמת שזהו כוונת הרמב"ם מש"כ שלא כבה זמן הרבה כמו שהוא מפורסם, שכוונתו על הנס הנאמר בגמרא עד שלמותר הוא להרבות דברים בזה ושקר ענו בהרמב"ם, כי שמו אור לחשך ומחשיך דברי רבינו המאירים באור האמת והאמונה.

ה) עתה נשימה עינינו לדברי הרמב"ם בפ"ג מהלכות חנוכה וז"ל (הלכה א') בבית שני כשמלכו מלכי יון גזרו גזרות על ישראל ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצות ופשטו ידם בממונם ובבנותיהן ונכנסו להיכל ופרצו בו פרצות וטמאו הטהרות וצר להם לישראל מאד מפניהם ולחצום לחץ גדול עד שריחם אלהי אבותיהם

והושיעם

והושיעם מידם, וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים והרגום והושיעו ישראל מידם כו'. (הלכה ב') וכשגברו ישראל על אויביהם ואבדום בכ"ה בכסלו היה ונכנסו להיכל ולא מצאו שמן טהור במקדש אלא פך אחד והיה בו להדליק אלא יום אחד בלבד והדליקו ממנו נרות המערכה ח' ימים עד שכתשו זיתים והוציאו שמן טהור. (הלכה ג') ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונה ימים האלו שתחלתן בכ"ה בכסלו ימי שמחה והלל ומדליקין בהם הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות ולגלות הנס עכ"ל. הנה לא זכר שום טעם לא להדלקה ולא לשמונה ימים רק מעשה הפך, לא הזכיר שכבדו את ה' באורים ולא יתר הטעמים שכתב ההז"ס רק כתב מעשה הפך שהדליקו ממנו ח' ימים עד שכתשו זיתים והוציאו שמן טהור ומפני זה התקינו כו' שיהיו ח' ימים האלו כו' ומדליקין בהם הנרות בערב על פתחי הבתים ולא בתוך הבתים לאות שמחה כמו בכל שבת ויו"ט, ומה טעם, כדי להראות ולגלות הנס, הכוונה אם היו מתקנין להדליק נרות בהבתים לא היה זכרון להנס, רק היה נראה שהוא לאות שמחה על הנצחון, וכמש"כ מקודם שיהיו ימי שמחה והלל, לכן תקנו להדליק על פתחי הבתים מבחוץ להראות ולגלות שהנס נעשה בהנרות עצמם, ולכן אסרו להשתמש לאורם הכל להוכיח שאין ההדלקה לאות שמחה, שאז אדרבה היה המצוה להדליק בפנים ושיהיה אורה ושמחה בבית כמו בשבת ויו"ט, אבל כאשר תקנו להדליק מבחוץ, להראות "שהנרות הללו קדש הם ואין לנו רשות להשתמש בהם רק לראותם בלבד להודות ולהלל על ישועתך ונפלאותיך" כמו שנתקן בנוסח "על הנרות הללו" שאנו אומרים אחר ההדלקה, וזהו שכתב הרמב"ם "להראות ולגלות הנס" שהנס נעשה בפנים מקום אשר לא תדרוך שם כף רגל איש זר, לכן לפרסם הנס תקנו להדליק בחוץ, ואחרי שכל החנוכות שעשו ביתי משה ושלמה וזרובבל לא היה יותר משבעה ימים, וכאן תקנו ח' ימים והרמב"ם לא הביא שום טעם אחר ע"ז, מוכח שרעתו שהשמונה ימים הם כנגד הימים שנמשך נס הפך, ומה שהקשו הפוסקים שביום ראשון לא היה נס, יתבאר עוד להלן.

ו) כבר העתקנו למעלה דברי החז"ס מה שהביא מס' החשמונאים, אבל בספר החשמונאים שבידינו לא נמצא כן, ונעתיק לשון החשמונאים (א' ד') "ותהי העצה היעוצה לנתוץ את המזבח עד רדתו לבלתי היות להם למכשול עון כי חללוהו זרים ויתצו אותו, ויניחו את האבנים על הר הבית אל מקום פלוני אלמוני עד אשר יקום נביא בישראל להורותם את אשר יעשון כו' ויחדשו את כל כלי הקדש וישימו את המנורה אל החיכל ואת מזבח הקטרת ואת שלחן הפנים כו' ויהי בחמשה ועשרים לחדש התשיעי הוא כסלו כו' ויעלו עולות על המזבח החדש כמשפט ויחנכו את המזבח בעצם היום אשר טמאו אותם ויהללו לה' בשירים ובכנורות בחלילים ובמצלתים כו' ויחגו את חנוכת המזבח ביום החמשה ועשרים לחדש כסלו שמונת ימים מדי שנה בשנה" עכ"ל, לא נזכר כאן נס הפך ולא תקנת ההדלקה, וגם עיקר המעשה שעשו מנורה חדשה וכמה עשו לא נזכר ג"כ, כי הלא זכר את מזבח הקטרת והשלחן, כן לא נזכר שום טעם על השמונה ימים אך בס' החשמונאים (ב' י') כתוב: "ומאת ה' היתה זאת לחטא את הבית בעצם היום ההוא אשר טמאו אותו הגוים, והוא יום החמשה ועשרים לירח כסלו ויחגו חג לה' שמונת ימים כימי חג הסכות, ויזכרו את הימים מקדם בחגגם את חג הסכות בהרים ובמערות ויתעו בישימון כבהמות שדה, ויקחו ערבי נחל וכפות תמרים וישירו שיר שבח והודיה לה' אשר נתן להם עוז ותשועה לטהר את בית מקדשו, ויעבירו קול בכל ערי יהודה לחג את החג הזה מדי שנה בשנה". מהדברים האלה היינו יכולים לומר שתקנו שמונה ימים מפני שלא חגגו את חג הסכות בשנה ההיא, אבן באמת

MTA KÖNYVTÁRA

אין הדבר כן שאמר שוכרו שחגגו את חג הסוכות בהרים ובמערות, א"כ עכ"פ חגגו את חג הסוכות, ועוד בי לא מצינו תשלומין לחג הסוכות, ומ"ש ויקחו ערבי נחל וכפת תמרים וישירו כו' זה לא היה לתשלומין שהרי לא הזכיר פרי עץ הדר המוקדם בפסוק, וכן לא הזכיר ענף עץ עבות, רק זכר אותם שהמה לאות שמחה, וכן נראה פשטות הכתוב ולקחתם לכם ביום הראשון פרי גו' ושמחתם לפני ה' אלהיכם, א"כ שאלו המינים המה אות שמחה, ובכוונה לא לקחו כל הד' מינים לבל נטעה שלקחו לתשלומין, ומכש"כ לדעת האומר שעוברין על בל תוסיף אם מתכוין לשם מצוה גם שלא בזמנם (עי' עירובין צ"ו ור"ה כ"ח עי"ש) ואך מש"כ בימי חג הסוכות הוא רק לסימן, כי גם אם נאמר שעשו לזכרון אבל עכ"פ לא יתכן שיתקנו בשביל זה ח' ימים לדורות, ולמותר להאריך בזה. והנה הגרצה"ח בהגהותיו על הש"ס יצא לדון בדבר החדש, וז"ל (שבת פ"א) הקושיא מפורסמת ביום א' לא היה נס וכבר טרח בזה הר"ן והב"י כו' ואנכי מצאתי ת"ל ענין חדש במג"ת (פ"ט) שהקשה הברייתא בעצמה קושיא זו וז"ל אחרי שמספר מעשה כו' הקשה ומה ראו לעשות חנוכה ח' ימים כו' אלא כו' והיו מתעסקין שמונה ימים ומה ראו להדליק את הנרות כו' שבעה שפודין כו' והך שבעה הוא ט"ס וצ"ל שמונה וכן הוא בפסיקתא רבתי ריש פסקא ב' וז"ל נכנסו להיכל מצאו שם שמונה שפודין של ברזל וקבעו אותם והדליקו בהם נרות עיי"ש, א"כ ראינו ענין חדש דשמונה ימים הם בשביל שמונה שפודין שמצאו ועי' עוד במור וקציעה להגאון יעב"ץ מה שהאריך ג"כ רעיקר נס חנוכה הוא בשביל חנוכת הבית בבית שני שנגמר בכ"ה בכסלו כו' ומה שלא חשבו הנס מה שלא טמאו את הפך הזה, דזה אינו יוצא מגדר הטבע דיכול להיות שעפ"י מקרה לא הכירו האויבים בהפך ולא טמאוהו כמו שלא חשבו את הנס העיקרי שנצחו החשמונאים שהיה מועטין את המרובים כו' עכ"ל הנצרך לנו. את המציאה הזאת ראה החז"ס ונפל עליו ויביאה בהצפירה שנת י"ט נומר 13 בתור ער המסייע, כי גם הגרצה"ח מכחיש הנס והראיה שהרי נתן טעם לח' ימים את הח' שפודין ולא נס הפך שנמשך ח' ימים, אבל הביא ערות הסותרת הכחשתו לגמרי, הוא יחדש רק לתרץ הקושיא המפורסמת שביום א' לא היה נס ומדוע תקנו ח' ימים שהיה לתקן רק ז' ימים ותי' שתקנו על מציאת הח' שפודין, אבל בעיקר הנס יודה שהרי כתב ומה שלא חשבו לנס מה שלא טמאו הפך ותי' שנס הזה איננו נס גלוי שנוכל לומר שהיה עפ"י מקרה, אבל מה שרלק ח' ימים זהו נס גלוי וכן לא חשבו ג"כ נס הנצחון ג"כ מפני שהיכולת לתלות במקרה, א"כ דבריו אלה סותרים לגמרי את כל דברי החז"ס שכתב שעיקר החג הוא רק על הנצחון, וממילא מוכח שמורה אדרבה בנס הפך שזה היה נס גלוי ולכן תקנו ע"ז את החג רק מה שעשו ח' ימים ולא ז' הוא מטעם הח' שפודין, א"כ כל דברי הגרצה"ח המה ממש הפך מכל דברי החז"ס ולא חלי ולא מרגיש האי גברא.

ז) ואולם כל דברי הגרצה"ח המה שלא בעיון כלל ומניה בי אבא לשדי ביה נרגא. אם המה חשבו רק הנס שהוא גלוי ומפורסם, א"כ מהו הנס של מציאת השפודין, האם לא היו מוצאין ברזל רק אלו שמצאו בהיכל? זהב לעשות מנורה לא היה להם, שהיונים שלטו בממונם והיו עניים מאד, וכמ"ש העשירו עשאו של כסף חזרו והעשירו עשו של זהב (ר"ה כ"ד), אבל ברזל הוא בנמצא וגם אם היו כל הברזל טמאים היו יכולים לשברם ויטהר שטומאה ישנה בברזל גזר שטעון בן שטח שהיה כמאה שנים אחר נס חנוכה, א"כ הנס במציאת אלו השפודין הוא נס שלא לצורך ומכש"כ שאין זה נס גלוי שיתקנו עבורם ח' ימים כמש"כ בעצמו, אמנם עיקר הדבר הוא טעות גדול למאי הוצרכו לשמונה שפודין הלא המנורה היה רק של שבעה קנים, קנה האמצעי וששה מצדו שלשה מצד האחד וששה מצד השני כמפורש בתורה, וא"כ איננו נצרך רק ז' שפודין ולא שמונה,

ובודאי שט"ם נפל בהפסיקתא, והנוסח שבמג"ת הוא הצודק, וכ"ה בגמ' (ר"ה כ"ד, ע"ז מ"ג) לא יעשה אדם בית תבנית היכל כו' מנורה כנגד מנורה, אבל עושה של חמשה ושל ששה ושל שמונה, ושל שבעה לא יעשה אפי' של שאר מיני מתכת, ר' יוסי בר"י אומר אף של עץ לא יעשה כדרך שעשו מלכי בית חשמונאי, א"ל משם ראיה שפודין של ברזל היו וחפום בבעץ העשירו עשאום של כסף חזרו והעשירו עשאום של זהב, ופירש"י וז"ל כדרך שעשו כו' כשגברה ידם על היונים והוציאום מירושלים וטהרו את המקדש והיו עניים ולא יכלו לעשותה של זהב, בעץ שטיינא בלעז א) עכ"ל, שטיינא הוא בדיל ובפ' מטות את

א) חבורי זה כתבתיו בסירוגין והחלותיו בשנת תרנ"ב, וכל פעם אשר הוסיף החז"ס לכתוב מה בהלפירה עיינתי בדבריו ומה שחנני ה' לבקר אחרי דבריו הוספתי עד כי גמרתיו בעזרת החונן לאדם דעת בשנת תרנ"ד, ואחרי כתבי דברי אשר בפנים ראיתי בהלפירה שנת העשרים נומר 253 במאמר המכונה „שגיאות מי יבין" שכתב וז"ל: בהלפירה גליון 161 שנת תרנ"ג באה בקורת קטנה ממר ליבאשיצקי על דברי הר' יעב"ץ בספרו דה"י לבני ישראל מהד' ג' לקחו שבעה קני ברזל ויחפום „בעץ" וכה יאמר שם בהערתו הקטנה כי שגגה יצאה מלפני ה"ר יעב"ץ לשבש המלה התלמודית „בעץ" אשר הוראתו בעברית „בדיל" להמלה עץ אחרי אשר יסודה בתלמוד (מנחות כ"ח) כו' שפודים של ברזל היו וחפום ב„בעץ" והוא בדיל פשוט כי את „הבדיל" יתרגם המתרגם וית „אבצא" עכ"ל עיי"ש. אולם אחרי העיון בגמ' (מנחות שם) נראה כי דברי הר' יעב"ץ לדקו יחדו, כי תמך יסודותיו על דברי הברייתא במנחות כ"ח ע"ב כו' והאריך שם להלדיק דברי הר' יעב"ץ כ"י, ואם על הר' יעב"ץ לא יפלא אולי ששגג בזה כי יוכל היות שלא עיין בגמרא אז בעת כתבו, אבל הכותב הזה שכותב שאחרי העיון בגמ' לדקו דברי הר' יעב"ץ כמו שהאריך, יפלא איך טעה טעות גדול כזה, כי מש"כ והביא דברי המהרש"א, אמת שכן כתב המהרש"א שמנורת החשמונאים היתה של עץ, וכבר השיג עליו השער אפרים, אבל במחכ"ת הרמה אישתמיטתיה זה הסוגיא שהרי אמרו שפודין של ברזל היו וחפום בבעץ, וא"כ גם אם נפרש שהכוונה שחפום בעצים כמש"כ הר' יעב"ץ, אבל גם אז יהיו דברי המהרש"א תמוהים מאד, שהביא קושית הרא"ם איך לא נטמא המנורה ותירץ המהרש"א שהיתה פשוטי כלי עץ, ואם כן כפי מה שכתב שהיתה של שפודים של ברזל ורק החיפוי היתה של עץ הלא בטלה החיפוי לגבי העיקר כמבואר ומוכח בסוגית הגמרא סוף חגיגה עיי"ש. א"כ אין תירוצו כלום שהרי מתכת גם פשוטיהן מקבלין טומאה כמפורש בכלים (פי"א מ"א) כלי מתכות פשוטיהם ומקבליהם טמאין, אבל נעתיק דברי הגמרא מנחות הנ"ל וז"ל דתניא כלי שרת שעשאן של עץ רבי פוסל ור' יוסי בר"י מכשיר במאי קמיפלגי רבי דריש כללי ופרטי כו' ור"י בר"י דריש רבויי ומיעוטי מאי ריבה כל מילי ומאי מיעט חרס, אדרבה סמי דידך מקמי דידי, לא ס"ד דתניא אין לו זהב מביא אף של כסף של נחושת של ברזל של בדיל ושל עופרת ר"י בר"י מכשיר אף של עץ, ותניא אידך לא יעשה אדם בית תבנית היכל כו' מנורה כנגד מנורה אבל עושה הוא של חמשה ושל ששה ושל שמונה ושל שבעה לא יעשה ואפי' משאר מיני מתכות, ר"י בר"י אומר אף של עץ לא יעשה כדרך שעשו בבית חשמונאי, א"ל משם ראיה שפודים של ברזל היו וחפום בבעץ, העשירו עשאום של כסף חזרו והעשירו עשאום של זהב עכ"ל הגמ' ופירש"י בעץ בדיל אשטיין בלעז (ועי' מש"כ להלן אות י"א). ומעתה אנו רואין שלדעת רבי אסור לעשות כלי שרת של עץ, וא"כ דברי המהרש"א תמוהים ממ"נ אם הליפוי בטל לגבי העיקר, ולכן היה מותר לחפות בעצים, א"כ הוא מקבל טומאה שכלי מתכת גם פשוטיהם מקבלים טומאה, ואם הליפוי איננו בטל להעיקר א"כ הוי כלי שרת של עץ שאסור לדעת רבי, שהלכה כמותו, וכן פסק הרמב"ם בפ"א מהלכות בית הבחירה (הל' י"ח) וז"ל המנורה וכליה כו' וכל כלי שרת אין עושין אותם אלא מן המתכת בלבד, ואם עשאם של עץ או עצם או אבן או של זכוכית פסולין עכ"ל ולכן כל דברי

המהרש"א

הבדיל ת"א ויו"ט אבצא, וגם מדברי הגמ' הזאת נסתרו דבריו, אם עיקר תקנת ח' ימים היה בשביל מציאת הח' שפודין בהיכל, א"כ איך יחלוק ר"י בר"י ויאמר שהיו של עץ, כי מעתה מדוע תקנו ח' ימי חנוכה, אכן להגרצה"ח הטעה לשון המג"ת שאמרו שם אחר סיפור נס הפך ומה ראו להדליק את הנרות כו' שבעה שפודין כו' וחשב שזהו טעם על שתקנו ח' ימים לכן כתב משי"כ, אבל באמת הלא כבר אמרו שעשו ח' ימים מפני שהיו מתעסקין בו ח' ימים א"כ יפלא מה אנו צריכים לטעם שני. ואם נאמר שהכוונה מה ראו להדליק כו' היינו לתקן מצות ההדלקה מלבד מה שע"ז איננו מתורץ ע"י שמצאו השפודין, כי כבר אמרו שמצות הדלקה נתקן ע"י נס הפך שדלק ח' ימים שלא היה בו להדליק רק יום א' וע"ז יותר נכון לומר שתקנו מצות ההדלקה ולא על מציאת השפודין, אבל בכלל כל דברי המג"ת צריכים ביאור והמפרש האריך שם וכבר הקשה עליו בתשובת שער אפרים ואין רצוני להאריך בזה, אבל עכ"פ אין מדברי הגרצה"ח שום סמך לדברי החז"ס ואדרבה המה להפך ממש מכל דבריו.

ח) ונעתיק דברי המג"ת ונבאר דבריו כפי אשר יחננו ה' וממילא יסורו כל הקושיות ח"ל המג"ת פ"ט "בכ"ה בכסלו ימי חנוכה תמניא אינון דלא למספד, כשנכנסו יונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל וכשגברה יד בית חשמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו אלא פך אחד שהיה מונח בחותמו של כה"ג שלא נטמא ולא היה בו להדליק אלא יום א' והדליקו ממנו ח' ימים לשנה אחרת קבעו ח' ימים יו"ט, ומה ראו לעשות חנוכה ח' ימים והלא חנוכה שעשה משה במדבר לא עשה אלא ז' ימים שנאמר ומפתח אהל מועד לא תצאו שבעת ימים וגו'וכן מצינו בחנוכה שעשה שלמה שלא עשה אלא שבעה ימים וכו' אלא בימי מלכות יון נכנסו בית חשמונאי להיכל ובנו את המזבח ושדוהו בשיר ותקנו בו בלי שרת והיו מתעסקין בו ח' ימים, ומה ראו להדליק את הנרות אלא בימי מלכות יון שנכנסו בית חשמונאי להיכל שבעה שפודין של ברזל בידם וחפום בעץ והדליקו בהם את המנורה, ומה ראו לגמור בהם את ההלל אלא לכל תשועה כו' מצות חנוכה נר אדם וביתו והמהדרין נר לכל נפש והמהדרין מן המהדרין בש"א יום ראשון מדליק שמונה מכאן ואילך פותח והולך ובה"א יום ראשון מדליק אחד ומכאן ואילך מוסיף והולך. שני זקנים היו בצידן אחד עשה כדברי בית שמאי ואחד עשה כדברי בית הלל, זה נותן טעם לדבריו וזה נותן טעם לדבריו, זה אומר כפרי החג וזה אומר מעלין בקדש כו' ומצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ, ואם היה דר בעליה מניחה בחלון הסמוכה לרשות הרבים, ואם מתירא מפני הלצים מניחה על פתח ביתו מבפנים ובשעת הסכנה מניחה על שלחנו ודיו" עכ"ל המגלת תענית העתקתי כל דברי המג"ת כי יש ללמוד ממנה הרבה, האחד כי כל הברייתות המובאות בגמרא אינם ברייתות מאוחרות ודברי אגדה כדברי החז"ס, רק כולם המה לקוחים מהמג"ת הקדומה הרבה, וא"כ גם מעשה הפך איננה ברייתא מאוחרת כמו כל יתר הברייתות מחלוקת ב"ש וב"ה, וכן מצות חנוכה נר איש וביתו וכן כל הברייתות הכל ממקור אחד המה מהמג"ת. השנית כי כל החנוכות בימי משה ובימי שלמה היו רק של שבעה ימים ולא שמונה, ופלא איך חכם החשבון כמוהו יטעה בין שבעה לשמונה, השלישית אשר גם מעשה השפודין

המכרכ"ת תמוסיס מתד, ומתמת שחיפו לת שפודין בבעך שמוש בדיל כמ"כ רמ"י ז"ל בפירוש ומיס זה ליפותה עכ"פ מעט, ומכותב הזה שכתב שתחר סעיון לדקו דברי הר' יעב"ץ כתב זה שלא בעיון כלל ומעט בפירוש דברי הגמרת בדבר תמב"ר לא יעטו בזה, ח"כ גם דברי הר' יעב"ץ המס בטעות ומקליס למתרפסיס בש בזל שמשמוע בדמ"י שלו לת נס הפך תמר זה עיקר גדול בדברי ימי ישרתל כמובן.

השפודין שעשו מנורה משפודין של ברזל הוא ג"כ לקוח משם, וזה מדוייק לשון הברייתא שהשיבו לו חכמים לר"י בר"י משם ראיה כו' כאילו הוא דבר ברור, מפני שכן הוא במג"ת, והרביעית שמשך העסק שהתעסקו בטהרת המקדש והכנת מזבח חדש וכל כלי שרת נמשך רק ח' ימים ולא שלשה שבועות כמש"כ החז"ס, והחמישית שנם הפך מפורש שם אשר בשביל זה תקנו לשנה האחרת ח' ימי חנוכה לדורות כפי שנבאר להלן, והששית שהשפודין הביאו מבחוץ ולא שמצאום בהיכל כמש"כ הגרצה"ח וא"כ אין ספק שט"ס נפל בהפסיקתא:

ט) אך כבר כתבנו שדברי המג"ת צריכים ביאור כמו שנתקשה המפרש הרבה ונדחק מאד, כי תמוה מאד שהמג"ת התחיל לפרש ענין חנוכה, ואמר בדקו ולא מצאו אלא פך אחד כו' ולא היה בו להדליק אלא יום א' ונעשה בו נס כו' לשנה אחרת קבעום ח' ימים יו"ט, א"כ מפורש שטעם הח' ימי חנוכה הוא משום המשך ימי הנס, וא"כ מהו שאמר מיד ומה ראו לעשות חנוכה ח' ימים והלא חנוכה שעשה משה במדבר לא עשה אלא שבעה ימים כו' והיו מתעסקים בו ח' ימים, מה נצרך לזה הטעם, ומפני זה החליט ה' גראֶטץ לומר תברא מי ששנה זה לא שנה זה והוא שתי דעות החולקים זה על זה והשני לא ידע מדברי הראשון ועי' במכתב הרב דשווינצאן במחברת דברי שמואל לה' אלכסנדראוו שהסכים עמו, וזה דבר שאין הדעת סובלתו, והמפרש כתב שהכוונה לתרץ הקושיא המפורסמת שהלא ביום הראשון לא היה נס, אבל א"כ מ"ש והלא חנוכה שעשה משה לא היו רק ז' ימים אין זה ענין לכאן כי לא זהו עיקר הקושיא. וביותר קשה מה שאמר עוד ומה ראו להדליק הנרות כו' שבעה שפודין של ברזל בידם כו' מה ענין שפודין לתקנת ההדלקה, שאף לדברי הגרצה"ח רק משך ח' ימים שתקנו הוא טפני שמצאו ח' שפודין בהיכל, אבל לא שמשום זה יתקנו מצות ההדלקה, אך הלא גם עיקר דברי הגרצה"ח כבר בטלנו אותם, ומציאת השפודין גם אם נמצא כן בהפסיקתא, אבל במג"ת אמרו ובידיהם ז' שפודין א"כ הכניסו השפודין להיכל מבתיהם ולא שמצאו שמה בהיכל, וא"כ המג"ת יסתור דברי עצמו, אבל נראה ברור, שדברי המג"ת כולם מרועה אחד ניתנו, וזהו כי כבר העתקנו למעלה דברי ס' החשמונאים שגם בשנה הראשונה חגגו חג החנוכה ח' ימים וזה בלתי אפשר שהיה בשביל הנס של הפך שנמשך ח' ימים שהרי לא ידעו מהנס ועד כמה ימשך, ובפירוש אמרו במג"ת אשר לשנה האחרת קבעו ח' ימי חנוכה לדורות, ומעתה כל דברי המג"ת המה נכונים, שמתחיל שח' יומי חנוכה דלא למספד בהון שזהו תקנה לדורות, וכתב הטעם נם הפך ולכן לשנה האחרת קבעו שיהיו אלו הח' ימים יו"ט אך שאלו ומה ראו לעשות חנוכה ח' ימים ר"ל בשנה הראשונה הלא חנוכה של משה ושל שלמה לא היו רק של ז' ימים, לזה אמר שהיו מתעסקים בו ח' ימים, לכן עשו אז ג"כ החנוכה ח' ימים שראו גם בזה אות מן השמים שחפץ ה' בידם הצליח שנגמרה כל העבודה הואת בשמונה ימים, כי בנו מזבח חדש מהיסוד ועד הקרנות והכינו כל הכלי שרת הנדרשים לעבודת המקדש הכל בזמן קצר כזה, לכן חגגו את ימי החנוכה ג"כ שמונה ימים, וזהו טעם רק על השנה הראשונה, ולא עלה אז על לבם לעשות זכרון לדורות רק יום א' כי על עצם החנוכה לא שייך לעשות כלל זכרון לדורות, כמו שלא עשו זכרון לחנוכת המשכן שעשה משה וכן לחנוכת הבית של שלמה ושל זרובבל, אבן היו עושים עכ"פ יום א' לזכרון הנס והתשועה מה שנגאלו מיד היונים, אך כאשר בשנה הראשונה לא היה להם שמן להדליק ונעשה להם נס בהפך שדלק כל הח' ימים כל הימים שחגגו את ימי החנוכה, לכן תקנו לדורות שיחוגו אלו הח' ימים, כי ראו בזה הבטחה על הנצחון השלם וגם על התורה שנמשלה לשמן שלא ישלט בה יד כל אדם, הן הנצחון לא היה שלם ובטוח עודנה בעת שטהרו את המקדש, כי לא נלחמו

או

או רק עם צבא היונים אשר עמדו למשמר בא"י ואחר נס חנוכה התחוללו מלחמות יותר גדולות וחזקות כי קבצו את כל חיל היונים הרבים מכל קצוי ממלכתם, ושר הצבא נקנור הניף ידו על המקדש ואמר שיחריבו לגמרי ויהודה המכבי גבר עליו ונהרג נקנור ראשונה, וזהו יום נקנור הנזכר במג"ת ובגמרא ובס' חשמונאים מסופר זה בארוכה, ובכלל נמשכו ימי המלחמה עם היונים שנים הרבה ויהודה בעצמו לבסוף נהרג במלחמה, עד כי הנצחון הזה שעשו בראשונה כמוהו כאין נגד יתר המלחמות הכבירות שעברו עליהם אח"ז, ובפירוש נאמר בס' החשמונאים א' ה' ויהי כאשר שמעו הגוים כי טהרו המקדש כבראשונה ויחר אפם מאד מאד ויועצו יחדו להכרית ולעקר את כל עדת יעקב כו', וכן דרך המנוצח לאזר חיל, ובפרט כאשר המנצח הוא החלש והמנוצח הוא הגבור כי אז להסיר חרפתו יאזור חיל לאבד ולשרש את החלש המנצח, ורק ע"י הנס של הפך ראו כי הבטיחו להם על הנצחון ושעבודת המקדש לא תתבטל, לכן ראו לעשות זכר לנפלאותיו אשר עשה עמהם בהפך לחזק לב האומה, כי הנבואה כבר נסתלקה ולא היה להם נביא שיבשר להם בשם ה', ולזאת אשר בלא הנס לא היו עושין שום זכר לדורות על החנוכה ונס התשועה היה די יום א' כמו בנס המן, אבל ע"י נס הפך שנמשך ח' ימים ושזה היה אות בשורה על הנצחון ולמען חזק לב העם תקנו ג"כ לדורות שיחוגו ח' ימים האלו. והנה בחנוכה לבד מצות ההדלקה תקנו ג"כ הלל והודאה, לזה אמר במג"ת ומה ראו לגמור בהם את ההלל אלא שכל תשועה כו' כמ"ש (פסחים קי"ז) הלל זה כו' נביאים שביניהם תקנו להן לישראל שיהיו אומרים אותו כו' ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן, הכוונה שאומרים לעולם ביום הגאולה כל שנה ושנה, א"כ מצות ההדלקה הוא זכר לנס הפך, ולכן תקנו שידליקו על פתחי הבתים מבחוץ, ודוקא למטה סמוך לארץ בתוך י' טפחים, להראות שאינו לאות שמחה רק לזכר הנס שהמנורה בעצמה ג"כ לא נעשה להאיר, וכן אסור להשתמש לאורה שאינה נעשית לאות שמחה, ועוד שאומרים הלל והודאה שהוא על עצם הגאולה והתשועה וכמ"ש ולכשנגאלין אומרים אותו, והיה די רק יום א' אבן כאשר תקנו עכ"פ מצות ההדלקה ח' ימים לזכר הנס תקנו את ההלל והודאה ג"כ כל הח' ימים.

י) ומעתה בא וראה שכל אלה הדברים רמז לנו הרמב"ם ז"ל בלשונו הזהב וז"ל כשמלכו מלכי יון גזרו גזירות על ישראל ובטלו דתם כו' ושלטו בממונם ובבנותיהן, עד שריחם אלהי אבותיהם כו' והושיעם מידם כו' בכ"ה בכסלו הי' כו' זלא מצאו אלא פך אחד כו' והדליקו ממנו כו' ומפני זה התקינו כו' שיהיו שמונה ימים האלו (ר"ל הימים שנמשך הנס, כי היה די לעשות יו"ט על הגאולה רק יום א' כמו פורים לזה אמר "האלו") כו' ימי שמחה והלל, ומדליקין בהם הנרות בערב על פתחי הבתים כו' להראות ולגלות הנס, כתב תחלה שיהיו ח' ימים האלו ימי שמחה והלל על עצם התשועה והגאולה ואח"כ ומדליקין כו' (לזכר הנס שנעשה בהפך) על פתחי הבתים מבחוץ להראות ולגלות הנס, מפני שהנס היה בפנים בהיכל מקום בלתי גלוי ומפורסם, ומפני שלא היה הנצחון שלם עדיין, רק שהיו בטוחים על גמר הנצחון ע"י אות הנס, שהורה ובשר להם את גמר הנצחון וקיומה של תורה שנמשלה לשמן כמש"כ בס' עוללות אפרים, לכן תקנו אז לגלות ולפרסם הנס שידליקו על פתחי הבתים מבחוץ, וסרה בזה המיהת החז"ס איך לא עשו זכר להנצחון, שבאמת ע"ז תקנו ההלל והודאה, שעל נס שאין בו הצלה בלתי שייך אמירת ההלל. ועפי"ז מתורץ הקושיא מדוע תקנו להדליק ח' ימים והנס לא היה רק שבעה ימים, כי על עצם התשועה לא היה נצרך לתקן רק יום א', ובאשר בשנה הראשונה חגגו שמונה ימים מפני שנתעסקו בטהרת המקדש ח' ימים, ובין כה נמשך גם הפך כל אלו השמונה ימים, ולכן בשנה האחרת תקנו לדורות ח' ימים, לזאת תקנו ג"כ

ההדלקה

ההדלקה כל חח' ימים כמו ההלל והודאה שלא לעשות שום הבדל בהשמונה ימים, **וא"כ אנו רואים שחכם הגאונים הרמב"ם ז"ל תמים דעים הוא עם חז"ל שמצות ההדלקה נתקנה על נס הפך**, כי אינו מזכיר שום טעם מה שתקנו ח' ימים ומצות ההדלקה רק מעשה הפך, וביותר ממש"כ **שיהיו שמונת ימים האלו שאין להם כוונה אחרת רק** הימים שנמשך נס הפך, ונחזור לדברי ביאור המג"ת שאמרו ומה ראו להדליק בהם הנרות אלא כו', נראה ברור שנפל כאן ט"ס קטן שכן צ"ל "ו ב מ ה" ר"ל שרוצה המג"ת להודיענו את מצבם איך שהיה ברע מאד שהיו עניים גדולים שהיונים העמידום על גחליהם ריקם ששללו ובזזו את כל ממונם ולא היה ביכלתם לעשות מנורה של זהב שתהיה עשויה בכפתורים ופרחים כפי עיקר המצוה כמ"ש באה זהב באו כפתורים ופרחים באה שאר מתכות אינה באה כפתורים וגביעים ופרחים וכמש"כ התום' ר"ה כ"ד שלכן נקראו שפודין מפני שלא היו בה כפתורים וגביעים ופרחים, וז"ש "ובמה" ראו להדליק את הנרות כלומר איזה מנורה היה להם אם מנורה של זהב כעיקר המצוה עם כפתורים כו' לזה אמר כשנכנסו להיכל שבעה שפודין של ברזל בידיהם, ר"ל שהיו עניים ולא היה ביכלתם לעשות מזהב עם כפתורים כו' לכן עשו רק שפודין קנים פשוטים בלא כפתורים וגביעים ופרחים. ומעתה כל דברי המג"ת המה נכונים וברורים בלא שום דוחק ואינם סותרים זה את זה. גם מה שתמה החז"ס לאמר איך אפשר שבכל ימי המשך שעסקו בטהרת המקדש לא יכלו להכין שמן טהור, כי שלשה שבועות עסקו בטהרת המקדש, אך נאמנים עלינו יותר דברי המג"ת שרק ח' ימים עסקו בטהרת המקדש, והיו יותר מטהרים לטהר המקדש שהמשהה טומאה במקדש עובר בלאו ועוד שיותר חששו לבנות המזבח, כי אין המנורה מעכבת את כל יתר הקרבנות, והעוסקים בטהרת המקדש היו מתי מספר בתחלה כי עוד היה פחד היונים עליהם ורבים אשר התמכרו לתעתועי היונים, ורבים ברחו מן הארץ או התחבאו במערות, ורק כאשר חפץ ה' בידם הצליח לטהר את המקדש ולהכין כל הכלי שרת, ראו שאין להם מנורה ולא שמן טהור. והנה המנורה עשו חיש מהר מן שפודין של ברזל בלא כפתורים ופרחים וגביעים שנקל מאד מעשיו, ואז נתנו אל לבם לחפש שמן טהור וז"ש בדקו ולא מצאו רק פך א' שחפשו ובדקו בהיכל אולי ימצאו שמן טהור הכשר למנורה שהם מחזיקין אותם בהיכל כאשר יתבאר להלן, ואולי גם זה מאת ה' היתה זאת להשכיחם ולהסיע מלבם להכין שמן טהור הכשר למנורה, למען לא ימצאו רק הפך הזה, וה' יעשה זה הנס לאות כי רצה ה' את מעשיהם ועבודת המקדש לא יושבת עוד וגם כי שונאי ישראל לא יוכלו לטמא ולשלוט בהתורה שנמשלה לשמן כדברי העוללות אפרים, אך על שאלתו איך נתאמת בלב העם הנס הזה, אחרי כי רק הכהנים לבדם ראו את הנס? לחרפה תחשב להשיב על שאלה נבערה כואת, מי היו הכהנים ההם הלא החסידים אשר מסרו את נפשם על קדושת השם ויוסי בן יועזר איש צרידה שהיה חסיד שבכהונה היה מהסנהדרין בדור ההוא, ואיה היה יהודה המכבי בעצמו, וכן אחיו החסידים אשר על ידיהם נתן ה' התשועה לישראל, ואלמלא הם נשתכחה חלילה התורה מישראל, היתכן כי יפול שמץ חשד על חסידי עליון כמוהם, חרפה שברה לבנו לראות שאיש המתימר לנאמן לה' ולתורתו להשיא עליהם עון אשמה כזה, החשמונאים היו חביבים עליהם למאד עד שחרתו על לוח נחשת את מעשיהם לזכרון בהיכל ה', עד כי הנהיגו לכתוב בכל השטרות שנת פלוני ליוחנן כה"ג לאל עליון ב), וא"כ היתכן כי לא יאמינו

ב) יותר נראה שנפל כאן ט"ס וצ"ל יוכתן, כי היה חביב עליהם מאד התמנות הכה"ג לאחר שזמן רב לא נתמנו כה"ג כדין, כידוע לאחר מעת שמלך אלכסנדרוס החלו הגזירות ע"י יהושע הכה"ג הקרוי יזון שהוריד את אחיו מכהונתו ע"י שנתן שחד לאלכסנדרוס, והוא הרשיע מאד, והסית

אותם, והסנהדרין בעצמם הלא המה תקנו או מצות ההדלקה להראות ולגלות הנס ותקנו על זה ברכה בשם ומלכות, חלילה לחשוב כי יתקנו על נס בדוי מלב ושיקרא לא קאי וקושטא קאי.

יא) בהצפירה שנת הי"ט נומר 28 נסה החז"ם את כחו עוד הפעם להכחיש נס הפך בקושיות שרופות קדים, ואף כי למותר הוא להשיב, אכן בר"ת אמרו לענות, לכן נביא את כל דבריו, וז"ל: א) איך לא נמצא שמן טהור בירושלים וכל סביבותיה, ב) במקרה מצאו רק פך אחד שמן טהור, ג) ולא היה בו להדליק רק כדי יום א'. ד) לא רצו להמתין איזה זמן עד שימצאו שמן טהור, ולרגלי כל המקרים האלה עשה להם ה' נם שהדליקו ממנו ח' ימים ובאיזה אופן? אם הריקו כל השמן ממנו ביום א' ולמחר נברא בו שמן אחר? ואיך ידעו בראשונה לסמוך ע"ז, כי יבא נס עד ח' ימים, בזה רבו שו"ת ופלפולים שונים כנודע, הנה עפ"ז נראה שבימי הגאונים ההם היו מסופקים והקשו ליישב זרות הנס הזה באופנים שונים, וא"כ לא היתה האמונה בנס השמן מקובלת ונשרשת בלבות כל ישראל כמו שתאמרו אתם" עכ"ל. הנה לדבריו לא רק חכם הגאונים הרמב"ם ז"ל השכיל להבין כי לא היה שום נס, אך גם כל הגאונים האחרונים שהרבו לפלפל באופן התהוות הנס, השכילו שאין נס כזה באפשרי כי ע"י שהקשו ופלפלו איך היה הנס, מזה אות שלא האמינו בו, השמעתם הגיון ישר כזה? אם לא האמינו בהנס, הלא למותר כל הפלפולים, רק במלה אחת היו מתרצים כל הקושיות לאמר כי שקר הוא ולא היה כלל נס, ומכולם היו סרים כל הקושיות, ולהפך ע"י שהקשו ופלפלו ותירצו מזה אות כי האמינו בו ובקשו פתרונים איך היה ומה היה הצורך בו, הקשו הלא טומאה הותרה בציבור, ומכש"כ טומאת עכו"ם שיהיו כזבים לכל דבריהם שהוא רק גזירה מאוחרת, ועפ"י דין תורה אין העכו"ם מק"ט ואינו מטמא גם בטומאה היוצאת מגופו כמו זיבה וקרי וצרעת וכדומה, וכנראה שזו הגזירה גזרו ב"ד של חשמונאים כמו שגזרו על נשג"ז להברל מהם, מפני שרבים מבני ישראל הלכו אחרי תעתועי היונים כידוע, עוד הקשו שמשקי בי מטבחיא דכן, ומכש"כ לדעת ר' יוסי שטומאת משקין לקבל טומאה הוא רק מדרבנן, ובביהמ"ק לא גזרו כלל, ונוסיף עוד קושית הפני יהושע, שהיא לכאורה קושיא עצומה, איפה לקחו שמן לנסכים, ר"ל למנחת נסכי התמיד, ואם שהוא טומאה בציבור א"כ גם המנורה הוא קרבן ציבור, עוד פלפלו האחרונים הלא כולם היו טמאים, וא"כ הלא טמאו את המנורה ונטמא א"כ גם השמן, וא"כ היה הנס הזה ללא צורך, ומש"כ המהרש"א שעשו המנורה מפשוטי כלי עץ, כבר הוכחנו למעלה (הערה

אות

והסיח לת היוסיס לגזור גזירות על ישראל להטעיסס על דתס, ולחריו נתמנס מעטילוסס לאר סרציע עוד יותר, ולדעת קלת לל סיס כלל כהן מזרע לחרן, ולאר שהלל אחר לל המצרס ללקיומוס הוס יוקיס לוס לרידל, לאר התמכר לל היוסיס, וע"י נהרגו הלפיס מישראל כמוסיר בחשמונאיס פ' ח', מפני שהעס לל רלו שיהיס כה"ג עד כי עבר מעך שלטיס סיוס בערך, שהיו כל סכה"ג מרציעי ברית ולקחו המצרס בתקיפות ע"י היוסיס, ויהודס לל היס כה"ג, כי כל ימיו היו עוד משועבדיס תחת היוסיס, לך ברחשון סיס יוכהן שהיס לדיק גמור, והוא נתמנה ג"כ ברציון היוסיס כמוסיר בפ' חשמונאיס, והיס לדיק מוחל בירחת חלהיס גדול מכל לחיו בחכמת ובירחת ס' והיס הדבר סזה חביב עליהס עד מחד, ועד כה היו כותבים בכל השטרות למלכי יון, ולא שחלו לכתוב ליוכהן כה"ג כי מלבד מה שהיס חביב עליהס מחד מה שיולו לחירות מתחת עול היוסיס, חאר יותר היס חביב עליהס עבודת המקדש שזכו לפה"ג לדיק מוחל בירחת חלהיס ולכן כתבו ליוכהן כהן גדול לחל עליון שהיס עשיס ופה"ג, והסופריס עשו בין יוכהן ליוכהן מפני שלא ידעו כה"ג בפס יוכהן.

אות א') שזהו שגגה שיצא מלפני השליח הזה, ולמותר לכפול הדברים. והנה הלבוש כתב שטימאו ע"י שהכניסו הקרובות עכו"ם שמטמא באהל, והקשה עליו הא"ז וביתר ביאור בספרו א"ר שזהו רק אליבא דריב"ב אבל חכמים חלקו עליו ותי' ברוחק שעכ"פ מטמא באהל מדרבנן כמש"כ התוס' חולין י"ג עי"ש וזה דוחק, ומכש"כ שלא יתורץ יתר הקושיות שמשקי בי מטבחיא דכן וכן לדעת ר"י שאין למשקים טומאה מן התורה, גם מש"כ הלבוש שם שעשו המנורה מפשוטי כלי עץ הקשה עליו הא"ר הנ"ל ממג"ת שמבואר שעשו משפודין של ברזל והאריך בזה והקשה שהציפוי בטל לגבי העיקר ועוד שע"כ היה לה בית קיבול השמן, וביותר שהוא בעצמו פוסק ביו"ד שמנורה של עץ פסולה ולכן מותר לעשות בחוץ מנורה של עץ כמו מנורת המקדש וכן פסק הרמב"ם שכל כלי שרת פסולים של עץ (ועי' מש"כ למעלה בהערה אות א'). והנה הפנ"י תירץ כהלכה, שבאמת היה להם שמן טהור למנחות, אך למנורה אינו כשר רק כתית, ושמן כתית לא היה להם רק זה הפך, אך א"כ יקשה מנין ידעו שהשמן שבפך הוא כתית, ידעו שהוא טהור מפני שמצאוהו חתום, וזה אות שלא נגע בו יד, אבל מי יאמר שהוא כתית, וזה דוחק לומר שהיה כתוב עליו שהוא כתית, ולולא דמסתפינא מרבותי הייתי אומר מילתא חדתא, והוא כי מ"ש טמאו כל השמנים, אין הכוונה טומאת מגע, רק טומאת ע"ז, ושמן נאסר בתקרובות שזהו מן הדברים הקרבים ע"ג המזבח, וכמ"ש (ע"ז נ"א) מצא בראשו מעות כסות וכלים הרי אלו מותרים פרכילי ענבים כו' ושמנים וסלתות כו' אסור, והיונים שרצו להעבירם על דתם הקריבו את השמנים לע"ז כל מה שמצאו במקדש, כמו שהקריבו דברים טמאים על המזבח, וכל השמנים שהיה להם בבתיהם אף שהם לא נעשו תקרובות, אבל לא היו כתית, כי רוב הזיתים עוצרים אותם בבית הבד שזהו יותר נקל וגם לא יצא כל השמן מהזיתים, רק למנורה המצוה שיהיה כתית, ולכן היה מנהגם שתיכף אחר המסיקה היו כותשים שמן לצורך המנורה לכל השנה, והיו מחזיקין אותם בהיכל למען לא יתחלף בשמן הבלתי כתית אשר היו מרובים במקדש לצורך כל המנחות שכשר גם בלתי כתית, ובזה מדוייק הלשון ונכנסו להיכל ובדקו ולא מצאו רק פך אחד שהיה חתום בחותמו של כה"ג, שכן היה מנהגם להניח השמן לצורך המנורה בהיכל, ועוד לסימן היו חותמים אותו בחותם הממונה או בחותם הכה"ג, ועפ"ז ידעו שזה השמן שבפך הוא כתית בודאי מפני שמונח בהיכל ומפני שהוא חתום, אבל שמן טהור למנחות היה להם וגם היו הרבה כהנים טהורים, ולא נטמא המנורה ולא נטמא השמן (ועי' בתשובת שער אפרים), ולכן נמשך ח' ימים עד שהשיגו זיתים שלמים לכותשם, שאו בסוף כסלו רוב הזיתים כבר נעצרו לעשות מהם שמן או נמלחו לאכילה ואינם ראוים לעשות מהם שמן. ומעתה בא וראה כי רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל כוון לזה, שכתב עד "שכתשו זיתים והוציאו שמן טהור", מי הגיד לו שכתשו ואולי מצאו שמן טהור, אבל כי שמן טהור היה הנקל להשיג רק היה קשה להשיג כתית, אם לא שהשיגו זיתים שלמים וכתשו, ומעתה הותרו כמעט כל הספיקות והדחוקים שנדחקו הגאונים ומכש"כ כל קושיות החז"ס, ולמותר עוד להאריך כי הקורא יבינם מעצמו, טומאת ע"ז הלא פשוט שלא הותר במקדש לשום דבר, ושמעתי כי כבר כתב מעין זה הגאון בעל מג"א בספרו זית רענן אך אין הספר הזה ת"י.

יב) אכן שאלתו איך היה הנס האם הריקו ביום הראשון כל השמן ולמחר נברא שמן חדש, שכח כי נס כזה כבר היה לעולמים בצפחת השמן של הצרפתית, שהיא אמרה להנביא אם יש לי מעוג כי אם מלא כף קמח בכד ומעט שמן בצפחת גו' ועשיתיהו לי ולבני ואכלנוהו וכתנו, א"כ לא היה רק על פעם אחת, וע"ז אמר לה הנביא אל תיראי באי עשי כדברך אך עשי לי משם עגה קטנה בראשונה גו' כי כה אמר ה' גו' כד הקמח

לא תכלה וצפחת השמן לא תחסר נו', שהכוונה שישלח ה' ברכתו כאשר תקח מעט מהשמן ישאר תמיד במלואו, כן היה גם כאן הנס שנתן מהפך בהנר הראשון והפך נשאר מלא וכן להלאה כל הח' ימים, וכן אמרו בשמן המשחה שכל מה שהמתפקו ממנו נשאר לעולם מלא וכמ"ש (הוריות י"א) וכולו קיים לדורות, וכן היה בהאסוך שמן אצל אלישע שאשת הנביא היתה מצקת להכלים והאסוך שמן נשאר תמיד בלא חסרון עד שנמלאו כל הכלים, ועפי"ז נבין טעם מחלקותם של ב"ש וב"ה, שב"ש סוברים שביום א' מדליק שמונה ומכאן ואילך פוחת והולך, מפני שהנס כבר ניכר ביום א' כאשר נתנו כל השמן די צורך המנורה, והפך נשאר מלא, הבינו שימשוך הנס עד שישיגו שמן כתית טהור, א"כ היה הנס בכח ביום הראשון על כל השמונה ימים, וסברת ב"ה אף שבכח כבר ניתן הנס ביום הראשון אבל בפועל נתגלה הנס יותר ויותר בכל משך השמונה ימים, וזהו שב"ש אומרים כנגד הימים הנכנסים, שכבר היה בכח הנס על כל הימים, ובה"א כנגד הימים היוצאים שנגלה הנס בפועל, ולהאומרים שטעמם של ב"ש כנגד פרי החג ובה"א מעלין בקדש, אין הכונה כמו ששמעתי שעשו ח' ימי חנוכה מפני שלא חגגו חג הסוכות בשנה ההיא, ולכן תקנו ההדלקה ג"כ כמו פרי החג, שכבר בטלנו זה למעלה (אות י' עיי"ש) אבל הכוונה הוא שמחלוקתן שמצוה שאנו צריכים לחלק לכל יום, יום אחד מעט יום השני יותר איך נעשה אם נקיים מספר המרובה ביום הראשון משום מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה או להיפך להיות תמיד מוסיף והולך, ע"ז מביאים ב"ש ראיה מפרי החג שצותה התורה להקריב את מספר המרובה ביום ראשון ולהיות פוחת והולך, א"כ מסתמא כן הוא בכל דבר, וסברת ב"ה הוא שמעלין בקדש, ומפרי החג אין ראיה, כי אולי מכוון מספר הקרבנות כנגד הימים כמו שאין כל יו"ט שוים כולם בקרבנותיהם בפסח מספר הקרבנות כך וכך ובעצרת מספר אחר וכר"ה מספר אחר ובחג מספר אחר ומי יוכל לבא בסוד ה' לדעת טעם מספר הקרבנות, א"כ יותר נכון להיות מעלין בקדש. עוד נביא עד א' להנס של הפך, והוא מגלת אנטיוכוס הנמצא בידנו, אשר בימים הראשונים היה המנהג לקרות אותה בחנוכה כמש"כ התוס' רי"ד על סוכה וז"ל ובמקום שנוהגים לקרות מגלת אנטיוכוס לחנוכה אין ראוי לברך עליה מפני שאין שורש חובה כלל עכ"ל, א"כ נראה שהיא קדומה וז"ל מגלת אנטיוכוס אח"כ באו בני חשמונאי לבהמ"ק ויבנו השערים השבורים כו' ויבקשו שמן זית זך (ר"ל כתית כמש"כ שמן זית זך כתית למאור) להדליק המנורה ולא מצאו כי אם צלוחית אחת אשר היתה חתומה בטבעת הכה"ג וידעו כי היא היתה טהורה והיה בה כשיעור הדלקת יום אחד, ואלקי השמים אשר שכן שמו שם נתן ברכה והדליקו ממנה שמונת ימים, ע"כ קיימו בני חשמונאי קיום חזק ובני ישראל עמהם כאחד לעשות שמונה ימים האלה (כלשון הרמב"ם שמונת ימים האלו) ימי משתה ושמחה כמו מועדים הכתובים בתורה, ולהדליק בהם נרות להודיע אשר עשה להם אלהי השמים נצוחים עכ"ל. הנה כתוב כאן הנס בפירוש שאלהי השמים נתן ברכה כו' וכן נאמר כאן שתקנת ההדלקה היה להודיע שאלהי השמים עשה להם הנצחון וכמש"כ הרמב"ם להראות ולגלות הנס, והכוונה לבני נחשוב שהנצחון היה רק במקרה ובא נס הפך לגלות הנס שגם הנצחון היה בנס למעלה מן הטבע, ובזה נתחזק לבם שיעשה להם השי"ת עוד נס לגמור הנצחון, על עצם המגלה נדבר עוד בארוכה בפ"ב, אך מזה נראה שתקנת ההדלקה היא תקנה קדומה מימי החשמונאים, ולא כמו שאמרו איזה מהמבקרים החדשים שההדלקה נתפשטה בזמן מאוחר בימי האמוראים.

יג) ראיית המבקרים שתקנת ההדלקה היא מאוחרת מפני שלא נמצא במשנה זכר נ"ח, אך שכחו מלבד אשר עיקר ימי חנוכה נזכרת כמה פעמים במשנה כמו בר"ה פ"א ועל בסלו מפני החנוכה ובמגלה פ"ד בחנוכה קורין בפ' נשיאים ובתענית פ"ג

יום שיש בו הלל ואין בו מוסף שהוא חנוכה, וזה מדבר בזמן שהיה ביהמ"ק קיים שהיה אז קרבן עצים, אך גם מצות הדלקת נ"ח נזכר במשנה בב"ק פ"ו ר' יהודה אומר בנר חנוכה פטור כו', אמנם הטעם מה שבאמת לא נזכר במשנה דיני נ"ח נאמר אחרי שנוסיף עוד להפליא, שמצות תפלין ציצית ומזוזה לא נזכר במשנה רק דרך אגב אבל עיקר דיני המצות לא נמצאו, לדוגמא שצריכים להיות מרובעים ושחורות ונתפרים בגידין ונכרכין בשערן ועוד הרבה דינים המעכבים וכמו סדר הנחתם בהבתים, כ"ז לא נזכר במשנה רק דרך אגב כמו במנחות שמנו הדברים המעכבים זה את זה מנו ארבע פרשיות שבתפלין מעכבין זה את זה וכתב אחד מעכבן, אבל סדר הנחתן ועוד הרבה דברים המעכבים וכתיבה כסדרם ולשמה לא נזכר במשנה. כן מצות ציצית נזכר במשנה רק דרך אגב (מנחות פ"ד) התכלת אינו מעכב כו' אבל טויה לשמה ותעשה ולא מן העשוי ועוד הרבה דינים שהם לעיכובא לא נזכר במשנה, וכן מזוזה, ובגמ' חובאו כל הדינים רק מברייתות. לכן נראה ברור שאלו המצות לרוב הרגלם וחיובם תמיד כבר קודם רבי היו הברייתות כולם מסודרים ושגורים בפי כל, לכן לא ראה רבי מהצורך לסדרם במשנה, ואולי היו מסודרים כבר מזמן קדום, כידוע שהיו משניות מסודרים מכבר, וז"ש (פסחים ב') ובמה אמרו שתי שורות במרתף וכמ"ש בם' כריתות, ורק מה שהיה הצורך להזכירם דרך אגב כמו קלף כדי לכתוב עליו פ' קטנה שבתפלין שהוא שמע ישראל (שבת ע"ח) ולא נמצא במשנה בשום מקום מי הם הד' פרשיות, וכן מי שמתו מוטל לפניו פטור מן התפלה ומן התפלין כו' (ברכות י"ז) וכמוהם הרבה ובמנחות נזכרו אגב שחשב כל המעכבים זה את זה ואלו שאינם מעכבים זה את זה, חשב שד' פרשיות מעכבין זה את זה, ושהתכלת אינו מעכב את הלבן כו', אבל עיקרם היו כבר מסודרים ואולי גם כתובים. ומצינו שהיו להם ברייתות מס' ציצית כמ"ש הגאון חיר"א בשה"ג מע"ס אות מ' וז"ל ראיתי להרב המאירי כו' פ' מי שמתו שכתב ברייתא של מס' ציצית, ובס' רב פעלים להגאון ר"א בן הגר"א ז"ל (נדפס ווארשא תרנ"ד) כתב בהקדמה דף ח' וז"ל שמעתי מאדוני אבי הגאון נר"י שהשבע מסכתות קטנות המה חוץ מאשר נמצא לנו מהן מס' תפלין ומס' חנוכה ומס' מזוזה וכו' עכ"ל וזהו מטש כמש"כ ותורות לה' כי מצאתי און לי מדברי הגר"א ז"ל, ואצלנו לא נמצא והברייתות האלו אינם שיסדם ר"ח ור"א רק שהיו מסודרים כבר קודם רבינו הקדוש מימים קדמונים עד שלא הוצרך רבי לשנותם במשנה, כן הוא ג"כ בכל דיני חנוכה שכבר כתוב הכל במג"ת, כמו שהעתקנו למעלה שכל הברייתות המובא בגמרא הכל לקוח משם שכבר היה כתוב ומונח מזמן קדום כידוע, לכן לא סדרם רבי במשנה רק דרך אגב כמו על ששה חדשים השלוחין יוצאים כו' ועל שבת מפני החנוכה (ר"ה י"ח), וכן ר"י פוטר בנר חנוכה (ב"ק ס"ד) ועוד כמוהם. ואחרי כל הדברים והאמת האלה למותר הוא להשיב על דברי העד המעיד מפי עד ומפי השמועה ששמע שנמצא בנוסחא ישנה "ונעשה בו נם יון" שצ"ל נסיון, אם באנו לדון עפ"י עדים המרחיקין עדותן כמוהם, הנקל לנו להעיד עדים שראו או ששמעו ממי שראה באיזה כ"י בהרמב"ם שהיה כתוב אלו הג' תבות "ונעשה בו נם" אשר באמת יותר קרוב שהוא רק השמטת הסופרים, אך עכ"פ גם הלשון ונעשה בו נם יון או נסיון אין לו שום טעם, לכן גם לו ראינו נוסחא כזה הוא בודאי ט"ס וצ"ל ונעשה בו נם כמו שהוא לפנינו ותו לא מידי.

יד) והנה אחרי כי הגיס דעתו להכחיש הנם המקובל והמפורסם בהאומה זה כאלפים שנה ועלתה לו, שכל גאוני הדור וחכמיו שתקו לו ולא יצאו במחאה גלויה כפי החובה והראוי במקום חילול השם שאין חולקין כבוד, הגיס דעתו יותר להתערב בהוראת או"ה בגבול שאינו שלו, למרות הבטחתו בהצפירה שחלילה לו להכנים ראשו בגבול

שאינו

שאינו שלו, הן מאו יצא לחלוק על קביעותנו המקובל ברבים בוטים בספרו יסוה"ע ובמאמרים בודדים בכמה מקומות בכה"ע ובספרי המאספים ובכרם חמד, וגם בשפת אשכנז, לחלוק על דבר המקובל בהאומה מימי חכמי התלמוד וכל גדולי הראשונים וגדולי דורנו שתקו גם בזה וחשבו אשר אין טובם בידם להשיב ברבר שאינם מומחים בזה, אף כי באמת אין נצרך מומחה לזה כאשר יתבאר, אך יצא מן הקל אל החמור לחוות דעה בדיני חמץ בפסח, כאשר יצאו רבנים גדולי הדור לערער על היו"ש הנעשה מהפוחי האדמה, יצא כנגדם, להוכיח ע"פ חכמת הכעמיא שאין בזה חשש חיטוץ, אך לא ע"ז באנו כעת להתוכח עמו, כי לא נתפאר לדבר ברבר אשר אין בחנו יפה ולהראות לו שגיונו או זדונו, אך עוד יצא לדון בעיקר דין היו"ש לומר שגם אם נעשה מחמשת מיני דגן ג"כ מותר בפסח, ע"פ חכמת הכעמיא, מה שהוא מוסכם מכל חכמי האחרונים שהוא חמץ גמור והוא התנצל כי איסור יו"ש לא נזכר בספרי הראשונים (מובן מפני שלא היה או בנמצא בימיהם) רק בדברי האחרונים שאחר בעלי השו"ע נזכר לאיסור, אכן באמת לגודל פשיטותו לא הזכירו בעלי השו"ע כמו הרמ"א (במקומו של הב"י לא היה יו"ש במציאות כידוע) שהוא בכלל תערובות חמץ כמו שכר המדי, אך אח"ז עוד יצא להקל במלח במצה, אשר כבר פלפלו בזה כל גדולי הראשונים ורוב גדולי הראשונים דעתם לאיסור והוא בגובה רוחו שם אותם לטועים כאשר יצא כותב אחד בהצפירה שנת י"ט נומר 17 להעיר בדין עירוי וכלי שני לדון אשר לפעמים יש להחמיר גם בכ"ש בהדברים המחויקים חום הרבה כמו שומן (אף שג"ז איננו חדש שכבר כתבו הפוסקים להחמיר בדבר גוש מפני שאין דופנו מקרקן, אבל ראה מה שהשיב ע"ז החז"ס שכתב וז"ל "הרבנים ישמעו לך להחמיר אך לא להקל, כמו מלח במצה שהוא אך מנהג שנתחדש ע"י הטור שכתב שהמלח מחמם העיסה, אכן בימיו לא ידעו מחכמת הכעמיא שע"פ חכמת הכעמיא מבורר שהמלח מקרר" עכ"ל. הן אמנם שבאמת אין כוונת הטור שהמלח מחמם בפועל, רק שעושה פעולת החום למהר החיטוץ שהרי הביאו ראיה ממאמרם (חולין צ"ד) מליח הרי הוא כרותח, שהכוונה פשוטה שהמליח עושה פעולה כרותח להבליע ולהפליט, שהרי אמרו "הרי הוא כרותח" ולא הרי הוא רותח, וכמ"ש כבוש הרי הוא כמבושל שהכבישה עושה פעולה כמו הבישול, וזה היה כוונת המשיב מלאדז שם בהצפירה, רק שנכשל מעט בלשונו. והנה לא די שלא הודה על האמת, בא עוד הפעם שם בנומר 27 לחזק את דבריו, והביא ראיה להיתר מס' אור זרוע הגדול, ולמען הרים על נס את ראיתו, כתב באריכות מי הוא בעל אור זרוע, וכתב שהוא הר"י מווינא רבו של מהר"ט מרוטנבורג שהיה רבו של הרא"ש אבי בעל הטורים, להורות שעוד כבר שלשה דורות ויותר קודם הטור הורה זקן האו"ז להיתר, וז"ל שם בדבר אפיית מצה עם מלח שאמרתי שע"פ נסיון טבעי ידענו שהמים שנמלחו מקררים יותר, ורק מזמן הטור והב"י נתחדש בעמנו שלא ליתן מלח במצה וג"ז רק בשם מנהג. הנה ראיה ברורה ומפורשת (?) שהוא מנהג קבוע מזמן הטור ולא קודם לו נמצא בס' אור זרוע (!) כו' (יחוסו כפי המועתק למעלה) שכתב וז"ל: "וזה מכבר בכמה מקומות היו נוהגין למלוח המים למען יתנו טעם למצות" עכ"ל, והדפים לשון הזה באותיות גדולות, סמיות עינים כזה עוד לא נראתה בכל גבול הספרות החדשה גם בהיותר גרועים, וזה ממש כמו שיביא איש ראיה מפורשת מן התורה שמצוה לעבוד אלהים אחרים שנאמר ועבדתם אלהים אחרים, לפי הנראה יאמר החז"ס שמ"ש חז"ל מילתא דעבידא לגלויי לא משקרי אינשי הוא דברי אגדה, והוא בדברי אגדה לא יאמין, לכן לא יחוש לשקר גם במילתא דעבידא לגלויי כזה, הן הס' אור זרוע הלא הוא בנמצא, אבל עכ"פ להראות שקרותו, נעתיק דברי האו"ז בשלמות וז"ל (סי' רס"ט) אסור למלוח מצות בפסח משום חמץ כו' שילהי פ' כ"ש אמרו כו' ותיקא שרי והתניא אסור ל"ק הא במשחא

ומילחא הא במיא ומילחא, ופירש"י ותיקא מאכל קמח משחא ומילחא בקמח שרי דמי פירות אין מחמיצין אבל מיא ומילחא בקמח אסור מפני שמחמיצין עכ"ל. נראה שמזה הוציא האו"ז שאסור ליתן מלח במצה שהמלח ממהר להחמיץ, ורק עם שמן שהוא מי פירות, וזהו דעת בעל האו"ז בעצמו, ולא הביא כלל דעות המתירין, אך אח"ז נדפס שם פי' הר"ר שמואל מפלייש על הפיוט אל אלהי הרוחות לכל בשר להרב ריוט"ע שאנו אומרים אותו בשה"ג, ושם בדף נ"ט כתוב וז"ל וגם בכמה מקומות בשכבר נוהגין למלוח המים למען יתנו טעם למצות וההיא במשחא ומילחא יש להטותה על שני צדדין. אך בארצנו היו משימין מלח בפת כדי לנפח (מזה ראיה שהמלח ממהר להחמיץ שנותנים כל השנה מלח שינפח והוא ראיה נכונה מאד) ובכל ארץ צרפת נוהגים איסור גדול בדבר, וכן נוהגים במדינתנו, והשובת גאוני לותיר ראיתי שכל האוכל מצה מלוחה כאילו אוכל חמץ בפסח, ומביאים ראיה דאפי' בכותל מוסיף הבל, כראמר מרחיקין את המלח מן הכותל בלא יחפור, וכן לגבי הטמנה מצינו שמוסיף הבל כראמר (שבת מ"ז) אין טומנין במלח, כש"כ בעיסה, גם בלשון חכמים גבי עורות מצינו מצה דלא קמיח ולא מליח בגיטין כ"ד ובשבת ע"ט ואין להקל עכ"ל. הנך רואה שהר"י מווינא בעצמו בעל האו"ז אוסר סתם ואינו מביא שום דעה המתרת. גם הר"ש מפלייש שהביא מנהג המקומות שנהגו למלוח המים, אבל רק למלוח המים ולא ליתן המלח בהעיסה עצמה, כי המים מחלישים כח המלח, כמש"כ הרמ"א ביו"ד סימן ע' שמים מחלישים חריפות הציר אף שהציר יותר חריף מהמלח, שהרי כבוש בציר אוסר בשיעור כדי שיתן על האור וירתיח, ומזה אנו רואים שהאיסור מלח במצות לא נתחדש ע"י הטור ואינו רק מנהג בעלמא. שהרי האו"ז שקדם הרבה להטור והר"ש מפלייש שקדם ג"כ להאו"ז אוסרים, וגאוני לותיר שהם רבותיו של רש"י כמש"כ המהרש"ל בתשובותיו, והם כבר אמרו שהאוכל מצה מלוחה בפסח כאילו אוכל חמץ, ונוכל לומר עליו המשל שאמרו חז"ל במדרש כהאי עורבא דאייתי נורא לקיניה.

טז) כל קורא מבין יתפלא על החז"ס שהביא ראיה לדבריו מהאו"ז אשר שמה מבואר ממש ההפך, אך כבר אמרנו שכן דרך משכילי דורנו לשקר גם במילתא דעבידא לגלויי, ולהפליא את הקורא בחדשות, ולמרות הכחשתם בנסים הם סומכים על הנס, כי לא יהרהר איש אחריהם לחפש במקורם, וכל חפצם להמטיר בוז וקלון על הרבנים כי רק חומרות מתקו לחכם, לא הביא את דברי הרשב"א שהוא פוסק מפורסם ודעתו באמת להקל, אך הלא הרשב"א מסיים ג"כ ויש להחמיר, אכן חפצו להפליא את הקורא בספרים חדשים כמו האו"ז אשר היה ספון וטמון ער דורנו זה ונדפס בשנת תרכ"ד, וכל גדולי הפוסקים תורתו בפיהם כמו המרדכי והגמ"י והג"א וכדומה, ובזה יסמא את עין הקורא, אך נעתיק את דברי הפוסקים הידועים והמפורסמים אשר מפיהם אנו חיים, וז"ל הרא"ש פ' כ"ש סי' כ"ז, ובאשכנז נהגו שלא ליתן מלח בעיסה מצה ויש שנותנין טעם למנהג מהא דאמרינן (שבת ע"ט) שלשה עורות הן מצה כו' מצה דלא מליח, ואין זה ראיה דעור שאינו מתוקן כהלכתו קרי ליה מצה בעיסה שלא נגמרה בחימוץ, וי"א משום דמליח כרותח מידי דהוי אחמי חמה שאין לשין בהם גם הכא נמי המלח מחמם קצת, ויש מביאין ראיה דמלח אינו גורם חימוץ מהכא ותיקא במילתא ומשחא שרי ולאו ראיה היא דמלח ממהר החימוץ כשנילושה במים אך אם נילושה במי פירות המלח לבדו אינו גורם החימוץ, ויש מביאין ראיה מהא דתנן חלות תודה ורקיקי נזיר עשאו למכור בשוק יוצאין בהם אעפ"י שבודאי יש מלח בהם כדכתיב על כל קרבנך תקריב מלח, וטעות הוא בידם דאין נותנין מלח אלא בדבר הקרב ע"ג המזבח כגון אברים ופדרים וקומץ עכ"ל. הנה הביא כל ראיות האוסרין וראיות המתירים, ודוחה ראיותיהם ולא הכריע לא לאיסור ולא להיתר, ולכן נראה שרעתו לאיסור שהרי הביא מנהג אשכנז שאוסרין, ורוצה לקיים

מנהגם

מנהגם אלא רצה להביא ראיה ברורה להכריע, ועפ"י דברי הרא"ש אלו נמשך הטור בנו כידוע וז"ל בסי' תנ"ה, והרבה נוהגין שלא ליתן מלח במצה וכן נוהגין בכל אשכנז ואין טעם ברור לאוסרו, ומ"מ אין לשנות משום אל תטוש תורת אמך עכ"ל. זה שכתב ואין טעם ברור לאוסרו, מפני שהרא"ש אביו דחה ראיות האוסרין וגם ראיות המתירין א"כ אין טעם ברור ר"ל שאין ראיה ברורה מהגמ' לאסור, ומש"כ ואין לשנות משום אל תטוש כו' ר"ל שבודאי ידעו הראשונים שהנהיגו לאסור שמנהג ישראל תורה היא ואם אינם נביאים כו'. וממש"כ והרבה נוהגין שלא ליתן מלח במצה, נראה שלא רק באשכנז לבד נהגו להחמיר אלא גם בשארי מקומות, שהרי אח"ז כתב וכן נוהגין בכל אשכנז. המנהג של בני אשכנז נתיסד בודאי עפ"י גאוני לותיר שקבלו מרבותיהם, וידוע מש"כ הרא"ש בתשובה שקבלת חכמי אשכנז יותר מקובלת מקבלת חכמי ספרד, שבני אשכנז התורה בידם ירושה מחכמי התלמוד והגאונים אשר לא כן בספרד שבאה התורה להם רק מימי השבויים כידוע, וז"ל הגמ"י פ"ה מהל' חמץ ומצה אריב"ל לבניה יומא קמא לא תלוש בחלבא כו' ורשב"ם (בב"י הגי' ורשב"ט וזה יותר נכון) היה מדקדק מכאן דמצה מותרת למלוח בר מיום ראשון דמאי שנא מלח מחלב, וחבריו אוסרים דמליח כרותח והוי כמו לש בפושרין עכ"ל וז"ל המרדכי יש ליזהר שלא ליתן מלח והאוכל מצה מלוחה כאילו אוכל חמץ מפני שהמלח מוסיף חום בעיסה עכ"ל. והכל בו כתב בשם הראב"ד שאין נותנין בעיסה מלח ותבלין דכרותחין דמי, ואם נתן עד שלא יהא נאכל מחמת מלחו נאסר באכילה כמו מצה שנילושה ברותחין ואם נתן בה מעט מלח אם תאפה מיד מותרת באכילה, אבל לכתחלה לא יתן ובמצה של מצוה כו' ועכשיו נהגו שלא לתת שום מלח לא בשל מצוה ולא באחרת ואין לשנות המנהג עכ"ל והרמב"ם בפ"ה מהלכות חמץ ומצה כתב וז"ל מותר ליתן תבלין והשומשמין והקצח כו' וכתב ע"ז הראב"ד והו ע"ד הרב ז"ל (כוונתו על הרי"ף) שסומך על דברי ר"ע שאמר לשתי לר"א ור' יהושע עיסה ביין ושמן ודבש כו' ואני אומר אולי לא נאמר אלא בזריזין שהיו אופין אותו מיד, אבל להתיר לכל אדם בשאר עיסות לא וכן עיקר עכ"ל וכן הוא ג"כ במלח שהאוסרין דעתם שבזריזין שהיו זהירים לאפות מיד היה מותר ע"פ דין כמ"ש (פסחים מ') אין נותנין קמח לתוך החרוסת או לתוך החרדל ואם נתן יאכל מיד ור"מ אוסר, וזהו הכל בזריזין, אבל אנו שאין אנו מחזיקים עצמנו לזריזים ובקיאים, אסרו הראשונים שדעתם כי מלח עכ"פ גורם מהירת החימוץ, וכמש"כ הראב"ד דכרותח דמי, לא שמחמם בפועל רק שעושה פעולת החום, וז"ש כרותח דמי, שכן אסרו לאפות מי פירות עם מים מפני שממהר להחמיץ ואין אנו בקיאים וזריזים, ולכן נדרו הראשונים שלא ליתן כלל מלח במצה שעשייתה מסורה לנשים ולבלתי זריזים, ויש שהחמירו יותר לאסור גם בריעבד, והמתירין בפי' הוא הרשב"א בתשובותיו והר"ן פ' כ"ש, והרשב"א מסיים והמנהג לאסור.

טז) מכ"ז אנו רואין שהמנהג שלא ליתן מלח במצה הוא מנהג קדום מאד, ונתיסד עפ"י הגאונים הראשונים כמו גאוני לותיר רבותיו של רש"י ז"ל, והראב"ד והאו"ז והר"ש מפלייש שבאו"ז והכל בו והמרדכי והגמ"י והרא"ש כולם ראשי בני ישראל המה, אשר אנחנו בני אשכנז נגררין אחריהם, והטור והב"י שכתבו לאסור, ידעו דעת המתירין, שהרי הרא"ש הביא שתי הדעות ולא הכריע, והטור בעצמו כתב ואין טעם ברור לאוסרו ובב"ז כתב משום אל תטוש כו' מפני שכבר נתיסד לאיסור ע"פ גדולי הפוסקים הראשונים, א"כ איך נשמע להחז"ס שכתב שע"פ חכמת הטעמיא המלח מקרר, אבל האם הראו לנו חכמי הטעמיא שאין המלח גורם מהירת החימוץ? הלא הנסיון יורה שאם תשכח האשה ליתן מלח בהחלה שאופה לשבת לא תנפח החלה כאשר כן כתב ג"כ האו"ז שבמקומנו נותנין מלח בעיסה כדי לנפח, א"כ הנסיון יורה שהמלח ממהר להחמיץ, ומה נ"מ אם

מחמם

מחמם או טקרר, ובא החז"ס לעשות את כל חכמי ישראל כטועים, ולא תהא תורה שלמה שלנו כשיחה בטלה שלו, מחשבתו וכוונתו שנשאל באיסורי חמץ ואיסור והיתר לחכמי הבעמיא ובטרפות לחכמי הרופאים כאשר כתב כבר בהצפירה, ואנחנו הלא רבות ראינו כי טעו הרופאים והלכו בטעותיהם שנים הרבה, עד שבאו אחרוני אחרונים וסתרו דבריהם, ומי לידנו יתקע אם לא יבואו עוד אחרוני אחרונים ויבטלו גם את דעתם של אלו. אך דבר ה' לעולם יעמוד, וקבלת חז"ל המה לנו לעינים, וחלילה לנו להורות ע"פ חכמי הבעמיא והרופאים, כאשר הרבה מצינו שחכמי הרופאים האחרונים, שבו והודו לחז"ל בכמה דברים, כאשר באו הדברים בהצפירה ובהטליץ להראות צדקת חז"ל בענין ניטל הכבד, ויש בזה דברים רבים אך אין פה המקום, ויש בזה ת"י מאמר ארוך בעז"ה. אכן לא אלמן החז"ס מסופרים העוזרים על ידו בעזרתם הבל, בהכחשת פך השמן, יצא ה' אלכסנדראוו בדברים שאין בהם ממש כאשר יתבאר להלן. כן יצא איש נער נאזר בגבורת איש אשר חילו לאורייתא לרוהתו לישועתו בבנין נערים להרום ולסתור בנין זקני ישראל גאוני הראשונים בנומר 66 שנת הי"ט, וז"ל ואמנם דעת הרמב"ם ורבותינו בעלי התוס' הרשב"א והר"ן ובעל אור זרוע (?) בדבר מליה הרי הוא כרותח אשר רק מבליע ומפליט אבל אינו מחמם, וטרם המציאו הטהערעמעטער כבר ידעו זאת מצד הסברא כי מלח אינו מחמם" עכ"ל. למותר להשיב על דברי שטות כזה, איפה מצא בבעלי התוס' שדברו מזה, כן ברמב"ם לא נזכר מלח לא לאיסור ולא להיתר, כי אין דרכו לכתוב רק מה שנזכר בפירוש בגמרא הן בבבלי והן בירושלמי, האו"ז אוסר בפירוש, רק הרשב"א והר"ן המה מהמתירים בפירוש. אשאלהו האם שמרים הם מחממים שפועלים החימוץ? חז"ל אמרו רק שחום ממהר החימוץ, אבל ישנם דברים רבים שממהרים החימוץ גם בלא חום וזה פשוט וברור. הרמב"ם אמרנו שאין דרכו לכתוב דינים חדשים הבלתי נזכרים בשני התלמודים כמו שלא זכר בשר ששהה ג' ימים בלא מליחה וכועא בשיפולי, אף שזהו מקבלת הגאונים, הזכיר רק תקנת הגאונים כמו מטלטלי דיתמי וכדומה, אבל לא קבלת הגאונים והזכיר תבלין מפני שמפורש בתוספתא, האו"ז שהיה תלמיד הר"ש מקוצי שהיה מבעלי התוס' תלמידו של ר"ת הוא מהאוסרים, וראה פחזות הנער הסופר הזה המתימר לתלמודי גדול הלך בעינים עצומות אחר החז"ס למנות את האו"ז מן המתירין, הרא"ש דחה ראיות המתירין מלחמי תודה ורקיקי נזיר והנער הכותב הזה הגים דעתו לדחות דברי הרא"ש מאורן של ישראל בדברי הבל ורעות רוח, שהביא ראיה להיתר "ממנחת נסכים הקריבה ע"ג המזבח שבודאי שהיו נותנין בה מלח, ועכ"ז אמרו מנחת נסכים מגבלה במים וכשרה, הלא עינינו רואות כי מלח אינו מחמיץ היש לך ראיה גדולה מזו" עכ"ל. אבל מזה יהיה קושיא גדולה כמעט על כל הפוסקים שכתבו שמי פירות עם מים ממהר להחמיץ, א"כ איך מגבלה במים שזהו מים עם מי פירות שנילושה בשמן, וכן כל המנחות נילושות בפושרין וכל הפוסקים אסרו ללוש בפושרין, אך כבר תירץ בזריזין ובמקום זריזין שאני, א"כ נפלה כל ראיתו, ורק מלחמי תודה ורקיקי נזיר שאין עשייתם במקדש שהרי עשאם למכור וא"כ אינו בזריזין ולא במקום זריזין לכן הביאו מזה ראיה, רק הרא"ש דחה ראיתם, א"כ כל ראיתו ממנחת נסכים שנעשה ע"י הכהנים ובמקדש בזריזין ובמקום זריזין אינו כלום. אך בא וראה פחזותו של הנער הכותב, שלא עיין בסוגיא אף שהביא אותה כי מנחת נסכים נותנין עליה מלח בעת ההקרבה ע"ג המזבח או מולחה ומקריבה תיכף כמו שמפורש בגמ' (מנחות כ"א) בשלשה מקומות המלח נתונה, בלשכת המלח וע"ג הכבש ובראשו של מזבח, בלשכת המלח ששם מולחין עורות קדשים, ע"ג הכבש ששם מולחין את האברים, בראשו של מזבח ששם מולחין הקומץ וחלבונה והקטרת ומנחת כהנים ומנחת כהן משוח ומנחת נסכים ועולת העוף,

א"כ רק בעת ההקרבה היו נותנין המלח ולא בעת הלישה, וכן העתיק כל זה הרמב"ם בהלכות איסורי מזבח (פ"ה הל' י"ב) רק שאינו מעכב שיתן דוקא ע"ג המזבח שאם נתן מקודם ג"כ כשר, ולכן לא היה להראשונים להביא ראיה ממנחת נסכים, אך הכותב הזה מסיים עוד וז"ל "ודעת הרשב"א והר"ן להדיא להתיר ליתן לכתחלה מלח במצה וכן דעת האו"ז, וגם דעת הרא"ש אין ולאו ורפיא בידיה ואין ספק מוציא מידי ודאי ומה גם כי יחיד ורבים הלכה כרבים" עכ"ל, הלא הרא"ש הביא ראיות הרשב"א והר"ן ומ"מ הוא מסתפק א"כ אין ודאי שלהם מוציא מידי ספיקו של הרא"ש, אך רבותא למיחשב גברא, כבר כתבנו שגאוני לותיר אוסרים וכן הראב"ד והאו"ז והר"ש מפלייש וחבריו של הרשב"ט והכל בו והמרדכי והגמ"י כולם מהאוסרים א"כ הם הרבים רוב מנין ורוב בנין ומהרמב"ם אין ראיה לא לאיסור ולא להיתר, ולכן הב"י הנמשך תמיד אחר הרמב"ם סתם לאיסור.

יז) ראיתו מבצקם של עכו"ם, אף שא"צ תשובה, שהרי ע"כ מיירי שישראל ראה מתחלת הלישה, א"כ ראה שלא נתן מלח בהעיסה, אך אשר אחזה לי הטעם מה שלא נזכר בגמ' כלל דין מלח במצה וכן בדברי הגאונים הראשונים עד חכמי לותיר, הטעם לפי שבימיהם לא היה דרכם ליתן כלל מלח בהפת, רק לטבול אח"כ במלח, כמו שהוא המנהג עד היום בארצות הקדם, וכאשר כן עושים רוב האברים גם בארצנו שאופים פתם בלא מלח, והראיה לזה ממ"ש (ברכות מ') אין הבוצע רשאי לבצוע עד שיביאו מלח או לפתן לפני כל אחד ואחד, רבא בר שמואל איקלע לבי ריש גלותא בצע להדיא א"ל הדר מר משמעתיה אמר לית דין צריך בושש, כי בבית הריש גלותא היו מתנהגין כמו אצל השרים הגדולים, וידע ששם אופים הפת עם מלח, וכ"כ הפוסקים שהפת שלנו שנאפית עם מלח א"צ להמתין, מזה מוכח שדרכם היה לאפות הפת בלא מלח, ולכן נצרך שיביאו מלח לפני כל אחד שהיו טובלין פתם במלח כי המאכל תפל בלא מלח, לכן אין ראוי לברך המוציא עד שיביאו מלח לפני כל המסובין, ורק בזמן מאוחר החלו באשכנז לאפות עם מלח, ולכן גאוני לותיר שהיו בארץ אשכנז המה הראשונים שדברו מדין מלח במצה, וגם המתירין ואסרו רק במצת מצוה שנקרא מצה עשירה מוכח שרק השרים אפו לחמם עם מלח, ולכן אמרו שזהו מצה עשירה, וא"כ בטלה לגמרי ראיתם מבצקם של עכו"ם, ורק בימים האחרונים שהחלו לאפות לחם עם מלח אז החלו הפוסקים לחקור אם מותר בפסח כי עכ"פ הנסיון יורה שהמלח מוסיף כח להחימוץ כמש"כ האו"ז שנותנין מלח בפת כדי לנפח שכן הוא טבע המלח שמחזיק בתוכו הרבה מיסוד החמצי, הניפוח הוא החימוץ והתסיסה וכמ"ש במשנה תפח תלטוש בצונן (פסחים מ"ח) ופירש"י כשהוא רואה שרוצה לתפוח, נמצא שאם תפח כבר הוא חמץ בודאי, שע"י התסיסה יתנפח כמו שעושה השמרים, וא"כ ראית האו"ז היא ראיה שאין עליה תשובה מובן הדבר שאם נטיל לעיסה שמרים, גם אם השמרים יהיו שמרי יין שאינם חמץ או שירסק תפוח חמץ שיהיה העיסה חמץ גמור, גם אם לא תשהה י"ח מינוט שיעור חימוץ, שזה השיעור נאמר רק אם לא נתנו בהעיסה שום דבר הגורם חימוץ, רק שהחימוץ בא מעצמו זה צריך שיעור חימוץ, א"כ מבש"כ כאשר יתנו בה יסוד החמצי על ידי איזה מכונה, ההבדל שבין מים למי פירות הוא שמים הם מורכבים משני יסודות מיסוד המימי ויסוד החמצי, ולכן רק עיסה שנילושה במים היא מחמיץ אבל מי פירות אין בהם יסוד החמצי כשיעור שיש במים אינם מחמיצין, אבל גם במים אינם בשיעור מרובה יותר מיסוד המימי, אך אם יגבירו יסוד החמצי ע"י מכונה העשויה בכך תמהר התסיסה, עד שבמינוט אחד או שתי מינוטין תתחמץ העיסה, ויחמץ יותר מחמי האור ומכל דבר כידוע כעת המכונות החרשים, החום בעצמו יכיל בקרבו יסוד החמצי הרבה וזהו הטעם שע"י החום ממהר

להחמיץ

להחמיץ, ולכן אסרו חז"ל ללוש בחמים, כידוע אשר ע"י האור יתמעט כמות המים שעולים חלקי המים ע"י האדים כי יתהפך המים לאד ויעלה, ויסוד המימי יותר נקל להתהוות לאד מיסוד החמצי לכן המים שנחממו ע"י האור רבה היסוד החמצי יותר וממהר להחמיץ, האות שהיסוד המימי נקל להתהוות לאדים מיסוד החמצי יבין כל איש היודע מעט בחכמת הכעמיא וידע זאת, ונבאר מעט שידוע כשהנפח רוצה שיבערו הגחלים יותר יזרוק עליהם מעט מים, והטעם, שהחום שבגחלים יפרידו את המים ויסוד המימי יעלה ויתהוה לאדים וישאר רק היסוד החמצי ואז יבער יותר, שעיקר ההבערה בכל מקום הוא רק ע"י יסוד החמצי, ואם היינו יכולים להפריד היסוד החמצי מהאויר אז גם בתבערה היותר גדולה היה האש כבה תיכף שבלא יסוד החמצי לא יבער האש, ולכן במכונות הקיטור שעיקר הפעולה הוא האדים והקיטור שעולה מן המים, ההכרח להחליף תמיד המים, ולהביא להמכונה מים חדשים, שע"י הרתיחה נתמעט היסוד המימי ונשאר יסוד החמצי יותר וזה היסוד איננו מתהוה לאדים וקיטור כמו יסוד המימי, ולכן צדקו דברי הרמ"א בתשובותיו שאין לשין בחמי האור אף אחר שנצטננו, ולא כמש"כ הח"י סי' תנ"ה ס"ק י"ג שחולק על הרמ"א, וזהו ג"כ הטעם של מים שלנו כאשר יתבאר עוד להלן.

יח) הארכנו מעט בזה, להראות כי כל דיני חז"ל המה מיוסדים על חכמת הטבע כאשר נבאר עוד גם להלן בענין מים שלנו, ואינם רק חומרות בעלמא מפני שחומרות מתקו לחכם כאשר יחפיאו עליהם המבקרים והמתימרים למשכילים, אשר רק מקלם יגיד להם, ולכן המלח שיש בו יסוד החמצי הרבה ממהר להחמיץ, כאשר הוכחנו מהנסיון שאם תשכח האשה לשום מלח בהחלה שהיא אופה על יום השבת יהיו החלות צנומות ולא יעלו יפה, ולא יועילו גם השמרים, והמלח מעד גדול להתסיסה וא"כ מכש"כ אם יגבירו יסוד החמצי ע"י המכונה העשויה לזה, וראה כי הכעמיקר הגדול החז"ס שלנו, העלה כבר בהצפירה שלו בשנת תרכ"ב לשאול מחכמי הדור שישיבו לו אם הלחם שאופים ע"י מכונה שתוסס בשעה קלה במינוט או בשתים אם מותרים בפסח מפני שלא שהה שיעור חימוץ י"ח מינוט, והאריך שמה לבאר כל מעשה המכונה איך יפעלו ע"פ יסוד החמצי, ואז איש לא שעה אליו לענותו, אך זה כשנתים עוד חזר ושנה דבריו הראשונים, אין נומ' הצפירה לפני לציין, ושם כתב שמהראוי עכ"פ להתיר לחולים ולזקנים לאכול בפסח פת כוה, ולפי מה שהוכחנו המה דברים שאין בהם ממש, עוד העז יותר לומר שהמנהג לאסור מלח במצה הוא מנהג בטעות וז"ל בנומר 27 לשנת הי"ט למאמר "עניני דיומא": "הרמב"ם פסק שמותר ליתן תבלין והשומשמין והקצח וכיוצא בהן לתוך הבצק כו' וביום ראשון אסרו ללוש אלא במים לבד כו' כדי שיהיה לחם עוני, הנה לפי דעתו הטעם שנקראת "מצה מתובלת" בגמ' ר"ל מצה עשירה, אבל יש שלמדו לפי שגם המלח נותן מעם יפה במצה, מהראוי הוא שלא למלוח המצה ביום א' כמו התבלין משום לחם עוני, ואחר שנתפשט מנהג זה, הנה הבאים אחריהם הוסיפו להחמיר במלח יותר מן תבלין, לפי שלדעתם התבלין הוא חד ומחמם, אבל נותנין ממנו רק מעט והמלח הוא מחמם הרבה יותר ממנו ע"כ הנהינו לאסור גם בכל ימי החג, והמנהג הזה כבר היה בימי הרמב"ם (חור בע"כ ממש"כ מקודם שנתפשט ע"י הטור) כי כן מצאנו לאבן הירחי חד מן גאוני קדמאי, וז"ל י"א שאין לתת מלח במצות בפסח משום דמחמעי ואין הטעם הזה כי כל המנחות באות מצה והיה בהן מלח, וי"א לא משום דמצה עשירה ובלילה הראשונה הוא דאין נוהגין וכאן ואילך שרי עכ"ל, אבל דעת הי"א שהביא להחמיר נתפשטה יותר ויותר בעמנו, והבאים אחריהם החמירו לאסור לכתחלה התבלין מפני שהוא חד ומחמם (ב"י סי' תנ"ה) ולבסוף גם מצה מלוחה

בדיעבד כו"" עכ"ל בקיצור, עוד הפעם הפליא לעשות מעשה להטים, לפסוח על כל גדולי הפוסקים המפורסמים והידועים אשר שמעתתייהו בפינו תמיד והמה הביאו דעות האוסרים והמתירים, כמו הרא"ש אשר הוא מעמודי ההוראה, והגמ"י והמרדכי והכל בו ובראשם האו"ז, ומקודם להם הראב"ד אשר דבריו שקולים בעיני הפוסקים כולם כמו הרמב"ם כידוע, והוא הרעיד את הלבבות בשם אבן הירחי אשר רק מעטים יודעים אותו, וזהו מפני שהשם אבן ירחי מסוגל להבהיל את הקורא, וכתב עליו שהוא חד מן גאוני קמאי, למען ידמה הקורא שהיה מן גאוני בבל, ומי זה יעוז לחלוק על גאון קדמון, כמש"כ הראב"ד שאין לחלוק על גאון כ"א עפ"י ראיה מפורשת מהגמ' וכוונתו על גאוני בבל שהיו קרובים לחתימת התלמוד, ובאמת זמנו של אבן הירחי הוא בסוף אלף החמישי בימי האו"ז והרמב"ן, וגאוני לותיר שאמרו שהאוכל מצה מלוחה כאילו אוכל חמץ בפסח היו כשלש מאות שנה קודמים לו. ומש"כ שהבאים אחריהם החמירו לאסור התבלין, הלא הראב"ד בהשגותיו על הרמב"ם החמיר בתבלין וכתב שמותר עפ"י הדין בזריזין, והראב"ד הוא מגדולי הפוסקים שדעתו שקול כנגד הרמב"ם והיה קודם האבן ירחי, וא"כ כש"כ שטעה במש"כ ולבסוף גם מצה מלוחה, כבר הוכחנו שמצה מלוחה אסרו גאוני לותיר שהיו קודמין לו הרבה, וגם מכמה מאות שנים כבר היו נוהגין לאסור בכל צרפת ואשכנז, הראיה ממנחות כבר דחה אותה הרא"ש, ובאמת שמצד עיקר הדין הוא מותר בזריזין כמו בפושרין שמותר מצד עיקר הדין שהרי כל המנחות נילושות בפושרין, ומדינא דגמ' אסור בפושרין בחוץ ואין מביאין ראיה ממקדש שנעשה בזריזין, ולכן נהגו להחמיר שהרי כבר בימי הגמ' לא החזיקו א"ע לזריזין שאסרו ללוש בחמי האור מה שמותר בזריזין כמו במקדש, הרבה גזרו חז"ל כמו אלה, החמירו בנות ישראל להיות יושבות ז' נקיים על טפת דם כחרדל, אף שזיבה לא שכיחא החמירו מ"מ מפני חשש טועות שהדבר מסור לנשים, כן לישת המצות מסורה לנשים, החמירו במלה שהנסיון יורה שגורם מהירת החימוץ כמש"כ למעלה, אם באמת הוא מחסידי הרמב"ם כאשר התפאר בהצפירה בתשובתו להחסיד שהוא מחסידי הרמב"ם ומתלמידי תלמידיו (!) ולדעתו דעת הרמב"ם מכרעת נגד כל חכמי ישראל דבר אשר לא עלה חלילה ע"ד הרמב"ם בעצמו, יגיד נא לנו איך יאכל מריאה שיש בה בועה של מים סרוחים ועכורים או שיש בה סירכא שלרעת הרמב"ם היא טריפה, אך מעולם לא עלה ע"ד שום איש שיהא דעת הרמב"ם מכרעת נגד כל חכמי ישראל, כמו שהוא בעצמו שהיה בו מרת חכמים באמת להודות על האמת, שהשיב לחכמי לוניל ברם דברים שאמרתי טעות הם בידי, והחז"ס שמתפאר להלמידו דרכו שלא להודות על האמת אף במקום שהאמת מטפחת על פניו. הב"י שנמשך תמיד אחר הרמב"ם, עכ"ז במקום שרוב חכמי ישראל חולקין עליו נטה מדעתו והחז"ס יכפה עלינו הר כגיגית לומר קבלו דעת הרמב"ם גם במקום שאינו מפורש בהרמב"ם, וכותב בלשון מדברת גדולות שטעות הוא בידינו, ומפני מה, מפני שאיננו מפורש בהרמב"ם לא לאיסור ולא להיתר, וכתב על מנהגנו שנתיסד עפ"י גדולי הפוסקים למנהג בטעות.

יט) נביא עוד דבריו אשר גם משם נראה איך שמבטל דעות כל חכמי ישראל מפני דעת הרמב"ם אף שאיננו מפורש בדברי הרמב"ם להיפך וכתב בנוב' 72 שנה הנ"ל וז"ל "ומעתה בא וראה קורא יקר, אם הרש"ל ביש"ש צוח כברוכיא על מנהג להטריף סירכא במקום חתוך האונות כנגד הדופן שהוא מנהג בטעות נגד גמ' מפורשת (חולין מ"ח) איך לא נתפלא גם על איסור מצה מלוחה שהוא מנהג בטעות לדעת הרמב"ם נגד דינא דגמ' (?) ונתפשט בכל תפוצות ישראל עד שאין להתירו עוד"! עכ"ל. המשל מהמהרש"ל הוא כי אוכלא לדני, שם מפורש ההיתר בגמ' ורק שחששו שמא אינו מכוון

נגד

נגד הכשר ע"ז צוה הרש"ל שמאבדין ממון ישראל, אבל מצה מלוחה לא נזכר בגמ' וברמב"ם לא לאיסור ולא להיתר, ודעת המתירין דחה הרא"ש, ונאוני לותיר והראב"ד כתבו שהוא חמץ גמור, וגם על התבלין שמפורש בהרמב"ם להיתר עפ"י דינא דגמ' כתב הראב"ד שזהו רק בזריזין, והוא משוה הכל ולא ידע בין ימינו לשמאלו, ובא וראה עוד איך יבטל את כל דעת חכמי ישראל שכתב שם עוד וז"ל "עוד כיוצא בזה אנו רואין עוד מנהג אחד בדיני מצה בפסח, שנתפשט איסורו בעמנו ע"פ דינא דגמ', ולדעת הרמב"ם הוא מנהג בטעות? והוא דין מים שלנו והרמב"ם הביא דין זה כאחד עם מימרא דרבא שם אשה לא תלוש בחמה ולא בחמי חמה, וז"ל (בפ"ה הלכה י"א) "אין לשין לא בחמה ולא בחמי חמה ולא במים שנשאבו בו ביום אלא במים שלנו ואם עבר ולש באחד מכל אלו הרי הפת אסורה" והטעם ברור לפי שביום המעינות מתחממין ע"י החמה וכשנשאבו ביום צריכין להצטנן בעת הלילה, ורק אם נשאבו בסוף הלילה אז הם כשרים ללישה, ולדעת האחרונים (שו"ע סי' תנ"ה) להיפך אם נשאבו בסוף הלילה אפי' בדיעבד המצה אסורה! לפי שדעתם (הגמ"י בשם הראבי"ה) הטעם הוא מפני שבלילה החמה מהלכת תחת הרקיע כדעת חכמי או"ה ומעינות רותחין (!) וע"כ עפ"י דינא דגמ' צריכין לשאוב בתחלת הלילה דוקא "בזמן בהש"מ" ואם נשאבו אחר חצות הלילה המצה אסורה" עכ"ל, הראיתם זרות ותהפוכות כאלה? האבן ירחי הוא חד מן קמאי והראבי"ה הוא מהאחרונים, הלא היה בן דורו או גם מעט קשיש מיניה והגמ"י היה תלמידו של מהר"מ מרוטנבורג כן הכל בו היה ג"כ בן דורם והראב"ד היה קשיש עוד מהרמב"ם, ואותם יקרא אחרונים, כן הר"א ממיץ היה ג"כ בן דורו של הרמב"ם ומעט צעיר ממנו כידוע, והוא יש לו שיטה אחרת ברין מים שלנו כאשר הובא בב"י ובאחרונים. והנה כאן עשה סימן התימה וההיתול אשר הציב במוקף על מש"כ שבלילה המעינות רותחים שהחמה מהלכת תחת הרקיע כדעת חכמי או"ה הנזכר בגמ', וכאן מצא לגבות את חובו להראות שלא ידעו מהכמת התכונה, ומכש"כ מתכונה של שיטת קופרניקום, שחשבו שהשמש סובב הולך תחת הרקיע בלילה, אך לא נרד לקפח אומנתו וחכמתו בשבילי דרקיע, אך נניח שחכמינו ז"ל וכל הראשונים לא ידעו בשבילי דרקיע מאומה (לדעתו) אך הלא לא נוכל להכחיש את החוש, שמעיד שהמעינות רותחים בלילה יותר מביום, והמה נתנו הטעם ע"ז מפני שהחמה מהלכת בלילה מתחת הרקיע, ואם אין הטעם הזה אמת, אבל עכ"פ כן הוא ויהיה מאיזה טעם שיהיה כמו שהחוש מעיד ע"ז שהמים במעינות ביום יותר קרים מבלילה, וכמ"ש בגמ' (פסחים דף צ"ד) אמר רבי ונראין דבריהן מדברינו שביום מעינות צוננין ובלילה מעינות רותחים, א"כ לפי"ז יתחייב שיהיה הדין להיפך שהנשאבים ביום יהיה מותר ללוש מהם מיד והנשאבים בלילה יהיו צריכים צינון, והרמב"ם לא פי' כלל רק העתיק לשון הגמ' ולא במים שנשאבו בו ביום אלא במים שלנו ולא זכר כלל מתי נשאבו אם בתחלת היום או בסוף היום, כנים הדברים שהנהרות המושכין שטח רב המה יתחממו מחום השמש, ולכן מי נהרות המה יותר חמים ביום מבלילה, מפני שהשמש שולט עליהם במשך רב, משא"כ במעינות שאין השמש שולט עליהם שנובעין תמיד חדשים, ועפ"י הטבע המים יותר קרים ביום מבלילה, ועכ"ז לא חלקו לא בגמ' ולא הרמב"ם בין נהרות ובין מעינות א"כ מוכח שאין הטעם מפני שמתחממים מפני השמש.

כ) כבר כתבנו למעלה (אות י"ז) שעיקר החימוץ והתסיסה באה מהיסוד החמצי, כי זה היסוד יותר מקבל החום וכל התבערה בכל דבר הוא רק ע"י יסוד החמצי, מה שהאשה נופחת בהפחמים להבעירם או הנפח במפוח הוא להכנים את יסוד החמצי במדה יותר מרובה ועי"ז יתלהבו הנחלים יותר, לו יכולנו להפריד בנקל את יסוד החמצי מאיזה

מקום

מקום שנרצה, אז היה נקל לכבות פתאם גם התבערה היותר גדולה, כי בהתמעט יסוד החמצי לא יבער שום דבר גם הנקלים לשרוף כידוע בחכמת הכעמיא, גם להיודעים מעט בכעמיא, ולכן חששו חז"ל שתלוש אשה במים שנתמעט יסוד החמצי, וכבר כתבנו למעלה שלכן אסרו ללוש בחמי האור מפני שיסוד המימי נתמעט ע"י שנתהוה לאד ויסוד החמצי אינו נעשה לאד מהר כמו יסוד המימי, ומים המה רק הרכבה מהשני יסודות החמצי והמימי, לכן מים שנתחממו לא יצלחו למכונות הקיטור מפני שנתמעט יסוד המימי הרבה ע"י האש ונעשו אד וקיטור, ולכן ההכרח להוסיף תמיד מים חדשים אשר יכילו בתוכם יסוד החמצי חדש שירתיחו הרבה ויסוד המימי חדש שיעלו אדים וקיטור הרבה לפעול על המכונה, ולכן הצריכו שתלוש האשה במים ששהו י"ב שעות שעי"ז יצטננו המים, הכוונה שיפסידו הרבה מחומם הטבעי שהוא ע"י יסוד החמצי, ומשך הצינון הזה הוא י"ב שעות שבזה המשך מצטנן שנתמעט יסוד החמצי, וכן שמעתי ברור שלמכונות הקיטור מדקדקין בעלי המכונות דוקא על מים חדשים, ומים שנשתהו אחר שאיבתן לא יצלחו הרבה להמכונה שחסר להם חום הטבעי, וכנראה שזהו דעת רש"י שלעולם צריכין המים צינון י"ב שעה הן אם נשאבו ביום והן שנשאבו בלילה, ומ"ש בגמ' "אלא במים שלנו הלילה" הכוונה שמנהגם היה לאפות בכל יום כמו שהוא המנהג עד היום בארצות הקדם, וכפי המנהג שהאשה משכמת ואופת פת לצורך היום, לכן אמרו כשתאפה בבוקר לא תלוש בהמים שתשאב אז רק במים שלנו הלילה, שנצטננו י"ב שעות, ולזה השיטה אם נשאבו באמצע היום יהיה מותר ללוש בהם בחצי הלילה, וביותר כי כן המנהג לשאוב המים לעת ערב כמו שמפורש בתורה (בראשית כ"ר) לעת ערב לעת צאת השאבות, וחז"ל דברו בהוה שהאפיה הוא בבקר ואמרו שצריך שישאבו אתמול לעת ערב וילינו הלילה, וידוע ששם בא"י וכש"כ בימי הפסח שהיום והלילה שוים, אך עכ"פ כל הפירושים שנוכל לפרש בהגמ' נוכל לפרש ג"כ בהרמב"ם שאינו אומר שום טעם ורק מעתיק לשון הגמ', ונוכל לפרש בהרמב"ם הן כפי' רש"י הן כפי' הרא"ם או הראבי"ה, אין רצוני ח"ו להכריע בין הפוסקים אשר הרבה האריכו בזה האחרונים, רק לברר שאין מדברי הרמב"ם שום הכרעה לאיזה שיטה, ולכן לא הביאו הפוסקים דעת הרמב"ם מפני שאין דעתו מוכרע ואין בדבריו יותר מדברי הגמ', ואיך יאמר הוא שלדעת הרמב"ם מנהגנו הוא מנהג טעות ואין בהרמב"ם שום רמז, איך דעתו, ומנהגנו להחמיר ככל השיטות, האמנם שלפי דבריו למעלה היה נראה יותר שיטת רש"י ז"ל, אך עכ"פ כשנשאבו ביום שהמעינות צוננים, אבל כשנשאבו בלילה שאז המעינות רותחין ולדעת הרמ"א שלחמים לא מהני צינון א"כ אסור ללוש בהם לעולם, אך חלילה לנו להכנים ראשנו בין גדולי הפוסקים אשר הלואי שנזכה להיות עפר תחת כפות רגליהם רק שעפ"י הטבע נתתי טעם הגון לשיטת רש"י אשר נראה קרוב יותר שכן הוא ג"כ שיטת הרמב"ם מפני זה בעצמו מה שלא כתב שום טעם, ואין רצוני להאריך בזה כי לא באתי לפסוק ח"ו שום הלכה, אך מנהגנו עפ"י מש"כ הרא"ש לשאוב בהש"ם ולהשהותן כל הלילה י"ב שעות הוא מנהג ותיקין לצאת כל הדעות בלי שום פקפוק ולא מנהג בטעות ח"ו. הארכתי מעט בזה להוכיח טעותו של החז"ם המעיז לעשות לכל חכמי ישראל לטועים, מפני הרמב"ם גם במקום שאין מפורש בהרמב"ם להפך, וישראל אם אינם נביאים הם בני נביאים הם ומנהגם תורה הוא, וה' אלהים אמת אשר נתן לנו תורת אמת הוא יבדילנו מן הטועים והתועים וינחנו בדרך אמת, ושלום על רבנן ועל תלמידיהון והיה זה שלום על ישראל.

פרק ב

א) את כל הדברים בפ"א כתבתי רובם כבר בשנת תרנ"ב עת יצא החז"ס במאמרו להכחיש נס הפך, חכיתי לראות מה יאמרו ע"ז ומה יענו חכמי הדור, האם ישימו יד לפה או יוכיחו אותו ע"פ להראות טעותו או זדונו, אך מה ראינו קול תרועה במחנה העברים, ותמונת יד להשיב לא ראינו זולתי קול, אחדים נסו בדבריהם אליו ביחוד, אך כדרכו שלא להודות על האמת והתאמץ עוד בשיטתו כאשר איזה מדברי תשובותיו הבאנו למעלה בפ"א, ובין כך יצא ה' אלכסנדראוו והוציא מחברת קטנה בשם אגודת פך השמן להחזיק דעת החז"ס, אז יצא הרב הג' החכם מו"ה דובער גינזבורג ז"ל והוציא גם הוא חיבור בשם אמונת חכמים להשיב על דברי החז"ס ועל המחברת אנפ"ה, והמה בראותם את זה התנפלו עליו בחמת רוחם להתו לטועה ולמדבר דברי בורות, והנה באמת לא היה עלי החובה לבקר את דבריהם עוד הפעם והרה"ח ז"ל היו ידיו רב לו לענותם, אכן ה' אלכסנדראוו הוציא עוד מחברת קטנה בכף איש להסיר מעליו השגות הרב הנ"ל וגם הרפים מכתבים מאיזה רבנים הנותנים קבורה באפו להלל ולשבח ספרו ודעתו, לכן אמרתי לבל יגררו אחריו החובה להביא את דבריו תחת שבט הבקורת, וביותר כי החז"ס בתשובותיו יצא להכחיש כל הנסים וגם ה' אלכסנדראוו מסכים עמו במחברתו, לזאת אמרתי לא עת לחשות. והנה החז"ס בתשובותיו יצא עוד הפעם להוכיח כי לא היה שום נס בהפך, ואף כי כמעט לא חידש דבר, עכ"ז אמרתי להשיב גם על דבריו האחרונים, ואין בהמ"ד בלא חדוש לכן הנני נותן לפני הקורא עוד הפעם דברי החז"ס אשר השיב להרב רג"פ בהצפירה שנת הי"ט נומר 251 וז"ל: "והנני הפעם להשיב לו תשובה כהלכה כו' ראשונה אעתיק פה דברי הרמב"ם כלשונו בהלכות חנוכה כו' הלכה א': בבית שני כשמלכו מלכי יון וגזרו גזירות על ישראל ובמלו דתם ולא הניחום לעסוק בתורה ובמצות ופשטו ידם בממונם ובבנותיהן, ונכנסו להיכל ופרצו בו פרצות וטמאו הטהרות כו' עד שריחם עליהם אלהי אבותיהם והושיען מידם והצילן, וגברו בית חשמונאי הכהנים הגדולים והושיע ישראל מידם כו', הלכה ב': וכשגברו ישראל בכ"ה בכסלו היה ונכנסו להיכל ולא מצאו שמן טהור במקדש אלא פך א' ולא היה בו להדליק אלא יום א' והדליקו ממנו נרות המערכה שמונה ימים עד שכתשו זיתים והוציאו שמן טהור, הלכה ג': ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו ח' ימים האלו שתחלתן כ"ה בכסלו ימי שמחה והלל, ומדליקין בהם הנרות על פתחי הבתים בכל לילה משמונת הלילות האלו להראות ולגלות הנם עכ"ל. מי לא יראה מפה שכוונתו להראות ולגלות הנם מוסב על הנם ונצחון החשמונאים שהקדים לספר בארוכה מן הצרות שצרו והתשועות ע"י נצחון החשמונאים כבר בהלכה א' ולא הביא בקצור דברי הגמ' בהלכה ב' בכ"ה בכסלו יומי דחנוכה אינון כו' ונעשה בו נם והדליקו ממנו ח' ימים לשנה האחרת קבעום ועשאום יו"ט בהלל והודאה ועשה מזה הלכה בפ"ע ובלשון אחרת "ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור וכו' ימי שמחה והלל ומדליקין בהם הנרות וכו' להראות ולגלות הנם? ואיך יתכן שקבעו ימי שמחה והלל בשביל הנם מפך השמן שהספיק להדליק ח' ימים? ממשמעות לשונו של הרמב"ם "ולא היה בו להדליק אלא יום א' והדליקו ממנו ח' ימים עד שמצאו זיתים וכתשו שמן טהור" זה יורה שנסתפקו ממנו במעט בתחלת כל לילה רק עד שתכלה רגל מן השוק בח' הלילות כאשר אז הדליקו לשמחת חנוכת המזבח בכל הבתים והחצרות שבירושלים בח' לילות כמסופר בס' חשמונאים וכמו שתקנו ב"על הנסים" לומר והדליקו נרות "בחצרות קדשך" בלשון רבים בכל חצרות ירושלים עיר קדשך וקבעו שמונת ימי חנוכה וכו'" עכ"ל. כמעט שלא הוסיף מאומה רק מה שהעתיק דברי הרמב"ם,

וכמעט שאין אנו צריכין להשיב על דבריו, כי בדברינו בפ"א ימצא הקורא תשובות גבוהות על כל דבריו, והוכחנו שמה שמדברי הרמב"ם מוכח ההפך שהדליקו בנס, אכן הלא עכ"פ חזר והשיב, ויחשוב הקורא אולי הצדק אתו, וגם כי אין בהמ"ר בלא חדוש לכן נשיב גם על כל דבריו אלה.

ב) כבר כתבנו בפ"א אם תקנת ההדלקה היה מפני שאו בעת החנוכה הראשונה כבדו את ה' באורים, א"כ לחנם הביא הרמב"ם כל מעשה הפך שלא נעשה בו שום נס וחדוש, והחסיר עיקר המעם, הלא ספרו הוא ספר דינים והלכות ולא ספר דה"י לספר ספורים ללא צורך, כן חשבון השמונה ימים הוא גם כן מפני שאו חגגו חג החנוכה ח' ימים, וכבר הקשו במג"ת והלא כל החנוכות היו רק של ז' ימים, ושם מפורש הטעם מפני שהתעסקו בטהרת המקדש ח' ימים והרמב"ם שדרכו לכתוב הכל בסדר נכון החסיר גם הטעם של ח' ימים אם היה הרמב"ם מזכיר מקודם שעשו אז גם בשנה הראשונה חנוכה ח' ימים, יהיה הטעם או כפי המבואר במג"ת שהתעסקו בו ח' ימים או מאיזה טעם אחר, היה נכון שיכתוב שתיקנו אח"כ לדורות שיהיו א ל ו השמונה ימים ימי שמחה, אכן הרמב"ם לא הזכיר מקודם שהיה אז חנוכה ח' ימים א"כ מש"כ שתיקנו שיהיו א ל ו השמונה ימים כו' מי המה אלו השמונה ימים אם לא שכוון על הח' ימים שנמשך מעשה הפך שהזכיר מקודם, ומה הוא מעשה הפך אשר לא נעשה בו שום נס רק שעשו שלא כדין שהדליקו לא כפי השיעור המפורש בתורה, וקרוב הדבר שעוברין בזה על בל תגרע שהשיעור הוא מערב ועד בקר, והמה נתנו בו שמן פחות מכשיעור א"כ הוא בל תגרע ממש, ואם מפני שעשו מלאכת ה' רמיה יתקנו כנגד זה ח' ימי שמחה זה דבר שאין הדעת סובלתו בשום אופן, כי לשמחה מה זו עושה הלא אסור לעשות כן כמש"כ הפר"ח, ועוד מי התיר להם להלל שבת בהדלקה זו שאיננה כשיעור, ומה שרב אחד האריך לפלפל בהצפירה, ואין עלי הצפירה לפני לציין הנומרין, שרק לכתחלה צריך ליתן מערב עד בקר ובקדשים בעינן שנה עליו הכתוב לעכב, א"כ בדיעבד אינו מעכב, מלבד שזה טעות שעל השיעור אינו שייך זה כמו אם יקטיר קומץ פחות מכזית שאסור וכל שיעור שנאמר באיזה דבר הוא מעכב, ופחות מהשיעור אין זה הקרבה ויש לפלפל בזה הרבה אך אין פה המקום, אבל גם זה הוא טעות שכל דבר שאינו רק בדיעבד אסור לכתחלה לעשות גם אם תתבטל המצוה עי"ז לגמרי כמו שבטלו הקרבנות בכמה מקומות מפני סמיכה אף כי סמיכה אינו מעכב, ומ"ש (מנחות פ"ט) א"ר ממטה למעלה התורה חסה על ממונן של ישראל, מי יאמר שעשו הנסיון בזנורה עצמה שמא עשו הנסיון בחוץ, וגם אם בפנים, אחרי שלא ידעו עדיין השיעור לא עשו שלא כדין שהרי התורה חסה על ממונם של ישראל כמ"ש שם, ויש בזה לדבר הרבה ואין רצוני להאריך בזה כי אין פה המקום להאריך בפלפול רק העירותי וסמכתי על המבין ולהעיר כי דברי הרב אשר בא בהצפירה וגם הדפים קונטרס מיוחד ע"ז כי שנה הרבה וזה ברור שאסור לחלל שבת בדבר שאסור לכתחלה, ויש לי ע"ז ראיות הרבה, ועכ"פ הלשון ח' ימים האלו אין להם שום ביאור רק על ח' ימים שנמשך מעשה הפך שהזכיר הרמב"ם מקודם, וזהו רק אם נעשה בו נס, ולכן תקנו לדורות ח' ימים אף שהיה די לדורות יום אחד כמו פורים, ולכן תקנו מצות ההדלקה לזכר הנס הנעשה, וזהו שסתם ומדליקין בהם הנרות כו' להראות ולגלות הנס, ואולי רמז ג"כ בלישונו הזהב והדליקו ממנו "נרות המערכה" שכן היה יכול לכתוב בקצרה והדליקו ממנו המנורה, מפני שזה מורה שהדליקו כרין, שאמרו תן לה מדתה שתהא דולקת מערב עד בקר ודרשו מלשון יעריך אותו אהרן, שהכוונה שההדלקה עושה מצוה, הכוונה שבעת ההדלקה צריך שיערוך בשיעור שתהא דולק מערב עד בקר, לא שיתן מעט ואח"כ יוסיף, שבזה איננו

מקיים

מקיים המצוה לכן דייק וכתב והדליקו ממנו „נרות המערכה" ר"ל שהדליקו כשיעור ולכן תקנו בנ"ח ג"כ שתהא הדלקה עושה מצוה שהשיעור עד שתכלה רגל מן השוק צריך ליהן בעת ההדלקה ולא שיוסיף אח"כ לזכר נס המנורה, וטעמו של הב"י שכתב בתי' האחד שחלקו את השמן על שמונת ימים כוונתו שהיו בטוחים בהנס מפני שראו הנס בעיקר מציאת הפך מה שלא טמאו גם זה הפך, ובזה מתורץ קושית הגאון ריד"ב זצ"ל בספרו בית הלוי שהקשה שהרי היו יכולים לעשות פתילות דקות. והנה מלבד שאין זה כבוד שמים השתא לפני מלך בו"ד אין עושין כן, ולכן סמכו יותר על הנס ועשו פתילות כהוגן והלא רחב"ד אמר מי שאמר לשמן וידליק כו' מכש"כ החסידים ההם שמסרו את נפשם על התורה ועל המצות, אך הלא אמרו להעלות נר תמיד שתהא שלהבת עולה מאליה (שבת כ"ב) א"כ החובה שיהיו הפתילות עבות שתהא שלהבת עולה מאליה, וע"י שהיו בטוחים בהנס עשו פתילות כהוגן וזהו לשון והדליקו ממנו ח' ימים או כפי' הב"י שחלקו על שמונת ימים או שאחר שנתנו בהנרות נשאר הפך מלא, ולכן תקנו ח' ימים מצות ההדלקה וסרו בזה כל מה שהקשו האחרונים שהנס היה כל השמונה ימים, אך מש"כ החו"ס שהדליקו רק עד „שתכלה רגל מן השוק" איני יודע מה הוא סח, תקנו מצות ההדלקה להראות ולגלות הנס, ולכן אחרי שכלה רגל מן השוק אין עוד תועלת כלל בההדלקה, אבל במנורה שעמדה בהיכל מקום לא הדרוך כף רגל מה מקום להדליק עד שתכלה רגל מן השוק וזהו רק סברת הכרם בלא טעם וריח.

ג) מש"כ מה ענין הלל והודאה על נס הפך, כבר כתבנו בפ"א שמצות הדלקה לא תקנו בשום מקום, וכן על נס שאיננו להצלת ישראל בלתי שיך לעשות זכר ומכש"כ לתקן הלל והודאה, אכן בחנוכה היו שם שני ענינים הא' ההצלה והתשועה שאלפי ישראל נהרגו אז על קידוש השם שמאנו להתגאל במרק פגולם ולחלל השבת והיונים לחצו אותם מאד ושלטו בממונם ובבנותיהם וכמו שתקנו ב„על הנסים" „להשכיחם תורתך ולהעבירם על חוקי רצונך" וכמש"כ הרמב"ם, והיתה עת צרה ליעקב עד שכמעט אמרו להשביתם מגוי וה' עמד להם בעת צרתם ונצחו המעטים והחלשים את המרובים והגבורים, לכן החובה לעשות לזכרון יו"ט בהלל והודאה, אך שהיה די יום אחד ע"ז כמו פורים שהוא רק יום אחד, אכן לא היה הנצחון עדיין שלם, והיו מפחדים פן עוד יגברו עליהם היונים ונצחונם רק מקרה הוא וכאשר יתקבצו כל חיל היונים עליהם אז ח"ו יעשו בהם כלה, ובנס פך השמן נתבשרו כמו ע"י נביא כי עבודת המקדש לא תשבת וכי כל צר ואויב לא יוכל לשלוט על התורה, לכן תקנו לזכרון לדורות שמונת ימים כימי הימים שנמשך הנס, כי כמו בעת שהיתה השכינה שורה בישראל שהיה העדות בנר המערב' שבמנורה, מזה הבינו שנם הנעשה להם בהפך להדלקת המנורה הוא עדות שהשכינה שורה עמהם, וזה אות על הנצחון השלם ועל התורה שנמשלה לשמן, ולזכר זה עשו שני הדברים תקנו הלל והודאה על הגאולה והתשועה ותקנו מצות ההדלקה על נס הפך, הן גם עיקר שמחת פורים הוא על התורה שאז קבלו ברצון וכמ"ש (מגלה ט"ז) ליהודים היתה אורה זו תורה, ובמק"א כתבנו בארוכה שאנשי כה"ג רמזו זה בהמגלה כמ"ש מה ראו על ככה ומה הגיע אליהם קימו וקבלו וגו' ובדרשותי הארכתי ואין פה המקום ועי' בפ"ג אות כ"א, לכן גם כשבטלה מג"ת לא בטלו חנוכה ופורים וכאשר יתבאר עוד. ומעתה כל דברי הרמב"ם מסודרים מאד, מתחלה כתב שנזרו על דתם ועל התורה ושלטו בממונם ובבנותיהן, וכאשר רחם ה' עליהם ושלח להם ישועה ע"י בית חשמונאי תקנו המקדש ולא מצאו שמן טהור רק פך אחד והדליקו ממנו ח' ימים בנס, ולכן תקנו שיהיו השמונה ימים האלו ר"ל שנמשך נס הפך ימי שמחה והלל על התשועה, שאף שהיה די ביום א' אכן לזכר הנס של הפך תקנו לדורות ח' ימים, ועוד תקנו שיהיו מדליקין כו'

להראות

להראות ולגלות הנס שהרי זה שייך נ"כ לדורות שרמז על נצחיות התורה, וא"כ כל דברי הרמב"ם מסודרים בהוגן ומראין שכוונתו דוקא על הנס. וכבר בארנו כ"ז בפ"א ער כי למותר לכפול הדברים. אמנם ראה זה פלא שבחנם עמלו וטרחו החו"ס בעצמו שכתב שהדליקו בכל לילה רק מעט עד שתכלה רגל מן השוק וה' אלכסנדראוו במחברתו שהיה זה משל על שמנו של תורה והחז"ס בעצמו כתב שכל מעשה הפך הוא רק ספור ברוי מן הלב, שבדו בסוף ימי הבית השני כאשר באו תחת ממשלת הרומיים, ופחדו שלא יחשבו להם הרומיים כמורדים על שעושים חג לנצחונם על היונים, וכדי לסמות עיני הרומיים ברו מלבם מעשה הפך שהיה "נס" וע"ז עושים את החג, ויפלא שחכם הגאונים הרמב"ם לא הרגיש זה והעתיק הספור לאמת אם ברו לסמות עיני הרומיים בהכרח שברו שרלך בנס ולא שחלקו את הפך לחלקים, שא"כ אין לעשות ע"ז חג. ומעתה הרמב"ם שהעתיק הספור בע"כ שכוונתו שרלך בנס, אבל יפלא הלא הרמב"ם אינו מאמין בנסים לדברי החו"ס אם הרומיים עובדי אלילים הרחוקים מפלוסופיא להם היה היכולת לסמות עיניהם בנס יוצא מגדר הטבע. לא כן הרמב"ם הפלוסוף הגדול ומדוע זה העתיק כלל הספור הברוי הזה, אכן ידעתי כי הקורא לא יאמין שהחז"ס יאמר שזה הספור הוא ברוי מלב, לכן הנני להעתיק דבריו בהצפירה שנת י"ט נומר 280 בתשובתו להרה"ח מחבר ס' א"ח וז"ל "אולם עיקר קושיתם איך לקח הרמב"ם מברייתא זו דין מצות הדלקת נ"ח אם לא גרים ונעשה בו נס [שכח דברי עצמו מש"כ בשנת הי"ח במאמרו הראשון מאי חנוכה שהברייתא הואת מאוחרת היא ורק הוא דברי אגדה וחכם הגאונים הרמב"ם בחכמתו הרגיש שהמה דברי אגדה לכן השמיט התיבות ונעשה בו נס אף שהיה זה בגירסתו]. הנה קושיתם זאת במקומה עומדת גם אם נניח הגי' כמו שהוא שהיה נס וכו' ולשנה האחרת קבעום ליו"ט "בהלל והודאה" ולמה לא הזכירה הברייתא העיקר שקבעו להדליק נ"ח מטעם הזה? אבל האמת הוא שגם לפי הברייתא בגמ' כמו במשנה, העיקר שקבעו מצות הדלקת נ"ח התקינו חכמים שבאותו הדור (לשון הרמב"ם שם) שהיו בזמן חשמונאי ובניו לזכרון חג חנוכת המזבח ח' ימים שעשו או וקבעום לדורות להדליק נ"ח ובהודאה ברכת "על הנסים" וכנראה ממשנה מפורשת (מגלה ל') "בחנוכה קורין בנשיאים" שהיה נ"כ בחנוכת המזבח, והנס מפך השמן הוא ענין אגדי שנתפשט בין ההמון בצנעה מזמן תחלת מלכות הורדוס עד אחר חורבן הבית ע"י הרומיים שנאספרה עליהם לזכרון נצחון החשמונאים מפני האויבים כמש"כ בגליון 273 עיי"ש", וז"ל שם "ולמצות הדלקת נ"ח המציאו למראית עין האגדה של פך השמן מפני האויבים כו' וכן נשארה בעמנו האגדה הואת כמו רמזה בקורות עמנו מאז מרורות הקדמונים עד היום כו'" עכ"ל, ונשאר הפלא על הרמב"ם איך העתיק את הספור הברוי הזה אשר באמת (לדעתו) אין לו שום ענין למצות ההדלקה, ונתן מקום לטעות שנחשוב מצות ההדלקה הוא מטעם מציאת הפך והנס הנעשה בו אשר לא היה ולא נברא, אמנם כל דבריו אין להם שחר, מדוע החויקו האגדה בצנעה הלא אדרבה היה להם לדבר מזה בפרהסיא לסמות עיני הרומיים ומאי נ"מ אם ההדלקה הוא לטעם הנס או לחנוכת הבית, אך הלא עכ"פ זה מזכרת לנצחונם על היונים ששלטו עליהם היונים וטמאו כל השמנים וכשנצחום חנכו את המזבח ונעשה להם נס בהפך, והלא עיקר הנצחון חיה ידוע להרומיים שהרי כרתו ברית עם יהודה המכבי ועם יונתן ושמעון אחיו, ואם גם ההדלקה הוא לזכר הפך הוא ממש כמו לזכר החנוכה, ומדוע פחדו על זה יותר מעל זה, וביותר היה להם לפחוד אחר החורבן מקודם החורבן, ועיקר דבריו הוא רק ברוי מלב שלא נמצא שום רמז בשום מקום שגזרו על הדלקת נ"ח ומכש"כ קודם החורבן שלא גזרו ערנה על שום מצוה, ומ"ש בשעת הסכנה מניחו על שלחנו ודיו, פירש"י שהיה יום איר להפרסיים

שלא

שלא היו מניחין להדליק אש אלא בבית ע"ז שלהם ועיו"ש בתוס' וזה היה אחר החורבן, ועיקר מג"ת וכן מגלת אנטיוכוס כתבו וקני ב"ש וב"ה הכל בעליית חנניה וזה היה בסוף ימי הבית בימי הורדוס או אחריו איזה שנים אבל עכ"פ קודם החורבן, שכוונתם היה לחזק את לבם ולהזכירם הנסים והנצחונות שעשה ה' עמהם בימי היונים ואין מעצור לה' להושיע ברב או במעט, ולא פחדו כלל מהרומיים, אף שנוכל לומר שהצניעו את המגלות, אבל עיקר הדבר שפחדו מהרומיים וכחשו להם שנ"ח הוא רק מפני הנס, ושלא הדליקו כלל בימי הרומיים הוא דבר בדוי רק מלבו באין מקור כלל.

ד) אכן בעיקר קושייתם מדוע לא נזכר בזו הברייתא שתקנו ההדלקה בשביל נס הפך, לו השכילו לדעת שכל הברייתות האלו המובאים בגמ' ככתבם וכלשונם ממש המה מהמג"ת, רק הגמ' הביא את תחלת הברייתא, או הבינו שאין קושייתם כלום, כאשר כבר בארנו כל לשון המג"ת בפ"א (אות ט') וע"פ דברינו שמה סרה הקושיא מעיקרה זאין צורך לכפול הדברים, אכן אין בהמ"ד בלא חדוש, ונבאר לשון הגמ' (שבת כ"א) מאי חנוכה? אשר רבים נתקשו בזה, האם לא ידעו שחנוכה הוא מפני שחנכו או המזבח אשר היונים טמאוהו ופסלוהו שהקריבו עליו דברים טמאים לאלילים, וכמ"ש (ע"ג נ"ב) הכנו שגנזום והקדשנו שהקדשנו אחרים תחתיהם כו' קרא אשכחו ודרשו ובאו בה פריצים וחללוה, נמצא שפסלו את המזבח ובנו מזבח חדש, אחרי שנתבטלה העבודה והוסר התמיד וניתן שקוץ משומם זה כמה שנים, וכמ"ש (מדות פ"א) מזרחית צפונית בה גנזו בית חשמונאי את אבני המזבח ששקצום מלכי יון, וכן מ"ש במשנה (מגלה ל') בחנוכה קורין בנשיאים, מפני שהיה אז חנוכת המזבח בימי בית שני בימי החשמונאים, וא"כ מה זה ששאלו מאי חנוכה? ועל לשון הברייתא יש להקשות שאמר כשנכנסו כו' טמאו כו' ומצאו פך אחד כו' ונעשה בו נם כו' לשנה האחרת קבעום יו"ט בהלל ובהודאה, מה ענין הלל והודאה לנס פך השמן, ועוד כי מצות ההדלקה לא נזכר כלל כאן בהברייתא, ועוד קשה מאי שייכות של השאלה "מאי חנוכה" לכאן יותר היה נכון למסדרי הש"ס לסדר השאלה מאי חנוכה במגלה על המשנה בחנוכה קורין בנשיאים או בר"ה על כסלו מפני החנוכה, וקבעו כאן שנזכר ענין החנוכה דרך אגב ועל מימרא של האמוראים, ועיקר נצחון של החשמונאים על היונים נזכר ג"כ במשנה (מדות פ"ב) כנגד י"ג פרצות שפרצו מלכי יון וכשגברו בית חשמונאי וגדרום תקנו כנגדן י"ג השתחואות, וא"כ כשעיקר מצות נ"ח הוא לשם הנצחון היה יותר נכון להביא המשנה, א"כ עיקר השאלה מאי חנוכה והתשובה ע"ז מהברייתא אין לה באור. כן אמירת הלל בחנוכה נזכר במשנה (תענית כ"ו) וכל יום שיש בו הלל ואין בו מוסף כו' שזהו רק חנוכה ומדוע הביאו ברייתא בלתי נודעת, אבל הענין הוא, המה ידעו היטב כל הצרות שסבלו אז בימי היונים, גם הספור מהאשה וז' בניה שנהרגו על קדוש השם הנזכר בגיטין ובמדרש איכה היה זה בימי היונים כמסופר בס' חשמונאים. גם היה ידוע התשועות והמלחמות שנעשו ע"י החשמונאים, שהיה כ"ז ידוע ומפורסם, ועל ההצלה והתשועה תקנו לגמור את ההלל, ולקרות בתורה בפ' נשיאים, וכמ"ש (פסחים קי"ח) תקנו נביאים שביניהם שיהיו אומרים אותו על כל פרק ופרק (ר"ל על כל יו"ט) ועל כל צרה שלא תבא עליהם ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן, כן קריאת התורה כבר תקנו בכל יום כנופיא כמו בשבת ויו"ט ור"ח ופורים ותעניות, וכן בכל ב' וה' שהוא יום כנופיא עפ"י תקנת עזרא שב"ד יושבים או ומתכנסין מהכפרים לב"ד ונקרא יום הכניסה, ולכן גם בחנוכה שבאין ומתכנסין לגמור את ההלל תקנו ג"כ קריאה בתורה, אבל לא מצינו בשום יו"ט או יום הכניסה וכנופיא שיהא מדליקין בהם הנרות על פתחי הבתים, שביו"ט מדליקין בתוך הבתים לשמחה, אבל על פתחי הבתים לא מצינו, וכבר כתבנו בפ"א שרבינו הקדוש לא הזכיר

במשנתו

במשנתו מצות ההדלקת נ"ח רק דרך אגב בב"ק פ"ו כידוע וכאן הזכירו שהשמנים ופתילות שאסור להדליק בהם בשבת שאין נמשכים ודולקים היטב, עכ"ז מותר להדליק בהם בחנוכה, שמזה מוכח שמצות ההדלקה איננה לאורה ולשמחה על הנצחון ושאסרו להשתמש לאורה שגם זה מוכח שאיננו לאות שמחה וכן אם כבתה אין זקוק לה, ואם היה לאות שמחה היה הדין נותן הכל להיפך לכן שאלו כאן מאי חנוכה? הכוונה לאיזה טעם תקנו מצות ההדלקה, לא על עיקר יו"ט של חנוכה שזה היו יודעין שהוא על התשועה מהיונים שחנכו או את המזבח, ולכן נקרא "חנוכה". מצינו בהרבה מקומות שהביאו בגמ' ראיה ממשנה, והביאו רק התחלת המשנה, והראיה הוא מסופה, והוא כמו שהיה כתוב וכו' כמש"כ התוס' בהרבה מקומות, כן גם כאן הביאו הברייתא של מג"ת שהיה מפורסם אצלם, וכמ"ש (עירובין ס"ב) כגון מג"ת דכתיבא ומנחא כו' עיי"ש, והביאו כאן רק התחלת הברייתא שנזכר נס הפך, שמפני זה נתקנה מצות נ"ח, ואח"ז נכתב שם כל דיני ההדלקה, ואמרו שם שלשנה האחרת תקנו בהלל והודאה, לכן אסור בהספד ותענית, ואח"ז שאלו במג"ת עצמה מפני מה תקנו הלל, ומבאר שזהו על נס ההצלה, ואח"ז מבאר המג"ת כל דיני נ"ח כפי שהבאנו כל לשון המג"ת בפ"א (אות ט'), ואחרי שמצות הדלקת נ"ח הוא לזכר הנס, א"כ כל דיני נ"ח מבוארים, מפני שגם בהמנורה, המצוה הוא שבשעת ההדלקה יהיה כשיעור, אבל אח"ז אין הכהן מחויב לילך לראות אם דולק או נכבה שאם כבתה אין זקוק לה, ואחרי שנ"ח הוא רק לזכרון הנס ולא לאות שמחה, לכן אין משתמשים לאורה, וכמו שתקנו בנוסח "הנרות הללו" שנאמר "הנרות הללו קדש הם ואין לנו רשות להשתמש בהם אלא לראותם בלבד" כו' כמש"כ הרמב"ם להראות ולגלות הנס, ולכן מדליקין על פתחי הבתים לא בתוך הבית כדרך אות שמחה, שהוא רק להראות ולגלות הנס, מפני שהנס היה בפנים, במקום שלא תדרוך שם כף רגל, לכן נצרך להראות ולגלות הנס, ולכן פותחין והולכים או מוסיפין והולכים, להראות ולגלות כמה ימים שנמשך הנס כמו שבארנו בפ"א. וכל דיני נ"ח כולם מכוונים נגד הנס של הפך, ולכן חשב רבה שיותר מצוה להדליק בשמן שומשמין דמשיך נהורא (שבת כ"ג) שדולק זמן ארוך יותר, אכן כאשר שמע להא דריב"ל כל השמנים יפים לנר ושמן זית מן המובחר, שעיקר הוא על נ"ח, שלנר שבת הוא פשוט ששמן זית הוא מן המובחר שהרי ר"ט אומר אין מדליקין אלא בשמן זית בלבד, אז התבונן שלכן שמן זית הוא מן המובחר מפני שאורו יותר צלול, וזהו ההידור מצוה של נ"ח ולא הארכת זמן הדליקה, שהרי שיעורו הוא רק עד שתכלה רגל מן השוק. ולכן אף שכל השמנים כשרים לנ"ח אבל שמן זית מן המובחר, מפני שאורו צלול וניכר יותר, ואלו הסוברים שכבתה זקוק לה ומותר להשתמש לאורה, כיון שעכ"פ תקנו שיתן שמן שידלק עד שתכלה רגל מן השוק, א"כ מוכח שכבתה זקוק לה, ובנרות עצמן אין בהם שום קדושה שהם רק לזכר הנס, לכן מותר להשתמש לאורה.

ה) אך עוד נוסיף לדקדק מ"ש במג"ת ונכנסו להיכל ובנו את המזבח, שהקדימו הכניסה להיכל לבנין המזבח והמזבח הלא עומד בעזרה, ואותו בנו מקודם, ואח"כ כשנגמר הכל אז נכנסו להיכל להדלקת המנורה, ומה גם שאמרו ובנו את המזבח ותקנו כלי שרת והיו מתעסקין בו ח' ימים שנראה לכאורה שזהו טעם על מה שתקנו שמונה ימי חנוכה, ובאמת הח' ימים הם כנגד הימים שנמשך נס הפך, ובפ"א בארנו שזהו תשובה על מה שעשו אז בשנה הראשונה ח' ימים, שהרי החנוכה שעשו בימי משה ובימי שלמה לא עשו רק ז' ימים כמו שהקשו במג"ת לזה אמרו שהיו מתעסקים בו ח' ימים, והכוונה רק ח' ימים (ואולי חסר תיבת "רק") כי עשיית מזבח לבד דורש זמן יותר ארוך, שהרי הביאו אבנים שלמות מבקעת בית כרם והיו חופרין מתחת לקרקע בתולה ולוקחין

משם

משם אבנים שלמות, ואח"כ היו עושין דפוס של ל"ב על ל"ב אמות בגובה אמה, ועליו עוד דפוס שני של ל' על ל' בגובה ה' אמה, ואח"כ דפוס שלישי של כ"ח על כ"ח בגובה ג' אמה, ואח"ז דפוס של אמה על אמה על ארבע קרנות, והכל מאבנים שלמות שאין בהם שום פגם, והיו נצרכים להמתין בכל דפוס עד שיתיבש, שהיו עושים מזפת וקוניא, ואחר שנתיבש הדפוס הראשון היו עושים השני, ואח"כ השלישי ואח"כ הקרנות, וכ"ז היה נצרך לימים הרבה שיתיבש כל הדפוס. וכן הכבש היה עשייתו ג"כ כמו המזבח עצמו מאבנים שלמות כפי הנ"ל, א"כ כאשר נגמר הכל רק בח' ימים ראו בזה אות שמלאכת ה' בידם הצליח, ולזה עשו החנוכה גם בשנה הראשונה ח' ימים כנגד הימים שנתעסקו בהכנת הכל הן עשיית המזבח והן טהרת המקדש והן עשיית כל כלי השרת, אבל בשביל זה לא היה מן הראוי לתקן ח' ימים חנוכה לדורות כי היה די לעשות יום אחד לזכר נס ההצלה כמו פורים, ולחנוכת המזבח אין לעשות זכר לדורות כלל, כמו שלא נעשה זכר לדורות מחנוכת המשכן של משה וחנוכת הבית של שלמה. ומש"כ בספרים שחנוכה הוא זכר ג"כ למעשה המשכן שנגמר בחנוכה ולא הוקם עד ר"ח ניסן, זהו רק סמך ע"ד שאמרו (ערכין יא) מגלגלין זכות ליום זכאי וחובה ליום חייב, שנחרב הבית בט' באב בבית ראשון וכן בבית שני, אך כאשר קרה להם הנס של הפך, אז ראו לשנה האחרת לעשות חנוכה לדורות גם בהלל והודאה שהוא לזכר נס הגאולה, שיהיה ג"כ ח' ימים, כימים שנמשך נס הפך, וכימים שעשו בשנה הראשונה, מפני שע"י נס הפך נתבשרו על הנצחון השלם, ושלא יוכל כל צר ואויב לשלוט על התורה שנמשלה לשמן. כאשר נתבונן נמצא שהעבודה הראשונה שעבדו אז במקדש היה הדלקת המנורה, שהרי בכ"ה בכסלו הקריבו התמיד, א"כ נגמר הכל בכ"ד ביום שהרי בנין המקדש אסור בלילה, ואמרו אין מחנכין את מזבח הזהב אלא בקטרת הסמים בין הערבים ולא מזבח העולה אלא בתמיד של שחר כו' ולא את המנורה אלא בשבעת הנרות בין הערבים א) (מנחות מ"ט), וכן פסק הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין, והדלקת המנורה בין הערבים זה שייך ליום המחרת, שהרי נותן בה שמן שתהא דולקת כל הלילה, רק מפני שאין שום עבודה כשרה בלילה לכן ההכרח להדליק אחר הקרבת תמיד של בין הערבים, וזה נחשב כמו עבודת המחר א"כ הדליקו המנורה בכ"ד בערב, שנחשב להתחלת עבודת יום הכ"ה, א"כ היה הדלקת המנורה העבודה הראשונה שעבדו אז במקדש אחרי טהרתו שנשלם ביום כ"ד, ואולי לא הקטירו את הקטרת שלא עשו עוד את מזבח הזהב שאיננו כשר רק בזהב שהיו עניים. המנורה כשרה בדיעבד בכל מיני מתכות ועשו משפודין של ברזל, לא כן השלחן שלא מצינו שכשר מכל דבר, לכן לא עשו כלל את השלחן עד שהעשירו ואין לחה"פ מעכב, וכבר כתבנו שכל השמן כתית למנורה היו מניחין בהיכל כדי שלא יתחלף ויתערב עם יתר כל השמנים למנחות שאינם כתית. הדלקת המנורה בערב היא העבודה השייכה ליום שלאחריו שהמצוה שתהא דולקת כל הלילה, ואחרי כי ביום כ"ד נגמר הכל עכ"ז לא יכלו להקריב תמיד של בין הערבים שאין מחנכין את מזבח העולה

א) אולי לכן אמרו אלא „בשבעת הנרות" בין הערבים, שיפלא וכי מנינא אתא לאשמועינן, מי איננו יודע שהמנורה היא של שבעת נרות, הלא זיל קרי בי רב הוא, אבל מפני שהמצוה ליחד נר אחד שממנו ידליקו יתר הנרות, ובזמן שהיה הנס בנר המערבי קיים, לא היה צריך יותר, כי הנר מערבי היה דולק בנס כל המעל"ע אכן כאשר פסק הנס, היו נותנין בנר מערבי בבקר שמן מחדש אחר שכבה ומדליקו שידלק עד הערב, א"כ היה הדלקה גם בבקר, והיינו יכולים לומר שמחנכו ג"כ בבקר בנר המערבי, ואם גם לא חנכו בערב יוכל לחנכו בבקר שידלק הנר מערבי שממנו ידליק לערב, לזה אמרו שמחנכין בשבעת הנרות בין הערבים דוקא.

העולה אלא בתמיד של שחר, לכן המתינו בהקרבת התמיד עד למחר, אכן את המנורה הדליקו בערב יום כ"ד והיתה דולקת כל ליל כ"ה, וגם זה נחשב ליום כ"ה, א"כ היתה העבודה הראשונה בהדלקת המנורה, ותיכף הראו להם אות לטובה שנתברך הפך ונשאר מלא, לכן אמרו נכנסו להיכל ובנו את המזבח, שהכוונה על סדר התחלת העבודה של יום כ"ה שנכנסו להיכל ר"ל שהדליקו את המנורה ובנו את המזבח ר"ל שהקריבו תמיד של שחר ביום כ"ה בבקר. וע"פ דברינו יתורץ מה שהקשה הרה"ח ר' ר"ר בהמליץ שנת הל"ב נום' 269 שכתב וז"ל "וראיתי בם' פני אריה שחקר מאיזה טעם היה חתום בחותמו של כה"ג, הכי הוא היה הממונה על השמנים? וכתב שלפי מש"כ התוס' (יומא ל"ה) דגבי כה"ג לא חיישינן שמא לא ימסור יפה יפה, אבל באחר חיישינן, ולפ"ז אם היה אחר מנדב שמן לא היו לוקחין לקרבנות צבור ולמנחה דילמא לא מסרו יפה אבל כה"ג שהיה מנדב שמן היו רשאים לקחתו לצבור, וע"כ הכה"ג היה חותם שמו על נדבתו למען לא יתערב באחרים כו' ובעבור זה נמצא אז פך כזה שהיה חתום בחותמו של כה"ג כו' ורפח"ח עכ"ל והקשה הרי"ר ע"ז ע"ש, אך כבר הקשינו איך נמצא זה בהיכל, ועוד איך יתערב בנדבת יחיד הלא אין מקבלין משום יחיד, ואם יחיד מנדב שמן היו מקריבין אותו מיד על המזבח, שקומצו ומקריבו על המזבח והשאר נאכל לכהנים כמ"ש (מנחות ק"ד) א"כ ישאר התימה למאי היה צריך הכה"ג לחתום נדבתו, ועוד מנין ידעו שהשמן שבפך הוא כתית וכשר למנורה, אם לא שנדחק לומר שהיה כתוב על הפך בפירוש למנורה, והרה"ח רי"ר נ"י כתב וז"ל "ולדעתי שט"ס נפל בגמ' ונהפכו האותיות ובתחלה היה כתוב "בתחומו" ור"ל בגבולו של כה"ג והוא המקום אשר היה מיוחד לכה"ג לשבת בו ולעשות כל מעשיו, ושערתי ככה בעבור אשר לא כתוב כראוי "חתום" בחותמו של כה"ג כ"א "מונח" בחותמו שהוא שפת עלגים" עכ"ל. וגם דבריו רחוקים מאד מלבד מה שקשה לשבש כל הספרים בגמ' ובמג"ת ובמגלת אנטיוכוס שהעתקנו למעלה בפ"א (אות י"ב) אך גם לשון "בתחומו" איננו לשון חכמים, ויותר היה נכון שיאמרו בלשכתו, ובאמת לא מצינו שהיה לו לכה"ג מקום מיוחד או לשכה מיוחדת לצרכו רק לשכת פרהדרין ז' ימים קודם יוה"כ, וכן לשכת האבן להכהן השורף את הפרה, שהיה רק לעתים רחוקות, ובפירוש אמרו שנכנסו להיכל, ושם אין מקום לכה"ג כמובן. לשון "בתחומו" מצינו שאמרו (ב"ק כ') לא הוית גבן באורתא בתחומא, ופירש"י לא היית קרוב אצלנושתוכל לבא, ל"א בתחומא בבהמ"ד. וזהו פי' הערוך שכתב שהיא תחומה של תורה, וא"כ זהו רק לשון הגמ' אבל לא לשון המשנה או ברייתא, ומכש"כ לפירש"י שהכוונה שהיה בשבת, והיה חוץ לתחום שאסור היה לבוא אליהם מפני איסור תחומין, והלשון "מונח" איננו שפת עלגים אלא לשון חכמים, לדברי התוס' (שבת כ"א) שלא נטמא גם בהיסט, ולדברינו שכוונו רק לטומאת ע"נ, רצו להורות שהיה ניכר שמונח כבר מזמן רב טרם שבאו פריצים וחללו המקדש בשקוציהם, וטרם נתבטל ונשבת עבודת ה' ע"י היונים, אשר היו מחזיקים שם בהיכל כל השמן למנורה שהכינו מראשית השנה בעת מסיקת הזיתים, ואולי באמת היה זה נדבת הכה"ג שנדב שמן להדלקת לילה אחד בפך מיוחד וחתם בחותמו.

ו) ומעתה כל דברי הרמב"ם מדוייקים ומסודרים. כבר בארנו דבריו בפ"א, אבל פה נדבר ביתר באור, כי בחנוכה מצינו שתקנו שני ענינים, הא' הלל והודאה שנתקן על הגאולה ועל התשועה, והשנית מצות הדלקת נ"ח שאינו שום ענין להתשועה, שהרי לא מצינו בשום חג או ביו"ט של מג"ת מצוה כזו, אבן נתקן לזכרון הנס. כבר כתבנו שעל נס אינו שייך לתקן שום זכר אם לא היה בו איזה תשועה והצלה, לכן טרם התחיל הרמב"ם לכתוב הלכות חנוכה הקדים הטעמים והסבות שתקנו את כל זה, וכתב תחלה הצרות שסבלו מהיונים שגזרו על דתן ושפרצו פרצות במקדש ושטמאו כל

הטהרות וששלטו בממונן ובבנותיהן עד שריחם השי"ת עליהם ונצחו את היונים והושיעם מת"י, ע"י שטמאו את כל הטהרות לא מצאו שמן טהור להדליק את המנורה כאשר חנכו את המקדש אחר שנצחו את היונים, ואז מצאו פך א' שלא היה בו להדליק אלא יום אחד והדליקו ממנו ח' ימים והתחיל זה בכ"ה בכסלו, לכן תקנו "שיהיו אלו חח' ימים" ר"ל היומים שנמשך נס הפך ימי שמחה ויו"ט וגומרים בהם את ההלל, וזהו על התשועה, וכמ"ש בפי' במג"ת וטה ראו לגמור את ההלל, אלא שעל כל תשועה כשנגאלין אומרים אותו על גאולתן, וכמ"ש (פסחים קי"ד) תקנו נביאים שביניהם כו' כשנגאלין אומרים אותו על גאולתן, ועוד תקנו להדליק הנרות על פתחי הבתים כל חח' ימים האלו "להראות ולגלות הנס" ר"ל נס של הפך, שבלא נס הפך היה די לעשות יו"ט לדורות יום אחד כמו פורים, אך כאשר בעבודה הראשונה ראו אות מן השמים כי רצה ה' את מעשיהם והאות נמשך ח' ימים לכן תקנו גם ימי יו"ט החנוכה לדורות ח' ימים ותקנו להדליק נ"ח על פתחי הבתים להראות ולגלות הנס, כי הבינו שהנס הנעשה להם בפך השמן הוא אות על הנצחון השלם אז ועל נצחיות התורה שלא תשלוט בה יד כל אויב לדורות, לכן חברו שני הענינים יחד לעשות יו"ט של חנוכה ח' ימים ולתקן מצות הדלקת נ"ח, ולזה גם אחר שנחרב הבית לא נתבטל יו"ט של חנוכה כמו כל הי"ט של מג"ת, ומתחלה הקשו (ר"ה י"ח) מדוע לא נתבטל גם חנוכה אחר החרבן, אחרי שעיקרו הוא שחזר עבודת המקדש למקומו אחרי שנשבת כמה שנים ע"י היונים וא"כ עתה שעכ"פ בעו"ה נתבטלה העבודה לשמחה מה זו עושה, ע"ז השיב רב יוסף שאני חנוכה דאיכא מצוה, הכוונה כל הי"ט האמורים במג"ת אינם בקום ועשה רק שאסורים בהספד ותענית, אבל חנוכה הוא בקום ועשה שתקנו להדליק נ"ח אבל אביי הקשה ע"ז תבטיל איהו ותיבטל מצותה, שהרי גם להמצוה עצמה אין עוד מקום, לזה אמרו שאני חנוכה דמפרסם ניסא שהיה נס למעלה מן הטבע שראו בזה אות גם לדורות לכן אינו ראוי לבטל זה הזכרון, לואת הניחו גם את עיקר היו"ט שיהיה אסור בהספד ותענית אף שזהו עיקרו רק מפני חנוכת המזבח והמקדש. ונבאר מעט יותר, שלפעמים גם הזדמנות המקרים המה בנס, לדוגמא במעשה הדליקה של החסיד שירדו לו גשמים, אף שיוכל היות שלא היה עת גשמים עפ"י הטבע וירדו לו רק בנס, אבל אינו ניכר שהיה בנס, כי נוכל לומר שהיה במקרה וגם בלא הדליקה היו הגשמים יורדים בטבע, א"כ נס כזה הוא נס נסתר, אשר כל אדם ראוי לזה כמו הברכה בברי שלא נמדד, אף שמתברך ומתרבה, אכן הוא נס נסתר ואינו ניכר, לא כן שיתרבה בדבר הנמדד, זהו נס נגלה והוא נס כמו קי"ס וכדומה שאינם ראוים לזה רק צדיקים גמורים כמו אליהו ואלישע ורפב"י וכדומה, כן נס הפך אף שעיקר מציאת הפך מה שנשאר ולא הרגישו בו האויבים הוא נס, אבל זהו נס נסתר שאולי במקרה לא ראוהו, ולכן אם היו מוצאים פך שיספיק על כל חח' ימים, אף שהיה גם זה נס, אבל לא היה זה שום אות, לא כן עתה שמצאו פך שלא היה בו רק להדליק יום אחד והדליקו ממנו בנס שמונה ימים, שזה נס נגלה, ראו בזה אות לדורות, שע"י שמסרו נפשם על התורה, לכן הראו להם זה האות ע"י פך השמן שהתורה נמשלה לשמן, שהתורה לא ישלטו בה כל אויב, ע"ד שאמרו (שבת ק"ל) כל מצוה שמסרו ישראל עליהם למיתה עדיין היא מוחזקת בידם, ואם נתבונן נראה שכל דיני נ"ח מיוסדים על נס הפך כמו שבארנו בפ"א, וז"ש (שבת כ"ג) יום ראשון הרואה מברך שתים והמדליק מברך ג', מכאן ואילך הרואה מברך א' והמדליק מברך שתים, מאי ממעט זמן, ונמעט נס, נס כל יומא איתא, באמת לא מצינו בשום מצוה שהרואה יברך, אכן כאן תקנו ברכה גם לרואה אף אם אינו מדליק בעצמו, והטעם מפני שעיקר מצות נ"ח הוא להראות ולגלות הנס, א"כ ראוי גם להרואה לברך, א"כ בהכרח שמ"ש ונמעט נס, ויברך זמן

שזה

שזה בלתי אפשר, שזמן אין ראוי לברך רק פעם א' ביום ראשון כמו בכל המועדות, מפני שהרי לא יתחדש בכל יום ענין חדש שנברך ע"ז זמן, רק בשמע"צ שהוא רגל בפ"ע, א"כ מכש"כ שבלתי שייך לברך זמן בכל יום, אבל הקשו שימעט גם נם שהרי נם ההצלה היה רק פעם א' כמו בפסח שאומרים ברכת הגאולה רק בליל ראשון של פסח ולא בכל ז' הימים שהרי לא נתחדש גאולה חדשה, אבל ברכת נם בחנוכה נתקן על נם הפך, וזה הנם נתחדש בכל יום, וז"ש ניסא בכל יומא איתא. וע"פ דברינו אלה יתבטלו דברי האוהב אמת (?) בהצפירה שנת התשע עשרה נומר 267 שכתב וז"ל א"ר יהושע בן לוי כל השמנים כולן יפין לנר ושמן זית מן המובחר, אמר אביי מריש הוה מהדר מר אמשחא דשומשמי אמר האי משיך נהוריה טפי כיון דשמע להא דריב"ל הוה מהדר אמשחא דזיתא אמר האי צליל נהוריה טפי (שבת כ"נ). המאמר הזה יוכיח כדעת הרמב"ם (שקר שזהו רק דעת החז"ס ולא דעת הרמב"ם) שלא היה נם בפך השמן שמצאו במקדש, ועיקר מצות הדלקה הוא לזכרון הנם הגדול של נצחון החשמונאים, כי אם היה עיקר המצוה על נם פך השמן שמצאו במקדש, הלא מן הדין היה להדליק נ"ח רק בשמן זית בלבד, שהרי שמנים אחרים היו פסולים במקדש דכתיב "שמן זית זך" ולדברי אביי קודם ששמע מהא דריב"ל הוה מהדר אמשחא דשומשמי משום דמשיך נהוריה טפי, איך יצא מצות הדלקת נ"ח שלא בשמן זית עכ"ל. דברי הגמרא כבר בארנו למעלה (אות ד') א"כ למותר להשיב על דבריו אלה. אך כבר שמתי לחוק להראות דרכי המשכילים איך המה תועים ומתעים, ולהודיע לכל להאמין בהם ובדבריהם עד יתבוננו היטב, לפלא כי החז"ס ועוזריו ומחזיקיו המה בלתי מאמינים בנסים, ועכ"ז המה מלומדי נסים, וגם להאוהב אמת הוה קרה לו נם כי נזדמן לו בנם הגמרא מס' שבת ונפתחה לו פתאם דף כ"נ הוה למען ימצא ראיה ברורה לדעת החז"ס, כי לו למד המס' הואת כסדר ע"פ דרך המבע, כי עתה הלא כבר מצא בדף כ"א שאמרו שמנים ופתילות שאסרו להדליק בהם בשבת מותר להדליק בהם בחנוכה, וכבר בארנו למעלה (אות ד') שבשביל זה שאלו מאי חנוכה, וכן פסקו כל הפוסקים שמותר להדליק בכל השמנים, אף שהם לפי תומם האמינו שמצות נ"ח נתקן בשביל נם הפך, אם היה התקנה מטעם שכבדו או את ה' באורים, הלא היה אבוקה יותר טוב, ובגמ' אסרו אבוקה, כן פותח והולך או מוסיף והולך אין לזה שום טעם רק עפ"י נם הפך כאשר כתבנו בפ"א, והב"י בשו"ע סימן תרע"ג כתב ששמן זית הוא מצוה מן המובחר אבל עכ"פ כל השמנים כשרים, והרמ"א כתב וז"ל ועכשיו נהגו במדינות אלו להדליק בנרות של שעוה כי אורן צלול כמו שמן, וזהו כפי דברי ריב"ל ששמן זית צלול נהוריה טפי, א"כ שגם שעוה צלול אורם המה מובחרים כמו שמן זית, והב"י והרמ"א האמינו בנם הפך, וזהו ממש כפי טש"כ למעלה פי' דברי הגמ' עיי"ש, ובאמת בכבל אין שמן זית מצוי כמ"ש (שבת כ"ו) עמד ריב"נ על רגליו ואמר מה יעשו אנשי בבל שאין להם אלא שמן שומשמין, ורק כאשר שמע רבה מריב"ל ששמן זית מן המובחר אז השתדל להשיג שמן זית אף שהוא יקר המציאות בבבל, אבל מצד הדין כל השמנים כשרים, שהתקנה הוא רק להזכיר הנס.

ז) כבר כתבנו שיותר קרוב שיש כאן השמטת הסופרים בלשון הרמב"ם, והנה בא הרה"ח ר"י רייפמאנן נ"י בהטליץ שנת הל"ב נומר 272 והחליט שכן הוא בודאי וכתב וז"ל "הרמב"ם לא הביא בספרו (הלכות חנוכה) מלות "ונעשה בו נם" ורבים השתוממו ע"ז, ולמהירים בספרים ובקיאים בכל דבריהם אין תמהון ואין השתוממות, כי גלוי וידוע לפני כסא כבודם אשר הרמב"ם בעצמו הביאן ורק המעתיקים הפוחזים כמים השמיטו אתהן כו' ובמאמרי שמטת סופרים הרביתי לדבר מזה כו' ולכך אל ימהר לשפוט כי השלש תבות "ונעשה בו נם" השמיט הרמב"ם עצמו ובצדיה לא יבא לכתבן, כי על

מה ישמיט נוסחא קדומה הכתובה בשאילתות (פ' וישלח) ובה"ג הלכות חנוכה וברי"ף (פ"ב דשבת)? הכי נאמר כי חקירתו החפשית הטתו ברב לקחה לבלתי האמין בנס ריבוי השמן מאליו, הלא הנס הזה כבר היה לעולמים בימי אליהו (מ"א י"ז) ובימי אלישע (מ"ב ד') וחז"ל הרחיבו עוד את גבול הנס הזה, באמרם התחיל למוד אומר ברוך השולח ברכה בכרי הוה כו' וכ"כ הרמב"ם בספרו (הלכות ברכות פ"י) וזה מוכח למדי אשר ברור מאד שיעשה השי"ת את הנס הזה ולא תהיה ברכתו לבטלה" עכ"ל, ראה כי הוקן הוה שקנה חכמה לא הסתפק כלל שהשמטת הג' תבות לא מיד הרמב"ם יצאו כ"א מאת הסופרים, ואף הוא היה מתכוין כנגד החו"ס לבטל כל דבריו וחקירותיו בסקירה אחת, לומר השמטה יש כאן, אבל ח"ו כפירה אין כאן כאשר יודה בשילוח ברכה בהכרי. והנה חשבתי שכל אוהב אמת יודה על האמת, ומה נשתוממתי כי זה המכנה את עצמו בשם "אוהב אמת" השליך אמת ארצה, ויגביר כחו ללא אמת, שכתב ע"ז בהצפירה שנת התשע עשרה נומר 283 וז"ל "והנה אף כי כל קורא נבון ידע ויבין כי הראיה מן ההלכה פסוקה שמברכין השולח ברכה בכרי הזה הוא ראיה של מה בכך, בכ"ז אראה להקוראים הנכבדים את שגגתה כי היא מעין אחיות עינים, האם לא ידע בעצמו כי אין הקב"ה משנה סדרי הטבע בשביל יחיד? (הודה במקצת שעב"פ שבשביל רבים יתכן שישנה הטבע, ונם הפך הלא היה בשביל כל ישראל?) הלא משנה מפורשת היא (ברכות נ"ד) היתה אשתו מעוברת ואומר יה"ר שתלד אשתי זכר הרי זו תפלת שוא! אבל כל מי שיש לו מוח בקדקדו יבין כי הברכה בכרי הטבעיית הוא עיקר למען תעלה הדישה יפה, ולא יזרה לרוח, והפועלים יעשו מלאכתם באמונה, ומה ענין זה לנס חנוכה אשר לפי פשוטו גדול יותר מקי"ס? (זהו רק לשיטת רבו החו"ס שקי"ס היה ע"י עכבע ופלוטה אבל לדעת חז"ל וכל שלומי אמוני ישראל יגדל נס קי"ס כפלי כפלים) וע"ר שאלתו למה ישמיט נוסחא קדומה הכתובה בה"ג והרי"ף, די לנו להשיב תשובה קצרה כי הבה"ג והרי"ף לא חברו את המורה נבוכים.... הברל גדול יש בין דעות הרי"ף ובין דעות הרמב"ם" עכ"ל. כל הפוסל במומו פוסל, עשה כאן אחיזת עינים, וכתב דברים כמי שאין לו מוח בקדקדו, וכל דבריו אל חיקו תשוב. כבר הערנו באמצע דבריו שנם הפך היה בשביל כל ישראל ולא לצורך יחיד, ובפרט בבהמ"ק מקום משכן השכינה אשר היו שם עשרה נסים מתמידים, נר המערבי היה תמיד דולק בנם עד אחר שמת שמעון וגם אח"ז הרבה פעמים עד כי נס הפך הוא מלתא זוטרתי נגד נס של נר מערבי והרמב"ם בעצמו מזכיר זה הנס כמש"כ בפ"א, ומש"כ שהברכה על הכרי הוא שתעלה הדישה יפה ושלא יזרה לרוח, דבר זה יאמר רק מי שאין לו מוח בקדקדו, כי הבא למוד את גרנו הוא אחר שכבר נידוש ונזרה ולא חסר רק מדידה, א"כ איך יברך על מה שעבר שהוא תפלת שוא ממש, וכמ"ש מרד ואח"כ ברך ה"ז תפלת שוא שאין הברכה מצויה בדבר המדוד כו' אלא בדבר הסמוי מן העין, אף שגם בדבר המדוד באפשרי שתהא ברכה רק שאינה מצויה כאשר יתבאר, א"כ מכש"כ לברך על העבר ממש שזה תפלת שוא, ואם נאמר שהברכה הוא שלא תרקב ולא תפסד ע"י שרצים או גנבים ובדומה שזהו שייך גם על הבואה שנגמרה, אבל א"כ יהא ראוי לברך גם אחר המדידה ומדוע אמרו מרד ואח"כ ברך ה"ז תפלת שוא, והרמב"ם בעצמו העתיק דברי הגמ' וכתב מרד ואח"כ התפלל ה"ז תפלת שוא, א"כ זה ברור שכוונת הברכה הוא על הריבוי שבלתי מצוי אחר המדידה, א"כ דברי הרי"ר נ"י אינם אחיזת עינים רק מאירים את העינים, אמרו שאין הברכה מצויה אלא בדבר הסמוי מן העין ולא אמרו שאין הברכה יכולה להיות, כי באמת גם בהדבר המדוד יכולה להיות ברכה ע"י נביא או חסיד מפורסם או לצורך רבים כמו שנבאר, הצפחת השמן נתרבה ע"י אליהו והאסוך שמן נתרבה ע"י אלישע, וכן הפך

נתרבה

נתרבה לצורך רבים, אבל בלתי אפשר שיתפלל אדם ע"ז כמו שבלתי אפשר שיתפלל שיחצה לו המים כמו שנחלק הירדן ע"י אליהו וע"י אלישע וכן לרפב"י, אבל בדבר שאין הנס נגלה כמו להתפלל שתהיה ברכה בכרי טרם שנמדד, ואם יתרבה לא יהיה הנס ניכר, לנס כזה ראויים כל אדם וכל אדם יוכל להתפלל ע"ז, ולכן תקנו ברכה טרם שהולך למדוד, אף שבאמת שניהם הוא למעלה מן הטבע, ושניהם שוים בחק יכלתו ית', עכ"ז לא כל בני אדם ראויים לנס נגלה, עד כי גם התפלה על איזה צרה ר"ל יש נ"מ בין קודם גז"ד לאחר גז"ד כמ"ש (ר"ה י"ח) מפני מה זה התפלל ונענה וזה התפלל ולא נענה כו' ר' אליעזר אומר כאן קודם גז"ד כאן לאחר גז"ד ר' יצחק אמר יפה צעקה לאדם בין קודם גז"ד בין לאחר גז"ד כו' כאן גז"ד שאין עמה שבועה כאן גז"ד שיש עמה שבועה כו' עיי"ש, הכוונה הוא הכל כמו שאמרנו שבדבר שיהיה הנס נגלה אין ביכולת כל אדם להתפלל שיעשו לו נס כזה, וא"כ אחר גז"ד שכבר צא הגז"ד וא"כ כן הוא הטבע לכן בלתי אפשר שיתפלל שיקרע גז"ד וישתנה הטבע, זהו דעת ר"א, אבל ר"י סובר שגם אחר גז"ד יפה צעקה לאדם שעכ"פ אין הנס הזה נגלה כי מי יודע אם כבר יצא הגז"ד, ורק אם גז"ד שיש עמו שבועה אז אין מועיל צעקה ועכ"ז ע"י זכות גדול ישתנה גם אז כמ"ש (שם) בזבח ומנחה אינו מתכפר אבל מתכפר בתורה ובגמ"ח [ב]) לכן לחסיד גדול

[ב]) פה נעיר על דברי החכם רא"ה ווייס בספרו דו"ד פט"ו לד 138 שכתב וז"ל „שלח ליה שמעון בן שטח (לחוני המעגל) צריך אתה לנדות (תענית י"ט) כי לא יכול שמעון להתאפק כי ידבר קרוץ מחומר ככה לעומת האל וביחוד קנא שמעון קנאה נגדו על אשר האמין בנפשו שיש לו כח להכריח את יוצרו בתפלתו לעשות רצונו, וגרם שגם העם האמינו ככה אשר לדעתו אינו כן כאשר יורו הדברים המושמים בפיו לאמר: שאילו נגזרה גזרה כמו שנגזרה בימי אליהו לא נמצאת מביא את הרבים לידי חילול השם. מדברים הקצרים האלה אנו למדים כי לדעתו נגד הגזרה האלהית אין תפלת הצדיק מועלת, וע"כ אם נגזרה גזרה כמו בימי אליהו אז אין כח בתפלת האדם להשיב את הגזרה, אבל להמון העם יגרום בזה נזק גדול באמונתם, כי חוני הראה בדבריו כי נכון הדבר שתעשה בקשתו בכל עניין ועי"ז החזיק תוחלת העם שתועיל תפלתו בבירור, ואמנם אולי נגזרה גזרה ולא תועיל התפלה, ומה אחרית אלה? התרשלות ויתחלל שם שמים" עכ"ל, הוא מהפך ומבלבל דברי אלהים חיים ומסמא את עין הקורא להאמין בתומו כי כן הוא דעת חז"ל, כבר כתבנו בעז"ה חיבור מיוחד לבקר את דבריו ולהוכיח שגיונותיו וטעיותיו יזכני ה' להוציאו לאור לפקוח עינים עורות, ונעתיק רק דברי הגמ' והברייתא וממילא יבואר איך הפך ובלבל את דבריהם, וזה לשון המשנה מעשה שא"ל לחוני המעגל התפלל שירדו גשמים א"ל צאו והכניסו תנורי פסחים בשביל שלא ימוקו, התפלל ולא ירדו גשמים מה עשה עג עוגה ועמד בתוכה ואמר לפניו רבש"ע בניך שמו פניהם עלי שאני כבן בית לפניך נשבע אני בשמך הגדול שאיני זז מכאן עד שתרחם על בניך, התחילו גשמים מנטפין אמר לא כך שאלתי אלא גשמי בורות שיחין ומערות, התחילו לירד בזעף אמר לא כך שאלתי אלא גשמי רצון וברכה ונדבה, התחילו לירד כתקנן כו' שלח לו שמעון בן שטח אלמלא חוני אתה גוזרני עליך נידוי אבל מה אעשה לך שאתה מתחטא לפני המקום ועושה לך רצונך כו' עכ"ל המשנה ופירש"י להתנדות על כבוד הרב עכ"ל, ר"ל מה שהטיח דברים כלפי מעלה לאמר כמה פעמים לא כך שאלתי, אבל מה אעשה לך שהרי אנו רואים שהשי"ת ממלא רצונך א"כ חשוב אתה מאד בעיניו לעשות כל רצונך ובקשתך, ובפירוש אמרו (ברכות י"ט) בג' מקומות מצינו שמנדין על כבוד הרב ששלח לו שמעון בן שטח אלמלא חוני אתה כו' ופירש"י שם וז"ל צריך אתה להתנדות לפי שהטריח לפני המקום על עסק גשמים לא כך שאלתי כמה פעמים עכ"ל, א"כ מכל זה נראה ברור שלא בשביל שחשב א"ע שתפלתו מועלת והטעה את ההמון רצה לנדותו, רק

מפני

כמו רחב"ד או רפב"י, המה התפללו שיעשה להם גם נס נגלה, מי שאמר לשמן וידלק יאמר לחומץ וידלק או שהעזים יביאו הזאבים בקרניהם, וכן רפב"י אמר לגינאה נהרא חלוק לי מימך ואם לאו גוזרני עליך שלא יעברו בך מים לעולם, וכמ"ש הקב"ה גוזר גזרה וצדיק מבטלה, אבל כל בני האדם בלתי אפשר שיתפללו על נס נגלה למעלה מן הטבע, כמו שיתרבה דבר המדוד והמנוי שזהו נס נגלה והוא תפלת שוא, ולכן אם היתה אשתו כבר מעוברת בלתי אפשר שיתפלל שיהיה זכר אם הוא כבר אחר מ' יום משנתעברה שכבר מצוייר הולד ואם נצרך שישתנה יהיה זה נס נגלה שאין ראוי כל אדם לנס כזה, לכן גם אם מדד ואח"כ ברך הוא תפלת שוא, וכמ"ש (שבת נ"ג) בא וראה כמה קשים מזונותיו של אדם שנשתנו עליו סדרי בראשית, א"ר נחמן תדע דמתרחיש ניסא ולא איברי מזוני ופירש"י וז"ל דמתרחיש ניסא הצלות לנפשות אדם כו' ואין נס זה "רגיל" שיבראו מזונות לצדיקים בביתם שימצאו חטים גדולים באוצרותיהם עכ"ל.

ח) דבריהם אלו צריכים באור, מהו באמת ההבדל בין נס הצלת נפשות לנס מזונות, שזה אמרו על מה שספרו מעשה באחד שמתה אשתו והניחה בן להניק ולא היה לו

מפני כבוד סמקום שאמר כמה פעמים לא כך שאלתי, שהוא כמ"ש הברותא כלפי פנים, וזהו על כבוד הרב, ולפיך שמדברי שמעון בן שטח נראה שהאמין שהשי"ת מלא רצונו, כמ"ש ומה לעשה לך שאתה ממחטא לפני סמקום ועושה רצונך, וזהו שפך מדבריו, לך ראה איך עשה הקדוש עניים ממש בשעתיקו בקללה דברי סברייתא, ויושב אותם וסוסיף וגרע כרצונו כלשון שעשה בתוך שלו, וכן לא יעשה. יכתוב וז"ל: "פעם אחת היה שלש שנים רעב ולא ירדו גשמים, ויהי כאשר יצא רוב אדר בלא גשמים" כו', בלשון סוסיף שהיה שלש שנים רעב למעט שכח לאחרי שהיה שלש שנים רעב ולא ירדו גשמים, לכן ירדו לז גשמים בעבע לאחרי שיעברו זמן רב בלא גשמים לז עכ"פ ירדו שגשמים בעבע, כי אחר עלירת גשמים זמן רב ירדו אח"כ שגשמים בשפע רב, אם כן מה שירדו שגשמים לז לא היה בשביל תפלת חוני, לך שמעון בעלמו אמר והוא עושה רצונך, ובסוף סברייתא נאמר שאלו היו שניה כשני אליהו שמפתחות גשמים בידו, לא נמלא שם שניה מתחלל על ידך. שהכוונה פשוטה שסדי אליהו בשבע אלא ירדו גשמים, ואתה בשבעת בשמו הגדול אלא תזוז ממקומך עד שירדו גשמים וכמו שפירש"י שכתב וז"ל לא נמלא שם שניה מתחלל על ידך דזה לו זה בא לידי שבועת שוא, וכן הוא סוף לשון סברייתא כבן שמתחטא על אביו ועושה לו רצונו ואומר לו אבא סוליכני לרחצני בחמין שטפני בצונן תן לי אגוזים שקדים לפרסקים ורמונים, ונותן לו כו', מה שאתו לו בני לשכת שגזית לחוני שמעגל ותגזר אמר ויקם לך וגו' אתה גזרת מלמטה והקב"ה מקיים מאמרך מלמעלה, ובני לשכת הגזית הוא שסנהדרין שאר שמעון בן שטח היה שגזרו עליהם לו שהצ"ד, והם כולם שתמיהו שהגשמים ירדו רק ע"י תפלתו, ודבר זה מוסכם מחז"ל והוא אחד מעקרי שדת שהתפלה מועלת לבטל את שגזרה, וכמו שהעידה התורה על משה בכמה מקומות גם אחר שגז"ד, וזה שהבר רוצה לעקור עיקר אחד מעקרי שדת. וסרחים יותר מוכחת שתפלה מועלת גם אחר גז"ד, הוא ממ"ש יעשיה לחזקיה (מ"ב כ') ויבא אליו יעשיהו בן אמוץ הנביא ויאמר אליו כה אמר ה' צו לביתך כי מת אתה ולא תחיה וגו' שוב ואמרת אל חזקיהו וגו' שמעתי את תפלתך ראיתי את דמעתך הנני רפא לך וגו' ל"ל נאמר בפירוש שמעתי את תפלתך וזה היה אחר גז"ד, שהרי אמר לו יעשיה כה אמר ה' גו' כי מת אתה גו' וז"ס (ברכות י') סב לי ברתך שאבר דנפקת זכותא דידי ודידך כו' ל"ל כבר נגזרה עליך גזירה, ל"ל בן אמוץ כלה נבואתך ולא כך מקובלני מבית אבי אבא שפי' אחר גז"ד, וזה ברור אלו שום פקפוק.

לו שכר מניקה ונעשה לו נס ונפתחו לו שני דדין כשני דדי אשה והיניק את בנו, וע"ז א"ר יהודה בא וראה כמה קשים מזונותיו כו' אר"נ תדע דמתרחיש ניסא כו' שהרי נשתנה אצלו סדרי הטבע נפתחו דדיו כדדי אשה, ולא נבראו לו מזונות ולא יצטרך לקנות ובהם ישכור מינקת, א"כ נצרך להבין מהו ההבדל. וביותר קשה שמצינו שנבראו מזונות כמ"ש (תענית כ"ד) בעובדא דאלעזר איש בירתא חזת אכלבא דמליא חיטי, וכן (שם כ"ה) באשת רחב"ד חויא לתנורא מלא לחמא ואגנא מלא לישא, ובפשטות נראה שעל מזונות ופרנסה רובצת הקללה שנתקלל אדה"ר בזעת אפיך תאכל לחם, וזהו נראה בכוונת לשון רש"י ז"ל שכתב דמתרחיש ניסא לכמה הצלת נפשות ואין "רגיל" שיבראו מזונות לצדיקים בביתם. ולכאורה יפלא האם נסים להצלת נפשות הוא רגיל? אבל יתבאר שנם בנסים עצמן יש הבדל ואין כל הנסים שוים, כי אמרו (ב"מ ק"ו) בדין מכת מדינה שמנכה לו מחכירותו אמר שמואל ל"ש אלא שזרעה וצמחה ואכלה חגב, אבל לא זרעה כלל לא דא"ל אילו זרעתה הוה מיקיים בי לא יבושו בעת רעה ובימי רעבון ישבעו, מתיב רב ששת רועה שהיה רועה והניח עדרו ונכנס לעיר ובא זאב וטרף ובא ארי ודרס אין אומרים אילו היה שם היה מציל אלא אומדין אותו אם היה יכול להציל חייב ואם לאו פטור, ואמאי ניתא ליה אי הוית התם הוה מיקיים בי גם את הארי גם הדוב הכה עבדך, משום דא"ל אי הוית חזית לאתרחושי לך ניסא הוה אתרחיש לך ניסא כרחב"ד דמתיין עיזי דובי בקרנייהו, ונימא ליה נהי דלניסא רבה לא הוה חזינא לניסי זוטא חזינא קשיא עכ"ל הגמ' והפוסקים פסקו כשמואל ולא חששו על מה שהעלו בקושיא, ע"פ הכלל שבכ"מ שנאמר תיובתא נתבטל דברי האומר אבל במקום שהעלו בקושיא לא נתבטלו דבריו כי כל קושיא יש לה תי' שהכוונה שקשה בהשקפה, והענין שיש הבדל בנסים עצמן, שכל דבר שיוצא מגדר הטבע יותר הוא יותר קשה שיעשה, שעוים יביאו זאבים בקרניהם הוא נם נגלה יוצא מגדר הטבע לגמרי, לא כן שיגבר איש על הארי איננו יוצא מגדר הטבע לגמרי כמ"ש (חולין נ"ט) פרשא קטיל אריה, ופרש"י אדם גבור הורג את הארי, א"כ שאדם יתגבר על הארי איננו נם נגלה, ויכול האדם להתפלל ע"ז, אבל הברייתא סובר שגם זה הוא נם למעלה מן הטבע אם מכירין אנחנו את הרועה שהוא אדם חלש, ואם יתגבר על הארי יהיה זה נם למעלה מן הטבע לכן אומרים אותו אם יכול להציל, וכן פסקו כל הפוסקים אף שעלה הדבר בקושיא, אבל כ"ז הוא לכל בני האדם לא כן לצדיק וחסיד מפורסם אשר עליו נאמר צדיק מושל יראת אלהים שהוא יכול לבקש גם על נס יוצא מגדר הטבע כמו רחב"ד ורפב"י וכדומה, ודעת ר"י שיפה צעקה לאדם בין קודם גז"ד ובין לאחר גז"ד שעכ"פ אין זה נס גלוי כי מי יודע אם הוא אחר גז"ד כן הצדיק הגמור יקרה לו נס גם במזונות לפעמים אף שע"ז רובצת הקללה, ע"ד שאמרו (סוטה י"ב) מכאן לנשים צדקניות שלא היו בפתקא של חוה, כן הצדיקים הגמורים נקל להם להנצל מגזרת בועת אפיך, וזש"כ רש"י ז"ל שאינו רגיל שיברא לאדם מזונות, אבל להצלת נפשות יותר נקל שיקרה נם מפני שבאדם אמרו (ב"ק ב') אדם אית ליה מזלא.

טז) היוצא לנו מכ"ז שהרשות ביד האדם להתפלל גם על נס אם איננו נם נגלה ושנוי הטבע לגמרי, לכן אם יתפלל יה"ר שתלד אשתי זכר אם היא כבר מעוברת, ה"ז תפלת שוא אם הוא אחר מ' יום, אך אמנו לאה קרה לה גם נס כזה וע"ז וכיו"ב אמרו אין מזכירין מעשה נסים, שיקרה רק לצדיקים גמורים או לצורך גדול, ולכן לא יפלא מאומה על נס הפך שהיה לצורך לחזק ידים רפות להבטיחם על נצחון השלם, וביותר בבהמ"ק אשר נסים מצויים שמה, א"כ קרוב לודאי שהוא רק השמטת הסופרים כדברי הרי"ר ז"ל, או כפי שבארנו דבריו שכוונתו והדליקו ממנו ח' ימים בנם, וכמו שסיים "להראות ולגלות

הנס

הנס" ומש"כ שהרמב"ם חבר ס' מורה הנבוכים, והבדל גזול יש בין דעות הרי"ף לדעות הרמב"ם, המה דברים שאינם צריכים תשובה, מי הגיד לו שלא היה הרי"ף ג"כ פילוסוף, ועוד שכבר הוכחנו שהרמב"ם האמין בכל הנסים כפשוטם כאשר הוכחנו מספרו מו"נ ומאגרותיו כאשר יחדנו לזה פרק מיוחד, ולמותר להאריך כאן בזה, אך מה שהאריך שם על הספור (סנהדרין נ"ט) ר"ש בן חלפתא אול באורחא פגעו ביה אריותא נהמו לאפיה אמר הכפירים שואגים לטרף ולבקש מאל אכלם, נחיתו ליה תרי אטמתא חדא אכלו וחדא שבקוה אתא שאל בי מדרשא כו' א"ל אין דבר טמא יורד מן השמים עכ"ל הגמ', וכתב ע"ז וז"ל הרמב"ם לא הזכיר דין זה ומדוע? ולמה? האם נאמר כי בחתימת התלמוד נחתמו כל הנסים היוצאים מגדר הטבע כי אפס חסיד מן הארץ? הלא כה דברי הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ד ה"ב) כל אדם יכול להיות צדיק כמשה רבינו כו' וא"כ בכל עת יוכל להיות צדיק כר"ש בן חלפתא, ולפ"ז נפלאת הדבר מדוע לא הביא הרמב"ם ז"ל ההלכה אם יעשה נם לאדם וירד לו בשר מן השמים, שמותר באכילה? אך באמת יפלא מאד כי ירדו לו תרי אטמתא להאריות השואגים לטרף, האם לא יוכל להנצל בדרך הטבע מן האריות? ולמה עשה הקב"ה שינוי הטבע לחנם? הלא אנחנו רואים בתורתנו הקדושה, כי כאשר התאוו בני ישראל במצרים (נכשל בלשונו שהיה זה במדבר, ואולי ט"ס וחסר התיבה "בצאתם" ממצרים) מי יאכילנו בשר לא הוריד להם בשר מן השמים, אך המטיר עליהם עוף כנף הוא שלו והוא נם טבעיי, ויען כי הדברים האלה נפלאים מאד, ע"כ לא קבע הרמב"ם ההלכה הזאת בחיבורו הגדול, כי בלי ספק כוונה נעלמה בהדברים האלה, ואין עסק להרמב"ם בנסתרות כאשר ידענו את דרכו כמה פעמים" עכ"ל. על דברי הבאי כאלה לא היה מן הצורך להשיב כלל, אך כבר אמרנו שהחובה לגלות שוליהם על פניהם, להראות דרכם וזיופיהם, עשה גם פה אחיזת עינים, העתיק דברי הרמב"ם שהיכולת ביד כל איש להיות צדיק כמשה רבינו, כל איש יעמור מתפלא ומשתומם ע"ז, ובתנדב"א אמרו שלעולם יאמר אדם מתי יגיעו מעשי למעשה אברהם יצחק ויעקב אבל לא אמרו כמעשה משה רבינו, וזהו עפ"י העיקר שהשריש הרמב"ם שלא קם כמשה, ואף שנוכל לומר שרק בנבואה לא קם אבל במעשים קם, אכן מי הכריחו להרמב"ם להכנים א"ע להרוחק הזה והיה יכול לומר שהיכולת בידו להיות צדיק גמור או רשע גמור, ומעולם לא שמענו שיהיה איש צדיק כמשה, מדת הענוה אמרו שהיא גדולה מכולם (ע"נ כ') והתורה אמרה והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר ע"פ האדמה, ובפי' אמרו (חולין פ"ט) גדול מה שנאמר במשה ואהרן יותר ממ"ש באברהם אבינו כו', כן אמרו (שבת קי"ב) אם ראשונים ככני אדם אנו כחמורים, אבל נעתיק דברי הרמב"ם וז"ל אל יעבור במחשבתו דבר זה שאומרים טפשי או"ה (אותם שהיו בדורו) ורוב גולמי ישראל שהקב"ה גוזר על האדם מתחלת ברייתו להיות צדיק או רשע, אין הדבר כן אלא כל אדם ראוי לו להיות צדיק כמשה רבינו או רשע כירבעם בן נבט כו'. מי לא יראה שכוון לתפוש את שני הקצוות היותר רחוקות וכמ"ש (אבות פ"ה) משה זכה וזיכה את הרבים זכות הרבים תלוי בו כו' ירבעם בן נבט חטא והחטיא את הרבים חטא הרבים תלוי בו, הרי שגם המשנה תפסה שני הקצוות היותר רחוקים, ברור שבלתי אפשר שיהיה איש רשע כירבעם, כי איך יחטיא את הרבים כמוהו, וא"כ ברור שכוונת הרמב"ם, שמשה שהיה צדיק היותר גדול, היה היכולת בידו בבחירתו להיות רשע כירבעם, וכן ירבעם היה ביכלתו להיות צדיק גדול קרוב למשה וזה פשוט בכוונת הרמב"ם ז"ל, אכן מש"כ שלא היה המעשה בפועל ממש, והוא רק משל ומליצה, כל מי שיראה שכה בגמ', יראה שכוונו שהיה בפועל, שאמרו שם אר"י אמר רב אדה"ר לא הותר לו לאכול בשר לאכילה כו' מיתיבי אדה"ר מסב בג"ע היה והיו מלה"ש צולין לו בשר ומסננין לו יין כו' התם בבשר היורד מן השמים

ומי

ומי איכא בשר היורד מן השמים אין כי הא דר"ש בן חלפתא כו' א"כ מוכח שהיה זה מעשה בפועל, אך ששאלו ומי איכא בשר היורד מן השמים, מזה נראה שלא קרה זה רק לרשב"ח, ולא קרה מעולם עוד כזה, א"כ מדוע יוכיר הרמב"ם מעשה נסים כזה, ויהיה זה כמו השאלה אם בן השונמית מטמא שלא כתב הרמב"ם זה ההלכה אם יקרה צדיק כאליהו הנביא ויחיה המתים אם המת הזה מטמא או לא או אם צריך הזאת שלישי ורביעי אם לא שדבר כזה איננו נכנס בגדר הלכה, ואין זה כהלכות קדשים וטהרות שעכ"פ בעת שהיו ישראל שרויים על אדמתם והמקדש היה קיים היו ההלכות האלו נוהגים, וזה פשוט וברור.

י) מש"כ בזה הספור כוונה נסתרה, כנים הדברים שכל התורה נדרשת בפרד"ס, עד שנאמין שגם בהמשנה שנים אוחזין בטלית או המחליף פרה בחמור וכדומה יש בהם גם רמז וסוד, ומכש"כ בדברי אגדותיהם שיש להבין משל ומליצה, אבל לא מפני זה נכחיש את הפשט, התורה הכתובה היא כולה שמותיו של הקב"ה כמש"כ הרמב"ן בהקדמתו לפיה"ת, ואם יחסר אות אחת גם בתמנע היתה פילגש הס"ת פסולה, וכמש"כ הרמב"ם בפיה"מ פ' חלק בהי"ג עקרים בהעיקר הז' עיי"ש וזהו מפני שיחסר אות אחת משטותיו, האם נכחיש ח"ו שלא היה בפועל תמנע פילגש אליפז בן עשו, וכל האומר כן הוא כופר בתורה, אף שיש בזה גם רמז וסוד, הרבה מאד כתבו בעלי הסוד על השמונה מלכים שמלכו באדום לפני מלך מלך בישראל, אבל חלילה לחשוב שלא היו בפועל, ער כי גם כל דברי אגדות חז"ל שהמה ע"פ הרוב משל ומליצה, ודברו בחידות, עכ"ז יש להם כוונה גם ע"ד הפשט, אמנם אחרי שדברי האגדה הזאת באה לידינו לא נכון לעבור עליה בשתיקה ונבארה כפי אשר יהיה קרוב מעט יותר אל המציאות ויסור פליאות הכותב הזה מעל הספור, וגם יהיה פתח לכמה דברי חז"ל, כי אמרו (שבת ס"ג) מ"ט דר' אליעזר דאמר תכשיטין הן לו דכתיב חגור חרבך על ירך גבור הודך והדרך, א"ל רב כהנא למר בריה דרב הונא האי בד"ת כתיב א"ל אין מקרא יוצא מידי פשוטו, א"ר כהנא כד הוינא בר תמני סרי שנין והוה גמירנא ליה לכוליה הש"ס ולא הוה ידענא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו עכ"ל הגמרא. ויש להתבונן מה היה דעתו של רב כהנא האם לא ידע שיש בכל התורה פשט ודרש ושניהם אמת? כי מה שאמרו שזה מדבר בד"ת הכוונה שהדרש הוא על ד"ת, אבל הענין הוא שרוב דברי הנביאים והכתובים המה עפ"י הרוב ע"ד משל, שלמה המע"ה האריך בספר משלי באשה זרה, והכוונה על כפירה ומינות, וכן הוא רוב ס' משלי שכל מה שנאמר בו הוא ע"ד משל ומליצה, ולא נתכוין על המשל בעצמו רק על הנמשל, וכן חשב רב כהנא שכוונת הכתוב על ד"ת על מלחמתה של תורה שזהו כבוד הת"ח, רק שהמשיל הפלפול לחרב כמו שאומרים העולם על אדם חריף ומפולפל שהוא חרב חדה, א"כ אחרי שעיקר הכוונה הוא הנמשל, אין המשל צריך להיות אמת כמו כל משלי שועלים שממשילים שזו החיה דברה עם השניה, וכדומה האם החיות מדברים? אך שהוא משל על המדות לדוגמא ממשילים הערמה להשועל והגבורה להארי וממשילים איך הם מדברים זה לזה, היתכן שיעלה עה"ר שהחיות מדברים, א"כ גם כאן אין מזה ראיה שכלי זין המה תכשיטים לאיש מלחמה, והשיב לו מר בריה דרב הונא אין המקרא יוצא מדי פשוטו, הכוונה שיש הבדל בין משלי כל אדם ובין המשלים שבתנ"ך, הלא אמרנו שכל ספורי התורה המה משלים ורמזים על ענינים פנימים וגבוהים, עכ"ז הפשטות המה ג"כ אמיתים כמ"ש שתמנע היתה פילגש ממש רק שמה שספרה זאת התורה יש בזה רמז וסוד, והכלל שהתורה תמשיל תמיד בדברים שהם במציאות ממש, א"כ כשאנו ממשילים פלפולי התורה לגבור ואמרנו חגור חרבך על ירך גבור, א"כ מוכח שהוא הוד והדר לגבור ותכשיט לו כמ"ש הודך והדרך, וכמ"ש (יבמות סג) בא

וראה כמה טובה אשה טובה כו' אי בגוה משתעי קרא (ר"ל הכתוב אשת חיל מי ימצא) כמה טובה אשה טובה שהכתוב משבחה, אי בתורה משתעי קרא (ר"ל שאשת חיל מי ימצא הוא רק משל על ד"ת) כמה טובה אשה טובה שהתורה נמשלה בה, שאף שזהו רק משל אבל בע"כ שגם המשל אמת ולכן ממשיל את התורה לאשה טובה, והכלל אף שכל התורה נאמרה במשל לא נוכל לומר מיטב השיר כזבו, רק שגם המשל הוא אמת בפועל ממש, שכל משורר חיל ימשיל בדברים שאינם במציאות לא כן התורה גם המשלים הכה אמת במציאות ממש והתורה לא תמשיל בדבר שאינו במציאות ממש, ובמקום אחר בארנו מה שאמרו שהתורה נקראת משל הקדמוני, מפני שכל התורה וספוריה המה כולם אך משל ורמז על ידיעת ה' וז"ש כל התורה שמותיו של הקב"ה ויש בזה אריכות דברים אין פה המקום, ועפי"ז נבין מ"ש (תענית כ"ג) על חוני המעגל כל ימיו של אותו צדיק היה מצטער על מקרא זה בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים, אמר מי איכא דניים שבעין שנין בחלמא, יומא חד כו' אתא לי' שינתא כו' וניים שבעין שנין, ויפלא האם לא ידע חוני המעגל שזהו רק מליצה על ימי הגלות, אבל כפי דברינו היה מצטער שגם הוא האמין שהמשלים שבכה"ק המה אמיתים במציאות, וזה שהיה מצטער איך המשיל הכתוב את ימי גלות בבל לחלום שהרי איננו במציאות שיחלום אדם שבעים שנה רצופות. וז"ש מי איכא דניים שבעין שנין ואיך נותן הכתוב משל כזה שאיננו במציאות, לכן הראו שהוא דבר שאפשר במציאות, כן ספרו על רשב"ח זה (חולין נ"ז) שהיה עסקן בדברים כתיב לך אל נמלה עצל וגו' אשר אין לה קצין שוטר ומושל כו' אמר איזיל אחזי אי ודאי דלית לה מלכא כו' מפני שגם הוא תמה על זה המשל ורצה לנסות אם הוא במציאות ממש, והיה עסקן בדברים לנסות את המשלים שבתנ"ך אם הם כנים במציאות, לכן גם עתה כאשר פגעו בו האריות ונהמו לאפיה נזכר בדברי הכתוב הכפירים שואגים לטרף ולבקש מאל אכלם, אף שהוא רק מליצה שהוא ית' זן ומפרנס מקרני ראמים עד ביצי כנים, אבל עכ"פ הכתוב אומר ולבקש מאל אכלם אז טען להשי"ת הרי הכתוב אומר כן יתחייב שיהיה זה במציאות, אז הראו לו שזהו באמת במציאות ונחיתו ליה תרי אמתא, שהוא היה עסקן בדברים והראו לו שבנים הדברים כמו שהראו לחוני המעגל שישן שבעים שנה, ודבר זה קרה רק לו מפני שהיה עסקן בדברים ולא קרה ולא יקרה עוד לשום אדם, רק פעם אחת הראו לו שאפשר הדבר במציאות, ומזה ראיה שיש בשר היורד מן השמים, והבן, ולכן אין לו להרמב"ם לכתוב דין כזה שלא קרה ולא יקרה לעולם.

יא) מש"כ עוד למה שנה הקב"ה לרשב"ח סדרי הטבע האם לא היה יכול להצילו בדרך הטבע, הנה לדברינו אין זה קושיא כלל, אך לא נתעקש לומר כי כוונתו בזה אל האמת ולתקוע יתד בדברינו, אבל נוכל להשיב כמש"כ הרמב"ם בפכ"ה לשני וז"ל עד אם יאמר למה שם השם נבואתו בזה ולא נתנה לזולתו ולמה נתן השם תורתו לאומה מיוחדת ולא נתנה לאומה אחרת כו' ולמה ייחד הנביא באלו הנפלאות הנזכרות ולא היו זולתם כו' וד"ה המענה אלו השאלות כולן, שיאמר כן רצה או כן גזרה חכמתו כמו שהמציא את העולם כשרצה על זאת הצורה, ולא נדע רצונו בזה או אופני החכמה כו' עכ"ל, ומש"כ הלא כאשר התאוו בני ישראל ואמרו מי יאכילנו בשר לא הוריד להם בשר מן השמים רק המטיר עליהם עוף כנף שהוא השלו שהוא ענין טבעיי לא מחכמה שאל ע"ז, היתכן שיעשה השי"ת גם למעלה מן הטבע לפורענות? התורה אמרה הבשר עודנו בין שניהם ואף ה' חרה בעם ויך ה' בעם מכה רבה, ואיך יתכן כי יעשה להם נס? בא וראה בעת שיצאו ממצרים והתלוננו ואמרו מי יתן מותנו ביד ה' בארץ מצרים בשבתנו על סיר הבשר באכלנו לחם לשובע כי הוצאתם גו' להמית את כל הקהל הזה ברעב, גם

אז הזכירו הבשר בעת שלא היה להם גם לחם להחיות את נפשם, והזכירו הבשר קורם לחם, אמרו ע"ז (יומא ע"ד) לחם ששאלו כהוגן ניתן להם כהוגן בשר ששאלו שלא כהוגן ניתן להם שלא כהוגן, ולכן היה הלחם שהוא המן הוריד להם מן השמים, ובשר מפני ששאלו שלא כהוגן הגיז להם השלו, כי כמו שאין בשר בשמים כן אין לחם בשמים, ואם המן אמרו שנברא ע"ש בהש"מ הלא כן היה היכולת בידו לברוא גם בשר או, רק מפני שעיקר שאלת הבשר הוא שלא כהוגן, ומכש"כ שאלת המתאוים שהיה רק לתאוה, והכתוב אומר ויחר אף ה' מאד ובעיני משה רע, ואין מן הצורך להאריך יותר בזה, אך מפני הערת החז"ס בעצמו שהעיר פה הערה נפלאה, וכתב וז"ל "שאלה יותר גדולה נוכל לשאול, כי ביצ"מ אפו את הבצק טרם יחמץ, התורה אמרה שבעת ימים תאכל מצות כו' כי בחפזון יצאת ממצרים, ולמה לא עשה להם הקב"ה נס קטן שיחמץ הבצק במשארותם והיתה תועלת לנערים ולזקנים (אולי מדאגה פן יבא החז"ס ויכחיש גם הנס הקטן ויאמר כי החמיץ ע"י יסוד החמצי) ואז לא הוצרכה התורה לקבוע איסור חמץ ז' ימים לדורות עונש כרת" עכ"ל, אם אין אני מתלמידיו של זקן החכמה בישראל רבן של כל בני מדרשא בחכמות ואשר חיבוריו היקרים יהיו לתפארת עולם לעמנו ה"ה הרב הישיש המופלג ה' חז"ס (הוא לשונו ממש של הרב דק"ק שווינצאן להגאון הנאור (?) (מו"ה שמואל אלכסנדראוו במכתבו הנדפס בספרו של ה' אלכסנדראוו רב הכמות והאיכות "דברי שמואל") ולא זכיתי ליהנות הרבה מאור חכמתו וחיבוריו היקרים, עכ"ז בקוצר שכלי ומיעוט הבנתי, אדמה שכוונתו שמזה ראיה נצחת שאין הקב"ה משנה הטבע כי שינוי הטבע יהיה זה שינוי רצון חלילה, וזהו הגשמה ח"ו כאשר בינותי מהרבה מאמריו בהצפירה, וכאשר יתבארו עוד בפרקים הבאים, ובראשית ההשקפה אמרתי, שזהו בעצמו נס גדול שעשה השי"ת להחז"ס למרות הכחשתו בנסים, כי לו לא נאסר חמץ לא היה נגלה חכמת החז"ס בכל החכמות וביחוד בחכמת הכעמיא, כי עתה ע"י שנאסר חמץ בפסח, גלה החז"ס חכמתו שפת הנאפה ע"י המכונה עפ"י יסוד החמצי, ובמינוט או שתים יתנפח הפת שאיננו חמץ בפסח ועי"ז הוא הולך ומבאר מעשה המכונה בהצפירה שנת תרכ"ב, ושמלח הוא מקרר עפ"י חכמת הכעמיא ומותר לשום מלח במצה, ושאלבאהל הוא הפרדה כימית, ולכן יי"ש גם הנעשה מחמשת מיני דגן מותר בפסח, ושעטהער איננו חמץ וכדומה הרבה ידיעות כאלה, וא"כ זה גם יותר גדול שיתגלה גודל חכמת החז"ס.

יב) אמנם לבל יתפאר עלינו כי נוציאו בתשובה קלה כזו, לכן נרחיב הדברים מעט, כי יצא לנו מזה תוצאות רבות ונכבדות. השי"ת אמר למשה בעת שלחו להתרות לפרעה על מכת ארבה בזה"ל בא אל פרעה כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו למען שתי אתתי אלה בקרבו ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים ואת אתתי אשר שמתי בם וידעתם כי אני ה'. ויפלא מהו הצורך להקדמה הזאת הארוכה, ומדוע דוקא במכת ארבה מה שלא מצינו כזה בכל יהר המכות, אך הדבר פשוט, כי קודם זה המכה היה מכת ברד, ואז אמר כי בפעם הזאת אני שולח את כל מגפותי אל לבך, כי עד מכת ברד נאמר ויכבד פרעה את לבו, שלא נכנע כלל, לכן בעת התראת מכת ברד אמר כי בפעם הזאת אני שולח את כל מגפותי אל לבך, שעתה יכנע לבך כמ"ש (ברכות נ"ט) נא נבראו רעמים אלא לפשט עקמומיות שבלב, וכן היה שנכנע לבו, ואמר ה' הצדיק ואני ועמי הרשעים העתירו אל ה' ורב מהיות קולות וגו' ולא תספון לעמוד, אכן אחרי שחדלו הקולות נאמר ויחזק לב פרעה וגו', אחר שרפה רוחו ע"י מכת ברד נתחזק עתה בטור המכה, ורק בכח גדול התורה את לבו, ולכן היה למשה טענה גדולה לבלתי לכת אליו עוד להתרותו, אחרי אשר התודה

ואמר

ואמר ה' הצדיק והבטיח לשלחם, ושוב חזר בו, א"כ מהו התועלת להתרותו עוד, הלא מראש במדין אמר השי"ת כה תאמר בני בכורי ישראל ותמאן לשלחו הנה אנכי הורג את בנך בכורך, א"כ ידע שרק ע"י טכת בכורות יצאו ישראל לחירות, א"כ כל המכות וההתראות המה ללא תועלת, לזאת א"ל השי"ת בא אל פרעה כי אני הכבדתי גו' שבאמת היה ברעתו לשלוח את ישראל רק אני הכבדתי את לבו מפני שתשובתו היה באונס, לכן יתחייב להביא עליו עוד מכות גדולות ונאמנות, אך יפלא מה חטאו ישראל שיהיו עוד במצרים ולאחר גאולתם מפני שפרעה מחוייב עוד מכות, הלא תוכל להכותו גם אחר שיצאו ישראל ממצרים, לזה אמר למען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים ואת אתתי אשר שמתי בם וידעתם כי אני ה', א"כ עיקר התועלת הוא לחיזוק האמונה שתדעו שאני הוא המשגיח והמעניש לעוברי רצוני, ושאני הוא הבעל יכולת, וכמ"ש יתרו עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלהים כי בדבר אשר זדו, שע"י עונשי מצרים נתברר אלהותו ויכלתו והשגחתו הפרטית, א"כ ריבוי המכות הוא לתועלת גדולה לאמונה, ולכן כל מה שנמשכו יותר מכות מצרים נתחזקה האמונה יותר, וביחוד ע"י ההתראות מקודם כל מכה, וכמ"ש הכוזרי (מ"א סי' פ"ג) וז"ל וכל המכות האלה היו באות באזהרה ובהתראה ובמועד ומסתלקות כדי שיתברר כי הם בכוונה מאת אלוה חפץ עושה חפצו בעת שיחפוץ לא מצד הטבע ולא מצד הכוכבים ולא מצד כשפים ולא במקרה עכ"ל, א"כ שעבוד מצרים והגאולה הוא יסוד כל התורה, א"כ היה ההכרח שכל המכות שהביא הקב"ה על המצרים יהיו כולם בעוד היו ישראל במצרים, וכן כאשר שלח השי"ת את משה לישראל שיקבלו את התורה אמר אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים, והתחלת עשרת הדברות הוא אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים, אבל עדיין היה מקום לבע"ד לחלוק ולאמר מצרים היו טרודים כל השנה בהמכות ומשה היה חכם מדיני ורקם בסתר תחבולות מדינית שיצאו בלילה אחד והמצרים לא ירגישו, ופתאם יתאספו ויצאו ביד רמה, כי במשך הזמן י"ב חדשים שסבלו המכות עשה כל ההכנות להיציאה, והמצרים שהיו טרודים לקבור מתיהם לא הרגישו בזה, והאות שהרי נתחרטו כאשר הוגד להם שברח העם, אך להוציא מלב הטועים בזה הכביד ה' את לב פרעה בטכה האחרונה טכת חשך ואמר למשה אל תוסף ראות פני, ומשה השיבו כן דברת לא אוסיף עוד ראות פניך, ואז התרהו על מכת בכורות וא"ל וירדו כל עבדיך אלה אלי והשתחוו לי לאמר צא אתה וכל העם אשר ברגליך ואח"כ אצא, וא"כ הודיעו משה מראש כי בקרוב יצאו, השי"ת צוה עליהם ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר, א"כ לא התיעצו על היציאה, וגם לא ידעו שמחר יצאו שלא הכינו להם שום צדה עד שגם הלחם על היום ההוא לא אפו ולא הספיקו להחמיץ עיסתם כי יצאו בחפזון אשר גם רבע שעה קודם שיצאו לא ידעו שהרי לא שהו שיעור שתחמיץ עיסתם, א"כ זהו אות היותר נאמן שלא ידעו מראש שהיום יצאו, שהרי כן דרך היוצא לדרך להכין לו מזון וצדה לדרך, א"כ הלא שאלת החז"ס מדוע לא עשה הקב"ה להם נס שתחמיץ עיסתם, הוא דבר בטל כי אז נתבטל האות היותר גדול שיציאתם לא היה בטבע, וחז"ס לא בדעת ידבר ודבריו לא בהשכל.

יג) כתב עוד האוהב אמת הזה בסוף דבריו, וז"ל "והנה במאמרי האמת והאמונה בהצפירה העתקתי דברי הרמב"ם כו' ע"ד הנסים היוצאים מגדרי הטבע, כי הנסים שעשה הקב"ה לצורך עשאם ולא להגדיל האמונה, כי כל המאמין עפ"י נסים יש בלבבו דופי כו' (אינו כן לשון הרמב"ם ולהלן בפ"ד נעתיק לשון הרמב"ם כפי שהוא שם) את הדברים האלה הגני לבארם, כי אף שנמצא במקרא נסים יוצאים מגדרי הטבע כנסי אליהו ואלישע, הנסים היו שם לצורך הכלל, וא"כ יפלא מאד שטת הרמב"ם למה שנה הקב"ה סדרי הטבע בימיהם? אך לכל המתבונן בשטת הרמב"ם אין כל פלא,

בימי

בימי הבית הראשון היו העמים או עובדי אלילים, ולולא הנסים היוצאים מגדרי הטבע לא היה באפשרות בידי הנביאים להראות להם משובתם, ע"כ שנה ה' נדרי הטבע ללמד תועים בינה כי נביאי ה' המה, אבל אחרי אשר החלו העמים להתפלסף אחרי אשר הסקעפטיציזם נתרחב בין העמים לא יתכן להיות כי ה' יֵראה נם גלוי, כי אז אין מקום לשכר ועונש, ועלינו לדעת את ה' בראיות שכליות, ולפי"ז איך יתכן להיות כי בימי הבית השני אשר הסקעפטיציזם וההעלעניזם מצאו קן בלב רבים מבני ישראל יֵראת נם גלוי כזה ולא ישובו החוטאים מדרכיהם הרעים, ולכן לדעת הרמב"ם לא יתכן להיות „אגדת פך השמן כפשוטה" עכ"ל. על דברי שטות והבל כאלה לא היה מן הצורך להשיב, אך כפי שבארנו בהקדמת ספרנו זה באור דבריהם ז"ל בד"ת ענה, הנני להשיב על דבריו כסדר, באור דברי הרמב"ם ודעתו יבואר אי"ה להלן בפ"ד בדברים נכונים, ומעולם לא כוון הרמב"ם למה שכותב זה המהבל, אך דבריו סותרים לגמרי דברי רבו החז"ס. הוא כתב שמפני שנתרבתה הכפירה בבית שני לכן לא יתכן שיעשה הקב"ה נם גלוי שיצא מגדרי הטבע שלא תתבטל הבחירה, אכן בימי הבית הא' נעשו ע"י הנביאים נסים יוצאים מגדרי הטבע, והחז"ס יאמר שמעולם לא היו נסים יוצאים מגדרי הטבע, וגם נסי משה כמו קי"ס היה בטבע והנס הוא רק הזדמנות המקרה, כי נס יוצא מגדרי הטבע הוא שינוי רצון וזה בלתי אפשר, אך נניח שטת החז"ס ונדבר משטת זה הכותב. ולדבריו כל המאמין עפ"י הנסים אין אמונתו שלמה ויש בלבו דופי שמא הוא בלט ובכשוף, א"כ מה הועילו חכמים המה הנביאים בתקנתם, שעובדי האלילים אשר כהניהם ונביאיהם היו קוסמים ומכשפים, ונביאי השקר עשו גם הם נסים ונפלאות בכשוף ובתחבולות, וא"כ במה יודע אפוא שנפלאות של הנביא אמת אינם ע"י לט וכשוף, ובמה ילמדו תועים בינה, ואם יש עב"פ עצה ותחבולה שיהיו ניכרים מופתי הנביא אמת שאינם בלט ובכשוף, א"כ מפני מה כתב הרמב"ם שהמאמין עפ"י מופתים יש בלבו דופי אולי הוא בלט ובכשוף, ובאמת בימים הקדמונים האמינו כולם בכשוף ואיך היה ביכולת הנביאים ללמד תועי רוח בינה, האם שב ירבעם מדרכו אחרי שראה המופת של הנביא הבא מיהודה, וגם שנתיבש ידו כאשר רצה לתפשו, ובפירוש אמר חל נא את פני ה' אלהיך וי' ויחל כו' ותשב יד המלך, ומה כתב שם אחר הדבר הזה לא שב ירבעם מדרכו, האם עוב אחאב את הבעל אחר שעשה אליהו המופת בהר הכרמל, וכל העם ענו ואמרו ה' הוא האלהים ושחטו את כל נביאי הבעל, עכ"ז לא נשבת עבודת הבעל מישראל עד אשר השביתו יהוא בן נמשי ויזבל המרשעת בקשה להרוג את אליהו, ואם בלתי אפשר להראות נם גלוי שעי"ז תתבטל הבחירה, א"כ מה נשתנו עובדי האלילים מהסקעפטיקער, שמעובדי האלילים לא חש לבטל מהם הבחירה, ומהסקעפטיקער לא רצה לבטל מהם הבחירה, הלא עיקר השכר והעונש בכל התורה מפורש רק על ע"ג, ולדעת הרמב"ם רוב מצות הל"ת המה משום ע"ג, אכן באמת גדול מאד כח הבחירה שכן יסד הבוי"ת כח הבחירה חפשית באדם שנם כל אות ומופת לא יבטל את בחירתו, ומה גם כי נם הפך היה בהיכל אשר רק כהני ה' החסידים ראו את הנס, וכמו שלא נתבטלה הבחירה להנביא בעצמו אשר ראה את הנבואה או שהמלאך היה דובר בו, כמו שמצינו שגם הנביאים חטאו בשוגג או במזיד. על חנניה בן עזור אמרו (סנהדרין צ') שמתחלתו היה נביא אמת ולבסוף נביא שקר ויוחנן כה"ג ששימש בכהונה גדולה פ' שנה או מ' שנה, ושמע ב"ק בבית קה"ק שהוא כמו נבואה, עכ"ז נעשה צדוקי סוף ימיו, ומכש"כ שהנס לא יבטל הבחירה מן האדם. בסוף ימי הבית השני ראו מופתים נוראים כמו שמספר גם היוסיפון, ואחר מהם ששערי ההיכל היו מוצאים אותם בבוקר שנפתחים מאליהם, והיו כבדים עד שהיה הצורך לסגרם ולפתחם ע"י עשרה אנשים ואיזה שנים קודם החורבן היו מוצאים כמה

פעמים

פעמים שהיו נפתחים מאליהן וכן ספרו בגמ' (יומא ל"ט) שהיו דלתות ההיכל נפתחים מאליהן עד שגער בהם ריב"ז וא"ל היכל היכל מפני מה אתה מבעית את עצמך יודע אני בך שסופך ליחרב כו', והיוסיפון סיפר עוד ספורים מבהילים ואותות נוראים שהעידו על החורבן, ועכ"ז לא לקחו הפריצים מוסר ולא נתבטלה בחירתם, א"כ כל דבריו אין להם שחר. היוסיפון לא הזכיר נס פך השמן מפני שכתב ספרו רק להרומיים, והנס הזה נעשה בפנים, ולא יאמינו לו ספר המופתים שהיו קודם החורבן מפני שהיו בפרסום, גם ספר החשמונאים שבידנו הוא העתק מיונית אשר המעתיק ליונים ולהרומיים בלא ספק השמיט בכוונה את הנס הזה. ההבדל בין ימי הבית הראשון לימי הבית השני לא נמצא בהרמב"ם רק בדה זה מלבו, ולהלן בפ"ד נדבר בארוכה בעו"ה לבאר דעת הרמב"ם בענין הנסים, עד שגם הרלב"ג המתאמץ באמת באיזה נסים לקרבם מעט אל הטבע, הוא מאמין בנס שמן המשחה שנתרבה מאליו ע"י נס, לכן כל דברי האוהב אמת אין בהם אף קורטוב של אמת, וה' אלהים אמת ינחנו בדרך אמת, ויישמרנו מאוהבי אמת ללא אמת.

יד) כבר כתבנו למעלה, שהחז"ס כתב שכל ספור הפך הוא ספור בדוי מלבם מפני אימת הרומיים, וכתבנו שיש לתמוה איך לא השכיל זה חכם הגאונים הרמב"ם, והעתיק כל ספור הפך, ובימיו לא היה עוד אימת הרומיים עליו, אך נתבונן על עיקר דבריו לראות היעמדו דבריו בפני הבקורת האמתית. בהצפירה שנת הי"ט נומר 273 כתב מודעה ארוכה כעין בקורת על המחברת דברי שמואל לה' אלכסנדראו, עד כי המודעה היא כמעט יותר גדולה מהס' בעצמו, ושם בסוף דבריו כתב וז"ל "המנהג הזה לחוג את חג האורים בכל שנה לא האריך ימים הרבה, כאשר גברה אחרי כן ממשלת הרומיים בארץ יהודה, והורדום קבל עליו עול מלכות רומי, כנודע הקים תבנית נשר על פתח האולם לאות חותם מלכותם, וכאשר הלך ליריחו להתרפאות מחליו, והשמועה נתפשטה בירושלים כי מת הורדום, אז התלקטו בחורי ישראל להשליך תבנית הנשר מן האולם, הנה בבוא השמועה להורדום צוה להרגם והכה"ג עם הסגן שרפום חיים כמורדים במלכות, מובן הדבר שבכל הזמן הארוך הזה, כבר נשתכח כל ענין חג האורים, וכפי הנראה נתקנה אצלנו הודאת "על הנסים" רק איזה זמן קודם בעלי המשנה ולמצות הדלקת נ"ח המציאו למראית עין האגדה של פך השמן מפני האויבים, וכמו שספרו לנו באגדה של בר דרומא "אדליקו שרגא" וכו' הדר אתא עלייהו, וכן נשארה בעמנו האגדה הזאת כמו רמוזה בקורות עמנו מאז מדורות הקדמונים עד היום, וכמו שבארה יפה הח' מוהרש"א בספרו אגפ"ה ובמחברתו זאת "דברי שמואל" חז"ס" עכ"ל. חי האמת כי לא אוכל להבין דבר מדבריו, ובצדק אחשוב אשר הוא בעצמו בעת כתבו לא ידע ולא הרגיש מה שעטו כותב. הנה בראש אנו מוכרחין לומר שחזר מכל דבריו במאמרו הראשון מאי חנוכה, כי שם כתב שחכם הגאונים הרמב"ם בארה באופן נאה שהשמיט המלות "ונעשה בו נס" וכוונתו שבכל הח' ימים הדליקו רק מעט וכן חזר והכפיל דבריו אלו בתשובתו להרב רנ"פ המועתקים בראש פ' זה, ופה יאמר שזה הוא רק ספור בדוי, ואין כאן לא פך ולא שמן, כי היה להם שמן או שהדליקו שמן טמא או שלא הדליקו כלל, וכל זה הספור לא היה ולא נברא ולא משל היה, רק בדוי מלב לסמות עיני הרומיים, וא"כ איך בארה יפה מוהרש"א בספרו אגפ"ה, אחרי שגם המשל אינו רק בדוי לפי שעה לורות אפר בעיני הרומיים ואיך לא הרגיש שבעת שכותב רקלמה ארוכה על מחברתו של ה' אלכסנדראו, ובאותו המקום בעצמו יבטל כל דבריו באפס יד, למותר הוא לעשות חבור ולדרוש דרשות על דבר שהוא בדוי מלב ולא היה ולא נברא ולא נאמר גם למשל, כמו שידרוש איש רמזים על פרות של חלום פרעה, אמנם עיקר דבריו "שהמנהג לחוג את חג האורים לא האריך

ימים

ימים, זהו באמת דבר שבדה מלבו, ואין זכר מזה בשום מקום, ומה שהיוסיפון טרח לתת טעם מדוע נקרא חג האורים, אין מזה שום ראיה, כבר כתבנו שהיוסיפון לא רצה לכתוב בספרו הגם הזה, מלבד מה שמצינו הרבה פעמים שנותן טעם למצות או שכותב איזה פרטי המצות שלא כפי המקובל ונגד משניות מפורשות, אשר כל איש יודה שיש להמשנה יותר נאמנות בדיני התורה והמצוה על היוסיפון, והסבה לזה הוא או מיעוט ידיעתו בדיני ומשפטי התורה והמצוה, או שהיה לו בזה איזה כוונה מפני שכתב לרומיים ולא ליהודים, ויש לדבר הרבה מזה ואין פה המקום. כל הספור מהורדום, לא אוכל להבין מה ענין זה לזה, אם בחורי ישראל השליכו דגל רומי ונידונו עי"ז למיתה, איך מוכח מזה שלא הדליקו נ"ח, ואיה איפה מצא שמנעו הרומיים את ישראל באיזה מצוה או מנהג עד אחר החורבן איזה שנים כאשר נסו לעשות מרידה. כל ימי אספסיאנוס וכל ימי טיטום לא נגזרה עליהם שום גזרה על הדת עד ימי דימיטיאן הערין ונתחדשו עוד בימי טריאנוס אחר המרידה הגדולה שעשו היהודים בקיריני ובמצרים, אז גזר על השבת ועל המילה ונתחדשו הגזרות ביתר עוז אחר חורבן ביתר כאשר ידוע הכל בספרי דה"י, אך קודם לא מצינו שם רמז בשום מקום כי התערבו הרומיים בדת ישראל, באמת היו הרומיים סבלנים גדולים בעניני הדת, ורק ע"י המרידות החלו לגזור הגזרות, אין פה המקום להאריך בזה, אך ראה נא את תהפוכות דבריו, אשר קודם החורבן פחדו להדליק נ"ח לבל יעלו עליהם חמת הרומיים בעשותם זכר לנצחונם על היונים, ואחר החורבן סר פחדם והחלו להדליק, האם דבר זר כזה יקובל לאיש בעל שכל ישר, המעשה מנם הפך הוא כתוב במג"ת שנכתבה עוד קודם החורבן ומדוע לא יכלו לבדות את האגדה המזויפה גם בימי הורדום, לבלי יצטרכו לבטל מצות נ"ח. אנו רואים כמה היו זהירים במצות הדלקת נ"ח, יסופר במדרש איכה עה"פ קלים היו רודפינו אשתו של טרכינוס (הוא טריאנוס כידוע) ילדה בט"ב והתאבלו כל ישראל, נשתתק הולד בחנוכה, אמרו נדליק או לא נדליק, אמרו נדליק כו' וכל מאי דבעי למטי עלן ימטי אדליקו אזלין ואמרין לישנא בישא לאשתו של טרכינוס כו' והוא עשה הרג רב באלכסנדריא של מצרים וכן הגיה הגר"א בסוכה נ"א שצ"ל וכולהו קטלינהו טרכינוס, וא"צ לכל הפלפולים והדחוקים שכתב המ"ע ויתר המבקרים, הרי שגם אחר החורבן כמעט שמסרו את נפשם ע"ז, ואיך יתכן שקודם החורבן בטלו מצות נ"ח לגמרי. ומה שהביא אגדת בר דרומא לא אוכל להבין בשום אופן מה ענין בר דרומא לכאן, אם להביא ראיה שלאות שמחה מדליקין נרות הרבה, איננו נצרך ראיה לזה מהאגדה, ודבר זה דומה אם יחפוץ איש להביא ראיה שהשמש מאיר, יביא ראיה ממ"ש דבר זה ברור כשמש בצהרים האם לא יהיה לשחוק, נשאלהו ונאמר לו שוטה שבעולם האם דבר זה צריך לראיה, יותר היה לו להביא הברייתא (סנהדרין ל"ב) אור הנר בברור חיל משתה שם כו' הכל יודעים כי לאות שמחה ידליקו נרות הרבה, כי מתוק האור לעינים, אך לא בפתחי הבתים, כ"א בבתים ובחצרות, אך כדרכו ידבר בלהג הרבה לבלבל את הקורא, מש"כ שנוסח "על הנסים" נתקן באחרית הימים, זה שקר כי במג"ת נכתב שתקנו לשנה האחרת בהלל והודאה, וכמו שהלל היו אומרים אז בחנוכה בזמן הבית כמ"ש (תענית כ"ז) יום שיש בו הלל ואין בו מוסף אין בו מעמד כו' שזהו רק חנוכה, א"כ גם ההודאה היתה גם אז בעת שתקנו את ההלל, ומש"כ שתקנו בנוסח על הנסים והדליקו נרות בחצרות קדשך, הכוונה בחצרות ירושלים שבבדו את ה' באורים, והראיה שהוא לשון רבים "חצרות" הלא היה להם לתקן בחצרות "עיר" קדשך, וביותר שהרי תקנו רק מה שעשו במקדש שאמרו טהרו את מקדשך ופנו את היכל קדשך, שהכוונה שטהרו המקדש שסתרו את המזבח ששקצוהו היונים וחללוהו ע"י שהקריבו עליו דברים טמאים לאליליהם, וגם פנו את היכל קדשך מן הטומאה והאלילים

והאלילים, והדליקו נרות הכוונה בהמנורה, הזכירו ביחוד הדלקת נרות המערכה יותר מכל יתר הקרבנות לרמז על הנס הנעשה בהם, ולכן קבעו שמונת ימי חנוכה ולא יום אחד ולכל היותר שבעה, מפני נס הפך כמש"כ למעלה, ומה שתקנו לשון רבים בחצרות, מפני שכן הוא לשון הכתוב בכמה מקומות שנאמר לשון רבים כמו (תהלים קי"ז) בחצרות בית ה' בתוככי ירושלים, ועוד בכמה מקומות, ואין להאריך יותר וכל הרואה בעין בקורת אמתי וישרה, יראה שכל דבריו בנוים על אדני תהו וכל דברי חז"ל אמתים וישרים צדיקים ילכו בם.

פרק ג

א) כמעט נמרתי אני עם לבי לאמר די להיטיב את הנרות של חנוכה, אחרי אשר עד הנה עזרני ה' להוכיח בראיות צודקות ונאמנות, כי נר ישראל הרמב"ם ז"ל גם הוא הלך בדרך אמונת חז"ל ככל מאורי אור תורה גאוני ישראל אשר לפניו ולאחריו, והאמין בכל הנסים הכתובים והמקובלים בכלל, ובנס פך השמן ונר מערבי בפרט, כבר הזכרתי בפרקים הקודמים, מהספרים שהוציא ה' אלכסנדראוו לצאת לעזר להחז"ס, והנני להגיד הסבה אשר הכריחני לשוב מדעתי ולדבר עוד בזה, כי נשתוממתי לראות את המודעה הנדפסת בהצפירה בבשורת ספרים חדשים וז"ל "הוצאתי לאור ס' אגדת פך השמן מאמר משבעה פרקים עם הערות להראות צדקת מאמרו של הרב החכם חז"ס "מאי חנוכה" הצפירה שנה העברה גליון 278 בראיות ברורות מגדולי הראשונים והאחרונים אשר מפיהם אנו חיים, ואקוה כי כל דורשי אמת מוקירי הרב החכם הישיש הז"ס נ"י יאספו ספרי זה לביתם" עכ"ל. לשמע שם הראשונים נבהלתי, אמרתי מי יודע אולי נגלה לו איזה כ"י מהראשונים, הן האנשים האלה החז"ס ועוזריו אף כי לא יאמינו בנסים הכתובים וכש"כ המקובלים, עכ"ז המה מלומדי נסים, להכות בסנורים את כל קוראי דבריהם, לבל יחדרו להעמיק ויראו כי כל דבריהם מהבל המה, יתפארו כי נגלו להם כ"י אשר כל תופשי התורה והוגיה לא ראום ולא ידעום, ירחיקו עדותם להביא ראיה עד מפי עד ומפי השמועה מפי נוחי נפש, אשר בטוחים המה בנם (טבעי כמובן) כי לא יקומו ממנוחותיהם לענות בחשם בפניהם, לא יבושו לזייף דברי חז"ל וספרי הראשונים, בסמכם על הנס כי לא יעוז איש לבקר אחריהם, ומי יודע אם נס כזה לא קרה גם לזה המחבר כי נתגלה לו איזה כ"י מהראשונים, או מפי השמועה, אשר לא שופתו עין איש, כאשר נגלה להם (עפ"י נס טבעי כמובן) גמרא ישנה כ"י, הכתובה בנוסח אחר מהנוסח אשר לפנינו, ותחת המלות "ונעשה בו נס" שמה בהנוסח הנגלה להם "ונעשה בו נסיון". ומה מאד גדלה תשוקתי לחזות בנועם הס' הזה לראות האֶמנם לו זרוע עם גבורה להוכיח צדקת מאמרו של החז"ס בראיות ברורות מגדולי הראשונים והאחרונים (? !) וא"כ אפוא הגדיל זה המחבר לעשות יותר מחז"ס בעצמו, הן החז"ס מצא רק את חכם הגאונים הרמב"ם ז"ל אשר השכיל אל האמת (לפי דעת החז"ס) מה שלא השכילו כל חכמי ישראל מעולם, והמחבר הזה מצא הרבה מגדולי הראשונים והאחרונים אשר מצאו את האמת הזה (לדעתו) שאין להאמין בנסים, ולא הרמב"ם לבד הוא חכם הגאונים ולא החז"ס לבד הוא חכם החכמים למצוא הטרגלית הזאת להכחיש בנסים, כי רבים אשר קדמוהו נפלו על המציאה הנפלאה הזאת. והנה בנם טבעי (כי קניתיו מכספי) בא לידי הס' הנפלא "אגדת פך השמן" הזה, וראיתי כי שמא גרים שאין למדין מדברי אגדה באלה מאומה, ואם בריתא ישנה הנכתבת במנ"ת עוד משנות קדומים, נהיתה בהבל

פי החז"ס לדברי אגדה, שהם בעיניו כהפקר גמור לבטלם כעפרא דארעא עאכו"כ הס' אגדת פך השמן שאין למדין ממנו מאומה, ונוכל לומר עליו דברי ריב"ל (מס' סופרים פט"ז) האי אגדתא הכותבה אין לו חלק לעוה"ב והדורשה מתחרך והשומעה אינו מקבל שכר, עשה בספרו זה אחיזת עינים ממש, עכ"ז מצאתי כי ס' נפלא הוא, אשר מעטים המה ספרים כמוהו, מפני שאין כמעט באפשרי לעשות בקורת עליו, שהוא למטה מן הבקורת, לכן משכתי את ידי ממנו ולא חפצתי לטפל בו, כי איננו שוה בנזק הזמן היקר מכל, אך שבתי הפכתי, הנה החז"ס סמך את ידו עליו במודעה גדולה וארוכה כמעט גדול מהספר בעצמו, ובני הנעורים, גם הבאים בימים יאמינו בכל הנדפס לתומם, וכאשר יראו כי החז"ס יספר תהלתו, אז יאמינו בכל דבריו בלא עיון ובקורת, כי טרם יבינו כל עמנו עלילות משבילי דורנו, זיופם ופלפולם לעייל פילא בקופא דמחטא, אשר לדידן הוי מומא ולדידהו לא הוי מומא, הכל מותר להם הכל שרוי להם, ובעוד הנני נדון כה וכה אם לטפל בו או לא, הנה הוציא הרה"ג מו"ה דובער גינזבורג ממאהליב מחברת בשם "אמונת חכמים" בקורת נמרצה על מאמרו של החז"ס בענין נם חנוכה ועל המחברת אגפ"ה, אז אמרתי ברוך שפטרני, ואין אני זקוק עוד לבלות זמן חנם, אף כי הרב הנ"ל קצר הרבה במקום הראוי להאריך, ונתן מקום עי"ז לבע"ד לחלוק, ובאיזה מקומות לא נזהר בלשונו ונתן מקום לטעות, עכ"ז אמרתי הלא הקוראים יראו ויבינו את אשר לפניהם, יכירו להבדיל בין האור ובין החשך בין האמת ובין השקר ובשכלם ימלאו החסרון שהחסיר הרב המחבר, אכן ראינו ההפך ממש, המה לא לבד כי לא הודו על האמת, אך נפלו עליו בחמה שפוכה לחרף ולגדף אותו ואת ספרו, וה' אלכסנדראוו כתב כי מצא בו דברי בורות, וחיש מהר הוציא מחברתו השניה בשם "דברי שמואל" לחזק דבריו הראשונים ולהשיג על הס' א"ח, ומה נשתוממתי לראות נדפסים שמה מכתבים ותעודות תהלות ותשבחות מגדולי רבני זמנינו על המחבר וספרו, הן אף כי אח"ז באו הכחשות מהרבנים עצמם במכה"ע המליץ, אך מי שראה בהמכתבים לא ראה את ההכחשות וגם ההכחשות עצמם הכחישו (בשקר כמובן) אח"כ כי מזויפים הם, אז אמרתי לא עת לחשות, ושנסתי את מתני לבקר את שתי המחברות האלו, אולי תפקחנה עיני העם להזהר מהם ומדבריהם, אולי יהיה תועלת לאחד מאלף, והיה זה שברי על בלוי הזמן, אך היטיבו נא עמי קוראים נכבדים, לבל תדרשו מאתי בקורת על כל פרט ופרט, כי אינם כדאי בנזק העת, ורק הנוגע לעצם הענין להוכיח צדקת חז"ל ודבריהם ולהוציא כאור צדקת אדוננו הרמב"ם ז"ל, רק אותם אדבר ואתנם לפניכם.

ב) טרם נבוא אל בקורת דברי המחברת הזאת, נציע הצעה קטנה, וגדולה היא להבנת הרבה מאמרי חז"ל, ואשר היא תפתח לנו פתח רחב בהבנת אגדותיהם במקומות רבים, ואשר בדרך זה דרכו רבים מגדולי חכמי ישראל הראשונים והאחרונים. דרך חז"ל בדברם על כל הקורות והמאורעות אשר קרו בהאומה, לצבור או ליחיד לטובה או לרעה ח"ו, להביט תמיד אל צור ממנו חוצבו, ולהערות את מקורן אשר ממנו הקרו, ויהי להם המקור היתד אשר תלו עליו כל כבוד המאורעות והמקרים אשר קרו ויאתיו אחרי כן לימים רבים ולעתים רחוקות, הנה הם תלו את כל הנסים שנעשו לישראל בכל דור ודור, באיזה מקרים ממקרי האבות הקדושים, אמרו לכלל מונח מעשה אבות סימן לבנים. לדוגמא אבינו הראשון ירד מצרימה מפני הרעב, ואמנו שרה נלקחה אל פרעה, וה' נגעו בנגעים גדולים עד אשר נלחץ לשלחה במתנות רבות, והיה זה סימן לבניו כי ירדו מצרימה מפני הרעב, והמצרים לא יכלו לשלוט בנשותיהם גם בעת שעבדו בפרך בבעליהן, ואחרי מכות גדולות ונאמנות נאלצו לשלחם ברכוש גדול. אברהם אמר במה

אדע לכן השיבו ידוע תדע כו' ועבדום וענו אותם ונתחייבו בניו גלות, לכן (כן אמרו במדרשים) האריכה התורה לספר כל מקרי האבות ומאורעותיהם, כי אינם מקרים פרטיים, רק הם כוללים רמז וסימן לבנים לדורות עולם. ראה מה שרמז הרמב"ן בפ' תולדות באריכות ספור חפירת הבורות ושמותיהן שקרא להם יצחק שרומזים על מקרי הבנים, אמרו בזכות שלשה זכו לשלשה, בזכות חמאה וחלב זכו למן, בזכות והוא עומד עליהם זכו לעמוד ענן, בזכות יקח נא מעט מים זכו לבאר (ב"מ פ"ו), אמר הקב"ה לאברהם קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה שתהא נוח לבניו לכבוש (ב"ב ק'), בנה מזבח בין בית אל ובין העי שהקדים תפלה לצרה שלא יפלו בניו במלחמת העי (ב"ר פל"ט), אמרו (סנהדרין צ"ה) וכן באו על אברהם וכן עתידים לבא עם גוג ומגוג, ע"י שנצח אברהם בזכותו הגדול את הד' מלכים עשה פתח שינצלו ישראל מסנחריב וכן ינצלו מגוג ומגוג, למותר להביא עוד דרשות כאלה, כי הם ידועים לכל הקורא במדרשי חז"ל, ועי' בפי' הרמב"ן במה שרמז בכל פרשיות של מעשה אבות, וז"ש (ברכות ט"ז) אין קורין אבות אלא לשלשה ואין קורין אמהות אלא לר', אבות מ"ט אילימא משום דלא ידעינן אי מראובן קא אתינן אי משמעון קא אתינן, א"כ אמהות נמי לא ידעינן אי מרחל קא אתינן אי מלאה קא אתינן, אלא עד הכא חשיבי מפי לא חשיבי עכ"ל הגמ'. הכוונה שרק אלו הג' המה האבות, וכן אלו הד' המה האמהות שכל קורותיהן ומאורעותיהן היה סימן לבנים ולא יותר, לכן אמרו (ב"ר פ"ם) א"ר אחא יפה שיחתן של עבדי אבות מתורתן של בנים, פרשת אליעזר עבד אברהם שנים ושלשה דפין הוא אמרה ושנה, והשרץ מגופו של תורה ואין דמו מטמא כבשרו אלא מריבוי המקרא, וזהו מפני שכל מעשיהם, דבורם וקורותיהם, המה ענינים כוללים לכלל ישראל עד סוף כל הדורות, א"כ יובן אמרם (פדר"א) הוא החמור שרכב עליו אברהם הוא החמור שרכב עליו משה שנאמר וירכבם על החמור הוא החמור שעתיד בן דוד לרכוב עליו שנאמר עני ורוכב על חמור א), דרשו לשון החמור בה"א הידיעה,

כמ"ש

א) כאן מלאתי מקום להעיר על דברי המכתם רמ"ם וויים בספרו דור דור ודורשיו, שכל הספר לחלוק על קבלת חז"ל ולהוכיח מהכתובים והכתובים, שאין לה סביבו פי' חוקי המורה כמו שסביבו חז"ל, וכבר כתבנו בקורת על כל ספרו יזכני ה' להועילו לאור, וגם בספרי זה סוכחתי בכמה מקומות ביטול דבריו והוכחותיו, וכה גברה תשוקתו לחלוק על חז"ל עד שגם במקום שאר פסוקים שכתובים מוריס כפי קבלת חז"ל יתמיה לעקם ולעקש שכתובים בדבריס של מס בכך ולדחוק דרשות לא כקבלת חז"ל. כן כתב בפ"ו לד 51 וז"ל „עוד קבלו עליסם להביא את בכורות בסיסם ובסמתם ככתוב בתורה ואת בכורות לאנס ובקרם, שגם לפניו שלשם מיני בכורות, בכורות אדם, ובכורות בסמה, ובכורות לאנס ובקרם, ואמנם לזו מדבר מפטר חמור, ונגד זה כופל בכורות בסמה, שאר יפלא מאד: לזן זה כי אם שבכור הוא שבאמרו בכורות בסמה יש בכלל שזה כל מיני בסמה אף שטמאה ביחוד, ובאמרו ככתוב בתורה כוון על מאמרם (במדבר י"ח) לך פדה תפדה את בכור אדם ואת בכור שבסמה שטמאה, ושבזן כי בכלל בסמה טמאה שזה בסמה טמאה, ואם נאמר במקום אחר (שמות י"ג) וכל פטר חמור תפדה בשה, לא דבר שכתוב אלא בכווב, שאות סיה מין בסמה שאר סיתה להם בביתם לתשמישם אבל שאר בסמות טמאות לא סיו מגדלים בביתם מפני לזיכורם, ויען שסבין עזרא ואחריו חק שתורה בלשון זה על כן בלדק לאמר בלשון כלל „בכורות בסמתנו" כי בלאת לפי הבנתה בתורה כל שבסמות חייבות בבכורה, שאנשם בזמן מלוזר נעו מן סמוכן זה (בכורות ה') משבח לא נודעת לנו, אבל ברור הוא כי בדורו של עזרא הוכן הוק על שדרך שאמרנו" עכ"ל. שרלוית עלילה נורשת על חז"ל כזו בתורה מפורש פטר חמור בשני מקומות בפ' בא (שמות י"ג) שאמר ג"כ כל שני מיני בכוריס, שאמר כלל ושעברת כל פטר רחם לה' שזהו כלל על כל מיני בכור, ואח"ז פרט וכל פטר שגר בשמה

שאר

כמ"ש אצל משה וירכבם על החמור, וכן נאמר על מלך המשיח עני ורוכב על חמור, אחת היא לנו אם הכוונה שהיה הוא החמור בעצמו או שבוונתם שזכות רכיבת החמור שרכב אברהם לעקידת יצחק, עמדה לישראל לגאולת מצרים, וכן לגאולה העתידה ב"ב, ולזה אמרו (בבורות ו') א"ר חנינא שאלתי את ר"א כו' מה נשתנו פטרי חמורים מפטרי סוסים וגמלים

תדר יהיה לך סזכריים לפ', סכוונה בסמ עסורס שהיה לפ' להקריב וכל פטר חמור תפדה בשה, כי בכור בסמ עסורס בלתי תפדר בפדיון כמ"ש (במדבר י"ח) לך בכור שור או בכור כשב או בכור עז לא תפדה גו' את דמם תזרק על סמזבח, ואמר עוד וכל בכור לדם תפדה, ואעפ"י סמדם כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט, גם כאן אין בכלל אלא מה שבפרט רק פטר חמור, עוד נשמע בפ' תשא ג"כ כלל ופרט כל פטר רחם לי כלל, ואח"כ יפרוט וכל מקנך תזכר פטר שור ושה שזהו פי' על הקודם ואמר ופטר חמור תפדה בשה גו' וכל בכור בניך תפדה, בשני המקומות אלו מזכיר הבכור בסמ עסורס שהש עלמש לפ' קודם ואח"כ פטר חמור ובכור לדם שהש בפדיון, ובפ' קרח יפרוט הפדיים מקודם שאמר כאן מה הש מתנות כהונה לכן אמר כל פטר רחם לכל אשר יקריבו לפ' בלדם ובבסמ יהיה לך, אך פדה תפדה את בכור האדם ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה, אמר שבהמה בה"ח סידועה לרמז לא על כל בהמה טמאה רק הבהמה סידועה סנזכרת בכר ושוה פטר חמור, ובכ"מ אנו למדין שהוא מן המפורש ח"כ גם בעזרת שאמרו (נחמיה י') ואת בכורות בנינו ובהמתנו "ככתוב בתורה" שכוונה רק פטר חמור שהרי כן מפורש בתורה שני פעמים כי "ככתוב בתורה" שאמר כאן הוא מיותר לגמרי שלא אמרו כן על שבכורים ועל רחשית עריסותם ועל המעשר ועל כל מה שקבלו שש לא נאמר בכל אלה "ככתוב בתורה" שש אלא פשוט שקבלו אז בעשותם שאמנם לעשות ככתוב בתורה. אלא שמע פשר דבר, שאם בלתי בעת שעשו שאמנם ואמנו עליו קבלו אז שרצה גדרים וסייגים יותר ממה שכתוב בתורה. שבכורים מן סתורה אינו חייב רק מצבעת סמינים, ואמנם קבלו יותר, שאמר להביא את בכורי אדמתנו ובכורי כל פרי עץ גו' וזהו שיעור בכורים שהיו מביאים משאר סמינים, כמ"ש (בכורים פ"ג משנה ט') ר"ש אומר ג' מדות בבכורים שבכורים ותוספת בכורים ושעור בכורים, תוספת שבכורים מן בינו ושיעור שבכורים מן בשאינו מינו. כן שתחייבו ח"ע להביא שתרומה ומעשר למלבש, גם שיקר המעשר מן שתורה אינו חייב רק דגן תירוש ויצהר, ושם שתחייבו ח"ע במעשר מכל סמינים גם מירקות, וכמ"ש ופרי כל עץ תירוש ויצהר נשיה לכהנים אל לבכות בית אלהינו, גם בחלה הוו פטורים עפ"י דין תורה, כי לא עלו כולם, כמ"ש (כתובות כ"ה עיי"ש) ואמנם קבלו להפריש חלה, כמ"ש ואת רחשית עריסותינו, אך לא הוסיפו בכוונה להתחייב בפדיון כל פטרי בהמה טמאה כמו שסוס וסגמל, כי היו לסם גמליס כמ"ש (עזרא ז) גמליסם מרבע מאות שלשים וחמשה, ועשו זה בכוונה, שבשתו פטרי חמורים מכל בהמות טמאות לסיות שעמד לסם זכות החמור של אברסם, ולכן זכו שכל ר' ור' מישראל היו לו סרבה חמורים מעושים מכסף וזהב של מלריס, ולכן לא רצו להוסיף על מאות פדיון בכורים, וז"ש "ככתוב בתורה" שע"ז לא הוסיפו, וסבן.

ב) כתבנו שתקנו להביא שתרומה ומעשר להלבש, שאר זה מרומז במלאכי ג' שביאו את כל המעשר אל בית האוצר ויהי טרף בביתי, שעשה אז להביא את כל התרומות והמעשרות לבית האוצר להלבש בבהמ"ק גרשה פשוט, שגם בימי בית הראשון כשאר נפרדו עשרת השבטים מיסודם, וירבעם עשה מזבחות בבית אל ובדן והעמיד כהנים מקלות שעם שאר לא מזרע אהרן, אז ברחו רוב הכהנים והלוים לארץ יהודה ובנימין, ונתרבו הכהנים והלוים בארץ יהודה, עד שלא היה מספיק להם התרומה והמעשר מכני השבטים, אלא אף שנתפרדו השבטים, אבל על"פ רוב שתומה היו מפרישין תרומה ומעשר ונתנו לכהנים ולוים, אלא כשאר גלו העשרת השבטים ונשאר רק על שבט יהודה ובנימין לכלכל את כל הכהנים והלוים, אז תקן יחזקיהו שיתנו מעשר גם

משארי

וגמלים כו׳ ועוד שסייעו את ישראל בשעת יציאתן ממצרים שאין לך כל אחד ואחד מישראל שלא היו עמו תשעים חמורים טובים טעונים מכספא ודהבא של מצרים, הרי שלדעתם החמור מוכן לגאולת ישראל, מאז שרכב אברהם על החמור להעקדה, ע״י שחבש את החמור בעצמו לאהבת השי״ת, ואהבה קלקלה שורת הכבוד, אף שהיה נשיא אלהים

משארי המינים אשר לא חייבה התורה כמו מכל מיני קטניות וירקות, וז״ש (דה״ב ל״א): „ויאמר לעם ליושבי ירושלים לתת מנת הכהנים והלוים למען יחזקו בתורת ה׳, וכפרוך הדבר הרבו בני ישראל ראשית דגן תירוש ויצהר ודבש וכל תבואת שדה״, שאמרו (נדרים נ״ה) מאי וכפרוך הדבר הרבו כו׳ לאתויי פירות האילן וירק, שזהו מפני שלא הספיק להם אז המעשר מתבואת דגן תירוש ויצהר לבד, ושם מצינו: „ויאמר אליו עזריהו הכהן הראש לבית צדוק ויאמר מהחל התרומה לביא בית ה׳ אכול ושבוע והותר עד לרוב כי ה׳ ברך את עמו והנותר את ההמון הזה, „הכוונה שאף שנשארו רק מעט עכ״ז יספיק התרומה והמעשר לכהנים והלוים אכול ושבוע והותר, כמ״ש התורה עשר בשביל שתתעשר וה׳ ברך הרבה את פרי הארץ, כי גם התרומה והמעשר מהנותרים יספיקו למדי לכל הכהנים והלוים, ולכן נאמר שם: „ויאמר יחזקיהו להכין לשכות בבית ה׳ ויכינו ויביאו את התרומה והמעשר והקדשים באמונה ועליהם נגיד כוניהו הלוי ושמעי אחיהו משנה״, שנתמנו שיחלקו לכולם בשוה ולא יקחו בזרוע, וזהו בעצמו אמר מלאכי: „הביאו את כל המעשר אל בית האוצר (ר״ל אל הלשכות כפי מה שכבר תקן יחזקיהו) ויהי טרף בביתי״, ר״ל מזון לכהנים והלוים עובדי ה׳ ומחזיקי התורה, אז „ובחנוני נא בזאת גו׳ אם לא אפתח לכם את ארבות השמים והריקותי לכם ברכה עד בלי די״, וביותר בשובם מבבל אשר הכהנים והלוים עלו כמעט כולם אך מיתר השבטים נשארו רובם בבבל, אז היה נחוץ מאד שיביאו התרומה והמעשר להלשכה, הוא בית האוצר שאמר מלאכי, וכמ״ש באמת (נחמיה י״ג) „ואדעה כי מניות הלוים לא נתנו ויברחו איש לשדהו הלוים והמשוררים עשי המלאכה (ר״ל מלאכת ה׳ בבהמ״ק) ואריבה את הסגנים וגו׳ וכל יהודה הביאו מעשר הדגן והתירוש והיצהר לאוצרות, ואוצרה על אוצרות שלמיה הכהן וצדוק הסופר ופדיה מן הלוים וגו׳ כי נאמנים נחשבו ועליהם לחלוק לאחיהם״, שעשה כמו שעשה יחזקיהו המלך, ואז היה זה יותר נחוץ מפני שהיו הכהנים והלוים מרובים, והעם מעט כי מרביתם נשארו בבבל, ושם אין נוהג תרומה ומעשר, לכן היה יותר הכרח שיביאו כולם אל בית האוצר להלשכה ושם יחלקו בשוה באמונה, ולא שהאלם יקח כמה שירצה, ועל אותו הזמן הוכיח מלאכי ואמר „כי אתם קובעים אתי ואמרתם במה קבענוך המעשר והתרומה, במארה אתם נארים״, שמניעת הפרשת תרומה ומעשר גורם קללה בתבואת הארץ, כמ״ש במדרש שאחד שהיה רגיל ליתן מעשר כראוי והיתה הברכה מצויה ובנו שירשו לא נתן המעשר, לשנה האחרת לא הוציא שדהו רק העשירית, ולזה „ובחנוני נא בזאת כו׳ והריקותי״ כו׳, וזה שהתקינו (נחמיה י׳) „והיה הכהן בן אהרן עם הלוים בעשר הלוים״, שבעת שיפרישו הלוים תרומת מעשר ישגיח הכהן ע״ז שיפרישו כהוגן ויביא גם התרומת מעשר להלשכה כמו התרומה עצמה, וז״ש: „והלוים יעלו את מעשר המעשר לבית אלהינו אל הלשכות לבית האוצר״, ומבאר הטעם שיביאו גם תרומת המעשר להלשכה ולא יתנו מיד לכהן, לזה אמר שכן היתה התקנה שהכל יביאו להלשכה שגם תרומה גדולה תקנו שיביאו אל הלשכה, ואמר „כי אל הלשכות יביאו בני ישראל ובני הלוי את תרומת הדגן התירוש והיצהר״ וגו׳.

ג) הארכתי בזה אף כי כמעט המה דברים פשוטים, אך להראות דרך המחבר דור דור ודורשיו כי גם בזה הכחיש את קבלת חז״ל, וכתב שתרומת המעשר שנצטוו הלוים להפריש מהמעשר איננו מתנה לכהן, רק לצרכי בדק הבית וצרכי המקדש וז״ל שם „גם במצות מעשר מן המעשר נמצא שם תכונה מיוחדת, כי בדברו מן המצוה הזאת, לא נרמז אף במלה אחת כי מעשר המעשר יהיה לכהן לעצמו ולצרכו, אמנם יאמר (נחמיה י׳) „ומעשר אדמתנו ללוים והם הלוים המעשרים בכל ערי עבודתנו, והיה הכהן בן אהרן עם הלוים בעשר הלוים, והלוים יעלו את מעשר המעשר

לבית

אלהים, כן הערו מקור הקלקלה. לדוגמא אמרו (סנהדרין ק"ה) הוא לבן הארמי הוא בעור הוא כושן רשעתים, מרשעים יצא רשע, ולבן שבקש לעקור את הכל, יצא ממנו בלעם בן בעור שרצה לקעקע ביצתן של ישראל, וממנו יצא כושן רשעתים, שדרשו שני רשעיות האחת בימי לבן והשנית בימי סיסרא. עוד אמרו (שם ק"ח) הוא מיכה הוא שבע בן בכרי הוא נבט, שכולם היו מהר אפרים, ומזרע מיכה יצא שבע בן בכרי ונבט, וז"ל הגר"א ז"ל באדר"א פ' נצבים, פן יש בכם שרש פורה ראש ולענה, השרש שיצמח ממנו פירות רעות ראש ולענה, כמ"ש חז"ל פסל מיכה עבר עם ישראל בים, והלא היה כמה מאות שנים ביניהם, אלא השרש שצמח ממנה האיש מיכה שעשה הפסל הוא שעבר עמהם, כמו שנסתלקה השכינה בעת שראה יעקב את אפרים שעתיד לפרוח ממנו ירבעם בן נבט, וכן אמרו (סנהדרין פ"ד) הוא זמרי בן סלוא הוא שלמיאל בן צורישדי הוא שאול בן הכנענית, וח"ו שזמרי יהיה נשמה אחת עם שלמיאל הצדיק [אמר נשמה אחת שהוא בעצמו בלתי אפשר שכל הפקודים במדבר סיני מתו כלם במדבר ולא זכו גם לבוא לארץ סיחון ועוג, וזמרי היה בשיטים אחר מלחמת סיחון ועוג כמבואר בכתוב] ע"ד גנאי לו גנאי למשפחתו גנאי לשבטו עכ"ל, והאר"י ז"ל בספר הגלגולים יאמר שהכוונה הכל על הגלגול שבכ"מ שיאמרו פלוני הוא פלוני הכוונה שהוא גלגולו של פלוני, אך איך שיהיה אנו למדין מדברי חז"ל שדרכם לדרוש שזכות גורם זכות וחובה גורם חובה, ע"י שנשא שמעון כנענית יצא ממנו זמרי, ועי' בפי' הרמב"ן ע"ז הפסוק שרש פורה ראש ולענה מש"כ שם

לבית אלהינו אל הלשכות לבית האוצר", מכל זה נראה, כי מעשר האדמה יהיו ללוים—ככתוב בתורה (במדבר י"ח), ומן המעשר אשר ינתן ללוים יעשרו הלוים את מעשרו, אבל מעשה העישור הזה יהיה בהשגחת הכהן בן אהרן, ואחרי שעשו כן בדקדוק ובצמצום והפרישו את מעשר המעשר, אז יעלו הלוים את מעשר המעשר הזה המופרש בהשגחת הכהן אל המקדש אל „בית האוצר" והוא מיועד לצרכי המקדש, ובזמנם היה זה נחוץ מאד כאשר נאמר שם מפורש: ולא נעזוב את בית אלהינו, וכבר העיר ע"ז נביא אחר (מלאכי ג') באמרו: „הביאו את כל המעשר אל בית האוצר, ויהי טרף בביתי", ועתה לו יהי כדעת מקצת מחכמי התלמוד שזאת המצוה מאליהם קבלו, על כל פנים אין סבה לחשוב כי קבלוה באופן אחר ממה שנצטוו עליה אבותיהם מן התורה, ועתה בראותנו כי הם תקנו וקבעו כי מעשר המעשר יהיה לבית האוצר ומיועד לצרכי בית המקדש, ע"כ בלי ספק הובנה אצלם זאת המצוה בתורה ג"כ על דרך זה, ואם צותה התורה ללוים לאמר, כן תרימו גם אתם תרומת ה' מכל מעשרותיכם — ונתתם ממנו את תרומת ה' לאהרן הכהן, לא היתה—לפי דעתם—הכוונה שיתנו מן המעשר את תרומת ה' לאהרן הכהן, רוצה בזה שמעשר מן המעשר יותן לכהן ועל ידו יגיע לאוצר המקדש, כמו שקבעו בימי נחמיה שהלוים יפרישו את מעשרם למראה עיני הכהן אשר ישגיח על צמצום ההפרשה ודקדוקו אבל יובא המעשר המופרש אל אוצר המקדש" עכ"ל. ע"פ כל הדברים שבארנו יתבטלו כל דבריו פה, כי עוד בימי חזקיה נתקן שיובא כל התרומה והמעשר להלשכה שהוא בית האוצר, כן אמרו פה שיביאו גם התרומה שזה ודאי לכהן כאשר יודה בעצמו שיביאו להלשכה. הלשון שאמר מלאכי ויהי „טרף" בביתי לשון טרף הוא מזון שאיננו נופל רק מה שנאכל, וכבר בארנו, שאז ברחו הכהנים והלוים מפני שלא נתנו להם המתנות ולא היה להם במה להתפרנס ולכן ברחו לשדותיהם לעבוד את האדמה ולא לעבוד בבהמ"ק, לכן תקנו שיביאו לבהמ"ק לבית האוצר והתמנו ע"ז אנשים נאמנים שיחלקו בצדק וכן עשה יחזקיהו כמבואר בדה"י, וגם מלאכי אמר אתם קובעים את המעשר והתרומה, שנראה ברור שכוון מה שלא נתנו להכהנים והלוים את חלקם, ולכן ברחו מעבודת המקדש, והכוונה טרף בביתי פשוט מזונות לעובדי ה', ומזה נראה ברור כי דברי חז"ל כנים ואמתים, והוא רק תואנה יבקש, ומש"כ שם בהערה יבין כל קורא שא"צ תשובה, והבן.

שם ברמז, וא"כ מה שאמרו הוא פלוני הוא פלוני הכוונה על המקור והנסבה שממנו יצא הטוב ההוא או הרע ההוא, ולדעת האר"י ז"ל הכוונה על הגלגול, אך עכ"פ זהו מקור נפתח להבין דברי חז"ל וחידותם בדרשותיהם במקומות הרבה.

ג) אחרי ההצעה הזאת הנכוחה למבין, נשים לב על דברי המחבר הזה, אשר בדרך עקלתון הולך הוא לבאר את כל הדברים הנאמרים בענין פך השמן, ולאמר שהם רק משל ממשלי אגדה, ולא שכן היה בפועל, כן דרך הספרות של משכילי דורנו, להפוך את הפשט לדרוש והדרוש לפשט, ונביא כסדר דבריו. בפ"א הביא דברי הגמ' מאי חנוכה כו' "וכתב וז"ל אגדה כזאת מצינו בהוריות בזה"ל ר"י אומר שמן המשחה שעשה משה במדבר כמה נסים נעשו בו, מתחלתו ועד סופו, תחלתו לא היה בו רק י"ב לוגין ראה כמה יורה בולעת וכמה עקרים בולעים וכמה האור שורף ובו נמשח המשכן וכליו, ואהרן ובניו כל שבעת ימי המלואים ובו נמשחו כהנים גדולים ומלכים כו' ואותו שמן כולו קיים לע"ל", גם פה נראה נם כעין נם חנוכה איך פך השמן לא כלה, וכבר בכה"ק נראה זכר הפך השמן הנפלא הזה צפחת השמן של אליהו וכד השמן של אלישע כו' אכן נפלאים מעשי פך השמן ומצאתי בס' "ברכת שמואל" שמביא בשם הש"ך ז"ל בזה"ל אותו השמן שיצק יעקב על האבן אשר שם מראשותיו, נתגלה לו אותו הפך וראה כל הנסים שנעשו בהם, וזהו שנמשחו בו כל הכלים של בהמ"ק (נראה שיש כאן ט"ס וצ"ל של המשכן) ובו נמשחו כל המלכים וזה היה כד השמן של אליהו, ואותו הפך נתגלה גם להחשמונאים כו', מכ"ז נראה כי אסוף שמן אחד מתגלגל בעולם האגדה העברית וכו' ובכן עלינו לתהות על הקנקן הזה ולדעת מה טיבו? פ"ד: "בהתבוננני בזה מצאתי פשר פך השמן המוזר שלפנינו עפ"י האמור (מד"ר שה"ש עה"פ לריח שמניך גו') א"ר יודן שמן מתגדל על מי שהוא עסוק בשמנה של תורה, והכוונה בזה הוא, כי מאין נתגדלה תורתנו הקדושה בכמותה, אם לא ע"י חכמינו אשר עסקו מאז ועד עתה לשדד ולהרחיב את תורתנו העתיקה הנתונה לנו מן השמים ע"י משרע"ה, ורק על ידיהם נתגדלה תורתנו מכמות התושב"כ לכמות התושבע"פ כו' כי השמן של תורה מתגדל ע"י מי שעוסק בה" ומאריך בדבריו, ותוכן דבריו, כי החשמונאים ע"י נצחונם הנפלא החזירו עטרת התורה ליושנה, וזו היא שמן הקדש אשר כבר החלו היונים לטמא אותו, כי טמאו כל השמנים בהיכל היהדות, ורק ע"י הנצחון הצילו את שמן הדת שהיה מונח בחותמו של כה"ג, הנה לפי דבריו בא כאן חלום ברוב ענין מ"ש "שלא היה בו להדליק רק יום אחד ונעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים" ומדוע זכר זאת גם הרמב"ם, הן עיקר ספרו הוא שבא להחזיק דעת החז"ס שכן הוא כוונת הרמב"ם, ועיקר חסר מן הספר בהברייתא, שלא נזכר כלל שהיונים גזרו על הדת, רק שטמאו כל השמנים, והרמב"ם אשר לא השכיל כמו ה' אלכסנדראוו חשב שהשמנים המה בפשטות לא שמנה של תורה והעתיק וטמאו כל הטהרות, ועוד נדבר מזה. אח"ז הוא מעתיק דברי הס' עוללות אפרים, וז"ל "סוד הפך של שמן שהיה מונח בחותמו של כה"ג שלא שלטו בו יד אויבים, רמז שישראל בטוחים לדורות שאין האומות יכולים לבטל מהם התורה שנמשלה לשמן כו' ופך שמן זה מונח תמיד בחותמו של כה"ג דהיינו בחותמו של הקב"ה הכהן הגדול הגבור והנורא כו' כו'" עכ"ל. וא"כ שהעוללות אפרים כתב שזהו רמז להתורה, מוכח מדבריו שדעתו שהמעשה של הפך הוא רק משל ולא שהיה זה מעשה בפועל זה תוכן דבריו. הנה מלבד אשר גם מלשון זה של העוללות אפרים שהעתיק פה, נראה ברור שדעתו שהיה כ"ז מעשה בפועל רק שרמזו להם מן השמים ע"י הנם על שמנה של תורה, אבל בא וראה מש"כ העוללות אפרים בעצמו להלן מעט בסי' רצ"ב וז"ל "וזהו סוד פך השמן המונח בחותמו של כה"ג שלא שלטו בו יד האויבים, רמז לנשמתו של אדם שאין יד זולתי שולטת בה כלל,

כמש"כ אין אדם שליט ברוח כו' והיא מונחת בחותמו של הקב"ה שנקרא כה"ג כו', ולפי שבעתים הללו בא עליהם אנטיוכוס הרשע והיה שולט בגופם אך לא בנשמתן, ע"כ „נעשה להם נס בפך של שמן שלא היה בו כי אם להדליק יום אחד, ונעשה בו נס והדליקו ממנו שמונת ימים" והוא רמז גדול למה שהוקשה לחכמי המחקר כו'" עכ"ל, הרי שאומר בפירוש שהנס היה בפועל ורק שרמזו להם מן השמים על שמנה של תורה ועל נשמתו של אדם, וכותב עוד רמזים על הפך. הנך רואה זיופו מתוכו שהעתיק רק ראשית דבריו לסמות את העינים, ועשה כמן שעשה רבו החז"ס שהעתיק רק ראשית דברי האו"ז, כמו שיאמר איש שמוכח בתורה שמצוה לעבוד עבודת אלילים שנאמר ועבדתם אלהים אחרים. עוד העתיק מס' בת עין להגאון ר' אברהם דובער זצ"ל שמתקשה „מדוע זה ישנה הקב"ה סדרי הטבע כו' ויחליט כי זה רק רמז על קיום התורה שנמשלה לשמן" ובס' שערי אורה להרב החסיד ר' דובער מלאדי כתב „כי נס פך השמן של חנוכה ונס של נר מערבי הוא רומז לשמן של מעלה בחכמה עילאה". במלה אחת הדרשנים והמקובלים והחסידים כל אחד לפי נקודת מבטו, רואה בפך השמן הזה שמנה של תורתו שהוא עוסק בו כו', וממילא אחרי כי כל המעשה של פך השמן הוא רק משל ומליצה, ממילא יתורצו כל הקושיות מה שנתחבטו בו גדולי הקדמונים ע' תוס' כו' שהקשו מאין ידעו שלא טמאו אולי הסיטו? אבל אחרי כי השמן הזה הוא שמנה של תורה, וכבר אמר ריב"ב אין ד"ת מקבלין טומאה כו' ובכן לא היה ביכולת היונים לטמא את השמן הטהור העתיק יומין הזה" אלה המה תוכן דבריו באלו הפרקים.

ד) אחרי העתקת תוכן דבריו אדמה כי יודה לי כל קורא כי אין הבקורת עליו שוה בנזק הזמן, אך בראותי כי גם על דברים בטלים כאלה, יבאו עוד כמה רבנים תורניים מפורסמים לפאר לרומם להדר את דבריו לכן ההכרח לטפל ולענות על מילי דכדיבא כאלה. הוא בא לחזק דברי החז"ס והרחיק עוד יותר הרבה ממנו, כי החז"ס כתב במאמרו „מאי חנוכה" שהכהנים הדליקו מהפך בכל הח' ימים רק מעט בכל יום שחלקו לחלקים קטנים והדליקו מהפך רק עד זמן שתכלה רגל מן השוק, א"כ היה מעשה הפך בפועל רק שלא היה בו נס והוא יאמר שאין כאן לא פך ולא שמן רק משל הוא, ולא טמאו השמנים או הטהרות כפי שהעתיק מרן הרמב"ם ז"ל, והרמב"ם לא השכיל את זה כפי שהשכיל זה המחבר, אך נתבונן על עצם דבריו. הוא כתב שמצא בס' ברכת שמואל שמביא בשם הש"ך על התורה (לא הש"ך הפוסק הידוע) שזה הפך הוא מפך השמן שיצק יעקב על האבן ונתגלו לו אז כל הנסים שנעשו בו, והוא הפך או צפחת השמן של אליהו וכד השמן של אלישע והוא פך השמן של החשמונאים, ומכ"ז נראה כי אסיך שמן אחד מתגלגל בעולם האגדה העברית, א"כ כולם המה רק אגדה ולא יצק יעקב שמן על האבן ולא משהו למצבה, והשי"ת אמר ליעקב קום עלה בית אל ועשה שם מזבח לאל הנראה אליך גו' ושם נאמר ויצק שמן על ראשה ויקרא את שם המקום ההוא בית אל ואולם לוז שם העיר לראשונה, ואחרי שהכל משל ואגדה, א"כ איך א"ל השי"ת קום עלה בית אל, ואליהו לא ההפרנס מצפחת השמן ומכד הקמח, והשי"ת א"ל קום לך צרפתה כו' הנה צויתי שם אשה אלמנה לכלכלך, ואשת הנביא לא מכרה את השמן ולא שלמה לנושה, כי הכל הוא משל ואגדה דבר אשר כל השומע יצחק לו, ומדוע כתב הרמב"ם והדליקו ממנו שמונה ימים עד שכתשו זיתים והוציאו שמן טהור, אחרי כי מציאת הפך הוא רק משל ולא חסר להם שמן כלל, אשרי הדור שזכה לחכם כמוהו אשר גם בדורות הראשונים לא נמצא כמוהו עד כי גם חכם הגאונים הרמב"ם לא השכיל כמוהו. ראה הנה מצאנו עוד כי ענין בקיעת הטים ג"כ מתגלגל בעולם האגדה העברית, יעקב אמר כי בטקלי עברתי את הירדן ופירש"י ומ"א נתן טקלו בירדן ונבקע הירדן, ישראל בצאתם ממצרים והמצרים

רדפו אחריהם נבקע הים לפניהם, בעת שנכנסו לארץ נבקע הירדן, בעלות אליהו בסערה השמים נאמר (מ"ב ב') ויקח אליהו את אדרתו ויגלום ויכה את המים ויחצו, (שם) איה ה' אלהי אליהו אף הוא ויכה את המים ויחצו הנה והנה, רפב"י אמר לנינאה נהרא חלוק לי מימיך, ובפירוש אמרו (שמ"ר פכ"א) ר"ע אומר בזכות יעקב אני קורע להם את הים, ר' פינחס בשם ר' אושעיא אמר נטל הקב"ה רגליו של יעקב והעמידם על הים א"ל ראה נסים שאני עושה לבניך (ילקוט תהלים רמז תתע"ג). מצינו בתורה ובנביאים ובכתובים שלא עברו ישראל את הירדן אלא בזכותו של יעקב (ילקוט יהושע רמז ט"ו) ואיה איפה נמצא חכם וממשל משלים כה' אלכסנדראוו, שימצא בכ"א רמז ומשל לישראל שעוברים בים צרה ונהרות לא ישטפום, ומעולם לא עברו ישראל את הירדן, ועודם עד היום בעבר הירדן או גם לא עברו את הים, והנם בין מגדל ובין הים, כי זה הוא הכל משל ומליצה. ראה טש"כ הגאון רבינו סעדיה בס' האמונות והדעות מאמר ז' בענין תחה"ם, וז"ל והתבוננתי עם העיון והחיוב, כי אם יתחייב או יכשר שנסבור פרשיות האלה כו' יתחייב ויכשר על הדרך הזה, לסבור במצות השמעיות וההגדות הקדמוניות והאותות הנזכרות סברות אחרות עד שלא ישאר מהם דבר כפשוטו, אך יעתקו אל ענינים אחרים כו' ולא תאכל חמץ אפשר שיסבור בו ולא יהיה ביניכם זנות, מפני שדמה אותו בלחם אשר הוא חמץ שאי אפשר לדבקו כאמרם (הושע ז') כלם מנאפים כתנור וגו' מלוש בצק עד חמצתו, ואמרו לא תבערו אש וגו' אפשר שיסברו בו אל תצאו למלחמה מפני שכבר דמה אותו לאש, באמרו כי אש יצאה מחשבון וגו' ואמר לא תקח האם על הבנים, יתכן לסבור בו כשתכבשו את אויביכם לא תהרגו הזקנים עם הנערים וכו' וכו' עד שלא תשאר מצוה שמעיית ומההגדות הקדמוניות, דברי הבריאה אמרו בראשית ברא וגו' יתכן תקון ענין אומה מן האומות כאשר אמר בהפסד אומתנו ראיתי את הארץ והנה תהו ובהו, ואמר בהשבת התקונה הנני בורא שמים חדשים וגו' ובספור האותות והמופתים יסברו ג"כ ויבאו בני ישראל בתוך הים ביבשה והמים להם חומה כו' שבאו בתוך חיל פרעה כו' כי החיל ידוטה לים כמ"ש בסנחריב, ולכן הנה ה' מעלה עליכם את מי הנהר העצומים והרבים את מלך אשור וגו' עד שלא ישאר מופת ולא אות שלא יצא מפשוטו ויבוטלו כו' שיתכן שיסברו בו דרך אחרת כו' עד שישימם כולם משלים כו' ואם יקבל זה על עצמו יצא מתורת משה עכ"ל, ולכן לשוא טרח החז"ם להוכיח שנם קי"ם היה בדרך טבעי כי הלא יותר נקל לאמר שלא עברו גאולים בתוך הים ביבשה כלל, כ"א הכל משל ומליצה שבאו בתוך הי"ל מצרים ויצאו בשלום, כמו שכל מעשה הפך הוא רק משל. אלו מצאו המשכילים זרות ותהפוכות בדברי איזה מהדרשנים, הלא קראו אחריו מלא לאמר, הביטו וראו את פלוני הדרשן יעקש הישרה, אך כבר כתבנו מה דלדידן הוי מומא לדידהו לא הוי מומא, כי בא ה' אלכסנדראוו ועשה את הפשט למשל, ואת האמת פלסתר בדרשות של דופי ושל תהו ובהו, דרשות שאין בהם לא פשט ולא דרוש לא משל ולא מליצה, אבל יש בהם הבלים והזיות מגונים, אך לא על המלגלג אנו צריכים לכעוס, כי הוא רק את כל לבו והתגלע רק על המברכים את המלגלג אנו צריכים לכעוס, אשר נתנו לו פאר וכבוד לדבריו כאשר עוד נדבר מזה להלן.

ה) כל אשר לא טפש לבו ויודע דרך חז"ל בדרשותיהם, ודרכי חכמי ישראל בספריהם, יודע ומבין היטב נכון בנכון היום, אשר כל הדרשנים והמקובלים שהעתיק את דבריהם, חלילה להם להכחיש את הנס ולומר שלא היה בפועל ממש, אבן כוונתם בכל דבריהם איש לפי דרכו לבאר כי הנס שעשה השי"ת לאבותינו לא היה ללא צורך וללא תועלת, כמו שהראנו שב"כ העוללות אפרים בפי' שאעפ"י שכתב רמז על הפך,

כתב

כתב שלכן נעשה להם "הנס" לרמז על שמנה של תורה ועל הנשמה כפי שהעתקנו דבריו למעלה, וכן העתיק בעצמו מס' בת עין, שהקשה מה היה צורך לשנות הטבע שידלק מעט השמן כל שמונת הימים, ואמר שרמזו להם מן השמים אחרי שכמעט שנשתכחה תורה מישראל ע"י הגזרות והשמדות ונתבטלו כל המצות ע"י היונים, והנצחון לא היה עדיין שלם, לכן הראו להם אות הזה מן השמים לרמז על שמנה של תורה אשר לא תמוש התורה מפיהם ומפי זרעם עד עולם, וכן רמז ע"ז נס נר מערבי כמש"כ שם. ואם ח"ו לא היה המחבר מאמין בהנס מהו הקושיא למה שנה הקב"ה סדרי הטבע, הלא היה לו להשיב בקצרה שלא היה באמת שום שנוי הטבע, כי הקשה רק אם היה נס לאיזה צורך היה הנס, כי זה בלתי אפשר שנעשה להם בכדי שיקיימו מצות הדלקת המנורה, אחרי כי אונס רחמנא פטריה, והלא לא היה להם שמן והמה אנוסים גמורים, וגם אין הדלקת המנורה מעכבת יתר הקרבנות, לכן תי' לרמז להם על קיומה של תורה, וכן כוונת הרב החסיד שערי אורה ויתר ספרי המקובלים שהביא, זהו ממש כמו שמצינו שכתבו כל הדרשנים והמקובלים רמזים על כל מעשה מלאכת המשכן כמו העקדה והספורנו והאלשיך ויתר ספרי הדרשנים והמקובלים, ורבינו הרמ"א חבר ע"ז ס' מיוחד תורת העולה כידוע, האם מפני זה נחשוב שלא היה המשכן וכל כליו בפועל ממש? ורק משל הוא? אכן הם ידרשו על כל מקרה ומקרה ועל כל מעשה רמזים לענינים גבוהים, וכמש"כ על ענין קי"ם אשר ים הוא בחי' עלמא דאתכסיא ויבשה בחי' עלמא דאתגליא, וגלות מצרים נקרא ההתקשרות בזה העולם הגשמי, ומלך מצרים נקרא השכל של הבלי העולם (תורה אור להרב הגאון החסיד רש"ז מלאדי ז"ל) וכהנה וכהנה רמזים על שמונה מלכי אדום, ועל ופילגשו ושמה ראומה שכתבו המקובלים סודות ורמזים הרבה, האם כוונו חלילה שהכל רק משלים ורמזים, כי א"כ לא נשתעבדו ישראל במצרים ולא נגאלו ולא עברו בים, והים לא נקרע, ומשה לא עשה את המשכן וכליו, וכל החושב כזה הלא הוא יוצא מכלל ישראל והוא כופר גמור, וכמו שהחרימו הרשב"א וסיעתו את הפרובינציים שאמרו שאברהם ושרה הוא רק מליצה על חומר וצורה, האמת עד לעצמו שכל מעשי המצות הגם שיש להם טעם עפ"י פשוט וכמו שהאריך הרמב"ם במו"נ חלק שלישי, וגם הרמב"ן בפיה"ת העתיק הרבה מדבריו בכמה מקומות, וכן הוא בעצמו יתן טעם לפעמים עפ"י פשט, עכ"ז יש להם כפלי כפלים לאין קץ טעמים ורמזים גבוהים, כי הלא אנו רואים שעפ"י הרוב לא יתאימו הטעמים עם פרטי המצות והדינים המקובלים בתושבע"פ, רק יתאימו יותר אל הטעמים הנסתרים, כאשר אנו רואים שהרמב"ם וכן החינוך לא יסורו מכל פרטי הדינים שעפ"י התושבע"פ, אף כי לא יתאימו עם הטעמים שנתנו לכל מצוה, כן המקובלים יתנו טעמים לכל המצות עפ"י דרכם, כך היא דרכה של תורה מאז מעולם, ושבעים פנים לתורה ואלו ואלו דברי אלהים חיים, וכלם מרועה אחד ניתנו, אל אחד אמרם, בא וראה שאמרו (מגלה ט"ו) כמאן חזיא אסתר דעבדי הכי כו' א"ל ככלהו תנאי וככולהו אמוראי, ואם בו"ד כך כוונה לכל הטעמים עאכו"כ ק"ו בן בנו של ק"ו שהקב"ה כוון במצות טעמים לאין קץ, והפשט לא יצור את הדרש והדרש לא יצור את הרמז ואת הסוד, כלם ברורים כלם נאמרים באמת, לכוון אל אמתתה של תורה שהיא רצונו ית"ש, ועכ"ז כל המעשים והספורים והצוויים הנאמרים בתורה המה אמתים והיו בפועל ממש, וכן יאמינו כל בעלי הדת.

ו) מצאתי עתה חפץ לשנן את ההצעה אשר הצענו למעלה במעט באור, כל מעשה אבות היה סימן לבנים, ולכן רק השלשה נקראו אבות, ולכן האריכה התורה לספר כל מעשיהם ומאורעותיהם, יען כלם הם ציונים וסימנים לכל קורות זרעם אחריהם, והם פתחו פתח לישראל לדורות עולם וז"ל הרמב"ן בפ' ויחי אשר לקחתי מיד האמורי

בחרבי ובקשתי כו' וייחס החרב והקשת אליו, כי זכותו הוא העושה עמם מלחמה והוא הנלחם להם לא הם בעצמם, וכענין שאמר הכתוב כי לא בחרבם ירשו ארץ וזרועם לא הושיעה למו, כי ימינך וזרועך ואור פניך כי רציתם, וזהו בזכות האבות, כי ע"ד האמת ימינך לאברהם וזרועך ליצחק ואור הפנים ליעקב, וקרוב אלי עוד שעשה יעקב כדרך שיעשו הנביאים, נמה ידו בחרב נגד ארץ האמורי וזרק שם חצים להיות נכבשת לפניהם כענין שעשה אלישע „וישם ידו על יד המלך ויאמר אלישע ירה ויור" עכ"ל. והנה יעקב אמר במקלי עברתי את הירדן, שלא היה לו שום רכוש מבלעדי המקל, וכמ"ש חז"ל שאליפז רדף אחריו ולקח ממנו כל אשר לו, וא"כ יפלא מאין לקח שמן לצקת על האבן, וע"כ אמרו (ב"ר פ' ס"ט) ויצק שמן על ראשו שופע לו מן השמים כמלא פי פך, וש"כ הש"ך (שבודאי מצא זה באיזה מדרש) שאותו השמן שיצק יעקב על האבן נתגלה לו אותו הפך, שנתגלה לו מן השמים, ועי"ז ראה כל הנסים שנעשו בהם, שפתח פתח שיושפע שמן מן השמים לעת הצורך כמו בשמן המשחה ובצפחת השמן של אליהו והאסוך שמן של אלישע, ופך השמן של החשמונאים, שיעקב פתח פתח וצנור לכל הנסים האלו שנעשו בהשמן, וברוח קדשו ראה כל הנסים שיעשה השי"ת בשמן וזה הכוונה שנתגלה לו אותו הפך, וזה המחבר שלא הבין כוונתם הקשה שאלת שאינו יודע לשאול, איך השתמש אליהו והתפרנס משמן המשחה? אם גם היה כוונת המדרש שהיה שמן המשחה ממש אין מקום לשאלתו שהרי ע"פ הדבור עשה, שאמר להאשה כה אמר ה' כו' וצפחת השמן לא תחסר, אבל באמת אין הכוונה כלל שהיה השמן המשחה ממש, רק שיעקב פתח הצנור וההשפעה לכל הנסים אשר יקרה בשמן, כן הוא ממש בענין בקיעת הים והירדן, כמ"ש (ב"ר פע"ו) בתורה ובנביאים מצינו שלא עברו ישראל את הירדן אלא בזכותו של יעקב, שהכוונה שהנס שנעשה ליעקב היה צנור ופתח להנסים שנעשו לדורות בכל עת ועת שנצטרכו לזה, וכמש"כ למעלה שזהו כוונת אמרם ז"ל אין קורין אבות אלא לשלשה, שהם היו האבות לכל הנהגת ישראל עד סוף כל הדורות, כי בכלל קיומם של ישראל הוא למעלה מן הטבע, ועיקר הנהגה נסית הזאת באה לנו ע"י זכות האבות, ובדרשותי הארכתי, שמשה שאל ואמר והיה כי יאמרו לי מה שמו מה אומר אליהם ויאמר עוד כו' כה תאמר אל בני ישראל ה' אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב כו' זה שמי לעולם וזה זכרי לדר דר, כי השם הכוונה ההנהגה, כמ"ש (שמ"ר פ"ג) לפי מעשי אני נקרא, הכוונה לפי ההנהגה שאנו משיגים ממנו ואלהים הוא השופט ומנהיג ובעל הכחות כלם, ונקרא לכן אלהי אברהם כו' שהרצון שהוא לברו מנהיגם ואינם מסורים תחת הנהגת הטבע, וז"ש (ב"ר פמ"ד) העלה אותו למעלה מכפת הרקיע כו' אין הבטה אלא מלמעלה למטה, שהמזלות המה מושלי הטבע, וגם לשיטת התוכנים החדשים, השמש בכחה הגדול פועלת על הטבע כולה, וז"ש שהגבהו למעלה מכפת הרקיע, שהרצון שהוא למעלה מכחות הטבע, ומושל על הטבע, וז"ש אין מזל לישראל (שבת קנ"ו) שהרצון שאין המזל שהוא הטבע מושלת על ישראל, וכמש"כ הראב"ע בפ' יתרו וז"ל והשי"ת בכחו למען אהבת האבות חדש אותות בעולם השפל שלא היה בממשלת העולם האמצעי, והוציא את ישראל מרשות המזלות להיותם לו לעם נחלה ובעבור זה אמרו קדמונינו אין מזל לישראל עיי"ש, וכ"כ הרמב"ם במאמר תחית המתים יובא להלן בפ"ד, ויעקב כאשר ראה מחזה אלהים בחלומו והבטיחו והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך, שהליכתו לחרן היה זה סימן לבניו לגלות, כמ"ש (ב"ר פע"ה) ויקרא יצחק אל יעקב ויברך אותו, מה ברכה ברכו כו' אלא שראה יצחק שעתידין בניו להגלות לבין או"ה א"ל בא ואברכך ברכה של גליות שיחזור הקב"ה עליך ויקבצך מבין הגליות, שראה שהליכת יעקב לחרן הוא סימן לגלות לבניו, וזהו שהבטיחו והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך, כמ"ש

מגלה

(מגלה כ"ט) כ"ט שגלו שכינה עמהם כו' וז"ש שמי אלהי אברהם כו' שיהיה ההנהגה למעלה מן הטבע וזה שמי לעולם וזה זכרי לדר דר גם כאשר יהיו בגולה, וז"ש יעקב בעת שיצק השמן על המצבה אם יהיה אלהים עמדי לעולם בהנהגה למעלה מן הטבע, ושמרני בדרך הזה שאני הולך בגולה וגם שם יהיה שכינה עמדי, כי קיומם של ישראל בגולה הוא למעלה מן הטבע וכמ"ש (יומא ס"ט) הן הן גבורותיו הן הן נוראותיו איך אומה זו יכולה להתקיים בין האומות וז"ש והנני בטוח ושבתי בשלום ואז והיה ה' לי לאלהים, כי יתקיים אז וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך כו' וא"כ יעקב פתח את הפתח לדורות לכל אשר יקרה ויארע לישראל עד עת קץ, וע"י פך השמן שירד לו אז מן השמים ראה בזה כל הנסים שיעשה הקב"ה בשמן. הארכתי בזה מעט להראות שזהו דרך חז"ל בדרשותיהם וע"ז יסבו כל דבריהם, וזה המחבר לא הבין דרכם וכתב מה שכתב.

ז) בפ"ג העתיק כל דברי חז"ס מנומר 278 שנה י"ט, המאמר מאי חנוכה וכתב וז"ל "המאמר הנכבד הזה כו' מצא חן בעיני מאד ויש לי ראיות ברורות (?) מלבד ראיות חז"ס מנר מערבי", הראיה מנר מערבי כבר בטלנוה כפי שהוכחנו בפ"א שהרמב"ם וז"ל מודה ומאמין בנם של נר מערבי ולמותר לכפול הדברים, עוד כתב וז"ל "עוד ראיה מש"כ הרמב"ם בס' המצות שרש ראשון על דברי בה"ג שסובר שמצות נ"ח הוא מדאורייתא, וע"ז יחלוק הרמב"ם ויאמר בזה"ל אמנם היות נאמר למשה בסיני שיצונו כי כשיהיה באחרית ממלכתנו ויקרה לנו עם היונים כך וכך יתחייב להדליק נ"ח, הנה אינני רואה שאחד ידמה זה או יעלה במחשבתו, פה נראה ברור (? !) בדעת הרמב"ם שעיקר נם חנוכה הוא נצחון המלחמה ולא זכר פה מפך השמן מאומה והוא ראיה ברורה (!) להחלטת החכם חז"ס הנזכרת". לולא ראיתי הדברים נדפסים לא האמנתי כי ידבר דברי הבאי כאלה, הרמב"ם לא הזכיר לא הפך ולא המלחמות והנצחון, רק כתב סתם כאשר יקרה כך וכך, והניח הדברים על המפורסם בברייתא ובגמ' מקום הנזכר מצות נ"ח, א"כ יותר קרוב שכוונתו על נם הפך המוזכר בפי' בגמ', אבל נצחון המלחמה לא נזכר בגמ' במקום שנזכר מצות נ"ח, ונוכל לפרש דבריו על הנצחון והנס של הפך, כי כתב רק "כך וכך" שנוכל לפרש כפי שנרצה, וביותר נראה שכוונתו על כל מה שהזכיר בספרו, ושם נזכר הנצחון ונם הפך, א"כ איך יאמר שמכאן ראיה ברורה! ואין מכאן אף ראיה כ"ש. על דברי הגרצה"ח אשר העתיק מספרו "דרכי משה" למותר להשיב אחרי כל הדברים שכתבנו בפ"א, על דברי הנהותיו של הגרצה"ח, אשר העתיק מס' מאור עינים, מלבד מה שאין הס' מאור עינים מכריע כנגד כל חכמי ישראל, אבל זה פלא, כי עשה כאן זיוף מגונה מאד, כי בס' מאור עינים כתוב ההפך ממש, ונעתיק דבריו בפנ"א, וז"ל אפס העשרה נסים אשר אמרו בפ"ה דאבות שנעשו בבהמ"ק, וראי הוא שנעשו גם בבית השני וכו' וכמו כן התהדר והתהלל בזמן החשמונאים בנם שכנה של מנורה בימי חנוכה אשר זכרם לא יסוף מזרענו כמסורת חז"ל במג"ת פ"ט ובשבת פ"ב, שאירע בפך החתום ומונח כאסוך השונמית הידוע, ונפלאתי כי בספרי החשמונאים אשר כל עצמן הוא לספר דבר אנטיוכוס לא נזכר נם השמן הזה מאומה, ובפרט בראשון פ"ד ובשני פ"י כי שם ביתו, אין שם רק ספור התשועה הגדולה אשר גאלם ה' מיד צר כו' כי בכ"ה בכסלו שנת קמ"ח למלכות היונים, טהרו הכהנים את הבית וחדשו את כליו וחנכוהו בהיום עצמו אשר כבר טמאוהו היונים כו' ושקבעו שמחת חנוכת המזבח שמונה ימים, יען אשר מעט קודם לכן לא יכלו כו' וכן היוסיפון לרומיים ספר י"ב פ"א (יא?) אשר כפי הנראה לקח בספור הנם הזה את דבריו משם, זכר כי יום טהרת הקדש כו' לפי דעתו נקרא חג הנרות לזכר שאחר ימי החשך וערפלי הצער, אור נגה מחסד האלהים

עליהם

עליהם להשקט וישע, ואחרי כי דבר יהודית עם שר הצבא אליפורנו לא הוזכר מאלה כותבי העתים עם הנס הזה האמור ולא עם זולתו מקורות בני חשמונאי, אפשר שיהיה כרשום במגלת יהודית עצמה המקובלת לנוצרים, שזה דבר פעולתה היה בימי אחר ממלכי פרס כו' מ"מ אפשר שחכמי הדורות בבטול מג"ת הסכימו לכלול בשמחת חנוכה, זכרון עולה לכמה נסים, הן דבר יהודית מתי שהיה, הן דבר בתו של חשמונאי שאירע באלול, הן גם השמן ועל כולם אשר הצילנו מיד אנטיוכוס" עכ"ל, הרי שאין המאור עינים מכחיש כלל גם הפך, וארבא מתפלא מה שלא הזכירו זה ס' החשמונאים והיוסיפון, ומזכיר שגם גם יהודית לא הזכירו, א"כ בודאי לא הזכירו מאיזה טעם, הן הוא יאמין במעשה יהודית שהוא ספור אמיתי בלא ספק, וגם זה לא הזכיר היוסיפון, מזה מוכח שהשמיט הספורים האלו לאיזה טעם, וכבר כתבנו בפ"ב (אות י"ג) שהיוסיפון כתב ספרו להרומיים, והשמיט בכוונה גם הפך, ולכן הוכרח להמציא טעם מה שנקרא חג האורים או חג הנרות, כן ספרי החשמונאים שבידינו המה מועתקים מיונית, והעברית שממנו הועתק ליונית נאבד מאתנו, והמעתיק ליונית השמיט כפי הנראה גם הפך, וגם מעשה בת חשמונאי ג"כ לכוונה אך עכ"פ נאמנים עלינו הס' מג"ת והברייתא המובא בגמ', יותר מכל ספרי דה"י המועתקים, ויש לדבר מזה הרבה אך אין פה המקום, אבל עכ"פ אין המאור עינים מכחיש הנס של הפך.

ח) כתב עוד וז"ל מלבד הראיות הנזכרות, עוד דברי הגאונים הנזכרים בפ"ב מסייעים לשיטת החז"ס "הן גם לדבריהם פך השמן לא היה ולא נברא, כ"א משל הוא לשמנה של תורה" כו' למותר לכפול הדברים, כבר כתבנו שמעולם לא כוונו מחברי הספרים שהביא להכחיש מעשה הנס, רק כתבו מה היה הצורך להנס ע"ז כתבו כל אחד לפי דרכו, כאשר מוכח להדיא מדברי הס' בת עין שהביא, שהקשה לאיזה צורך שנה הקב"ה את הטבע, וע"ז כתב לרמז להם על הענין שכתב שם, כמו שהעתיק זה המחבר בעצמו, ואם דעתו שלא היה כלל שום נס, א"כ העיקר חסר מן הספר, שהיה לו לומר שלא היה כלל נס ושהקב"ה לא שנה הטבע כלל ואך מעשה הפך הוא רק רמז על הענין שכתב שם, כבר כתבנו למעלה שלא יתכן כלל לחשוב שהקב"ה עשה להם הנס רק שקיימו מצות הדלקת המנורה, שהרי היו אנוסים שלא היה להם שמן ואנס רחמנא פטריה ומצינו שהרמב"ן ז"ל כתב בפיה"ת בכמה מקומות שאין הקב"ה עושה נס רק לצורך גדול במקום שבלתי אפשר ע"פ הטבע או לפעמים לאמת הנבואה, אבן אז כאשר כבר נסתלקה הנבואה, ולא היה אפשר לבשרם מן השמים על הנצחון השלם ונצחיות התורה שלא תשלוט בה יד כל אויב עד העולם, או ליתר הרמזים שכתבו הספרים לכן הראו להם כ"ז ע"י נס הפך, היאומן כי רבי החסידי המאמינים בנסים שנעשו תמיד ע"י צדיקי הדור גם בימינו אלה, שהם יכחישו נס פך השמן הנזכר במג"ת ובגמ' ובכל ספרי הראשונים? האם אין זה שטות גדול להעלות על הדעת על האנשים כאלה? ומהם יביא ראיה להכחיש נס מעשה הפך, כתב עוד וז"ל "פן יבא המתעקש (במוטו פוסל) לומר כי אמנם הפך הזה משל הוא, אכן גם המשל עצמו לקוח מעולם המעשה כו' ע"ז נשיב דברים אחדים. כלל גדול בדברי חז"ל כי שמנה של תורה משונה הוא מהשמן שעשה משה במדבר לשמן המשחה, ומקרא מלא הוא כי בשמן המשחה היה מר דרור משא"כ בשמן המאור, והכשר למנורה פסול הוא לשמן המשחה, גם בלא"ה שמן המשחה אסור ליהנות ממנו ולהשתמש ממנו לדבר אחר כו'. והנה כבר הבאנו בפ"א המסורה המקובלת באומה, כי הפך משמן המשחה הוא הפך שנזדמן לבני חשמונאי, ואם כן יפלא הלא אסור היה להדליק בו את המנורה? אכן באמת הפך הזה הוא אנדי כו' משל היה לשמנה של תורה וזה ראיה שאין עליה תשובה" עכ"ל. צדקת אישי ה'

אלכסנדראוו שאין תשובה על דברי שטות והבל כאלה, ולחרפה להשיב ע"ז, אך בדברי תורה נאמר ענה, מלבד מה שכתבנו כבר למעלה שאין כוונת המסורה שזה הפך של החשמונאים, היה הוא בעצמו פך שמן המשחה שעשה משה והיה בעצמו אותו השמן שיצק יעקב על האבן, כי מי אספו ומסרו למשה, ושמן המשחה כבר גנזו יאשיהו ומי הביאו להכה"ג לחתמו והפך היה י"ב לוג ווה הפך היה רק ג' לוג וחצי, אבל הכוונה כמש"כ בההצעה שיעקב אבינו פתח הפתח לכל הנסים שנעשו בשמן, אבל נתבונן על עיקר דבריו, מאין ידע שזו המסורה נתקבלה בהאומה? חי נפשי כי לא ראיתי ולא שמעתי מזו המסורה עד אשר ראיתיה במחברתו, מאין לקח זה המחבר בעל הש"ך על התורה (לא הש"ך הפוסק) לא ידענו אך נאמין לו שבודאי מצא זה באיזה ספר קדמון. ומעתה ישאל השואל, וכי בשביל איזה דברי אגדה הנמצא בס' דרוש, ואשר לא נדע מקורו, נדחה בשביל דבריו את דברי המג"ת והגמ' וכל ספרי הראשונים והאחרונים בשביל אגדה הבלתי ידועה מאין מקורה. אכן באמת כוונת גם זו האגדה הוא כפי שבארנוהו למעלה, אך דברי פלפולו שכתב ששמן המשחה פסול למנורה שהיה בו מר דרור, איה איפה מצא שאם נשים מר דרור ועוד מיני בשמים ונשלוק השמן עם הבשמים ונוציא הבשמים שיהיה שמן הזה פסול למנורה? זה דבר שאין לו שחר ואיה מצא הכלל הזה שלא נמצא באמת זה בשום מקום, ומפני מה הכשר למנורה פסול לשמן המשחה? ואם שלא נתן בו הבשמים, הלא גם אם יתן בו בשמים פסול שלא נבשר רק השמן המשחה שעשה משה, ואסור לעולם לעשות עוד, ומש"כ ששמן המשחה הוא אסור בהנאה, כנים הדברים שאסור בהנאה, אבל מי אמר לו שאסור להדליק ממנו המנורה, הלא כלל גדול שמצות לאו ליהנות ניתנו, ונכשל כאן בדברי בורות ממש ושקליה זה המחבר למטרפסיה על שכתב על הספר א"ח שמצא בו דברי בורות, ולמותר להאריך עוד בזה.

מ) כתב עוד וז"ל "בא וראה קורא נכבד עוד דבר נפלא, כי ע"ד שמן המשחה שנם נעשה בו שהחלתו לא היה בו רק י"ב לוגין וכולו קיים לע"ל, פליגי בזה ר' יהודה ור' יוסי, שרק לדעת ר' יהודה נעשה נם גדול בשמן המשחה אבן ר' יוסי חולק ע"ז ואומר שלא היה שום נס בהשמן, כי אם עירב את השמן במים הרבה, ולכן היה נמשך זמן הרבה, ועיי"ש (הוריות י"א) ור"י ור' יוסי הלכה כר' יוסי, וכן הוא באמת דעת הרמב"ם (הלכות כלי המקדש פ"א הל"ב) שלא היה שום נס בשמן המשחה ופוסק כר' יוסי (עיי"ש בכ"מ) והוא הולך לשיטתו כדברי החכם חז"ס" עכ"ל, מש"כ שהרמב"ם הולך לשיטתו כדברי החז"ס, הכוונה שנסים המה בלתי אפשרים, זה היה מוכח אם היה ההפך שר' יהודה היה סובר שלא היה נס ור' יוסי היה סובר שהיה נס והיה הרמב"ם פוסק כר' יהודה נגד הכלל שר' יהודה ור' יוסי הלכה כר' יוסי, אז היה מוכח שמה שפוסק כר' יהודה נגד הכלל הוא מפני שהולך לשיטתו שאינו מאמין בנסים, אבל עתה שפוסק כר' יוסי נגד ר' יהודה אין מזה שום הוכחה שאיננו מאמין בנסים, רק שכן הוא הכלל בגמ' שר' יוסי ור' יהודה הלכה כר' יוסי, אבל עיקר הדבר יש בזה סתיות עינים, כאשר יתבאר, ונבאר בסדר. מש"כ שלדעת ר' יוסי היה מערב בהם מים הרבה לכן נמשך זמן הרבה, יוכל היות ע"י שהוא תלמידו של הכימיקער הגדול החז"ס שיודע ע"פ חכמת הכימיא שי"ש מדגן הוא מותר בפסח ועוד, ממנו קבל איך לערב מים עם שמן ושהשמן יתרבה עי"ז. אכן אנחנו שאין אנו יודעים רק מה שעינינו רואות, רואים אנחנו ששמן בלתי אפשר להתערב עם מים לעולם, התורה אמרה שמן משחת קדש יהיה "זה" לי לדרתיכם, א"כ בפירוש סמכה התורה על הנס ששמן המשחה "הזה" יספיק עד עולם, ואם לא גנזו יאשיהו היה מספיק גם בכל ימי הבית שני למשוח כל

הכה"ג, ואיך יתכן זה אם לא בנם, א"כ גם לדעת ר' יוסי בהכרח שסמכה התורה על הנם, וזהו טענת ר' יהודה שעל כרחך גם אתה מודה שהיה בו גם כאשר נבאר להלן, גם יש להבין מהו טענת רבי יוסי והלא לסוך את העיקרים אינו מספיק אלא שורה אותן במים כו' הלא ר"י אומר שהכל היה בנם, ואם נאמר שזהו בעצמו טענת ר' יוסי שנם בלתי אפשר, א"כ העיקר חסר מן הספר. אבל נעתיק דברי הגמ' ופירש"י והרמב"ם, ואז נבין דברי מחלקותם, וז"ל הגמ' (הוריות י"א) ת"ר שמן המשחה שעשה משה במדבר היו שולקין בו את העיקרין דברי ר' יהודה ר' יוסי אומר והלא לסוך בו את העיקרין אינו מספיק אלא שורין את העיקרין במים ומציף עליו שמן וקולט את הריח וקופחו, א"ל ר"י וכי נם אחד היה נעשה בשמן המשחה והלא תחלתו י"ב לוגין וממנו היה נמשח משכן וכל כליו אהרן ובניו כל ז' ימי המלואים, וכולו קיים לע"ל שנאמר שמן משחת קדש יהיה זה לי לדרתיכם עכ"ל הגמרא, ופירש"י וז"ל והלא לסוך בו כו' לפי שהשמן לא היה בו אלא י"ב לוג כדמפרש לקמן והעיקרים היו מרובים; ואפי' בסיכה היה נבלע בעיקרים וכש"כ בשליקה, אלא שורה את העיקרים במים ברישא שהיו מתמלאין מן המים ושוב לא היו בולעים כ"כ, ומציף עליהם שמן לאחר שהוציאם מן המים כדי שיקלוט השמן מריח הבשמים וקופחו ומוציא השמן לאלתר עכ"ל, מובן כי לפירש"י גם לדעת ר' יוסי היה נחסר הרבה מן השמן, לכן כתב שלא היו בולעין כל כך, ר"ל שאף שע"כ היו בולעים אבל לא כל כך כמו אם לא היו שורין אותם מקודם במים, כי ע"י שבלעו הרבה מים לא יבלעו השמן כי שמן צף ועומד על המים, אבל עכ"פ היה נבלע מעט, ועוד שנשאר הרבה נדבק על העיקרים, רק אם לא היו שורין אותם מקודם לא היה נשאר כלל מהשמן שהרי גם לסוך את העיקרים אינו מספיק, אף אם לא יהיה נבלע כלל, וע"ז השיב לו ר"י הלא גם לדעתך עכ"פ היה נחסר הרבה, ואיך הספיק למשוח המשכן וכליו ואהרן ובניו כל ז', אלא שמוכרח אתה להודות שהיה בנם, א"כ אין זה קושיא והלא לסוך את העיקרים אינו מספיק, שבאמת היה הכל בנם שלא נבלע ולא נתדבק, ונשאר כל הי"ב לוג בשלמות, וגם כל מה שהיו מסתפקין ממנו לא נחסר שכולו קיים לע"ל, ודעת ר' יוסי שאף שמה שנתרבה ולא נחסר כל מה שהיו מספקין ממנו זהו בנם, אבל לא יתכן שיצוה השי"ת למשה לעשות דבר שבלתי אפשר כי י"ב לוג שמן אם ישפכו על העיקרים כאלו יבלע כולו ולא ישאר מאומה, א"כ בלתי אפשר לו לאדם לעשות, אבל כאשר ישרו אותם מקודם במים, אז ישאר עכ"פ מחצה או פחות ושייך ע"ז עשיה, ומה שאמר הכתוב שמן משחת קדש יהיה זה לי לדרתיכם, אינו צווי רק הבטחה שישאר קיים לדורות, והוא ית' הלא הוא כל יכול, וא"כ לפי"ז בהכרח שגם ר' יוסי מודה בהנם, ושכולו נשאר קיים, וזה מדוייק מתשובת ר' יהודה והלא הרבה נסים נעשו בו, מהו התשובה הלא ר' יוסי אינו מאמין כלל בנם, אכן לפי דברינו מבואר יפה שמשיב לו אחרי שעכ"פ גם אתה מודה בהכרח שהרבה נסים נעשו בו, שהרי כולו קיים לע"ל ועכ"פ הרבה סימנים בולעים גם אחר השריה והאור שורף והיורה בולע והרבה הסתפקו ממנו למשיחה ועכ"ז כולו קיים לע"ל שכ"ז אתה מודה א"כ מה יפלא שגם שעשייתו היה בנם, אכן דעת ר' יוסי שעל העשיה בנם בלתי שייך צווי כמש"כ.

י) אכן הרמב"ם אינו מפרש כפירש"י, כי כתב בפ"א מהלכות כלי המקדש וז"ל ושחק כל אחד ואחד לבדו ועירב הכל ושרה אותם במים זכים ומתוקים ער שיצא כל כחן במים, ונתן על המים שמן זית הין והוא י"ב לוג כו' ובשל הכל על האש עד שאברו המים ונשאר השמן והניחו בכלי לדורות עכ"ל. הנך רואה שגם לדעת הרמב"ם לא עירב השמן עם המים שזהו דבר הבלתי אפשר כמש"כ וזה המחבר, אך להפך שנתן אותם על האש עד שאברו המים ולא נשאר מהם כלל, שמים כלים באש יותר מהר משמן כי המים נעשו אדים

יותר

יותר מהר מהשמן הבלתי נעשים אדים בנקל, אבל עכ"פ בלתי אפשר אשר בהמשך שכל המים יתהוו אדים ויכלו לגמרי שלא תחסר עכ"פ הרבה גם מהשמן ע"י האש, והאברבנאל שכתב ג"כ כדברי הרמב"ם כתב שנותן על אש כהה כמו על גחלים עוממות, וזהו מפני שלא יכלו השמן הרבה ע"י האש, אבל עכ"פ לא ימלט שלא יכלה עכ"פ שעור מה מהשמן ע"י האש ובליעת היורה, וז"ש ר' יהודה הרבה האש שורף הרבה היורה בולע א"כ גם לרעת ר' יוסי נחסר מהשמן הרבה, וזהו טענת ר"י שגם לדבריך בלתי אפשר בלא נס כמש"כ למעלה, לכן סובר ר"י שיותר נכון לשרות העיקרים בהשמן למען יקלטו כל ריחם ולא יאבד במים, ומוכרח שהספקתו וקיומו הוא בנס, שהרי נמשח המשכן וכליו כל ז' וכן אהרן ובניו כל ז' אף שהיה המשיחה מועטת, אבל בכלל היה גם השמן מועט, שהרי ע"פ הטבע לא נשארו מהם כ"א המחצה או עוד פחות מזה, עד שגם הרלב"ג הממעט בנסים כתב שהספקתו וקיומו היה בנס כאשר נביא דבריו להלן, והרמב"ם רמז ג"כ קיומו שהיה בנס שכתב והניחו בכלי לדורות, ואם לא חטאו ישראל היו מושחין כל כה"ג לדורות, והתורה אסרה לעשות עוד וא"כ איך יספיק לדורות עולם אם לא בנס. בפ"ד יבאר טעם מחלוקת ב"ש וב"ה אם פוחת והולך או מוסיף והולך בדרך דרוש [כי הלא הוא דרשן נפלא!] בדברים רחוקים באין טעם וריח. וכבר בארנו בפ"א טעם דברי מחלקותם, ולמותר לכפול הדברים. בפ"ה הביא דברי בה"ג שכתב שזקני ב"ש וב"ה כתבו המנ"ת וכן כתבו מגלת חשמונאים ומסיים הבה"ג וז"ל "ועד עכשיו לא עלה לדורות עד שיעמוד הכהן לאו"ת", ומחברנו זה כדרכו באר הדברים הסתומים האלה בדרך זר ורחוק. ולדעתי הכוונה שאע"ג שזכר שכתבו מגלת חשמונאים, שמוכח מזה שהיו צדיקים נמורים וע"י נתן השי"ת תשועה לישראל, עכ"ז לא נשאר זכר מזרעם כי הורדום האביד כל זכר מהם, עד שאמרו (ב"ב ג') כל מאן דאתי ואמר מדבית חשמונאי קא אתינא עברא הוא, אך עכ"ז יתכן שנשאר מזרעם בהחבא. וע"י שמלכי בית הורדום משלו משך יותר ממאה שנה נתערבו בזרעו של הורדום ונעשו חללים ונפסל זרעם מהכהונה, ועיי"ש בתוס' ובמפרשים, כי באמת כפי המסופר בדה"י נשא הורדום את בת הורקנום והיו לו בנים ממנה ואגריפס המלך היה מזרעה, וכמש"כ רש"י ז"ל (סוטה מא) שאמרו לו אגריפס המלך אל תתירא אחינו אתה וכתב רש"י ז"ל מפני שאמו מישראל, וכמו כן יוכל היות שעוד נתערב זרעם, לכן פסלו בהחלט כל מי שאומר שהוא מבית חשמונאי, אבל יוכל היות שנשארו עוד איזה כשרים, אשר גם אז מאימת המלכות לא היה ביכלתם לבדוק, וזש"כ עד עמוד כהן לאורים ולתמים, כמ"ש (עזרא ב') אלה בקשו כתבם המתיחשים ולא נמצאו וגו' עד עמוד כהן לאורים ולתמים, כן כתב הבה"ג על זרע החשמונאים שנפסלו אז, ורק לעתיד יוכל היות שיטהרו. כוונתם בכתיבת מגלת חשמונאים יתבאר בעז"ה להלן. על יתר דבריו שם למותר להשיב עליהם, אך נעיר על טש"כ וז"ל "ואחרי תום האספה הסכימו לכתוב הנס בספר השמן", כל קורא מבין יחוה פה כוונתו הבולטת מדבריו, כי "לכתוב" הכוונה לברות הספור ולכתבו לדורות, למשמע אזן דברים כאלה דאבה נפשנו, לחפות דברי בלע כאלה על חסידי עליון כמוהם, הם הצילו את התורה ושמרוה בטהרה מיד הצדוקים, ולולי הם שעמדו בנפשותם (כלשון הירושלמי) לא נשאר ח"ו מהתורה שבע"פ שריד, על האספה הגדולה והנכבדה הואת כתב הרמב"ם בפיה"מ פ"א דשבת, וז"ל "ונתקבץ שם קיבוץ גדול מתלמידי שמאי והלל ולא נשאר באותו הדור מי שלא היה ראוי להוראה שלא היה באותו מעמד" עכ"ל. על אספה קדושה ונכבדה כזאת, יאמר כי בשקר עשו עט סופר, לכתוב שקר אשר ברו מלבם, תועבת ה' כל שפתי שקר, ואיך קדושים כמוהם יבדו שקר ולתתו לפני האומה כאמת, אם גם יאמר שעשו זאת למטרה טובה, אבל "אין התכלית מקדש

את

את האמצעים" ע"פ דת תורתנו הקדושה, ואין עבירה מצוה. ברור כשמש בצהרים, אשר אם הם כתבו את הנס הזה במג"ת, הוא אמת ויציב, ועל הנס הנפלא הזה תקנו מצות הדלקת נ"ח, "להראות ולגלות הנס" וכל דבריהם המה אמת וצדק.

יא) על יתר דבריו שבכל הפ' הזה ושבפ' שלאחריו לא נחפוץ לפלפל, כי לא להתגדר במלאכת הבקורת מטרת כוונתנו, אף כי גם בזה נטה הרבה מדרך האמת, אך יהי לו אשר לו, ורק נעיר על שני דברים שהוכיר פה. הרמב"ם בהקדמת פיה"מ בחשבו החכמים הנזכרים במשנה כתב וז"ל "יוחנן כה"ג הוא יוחנן בן מתתיהו הנזכר בתפלת החשמונאים", כוונתו בנוסח "על הנסים" שאומרים בחנוכה, והגרצ"ה חיות נפתבך בזה כפי מה שהמחבר מעתיק דבריו, ויפלא כי לא הרגישו בהט"ס קטן שנפל כאן, וצ"ל הוא יוחנן אבי מתתיהו הנזכר כו' כי יוחנן כה"ג ששימש בכהונה גדולה פ' שנים ולבסוף נעשה צדוקי היה נכדו של מתתיהו, הוא היה בן שמעון המכבי שנהג נשיאות וכהונה גדולה אחר יונתן אחיו שהיה ג"כ נשיא העם וכה"ג, ובנוסח על הנסים נאמר מתתיהו בן יוחנן כה"ג, וכן הוא בפ' החשמונאים, ולמתתיהו לא היה בן בשם יוחנן כמו שמוזכר בפ' החשמונאים שמות כל חמשת בניו, הוא בעצמו אחר הנצחון הראשון מת תיכף כי היה זקן, ובימיו היה כה"ג ישוע הנקרא יון ואחריו מעניליאום, שאמרו עליו שלא היה כלל מזרע אהרן, ואחריו היה אלקימוס הוא יוקים איש צרידה, ושלשתם היו כה"ג בחזקה ע"פ תוקף מלכי היונים, עד שגם יהודה המכבי לא היה כה"ג, שעוד היו נבנעים תחת עול היונים אף שכל ימיו נלחם עד שנהרג במלחמה, והיונים לא הרשו למנות כה"ג רק ע"פ דעתם ומי שהיה מרוצה להם, רק אחרי מות יהודה, ואז לקח יונתן רסן המשרה בידו, וע"פ סבות שונות צלח לו ליונתן להתמנות לכה"ג ע"פ רשיון מלך יון, וכן שמעון אחיו אחריו, אך שמעון יצא לגמרי מת"י עול היונים, ולכן יוחנן בנו היה מלך וכה"ג בלא רשיון היונים, כי היונים כבר הושפלו מאד ע"י הרומיים כידוע כ"ז בספרי דה"י וביוסיפון, ויוחנן כה"ג הידוע היה בנו של שמעון המכבי שהיה בן האחרון של מתתיהו, א"כ פשוט שט"ס ברמב"ם וצ"ל "אבי" מתתיהו, אם בספרי דה"י וכן ביוסיפון לא מצינו כה"ג בימים ההם בשם יוחנן, אך כנראה שלא היה יוחנן כה"ג ממונה בהסכם כמו שהיו מתמנים תמיד, רק בימי יוחנן זה היו כה"ג שנתמנו בחזקה כמו יון ומעניליאום, וגם קודם להם היו כאלה, וע"פ השגחת השי"ת קרה להכה"ג ביוה"כ איזה טומאה או מחלה, ושמש הסגן תחתיו, והיה יוחנן זה סגן ע"פ המשלה וכה"ג באמת ע"פ רצון אחיו הכהנים, כי זה הסגן ששמש פעם אחד ביוה"כ בח' בגדים ובבגדי לבן הוא נשאר כה"ג לעולם ומותר לשמש בח' בגדים, ורק מפני איבה אמרו (יומא י"ב) והשני אינו ראוי לא לכה"ג ולא לכהן הדיוט, לכהן הדיוט מעלין בקדש כו' לכה"ג משום איבה, וזה נתקן בימים האחרונים, אשר הכה"ג שנתמנו באלמות היו חוששין להם לאיבתם, וכל ישראל היו נוהגין כבוד לזה הכה"ג, שהוא היה הכה"ג, והוא תקן תקנות בישראל, וזהו יוחנן כה"ג אבי מתתיהו שהיה הוא הכה"ג באמת אף שלא נתמנה ביחוד לכה"ג. והנה רנ"ק בספרו מו"ג הזמן וכן ה' גראָטץ כתבו, שיוחנן כה"ג המתקן התקנות הוא יוחנן בן שמעון המכבי, וכתבו טעמים על התקנות שיתאימו עם זמנו, אכן בגמ' אמרו שיוחנן תקן טבעות, ומרים בת בלגה שהטירה דתה ונשאת לסרדיוט אחד מהיונים, כשנכנסו יונים להיכל היתה מבעטת בסנדלה ע"נ המזבח ואמרה לוקום לוקום כו' וכששמעו חכמים בדבר סתמו את חלונה וקבעו את טבעתה (סוכה נ"ו), וזה ידוע שבימי יוחנן הורקנוס, כבר יצאו לגמרי מתחת עול היונים ולא נכנסו להיכל כלל, א"כ מוכח שלא יוחנן הורקנוס תקן הטבעות, רק נתקנו מקודם גם חנוכה, וא"כ בהכרח יוחנן כה"ג שתקן הטבעות ושארי התקנות היה יוחנן אבי מתתיהו, וזהו יוחנן כה"ג הנזכר בתשנה

וחשבו

והשבו הרמב"ם בשמות בעלי המשנה, שהוא יוחנן כה"ג אבי מתתיהו הנזכר בתפלת חנוכה, כן מה שהקשה המחבר על הלבוש שכתב וז"ל וכשגברה מלכות בית חשמונאי שהוא היה יוחנן כה"ג ונצחום, גם בדבריו יש ט"ס וצ"ל שהוא היה "מתתיהו" בן יוחנן כה"ג כמו שהוא בנוסח על הנסים, וזה פשוט, ולכן כל תמיהותיו של זה המחבר אינן כלום.

יב) בפ"ו חזר והאריך בקושית החז"ם, איך שרבים מן הראשונים והאחרונים התקשו בעצם צורך הנס שהרי טומאה הותרה בצבור, ומשקי בי מטבחיא דכן ועור קושיות כאלה, וכבר ישבנו הכל בפ"א ובפ"ב ואין מן הצורך לכפול הדברים, אבל הוסיף לפלפל "על מ"ש בשבת על נר מערבי אמר רב שהיה נותן בו שמן כמדת חברותיה כו' אבן במנחות (פ"ו) נמצא הדברים האלה על שם רבא, וכבר העירו רבים בזה, כי באמת טוכרחים אנחנו לגרום "רב" ולא "רבא" כי דעת רבא דלא סמכינן אניסא, ואיך היו סומכין על הנס בנר מערבי, אכן דעת רבא ע"כ כדעת הרמב"ם (?) שנר מערבי היה נותן בו שמן יותר, וכן הרמב"ם הולך בזה לשיטתו דפוסק כרבא דלא סמכינן אניסא" עכ"ל. מריה דאברהם! האם נגלו לזה המחבר ספרי הרמב"ם מה שנעלם מכל ישראל, אנה מצא שדעת הרמב"ם שנותן בנר מערבי שמן יותר ושהרמב"ם איננו מאמין בנס של נר מערבי? אם החז"ם כתב כן, הוא בגודל חכמתו בתכונה ובגימיא ובכל החכמות שבעולם, בחכמתו הגדולה יכריח את הרמב"ם גם אחרי מותו כאשר הוא בעולם האמת שישקר ח"ו ולא יאמין בנסים, ושיפסוק כרבא דלא סמכינן אניסא, ושהחובה ליתן שמן בנר מערבי יותר מכל הנרות שידלק כל המעל"ע, אבל אנחנו אנשים פשוטים אין לנו אלא מה שעינינו רואות ורואים אנחנו שהרמב"ם בפיה"מ במס' תמיד מזכיר נס של נר מערבי כמש"כ בפ"א, ולא מצאנו בשום מקום בספרו שמחויבים ליתן בנר מערבי שמן יותר, אמרו שאם כבה מדליקו ממזבח העולה שכל המפרשים פי' שהכוונה אחר שמת שמעון הצדיק ופסק הנס, אבל אם לא היה נס מעולם ותמיד נתנו בו שמן יותר איך יכבה, האם בנס? וזהו משנה מפורשת ולא ברייתא שנאמר עליה שהיא ברייתא מאוחרת. בתו"כ אמרו שהחיוב ליחד נר אחד שממנו ידליק כל השאר, ולכן כשכבה החובה ליתן בו שמן טחרש בבוקר ומדליקו ממזבח העולה בכדי שממנו ידליק בערב, ומה שבאמת לא תקנו שיתן בערב בנר מערבי שמן שידלק כל המעל"ע, הוא מפני הנס, שע"פ הרוב היה הנס והיה עדות לישראל, אכן אם מצא שכבה מחוייבים ליתן שמן ולהדליקו שידלק עד הערב, א"כ כל דבריו אין להם שחר, אך מש"כ עוד דרבא שסובר דלא סמכינן אניסא סובר כר' יוסי בשמן המשחה, ואביי שסובר דסמכינן אניסא סובר כר"י, הכוונה שאביי סובר שנסים המה אפשרים ושזהו דעת ר' יהודה ורבא סובר שנסים המה בלתי אפשרים, וזהו דעת ר' יוסי, אבל כל דבריו המה לא בדעת ולא בהשכל, היתכן שאביי יסבור כר' יהודה נגד ההלכה פסוקה ר"י ור' יוסי הלכה כר' יוסי, וגם סמכינן אניסא או לא סמכינן אניסא, אין הכוונה אם נסים המה אפשרים או לא רק הפי' אם מותר לנו לכתחלה לסמוך על הנס או לא, גם אם נשאל לתשב"ר, יפרשו כן את הדברים, והוא פי' בזה כוונה זרה אשר אין הדעת סובלתו, ונעתיק לשון הגמ' (פסחים ס"ד) הפסח נשחט בשלש כתות כו' נכנסה כת הראשונה נתמלאה העזרה נעלו דלתות העזרה כו' ובגמ' אמר איתמר אביי אמר נעלו הנן רבא אמר נועלין הנן, מאי ביניהו למסמך אניסא אביי אמר נעלו הנן כמה דעיילו מעלו וסמכינן אניסא, רבא אמר נועלין הנן ולא סמכינן אניסא, ופירש"י וז"ל וכ"ז שלא נעלו מאליהן מניחין אותם ליכנס ולא חיישינן דילמא עיילי כולהו ואין כאן שלש כתות עכ"ל. הכוונה, שסמכינן שבודאי יקרה הנס והדלתות יעלו מאליהן, ולכן כ"ז שעוד היכולת ליכנס לא איכפת לן יכנסו כל

מי שירצה, כי בודאי ינעלו דלתות העזרה בנס אם לא ישארו אנשים לכת שלישית, ורבא סבר שאסור לנו לכתחלה לסמוך על הנס ועלינו להשגיח שישארו אנשים לכת שלישית, לכן החובה לנעול את העזרה מקודם שינעל מעצמו ולסמוך על הנס, אבל גם רבא ס"ל שאם קרה שנתעצלו הכהנים או שכחו מלנעול שהיה ננעל בנס, וזה מדוייק בלשון ולא ס מ כ י נ ן אניסא, ואם כדעת המחבר הזה שלא היה שום נס והוא בלתי אפשר, איננו שייך לשון "סמכינן אניסא" כ"א דלא הוי ניסא או לשון אחר כדומה, וזה פשוט וברור בפי' הגמ', ואין כאן לא דובים ולא יער לא מחלוקת באפשריות הנסים ולא שאביי הולך בשיטת ר' יהודה ורבא בשיטת ר' יוסי, ונוכל לגרום במעשה נר מערבי או רב או רבא, כי באפשרות הנס הכל מודים ומאמינים, אם היה הדין שבערב החובה להדליק הנר מערבי שידלק כל המעל"ע, אז היינו יכולים לומר שלכתחלה מחוייב ליתן בה שמן שידלק כל המעל"ע כי אסור לסמוך על הנס, אבל אחרי שאין חיוב לקבוע הנר שממנו ידליק השאר דוקא מבערב, שכשר לזה גם אם בבוקר יתן בהנר שמן מחדש וידליקנו שיהיה דולק עד הערב בכדי שידלק ממנו את השאר, א"כ יותר טוב שלא ליתן בו שמן יותר אולי יקרה הנס ויהיה עדות שהשכינה שורה בישראל, כמו שהיו קושרין לשון של זהורית בראש שעיר המשתלח לראות אם ילבין אף שהרבה פעמים לא היה מלבין, אך אם בבוקר מצאו שכבה היה נותן בו שמן מחרש ומרליקו שיהיה דולק עד לערב, וכל דבריו המה בטלין ומבוטלין אין בהם ממש.

יג) בפ"ז הרבה דברים וכתב "כי שמן זית הוא הרומז לחכמת התורה, וברך זה ימצא פתרון נכון וברור לכל האגדות התמוהות השמניות הנמצאות בגמ' ובמדרשים, וברך הסלולה הזאת אחזנו גם פה בנוגע לאגדת פך השמן של חנוכה ביחוד שכמעט כל דברי הגאונים מסייעים להחלטתנו ולהחלטת החכם הגדול חז"ס". כבר העתקנו את דברי המחברים שהביא, אשר מהם שכתבו בפירוש ההפך ומהם שאין שום ראיה עכ"פ להחלטתו כאשר הארכנו מכבר למעלה. ומעתה נתבונן על המודעה הארוכה "ראיות ברורות מהראשונים והאחרונים", מלבד מה שאינן ברורות, אך יותר ברורות ההפך מדעתו, אבל כל הבקי והיודע בספרותנו, יודע כי אצלנו נקראים "ראשונים" כל הגאונים והמחברים שהיו קודם בעלי השו"ע, ואלה אשר היו אחר בעלי השו"ע נקראים אחרונים, ומעתה נראת אם הביא אף אחד מאותן שהיו קודם בעלי השו"ע, ויבין כל איש אשר יודע אך מעט כי בלתי אפשר שאחד מן האחרונים יחלוק על דבר שהוא מקובל באומה משנות דור, והיתכן שאלו המחברים שהביא זה המחבר יחלקו על הקבלה בהנס בלא שום טעם וראיה או שיסמכו על איזה דעה מהמחבר שהיה מגדולי הראשונים. הן החז"ס בעצמו כאשר יצא להכחיש הנס, היה ראשית דרכו להוכיח שכן דעת הרמב"ם, אף שאחר זה עזב את דרכו זה והכחיש לגמרי וכתב שכל הספור הוא בדוי מלב. אך בראשונה לא מצא עוז בנפשו להכחיש מדעתו רק נשען על הרמב"ם, וא"כ כל מה שהביא מדברי המחברים הוא רק אחיזת עינים לסמא עין הקורא המאמין לכל דבר הנדפס בתוסתו, והנה עוד לא אמר די והביא מס' חמדת הימים, לא אדבר מהעוררין אשר יצאו כבר על הס' חה"י, אכן נסורה נא לראות כי גם בזה הביא ראיה להפך, לכן נעתיק דברי חמדת הימים כלשונו, בלשונו שהביא הוא (כי אין גוף הס' ת"י ויובל היות שפסח ודלג ווייף כדרכו) אחר שספר את הנצחון הגדול שנצחו החשמונאים המעטים את חיל היונים המרובים כתב וז"ל "ובשובם נתנו שבח והודיה לאל וחזקו את בדק הבית, והיה אור ישראל לאש והארץ האירה כימי עולם, ודבר זה לבד יספיק לעשות זכרון לבני ישראל לנס ההוא ולקבוע שמונת ימי חנוכה, ולא כמו שעלה על לב רבים לאמר אשר קביעתם היתה מפני נס הפך, כי אין לקבוע ימים טובים בהלל והודאה מפני נס הנעשה באיזה דבר

הפך

הפך הטבע אלא כשיהיה הצלה מאיזה הצלה (נראה שזה ט"ס וצ"ל מאיזה צרה) ועשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש ולא קבעו בעבורם ימים טובים וכו' ואך גם אשר הופיע ה' ממכון שבתו ויתן גם "להתנוסס" בפך השמן שהיה מונח בחותמו של כה"ג שלא חלו בו ידים של האויבים, לא לחנם "נעשה הנס בנרות דוקא" אשר שם "רמז" והם הזכירו מעשה נסים על האויב אשר חשב על היהודים ולבטל מהם חדש ושבת, ובידו הנפלאה הפר עצתם אשר ברית כרותה לישראל, כי אין כל אומה ולשון שולטים בתורה ומצות, וע"כ היה לנס "סוד" הפך של שמן בחותמו של כה"ג, רמז שישראל יהיו בטוחים לדורות שאין או"ה יכולים לבטל מהם התורה שנמשלה לשמן העולה על כל המשקים". הביטו וראו אם לא כתב החמדת הימים ממש ככל דברינו שהראה להם השי"ת האות בנס הפך על הנצחון ועל קיום התורה והמצות, ואם לא היה בנס הזה שום הצלה לישראל, לא היה ראוי לתקן זכר להנס "בהלל והודאה" שזה מורה על גאולה, וכמו שלא עשו שום זכר להעשרה נסים שנעשו לאבותינו [הנה מזה מוכח עכ"פ שהחה"י מאמין בעשרה נסים כפשוטם] שהיה בפועל והתמידו הרבה, אך מפני שלא היה להצלה רק להראות חבתם לא תקנו עליהם שום זכר, אבל נס הפך שקרה בעת הגאולה והישועה שתקנו ע"ז הלל והודאה, ושהגזרות היו על התורה ועל המצות, ונעשה להם אז הנס עם הפך שרמז על נצחיות התורה שזהו ממש דבר אחר עם הגאולה, לכן תקנו לעשות לו זכר בהדלקת נ"ח, א"כ כל דברי החה"י המה ברורים. ומעתה בא וראה מש"כ המחבר שלנו, וז"ל "ומזה אנו למדין הרבה דברים, א) כי אין לקבוע כלל הלל והודאה על נסים הנעשים למעלה מן הטבע [אבל עכ"פ נסים למעלה מן הטבע המה אפשרים א"כ מה כל החרדה הזאת להכחיש נס מקובל באומה?] דוקא כי אם ע"י הטבע בת אלהים בעצמה. ב) בחנוכה העיקר הנצחון של החשמונאים ופך השמן לית מאן דכר שמיה (?) והוא כהחלטתו הברורה של החו"ס. ג) כי פך השמן רומז לשמנה של תורה, ובאגדת פך השמן לא נמצא כי אם רמז ע"פ הסוד להתגברות רוח התורה אחר נצחון המכביים כהחלטתנו אנחנו" עכ"ל. באמת למותר לכפול עוד הדברים, אכן להראות איך לא יבושו לסמא את העינים. החה"י כתב כי על נס גם למעלה מן הטבע אם אין בו הצלה לישראל לא שייך לעשות על זה זכרון ביו"ט והלל והודאה כמו שלא עשו זכר להעשרה נסים שנעשו בביהמ"ק, מפני שלא היו להצלת ישראל, וזה המחבר הפך ובלבל וכתב שאין לעשות זכר לנס שהוא למעלה מן הטבע, רק לנס הטבע בת אלהים, דבר שלא עלה על דעת החה"י. כן מש"כ שנעשה "רק" על ההצלה והנצחון ונס הפך לית מאן דכר שמיה והחה"י הלא זכר הנס וכתב שמצאו מונח בחותמו של כה"ג, רק שאם לא היה גם הצלה לא היו עושים זכר להנס הזה לבר, ומש"כ שנס הפך הוא רק רמז לשמנה של תורה גם זה לא נזכר בדברי החה"י, וכל הרואה ויתבונן יראה כי כל דבריו המה רק אחיזת עינים.

יד) אחרי העלותי את הדברים בפ"א ובפ"ב על הספר, טרם זכני ה' להוציאם לאור יצא הס' אמונת חכמים להרב הג' שלשלת היוחסין מו"ה דובער גינזבורג ז"ל, וכבר כתבנו שזה המחבר קיצר במקום הראוי ונכון להאריך, כי חשב שיש בהם עכ"פ ממדת חכמים להורות על האמת, אבל הם עוד נפלו עליו בהרבה חרופים וגדופים, וה' אלכסנדראוו כתב שמצא בו דברי בורות ובס' שיוציא לאור שמה יוכיח כל טעיותיו, אנכי לא מצאתי חלילה דברי בורות וטעותים, וחכיתי על ספרו, אכן בא היום שקויתיהו ומה נשתוממתי לראות את ספרו מכונה בשם "דברי שמואל", שמה הוסיף שטותים והבלים כדרכו, אך לבי עלי דוי לראות מכתבים ותעודות מרבני הזמן הנודעים לשם, אף כי כמעט כלם הכחישו אח"ז ואמרו שגרע והוסיף במכתבם, כמו שהודיעו במכ"ע המליץ,

אבל

אבל כבר אמרו חז"ל איכא דשמע בהא ולא שמע בהא (עי' יבמות ק"ט) לכן ההכרח לעבור גם על המחברת הזאת ולבקרה. הוא כתב אשר המחבר ס' א"ח לא עיין בכל המקומות אשר ציין, ואנכי עיינתי הרבה, ומה מצאתי? כל דבריו המה או זיופים או שבושים וטעותים גדולים, והנני לעבור על כל דבריו בסדר. בפ"א יתפאר כי המחבר א"ח לא ירד לעומק דברי מחברתו אנפ"ה, ובכל ציוניו, ובפ"ב האריך להביא מהזהר בענין שאין ד"ת מקבלין טומאה שהוזהר כדרכו בקדש כתב רמזים על כל דברי חז"ל, אבל עכ"פ צדקו דברי הס' א"ח שפשטות הדברים הוא שבעל קרי מותר בת"ת, וכמ"ש (ברכות כ"ב) נהוג עלמא כתלת סבי כו' וכריב"ב בר"ת שאמר אין ד"ת מקבלין טומאה, ואם בזהר הקדוש כתבו ע"ז רמזים אין הדבר יוצא מפשטותו שאין ראוי לומר על ד"ת שמקבלין טומאה כי כן דרך כל המקובלים ובעלי הרמז לומר רמזים על כל ההלכות, והרבה משניות ובריתות בהלכה נמצא בס' הזהר עליהם רמזים. בפ"ג האריך בענין התנאי שאמרו חז"ל תנאי התנה הקב"ה עם מע"ב על הים שיקרע כו' וכתב ע"ז וז"ל „אשר דעת החכם חז"ס בכמה מאמריו „בהצפירה" והבאנו דעתו זאת בספרנו צד 13 שבתחלת הבריאה שם בכל הנסים סבה טבעית, שכל אחד יבא בזמנו מהכרח הסבה [וכן נוטה דעת הרמב"ם והכוזרי אם אמנם יש לפלפל בדבריהם ואכמ"ל]. אכן המחבר בצד 26 ובצד 27 יאריך לסתור את הדעה הזאת ומחליט כונה אחרת במאמר חז"ל הנזכר, ראיתי לפרסם בזה דברי הגאון הקדמון רבינו בחיי על התורה". כבר יחדנו פ' מיוחד על ענין הנסים כלם ועל התנאי, ושם יתבאר דעת הראשונים בזה, הכוזרי והרמב"ם והרב המאירי ורבינו בחיי ושם תמצא כי לשקר עשה עט סופר, ואין מדברי רבינו בחיי אף שמץ ראיה לדעת החז"ס רק ההפך ממש, לכן נקצר כאן ובמקומו תמצאנו, אך נעיר כי המחבר או שלא הבין או שעשה עצמו כאינו מבין דברי החז"ס, כי החז"ס בכל מאמריו כתב שכל הנסים המה טבעיים ממש רק הנס הוא הזדמנות המקרים לעת הצורך כמו שהזדמן ירידת הגשם להחסיד שקרה לו הדליקה בשבת, שהגשמים היו בטבע, והנס הוא רק ההזדמנות וכן היה קי"ס שהיה עבבע ופלוטה שהמה בטבע וגם אם לא היו ישראל צריכים ליכנס אז אל הים, היה ג"כ הים נקרע שכן הוסד בטבע שיהיה עבבע ופלוטה בזמנים ידועים, והמקרה היה שאז נצרכו ישראל לירד לתוך הים, וכמש"כ החז"ס בהצפירה שבעת שחפרו תעלת הזועץ ראו את המקום שעברו אז ישראל, שהיה בכל הים כמו הר גבוה במשך איזה פרסאות כמו גשר ע"פ כל רוחב הים, וכאשר נפלו המים בטבע ע"י עבבע ופלוטה נשאר ממילא המקום הגבוה כמו גשר, והוא מעלה גרה דברי הכופר הידוע חוי הכלבי אשר הראב"ע מביאו בפ' בשלח עיי"ש, והחז"ס לא בוש לכתוב זאת לפני כל במכ"ע, וזה המחבר השיא את דברי החז"ס לענין אחר שכתב שבעת הבריאה נתן השי"ת סבה טבעית לכל הנסים וזהו ענין התנאי, כי בזה מתורץ שאין הנסים שנוי רצון, רק שכן הוא שמראשית הבריאה נתן סבה טבעית שיקרה הנס לעת הצורך, א"כ הלא בנקל נוכל להאמין שנתן ג"כ סבה טבעית שיספיק הפך לשמונת ימים, ועי"ז יהיו כל דברי חכמים קיימים, ומעשה הפך יהיה אמת ויציב ולא רק משל, ומהו הצורך א"כ לכל ספריו ופלפוליו, א"כ אנו רואים שהוא בעצמו הרגיש שדברי החז"ס כפי כוונתו ופשטות דבריו המה כפירה בכל נסי התורה, ואיך הביא ראיה לדבריו מדברי רבינו בחיי. בעצמו כתב שדברי רבינו בחיי נובעים מפיה"מ להרמב"ם בפ"ה דאבות ואם הרמב"ם שם כתב כדעת החז"ס מה לו עוד, ולמותר להביא מדברי רבינו בחיי, א"כ בהכרח ששונים מאד דברי הרמב"ם מדברי החז"ס. ומעתה אשר דברי רבינו בחיי נובעים מדברי הרמב"ם מוכח שגם דברי רבינו בחיי אינם כדברי החז"ס, אך חכה נא קורא יקר ובמקומו תמצאנו הכל באר היטב.

טו) בפ"ד האריך ושמח שמחה גדולה כי המחבר א"ח נכשל בכבודו ובעצמו באופן מגונה כזה במש"כ שהעשרה נסים שנעשו לאבותינו בבהמ"ק היו נסים טבעיים, וזהו דעת בעל המפתח, אף שאין זה מטרת ספרי לעשות סניגוריא על הס' א"ח, אכן מצד שהענין בעצמו הוא נכבד מאד ונצרך לענייננו לכן נרחיב הדבור בזה. אם היה המחבר א"ח כותב שסבותם של הנסים היו סבות טבעיות היו דברי המחבר "דברי שמואל" צודקים שהיה זה כפירה ממש כמו שבאמת כתב כן בעל המפתח אבל הוא כתב שהיו נסים טבעיים זהו ענין אחר, אך פה נדלג ע"ז ונדבר מכ"ז בפ"ד כי שם מקומו. ומש"כ עוד על דבר שמן המשחה שכתב במחברתו אגפ"ה שלדעת ר' יוסי לא היה בו נס, כבר כתבנו שטעה בפשט דברי הגמ' שם. אבן פה הוסיף וכתב וז"ל "והנה אנכי בצד 14 ציינתי לעיין בפי' האברבנאל פ' תשא, ומצאתי פה לנחוץ להעתיק דבריו וז"ל כו' "והנה תמצא שיש לשמן כו' כי הוא מכל המשקים יותר עומד עד שכבר יעברו עליו אלפים מן השנים ולא יפסד, ואמרו עליו החכמים שכאשר יתישן לא יחסר ממנו, אבל יתוסף שעור מה לפי שמתדקק יותר וכו' ולכך לא היה מהפלא שיספיק שמן ההוא אלפים שנה ועי' בהתורה והמצוה להגאון מלבי"ם (סוף פ' צו) שכתב ג"כ מפורש שלדעת ר' יוסי לא היה שום נס, ועוד הרבה משלומי אמוני ישראל מחזיקים בהדעה הזאת, וביחוד יקרים לי דברי האברבנאל, איך הוא עמל למצוא סבות טבעיות להספקת השמן כנזכר" עכ"ל. גם פה כדרכו זיף דברי האברבנאל ודלג על עיקר דבריו, וכן יצא העגל הזה. מראש נתבונן כי האברבנאל כתב שיתוסף שעור מה, הכוונה שיתוסף שעור מעט, כבר כתבנו שהן לפירש"י והן לפי' הרמב"ם, בהכרח שהשמן יתמעט בעת העשיה, כי הגם שהאש ישרוף ויאבד את המים בנקל יותר מהשמן ובעת שלא ישאר ע"י האש מן המים כלל לא יכלה מהשמן רק מעט, אבל עכ"פ יכלה גם מהשמן בהכרח אם מעט ואם הרבה וכן הרבה יורה בולע וכדומה, וגם לדברי האברבנאל לא יתוסף השמן רק שעור מה, הכונה מעט, וא"כ ישאר הפלא, איך הספיק מעט השמן המשחה לדורות, אם לא בנס. אכן מה נשתומם על המראה שהחסיר ודלג הרבה בדברי האברבנאל, עד שנשתנו הדברים שנוי גמור, ולכן נעתיק דברי האברבנאל בשלמות, וז"ל "אמנם איך יתכן שהיה מתמיד השמן ההוא שעשה משה במדבר זמן כל כך הוא דבר מתמיה מאד, וצדק הרלב"ג במש"כ שכבר יתכן שיעשה השם מופת ע"י הנביאים גם אחרי מותם, כי כן ראינו שלא סר המן במות משה כמו שיתבאר בס' יהושע, כי הנביא כיד אלהיו המטובה עליו נותן לדברים טבע שימצא בהם התמדה ונצחיות, ולכך היה המן אשר בצנצנת עומד קיים קרוב לאלף שנה בבית ה', עם מהירת הפעלת המן שהיה נבאש הנשאר ממנו אחרי יומו, ובחום השמש היה נמס, אבל משה נתן בו ע"ד "המופת" להתקיים ולהתמיד, ולשנות מה שידבק בו מהאויר המקיף ולהשיבו אל טבעו. והנה תמצא שיש להשמן האותות מה (ר"ל מעט כח טבעי לקבל כח המתמיד) כי הוא מכל המשקים יותר עומד עד שכבר יעברו עליו אלפים שנה ולא יפסד, ואמרו החכמים עליו שכאשר יתישן לא יחסר ממנו אבל יתוסף שעור מה לפי שיתדקק יותר, ואולי הסמים שנכנסו בזאת ההרכבה היו עוזרים ג"כ אליו, כי המופתים שיעשה ה' יבקש להם סבות היותר נאותים [ר"ל למעט הגם כל מה שאפשר לבקש סבות טבעיות שיסייעו להגם כדעת ר' יוסי] ולכך אמרו חז"ל בריש בריתות ד) שזה הענין היה בשמן המשחה ע"ר פלא, ויעזור

ד) סוף מכילתא דרשב"י בריתות שמות סוף דברי ר' יהודה כאחר שעמקנו בפניכ לשון הגמ' ובדרך עמיות שמשמן המשחה דעתו כדעת ר' יוסי וכפי' הרמב"ם שמורה את שעיקרים במיס, ואח"כ מליף עליהס שמן, ומיהס על שם כסס, וא"כ יקשה איך מכילתא דרשב"י ר' יהודה, וביותר

ויעזור לזה ג"כ שהשמן הקדוש ההוא לא הוציאו אז כמות רב רק לאותה משיחה שנעשה לשעתה במדבר, כי חלק מועט היה מושח כל א' לאנשים מועטים נמשחו שמה, ואמנם אח"כ מזמן לזמן רב היו מושחין כה"ג או מלך, ולכן לא היה מהפלא שיספיק השמן ההוא אלפי שנה כו'. והנה היה סדר מעשה שמן המשחה כדברי ר' יוסי שאמר שהיה שורה אלו הבשמים כתושים במים כדי שיתנו בהם כחם וריחם, ואח"כ היה נותן במים ההם הין שמן ומבשל המים ההם באש נחה ונחלים עוממות עד יבושת המים, ואז היה קולט השמן מעליו כי כן מעשה הרקחים בכל שמן מבושם, ולכך קצר הכתוב בספור מעשהו במקום הזה" עכ"ל. הנך רואה שהרלב"ג המתאמץ תמיד להקטין מעשה הנסים ויעטול הרבה לתת להם סבות טבעיות, לא יכחיש לגמרי בעצם אפשריות הנסים כאשר עוד יתבאר בפרקים הבאים, ובכאן יודה שהתמדתו היה בנס, "ושנעשה ע"י נביא כיד ה' הטובה עליו" ונותן בהדבר ט ב ע ח ד ש שימצא בהדבר התמדה נגד טבעו ומביא ראיה מירידת המן גם אחרי מות משה, ומצנצנת המן שנשאר קיים קרוב לאלף שנה נגד טבע המן עצמו, שמוכח מזה שעיקר ירידת המן איננו בטבע כלל, כי כאשר ראינו שירד גם בהיותם בארץ סיחון ועוג אשר המקומות ההם ידועים לנו עד היום, ששם לא ימצא כעת זכר מהמן, א"כ היה ירידת המן רק בנס למעלה מן הטבע, וכל מה שהאריך האברבנאל למעט מעשה הנס, לא שיכחיש הנס לגמרי, שהרי הביא דברי הגמ' שם בברייתות שאמרו (שם ה') אמר ר' יהודה שמן המשחה שעשה משה במדבר הרבה נסים נעשו בו מתחלתו ועד סופו, תחלתו לא היה בו רק י"ב לוג כמה יורה בולעת כמה עיקרין בולעים (ר"ל גם לשיטת ר' יוסי היו העיקרין בולעים לפירש"י) כמה האור שורף (וזהו גם לפי' הרמב"ם כמש"כ למעלה) ובו נמשחו המשכן וכליו ואהרן ובניו כל שבעה ועדיין כולו קיים לע"ל. האריך בזה להוכיח שגם לדעת ר' יוסי היו בו כמה נסים, שבהכרח האור והיורה היו מכלים הרבה, וכן משיחת המשכן וכליו ואהרן ובניו, אף שמשח רק מעט על כל אחד אבל עכ"פ נחסר, ועכ"ז כולו קיים לע"ל, וזה שהביא האברבנאל ראיה מכאן שעכ"פ מוכרח שההמרתו היה בנס, רק שעכ"פ צוה שיעשה בשמן מפני שגם בטבע יתקיים השמן זמן הרבה ולא יפסד ולא יחסר בעמידתו כמו כל יתר המשקים שנחסרין מאליהם בעמידתם אבל מה שכולו קיים עד לע"ל זהו בודאי בנס רק שעלינו להשתדל תמיד למעט בנס, וגם הקב"ה בעצמו יצוה למעט בנס כל האפשר, אף במקום שבלתי אפשר בלא נס, כמש"כ הרמב"ן בפ' נח וז"ל ידוע כי החיות רבות מאד ומהן גדולות מאד כפילים וראמים וזולתם כו' וכאשר האסוף לכלם מאכל אשר יאכל לשנה תמימה לא תכיל אותם התבה הזאת ולא עשר כיוצא בה, אבל היה בנס החזיק מועט את המרובה, ואם תאמר יעשנה קטנה ויסמך על הנס כו' ועוד עשו אותה גדולה למעט בנס כי כן הדרך בכל הנסים שבתורה או בנביאים לעשות כל אשר ביד האדם לעשות והשאר יהיה בידי שמים עכ"ל, וזהו בעצמו דעת ר' יוסי, לכתחלה לשרות הטמטמים בטים, וכן זהו דעת רבא שאמור לנו לכתחלה לסמוך על הנס, אף במקום שהנס

וביותר יפלא לאחרי שלדעת זה המחבר סובר ר' יוסי שלא היה בו נס כלל בעצמיותו, ע"כ מה היה להאברבנאל כלל להטריח בזה, הלא המתמ יורה דרכו שגם לדעת ר' יוסי היה נס גם בעצמיותו, שעכ"פ השמן והיורה בולעים הרבה לח שהניחם על לח כמה, הלא הטפח לותם על השמן עד שנתרוקן כל המים, ע"כ צלתי לפשר שע"פ הטבע לא יכלה הרבה גם מהשמן, ולכן הניחו דברי הגמ' שעכ"פ היה נס בהשמן מתחלתו ועד סופו בעצמיותו ובהתמדתו שכולו קיים לע"ל כמו שמורה פשטות הכתוב יהיה זה לו לדרתיכם, וע"כ מחלוקת ר"י ור' יוסי בהברה הוא ע"ד שכתבנו למעלה ודוק בכ"ז.

שהנס מוכרח, ובזה כל דברי האברבנאל מבוארים, ומש"כ שהגאון מלבי"ם כתב מפורש דלר' יוסי לא היה שום נס בשמן המשחה, אף שספר התורה והמצוה מצוי כמעט ביד כל אדם, עכ"ז לא בוש לכתוב שקר. בהספרא (סי' קע"ג) כתוב ר' יהודה אומר שמן המשחה כו' מעשה נסים נעשו בו מתחלתו ועד סופו, כמה העצים בולעים (ר"ל העיקרים) כמה יורה כו' ועדיין כולו קיים, וכתב ע"ז הגאון מלבי"ם וז"ל דברי הספרא מובאים בש"ס (הוריות י"א בריתות ה' וב'רושלמי פ"ז דשקלים ופ"ח דסוטה) שר' יהודה חולק על ר' יוסי שהיו שולקים את העיקרים במים, והוא סובר שבא כו בדרך נס ע"ל. הכוונה פשוטה, שר"י אמר שהנס היה מתחלתו ועד סופו שגם עשייתו היה בנס כמ"ש ר"י והלא לסוך את העיקרין אינו מספיק, שע"פ הטבע גם עשייתו הוא מהנמנע כפי מה שסובר ר' יהודה, ע"ז אמר שרעת ר"י שגם העשיה היה בנס, אבל התמדתו וקיומו הכל מודים שהיה בנס, והנה לא בוש מלכתוב שהגאון מלבי"ם כתב בפירוש שלדעת ר' יוסי לא היה בו נס, וכל הרואה בעין פקוחה יודה שכונתו כמש"כ.

מז) על מכתב הגאב"ד דקוזניצא, יש לדבר הרבה. בעצמו הודיע במכ"ע המליץ כי המחבר שלט במכתבו וגרע והוסיף, אבל אנחנו על המכתב נדבר יהיה הכותבו מי שיהיה, עלינו להציל כבוד מאור עינינו הרמב"ם ז"ל להוכיח כי בשקר טפלו עליו הכחשת הנסים היוצאים מגדרי הטבע לכן נעתיק דברי המכתב וז"ל "ואם הרלב"ג והרמב"ם הלכו בזו השטה לפרש שכל הנסים היו על דרך הטבע, הלא הם חברו ספריהם לפני אנשי מרע ומתפלספים, כי ההמון היה בעתות הללו [נראה שצ"ל ההם או שכן כוונתו] ריק מכל, מדעת ותבונה כנודע, והחשובים היו עוסקים במע"ב ובפילוסופיא האלהית, וע"כ היו נצרכים לבאר שכל הנסים היו בדרך טבעי, כי השתנות הטבע הוא חסרון בחק הבריאה, כי בהתמדת הטבע הוא ראיה לחדוש העולם ואחדות הבוי"ת כמו שהאריך בזה החו"ה בשעה"ש [אולי הוא ט"ס וצ"ל בשער היחוד, אבל גם שם כתב ההפך כאשר נעתיק דבריו] לכן היו החכמים מוכרחים לפרש שכל הנסים ההם היו ילדי הטבע למען לא תפסד אצלם האמונה [כאן יש לשאול ואיך הוא באמת דעת הכותב הזה, הלא השתנות הטבע הוא חסרון בחק הבריאה, א"כ בהכרח שאיננו מאמין בנסים וזכור זה] וזולת זה ראו נסים בחק הטבע לאין שעור, ודי היה להם להתחזק באמונה מהתפעלות הנסים ההם, אבל לא כן עתה בזמנינו, כי במע"ב ובפילוסופיא האלהית אינם יודעים בין ימינם לשמאלם, וכל עסקיהם במעשה מרכבה לנסוע אנה ואנה לחפש מחיה למו וכו' וכשלוקח בידו איזה ספר או מכ"ע ומוצא בו הכחשה נגד הנס שאמונתו מושרשת בלבבו מיום הולדו ובפרט בנס חנוכה אשר הוא האחרון שבנסים, האם לא תתרפה אצלו כל דת היהודית? כו'" עכ"ל. משפט מעוקל כזה לא פללנו לראות בכתובים מאיש תורני ומשכיל, אם באמת נס יוצא מגדרי הטבע הוא חסרון בחק הבריאה, א"כ הוא מהנמנע שהבוי"ת הוא שלם בתכלית השלמות, וא"כ גם כל מעשיו המה בתכלית השלמות ובלתי אפשר [לדעתו] שיהיה שום דבר יוצא מחק הטבע, א"כ איך שקר נחלו לנו אבותינו מעולם, ואיך מסרו לנו נס חנוכה הנס בפך השמן שהוא מהנמנע, האם חז"ל לא השכילו זאת? ולהפך כי עלינו לדבר בפומבי ששקר המה כל הנסים, ומתוך שאמת הוא לכן אין לנו לכזב בו, ואם באמת, הנסים היוצאים מגדר הטבע המה אפשריים, מדוע זה התאמצו הרלב"ג והרמב"ם להכחיש הנסים ולהתאימם עם חוקי הטבע? אכן עיקר דבריו המה ללא אמת, איה איפה מצא שהרמב"ם מפרש שכל הנסים היו על דרך הטבע? כאשר יתבאר בעז"ה להלן בפ"ד ההפך ממש, וגם הרלב"ג חלילה לו להכחיש בהנסים, רק הוא מקטין איזו נסים ולא כלם, כמו שהבאנו דברי הרלב"ג למעלה שכתב בפירוש שהתמדת שמן המשחה וקיומו היה בנס ע"י הנביא שנותן טבע חדש נצחיית להדבר

כיד אלהיו הטובה עליו, הוא מקטין מעשה הנס של העמדת השמש של יהושע והשבת הצל אחורנית של ישעיה, לא שמקרב אל הטבע שהיה סבתם של הדברים סבה טבעיית ממש, רק כתב שהנס היה שנתהוו אדים פתאם ע"י בקשת הנביא כמש"כ בפי' (מ"ב כ') ויקרא ישעיה אל ה' וישב את הצל אחורנית, א"כ גם התהוות האדים פתאם שהסבו את הצל אחורנית לא היה בטבע, רק ע"פ בקשת הנביא, וכמש"כ הרלב"ג בעצמו. כן עמידת השמש אצל יהושע גם לדברי הרלב"ג לא היה זה בטבע, וכמו שהעיד הכתוב ולא היה כיום ההוא גו' לשמוע ה' בקול איש, רק שהקטין הנס ודעתו שלא עמד השמש מתנועתו רק פה למטה היה נראה כמו שעמד עיי"ש ברלב"ג. הסבה שהביא את הרלב"ג להקטין עכ"פ מעשה הנסים האלו, כתב בעל העקדה בשער י"ג וז"ל "ויקנאו למשה במחנה הנביאים כו' כי הנה הוא ע"ה עם היותו רבן של נביאים כלם לא סופר עליו ששנה טבע הנמצאות כי אם בארץ מתחת, רצוני בהיסודות השפלים ובמורכבים מהם, ואיך יאמן שתלמידו ותלמידי תלמידו יעלו שמים במעלת השגתם, זה יאמר שמש בגבעון דום גו' וזה יקרא הלך הצל עשר מעלות כו' והתורה אמרה ולא קם גו' כמשה גו' לכל האותות גו' ואיך יקובל שהנביאים אשר היו אחריו הגדילו לעשות ממנו פלאי פלאות כו' עיי"ש, לכן התאמץ לבאר שהנס היה בעולם השפל שע"י אמירת הנביא נתהוו אדים שנתחדשו פתאם ע"י אמירתו, אבל עכ"פ גם הרלב"ג מאמין שנעשו נסים למעלה מן הטבע לא ע"י שום סבה מסבות הטבע, רק שנתחדשו לשעתם ע"פ אמירת הנביא, אבל בעל העקדה הרעיש העולם גם על זה, א"כ ללא אמת ענה בם שהם מפרשים את כל הנסים שהיו ע"פ חוקי הטבע.

יז) ההגיון הבלתי ישר שכתב שע"י שהטבע לא תשתנה, מזה ראיה לחדוש העולם, מלבר שכל גדולי פילוסופי הראשונים כמו הרס"ג הכוזרי והחו"ה והרמב"ם כתבו ההפך, כתבו שרק ע"י המופתים ושנוי הטבע יתברר לנו אמתת חדוש העולם, גם השכל הישר יורה ההפך, הלא אריסטו היה כמעט הראשון שהחל להתבונן על סדור חוקי הטבע, אשר כל פילוסופי הראשונים הלכו בשטתו, והוא הראשון המאמין בקדמות, שהבוי"ת הוא רק סבה להבריאה כשמש שהוא סבה להצל והוא בורא בהכרח ובחיוב ולא ברצון כמו שכתב הכוזרי בדעת הפילוסוף, ובפירוש כתב שאין להבוי"ת יכולת לשנות אף כמלא השערה, והאחרונים בעלי החומר (מעטראליסטין) כמו פיכנא וחבריו יכחישו לגמרי מציאות ה', וכ"ז הוא ע"י החקירה בידיעת הטבע. אך לו ראו בעיניהם גם היותר קטן בשדוד הטבע, כי אז היו מבטלין את דעתם וכפירתם, לא כן הראשונים בעלי הע"ז גם נסים גדולים וגלוים לא העבירום על דעתם, כמו פרעה סנחריב ונבוכדנצר, ועוד ועוד, ובזה נראה כי בלתי אמת דברי האוהב אמת שכתב בהצפירה, איך אפשר שהשי"ת יעשה נסים יוצאים מגדרי הטבע, שהרי עי"ז תתבטל הבחירה, והרי הנסיון יורה שהנסים שראו בעלי עובדי האלילים, לא העבירום מעבודתם לאלילים, א"כ הנסיון יורה ההפך מכל דבריו, אך מש"כ בשם החו"ה נעתיק דברי החו"ה. בשער היחוד הביא מופת על אחדות הבורא שהוא אחד ואין שני לו וז"ל בפ"ו "שהוא מחובר ומורכב (ר"ל הבריאה) אין חלק מחלקיו מבלי חבור וסדור כו' השמים ממעל כתקרה והארץ מתחת כמצע והכוכבים מסודרים כנרות כו' וסדר זריחת השמש ובואה להעמיד עתי היום והלילה ועליתה וירידתה להמציא הקור והחום והקיץ והחרף מעניני הזמנים ותועלותיהם, ושנותם תמיד על סדור אחד מבלי הפסק כו' וסבוב הגלגלים אשר תנועותם מתחלפות, והכוכבים והמזלות על הנהגה משוערת ומשקל מכוון לא יזח ולא ישתנה, והבונה בכל דבר ממנו בוונת תועלת ותקנה למדברים כו' וכיון שהנמצאות הוות מן היסודות ומחוברות מהם, וידענו כי לא נמזגו מאליהן ולא נתחברו בטבען, מפני המחלוקת שביניהם, עלה ברעתנו

ונתברר

ונתברר בנפשותינו, כי מחברם זולתם קושרם בלעדיהם, ומרכיבם כנגד טבעם על כרחם, הוא בוראם ית' אשר תקן קשורם ותכן חבורם" עכ"ל. מכ"ז אין שום ראיה שלא ירצה לפעמים לשנות טבעם ואז יהיה גם השנוי בהכרח, אך כ"ז כתב שיש להבריאה בורא שבראם בכונה וברצון, אכן בפ"ז בהמופתים שאין בורא רק אחד שברא כל הבריאה כתב וז"ל "והשביעי כו' ובמצאנו כל העולם הזה על סדר אחד ותנועה אחת נמצאת בכל חלק מחלקיו לא נשתנה עם הדורות, נדע שיוצרו ומנהיגו אחד לא ישנה מעשהו ולא יחליף הנהגתו זולתו" עכ"ל. כוונתו שהבוי"ת ברא הכל בחכמה שלא החסיר כל דבר הנצרך בהבריאה, ולא יתכן שישנה מעתה טבע איזה דבר, מפני שלא השכיל בתחלה איך ליסדו, ועתה ראה שההכרח לשנותו, כי זה היה חסרון גדול בחק הבוי"ת, אכן אם היו בוראים שנים, יתכן שעד עתה משל והנהיג האחד, ועתה לקח השני ההנהגה ושנה את הטבע ע"פ דעתו, אכן כאשר אנו רואים שהטבע לא תשתנה, א"כ מוכח שאין נמצא רק בורא אחד, ואין אצלו שנוי רצון כלל, כי הוא שלם בתכלית השלמות, ובלתי אפשר שישנה את רצונו, כי שנוי רצון הוא חסרון השלמות שלא השכיל מתחלה מה שהשכיל עתה, אבל עכ"פ אם הבוי"ת ישנה הטבע על זמן מה לאיזה צורך כמו קי"ס וכדומה, ואח"ז ישוב הטבע כמו שהיה, אין זה שום פחיתות ח"ו, ולא נוכל לחשוב שהשנוי נעשה ע"י הבורא השני, שהרי תיכף בסור הסבה שבה הטבע להיות כבראשונה לכן אין זה שנוי רצון, כאשר נדבר מזה להלן בפ"ד בעז"ה כאשר כן מפורש בכמה כתובים שהשי"ת יעשה נם למעלה מן הטבע לעשות רצון צדיק, והרמב"ם כתב בפכ"ט לשני וז"ל אמנם אמרתי שלא ישתנה דבר מטבעו וימשך על השנוי ההוא, להשמר מן הנפלאות [ר"ל שלא יקשה עד"ז מהנפלאות שהיה באמת שנוי], כי אע"פ שנהפך המטה לנחש ונהפכו המים לדם כו' מבלתי סבה טבעית מחייבת אותם הענינים ההם והדומה להם, לא ימשכו ולא שבו טבע אחר כו' עכ"ל. הכונה שאם היה השנוי נשאר לעולם היה בזה ששש שיש בוראים שנים או שיש ח"ו אצלו שנוי רצון, אבל מה שמשנה על זמן מעט לצורך, הוא אדרבה אות ומופת ברור שברא את העולם ברצון ולא בחיוב וביכלתו לשנות לצורך דבר מה לעשות רצון צדיק, וכבר כתבנו שאם ח"ו היה שנוי הטבע מהנמנעות היה החובה לנו להגיד זה בפומבי קבל עם ולא לחנוף אותו ח"ו במה שאין בו כי לפניו חנף לא יבא והיה לנו להגיד האמת שזהו כבודו שאינו משנה הטבע לעולם. סוף דבר כי כל דבריו הוא משפט מעוקל, וזה פלא שהחו"ה בעצמו כתב ההפך בשער הבחינה פ"ה וז"ל "והגדולה שבמובות שהיטיב בהם הבוי"ת לאדם והראיה החזקה עליו, התורה הנתונה למשה נביאו ע"ה והראות האותות על ידו ושנות המנהגים והטבעים והראות המופתים הנוראים כדי להאמין בבוי"ת ובנביא וכמ"ש וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים גו' ויאמינו בה' ובמשה עבדו עכ"ל. א"כ כתב בפירוש ששנוי הטבע והמופתים הם ראיה עליו ולא מה שלא תשתנה הטבע, כי גם בעלי הקדמות יאמינו יותר ששנוי הטבע בלתי אפשר, אם היינו רשאים לומר ולדבר ככל העולה על רוחנו גם ללא אמת, היה יותר צודק דברי החז"ס שכתב בתשובתו להרב רנ"פ בהצפירה שנת הי"ט נומר 251 וז"ל "אתה עם כל סביבותיך כו' עודכם כלכם באהלי תורה כמאז, לא כן פה בדור החדש ההולכים בבתי ספר הכוללים כו' הננו מוכרחים לקרב התורה והאמונה הצרופה אל החכמה", כנים הדברים שעלינו לקרב התורה עם החכמה, אבל בדברים אמתים, אם היינו יודעים שבאמת לא היה נם, אז היה החובה עלינו לפרסם זה ברבים, אבל חלילה לנו מפני זה לכחש בהאמת, אם הדור החדש ע"י השכלתם לא יאמינו בנסים מה נוכל לעשות, גם מעמד הר סיני הוא נגד השכל והשכלה בדורנו, האם בעבור זה נכחיש בזה ח"ו, וע"ז נאמר מליצת חז"ל (ב"ב פ"ט) על

כולן אמר ריב"ז אוי לי אם אומר אוי לי אם לא אומר כו' אמרה או לא אמרה כו' אמרה ומהאי קרא אמרה, כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם. כי הנסים היוצאים מגדרי הטבע, אינם מתנגדים לשכל איש המאמין בתורה מן השמים ובנבואה, רק מתנגד לשכל המאמין בקדמות או להכופרים בכל, המה בעלי החומר (מעטראליסטים) וכל בן דת מאמין במופתים ובנסים. על יתר דברי המכתב ג"כ יש לדבר הרבה, אך על רובם ימצא הקורא תשובה עליהם באלו הפרקים, אך מש"כ שגם נסי מצרים היו בדרך הטבע, והביא ראיה מהתום' שבת י"ב שכתבו, שבני מצרים היו שחורה הקופצת שדרכה להתהוות מן העפר, לא הבין דברי התום', שבוונתם שלא היה בריאה חדשה, רק המופת היה הרבוי, שכמו שהצפרדעים יצאו מן היאור לא מן היבשה, שזה היה כמו בריאה חדשה שאין היבשה משריץ צפרדעים, רק היאור שבטבע משריץ צפרדעים אך במרה, ואז השריץ במרה מרובה מאד עד שמלאו כל בתי מצרים צפרדעים, כן הכנה שחורה הקופצת מתהוה מן העפר, אבל רק מעט, ואז נעשה כל עפר הארץ כנים, וזה היה המופת שגם זה הוא למעלה מן הטבע, והאות כי החרטמים שהתחרו עם משה במכת דם וצפרדעים, ובכנים נלאו והודו שאצבע אלהים היא, והנה בא איש בן דת ויאמר שהיה זה בטבע, וזה מגונה מאד יהיה כותב את המכתב יהיה מי שיהיה אבל הלא בן דת מאמין הוא ויכתוב יותר מגונה מן החרטמים הבלתי מאמינים ודי בהערה זו.

יח) כבר כתבנו בפ"א שגם במגלת אנטיוכום המצוי בידנו נזכר נס הפך, המגלה הזאת שבידנו היא כתובה עברית, ובכמה מקומות היה המנהג לקרותה בחנוכה בצבור כמש"כ התום' רי"ד בסוכה, נראה א"כ מזה שהיא קדומה, אך בכבוד הלבנון שנה עשירית חוברת ד' נדפסה זאת המגלה בלשון ארמית ע"י ה' יעקב טאפראוועד שהדפיסה ע"פ כ"י ישן מבית עקד הספרים בלייפציג, וגם שם נזכר נס הפך, וז"ל "ובעו משח זיתא דכיא לאדלקות אנהרותא ולא אשכחון להון לבר מחדא צלוחתא די הוות חתימא בעוקת כהנא רבא, וירעו דהיא דכיא כאדלקות יומא חד הוה ביה, ואלהא די שכין שמיה תמן יהיב בה ברכתא ואדליקו מניה תמניא יומין, ע"כ קיימו בני חשמונאי קיימא ותקיפי אמרא ורשמו ובני ישראל עמהון כחדא למעבד תמניא יומין אלין יומי חדותא כיומי חדות מועדיא די כתיבין באורייתא, ולאדלקא בהון אנהרותא להודעא די עביד להון אלהא שמיא נצחנין, בהון לא למספד ולא למגזר צום ותעניתא" עכ"ל. ובבר נדפסה המגלה הזאת ע"י ר' צבי פיליפאווסקי מכ"י אוצר הספרים בלונדון. מלשון המגלה נראה, שתקנו ההדלקה משום נס הפך, להורות שגם הנצחון שנצחו את היונים לא היה נצחון טבעי רק נסי, כי בא האות נס הפך שאיננו טבעי, ראה ומופת על הנצחון שג"כ איננו טבעי, והחזיק את לבם על הנצחון השלם לבל יפחדו פן עוד הפעם יגברו היונים עליהם כמו שהוא בכל המלחמות שע"פ הרוב המנוצח יגביר חיל וביותר כאשר המנוצחים המה הרבים והגבורים, אך ע"י זה הנס, הראו להם אות מן השמים שנצחונם היה בנס, ושלא יעזבם השי"ת, ולכן תקנו מצות ההדלקה "להראות ולגלות הנס" ובא האות ג"כ על נצחיות התורה, כי היונים רצו רק להעבירם על דתם ולא למחות את זכרם, כי מאז שבו לארצם מבבל קרוב למאתים שנה, ולדעת אחרים יותר ממאתים שנה, היו תמיד משועבדים תחת ממשלת פרס ואחר שנצח אלכסנדר מוקדון את דריוש האחרון והברית ממשלת פרס, היו תחת ממשלת מלכי יון, ולא נסו מעולם למרוד בהם ולפרוק עולם מעליהם, עד שמלך אנטיוכום עפיפאנום, ובני פריצי עמנו השיאו אותו שיכריחם לעזוב את דתם ובאו עד משבר, ואז במתי מספר הכהנים והחסידים עמדו על נפשם ותורתם ונצחו את חיל המשטר אשר העמיד אנטיוכום בארץ, ואז טהרו את המקדש ובנו את המזבח, לכן פחדו מאד כי עתה כאשר יתקבצו כל חיל היונים ישמידום מן הארץ, והיה הנס

של

של הפך אות לאמץ את לבבם, להבטיחם על הנצחון השלם, לכן מלבד מה שתקנו הלל והוראה על עצם הגאולה עוד תקנו מצות הדלקת נ"ח לזכר אשר ע"י האות הזה הובטחו על הנצחון השלם, אחרי כי האות הזה שהנצחון שלהם היה בנס, א"כ אין לפחוד גם אם יתקבצו כל חיל היונים כי אין מעצור לה' להושיע ברב או במעט, וז"ש במגלה להודעא כי אלהא שמיא עביד להון נצחנין, ובא הנס רוקא בשמן לרמז ג"כ על שמנה של תורה שלא תתבטל, אך עוד תתרבה, שמאז באמת נתרבתה התורה, והפריצים שחו וימעטו. וזהו כוונת המדרש שעליה תמך המחבר אגפ"ה את יסודותיו, א"ר יודן שמן מתגדל על כל מי שהוא עוסק בשמנה של תורה (חזית עה"פ לריח שמניך), כי התורה נתרחבה ונתגדלה, והכוונה כמש"כ האברבנאל שמבע השמן שכל מה שישהה זמן מרובה יתוסף עליו שעור מה כי יתדקק יותר, כן הוא שמנה של תורה שמתגדלת ומתוספת תמיד למי שעוסק בה ומתחדש אצלו תמיד חדושי תורה, וז"ש (ר"ה י"ח) שאני חנוכה דמיפרסם ניסא, שנס הפך היה נס גלוי ומפורסם למעלה מן הטבע, שהורה על נצחון המלחמה ועל נצחיות התורה, לכן גם אחר החורבן ג"כ שייך לעשות זכר להנס, וכבר בארנו דברי הגמ' בפ"ב שגאולת חנוכה היתה גאולה חומריית וביותר גאולה רוחניית בקיומה של תורה, ואם כנים הדברים מש"כ ה' טאפראווער שהרמב"ם לקח כל הספור ששלטו בממונם ובבנותיהם מזו המגלה, יהיה גם הלשון שכתב "להראות ולגלות הנס" ג"כ לקוח מזו המגלה שנאמר כאן להודעא דמן שמיא עברו להון נצחנין, אך אם גם לא נאמין בזה כי הרמב"ם לקח הכל מזו המגלה, אבל עכ"פ כן הוא כוונת הרמב"ם שהוא נכון מצד עצמו.

יט) אמנם עיקר הדבר שהרמב"ם לקח כל ספורו מזו המגלה איננו מוכרח. ראיתו הוא כי בספר תשובה מאהבה להגאון ר"א פלעקלש (ח"ב סי' רפ"ה) המה מאין הוציא הרמב"ם כל מש"כ שהיונים בטלו את הדת, וששלטו בבנותיהן, כי בש"ס שבת לא נזכר כל זה ולא נזכר רק נס הפך ואין זכרון למלכות בית חשמונאים, והביא ממרחק לחמו, ממ"ש (מגלה י"א) לא נעלתים ביתי היונים שהעמדתי להם שמעון הצדיק וחשמונאי ובניו, שמעון הצדיק היה ביתי אלכסנדר מוקדון כשבקשו הכותים מאלכסנדר להחריב בהמ"ק כמסופר (יומא ס"ט ובטג"ת) וחשמונאי ובניו זה היה ביתי אנטיוכוס בעת נס חנוכה, אבל לא נזכר בטול הדת והמלחמות שכתב הרמב"ם, וידוע שאין דרכו של הרמב"ם לכתוב, רק מה שמפורש בדברי חז"ל בבבלי או ירושלמי או מדרשי חז"ל, לכן הוכיח מזה ה' טאפראווער, שזו המגלה היא מה שכתבו אותה וקני ב"ש וב"ה כמש"כ הבה"ג, וזו היא המגלה שהוכירו הרמ"ג ורבינו נסים והתוס' רי"ד, והיא היתה המקור שממנה לקח הרמב"ם כל מש"כ, וחזק את דבריו ע"פ מ"ש בגמ' (שבת כ"נ) שאף הן היו באותו הנס, ופירש"י וז"ל שגזרו היונים על כל הבתולות הנשאות להבעל לטפסר תחלה, וע"י אשה נעשה הנס עכ"ל. וזהו המעשה דבת מתתיהו, וזה המעשה לא נזכר בגמ' רק בואת המגלה, וגם בס' חשמונאים לא נמצא. וגם דברי הרמב"ם "ופשטו בממונם ובבנותיהן" מסכים לדברינו, וזהו תוכ"ד ה' טאפראווער. עוד האריך שם לחקור על כותבה ובאיזה זמן נכתבה ובאיזה לשון אם הארמית הוא העיקר, והעברית נעתק מהארמית, או להפך. אכן תמהני מאד על בעל "תשובה מאהבה" שזה ודאי שנוסח על הנסים הוא נוסח קדום מאד שהרי אמרו במג"ת ובגמ' שתקנו בהלל והודאה, ולפחות נתקנה קודם סידור המשנה כמו שבע"כ גם החז"ס מודה ע"ז. ובזה הנוסח נאמר בפירוש "להשכיחם תורתך ולהעבירם מחקי רצונך" וכן "מסרת גבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים", א"כ נזכר כאן הגזרות הקשות כנגד הדת והמלחמות העצומות, ששלטו בממונם, הלא אמרו שעשו המנורה משפודין של ברזל העשירו עשאום של כסף כו' שהיו עניים מאד שהיונים בזזו ושללו

כל

כל אשר להם ואדרבה בזו המגלה לא נזכר מזה מאומה, שפרצו פרצות בבהמ"ק נזכר במשנה בסמ' מדות, ואמרו שם "כשנגברו מלכי בית חשמונאי" וגדרום, א"כ נזכר הפרצות ונזכר מלכי בית חשמונאי שנצחום. כן נזכר שם שסתרו את המזבח וגנזו את האבנים ששקצום מלכי יון ובנו מזבח חדש. המעשה מהאשה וז' בניה הנזכר בגיטין ובמדרש איכה היה אז בימי היונים כמו שמסופר בחשמונאים, א"כ כל מש"כ הרמב"ם נזכר בדברי חז"ל הכל בפירוש, רק מה ששלטו בבנותיהן. הספור מבת מתתיהו בלא ספק שהיה ג"כ לפני הרמב"ם איזה מדרש שהיה כתוב שמה כל הספור, א"כ אין שום הוכחה שהרמב"ם לקח הכל מזו המגלה. כן איננו ראיה שכוונת הבה"ג ע"ז המגלה, אף שבאמת הדרת השיבה חופפת עליה, אך זה ברור שלא כוון הבה"ג על ספרי החשמונאים הנספחים לספרי האפוקריפא, כדעת רנ"ק והרב שי"ר שאם היתה היא נכתבת ע"י זקני ב"ש וב"ה לא היתה נספחה להאפוקריפא, וכפי שידוע נסדרו ספרי האפוקריפא קודם זה הזמן שזקני ב"ש וב"ה כתבו המג"ת ומגלת חשמונאים, נראה יותר כדעת גראֶטץ שהיה זה קרוב לימי החורבן, ואם גם כדברי הסוברים שהיה בסוף ימי הורדום, אבל ספרי האפוקריפא היו כבר מסודרים אצל האלכסנדרונים. מסגנון הספר נראה שאיזה כותב דה"י כתבם, וכל מה שכתבו זקני ב"ש וב"ה בעלית חנניה בן חזקיה בן גרון שמה כתבו עברית צחה, והיה נשמר כמו כל התורה שבע"פ, וכמו המג"ת, נראה שכתבו שמה כל מאורעות שקרו להחשמונאים, וכנראה הברייתא הנזכרת (קדושין ס"ו) מעשה בינאי המלך שכבש ס' כרכים, היא ג"כ לקוחה מהמגלה שכתבו זקני ב"ש וב"ה, והיא נכתבת באמת עברית צחה, וכן הספור עברא דינאי מלכא קטיל עברא, שרק ההתחלה היא ארמית וכל הספור הוא עברית צחה, שגם היא כתובה היתה שמה ה), וכן המג"ת רק ההתחלה היא ארמית למען

ה) במקו"ח כתבתי בהרוכס שיותר נראה שיש שם ט"ס שהעתיק שם בגמרא שמעון בן שטח תמר ליגלי עמוד על רגלין ויעידו בך, והמלך שמיבו לו כשהעתיק לתפ הלא כמו שיאמרו חבריך (סנהדרין י"ט) שלי"ל שמעיה ולא שמעון, שלפ זה שמעיה היה עם הורדום שהרג לחזקיה וזה היה בימי הורקנוס בסוף ימיו שלפ היה שמעיה ולא שמעון בן שטח בלתי לפשר שחז והתריך ימים עד סוף ימי הורקנוס, הוא היה לחי תמו של הורקנוס ושלמונין המלכה לשת הלכסנדר שהקריבת גם בשם הלכסנדרא שיתפ לחותו, והוא כבר היה גדול בימי יוחנן הורקנוס, והיה לפ"ד ונשיא כל ימי הלכסנדר, ולכן יותר נכון שהיה שמעיה זה מהזוגות שלפר שמעון בן שטח, ורחוקי שגם גרעטץ בדפ"י שלו כותב זה שמעיה על שמעיה, והורקנוס מרפיון רוחו ופחדתו הלוך לת הורוס מידי הסנהדרין, ושקל למהרפיה שהורדוס הרג לחותו וכל משפחת החשמונאים, ובפיה כתבנו שכל הלו הברייתות נכתבו בעליית חנניה בן חזקיה, וגרפ שזה חנניה נקרא בפי היוסיפון בשם ענני שהיה כה"ג, ויוסף בן גמלא שלפר לת הלונעה שעשיה מרתת בת ביתוס שהיה מכספ למלכי בית הורוס שהחרוניה, לפר הרוניה נתנו לפה שהברה למות כה"ג והוסיר ענני זה לו חנניה מכהונה גדולה, וז"ש (יבמות ס"ח) ונתמנה לחיות כה"ג ר' יוסף קטיר קא חזינא הכא ועיו"ש בתוס' שהקשו שהרי יוסף בן גמלא היה לדיק גמור, לבל הכוונה שע"י שהיה הוסיר ענני ונתמנה הוא שזכו לא כדין וענני זה שפסול לכה"ג ולכן שדיוה כמ"ש ביומא י"ג, לכן פרש מעבודת הליבור ויעב לו בעליה. הוא היה קטני מתלמידי ב"ש, ותלמי שתקבלו כל תלמידי ב"ש וב"ה להתוכח עם למנוד ברומיים או להדול, וכנו הוא תלעזר בן ענני או ר"ח בן חנניה בן גרון שמזכר במכילתא ר' יתרו שדרש זכור ת יום שבת לקדשו זכרהו מיוס לחשון בשבת כדברי ב"ש שהיה גם הוא מתלמידי ב"ש ובתוספתא שגדולה גזרו על הי"ח דבר שהיה לורך השעה וגם לקחו להם למוסוס לבל יבניטו הרומיים, וז"ש בירושלמי שעמדו להם בנפשותם ויש להתריך בזה לך לון פה המקום.

למען יבינו גם ההמון כמו "דלא למספד בהון ודלא להתענאה בהון" ויתר כל הספור נכתב עברית צחה כמו הספור הנזכר ביומא (ס"ט) של יום הר גרזים, אך נאבדה מאתנו, כמו שנאבדו עוד הרבה ברייתות, ולכן למדו בהגמ' איזה הלכות מהם, מפני שכותביהם היו זקני ב"ש וב"ה, וכל מגלת אנטיוכוס היתה בודאי נכתבת עברית צחה, ואולי גם זו המגלה היתה כתובה שמה עברית, והארמית היא העתק מהעברית, שלשונה וסגנונה מעיד עליה שהיא קדומה, והעברית שהיא אצלנו נעתק מארמית ושלשונה מעיד עליה שהיא העתקה כאשר יראה כל מבין, והם כתבו עברית כל דה"י של מלכי בית חשמונאי, ומשם נלקחה הברייתא של מעשה בינאי המלך וכן המעשה מעבדו של ינאי דקטיל עבדא שנראה שזה מורה על הורדוס שהרג את חזקיה.

כ) על יתר פלפולי הרב במכתבו שם אין לדבר פה, כי איננו נוגע כמעט לענייננו. על מכתב הגאבד"ק שווינצאן יש לדבר הרבה, אבל על רובם ימצא הקורא בדברינו תשובה על הרבה מדבריו, והקורא הנבון ימצא בעצמו. אך מה שכתב וזה לשונו "גם מפשטות לשון מגלת תענית יודה באמת כל מעיין ישר כי לא ידעו מנם פך השמן למעם חנוכה, וכאשר העיר בצדק החכם גראָטץ כו'", לא מפי גראָטץ אנו חיים, וכפי הנראה לקח גראָטץ מהראבי"ה בעל ההשגות הידוע שכתב שמג"ת העיקרי הוא רק הרשימות של הימים שאין מתענים בהם וכלם נכתבו בלשון ארמית, וכל הספורים המה הוספות עיי"ש, אבל זה ללא אמת וכל מבין ישכיל מסגנון הלשון כי הם לשון קדום עברית צחה כמו הספור של יום הר גרזים ועוד. דברי המג"ת כבר בארנום בפ"א, וע"פ באורנו שם מוכח ממג"ת הפך מכל דבריו, ולכן למותר לכפול פה. גם מה שהביא מדברי גראָטץ לגזור על המג"ת שרובם המה מאוחרים, דרכו של גראָטץ יודעים אנחנו היטב, כי יגזור על ימין ועל שמאל גם בכתבי הקדש, אך נשימה עינינו על עצומותיו שהוא ע"פ שנוי הלשון, ויגזור שכל מה שהוא ארמית הוא קדום והנאמר עברית הוא הוספה מאוחרת, כבר כתבנו למעלה ההפך, הספורים המה ע"פ הרוב עברית צחה אשר מוכח שהוא לשון קדום כמו הברייתא (קידושין ס"ו) שכל מי שיש לו חיך ירגיש בי לשון קדום הוא וכן הספור (יומא ס"ט) מה שקרה לשמעון הצדיק עם אלכסנדר מוקדון אשר גם הוא נכתב עברית צחה, ורוב המג"ת רק ההתחלה הוא ארמית ועיקר הספור הוא עברית, את ההתחלה כתבו ארמית למען יבינו כל ההמון, ועיקר הספור כתבו עברית, כן נראה שכתבו כל דה"י של החשמונאים ואולי גם עוד הקורות שקרו להם אחרי שנחתמו סה"ק, כמו הברייתות שספרו את הויכוחים של גביהה בן פסיסא לפני אלכסנדר מוקדון, כי אין לנו רק מה שנזכר בתלמוד, ומש"כ שהמג"ת סותר א"ע תכ"ד, וא"כ מוכח שהוא הוספה מאוחרת, והמסדר הכנים את שניהם ותברא מי ששנה זו לא שנה זו, כבר בארנו את המג"ת בפרק א' שיהיו דבריהם נכונים אין סתירה ואין מחלוקת, ודברי המג"ת מסודרים היטב על נכון. הרב הנ"ל בעצמו שם במכתבו יודה שבלתי אפשר שהרמב"ם יכחיש הנם, א"כ הלא כל דברי המחברת הוא למותר, אחרי כי עיקרי דברי החז"ס אינם אמת א"כ למותר לגמרי כל זה וגם למחסור, כי יטפול שקר על כמה מחברים שאינם מאמינים בהנם המקובל, ומדוע יסיים כי החובה לצאת לישע החכם חז"ס ויפארהו למעלה ראש, יהיה החז"ס אדיר שבאדירים וחכם החכמים, וכלנו היינו באמת תלמידיו בחכמה (כמש"כ הרב הנ"ל) אין לנו להכחיש את האמת ח"ו, כי במקום שיש חלול השם אין חולקין כבוד לרב, וכפתגם הידוע אהוב את אפלטון אהוב את אריסטו והאמת אהוב מכלם, היש לך חלול השם ופריצת גדר האמונה גדולה מזו, להכחיש גם מקובל באומה והנאמר בפירוש במג"ת ובגמ', ולחפות שקרים על כהני ה' חסידי עליון אשר מסרו נפשם על קדושת ה', וה' נתן תשועה גדולה ע"י והם אשר הקימו את

התורה, ולולי הם ח"ו נשתכחה התורה מישראל, שרמו את העם בשקר שהדליקו בכל יום אך מעט ואמרו שדלק בנס, או יותר מנונה שבדו חז"ל את כל הספור מלבם, היש לך חלול השם גדול מזה וכדי בזיון, וטרם נצא מאת פני הקוראים נעיר עוד שמש"כ החז"ס בהצפירה שנת הי"ט נומר 284 שבס' החיים להגאון ר' חיים בר בצלאל אחי הגאון מהר"ל מפראג כתב שהשמן של נס חנוכה אינו רק "רמז" יעויי"ש עכ"ל הוא שקר מוחלט, אך גם הוא ככל ספרי הדרוש יאמר רמזים על ענין פך השמן כדרך שכתב העוללות אפרים ויתר ספרי הדרוש, אך לא נמצא בו שיכתוב שהוא "רק" רמז והמעיין שם יראה בפי' שרעתו שהיה הנס בפועל ממש, כן כתב שם וז"ל "ובס' קדושת לוי להמקובל ר' לוי יצחק וצ"ל שכתב בפשטות שנס פורים ונס חנוכה שניהם היו ע"ד הטבע, נס פורים כי אסתר נשאה חן כו' ונס חנוכה לפי שהחשמונאים היו גבורים ולכן נצחו, וכבר הראיתי שהקדוש האר"י ז"ל בשו"ע שלו בכונת חנוכה אינו מזכיר כלל מן נס פך השמן, אבל חסידי קאפוסט [הכוונה על הרה"ג בעל ס' א"ח] להם שטה אחרת בנסתרות צפונות אשר לא ידעו כל הראשונים" חז"ס עכ"ל. בל נתמה עוד איך ישקר בדבר הזה אשר הוא מילתא דעבידא לגלויי, כי הוא יאמר שמ"ש חז"ל מילתא דעבידא לגלויי לא משקרי אינשי הוא רק דברי אגדה ואין למדין ממנה, לכן ירשה לעצמו לשקר אף שבנקל יתברר שקרותו לפתוח הס' קדושת לוי, ובאמת אין מן הצורך להעתיק דברי קדושת לוי, אבל לשני מעמים עלינו לתת לפני הקוראים כל דבריו, האחד כי יחפיא דברים על צדיק כמוהו שיאמר שהחשמונאים נצחו בגבורתם, וחז"ל יסדו בנוסח "על הנסים" מסרת גבורים ביד חלשים, א"כ האומר שהחשמונאים נצחו ע"פ גבורתם, הוא מכחיש את חז"ל, באמת היו "גבורים" לעשות רצון קונם ולהת נפשם בכפם למען ה' ותורתו, והקב"ה נתן להם אמץ וגבורה לרד לפניהם את היונים בדרך "נס", והשנית כי דבריו יהיו לנו לתועלת גדולה, ולכן נעתיק כל דבריו, ומש"כ שבשו"ע האר"י לא נזכר הנס, ע"ז כבר השיב הרב טוויטעבסק בהמליץ שבס' עץ חיים, שם נזכר בפירוש מעשה הנס אך בשו"ע אין מקום לזה. וז"ל קדושת לוי, "דע כי הנסים כו' מתחלקים על שלשה אופנים, כי יש נסים נגלים ונסים נסתרים, הנגלים כמו שנעשו לאבותינו במצרים כמו דצ"ך ער"ש באח"ב וקי"ס שהם שנוי הטבעים וכו' ויש נסים נסתרים כמו בימי מרדכי ואסתר שהיה כמדומה שהוא טבעיית, שבתחלה גדל את המן ואח"כ אהב את אשתו וכו' וגם הנס הנזכר ב"על הנסים" שמסר רבים כו' והנה זה גם נסתר שהיה בדרך מלחמה, וגם מעשה יהודית היה קצת בטבעיים, אמנם באמת מעשה נסים ולא טבעיית, אבל גם היה ולא גם נגלה הוא כו' עכ"ל. א"כ כתב שנוכל לומר שהם טבעיית שהיו גבורים אבל באמת לא היו גבורים רק חלשים בטבע והבוי"ת נתן להם גבורה, לכן נקרא זה גם נסתר, כי מי יודע שחלשים היו, אכן עדיין נוכל להשיב שעכ"פ אינו מאמין בנס הפך, לכן נעתיק את יתר דבריו, וז"ל מה שהקשו הפוסקים למה שמונת ימי חנוכה הלא הנס דמנורה היה רק שבעה ימים כו' [ר"ל שהלא על יום א' היה בהפך] כי יום ראשון קבעו הלל על הנס בעצמו שהצילנו מיד היונים, ומסר גבורים ביד חלשים [לא חלשים ביד גבורים] ורבים ביד מעטים כו' ושבעה ימים אחרים ההלל על הנס, דמצוה דיום ראשון הוא לזכרון הצלת נפשות והתנברות דבית חשמונאי ולא מצאו אלא פך אחד שמן להדליק רק יום אחד "ונעשה בו נס" וקבעו בהלל ובהודאה כו' עבור שני דברים עבור הנס דהצלה ועבור הנס דמנורה כו', דיום ראשון עבור הצלה והלל דשבעה ימים אחרים עבור הנס דמנורה, א"כ למה קבעו ביום ראשון להדליק, נראה הטעם כיון שהנס היה בנרות דמנורה, ראו שזכות המנורה גרם ההצלה, ומצות המנורה הנינה עליהם, לכן עשאום לזכר להדליק ביום ראשון נר אחד, שהראיה שע"י זכות

המנורה נעשה נס דהצלת נפשות כו', ונראה הטעם שהיו נרות דבהמ"ק יותר רצוי לפני השי"ת שבהם נעשה הנס, ובזכות המנורה נעשה ההצלה, שבנרות יש תמיד קדושה אפי' בחוץ, כגון נר של שבת ונר של בהכנ"ס, משא"כ בשאר קרבנות, ולכן כיון שבנרות אנו עובדין תמיד אפי' בזמן שבהמ"ק חרב, והוא רצוי לפני הקב"ה מכל העבודות עכ"ל הנצרך לנו. הנה ראינו שכתב בפירוש שנעשה הנס בהפך, ונותן טעם מרוע נעשה הנס רק בעבודת המנורה, ולא בשארי העבודות, כגון שירד אש מן השמים וכדומה. העתקנו כל דבריו להראות ולהתבונן על תירוצו על קושית הפוסקים, ובפ"א כתבנו לתרץ באופן אחר והבוחר יבחר, אך מכ"ז נוכל לראות את דרכם ועלילותם, כי בוש לא יבושו לשקר בדבר אשר הנקל לכל אדם לראות זיופם ושקריהם.

כא) עוד בא החו"ס להכחיש נס הפך בטענות חדשות, בהצפירה שנת העשרים נומר 42 במאמרו "על הנסים" הקדים דברי הירושלמי (נזיר פ"ו) "וכי המדרשות אמנה הן אלא דרוש וקבל שכר" ועל זה בנה יסודו וז"ל "שכל הדרשות המה אך דרך הפלגה וגוזמא להגדיל הענין המדובר וליפותו בנפלאות יותר בכדי למשוך לבות השומעים כו' וגם אם הוא נפלא ומתמיה ביותר, יאמר עליו מקרא אני דורש כו', דרשות כאלה מצינו הרבה בנס פורים שהגדילו את הנס בספורי נפלאות שאין להם רמז קל במקרא, כמו ותמאן המלכה ושתי כו' מלמד שפרחה בה צרעת כו' בא גבריאל ועשה לה זנב, ויהי כראות כו' אמרו ג' מלה"ש נזדמנו לה כו' שמשך שרביטו כו' שתי אמות היה והעמידו על י"ב כו' ריב"ל אמר כ"ח כו' מאתים כו' וכן כל הספור שדרשו על ויקח המן את הלבוש כו' גחין ליה ורכיב כו' חזיתיה ברתיה כו' שקלא עציצא כו' והמן נופל כו' מלמד שבא מלאך כו' אשר כל אלה אינם רק לשבח ולפאר את הנס בעיני ההמון! ודרוש וקבל שכר, דברי אגדה כאלה מצינו גם בנס חנוכה, אף שנס חנוכה היה בזמן מאוחר הרבה, אחרי שנסתלקה נבואה מישראל, ואסתר סוף כל הנסים (יומא כ"ט) והנס בכל פרטיו לא הגיע לנו רק מן החשמונאים בעצמם, בכ"ז סמכו האגדה מן נס פך השמן לא ע"י קבלה איש מפי איש עד יהודה המכבי בעצמו, רק מן נס פך השמן שדברו בו מדרשות קדומות, מפך השמן שהיה ליעקב אבינו ושנמשחו בו מלכים כו' כמו שהראה ה' אלכסנדראוו במחברתו אגפ"ה" עכ"ל. טרם נדבר מן הירושלמי נדבר מקודם על יתר דבריו, מי הגיד לו שלא קבלו נם הפך מהחשמונאים, בקצרה ירמז שלא היה נס בהפך ע"פ דברי הגמ' יומא שאסתר סוף כל הנסים, האם שאסתר סוף כל הנסים הוא מפורש בכתוב? הלא דברי אגדה הוא שמה, א"ר אסי למה נמשלה אסתר לשחר לומר לך מה שחר סוף כל הלילה אף אסתר סוף כל הנסים, והקשו הא איכא חנוכה, ניתנה לכתוב קא אמרינן, א"כ בעצמם אמרו במקומו שאסתר לא היה סוף הנסים, איה המה המדרשות קדומות שמהן לקחו את נם הפך, אם לא תדע קורא יקר אגלה לך הסוד הזה, הוא הספר ברכת שמואל שמביא מש"ך על התורה שנמשך מפך השמן שיצק יעקב ומשמן המשחה. הראית מימיך דברי הבל כאלה, כבר כתבנו שהמסורה הזו לא שמענו ולא ראינו כ"א נמצא בש"ך על התורה שכתב זה דרך דרוש, והחו"ס כתב שממדרש הקדום הזה לקחו זקני ב"ש וב"ה שכתבו המג"ת וכתבו מגלת חשמונאי מהס' ש"ך על התורה שהיה אחר שש עשרה מאות שנה אחריהם, כי מלבד בזה הספר לא נמצא זה בשום מקום, יוכל היות כי מגלת אנטיוכום שכתבו זקני ב"ש וב"ה לקחו מספרי נראֶטץ, כי הלא לא קבלו מיהודה המכבי בעצמו, כבר כתבנו שיוסי בן יועזר איש צרידה חסיד שבכהונה וחברו יוסי בן יוחנן איש ירושלים שהיו מראשי מקבלי התורה היו אז, וזקני ב"ש וב"ה היו אך כמאה ועשרים שנה בערך או מעט יותר אחר נס חנוכה, ובא הכם הרזים החו"ס ושאל ממי קבלו הנס? האם לא שחוק עשה לנו בשאלתו זאת, וממי

קבלו

קבלו את כל התורה, הלא איש מפי איש, ממי קבלו תקנת עזרא וכל תקנות אנבה"ג אשר היו עוד קודם נס חנוכה כמה שנים? סוף דבר, אשר כל דבריו אלה אין להם שחר. כן מש"כ וגם אם הוא נפלא ומתמיה ביותר, אמרו מקרא אני דורש, כוון זה על האגדה (תענית ו') שאמר ר' יצחק יעקב אבינו לא מת א"ל רב נחמן וכי בכדי חנטו חנטיא וספדו ספדיא, א"ל מקרא אני דורש, ואתה אל תירא עבדי יעקב נו' כי הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים, מקיש הוא לזרעו מה זרעו בחיים אף הוא בחיים, חלילה להם לומר מקרא אני דורש על דבר הכל אשר הוא נגד המציאות, אך גם דרשתם זה הוא בכוונה ולא רק דרוש וקבל שכר, כי איך יתנו שכר על דרשות של דופי, אם אמנם יתנו שכר על הפלגות וגוזמאות להגדיל ולפאר הנס לדעת החוז"ס. אבל מדוע יתנו שכר להדורש שיעקב לא מת, ובאמת חנטוהו וספדוהו וקברוהו ככל המתים. אכן הסכת ושמע כי דבריהם על אדני השכל נוסדו, בכל האבות נאמר לשון ויגוע וימת ויאסף אל עמיו וביעקב נאמר ויגוע ויאסף אל עמיו ולא נאמר לשון וימת, שזהו ודאי מרמז לנו על איזה ענין, וז"ש ר' יצחק יעקב אבינו לא מת, הכוונה שבכתוב לא נכתב עליו לשון מיתה, אך ר"נ חשב בפשוטו שלא מת כלל, לזה אמר מקרא אני דורש כו' מה זרעו בחיים אף הוא בחיים, אין הכוונה שע"י שדורש המקרא א"כ בהכרח שלא מת, שהרי עכ"פ חנטוהו וקברוהו, אבל כוונתו שדורש המקרא לבאר מדוע לא כתבה התורה אצלו לשון מיתה, שאמרו (ב"ב קט"ז) כי שכב דוד עם אבותיו וכי מת יואב שר הצבא, מפני מה נאמר שכיבה בדוד ומיתה ביואב, דוד שהניח בן כמותו נאמר שכיבה ויואב שלא הניח בן כמותו נאמר מיתה. כן אמרה בת שבע יחי המלך דוד לעולם, שע"י שהבטיח לה להמליך את שלמה, ע"ז יהיה כמו שדוד חי לעולם, וע"ז יסדו (ר"ה כ"ד) הסימן בקדה"ח דוד מלך ישראל חי וקים, שהובטח שלא יסור שבט מיהודה, והנשיאים שקדשו החדש היו מזרע דוד וע' בפ"ח מה שהארכנו בזה. וז"ל הגאון מלבי"ם (מ"א א') "יחי המלך דוד לעולם, מלבד הכוונה הפשוטה שיאריך ימים, כוונה שמלכות בנו תהיה כאלו הוא חי ומולך על ישראל כי המלכות מתיחסת אליו כו', וגם מצד הסוד דוד מלך ישראל חי וקים" עכ"ל. והנה אברהם הוליד את ישמעאל ובני קטורה ויצחק הוליד את עשו, שלא הבטיח השי"ת אותם עליהם ושלא כרת ברית עליהם שלא יכלה זרעם, אך על זרע יעקב כרת ברית, עד שלא לבד שלא יכלו ח"ו כלם, אך גם אחד מהם, כמ"ש (ב"ב קט"ו) גמירי דלא כלה שבטא. וע"ז רמז הכתוב מה שלא נאמר אצלו לשון מיתה, וזה שהשיב לר"נ מקרא אני דורש כו' מה זרעו שלא יכלה אף שבט אחד, א"כ גם הוא בחיים כאילו לא מת, וזהו שרמזה התורה שלא נכתב אצלו לשון מיתה. אבל חלילה להם לדרוש דברי גזום והבאי ולאמר מקרא אני דורש ודרשות כאלה נקראו בפי חז"ל מגלה פנים בתורה, אבל כל מה שדרשו, או שהכתוב בעצמו מרמז ע"ז או שמצד הסברא הנכונה אנו מוכרחין לומר כן. ידוע דרך חז"ל שכל שנעשה ע"פ מדה"ד גמור בלא השתתפות מדה"ר אמרו "בא גבריאל", שוה המלאך הוא כנוי אצלם על מדה"ד. בעת שנשא שלמה את בת פרעה אמרו "בא גבריאל ונעץ קנה בים", וכדומה במקומות הרבה, הנביא אמר (ישעיה י"ד) והכרתי לבבל שם ושאר ונין ונכד שדרשו (מגלה י') ונכד זו ושתי שהיתה נכדת נבוכדנצר, ואחרי שכבר נתמלאה סאת נבוכדנצר וזרעו, עתה באה העת שתתקיים הנבואה, לכן באה כה רוח שטות שתמאן ללכת מה שהוא נגד השכל, היא היתה יפה מאד כמש"כ להראות העמים והשרים את יפיה, והצווי היה שתבא בכתר מלכות בעדי עדיים, ואיה איפה אשה יפה אשר לא תחפוץ להתפאר ביפיה, ובפרט כי כל הספור מהמשתה הגדול שעשה אחשורוש הוא למותר, כי למאי נ"מ לנו לדעת, אם מתה אשת אחשורוש במיתה טבעית על מטתה או שנהרגה, והיה די שיתחיל שאחשורוש

אחרי שמתה אשתו יעצו לו עבדיו שיבקשו אשה יפ"ת ונלקחה אסתר כי כל ספור המשתה איננו נוגע מאומה לנס פורים, וידענו כי כותבי המגלה היו אנכה"ג אשר בודאי לא כתבו אף מלה אחת לבטלה, לכן מצאו חו"ל לדרוש בכל ספור וספור תוקף הנס, בתחלה רמזו מה ראו על ככה שנגזרה עליהם הגזרה להשמיד ולהרוג וכו' מפני שנכשלו שנהנו מסעודתו, עוד דרשו כשבת כשנתישבה דעתו שחשב וטעה, א"כ חפש תחבולות להכשיל את ישראל, וספרו אשר ושתי מאנה לבא לפני המלך שהיה זה ע"י שבא גבריאל, הכווה ע"פ מדה"ר, ועשה לה זנב הרצון שעשה לה סוף לקיים הנבואה שהתנבא עליה ישעיה, או שפרחה בה צרעת, שזהו ג"כ ע"פ דרשתם (ילקוט ירמיה רמז של"א) מדוע נסחף אביריך זה השר שלה שהוא מלקה אותו בצרעת, ואין נסחף אלא צרעת שנאמר ולשאת ולספחת גו', הרי אנו רואין שמלקה הקב"ה בצרעת כאשר נפרע מן האומה, לכן דרשו גם כאן שלכן לא רצתה ושתי לבוא שפרחה בה צרעת שזה היה גמר הדין של בבל, ונלקה בצרעת. כן דרשו בבל המגלה וחפשו את הרמזים שהכניסו אנכה"ג בהמגלה להבין תוקף הנס, כי לא לחנם תקנו לקרות את המגלה כלה בפורים מה שבהשקפה הוא למותר, אך מצינו שגם ביצ"מ צותה התורה והגדת לבנך, ואמרו שכל המרבה לספר ביצ"מ הר"ז משובח כאשר יתבאר עוד להלן שנצטווינו לדרוש את הרמזים ולספר תוקף הנס, כן תקנו לקרות כל המגלה למען נתבונן על כל הרמזים, וידוע שע"פ הרוב דרשתם הוא בחידות ומשלים, להבין דברי חכמים וחידותם אמר שלמה כי בן העליתו ע"פ הרוב את עצם כוונתם ברמזים וחידות, כאשר האריך הרמב"ם ז"ל בפיה"מ בפ' חלק עיי"ש.

כב) בסוף המגלה כתבו על כן קראו לימים האלה פורים על שם הפור על כן על כל דברי האגרת הזאת ומה ראו על ככה ומה הגיע אליהם קימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם גו' להיות עשים את שני הימים האלה ככתבם וכזמנם גו' והימים האלה נזכרים ונעשים גו'. הכתובים המה קשי ההבנה מאד כאשר נתקשו בהם המפרשים, ואין את נפשנו לבאר פה הכתובים רק הנצרך לענייננו. כותב המגלה יאמר על כן קראו לימים האלה פורים על שם הפור, ויפלא מה נ"מ אם המן הפיל פור או כתב לאבדם בלא פור, א"כ אין הפור גורם כלל, גם הלשון על כל דברי האגרת הזאת ומה ראו על ככה ומה הגיע אליהם, שכל אלו הדברים אין להם באור כלל ועוד כמה דקדוקים אשר אין רצוני להאריך בהם. כבר ידוע שכל המגלה הזאת היתה כתובה בדה"י למלכי פרס, ואחרי כי המה היו משועבדים אז תחת ממשלת פרס לא היה ביכלתם לבאר ולספר כל תוקף הנס, וכי אחשורוש בעצמו לא היה אוהב ישראל, ורק לב מלכים ושרים ביד ה', ולזאת היו מוכרחים לספר כל הנסים רק בדרך רמז דק מאד, כי בפשטות לא היה שם במעט נס כלל, רק הכל בדרך הטבע כאשר נחזה ונראה בהשקפה, ומדוע עשו חוב עליהם ועל זרעם חק ולא יעבור להיות עשים את שני הימים האלה. כל היודע דרכי מלכי ארצות הקדם וביותר בימים ההם לא יפלא תהלוכות אחשורוש אשר הרים את המן על רום המעלה לנשאהו על כל השרים, ופתאום יצוה לתלותו על עץ, כי בימים ההם לא היה זה חזון בלתי נפרץ כי חיי השרים היו תלואים מנגד, והמלך הוציא להורג את השרים היותר גדולים על חטא קל בלי שום דרישה וחקירה, לכן ראו אנכה"ג כותבי המגלה לרמז הכל בלשון המגלה, אשר כל רואה ומתבונן היטב בדבריהם ימצאם, וביותר ראו לרמז כי באמת ע"פ דיני שמים נתחייבו כליה, והמן כוון את השעה אשר היה נגזר עליהם כליה ח"ו בב"ד של מעלה. הרבה דברים מסרו בקבלה, והרבה נוכל למצוא בנקל בלשון המגלה, אשר לזאת עשו חובה שיקראו אותה כלה מראשה לסופה אשר הקורא יתבונן על כל הנסים הרמוזים בה, וכמו שדרשו על "בשבת" המלך כשנתישבה דעתו, ועיקר הספור הוא שעשה משתה "לכל" העם הנמצאים בשושן, שנכללו בזה כל

היהודים

היהודים הדרים בשושן, עור דרשו על מה זה ועל מה זה, שמא עברו על העשרת הדברות, שכתוב עליהם מזה ומזה הם כתובים שנרמז בזה חטא שהשתחוו לצלם (מגלה ט"ו). כן דרשו על כלים מכלים שונים על כלי בהמ"ק, וכן דרשו על מאון ושתי שבא גבריאל כו' כמש"כ למעלה שע"פ מדה"ד שנגזר על זרע נבוכדנצר שיכלה, כנו זה חז"ל שבא גבריאל הכוונה מרה"ר ועשה לה וגב שהכנים בה רוח שטות שתמאן כדי שתהרג. כתבו ויבז בעיניו לשלוח יד במרדכי לבדו, כי כן הוא מעולם גורל ישראל שאיש אחד יחטא והקצף יהיה על כל ישראל. דרשו על מה שכתבו כי הגיד להם אשר הוא יהודי, ויפלא האם הוציא אחשורוש בהצו שנתן לכרוע לפני המן שיהודים אינם מחוייבים לכרוע לו, לכן דרשו שהיתה ע"ז תלויה לו בבגדו או שעשה א"ע לע"ז, וזה היה תשובתו שאין רצונו לעבור על מצות המלך רק שדהו אוסרת עליו. דרשו שנשתרבב השרביט, כי מובן שהמלך לא ישב סמוך להפתח ובכתוב נאמר ויושט לה המלך שנראה שהגיע עד לה, והיא עמדה בחצר. עוד ספר הכתוב הנם שישב נוכח הפתח מה שאין דרך המלך לשבת על כסא המלכות נוכח הפתח, כי אסתר אמרה אחת דתו להמית, שהכוונה שהדת גלוי לכל, עד שהשומרים אינם צריכים לשאול ולהמלך בהמלך אם להרוג, לכן היה הנם גדול מאד מה שהמלך ישב נוכח פתח הבית, והבית היה פתוח וראה אותה; ובמדרש אמרו שכבר רצו השומרים להרגה, ואולי דרשו זה מלשון עומדת שעמדה לדין, כי הנשפטים נקראים עומדים כמו ועמדו שני האנשים אשר להם הריב (דברים י"ט) א"כ בצדק אמרו שנשתרבב השרביט כי בית המלך הוא טרקלין גדול, אם כוונתם שנשתרבב בפועל ממש ע"פ נס שדרשו מלשון ויושט לה שהגיע אליה או שכוונו שנשתרבב שהגין עליה במקום מרחק כזה אחת היא לנו. המן אמר והלבישו את האיש לא שהשר אחד מהפרתמים ילבישהו, והמלך אמר קח את הלבוש ואת הסוס כו' ועשה כן, שהכוונה שבעצמו ילבישהו, כמו שנאמר וילבש שבעצמו הלבישו, מזה דרשו שהיה לו טרחא רבא לרחצו ולסוכו שיהיה ראוי והגון ללבוש לבוש מלכות, כי כן היה הנם שהמלך יצוה עליו שילבישהו בעצמו. לשון וירכיבהו מורה שעשה בעצמו פעולה לרכיבתו, לכן דרשו נחין כו'. לשון אבלות מורה תמיד על אבלות על מת והכתוב אומר והמן נדחף אל ביתו אבל וחפוי ראש, לכן דרשו על מיתת בתו. כתיב והמן נופל "על" המטה אשר אסתר עליה, דרך המבקש על נפשו לא ליפול "על" המטה כ"א לפני המטה על הארץ, לכן דרשו שבא גבריאל ודחפו ג"כ מדה"ד שכבר נגזר עליה המיתה, לכן נסרחה חכמתו ונפל "על" המטה. סוף דבר שהכל נרמז בהמגלה ואיש חכם ידלנה להבין הרמיזות. כתבנו שישראל באמת נתחייבו כליה על שנהנו מסעודתו ועל מה זה ועל מה זה שעברו על העשרת הדברות שהשתחוו לצלם, א"כ ע"פ מדה"ד נתחייבו כליה ח"ו, וכל גז"ד היוצא מן השמים, מיד נרשם זה בהטבע, והיודעים בחכמת המזלות לפי אמונת הקדמונים אז, באמת יוכל היודע להבין זאת, לכן מצא המן בהגורל שהפיל שעצתו תתקיים, אך ע"י התשובה שעשו ישראל נהפך הגז"ד ופור המן נהפך לפורנו, לכן קראו לימים האלה פורים על שם הפור, הרצון להורות שבאמת היה הפור שעצת המן תקום, למען ידעו שנורלנו ופורנו היה רע מאד ע"י הגז"ד הרע שיצא למעלה, וזה שרמזו ומה ראו על ככה, ר"ל מדוע היה הפור והגורל מורה רע על ישראל, שזהו לסבת חטאם, ומה הגיע אליהם כאשר שבו בתשובה שלמה כאשר קימו וקבלו עליהם ועל זרעם כדרשתם ז"ל שקיימו וקבלו התורה מרצון, ולכן היטים האלה נזכרים ונעשים, נזכרים שיקראו את המגלה ויבינו את הנסים שעשה השי"ת, ונעשים שיעשו התורה והמצות, א"כ כל להג החז"ם הוא מהבל יחד, וכל דברי חז"ל נכונים וישרים למוצאי דעת.

כג) אך בא וראה כי העתיק את הירושלמי לא כפי הכתוב והנמצא אצלנו, ולכן

נעתיק

נעתיק דברי הירושלמי (פ"ז דנזיר ה"ד) תני רשב"י אומר מפני מה אמרו השרץ מטמא בכעדשה, מפני שהשרץ תחלת ברייתו בכעדשה, ר' יודן בעי המת מטמא פחות מכעדשה דא"ר יוחנן להביא את הנפל שאין בו כזית, ונבלה מטמא כאפון (ר"ל מין קטניות כמ"ש האפונין הגמלונין, שביעית פ"ב) דא"ר חנינא אני ראיתי עגל כאפון בשפירי מאי כדון מדרשות קאמינא דרוש וקבל שכר עכ"ל הירושלמי, ופי' הק"ע וז"ל מאי כדון מעתה איך יקיימו דברי רשב"י, ומשני מדרשות קאמינא שבאמת הוא רק אסמכתא בעלמא דרוש וקבל שכר, אבל באמת שעורין הלכה למשה מסיני עכ"ל. פי' שהעיקר מה שהשרץ מטמא בכעדשה הוא הללמ"ס כמו כל שעורי התורה שאמרו שעורין הללמ"ס ורק שרשב"י עשה אסמכתא לזו ההלכה מטעם שהשרץ תחלת ברייתו כעדשה, וזהו כבוד להתורה לקרב ההלכה אל המציאות, כי באמת אין לכל הללמ"ס טעם ורמז בכתוב ועי' בפ"ז מה שהארכנו בזה, ואחרי שעכ"פ עיקר השעור מקובל, לכן אם נוכל לקרב את ההלכה אל השכל ולתת לה סברא מהמציאות או כדומה, זה נאה ויפה ועושה ציצים ופרחים להתורה, וע"ז אמרו דרוש וקבל שכר, ע"ד שאמרו הקב"ה חדי בפלפולא, שוהו כבוד גדול להתורה אם נוכל ליתן טעמים וסברות להלכה המקובלת אף שאין הטעמים אמתים אבל הוא עכ"פ כבוד להתורה ודרוש וקבל שכר, כי אין ההלכה נוסדת באמת על אלו הטעמים כמו שהקשה ר' יודן מעתה יהיה נבלה מטמא כאפון, וע"ז וכיוצא בו אמרו שר"ע היה דורש על כל קוץ וקוץ תלי תלים של הלכות שהמציא רמזים להלכות המקובלות בתורה עצמה ובטעמים וסברות נכונות, א"כ אין מהירושלמי הוה שום ראיה כל שהוא לדבריו. עוד הרחיב פה ולשון על דרשת חז"ל בספורי יצ"מ וז"ל "על ספור יצ"מ, על השאלה הגדולה הזאת עמדו כבר הגאונים הראשונים (מי? אולי נגלו לו כ"י דברי הראשונים בנם) והוא, מאין לקחו להם בעלי האגדות לדרוש במקראות דרשות רחוקות ולהוציא מהם ספורי נפלאות ומעשה נסים אשר לא היו ולא נמצאו רק בדמיונם? כו', לתשובת השאלה הזאת מצאו לנו חז"ל פרשה מן התורה (לפלא שנגלה לו מה שנעלם מן הגאונים הראשונים!) ביצ"מ צותה התורה לנו למען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים (טעה פה טעות גדולה, שאין פה צווי, רק מה שאמר הקב"ה שלכן משלחו להתרות לפרעה ולהרבות מכותיו, ונאמר רק אשר התעללתי אותם יספרו ולא אשר יבדו מלבם) וכן והגדת לבנך ביום ההוא לאמר כנגד ארבעה בנים דברה תורה (והוא אחד מהם כמובן) לכל אחד לפי מדרגת שכלו, ומזה למדו מצוה עלינו לספר ביצ"מ וכל המרבה לספר ביצ"מ הר"ז משובח, ולפי זה הרשות נתונה לכל דורש להרבות בדרשות במקראות שבתורה ולהוציא מהן ספורי נפלאות יותר, וכל המרבה לדרוש ולספר נפלאות מיצ"מ הרי זה משובח, אע"פ שהספורים היוצאים ממדרשות כאלה, בעיני כל חכם מבין אינם אמתים, באמת כו' וכמ"ש ואפי' כלנו חכמים כלנו נבונים וכו' שבאמת לא היו הדברים כפשוטם, בכ"ז מצוה לספר ביצ"מ מדין תורה! איך ובאיזה אופן נמצא דרשות כאלה שמרבים לספר? הראו לנו דוגמא כו' אצבע אלהים היא כו' אמור מעתה במצרים לקו עשר מכות ועל הים לקו חמשים מכות, ואחריו בא ר"א המרבה לספר יותר שדרש מנין שכל מכה ומכה היתה של ארבע מכות שנאמר ישלח בם חרון אפו עברה כו', אחריו בא ר"ע המרבה לספר יותר שדרש מנין שכל מכה ומכה היתה של חמש מכות, ואחרי התנאים האלה באו שוב בעלי האגדה אחריהם יהפליגו יותר לספר עוד גדולות מאלה, ראתה שפחה על הים מה שלא ראו כל הנביאים (שקר מוחלט, הלשון במכילתא מה שלא ראו ישעיה ויחזקאל) כי נגלה עליהם הקב"ה בכבודו ובעצמו, וכל אחד מראה באצבעו ואמר זה אלי ואנוהו, מה שלא זכה משרע"ה שבקש הראני נא את כבודך ולא נענה" עכ"ל.

כד) לו מצאו המשכילים הנאורים לחז"ל דברים כאלה היו מרעישים תבל ומלואה, לאמר ראו איך יעקשו את הכתובים והנה בא החז"ם אשר מעריציו יקראוהו זקן בית החכמה רבן של כל בני מדרשא בחכמות ובלמודיות (בלשון הרב דשווינצאן במכתבו לה' אלכסנדראוו הנדפס במחברת דברי שמואל), ויאמר כי לשון למען תספר וגו' את אשר התעללתי וגו' שהכוונה לבדות ספורים אשר לא עולל למו, והוסיף עלינו מצוה יתרה, שדין תורה הוא לשקר ולבדות, וכל המרבה לשקר ולבדות הרי זה משובח, כבר בארתי טעם ההקדמה שהקדים הקב"ה למשה טרם שלח לו להתרות לפרעה על מכת הארבה, ולמותר לכפול הדברים, ותוכן דברינו שם כי כל מה שרבו המכות, הוא יסוד יותר גדול לאמונה, וכל התורה בנויה על יצ"מ כידוע, וזהו למען תספר שיהיה תועלת לדורות לחזוק האמונה, ולכן צותה התורה והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, הכוונה בעבור זה בשביל קיום התורה והמצוה, כמ"ש הש"י למשה בראשית שליחותו בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה, שעיקר התכלית הוא עבודת האלהים התורה והמצוה, וז"ש והגדת לבנך וגו' בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, בעבור זה בעבור קיום התורה והמצוה. וזה שרמז בעל ההגדה שיש כאן ממילא תשובה לבן הרשע לי ולא לו שאחרי שהוא כופר בעבודה, א"כ לא היה נגאל שהגאולה היה רק לתכלית עבודת ה', ואחרי כי יצ"מ הוא היסוד לכל התורה לכן מצוה לספר ביצ"מ להשריש האמונה בלב הבנים, וכל המרבה לספר הכוונה לספר חסדי ה' והנסים אשר עשה, אף שלא היה לנו עדיין שום זכות מעצמנו, הרי זה משובח שמשריש יותר האמונה בלב הבנים, אכן לא אמרי כל המרבה לבדות או לדרוש, לספר הכוונה לספר מה שקרה, כמו שבאמת הולך בעל ההגדה ומספר ומתחיל בגנות מתחלה עובדי ע"ז היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו, שזהו עיקר תכלית ספור יצ"מ, והולך ודורש, מתחלה באו רק לגור ולא היה שום זכות להמצרים לשעבד עמנו, ואחר ששעבדו בנו בכל עבודת פרך, למרות העבודה קשה ופרישות ד"א עכ"ז רבו וישרצו וירבו ויעצמו, ואח"ז הביא הקב"ה עליהם המכות עד שגאלנו בזרוע נטויה ובאותות ובמופתים, להשריש האמונה בלבנו וכמ"ש למען תספר באזני בנך, א"כ לא חייבו אותנו ח"ו לשקר ולבדות גוזמאות אשר לא יתנו ולא יוסיפו במאומה, כן הראיה שמביא בעל ההגדה מעשה בר"א ור"י וכו' שהיו מסובין וכו' והיו "מספרים" לא דורשים, בכל הפרשה של ארמי אובד אבי שבמשנה נאמר בפי' ודורש מארמי אובד אבי עד שגומר כל הפרשה, לא מצינו בכל הפרשיות שום הפלגה וגוזמא, ודברי ריה"ג ור"א ור"ע שאמרו מנין שכל מכה וכו' לא דרשו זה בהפרשה הזאת, אשר הנקל הוא גם בזו הפרשה לדרוש גוזמאות והפלגות, והם שדרשו מנין שכל מכה וכו' מקובלים היו בזה, האות היותר נאמן בזה הוא דברי הרמב"ם ז"ל בפיה"מ פ"ה דאבות וז"ל ומצאנו בקבלה ג"כ שהמצרים באו עליהם מכות על הים יותר מכות מצרים, אבל כלם היו מהעשרה המינים ההם אשר ירדו במצרים ונחלקו למינים רבים על הים ואל זה רמז באמרו אלה הם האלהים האדירים המכים את מצרים בכל מכה במדבר ר"ל מדבר ים סוף עכ"ל. הנה כתב דבריו "שבקבלה" שהמצרים הוכו מכות רבות במדבר ים סוף, ודעתו שזה היה בפועל ממש והביא סמוכים לזה מדברי הכתוב בשמואל, ודעתו שלא להרבות לספר בגוזמאות והפלגות מדומות, חלילה לקדושי עליון כמוהם לבדות ולשקר, ומש"כ שאמרו במכילתא ראתה שפחה על הים מה שלא ראו כל הנביאים וא"כ גם משה בכלל ומשה לא נעתר לו השי"ת כאשר שאל הראני נא את כבודך. הנה מלבד מה שהערנו למעלה בתוך דבריו, שאין כן הלשון במכילתא רק מה שלא ראו ישעיה ויחזקאל, וא"כ אין משה בכלל, והלשון "מה שלא ראו כל הנביאים" בדא זה

מלבו

מלבו. אך עיקר שאלתו הלא זהו אשר שמו חז"ל (יבמות מ"ט) בפי מנשה ששאל זה לישעיה ורצה לדונו עבור זה, אמרו משה רבך אמר כי לא יראני האדם וחי, ואת אמרת וארא את ה' יושב על כסא רם ונשא, ובגמ' תירצו ע"ז כדתניא כל הנביאים ראו באספקלריא שאינה מאירה, ומשה ראה באספקלריא המאירה, ונסביר זה מעט, כאשר יחפוץ איש להסתכל בפני השמש אשר בלתי אפשר להסתכל רק אם ישים על פניו מסוה או יחשיך פני הזכוכית בעשן ופיח הכבשן, אז לא תכה עינו בהביטו אל פני השמש, אבל באמת לא יראה השמש בטהרתו, והאיש מצד אחד יוכל להתפאר כי הסתכל בהשמש, אבל השני הלא יודה כי לא ראה השמש בטהרתו, רק ע"י מסוה, ובעצמו יודה כי בלא מסוה אין ביכלתו להסתכל בהשמש, כן כל הנביאים שראו ע"י מסוה על פניהם באספקלריא שאינה מאירה לכן אמרו שראו, אבל משה שראה באספקלריא מאירה אמר כי לא יראני האדם וחי, ולכן כאשר נגלה עליהם הקב"ה על הים והם כלם ראו באספקלריא שאינה מאירה, לכן אמרו "זה אלי" שראוהו, וכמש"כ העיקרים (פי"ז לשלישי) שישעיה בעצמו אמר אוי לי כי נדמיתי, הכוונה שראיתי ע"י כח המדמה שהוא אספקלריא שאינה מאירה וכמש"כ הרמב"ם במו"נ (פ' ל"ו לשני) שכל הנביאים התנבאו ע"י כח המדמה, לבד משה שלא היתה נבואתו ע"י כח המדמה וכמש"כ שם וז"ל ואע"פ שהוא ע"ה לא היה לכח המדמה מבוא בנבואתו, אבל שפע השכל עליו מבלתי אמצעיותו עכ"ל, וז"ש כי נדמיתי שנבואתי הוא רק ע"י כח המדמה, והאות כי המלך ה' צבאות ראו עיני אשר זהו בלתי אפשר כמש"כ בתורה כי לא יראני האדם וחי, שבאספקלריא המאירה בלתי אפשר. ויפלא איך לא בוש לשאול השאלה אשר כבר בארוהו חז"ל בדברים אמתים ומושכלים, מלבד שעיקר הדבר הוא שקר שלא נמצא בטכילתא הלשון שהעתיק הוא. ומש"כ עוד שהרמב"ם השמיט בסדור ההגדה לשון "בעצמו" והעתיק רק "בכבודו" להרחקת הגשמיות, א"כ שבנוסח שלפנינו שנמצא "בכבודו ובעצמו" הוא הגשמה, והולך לשיטתו שחז"ל ח"ו האמינו בגשמיות. מלבד מה שבטלנו עיקר החלטתו זאת והוכחנו שחז"ל הרחיקו את הגשמיות יותר, אך באמת לשון "בעצמו" איננו מורה חלילה על גשמיות רק לשלול כח אחר או שליח, וכמ"ש אני ולא השליח אני ולא מלאך כו' ולשון בעצמו מורה שלילות איזה אמצעי או כח טבעי שמכונה בשם שליח ומלאך, אבל ראה שמצינו שגם הרמב"ם משתמש בלשון זה שכתב בפ' ס"א לראשון ששם הוי"ה נקרא שם "העצם" מפני שמורה על "עצמותו" ית' א"כ אין לשון עצם מורה ח"ו על ההגשמה. ואף שם המורה הוא העתקה ולא לשונו ממש, אבל נאמן עלינו גם הר"ש אבן תבון, ובפרט כפי מה שאמרו שהעתקתו היתה נגד עיני הרמב"ם ושבחו, והטעם שהשמיט לשון "בעצמו" הוא או שכן היתה נוסחתו או שהוא השמטת הסופרים בטעות שלא בכוונה.

כה) עוד השיב "תשובה כללית וברורה" בהצפירה שנת העשרים נומ' 46 להשיב על דברי הרה"ג מו"ה רד"נ הורוויץ על מאמרו בהמליץ נומ' 41 שנת הל"ב, שהרב הנ"ל כתב שהמלות "ונעשה בו נס" נשמטו בשגגת המעתיקים כדברי הרי"ר נ"י והביא ראיה מלשון הרמב"ם שכתב "ולא היה בו להדליק אלא יום אחד והדליקו ח' ימים, ומפני זה התקינו שיהיו שמונת ימים האלו ימי שמחה והלל ומדליקין בהם הנרות" הרי מוכח בפי' שרק בשביל הנס מפך השמן תקנו הדלקת נ"ח, אבל נעתיק לשון הרמב"ם בשלמות וז"ל "ומפני זה התקינו החכמים שבאותו הדור, שיהיו ח' ימים האלו" וכו' ומי הם החכמים שבאותו הדור בנם חנוכה? הנה מפורש בס' החשמונאים יהודה המכבי ואנשי הועד תקנו לחוג מדי שנה בשנה את שמונת ימי חנוכת המזבח ימי שמחה והלל ובהדלקת הנרות ומשם העתיק הרמב"ם ז"ל ונס פך השמן מאן דכר שמיה" עכ"ל.

כמדומני

כמדומני שדבריו אלה כתב בחלום ולא בהקיץ, אם הרמב"ם העתיק כל דבריו רק מס' החשמונאים, א"כ מדוע כתב מעשה הפך, שלא היה בו להדליק רק יום א' והדליקו ממנו ח' ימים, הלא בס' חשמונאים לא נזכר מכ"ז מאומה, א"כ בהכרח שהעתיק לשון הברייתא המובא בש"ס, והרמב"ם לא העתיק לא כמה ימים שעסקו בטהרת המקדש ולא השמונה שפודין, ולא שעשו או חג חנוכת המזבח ח' ימים, א"כ זה ברור כשמש בצהרים שלשון "ח' ימים האלו" שאין להם באור אחר רק ח' ימים האלו שנמשך מעשה הפך, וכפי שהארכנו הרבה בפרקים הקודמים, ומובן ממילא שאם לא נעשה בהם נס, בלתי שייך כלל לעשות זכרון עולמית על מעשה הפך, וכן כל תקנת ההדלקה אין לו באור אחר, הלא הרמב"ם לא הזכיר טעם אחר ע"ז, וכל מי שיש לו מוח בקדקדו יבין ויודה על האמת, שאלתו מי היו חכמי הדור? הלא תשובתו בצדו אנשי הועד, המה הסנהדרין והכהנים אשר לא התנאלו בקלקולי היונים ובתעתועיהם, ובראשם היו הזוג הראשון מהזוגות יוסי בן יועזר איש צרידה חסיד שבכהונה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים, אשר מהם ומקבלתם לנו כל התורה שבע"פ, והם היו במתקני תקנת חנוכה ומצות נ"ח, ומהם נתקבל מעשה נס הפך, ומס' החשמונאים אין שום ראיה כי הוא העתק מיונית, ומי יודע אם לא בזדון השמיט הכל הסופר היוני, ומש"כ עוד על הנר המערבי, כי הרמב"ם לא יזכיר שהיה דולק בנס, הלא הזכיר בפיה"מ במס' תמיד (פ"ג) שכתב וז"ל נר מערבי שלא כבה זמן הרבה כמו שהוא מפורסם, ולמה יזכיר זה בספרו הגדול, האם יכתוב שהדין שידלק בנס? — על יתר תשובותיו להרנ"ל אין אנו אחראין להשיב, כי איננו נוגע לענייננו, אך מש"כ עוד וז"ל "אבל מה ענין המופתים של אליהו ואלישע אל נס פך השמן, על כל הנסים שבתורה ובנביאים אנו מחויבין להאמין ולבארם באופן מסכים עם החכמה האלהית, כמו שעשה הרמב"ם, אבל לא בנס אגדיי שנולד בזמן ר"ן שנה אחרי שנסתלקה הנבואה מישראל" עכ"ל, עוד הפעם יראה נא לנו זה החכם איה מבאר הרמב"ם הנסים שיסכימו עם החכמה האלהית, הרמב"ם מאמין בכל הנסים בפשוטם כפי המבואר בספריו, וכאשר נעתיק דבריו בפ"ד בעז"ה, ומה ענין הנסים לנבואה הלא חמ"ז לא היו נביאים ונעשה להם נס, כן גם דניאל לדעת חז"ל (מגלה ג') לא היה נביא, אם הנסים אפשריים להנביא, המה אפשריים לכל הצדיקים והחסידים, ובפרט אז אשר קדשו את השם ומסרו נפשם על התורה ועבודת המקדש, ואם לא היו נביאים היה זה מצד שהדור לא היה ראוי לכך כמ"ש (סנהדרין י"א) יש כאן אחד שראוי שתשרה עליו שכינה אלא שאין דורו ראוי לכך, ונתנו עיניהם בהלל הזקן, א"כ בודאי גם הם היו ראוים לנבואה רק שאין הדור היה ראוי לכך, וכמ"ש שהיו עדיין משתמשים בב"ק, עד שגם הכה"ג אחריהם שמעו ב"ק יוצא מבית קדש הקדשים. אם בידו לבאר לנו, איך נתמלאו שמן כל כלי אשת הנביא ע"פ דברי אלישע שיסכים עם החכמה אלהית, יעמל נא מעט ויבאר גם נס פך השמן שיסכים עם החכמה האלהית, ומדוע יהיה צר עין הלא כל השמן הנצרך לח' ימים הוא אך כדי לוג וחצי, כי על יום א' היה בהפך, נסים לא הובטחו רק לנביאים כי אם גם לצדיקים, ומה בכך, שהיה זה ר"נ שנה אחר שכבר נסתלקה הנבואה, והלל הזקן היה עוד יותר ממאה שנה אח"ז ועכ"ז היה ראוי לנבואה, ויוחנן כה"ג [1]) שהיה גם הוא אחריהם כמה שנים ושמע הב"ק וישבו וכוונו השעה והתאים עם

הב"ק

---

[1]) במקו"ח סתרכתי כזה ופס לקלר, סמ"ע סתריך מלד מדוע מסב סגמ' לת ספסוריס שלח כסדר, תחלס ספרו מעסס ביוחנן כה"ג כו' ושוב מעסס בשמעון הלדיק כו', וידוע כי שמעון הלדיק סיס קודס יוחנן כה"ג סרבס וס' גרלנך כתב בספרו דס"י שמעון הלדיק זס סוס שמעון בן קתרוס שסיס בסוף ימי סבית שני בימי קליוס קלליגולח שגזר להעמיד לללו בבסמ"ק, ולח

שמע

הב"ק וזהו מדרגה קרובה לנבואה, וכבר כתבנו כמה פעמים שגם חנוכה היה אחר המלחמה הראשונה שעשו עם היונים, וגם לא עם כל חיל היונים הרבים והעצומים רק

עם

שמע שמעון סב"ק שנסרג נסקלגם, שכוונם על קלקולגלת ומתבטלו גזרותיו, לך בן קטרוס סוזכר בגמרא (פסחים כ"ז) לא נשבח, כמ"ש לוי לו מביא קטרוס לוי לי מקולמוסן, ולא היה לדיק כזה לשמוע ב"ק מביא קס"ק שהוא קרוב לגבוהם, לא היו בני ביתו רעיס, ולבא שמול בן בעניה היה בן דורו, ומספר מלרבעה כס"ג שהיו בימיו, ולא מליטו בשום מקום שיהיה נקרא בשם שמעון הלדיק, ומדוע השמיע הב"ק כיוויו של קלוסם ולא שמו, ועוד כי בס"ע מנו שמונה מלכי יון שמשלו על ישראל ונסקלגם הוא האחרון, ח"כ היה זה בעוד שהיו ישראל כפופים ונתונים תחת שבט מושלי היונים, עד שגם יונתן ושמעון שמכבי היו עוד כפופים תחת מלכי היונים, לך שזכו לחירות גמור, ויונתן ושמעון היו נקראים בשמיהי בעס ע"פ רשיון מלכי היונים. לך כלע"ד שע"ס קטן נפל שם בגמרא (סוטה ל"ג) ול"ל יונתן כה"ג ולא יוחנן. כאשר נבאר שני ספסוריס הנו מולאים רמז בם' שהשמונאים, ע"י מחלוקת מלכי יון זה עם זה, וכל אחד בקש קרבת היהודים, שיהיו לו לעזר נגד מתנגדו, כל אחד שבשיהם להקל עולו מעליהם. ידוע אחרי מות אלכסנדרוס עפיפחוס שחלק ארצו ליזרחל, אשר בימיו היה העם חזוק, מלך דימיטריוס, והרבה נלחם עם יהודה, לך בין כה נגד בנו של אלכסנדרוס שהיה ברומי, ובא לסוריה ועשה מלחמות גדולות עם דימיטריוס, אשר כ"ז יזוע לסקורא בספר שהשמונאים ובספרי דה"י, כאשר נתבונן מי הוא זה יוחנן כה"ג שנשמע שב"ק נלחו מליה דחזלו לאנחת קרבה בהנכוכיא, יהיה לנו זה כחידה סתומה, הנה יוחנן כה"ג אבי מתתיהו בימיו היו ישראל משועבדים תחת עול היונים ולא עשו מלחמה עם היונים בהנכוכיא, ויוחנן הורקנוס בן שמעון שמכבי הוא כמעט לא נלחם עוד עם היונים, כי כבר יצאו לחירות לגמרי מהם, וה' גרעתך ישמול שיחתיים על יוחנן הורקנוס, ויחפוץ להוכיח מזה להכחים דברי הגמ' (כדרכו) שנעשה לדוקי סוף ימיו ודלף את הפרושים וכתב שהיה לדיק והחות שנשמע שב"ק, אבל כל דבריו הנם ללא חמת, ונתמיס עליו יותר דברי הגמ' מכל ספרי דה"י, וכל הרואה את דבריו ירחם כי כל דבריו רחוקים מהאמת.

ז) אבל נראה נכון שע"ס קטן נפל בהגמ' ותחת "יוחנן" ל"ל "יונתן" והוא יונתן השמכבי אחי יהודה, ומפני שרוב הספוריס לא ידעו דברי הימים, כה"ג בשם "יוחנן" היה יקוע להם כי נזכר שמו כמה פעמים בתלמוד, לך השם "יונתן" כה"ג לא נזכר בשום מקום, לכן לא ידעו ממנו. השלחה הזאת בהנכוכיא נזכרת בם' שהשמונאים ח' (סי' י"ח) וז"ל המלך דימיטריוס (אשר עיר מלכותו היתה הנטוכיא) שלח ליונתן שישלח לו עזר וז"ל השמונאים "החנם כעת היעב תיעיב לחם עמדי בשלחך לי מאנשי מלחמתך לעמוד לימיני, כי כל לבבותי סרו מעלי, וישלח לו יונתן שלשת אלפים איש בחור כו' ואנשי העיר נקהלו ברחובות ומספרם כעשרים ומאה אלף איש ויבקשו להרוג את המלך כו' ויקרא המלך אל היהודים לקום לעזרתו כו' ויסרגו ביום ההוא כמאת אלף איש וילחמו עם העיר וישלטו שלש רב ויפדו את המלך כו' וליהודים היתה יקר וגדולה בעיני המלך ובעיני עם ארצו וישובו ברכוש גדול ירושלימה" עכ"ל. נלמוד מפלה זאת כמעט לא נשמע כמוהו אשר שלשת אלפים איש יסרגו מאה אלף איש ביום אחד, ויונתן לא הלך בעלמו, ולא עבד העבודה בבהמ"ק ביום"כ ומתבאר על זה מלחמן ע"י הב"ק נלחו מליה דחזלו לאנחת קרבה בהנכוכיא, כי שלח בחורים הנה מליה בהרמית כידוע, זה מלחמן היה להם לעזר וליהושפט גדולה, כי דימיטריוס הבטיחו עבור זה להסיר את המסים הגדולים מהם, ולפי כי דימיטריוס לא עמד לה"ז בדבורו, אבל ע"י סגבורה הפלחה בקש הנטיוכוס הלעיר את קרבתו וישלח עמו לספר את ברית עם דימיטריוס, והוא נתן לסם מירות גדול. הב"ק השמי שמע שמעון המכבי בסוף ימיו אשר היה זקן גדול ורפה כח, והמלך יון שלח את קדיביוס למלחמה על יהודה, ואתו היל גדול ופרשים, והוא נפל בארץ יהודה ויעש הרג רב ויעבר אבי גדול, לז שלח שמעון את

בני

עם חיל המשמר אשר העמד בארץ לכופם לעבור על דתם, ומאד היה פחדם גדול, שכאשר יתקבצו כל חיל היונים, לא יעצרו כח נגדם וישמידום ויעשו מהם כלה, ע"כ היה נס פך השמן כשמן בעצמותם להבטיחם על הנצחון השלם וביותר על נצחיות התורה שלא תשלוט כל יד אויב להשכיח מישראל. כל ימי יהודה המכבי עברו במלחמות גדולות וכן רוב ימי יונתן אחיו אחריו וגם ימי שמעון עד סוף ימיו, ובנו יוחנן הורקנוס הוא יצא לגמרי מתחת עול היונים, כמסופר בספר חשמונאים א', ובספרי דה"י, עד כי כל שופט צדק ובלתי מתעקש יודה כי כל דבריו המה רק נצוח מבלי להודות על האמת אשר אין זה ממדת חכמים שמנו חז"ל.

כו) הפרק הזה נגמר כבר אצלי בכתובים בחורף שנת תרנ"ג, ועוד טרם זכני ה' להוציאו לאור ובין כה נדפס בהצפירה שנת הכ"א נומ' 6 מכתב מאיש בן בלי שם, שכתב וז"ל „האמת אגיד כי לדעתי בלתי נכון להדפיס עוד שנית הויכוחים בענין הזה, אחרי שכבר הראנו שבענין הנס של נרות המערכה, הרמב"ם בהל' תמידין ומוספין ובריש הל' חנוכה, ואחריו גם אחרוני הפוסקים בשו"ע ובב"י בהל' חנוכה, אינם מזכירים כלל נס פך השמן, רק מעתיקים את הכתוב במג"ת בכ"ה בכסלו יומי דחנוכה אינון דלא למספד ודלא להתענאה בהון וכו' והרמ"א מוסיף שנוהגין לאכול גבינה בחנוכה לפי שהנס נעשה בחלב שהאכילה יהודית את האויב, ונס פך השמן מאן דכר שמיה?! ומה יתנו ומה יוסיפו עוד כל הפלפולים להאריך יותר נגד דעת הרב דקוזניצא?" עכ"ל. עניות הדעת שלהם מעבירים על דעתם ועל דעת קונם, באמת דברים כאלה אינם כדאי לטפל בהם. אך החז"ם הלא הדפיסם בהצפירה וגם עטר אותם בהערה קטנה, והוא יחשוב כי ריב לו רק עם הרב דקוזניצא, שהוציא לאור מחברת קטנה בשם „נס פך השמן" ע"י שנכשל במכתבו לה' אלכסנדראוו שהוציא את מכתבו מרה"י לרה"ר, והדפיסו במחברתו „דברי שמואל" לכן היה מוכרח לגלות דעתו שהנס היה בפועל, אבל שכח זה הבן בלי שם שהריב הזה לו עם אשלי רברבי, עם המג"ת והגמ' והשאילתות ובה"ג והרי"ף והרמב"ם [כפי שהוכחנו בראיות חזקות ומוצקות] והסמ"ג והטור והב"י וכל גדולי אחרונים, אחת היא לנו אם הרב דקוזניצא מאמין בהנס או לא, אחרי שכל ישראל מאמינים בהנס. הרמב"ם בהל' תמידין ומוספין לא זכר הנס כי אין שם מקומו, ובהל' חנוכה זכר וזכר כאשר הוכחנו למדי, ומ"ש שבעלי השו"ע לא הזכירו, הלא השו"ע הוא רק קצור מספרו הב"י, האם זכר בהל' פסח טעמו של איסור חמץ, או אם זכר בהל' פורים שהמן הפיל פור הוא הגורל להשמיד ולהרוג, ובספרו הגדול ב"י הלא הזכיר הרבה, מה שהרמ"א הזכיר טעם של אכילת גבינה בחנוכה, מפני שמעשה יהודית לא נזכר בגמ', א"כ הוא מוכרח לכתוב הטעם, כי מאין נדע הטעם, אך מצות הדלקת נ"ח שנזכר בגמ' ובכל ספרי הפוסקים מדוע יזכירו בשו"ע שהוא קצור מספריהם הב"י והד"מ, והטור הלא יזכיר הנס, וספריהם המה על הטור ומה להם לכפול, ולמותר להאריך יותר על דברי הבאי כאלה ותו לא מידי.

פרק

שני בניו את יהודה ואת יוחנן, הוא יוחנן הורקנוס אשר מלך אחריו ויאמר אליהם: „ועתה הנה זקנתי ושבתי ואתם לעיריס ממני לימים, לכן התחזקו והיו לאנשים תחתינו, ולאו ללחום את מלחמותינו, ואלהי השמים יהיה עמכם להושיעכם" עכ"ל. המלחמה הזאת היתה מלחמה כבדה מאד, ויהודה בנו הבכור של שמעון נהרג אז במלחמה, אך יוחנן גבר במתי מספר את כל חיל קנדיביוס, וקנדיביוס בעצמו נהרג, וזו היתה המלחמה האחרונה עם היונים, ואז שמע שמעון הב"ק מבית קה"ק, ומעתה שני הספוריס המה כסדר, ואין עוד צורך לכל הפלפולים והאריכות של בעל מאור עינים.

פרק ד

א) בפרקים הקודמים הוכחנו, כי אך למסוה לקח החוז"ס את הרמב"ם לו לעזר. מאז החל השכלת ברלין להשתרר, להכחיש או לבטל דעת הוז"ל, תמיד יתלו א"ע באילן גדול אדונינו הרמב"ם ז"ל, אף כי באמת רחוקים המה דעותיו מדעותיהם כרחוק מזרח ממערב. אם החוז"ס יצא להכחיש נם חנוכה המקובל באומה ואשר עד כה לא הסתפק איש בזה יתלה עצמו בהרמב"ם אף שמהרמב"ם מוכח ההפך, או יפרש פירושים זרים ונלוזים בהרמב"ם, ומתוך כעס בא לידי טעותים הרבה כאשר הוכחנו, ומענין לענין יצא לרשות שאינה שלו, לחוות דעת בענינו או"ה. הרבה הרעיש את דעת הקהל, ומכל עבר ופנה יצאו לנגדו במכתבים, ולחזק את דבריו יצא לדון אשר הנסים בכלל המה בלתי אפשרים לדעת הרמב"ם ולשיטת הפילוסופיא שלו, כי ע"י מה שהשריש הרמב"ם באמונת היחוד שהוא ית' אינו גוף ולא ישיגוהו משיגי הגוף, וא"כ הנסים המה מהנמנעות, כי הטבע הלא זה הוא רצונו ית', וא"כ שנוי הטבע הוא שנוי רצון, וזהו הגשמה ממש, אשר לדעת הרמב"ם ז"ל המאמין בהגשמה הוא "טין" כמש"כ בפירוש בהלכות תשובה (פ"ג ה"ז), חמשה הן הנקראים מינים כו' והאומר שיש שם רבון אחד, אבל שהוא גוף ובעל תמונה, וא"כ בהכרח לדעתו כל המאמינים בנסים היוצאים מגדרי הטבע המה מינים, אבל א"כ, יהיה גם ענין הנבואה בכלל שנוי רצון שישפיע שפע נבואתו על אנשי סגולתו, לואת יצא במאמר שגם הנבואה היא ענין טבעי, ולא שקט ולא נח, שא"כ השכר ועונש הוא נגד הטבע, ולכן יצא לדון על הבחירה שהיא בלתי חפשית לגמרי והאדם הוא מוכרח במעשיו עפ"י סבות חיצוניות שחוץ ממנו, אף על התושבע"פ ידו הדה, ובקצרה, שתפול התורה והדת לגמרי ע"פ דבריו. והנה לא עליון יסבו כל אמרותינו כי דרכו הלא הוא דרך כל המתחכמים, רק יתלבשו צורות שונות, וכל אחד ישים לו סתר פנים, וסוף דבר כי כלם נפלו ברשת הכפירה. אחשוב לפקוח מעט עינים עורות, כי יראו יביטו אשר כל דבריהם המה מהבל יחד, ואחרי כי לקחתי לי ענין נם חנוכה למטרה להראות פחזות דעתם, לכן אבוא על יתר דברי החוז"ס ולהביאם תחת כור הבקרת ומזה יקישו גם על כל ספרי המשכילים, וביותר כי החוז"ס לא בסתר ידבר עמנו רק מעל ראש הפסגה מעל מכ"ע הצפירה אשר יד הכל ממשמשים בו כקטן כגדול, והמו"ל החוז"ס הוא מוחזק לחכם חרשים רבן של בני מדרשא בחכמות ובלמודיות [לשון הרב ד"ק שווינצאן במכתב לה' אלכסנדראוו] ובני הנעורים יחשבוהו לבר סמכא מאין כמוהו, ואשר ראינו (לחרפתנו ולבשתנו) אשר גם איזה רבנים נודעים לשם תמכו אותו בדבריהם, לואת מצאנו חובה לעצמנו אשר התחלנו להשיב על דבריו לגמור הדבר, ולשוב עוד אל דברי הצפירה על כל מאמרי החוז"ס אשר ידבר ברברים הנוגעים אל האמונה והדת, למען יראו הכל שלא לתת אמון בהם ובדבריהם טרם יבקרו אותם היטב אם לא משחתם בם.

ב) בהצפירה שנת הי"ט נומר 133 השיב על ההכחשה שהוכחש על התפארותו שסופרו התמידי מירושלים כתב לו שראש הרבנים בירושלים צוה להביא לו כל עלי הצפירה, המדברים בשאלות ותשובות בענינו נם חנוכה ואמר שצדקו דברי החוז"ס, וע"ז באה הכחשה מפורשת מראש הרבנים הוא הגאון הג' ר' שמואל סלנט שליט"א והכחישו על פניו, וכתב ע"ז החוז"ס שם בנומ' הנ"ל וז"ל "ואנכי לא הזכרתי מזה בהצפירה עד כה [מהסכמת ראש הרבנים בירושלים] לפי שאין ראיה לדעת חכם הגאונים הרמב"ם ז"ל, ר"ל שאינו צריך להסכמתם, ולדעת הרמב"ם יסוד עיקרי הוא באמונת ישראל להאמין שהבוי"ת אינו גוף ולא ישיגוהו משיגי הגוף, וע"כ אין לפניו שנוי רצון ח"ו

לשנות ממנהגי הטבע ולעשות נס יוצא מגדרי הטבע, לפי שהטבע עצמו הוא רצונו הקדום מבראשית, ולעשות נס נגד הטבע הוא בטול רצונו הקדום! וכל מה שאנו רואים לפעמים נסים, המה באמת טבעיים, רק שנזדמנו שני מקרים טבעיים לבוא בזמן אחד ובמקום אחד, כמו „מעשה ונפלה דליקה בשבת ונעשה לו נס וירדו גשמים" שבגמ' שבת, ונסים כאלה אפשר שיעשו גם בידי אדם היודע לחבר שתי סבות טבעיות בזמן אחד ובמקום אחד ע"פ חכמת הכימיא והטבע, או בחכמת הרפואה. ד"ט מאכל פלוני מעורר בקרבו כוצת האצטומכא וסם פלוני להפך מרחיב האצטומכא, וע"כ מביא הרופא שתי סבות הטבעיות כאחד, ומעלה רפואה בנס וטבע! וז"ש ורפא ירפא מכאן שניתן רשות לרופא לרפאות בדרכי הטבע של יוצר בראשית בט"ש אני ה' רופאך, ולמעלה מזה ויורהו ה' עץ וישלך אל המים וימתקו המים, אני ה' בראתי טבע המים האלו מרים, וטבע מין עץ הזה למתוק ואני ה' רופאך, ללמדך לחבר שניהם יחד, וכן הוא בכל ההמצאות החדשות והנפלאות שהמציאו בני האדם בדורות האחרונים, בכלם למדו מדרכי הטבע של יוצר בראשית וכו', ומה שיאמר הגאון סלנט שהוא לא חרץ משפט כו' הנני להביא ראיה מן ס' דה"י לעם בני ישראל מאת ואלף יעבץ נ"י הנדפס בירושלים זה שלש פעמים וכו' ושם נאמר איך יהודה הטכבי נצח בששת אלפים איש את חיל אנטיוכוס ששים אלף איש חיל וששת אלפים פרשים וכו', ואח"כ טהר את המקדש, ויושם לחק בישראל לחוג מדי שנה בשנה ח' ימי חנוכה מן כ"ה בכסלו והלאה, מבלי להזכיר מאומה מהנס הגדול של פך השמן ואפי' לנערים וחדרים ובתי ספר! וכבר נדפס בשלשה מהדורות ללמוד בחדרים, ורבני ירושלים מחשים להמחבר (זהו מופת חותך! כמו שרבני וארשא מחשים לו) מבלי להעיר ע"ז מאומה" עכ"ל.

ג) גזר על המאמינים בנסים היוצאים מגדרי הטבע, גזרה שאין הצבור יכול לעמוד בה. מאז מעולם האמינו כל בני ישראל בנסים כאלה וכאלה, והוא גזר עליהם שהם מגשימים, ואשר מכללם המה גם חז"ל בעלי המשנה והגמ' והמדרשים כלם, וכן בלתי יוצאים מן הכלל כל חכמי ישראל מימי הגאונים ועד עתה, שהרי כלם האמינו בנסים היוצאים מגדרי הטבע, הלא הוא בספריהם, כל פילוסופינו וחכמינו יודו ויאמינו בנסים עד כי גם הרמב"ם עצמו איננו יוצא מהכלל כאשר יתבאר. לדעתו ההכרח לומר שכל הנסים הכתובים והמקובלים, היו ע"פ חוקי הטבע, והיה בהכרח שיבואו בעת ההיא ע"פ סבה מחוקי הטבע, והנס היה רק הזדמנותם לעת הצורך, מובן שגם אם לא היה הצורך עכ"פ היה ההכרח שיקרו, כמו ירידת הגשם להחסיר שירדו בטבע, שהיה עת גשמים, ואם גם לא נפלה הדליקה, היה הגשם יורד אז במקום ההוא על פי הטבע, וא"כ גם קי"ס לרוגמא היה בטבע עד שגם אם לא היו ישראל עוברים אז היה נקרע והנס היה ג"כ ההזדמנות לבד ולא יותר, כמש"כ בן באמת החז"ס בהצפירה כמה פעמים, והעלה גרה דברי חוי הכלבי כמו שהביא הראב"ע בפ' בשלח וסתר דבריו. אבל לבד טענות הראב"ע שמה, יש להתפלא מה הצורך היה אז לרוח הקדים עזה, ובהכרח שהרוח הקדים היה ג"כ בטבע, שאם היה הרוח קדים רק לשעה לצורך הבקיעה, א"כ הוא שנוי רצון, שהרי נתחדש נגד הטבע, אבל א"כ כל הספור מרוח הקדים הוא למותר, אך עוד יותר שבפירוש כתבה התורה, ויולך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה וישם את הים לחרבה ויבקעו המים, א"כ מוכח שהרוח קדים עזה פעל להחריב את הים, וידוע שעבבע ופלוטה, אינם ע"י הרוח כלל, והיתכן שהתורה כתבה שקר ח"ו? ואיך כתבה התורה שא"ל הקב"ה נטה את ידך על הים ובקעהו, ובאמת לא היה ע"י נטיית היד רק בטבע שהגיע עת העבבע ופלוטה, כן לטחר א"ל השי"ת נטה את ידך על הים וישובו המים וגו' על רכבו וגו' אחרי שכבר עברה עת העבבע והניעה עת הפלוטה

אשר זהו בטבע, ואם נאמר שצוהו שינטה את ידו וישובו המים קודם זמנם הטבעי, א"כ הוא שנוי רצון, וזה לא יתכן שצוהו למען יחשבו ישראל שמשה הוא הפועל למען יאמינו בו, אך רעיון כזה לא יוכל להעלות על דעתו רק איש הבלתי מאמין בתורה מן השמים, ושכל דברי התורה המה ממש כביכול דבורו של הקב"ה, ועם אנשים כאלה אין לנו ויכוחים, רק כל דברינו המה עם אלה המאמינים שהתורה היא מן השמים, א"כ אם הקב"ה א"ל נטה את ידך מובן שנטיית ידו גרמה הבקיעה (ענין צורך הרוח קדים ימצא הקורא להלן בפ"ה) התורה העידה ולא קם נביא כמשה גו' לכל האותות והמופתים גו' א"כ גם האותות של משה היו אשר לא קם כמוהו, וכמו שטרח הרמב"ם בפל"ה לשני לבאר ההבדל שבין מופתי משה ובין מופתי כל הנביאים כמו של אליהו ואלישע, אשר בהשקפה ראשונה נראים שהמה יותר נפלאים ממופתי משה ולהלן יבוארו דבריו בעז"ה, ולדברי החז"ם, בטה נחשבו מופתי משה ונסיו נגד כל הנסים אשר יעשו בעלי הכימיא בדורנו שהרי יאמר בפי' שבעלי הכימיא יעשו נסים הרבה בטבע, וכן כל חכמי הרופאים, ואיך תפאר התורה נסי משה אשר לא קם כמוהו, וז"ל הרמב"ם שם "ואמנם הבדל מופתיו על הכלל ממופתי כל נביא על הכלל, כי כל הנפלאות אשר עשאום הנביאים ואשר נעשו להם (ר"ל שעשו ע"י תפלתם או שנעשה להם לא ע"י בקשתם כמו לחמ"ו או לדניאל ומזה הלשון בעצמו מוכח שדעתו שהיו לא בטבע, כי אם בטבע לא עשו הם רק נעשה להם, והבן) הגידו בהם יחידים מבני אדם כאותות אליהו ואלישע וכו' וכן אותות כל נביא זולת משה רבינו, ולזה הגידה התורה עליו ג"כ שלא יקום נביא לעולם שיעשה אותות בפרהסיא לעיני האוהב והשונא הנאות לו והחולק עליו כמו שעשה משה כו'" עכ"ל. אם כל האותות המה בטבע ורק הודמנות המקרים, הלא הטבע תעשה מעשיה תמיד בפרהסיא, וכל המודה על האמת ובלתי מתעקש יודה כי דעת הרמב"ם שכל מופתי משה לא היו בטבע כלל, וכן מופתי כל הנביאים, לכן טרח למצוא ההבדל שביניהם, שאז יש הבדל בין בפרהסיא ובין הנעשה לפני יחידים, אשר בנקל נוכל לחשוד אולי הוא בלט או בכשוף, ומש"כ "לעיני האוהב והשונא", הכוונה לפני חרטמי מצרים אשר התחרו לעשות כמוהו בתחלה, לכן אמרו כי נעשה רק בלט, ולא יד ה' פעל כל זאת עד שנלאו במכת כנים והודו שזה אצבע אלהים, המה היו בקיאים היותר גדולים בימים ההם בהכמת הכשוף, יהיה חכמת הכשוף מה שהיא, ובדקו אחריו בכל כח חכמתם עד שהוכרחו להודות שכל מעשיו אינם בטבע או בכשוף, וזהו כוונת חז"ל (מנחות פ"ה) א"ל יוחני וממרא למשה תבן אתה מכנים לעפריים, א"ל אמרי אינשי למתא ירקא ירקא שקול, המה ידעו שראשי החרטמים היה שמם יוחני וממרא, ורמזו לנו ענין גדול, והוא שבכוונה מיוחדת הגלה הקב"ה את ישראל למצרים דוקא, למען יעשה משה שמה את מופתיו, ואם עשה משה בארץ אחרת היינו יכולים לחשוב אולי עשה בלט ובכשוף, אחרי כי אין אנו יודעין עד היכן כח הכשוף מגיע, לא כן הוא במצרים אשר שמה היו החרטמים והמכשפים היותר גדולים או בימים ההם, ידעו היטב עד היכן כח הכשוף מגיע, ואחרי כי הם הודו שכל מעשה משה אינם בכשוף, הוא יסוד גדול לאמונה, וזה אשר שמו חז"ל בפי ראשי החרטמים, שכאשר בראשונה התחרו לעשות כמעשיו, בזו לעגו עליו תבן אתה מכנים לעפריים, הכוונה פה במצרים הנמצאים מכשפים היותר גדולים בארץ תחפוץ לרמות במעשה כשפים, וע"ז ענה להם משה אמרי אינשי למתא ירקא ירקא שקול, הכוונה אם יש לך ירקות טובים למכור הוליכם למקום הרגילים בירקות כי המה מבינים גדולים, כן כאן אשר נמצאו המכשפים היותר גדולים טוב להראות מופתים אשר יבינו שאינם בכשוף ורק ע"פ כח נעלה שיר

ה' תעשה זאת, וזש"כ הרמב"ם "לעיני האוהב והשונא", שעפ"ז התאמת שמופתיו אינם בכשוף ושום תחבולה.

ד) בהי"ג עיקרים שהשריש הרמב"ם עיקר אחד, הוא נבואה בכלל שהשי"ת מנבא את בני האדם, ועוד עיקר שני שנבואת משה היא נעלה מכל הנביאים שלא קם ולא יקום עד עולם נביא כמשה. כבר הערנו שעיקר ענין הנבואה הוא למעלה מן הטבע, אך הלא החז"ם יעמול להוכיח שהנבואה היא בטבע, והבלתי מתבונן היטב יוכל לטעות שכן הוא דעת הרמב"ם ז"ל שכתב ששפע הנבואה יושפע ע"י שכל הפועל על הכח הדברי תחלה, וטמנו על כח המדמה. ענין הנבואה בכלל נדבר מזה להלן, אבל עכ"פ מדברי הרמב"ם מוכח שכל הנביאים השיגו נבואתם ע"י ממוצע כמש"כ בפי' בפ"ז מהל' יסוה"ת, שכל הנביאים היתה נבואתם ע"י מלאך, שלדעתו הוא שכל הפועל, אבל נבואת משה כתב שם בפי' שלא היה ע"י שום ממוצע, וכ"כ בפל"ו לשני וז"ל "ואע"פ שהוא ע"ה לא היה לכח המדמה שום מבוא לנבואתו, אבל שפע השכל עליו מבלי אמצעותו", א"כ תפול השאלה איך נשתנה משה שישפיע עליו בלתי ממוצע שזהו שנוי רצון, אך נוכל לומר שגם זה היה בטבע שאיש שלם השכל כמו משה ישיג הנבואה בלא ממוצע, רק שעד משה לא נמצא עדיין איש שלם כמוהו, א"כ יפלא איך ישריש שלא קם ולא יקום לעולם נביא כמשה, אולי עוד בזמן מן הזמנים יולד איש שלם השכל כמשה או אולי עוד יותר ממשה, וא"כ יהיה נביא כמשה או נביא גדול יותר ממשה, והרמב"ם בעצמו נזהר מזה שהוא יאמר על מלך המשיח שיהיה בעל חכמה יותר משלמה ונביא גדול קרוב למשה (פ"ט מהלכות תשובה) וזהו מפני העיקר שלא קם ולא יקום נביא כמשה, ואחרי כי מלך המשיח יהיה שלם השכל ובעל מדות היותר גדול, וכל העולם יבואו לשמוע חכמתו והוא ידריך את כל העולם לילך במישרים, וע"י ישבתו המלחמות מן העולם ולא ישא גוי אל גוי חרב וכמש"כ בסוף הלכות מלכים בספרי הרמב"ם רפום עטיאש, א"כ מדוע לא יהיה נביא כמשה? או גם יותר ממשה, אבל האמת שדעת הרמב"ם הוא כדעת חז"ל, שהקב"ה השפיע על משה מדרגת נבואה למעלה מכח האנושי למעלה מן הטבע, כי היה זה לצורך קבלת התורה, שנצרך נבואה גבוהה כזו, ואחרי כי התורה היא נצחיית ולא תשתנה עד עולם, א"כ בלתי נצרך עוד השפעת נבואה גבוהה כזו, וזהו הכוונה מ"ש התורה אשר ידעו ה' לשון מתנה וחבה, כמש"כ רש"י ז"ל בפ' וירא וז"ל כי ידעתיו כמו מודע לאישה הלא בועז מודעתנו ואדעך בשם כו' עכ"ל, ואמרה עוד לכל האותות והמופתים אשר שלחו ה' לעשות לפרעה גו' ר"ל שע"י מופתיו שהיו נפלאים מאד נתאמת מציאותו ית' ויכלתו והשגחתו, שעיקר ענין המכות היה להשריש האמונה בהג' דברים האלה, שבג' המכות הראשונות נאמר למען תדע כי אני ה', זהו מציאותו, ובהשניות נאמר למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ, זהו השגחתו, ובהשלישית נאמר בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ, זהו יכלתו, ולכן היו מופתיו יותר נפלאים, להשריש האמונה, וכמו שהאריכו בזה המפרשים, ואמרה התורה עוד ולכל המורא הגדול גו' אשר עשה משה לעיני כל ישראל, זהו מעמד הר סיני, וכמש"כ וכל העם רואים את הקולות גו' ויחרד כל העם שנקבע היראה את ה' בלבם, וכמש"כ ובעבור תהיה יראתו על פניכם, וזהו לכל המורא הגדול וכמו שדרש בעל ההגדה ובמורא גדול זה גלוי שכינה, כי גלוי שכינה גדול כזה לא היה ולא יהיה עוד לעולם, מפני שאין צורך עוד לזה שהתורה לא תשתנה לעולם, וכל ישראל זכו לגלוי שכינה גדול כזה, וכמ"ש התורה הנהיה כדבר הגדול הזה או הנשמע כמוהו, השמע עם גו' שזהו למעלה מן הטבע, והיה רק לצורך קבלת התורה, אשר היה ע"י משה, ואם מעמד זה אפשרי ע"פ הטבע אין זה חדוש כל כך, והתורה הזהירה לנו (דברים ד') רק השמר

לך

לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך גו' יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב גו', נמצא שנבואת משה ומעמד הר סיני היה למעלה מן הטבע, שלא היה כמוהם ולא יהיה עוד כמוהם עד עולם שהיה רק לצורך קבלת התורה, ואחרי שהתורה היא נצחיית לא יחליף האל ולא ימיר דתו, א"כ אין עוד צורך לנביא גדול כמשה ולא למעמד כמו מעמד הר סיני שהיה למעלה מן הטבע רק לצורך קבלת התורה.

ה) עצם השאלה אחרי שהבוי"ת אינו גוף ולא ישיגוהו משיגי הגוף, א"כ שנוי מבע הוא שנוי רצון, וזהו הגשמה שהרי בלתי אפשר לומר שנתחדש אצלו רצון או ידיעה מה שלא היה לו מקודם, השאלה הואת לא חדשה היא ולא הוא המציאה, כבר דברו מזה כל גדולי חכמי ישראל, והוא עשה את עצמו כלא יודע, וכאילו רק הוא המציאה, ועורר את השאלה הואת למען סמא את עין הקורא, להוכיח מזה שכל המאמינים בנסים יוצאים מגדרי הטבע לא השכילו שזהו הגשמה ממש. עוד נראה מדבריו, שהרמב"ם הוא הראשון שהשריש שהבוי"ת אינו גוף כו', ולכן כתב שכפי מה שהשריש הרמב"ם ביסוד אמונת ישראל שלילת הגשמיות, וא"כ האמונה בנסים יוצאים מגדרי הטבע הוא מהנמנעות, אבל כ"ז הוא ללא אמת, לא הרמב"ם הוא הראשון ביסוד הזה, אך כן האמינו ישראל מאז מעולם, וביותר מעת קבלת התורה, וכמ"ש הרמב"ם בפ"א מהל' יסוה"ת הלכה ח', וז"ל הרי מפורש בתורה ובנביאים שאין הקב"ה גוף וגויה שנא' כי ה' אלהיכם הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת, והגוף לא יהיה בשני מקומות [ר"ל כי גוף תופס מקום וא"כ בלתי אפשר שיהיה בשני מקומות כאחד] ונאמר כי לא ראיתם כל תמונה, ונאמר ואל מי תדמיוני ואשוה, ואילו היה גוף היה דומה לשאר הגופים עכ"ל. למדנו מדבריו שאיננו נגדר במקום, כי אחרי שאינו גוף ולא ישיגוהו משיגי הגוף, א"כ איננו מוגדר במקום, כי גוף צריך מקום, ואם לא ימצא המקום לא יצוייר מציאת הגוף, וזה כבר השכילו חז"ל לבנות את הבוי"ת בשם "מקום" לומר שהוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו, כמ"ש שלמה בתפלתו (מ"א ח') האמנם ישב אלהים על הארץ, הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך, א"כ אין העולם מקומו, וז"ש (ב"ר פ"ז) א"ל אפשר אותו שכתוב בו הלא את השמים ואת הארץ אני מלא, היה מדבר עם משה בין בדי הארון, א"ל הבא לי מראות כו' פעמים שאין העולם ומלואו מחזיק אלהותו, ופעמים שהוא מדבר עם האדם מבין שערות ראשו כו', שהכוונה שכל נשם יש לו מקום וכמות, אך הוא ית' איננו נשם ואין לו כמות, א"כ איננו מוגדר במקום, לכן לפעמים הוא מלא כל הארץ שאין העולם מקומו, לכן לפעמים מדבר מבין שערות ראשו של אדם, שהרי איננו נגדר במקום וכמות, וממילא ע"י שאיננו נברא איננו תחת הזמן, שהזמן הוא נברא, וכמש"כ הרמב"ם בפ"ל לשני שהזמן בכלל הנבראות ואצלו העבר והעתיד הכל בשוה כמו הוה שהוא רק כמו עתה, כמ"ש (שמ"ר פ"נ) מאי אהיה אשר אהיה א"ר יצחק אני הוא שהייתי ואני הוא עכשיו ואני הוא לע"ל, ופי' הרמב"ן ז"ל בפ' שמות וז"ל "ובאור דברי ר"י כי בעבור הזמן העבר והעתיד כלו בהבורא בהוה, כי אין חליפות וצבא עמו ולא עברו מימיו כלום, לפיכך נקרא בו כל הזמנים בשם אחד מורה מחוייב המציאות עכ"ל, ולכן רק שם הויה נקרא שם העצם, שכל השמות והכנויים והתארים שאנו קוראים ומכנים אותו, המה כלם מצד הבריאה, כמו אלהים שהוא בעל הכחות כלם, וכן אדני או צבאות שהמה הכל מצד הבריאה כמובן, אבל לא מצד עצמותו, כל התארים שאנו מכנים אותו, כמו חי, חכם, גדול וכדומה, המה רק שלילה ולא על עצמותו, כמו שהאריך בזה הרמב"ם והעיקרים ויתר ספרי הפילוסופיא, חי שאינו מת, חכם שאיננו סכל וכדומה כלם, אבל עצמותו איננו נכלל ונגדר בשום שם, מפני שאין לנו שום השגה בו, ושם הוא רק ע"י מה שאנו משיגים

הדבר

הדבר, ורק נוכל לכנותו שהוא מחוייב המציאות לעולם והעבר והעתיד אצלו הכל בשוה כי אין חליפות וצבא עמו, שע"ז מורה שם הוי"ה שבאורו היה הוה ויהיה הכל כאחד, ולכן נקרא זה השם, שם העצם שזה מורה על עצמותו גם בלא שום בריאה, אבל באמת עצמותו אין מחשבה תפיסה ביה כלל, ומכש"כ הדבור. הן אמנם כי גם המחשבה שלנו היא גשמיות מצד שעכ"פ אנחנו ומחשבתנו כלם המה נבראים, וכל נברא הוא נופל תחת הזמן והמקום, ולכן אמרו דלית מחשבה תפיסה ביה כלל, כי איך נשיג במחשבתנו הגשמי דבר שאיננו גשם, אבל עכ"פ המחשבה היא יותר רוחני מהדבור שיוצא עכ"פ ע"י החמשה מוצאות שהם כלם נשמיים, לכן אסרו חז"ל להגות את השם באותיותיו, שיהיה זה הגשמה גמורה, והמאמין בגשמיות חושב הרמב"ם בהל' תשובה (פ"ג הל"ז) שהאומר שהוא גוף הוא בכלל המינים שאין לו חלק לעוה"ב, ולכן אמרו שההוגה את ה' באותיותיו אין לו חלק לעוה"ב, רק נכתב הוי"ה כפי המחשבה והאמת ונקרא אד' שהוא מצד הבריאה, ומפני שגם שם אד' הוא בן ד' אותיות כמו הוי"ה לכן בחרו שבכ"מ שנכתב הוי"ה יהו' נקרא אד' ולא אלהים או שדי או צבאות מהשמות שאינם נמחקים שאינם בני ד' אותיות, ורק הכה"ג בבהמ"ק, והכהנים בברכת כהנים ער שמת שמעון הצדיק היו מזכירין את ה', ואמרו בספרים, שלא הם היו המזכירים ולא היה יוצא השם ע"פ החמשה מוצאות, רק שהיה יוצא מאליו. וזהו שדרשו חז"ל מהכתוב בכל המקום אשר "אזכיר" את שמי ואמר שזה מקרא מסורם הוא בכל המקום אשר אבוא אליך וברכתיך שם "אזכיר" את שמי, שהרצון שבכיכול הוא בעצמו יזכיר את שמו וזהו "אזכיר" שהכהנים בעצמם לא הרגישו איך היה השם יוצא, וכן הכה"ג ביוה"כ אמרו במשנה שהיה יוצא מפי כה"ג, יוצא מעצמו. הארכתי מעט בזה אף כי אין פה המקום, רק להראות עומק חכמת חז"ל איך ידעו להזהר מגשמיות ואיך עשו הרחקה גבוהה ונכבדה כזו. עיקר איסור עשיית פסל ותמונה הוא למעם הרחקת הגשמיות, וז"ש (דברים ד') ונשמרתם מאד לנפשותיכם כי לא ראיתם כל תמונה, פן תשחתון ועשיתם לכם פסל תמונת כל סמל כו' שזהו הפך ממה שנוכחתם במעמד הר סיני, כי כל הנביאים היו משיגים נבואתם ע"י ממוצע כבוד הנברא לשעתו, ולכן ראו איזה תמונה המורה על נבואתו, והיתה נבואתם במשל וחידה, לא כן משה שלא היתה נבואתו ע"י ממוצע, וכמ"ש פה אל פה אדבר בו, וכן ישראל במעמד הר סיני הגיעו אז קרוב למדרגת משה שהשיגו בלא שום ממוצע, וכמ"ש (דברים ה') פנים בפנים דבר ה' עמכם גו' אנכי עומד בין ה' וביניכם בעת ההיא גו' הממוצע היה משה לא מלאך או כבוד נברא לשעתו, רק גם מה ששמעו מפי משה היה כביכול קול ה', כי שכינה מדברת מתוך גרונו של משה, והדברים ארוכים אין פה המקום, נמצא ששלילת הגשמיות הוא יסוד אמונת ישראל מעולם, וכבר חברו בזה גדולי הראשונים הקודמים בזמן להרמב"ם חבורים נכבדים על כל זה כמו הרס"ג הר"ש בן גבירול רבינו בחיי הזקן ור"י הלוי בעל הכוזרי אשר כלם היו קודמין בזמן להרמב"ם ועכ"ז האמינו כלם בנסים יוצאים מגדרי הטבע ולא עלתה על לבם שזהו הגשמה או נמנעות.

ו) הדעה השקרית הזאת שהרמב"ם לא האמין בנסים יוצאים מגדרי הטבע, כבר קדמוהו איזה משכילי דורנו אשר לרוע לבם לא אבו להאמין דבר שהוא נעלה משכלם, כי הם אשר בילדי נכרים ישפיקו, זרה רוחם לתורת ה', ולמען שלא להוציא א"ע מן הכלל, טפלו את הכפירה הזאת על מאור עינינו הרמב"ם ז"ל כמו הד"ר רובין בספרו מעשה בראשית, וה' ואמנין בספרו אבן יש ה', ועוד, ותשובתנו על החז"ם תהיה גם נגדם ונגד כל הטכחישים אשר יעריצו את הטבע להיות להם לאלהים, לכן נעתיק דברי הרמב"ם בעצמו מש"כ ע"ז בפיה"מ ובשמונה פרקים ובמו"נ, והעיקרים מאמר שני פ"ב וג' האריך

הרבה

הרבה בזה, והוא עשה א"ע כלא ידע את יוסף (הוא הר"י אלבו בעל העיקרים) לסמא עין הקורא התמים אשר לא ראה את הספרים האלה, למען תפוש את בני ישראל בלבם להאמין שהוא בגודל חכמתו המציא את השאלה הזאת, וז"ל הרמב"ם בפ"ח מהשמונה פרקים, „כי שמעתי אומרים שהרצון בכל דבר עת אחר עת תמיד, ולא כן נאמין אנחנו אך הרצון היה בששת ימי בראשית שימשכו הדברים כולן על טבע תמידי, כמש"כ מה שהיה הוא שיהיה ומה שנעשה הוא שיעשה ואין כל חדש תחת השמש, ומפני זה הוצרכו החכמים לאמר כי כל המופתים היוצאים חוץ לטבע אשר היו ואשר עתידין להיות מאשר יעד בהם הכתוב, כלם קדם בהם הרצון בששת ימ"ב, והושם בטבע הדברים שיתחדש בהם מה שיתחדש, וכאשר יתחדש הדבר בעת הצורך, יחשבו הרואים בו שעתה נתחדש, ואין הדבר כן, וכבר הרחיבו בזה הענין הרבה במדרש קהלת" עכ"ל, ודבריו צריכים באור מעט, שאמר „והושם בטבע הדברים שיתחדש מה שיתחדש" נוכל לטעות שכוונתו שהחדושים היו בטבע ממש, ר"ל ע"פ חוקי הטבע הקבועים אף שבפי' כתב „המופתים היוצאים חוץ לטבע" אבל נוכל לפרש שהרואים חושבים שהם יוצאים חוץ לטבע, אבל א"כ אין כאן שום שאלה כלל, והיה יותר נאות שיאמר שבאמת אינם יוצאים חוץ לטבע, ורק שנזדמנו לעת הצורך כמש"כ החז"ס, וכל האריכות הוא למותר, כי באמת אין נ"מ בין זריחת השמש וביאתה, ומילוי הירח וחסרונה, לחזיוני הטבע הנפלאים כמו חזיוני האויר (פֿאָטאָמאָרגאַנאָ) או רעידת הארץ ונפילת אבני אלגביש, רק שהראשונים המה תמידים וסבותם ידועים וגלויים לכל, והאחרונים אין חזיונם נפרץ ויקרו רק לעתים רחוקים וסבתם בלתי נודעת רק לחוקרי הטבע או עוד נעלמה גם מהם, אבל עכ"פ כלם יבאו עפ"י חוקים קבועים מראשית היצירה וסבתם המה חוקי הטבע הקבועים והסדורים מששת ימ"ב, ולו ידענו היטב כל חוקי הטבע, היה היכולת בידנו לחשוב מראש מתי יקרו החזיונות האלה כמו שאנו מחשבים מראש עת זריחת השמש וביאתה ורגע המולד והליקויים, א"כ אין שייך לשאול עליהם ולומר שהם חידוש הרצון בכל עת, ולתרץ שכן הושם בטבע בראשית היצירה כמו שלא יעלה על לב איש השאלה על זריחת וביאת השמש וחסרון הירח, אחרי שעכ"פ כלם מוכרחים לבוא בזמנם ע"פ חוקי הטבע הקבועים, ואיך נאמר שנתחדשו, אבל האמת יורה דרכו שהמופתים אינם ע"פ חוקי הטבע כלל, ואין הטבע מחייבת את הוייתם ומציאותם, ורק רצונו הפשוט לבד בלא שום סבה וטבע, אך שלא נחשוב שנתחדשו כעת ע"י שנוי רצון או התחדשות ידיעה, לכן כתב שהוא ית' הקורא הדורות מראש שם בהם טבע כזאת שיתחדשו לעת הצורך בלא שום סבה קודמת המחייבת את אותם הענינים, א"כ אין זה לא שנוי רצון ולא התחדשות ידיעה מה שלא ידע ח"ו מקודם, ויותר מבואר כוונת דבריו בפיה"מ פ"ה דאבות וז"ל שם „עשרה דברים נבראו ע"ש בהש"מ וכו' כבר דברנו בפ"ח (הכוונה מהשמונה פרקים) שהם (ר"ל חז"ל) לא יאמינו בחדוש הרצון בכל עת, אבל בתחלת עשיית הדברים שם בטבע שיעשה בהם כל מה שיעשה, הן יהיה הדבר שיעשה מאדי (ר"ל הרבה תמיד מלשון הרבה מאד) והוא הדבר הטבעי, או יהיה חדוש לעתים רחוקים והוא המופת הכל בשוה, ע"כ אמרו שביום הששי שם בטבע הארץ שתשקע קרח וכל עדתו ולבאר שיוציא מים ולאתון שידבר וכן כל השאר, וכתב הוא התורה הכתובה לפניו ית' כמו שאמר, ולא נדע איך הוא, והוא אמרו ואתנה לך את לוחות האבן, והמכתב הוא הכתב שעל הלוחות כמ"ש והמכתב מכתב אלהים הוא חרות על הלוחות. ואולי תאמר אחרי שכל הנפלאות כלם הושמו בטבעי הדברים ההם מששת ימ"ב למה ייחד אלו העשרה דברים, דע שלא ייחדם לומר שאין שום מופת שהושם בטבע הדברים רק אלו, אבל אמר שאלו נעשו בהש"מ לבד, ושאר הנפלאות והמופתים הושמו בטבעי

הדברים

הדברים אשר נעשו בו בעת העשותם תחלה, ואמרו עד"מ שביום השני בהחלק המים הושם בטבע שיחלק הים סוף למשה והירדן ליהושע וכן לאליהו ולאלישע, וביום הרביעי כשנברא השמש הושם בטבעו שיעמוד בזמן פלוני ברבר יהושע אליו, וכן שאר הנפלאות מלבד אלו העשרה דברים שהושמו בטבעי הדברים ההם בהש"מ עכ"ל. ובדבריו האלו בלתי נוכל לפרש בשום אופן שכוונתו שהנפלאות היו כלם בטבע ממש, מלבד מה שפשטות לשונו אינו מורה ע"ז אבל איך יהיה הטבע רק כדבר יהושע אליו, וכן איך יתחלק הירדן לאליהו ולאלישע פעמים ביום אחר, מה שלא קרה כזה מימות יהושע עד אליהו אם הים סוף היה ע"י עבבע ופלוטה, א"כ עכ"פ יקרה זה לפעמים לזמנים מיוחדים, ונזדמן המקרה אז בעת הצורך, אבל הירדן שלא נחלק מעולם עד יהושע ומימות יהושע עד אליהו לא נחלק, ואז נחלק פעמים ביום א' ואלישע אמר איה ה' אלהי אליהו אף הוא ויכה את המים ויחצו הנה והנה ויעבור אלישע (מ"ב ג') א"כ רק ע"י תפלתו והכאתו נחצה הירדן, וביותר מהו הענין ששם בטבע הארץ ע"ש בהש"מ שתשקיע את קרח ועדתו, האם אז היה קביעת טבע רעידת הארץ, וכן יתר כל הדברים, אבל הכוונה שלא היה שנוי או ההחדשות הרצון, רק שכן היה רצונו בעת הבריאה, ושם זה בטבע שניה שתתחדש ע"פ רצון הצדיק או להצלת צדיקים וכדומה, ועוד יתבאר להלן ההבדל שבין העשרה דברים לכל יתר הנסים, ובקצרה הלא נתבונן שכפי מה שכתבנו למעלה אין שום הבדל בטבע בין הדברים הנראים תמיד ובין הדברים שהם באים לעתים רחוקים, מפני שסבותם רחוקים ובאים ע"פ הרבה תנאים אשר לא יתקבצו רק לעתים רחוקים, אבל עכ"פ הכל המה ע"פ חוקים הקבועים מששת ימ"ב, ומהו הצורך לכל האריכות אבל היה לו לומר בקצרה שכל הנפלאות לא יצאו מחוקי הטבע, ולכן אינם שנוי רצון, מפני שבאים ע"פ חוקי הטבע הקבועים, ואם כלם היו בטבע, אין פי האתון המדבר יותר פלא מפי אדם המדבר, ששניהם המה ע"פ חוקי הטבע, ומדוע חשבו חז"ל את אלו יותר מכל חזיוני הטבע הבאים רק לעתים רחוקים א"כ מכ"ז אנו רואים ברור שכוונת הרמב"ם שהנפלאות והמופתים והנסים המה באמת שנוי הטבע, אבל אין זה שנוי רצון, מפני שידע מראש שכן יהיה וכן יהיה נצרך לפעמים, לכן יסד מראש בטבע שבעת שיצטרך ישתנה הטבע, וזהו ענין התנאי, ר"ל שלא יסד בטבע שיהיה מוכרח שישתנה בעת ההיא בכל אופן גם אם לא יהיה נצרך, רק ישתנה אם יהיה נצרך או אם יתפלל הצדיק וזהו ענין התנאי כאשר יתבאר עוד להלן.

ז) אכן כ"ז כתב הרמב"ם ע"פ דברי חז"ל שתנאי התנה הקב"ה עם מע"ב, והוא בעצמו אין דעתו נוחה מענין התנאי, שבפ"ט לשני כתב לחקור אם הבריאה הזאת היא נצחיית ולא תחרב לעולם או כי תשוב בזמן מן הזמנים לאפס כמו קודם הבריאה, וכתב וז"ל "והענין אשר אנחנו נלך סביבו כבר התבאר, והוא שהפסד זה העולם והשתנותו ממה שהוא עליו, או השתנות דבר מטבעו והמשכו אל השנוי ההוא, הוא דבר שלא בא אלינו בזה דברי נביא ולא דברי חכמים, ועוד כי אמרם שיתא אלפי שני הוי עלמא וחד חרוב אינו העדר המציאות לגמרי, ואמרו וחד חרוב תורה על הזמן (ר"ל כי בטול המציאות לגמרי הוא ג"כ בטול הזמן כי הזמן הוא נברא) ואשר תמצא לכל החכמים תמיד וכו' הוא אמרו אין כל חרש תחת השמש ושאין שם התחדשות וכו' אמנם אמרתי שלא ישתנה דבר מטבעו "ויתשך על השנוי ההוא" להשמר מן הנפלאות (ר"ל שלא יוכחש זה הדבר ע"י הנפלאות והנסים שנשתנו הדברים מטבעם, לכן אמר ויומשך על השנוי ההוא, כי הנפלאות לא נמשכו ושבו לטבעם), כי אע"פ שנהפך המטה לנחש ונהפכו המים לדם, והיד הטהורה הנכבדת (ר"ל ידו של משה) לבנה, מבלתי סבה טבעית מחייבת אותם הענינים ההם והדומה להם א) לא ימשכו ולא שבו מטבע אחר, אבל כמ"ש ז"ל עולם כמנהגו נוהג, זהו דעתי

והוא

והוא שצריך שיאמן, אע"פ שהחכמים ז"ל כבר אמרו בנפלאות דברים זרים מאד, תמצאם בב"ר ובמדרש קהלת, והענין ההוא הוא שהם רואים הנפלאות הם ממה שבטבע ג"כ על צד אחר, וזה שהם אמרו כי כשברא השי"ת זה המציאות והטביעו על אלו הטבעים, שם בטבעים ההם שיתחדש בהם כל מה שיתחדש מהנפלאות בעת חדושה, ואות הנביא שהודיעהו ה' בעת אשר יאמר בו מה שיאמר ויפעל הדבר כמו ששם בטבעו בשרש מה שהוטבע כו' והיות קשה בעיניו מאד שישתנה טבע אחר מע"ב, או יתחדש רצון אחר שהונחו כן, וכאלו הוא יראה עד"מ שהוא שם בטבע המים שידבקו ויגרו ממעלה למטה תמיד, רק בעת ההיא שטבעו בו המצרים והמים ההם לבד הם שיחלקו, וכבר העירותיך על עיקר זה המאמר, ושזה כולו בריחה מהתחדשות דבר, ושם נאמר א"ר יונתן תנאים התנה הקב"ה עם הים שיהא נקרע לפני ישראל כו' א"ר ירמיה בן אלעזר לא עם הים בלבד התנה הקב"ה אלא עם כל מה שנברא בששת ימ"ב כו' צויתי את הים שיקרע, את האור שלא תזיק לחמ"ו, את האריות שלא יזיקו לדניאל כו', והוא שאנחנו נאות לאריסטו בחצי מדעתו [ר"ל שדעת אריסטו הוא שהעולם קדמון וכן הוא נצחי] ונאמין שזה המציאות לעולם נצחי ע"ז הטבע אשר רצה האל יתעלה לא שישתנה ממנו דבר בשום פנים, אלא בפרטיו על צד המופת [ר"ל מה שיעשה השי"ת מופתים לנביאים וישתנה הטבע אז על זמן מה וישוב אח"ז לטבעו] אע"פ שיש יכולת לו יתעלה לשנותו כולו או להעדירו או להעדיר איזה טבע שירצה מטבעיו, אבל היה לו פתח והתחלה [ר"ל אף שנודה לו במקצת שהבריאה תעמוד לנצח, אבל לא נודה לו שהוא קדמון ולא היה לה התחלה] שלא היה שום דבר נמצא כלל אלא השם [ר"ל להוציא מדעת אפלטון שדעתו שהיה נמצא חומר קדמון וממנו ברא הקב"ה את העולם] וחכמתו גזרה שימציא היצור בעת שהמציאו, ושלא יערר זה אשר המציא ולא ישתנה לו טבע אחר אלא במה שרצה מהפרטים מטה שכבר ידעונוהו ומאשר לא נדעהו [ר"ל שנוי הטבע המה המופתים שכבר היו מה שנעשה ע"י הנביאים שנדע אותם כפי הכתוב בתורה, ומאשר לא נדעהו המה הנסים העתידים להיות באחרית הימים בימי מלך המשיח ב"ב, שלא נדע איזה נסים יהיו אז] זה הוא דעתנו ויסוד תורתנו, ואריסטו יראה שכמו שהוא נצחי ולא יפסד כן הוא קדמון ולא נתהוה, ואמרנו שזה לא יסודר אלא על דין החיוב [ר"ל שהבוי"ת הוא בורא בהכרח ובחיובי כהשמש שהוא בורא את הצל בהכרח, וא"כ מעת נמצא השמש נמצא הצל, כן אם הבורא ית' הוא בורא בהכרח ובחיוב א"כ מעת שנמצא הבורא ית' בהכרח נמצאת הבריאה והיא קדמונית כמו הבוי"ת] ושהחיוב יש בו מדבור סרה על השם מה שכבר בארנוהו" עכ"ל. מכ"ז אנו רואים שהוא מאמין שהנסים כלם היו בשנוי הטבע, אך דעתו ששנוי הטבע על זמן מה איננו שנוי רצון, עד שלדעתו אין הצורך להתנאי, שאם היה הטבע נשתנה ונשאר על השנוי היה מקום לחשוב שנשתנה ח"ו רצונו או שנתחדש אצלו ידיעה מה שלא ידע בעת יסדו את הטבע ע"ז האופן וע"י הידיעה המחודשת לו ראה לשנות את הטבע, אבל כאשר השנוי הוא רק על זמן מועט לאיזה צורך, לעשות נס והצלה לצדיקים או להראות טופת להשריש האמונה, א"כ לא נשתנה רצונו או נתחדש לו ידיעה, שהרי בסור הסבה תשוב הטבע כבראשונה, והדמיון הוא כמו כאשר יחוק המלך איזה חוק במדינתו, ואחר זמן מה יבטל החוק או ישנהו במקצת, או נאמר או שנשתנה רצונו, ואין רצונו עתה כמו שהיה בעת יסדו החוק, או שנתחדש לו ידיעה ועפ"ז נוכח שמההכרח לשנותו או לבטלו כולו, אבל אם החוק ישאר כמקדם, ורק ע"פ הוראת שעה ימחול החוק, לפי שנוגע לאחד מאוהביו, ואחרי עבור הסבה ישאר החוק כמקדם. אז נבין שגם בעת יסד החוק ידע שיהיו עתים שיצטרך למחול על החוק לאדם פרטי ולשנותו לצורך אוהבו וכדומה בתור הוראת שעה וזהו

ממש ענין הנסים לדעה הרמב"ם וזש"כ הרמב"ם שלא יומשך השנוי, כי מה שמשנה לצורך הצדיקים אין שנוי רצון רק הוראת שעה על זמן מועט, אבל הטבע תשאר על טבעה ותיכף בסור הסבה תשוב הטבע לקדמותה, אבל זה ודאי שבעת הנס היה שנוי הטבע, וגם השנוי הזה לצורך הוא בחכמה גדולה שע"ז יתאמת מציאותו ויכלתו.

ח) הראיה היותר גדולה ומוכרחת שכן הוא דעת הרמב"ם ז"ל, הוא ממש"כ הרמב"ם בעצמו שהמופתים המה ראיה על חדוש העולם, ואם המה טבעיים אין מהם שום ראיה כלל ואם כל המופתים היו ע"פ חוקי הטבע והמה מוכרחים להיות ע"פ סבות הטבע, הלא גם המאמין בקדמות יודה בהם, כי לא יכחיש חוקי הטבע כמו לדוגמא נפילת אבני אלגביש אין מהם שום מופת על החדוש, אף כי אמתת סבתם עוד לא נתברר היטב, אבל עכ"פ נדע שהם בטבע, א"כ אין מהם שום הוכחה שברא ברצון ולא בחיוב, והרמב"ם ז"ל הוכיח אמונת החדוש שברא ברצון ע"פ המופתים היוצאים מגדרי הטבע, כמש"כ בפכ"ה לשני וז"ל "אבל אמונת הקדמות על צד אשר יראה אותו אריסטו, שהוא ע"צ החיוב ולא ישתנה טבע כלל, ולא יצא שום דבר ממנהגו, הנה היא סותרת הדת מעיקרה ומכוזבת לכל אות בהכרח ומבטלת כל מה שתיחל בו התורה ותפחיד ממנו [ר"ל מה שהבטיחה ונותנת תוחלת למקיימי התורה שיהיה שכר בזה או בבא, ומה שתזהיר שיגיע עונש ותפחיד בו לעוברי התורה] אלא אם יפורשו הכתובים כמו שיפרשו בעלי התוך מן הישמעאלים ויצאו בזה למין מן ההוייה כו' אבל נבין הכתובים כפשוטיהם כו' והאות מעיד על אמתת טענותינו [ר"ל שהאותות והמופתים שנעשו ע"י הנביאים שיצאו מגדרי הטבע מסייעים ומעידים לסברתנו שהעולם מחודש ברצון מחדש, ולכן לו היכולת לשנות הטבע כל מה שירצה בעת שירצה, אבל אם העולם קדמון והוא בורא רק בחיוב ולא ברצון, א"כ אין לו היכולת לשנות, שהעושה בחיוב אין ביכלתו לשנות מהחיוב כמלא השערה, וכן פי' האפודי והש"ט עיי"ש]. ודע כי עם האמנת חדוש העולם, יהיו האותות והנסים כלם אפשריות והתורה תהיה אפשרית ותפול כל השאלה כו'" עכ"ל, ואם האותות היו על פי חקי הטבע היו גם הם בהכרח, א"כ אין מהם שום ראיה על חדוש העולם, וזה פשוט מאד. ומעתה כל מש"כ שם בפיה"מ שהושמו או בטבע שיקרע הים לפני משה והירדן ליהושע כו' וכן כל הנפלאות מלבד אלו העשרה דברים שהושמו בטבע הדברים ההם ערב שבת בהש"מ כו' כתב זה ע"פ דברי המדרש שתנאי התנה הקב"ה עמ"כ כמו שהביא שם לעיין בדברי המדרש, אבל לדעתו אין הצורך להתנאי, וזה ברור שעכ"פ ע"ש בהש"מ לא נתיסד אז שום טבע, שהרי לא מצינו שעשה הבוי"ת אז שום דבר מה, ואם השי"ת ברא את הבע"ח כלם ביום הששי זה לא היה בהש"מ, וא"כ איך הושם בטבע אז שהאתון ידבר אחרי שכבר נברא בבקר בלא כח הדבור, וכן איך קבלה האדמה אז טבע להשקיע קרח ועדתו, או להבאר שיפתח את פיו, אכן עיקר כוונת ע"ש בהש"מ שאמרו במשנה, הוא מפני שהתורה אמרה ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה, מזה שלא החסיר הבוי"ת שום דבר הנצרך להבריאה עד עולם, ומזה אמר קהלת מה שהיה הוא שיהיה ומה שנעשה הוא שיעשה ואין כל חדש תחת השמש, שהכוונה שהכל כבר נברא ואין עוד שום צורך לבריאה חדשה, לכן אמרו שגם הדברים החסרים בהשקפה, נבראו אז קודם גמר הבריאה שהיה בשבת כאשר חשך היום, ולכן אמרו שבהש"מ קודם גמר הבריאה ברא את אלו העשרה דברים, ההבדל שבין העשרה דברים לכל הנסים יתבארו להלן בפ"ה ולכן כתב הרמב"ם שיתר כל הנפלאות הושמו בטבע הדברים בעת העשותם, שהטבע הקיים נתיסד ע"פ התנאי שבעת שיעברו ישראל את הים סוף יתבטל לפי שעה טבעו שיגרו המים כ"א שיעמדו כמו נד, וכן בעת שיסד התנועה להשמש

יסדה על תנאי שתפסוק התנועה בעת שידבר יהושע וכן כל הנפלאות כולן, וז"ש שהושמו בטבע, הכוונה שהושמו אז בעת התיסדות הטבע, שאז יתבטל טבעה המיוחד והקבוע ותקבל על זמן מה טבע אחר וש"כ אבל בתהלת עשייה הדברים שם בטבע שיעשה בהם כל מה שיעשה, הן הדברים שיעשה מאדי [והוא הטבע הקיים התמידי] והוא הדבר הטבעי, או יהיה חדוש לעתים רחוקים והוא המופה הכל בשוה כו' וא"כ המופת איננו טבעי, רק שגם זה הונח והושם אז בעת הבריאה ע"פ התנאי, וזה פשוט וברור בדעת הרמב"ם. אכן לפ"ז יקשה, אחרי שעכ"פ גם הנפלאות והמופתים נגזר עליהם מששת ימ"ב שישתנה הטבע, א"כ מהו פעולת הנביא שנאמר שנעשה המופת ע"י? לזה אמר „שאות הנביא הוא שהודיעו השי"ת בעת אשר יאמר בו מה שיאמר ויפעל הדבר כמו ששם בטבעו בשרש מה שהוטבע". כוונתו בזה, שכן הושם בטבע שלא יהיה הדבר מעצמו רק ע"פ הנביא, לדוגמא שאם לא היה משה נוטה את ידו על הים או שלא היה יהושע מדבר להשמש, לא היה הנס יוצא לפועל מעצמו, ורק השי"ת הודיע להנביא שעתה באה העת שישתנה הטבע ויצוהו לעשות, וז"ש „ויפעל הדבר [ר"ל שהנביא יפעל ויעשה] כמו ששם בטבעו בשרש מה שהוטבע" ר"ל בעת הבריאה, א"כ גמר הפעולה והיציאה לפועל הוא ע"י הנביא וזה מדוייק ג"כ בלשון הרמב"ם „וביום הרביעי כשנברא השמש הושם בטבעו שיעמוד בזמן פלוני בדבר יהושע אליו" וזהו הכל לשיטת חז"ל שתנאי התנה הקב"ה עם מע"ב, וכזה כל דברי הרמב"ם מבוארים והטה מתאימים בכל המקומות, ולדעתם הבריאה נגמרה בשלמות ואין צורך עוד לשום בריאה חדשה שגם הנסים ושנויי הטבע כבר נבראו והוכנו שיצאו לעת הצורך, לכן הקשו (נדרים ל"ט) שאמרו אם בריאה גיהנם מוטב ואם לאו יברא ה' והקשו והא אין כל חדש כו' שגם הבליעה כבר הוכנה מששת ימ"ב, הכל ע"פ התנאי וע"פ העשרה דברים שנבראו ערב שבת בין השמשות.

ט) מה שמאן הרמב"ם ענין התנאי, וכתב שהם כמו זרים, מלבד שקשה לכאורה לשון תנאי מהו הצורך להתנאי כי מי מעכב ע"י ומי הוא אשר יהיה לו מענה עליו אם לא יתנה מראש, אבל נראה שכוון עוד לדברי העיקרים שגם הוא עמד על ענין הנסים והקשה שזה שנוי רצון, וז"ל בפ"ב לשני „הפועלים הן שני מינים, מין לא יפעל בעצם וראשונה אלא דבר א' כחום האש יחמם, וקור השלג יקרר, וזה המין נקרא פועל בטבע לא בכוונה ורצון, ומין יפעל פעולות הפכיות, והוא הפועל בבחירה ורצון, יפעל דבר בעת שירצה ויפעל ההפך בעת שירצה, ואולם שיהיה פעל השי"ת נמשך ממנו ע"ד המין הראשון, הוא דבר מבואר הבטול, לפי שהפעל בטבע לא יפרד מן הפעולה, כאור שלא יפרד מן השמש וכחום שלא יפרד מן האש והאל ית' דבר נבדל מן הפעולה וכו'. ואולם שיהיה פעל האל ית' נמשך ממנו ע"ד המין השני, יראה שהוא ראוי שיהיה מסולק ממנו ית', וזה ששם הרצון אמנם יאמר על היות הפועל רוצה ופועל דבר מה בעת מה שלא היה רוצה אותו קודם זה, כי לא יפול שם הרצון על הדבר שהוא נמצא על אופן אחד, ויתחייב מזה שיהיה בעל הרצון משתנה מלא רוצה אל רוצה, ויהיה א"כ מהפעל ומקבל שנוי מזולתו, כי א"א שיהיה הדבר האחד מכל צד פועל ומתפעל יחד, והאל ית' א"א שישתנה ולא שיתפעל מזולתו ולא מעצמו ג"כ, שא"כ יהיה מורכב משני דברים וכו', וראיתי מי שכתב שהאל ית' פועל בבחירה ורצון אבל אין הבחירה והרצון מחודשים בו כמו שהם בנו, אבל הם בו קדומים, ויאמרו על זה הדרך שהאל ית' ברא את העולם בעת שבראו ולא קודם לכן ברצון קדום שגזר שימצא בעת שנמצא, ונמצא לחז"ל מאמרים יורו שדעתם קרוב לזה הדעת, אמרו תנאי התנה הקב"ה עם מע"ב על הים שיקרע ועל האש שלא תשרוף לחמ"ו כו', שיראה מן המאמר

הזה

הזה שאמנם אמרו כן, כדי שלא ליחס לאל רצון מחודש בעת שיתחדש הנס, ולזה יאמרו שהתחדש הנס בעת התחדשו ברצון קדום, גזר להיות הנס בעת שנמצא, וזה הדעת רחוק מאד משיושכל, לפי שמלת רצון קדום כשיובן ענינה היא מזויפת ותורה על החיוב ולא על הרצון, וזה כי השאלה תשוב כשהיתה ונאמר האם בעת שנברא העולם, או התחדש הנס ברצונו הקדום, היה בידו לאחרו מאותו העת או לא היה בידו לאחרו ואם היה בידו או לאחרו, נתבטל הרצון הקדום, כי מה שלא אחרו לא היה מפני הרצון הקדום, אלא לפי שלא רצה בעת ההיא לאחרו, וא"ת שלא היה בידו או לאחרו מאותו העת אחר שכן גזר רצונו הקדום, א"כ נתבטל שם הרצון ושב הדבר אל היותו פועל בחיוב ולא ברצון, אחר שאילו רצה לאחרו מאותו העת לא היה יכול, וכן יתחייב לומר בכל הנסים ובכל פעולה שיומשך ממנו בכל עת שהוא נמשך ע"צ החיוב, ושא"א שלא יהיה הדבר הזה באותה העת אחר שכן נגזר ברצונו הקדום, וא"א לו לשנותו" עכ"ל. יובל היות שלכן גם הרמב"ם בחר לו דרך אחרת, וכתב שהדבר הזה הוא זר מפני טענות העיקרים, ולפי מה שיבואר בעז"ה להלן, תסור קושייתם לגמרי, אכן גם העיקרים לא החליט שדעת חז"ל הוא הכוונה ע"פ נזרה קדומה רק כתב שיורה שדעתם קרובה לזה, ולכן נשים לב להבין דעת קדושים, ולהסיר הזרות מדבריהם, ולהסיר מעליהם גם קושיית העיקרים, ושיהיו דברי חכמים קיימים.

י) והנה העיקרים אחרי שהאריך בזה, כתב בפ"ג וז"ל "ואולם היתר הספק הגדול המתחייב להיות פעולתו על צד הרצון הוא ע"ז הדרך, כי אם היה הרצון והבחירה אשר הוא פועל בהם ממין הרצון והבחירה אשר באדם היה מתחייב הספק שאמרנו שיתחדש שנוי בפועל, אבל אחר שאין רצונו ית' ממין הרצון אשר לנו לא יקרה מזה בטול, כי רצונו נמשך אחר חכמתו ויכלתו, וכמו שחכמתו ויכלתו הם בלי תכלית ואינה ממין חכמתנו ויכלתנו, כן אין רצונו ממין רצוננו, וכמו שהחכמה והמדע בו ית' איננה דבר נוסף על עצמותו, כמו שיבא בו' אבל היא ענין עצמותו, וכמו שעצמותו נעלם תכלית ההעלם כן חכמתו וכו', ואם תשאל ותאמר איך ישתנה מלא רוצה אל רוצה, נשיבך והאיך ישתנה מהיותו יודע את האדם קודם היותו אל היותו יודע אותו בעת היותו, שהם ידיעות מתחלפות בלי ספק, ואין דרך להמלט מזה, אלא או כשתאמר שאין ידיעתו ממין ידיעתנו שתתחדש בו השנוי כדרך שמתחדשת בנו, או שתבא אל כפירה גדולה ליחס אליו תאר הסכלות ותאמר שאיננו יודע דבר מכל המתחדשות בעולם אלא בכללם, ולא ידע את משה בעת היותו יותר ממה שידעו קודם היותו או אחר היותו וכו' (תפס את משה מפני שכתוב בתורה אשר ידעו ה' פנים אל פנים) ולהיות הספק הזה נופל בתחלת המחשבה (ר"ל מיד במושכל ראשון) ר"ל היותו בעל רצון משתנה מלא רוצה אל רוצה, תמצא הנביאים מתירין זה הספק, אמר ישעיה (נ"ו) דרשו ה' בהמצאו וכו' ואומרים איך אפשר שאם נגזר על רשע שימות, אם יעשה תשובה שתתבטל גזרתו, א"כ יהיה האל משתנה מרוצה ללא רוצה, וא"א שישתנה השם וכו' ובעבור זה היו מחליטין המשפט ואומרים שאין התשובה מועלת לרשע, והתיר הספק הזה כשאמר כי לא מחשבותי מחשבותיכם וכו'" ב) עיי"ש שהאריך בבאור הכתובים לפי הענין, נמצא כי עכ"פ שאלת החז"ס איננה חדשה, וכבר הקרו וטרחו בזה כל גדולי חכמי ישראל, ועכ"ז לא עלה על לב אחד מהם להרהר ולהכחיש ח"ו את מעשה הנסים שהיו יוצאים מגדרי הטבע, ולומר שהיו כלם טבעים ממש ע"פ סבות מסבות הטבע הקבועים והסדורים, כמו שהחליט החז"ס ע"פ השאלה הזאת שבלתי אפשר שיהיו נסים יוצאים מגדרי הטבע, רק בהכרח שהיו כלם בטבע ממש, כי הנס יוצא מגדרי הטבע הוא שנוי רצון שהוא מהנמנע, והנם לדעתו היה רק הזדמנות הטבע שנזדמנו לעת הצורך, וגם אם לא היה הצורך

בהם

בהם היו באים ע"פ סבות הטבע, אף כי מעולם לא ראינו ולא שמענו שנתהפך יאור מצרים לדם, או שיעלו הצפרדעים לכסות את הארץ, או שכל עפר הארץ יהיה כנים וכדומה כל העשר מכות, א"כ אין זה בטבע כלל, כי כל הדברים אשר סבותם המה בטבע, בהכרח שיקרה עוד איזה פעמים במשך שנים רבות, אם לא שנכחישם לגמרי ולומר שגם אלו לא היו ולא קרו ושקר ח"ו העידה התורה עליהם. וביותר הלא ראינו שחז"ל בעצמם עמדו על זו השאלה בהאמינם ששנוי רצון הוא בלתי אפשר, והתירו את זו השאלה שתנאי התנה הקב"ה עם מע"ב, שהכוונה הפשוטה בצורך התנאי לא שאם לא התנה הקב"ה היה להם טענה עליו מבלי לעשות גזרתו, שזהו שטות והבל, אבל הכוונה, שלא גזר הקב"ה בהחלט על הים שיקרע או על האור שלא תשרוף, רק באם שיהיה הצורך, ר"ל שהרי הבחירה הוא ביד האדם, והיה הבחירה ביד פרעה שלא לרדוף אחרי ישראל, שהרי עיקר בקיעת ים סוף היה להשקיע את מצרים, וכמש"כ הרמב"ם (פ"ח מהלכות יסוה"ת הלכה א') וז"ל היה צריך להשקיע את המצרים קרע את הים והצילן בתוכו כו' וכן היתה הבחירה ביד נבוכדנצר שלא להשליך את חט"ו בכבשן האש וכן כלם, וזהו לשון התנאי הכוונה אם יהיה נצרך לזה, וזהו בעצמו להוציא מדעת הסוברים שהיה בטבע, והיה בא עכ"פ בטבע, וז"ש תנאי התנה כו' שיקרה הנס רק אם יהיה הצורך להנס, וא"כ עכ"פ אין זה שנוי רצון ולא התחדשות ידיעה, רק שכן היה רצונו מאז מעת הבריאה בשעה שהטביע טבע המים ביום השני, הטביע בו טבע שני שיבקע בעת שיצטרכו ישראל לעבור, וכן כלם, הרי שחז"ל בעצמם התירו את השאלה באופן פשוט.

יא) כבר כתבנו שהאמונה הזאת שהבוי"ת אינו נוף ולא ישיגוהו משיגי הגוף, הוא יסוד התורה, וכן האמינו ישראל מאז מעולם, וכל חכמי ישראל גם הקודמים להרמב"ם חברו ע"ז ספרים, והחליטו כן בספריהם אשר הנחילו לנו. הראשון אשר הגיע ספרו אלינו בזה הוא הרב רבינו סעדיה גאון בספרו „האמונות והדעות" ועכ"ז האמין שכל הנסים הם יוצאים מגדרי הטבע, אך עוד החליט שרק הנסים ושנויי הטבע שנעשו ע"י משה עבדו נאמן ביתו, המה לאות נאמן על אמונתנו בכלל, שכתב בפתיחה וז"ל „דע אלהים יישירך המעיין בס' הזה וכו' והשני שנשיב על כל מי שיטעון עלינו ברבר מדברי תורתנו וכו' אחר שאמת להם הנבואה אצלנו באותות ובמופתים וצונו להאמין בעגינים ההם ונשמרם כו' ואמר ואתם עדי דומה אל מה שראה העם מן האותות הנראות והמופתים הנגלים והם על פנים רבים, מבוא העשר מכות על מצרים ובקיעת הים ומעמד הר סיני, ואני רואה כי אות המן יותר נפלאת מכלם, כי הדבר המתמיד יותר נפלא מהנפסק, כי לא יעלה על הדעת תחבולה שתכלכל עם אשר מספרם קרוב לאלף אלפים [מנה רק הזכרים לבד מנשים וטף וערב רב אשר מספרם עלה קרוב לשלשה מיליאן] ארבעים שנה לא מרבר, כ"א ממזון מוחל יחל [פי' מחרש מלשון מחולל ומוליד, ותחולל ארץ ותבל] אותו הבורא להם באויר, ואילו היה כאן שום פנים לתחבולה לקצת זה היו מקדימים הפילוסופים הראשונים והיו מכלכלים תלמידיהם בו ומלמדין אותם החכמות, והיו מספיקים להם, מהצטרך להתעסק בקנין ולבקש עזר מבני אדם [קנין הוא משא ומתן וז"ש חז"ל (ילקוט רמז רצ"ח) לא נתנה תורה אלא לאוכלי מן] ולא שיהיו המון בני ישראל מסכימים על הענין הזה, ומספיק זה בתנאי כל הגדה נאמנת [פי' שע"י שהסכימו כל ישראל ולא הכזיבו למשה על פניו בעת א"ל לחם לא אכלתם כו' זה מספיק שההגדה מענין המן הוא אמת] עם זה כשהיו אומרים לבניהם שאנחנו עמדנו במדבר מ' שנה אוכלים המן ולא היה לו שום עיקר [פי' שזה היה שקר] כו' שלא היו בניהם מקבלין מהם בשום פנים" עכ"ל הגאון שם בפתיחה. אנו למדין מדברי הגאון ז"ל שני דברים נכבדי הערך באמונתנו. האחד, כי המופתים המה לנו לראיה גדולה וחזקה וטענה נגד המכחישים והחולקים

והחולקים עלינו, וע"י שנתאמתו המופתים, יהיה לנו מזה טענה נגד הטוענים עלינו כי המופתים ושנויי הטבע, המה עדים נאמנים על אמתת התורה, כמו העשר מכות וקי"ס ומעמד הר סיני, וזהו אשר התורה בעצמה צותנו לבל נשכח את המעמד הנבחר הזה, וכמ"ש (דברים ד') רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך וגו' יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב וגו'. גם העשר מכות המה באו בעיקרם להשריש האמונה בלבבנו כמ"ש (שמות י') ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים ואת אתתי אשר שמתי בם וידעתם כי אני ה', וכבר הארכנו בבאור הכתובים האלה למעלה פ"ב (אות י"ב) שהיה למשה טענה שלמותר עוד לילך להתרות את פרעה אחרי כי כבר הבטיח במכת ברד להוציא את ישראל ואח"ז נתחרט, לכן הקדים השי"ת למשה ואמר בא אל פרעה כו' שיצא מזה עכ"פ תועלת גם לישראל להשריש האמונה בלבבם, וז"ש ולמען תספר כו' ועי"ז וידעתם כי אני ה', וכמ"ש חז"ל נאמן ליפרע ונאמן לשלם שכר, שזהו יסוד עיקרי באמונת התורה, שעי"ז ידעו שאני משגיח בפרטות ומעניש לעוברי רצוני ומשלם גמול לעושי רצוני, ושאני חפץ בעבודת האדם, וא"כ מזה יהיה יסוד להנ' עיקרים היסודיים והם מציאות ה' ותורה מן השמים ושכר ועונש, ולכן אמר בא אל פרעה, שמה שחזר בדבורו, הוא ע"י שאני הכבדתי את לבו, ועי"ז ירבו המכות והמופתים. ומלבד מה שבזה אשלם לעושי הרע כרשעתם, אבל עוד יהיה מזה תועלת לישראל, שתתחזק האמונה בלבם, א"כ המופתים המה עדים נאמנים על מציאות ה' ויכלתו והשגחתו, מובן הדבר בפשוט שאם היו כלם טבעיים, אין מהם שום מופת על העיקרים האלו, כי הדבר הבא ע"י סבות הטבע יאמין בהם המאמין בקדמות והכופר בעיקר בשוה עם המאמין בחדוש ובתורה מן השמים, כי הטבע לא תבחין ותפלה בין צדיק לרשע בין עובד אלהים לאשר לא עבדו, א"כ כאשר אמר הרס"ג, שהמופתים המה ראיה ומענה לנו נגד החולקים עלינו, א"כ דעתו שלא היו בטבע כלל, רק בבטול הטבע, ע"פ רצונו ית', וז"ש והפלה ה', שהעושה ברצון יוכל להפלות, וזה פשוט וברור.

יב) ככל דברי הגאון ז"ל מצאנו ג"כ להרמב"ם ז"ל שהוא הכריע את אמונת החדוש נגד הקדמות רק ע"י המופתים והנסים היוצאים מגדרי הטבע, שמציאותם בלתי אפשר באמונת הקדמות, שכתב בפכ"ה לשני וז"ל "דע כי אין בריחתנו מן המאמר בקדמות העולם מפני הכתובים אשר באו בתורה בהיות העולם מחודש, כי אין הכתובים המורים על חדוש העולם יותר מן הכתובים המורים על היות השם גשם, ולא שערי הפירושים סתומים בפנינו ולא נמנעים לנו בענין חדוש העולם, אבל היה אפשר לנו לפרשם כמו שעשינו בהרחקת הגשמיות, ואולי זה היה יותר קל הרבה, והיינו יכולים יותר לפרש הכתובים ההם ולהעמיד קדמות העולם כו' ואמנם הביאונו שלא לעשות זה ושלא נאמינהו, שתי סבות, האחת היותו בלתי גוף יתבאר במופת כו' אבל אמונת הקדמות על צד שיראה אותו אריסטו כו' היא סותרת הדת מעיקרה ומכזבת לכל אות בהכרח ומבטלת כל מה שתיחל בו התורה (ופי' האפודי "ר"ל שאמונת הקדמות מכזבת אותות הנביא ופלאותיו, שלפי שיטת הקדמות אין הענין יוצא ממטבעו בשום פנים", והש"ט מוסיף "ומבטלת ג"כ שכר ועונש כי זה לא ימשך בדרך הטבע אלא כפי רצון האלהי לאוהביו ולשומרי מצותיו" עכ"ל) כו' אבל נבין הכתובים כפשוטם כו' והאות מעיד על אמתת טענותינו (ופי' האפודי "ר"ל עוד טענה אחרת להאמנת החדוש, כי האותות והמופתים הם ענינים יוצאים חוץ למטבע, ולפי האמנת הקדמות יהיה שקר מציאותם, א"כ האות מעיד על חדוש העולם" עכ"ל), א"כ מוכח מדבריו שהאותות המה יוצאים מגדרי הטבע, ולכן האותות ראיה מוכרחת על חדוש העולם. וכתב עוד וז"ל "ודע כי עם האמנת החדוש יהיו האותות כלם אפשריות ותהיה התורה אפשרית (ר"ל שע"פ אמונת הקדמות בלתי אפשר שיצוה

האל

האל להאדם שיעשה כך או כך, וכמו שמבואר בדברי הפילוסוף בכוזרי סי' א'] ותפול כל שאלה שתשאל בזה הענין, עד אם יאמר למה שם ה' נבואתו בזה ולא נתנה לזולתו, ולמה נתן השם תורתו לאומה מיוחדת ולא נתנה לאומה אחרת, ולמה נתנה בזה הזמן ולא לאחריו, ולמה צוה באלו המצות והזהיר באלו האזהרות [ר"ל שצוה לעשות אלו המ"ע והזהיר על אלו הל"ת] ולמה ייחד הנביא באלו הנפלאות הנזכרות ולא היו זולתם, ומה כוונת ה' באלו התורות, ולמה לא שם אלו הענינים המצוה בהם והמוזהר מהם בטבענו, אם היתה זה כוונתו [ר"ל אם זה הוא רצונו שלעשות אלו המצות ושלא לעשות אלו הל"ת] יהיה מענה אלו השאלות כלם שיאמר שכן רצה או כן גזרה חכמתו כמו שהמציא את העולם כשרצה על זאת הצורה, ולא נדע רצונו בזה או אופני החכמה ביחד צורתו וזמנו, כן לא נדע רצונו או חיוב חכמתו ביחד כל מה שקדמה השאלה עליו כו'" עכ"ל. דברים הרבה יוצא לנו מכל דבריו אלה, שהאותות והמופתים וכל הנסים המה יוצאים מגדרי הטבע, והמה יאמתו את החדוש ואת התורה מן השמים, גם עיקרי מיעמי המצות המה נעלמים מאתנו, והטעמים שנתן הוא בעצמו אינם עיקרים, כי יש להם טעמים אשר נעלמו מאתנו, שהרי כתב ולמה צוה באלו כו' וההשובה שכן גזרה חכמתו ולא נוכל לדעת רצונו וחכמתו, כן הטעם מה שישרה שכינתו על זה שיהיה נביא ולא אחר, נ"כ גזרה חכמתו היא התשובה, ולא מפני שזה בטבעו ראוי לנבואה, כי אם היה זה בטבע הנביא אין כאן שום שאלה למה שם ה' נבואתו בזה ולא נתנה לזולתו, דוק בדבריו ותמצא שכן הוא.

יג) במאמר תחה"ט כתב וז"ל וכבר נודע שאנחנו נברח מאד משנוי סדר בראשית, ואמנם יטעה כל מי שיטעה ממי שקדם או יתאחר [פי' האנשים שכבר היו או שעתידין להיות] להיותם בלתי מבדילים בין הענינים הנוהגים מנהג המופת והם אשר לא יעמדו כלל ולא יתקיימו, ואמנם היו מפני הצורך [פי' להצלת צדיקים וכדומה כמו המכות וקי"ס] או לאמת הנבואה, ובין הענינים הטבעים הנמשכים תמיד שהם מנהגו של עולם אשר יבארו ז"ל ויאמרו תמיד עולם כמנהגו נוהג, ואמרו אין מביאין ראיה ממעשה נסים" ור"ל שאמרו שממעשים שיקרו לפעמים בשנוי הטבע אין מביאין ראיה לשום הלכה מדיני או"ה או התרת אשה וכדומה כמ"ש (יבמות קכ"א וחולין מ"ג, וכתב עוד שם וז"ל "ודע שהכחשת שוב הנפש להגוף לא תמלט מאחת משתי אלה הסבות, אם שיכחישנו הטכחיש להיותו ענין בלתי טבעי, ויתחייב לפ"ז הסבה שיכחיש הנפלאות כלם להיותם בלתי טבעיות, או שיכחישנו מפני שלא זכר אותו בפסוק כו' כי לולי המופתים לא היה אצלנו תחה"ט מכח האפשרי, וכאשר רצה השם יתעלה לתת תורה לבני אדם כו', חדש המופתים הגדולים הכתובים בכל התורה עד שהתאמת בהם נבואת הנביאים וחדוש העולם, כי המופת זהאמתי ראיה ברורה על חדוש העולם כאשר בארנו במורה הנבוכים" עכ"ל והם הם דברי המו"נ בפכ"ה לשני אשר העתקנו למעלה, א"כ יאמר כאן בפי' שהמופתים היוצאים מגדרי הטבע, המה ראיה ברורה על חדוש העולם ועל אמתת הנבואה. ומעתה יפלא מאד, שא"כ הוא סותר דברי עצמו ממש"כ בהלכות יסוה"ת פ"ח וז"ל "משה רבינו לא האמינו בו ישראל מפני האותות, שהמאמין ע"פ האותות יש בלבו דופי שאפשר שעשה האות בלט ובכשוף, אלא כל האותות שעשה משה במדבר לפי הצורך עשאם, לא להביא ראיה על הנבואה, היה צריך להשקיע את מצרים קרע את הים והצלילן בתוכו, צרכנו במזון הוריד לנו את המן, צמאו למים בקע להם את האבן, כפרו עדת קרח בלעה אותן הארץ, וכן שאר כל האותות, ובמה האמינו בו במעמד הר סיני, שעינינו ראו ולא זר ואזנינו שמעו ולא אחר, האש והקולות והלפידים, והוא נגש אל הערפל והקול מדבר אליו ואנו שומעין, משה משה לך אמור להם

להם כך וכך כו' ומנין שמעמד הר סיני לבדו הוא הראיה לנבואת „משה" שהוא אמת ואין בו דופי שנאמר הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם, מכלל שקודם דבר זה לא האמינו בו נאמנות שהיא עומדת ל ע ו ל ם אלא נאמנות שיש אחריה הרהור ומחשבה" עכ"ל, הרי שאין להאמין ע"פ מופתים שמא עושה הוא ע"י איזה תחבולה כמו בלט ובכשוף, א"כ דבריו סותרים זה את זה, אך יותר קשה שדבריו סותרים גם דברי התורה, שהרי בקי"ס נאמר ויאמינו בה' ובמשה עבדו, א"כ כבר האמינו בו קודם מעמד הר סיני, וביותר קשה שהרי בעת שנגלה השי"ת למשה בסנה, שאל משה ואמר והן לא יאמינו לי גו' כי יאמרו לא נראה אליך ה', והשיבו מזה בידך גו' ויהי לנחש גו' למען יאמינו גו' הבא נא ידך גו' והיה אם לא יאמינו לך גו' והאמינו לקול האות האחרון והיה אם לא יאמינו גם לשני האותות גו' ולקחת ממימי היאר גו', ויעש האותות לעיני העם ויאמן העם, א"כ אנו רואים שלמען יאמינו לו שהוא נביא נתן הקב"ה בידו האותות, והמה לא היו קלי האמונה, כי הלא הורגלו הרבה במעשה כשפים במצרים, ולכן אמר והיה אם לא יאמינו גו' וכן היה שמשה הוצרך לעשות כל הנ' אותות, ורק אז האמינו לו, אבל עכ"פ איך יאמר הרמב"ם שלא האמינו בו עד מעמד הר סיני, וכן מהו התועלת בנתינת האותות, אחרי כי האמונה ע"פ האותות אינה אמונה שלמה, עוד איך יתכן שלא נתאמת להם האמונה בו ע"י קי"ס והבאר והמן, שכל אלו המה דברים בלתי אפשרים ע"י כשוף ולט, שהמה רק לפי שעה כידוע שכל דבר הנעשה בלט או בכשוף המה רק על זמן קצר, אבל כל מעשיהם ופעולותיהם לא יומשכו, והמן היה יורד מדי יום ביום משך מ' שנה, גם עד מעמד הר סיני היה קרוב לירח ימים, והיו בו הרבה נסים המרבה לא העדיף והממעיט לא החסיר, וכל יום הששי היה יורד לחם משנה שני העמר לגלגלת, ועוד הרבה נפלאות כפי המפורש בתורה, ואיך יתכן לומר שעד מעמד הר סיני היו מסופקים בנבואת משה, ועוד הלא הרמב"ם בעצמו מרח ועמל למצוא ההבדל בין מופתי משה למופתי כל שאר הנביאים, מפני שהתורה עצמה אמרה ולא קם גו' לכל האותות גו', ואף כי הרבה מפרשים כתבו כי לכל האותות איננו דבוק אל ולא קם גו' רק הוא ענין בפ"ע שעשה אותות גדולים, אכן מלבד שאין פשטות הכתוב מורה כן, אכן הלא רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל בעצמו מבאר בפי' שלא קם גם במעשה האותות, ע"י שמתאמץ לבאר ההבדל שבין נסי משה לנסי כל יתר הנביאים, וא"כ אם האותות והמופתים אינם בירור מוחלט על אמתת הנביא, מהו הנ"מ בין מופת גדול למופת קטן אחרי כי גם הגדול איננו מכריע ומברר שהוא למעלה מן הטבע, ושהוא רק ע"פ ה' ולא בשום תחבולה שלא יהיה אחריו הרהור ודופי, והרמב"ם כתב בפל"ה לשני, כי מופתי כל הנביאים היו לפני קצת אנשים משא"כ מופתי משה היו לפני עמים רבים האוהב והשונא גו' כפי שהעתקנו דבריו למעלה (אות ג'), פשטות דבריו פירשנו למעלה, ונוסיף מעט באור, שהעושה בלט ובכשוף יסתיר מעשהו ולא יעשה בפומבי, כי יפחד לבל יתגלו התחבולותיו, ומכש"כ אם ימצאו חכמים גדולים אשר יתנגדו לו ולא ירצו להאמין בנפלאותיו, המה יבדקו אחריו בשבע עינים עד מקום שיד חכמתם מגעת למצוא את תחבולותיו, כידוע ומפורסם אשר כל בעלי הנפלאות אשר הוליכו שולל את ההמון, נחפשו מצפוניהם ע"י חכמים אשר בחכמתם בדקו אחריו, ובמצרים היו אז החרטמים והמכשפים היותר גדולים בעולם בימים ההם, והם בעצמם הוכרחו להודות שאצבע אלהים היא, ועוד כי מופתיו לא נעשו במקום מיוחד ועל זמן קצר, כי אם הקיפו את כל ארץ מצרים במרחק כמה פרסאות שהוא עמר בעיר המלוכה והמכות נתפשטו בכל ארץ מצרים, גם נמשכו ימים כמה ולא רק זמן קצר כמו כל דבר הנעשה בתחבולה, וש"כ הרמב"ם, שמופתי כל הנביאים היו

רק לפני קצת אנשים, היינו במקום מיוחד, האמנם כי גם המה לא עשו ע"י שום תחבולה רק ע"פ יד ה' הטובה עליהם, אבל עכ"פ יש לחשוד אולי נעשה בלט ותחבולה, או כי המספר גזם מעט וכדומה או עיניו הטעוהו, אבל כל מופתי משה שנעשו לפני עמים רבים, ר"ל בכל מרחבי ארץ מצרים, ולפני האוהב והשונא חרטמי מצרים החכמים, וכן בישראל לפני עדת קרח וכל המתלוננים אשר אין שום מקום להסתפק, ולכן אמרה התורה שלא קם גו' לכל האותות גו' שטופתיו היו יותר ברורים אשר לא נעשה כמוהם לשום נביא, ודבריו ראויים למי שאמרם ודבר גדול השמיענו הרמב"ם בזה א).

א) ס' זאסניץ בספרו לכן יש ס' כתב על דברי הרמב"ם בפי"ג בספרו וז"ל „רבים נתחבטו בפירוש הסדר הזה, ולא זכרו כי הרמב"ם מטיל ספק גדול בנסים, עד שיאמר שהאומנם היותר ברורה לא תתכן כלל שהיה ע"פ התורות והמופתים, כי תמיד יתעצר להשוד בתחבולות היש המופת נעשה, יאצר כעס בשם לט וכשוף (יסוה"ת כ"ח) והלא התלוננו גם על בליעת קרח ועדתו ליאמר יתכן שהיה הדבר ע"י עכ"ל. מצ"ב שהרמב"ם מטיל ספק בנסים, כוונתו בולעת שהיה הרמב"ם מתיהן כלל בנסים, אך ח"ב לא יתיהן הרמב"ם גם בנסי משה לולי נעשו בלט ובכשוף ח"ב בהכרח שלא יתיהן ג"כ בתורה עליהם שהיה ולא קם כמשה גו' לכל האותות גו' שזה בשום שהדברים הנעשים בתחבולה אין הבדל כלל בין נפלאות גדולות לקטנות שעכ"פ כולם נעשו בתחבולה ואין בהם ממש, אבל יגיד לנו היש מלא זה שהרמב"ם מטיל ספק בנסים עליהן, הוא כתב רק שהמתיהן ע"פ נסים נשאר בלבו ספק אם הם נסים מעשי ס' או שנעשו בלט ובכשוף אבל כשאר יתברר לנו שהיש בלט ובכשוף, אז תהיה תמותתו בהעדות המתים בלא הרשות והופי, והם היתה כוונתו שנסים הוא בלטי לפשריה, אין כתב „שמא" הם בלט או בכשוף בלא „בודאי" הם בלט או בכשוף או ע"י חיזה תחבולה מעבעית או מקרה ממקרי הטבע, ואינו נבין כלל, רק כתב שמפני שהיו בקיאים גמורים להבחין בין נסים לתתים להנעשים על ידי חיזה תחבולה, לכן כתב שהתומם ע"פ הנסים יה להרהיב הופי, שיה לחשוד אולי נעשה ע"י חיזה תחבולה ולא שה' שלחו לעשות המופתים בשטו הטבע ממש, שזהו רק ברצון הפי"ת הטעשה לנביאיו התתים וזה ברור בכוונת הרמב"ם, בא ורואה שהוא כותב דברי הרמב"ם, שהרי הרמב"ם כתב שמעת מעמד הר סיני התמינו במשה נאמן ביתו לתומה עולמית, והוא מביא ראיה שהתלוננו הטם על משה ואמרו לתם שמתם את עם ה', וזה היה הרבה תחר מעמד הר סיני כידוע, אכן בהיות לא הסתפקו כלל בנבואת משה מ"ו, רק חשדו למשה שהמית את עדת קרח ע"י קלפו ולוה להם להקריב קטורת זרה הממית בודאי כמו שמתו בני אהרן, לא התלוננו על שקיעת קרח ודתן ואבירם, שהרי נתן זה למופת לם כמות כל האדם כו' לא ה' שלחני, ולם בריאה יברא ה' ופלתה גו' וידעתם כי נאלו גו' וכאשר זוה עליהם הטלו משביב למשכן קרח גו' שמעו לקולו ונאמר ויעלו מעל משכן קרח דתן גו' רק התלוננו על הטלה של אהרן היה להקריב קטורת כמ"ש הרמב"ן וז"ל „לתם שמתם כו' ת"ל לתון גרמתם דמית עמת דם', יפתור כי יהיתמו חותם על שנתנו הטלה הזאת להקטיר קטורת זרה כו' כי ה' לא אמר למשה להקריב קטורת הזאת והוא לא אמר ליהרחל בשם ה' לעשות כן, ח"כ מעלתם נתנו הטלה הזאת כו' והיו יכולין לתת לות לו מופת לאחר" עכ"ל, וכ"כ הרשב"ם וז"ל „על דתן ואבירם הבלועים לנו מודיה שחטאו, אבל אהרן היה שמתו במיתת נדב ואביהוא לתם הרגתם חותם", ולכן כאשר החלה המגפה לוה להאהרן להקריב קטורת להוכיח שאין הקטורת ממית אלא החטא ממית וכמש"כ רש"י ז"ל. והנה לדבריו, שגם לאחר כל המופתים עוד היה נשאר בלבם הספק על משה ואהרון אחריו, ח"כ מהו הטלה לקחת את מחות הנחושים עם מזבח אהרן ומזבח אהרן יפרח וזה תסור תלונתם, מה כח החות הזה לסיר תלונתם, ממ"נ אם יש בכח החותות להכריע, הלא כבר עשה משה חותות רבים ובוודאי חות הבלועה, ואם אין בכח החותות להכריע מה יועיל החות הזה, ח"כ מוכח שיה בכח

יד) כאשר נדקדק בלשון הרמב"ם, נראה שבעצמו הזהיר בלשונו שלא יהיו דבריו סותרים דברי התורה ולא זה את זה. הוא כתב שכל המופתים שעשה משה במדבר

האות להכריע, וכמ"ש (במדבר י"ז) השב את מטה אהרן לפני העדות למשמרת לאות לבני מרי ותכל תלונותם מעלי א"כ הניחו לדורות, שיהיה לאות לדורות, ובזה נתבטלו כל דברי ה' זאסניך בזה, ואין הרמב"ם מטיל ספק בנסים כלל, והוא מאמין בכל הנסים, רק שקודם שנתאמת שהוא נס יש להסתפק אם הוא נס.

ב) ואחרי כי דברי ה' זאסניך באו לידינו נביא יתר דבריו שם, אשר דברים כאלה כמעט לא שמענו ולא ראינו מאיש התימר למאמין ובן דת, שכתב שם בפי"ג מספרו הנ"ל וז"ל „שביבי אור החכמה הגיהו כו' ויפקחו חכמינו לראות כי לא איש אל ויכזב וכמוהו כגבורתו, וכמעשהו לא יכזבו חוקותיהם, והנפלאות כולן אינן יוצאות מדרכי הטבע, כ"א תנאי התנה הקב"ה במעשה בראשית על היס שיקרע כו' ופי האתון המדברת ופי הארץ לבלוע (גם אם שונות הנה בפליאותיהן כי האחרון יקרה ברעד הארץ) שניהם במאמר אחד בהש"מ נבראו, ומאז החלה החכמה להציץ מן המלך החכמ"א (חכמת שלמה י') ואמר בענין מכות מצרים ליחסן אל החכמה, ר"ל הכח האלהי השוכן במעולה שבמין האדם, ואמר ע"ז רוחך רוח נצח תשכון בכל פעלך, ע"כ בחסד תוכיח לכל נכשל ואזן חטאים תגלה במוסר (סי' י"ב) וכן תלו האחרונים מרבית המופתים בחסרון דעת וחשבון של ההמון הקודם, ואמרו כי לא ידעו להבדיל בין הפלא הבלתי מבואר (אונערקלערטע וואונדער) ובין הפלא הבלתי מתבאר (אונערקלערליכע) וכמו שרבים מן המופתים אשר התבארו ע"פ חוקי הטבע לא הבינו הראשונים, כן הנותרים אשר לא התבארו הוא או משנוי מעט בלשון המסורה, החפצה להעלות את גדולי אומתה ולחסרם מעט מאלהים, או מסבה בלתי נודעת לנו ממנהגי הזמן והמקום והאיש בימים ההם, ולא יחסו ערמה להנביא האמת, כי ייחס הכל אל ה' מפאת כי רוחו חי בעולם, אך לההמון כאשר לא השיגו זה היה מוכרח לעשות בתורת נס ומופת למען ילמדון ליראה את ה', וע"כ כתב הרב המורה (ח"ב פל"ה) כי מופתי הנביאים לא היו כ"א לפני קצת אנשים משא"כ מופתי משה רבינו היו לפני עמים כולם האוהב והשונא, שרבים נתחבטו בפירוש ההבדל הזה, ולא זכרו כי הרב מטיל ספק גדול בנסים עד שיאמר שהאמונה היותר ברורה לא תתכן כלל שתהיה ע"פ האותות והמופתים, כי תמיד אפשר לחשוד שבתחבולות איש המופת נעשה, אשר כנה זה בשם לט וכשוף (יסוה"ת פ"ח) והלא התלוננו בני ישראל גם על בליעת קרח ועדתו לאמר אתם המתם את עם ה', וזה לא מפני שע"י תפלתם נענה להם ה', כי הלא נפלו משה ואהרן על פניהם ובקשו רחמים עליהם, רק שחשדום באיזה תחבולה" עכ"ל. דברי כפירה כאלו לא שמענו מאיש אשר יתימר למאמין. על דבריו האחרונים כבר השבנו למעלה אות הקודם, מדבריו אנו שומעים דעתו: א) כי הטבע לא תשתנה, ב) כי כל הנסים היו בטבע, רק לגסות ההמון לא השכילו וחשבו שהם נסים יוצאים מגדרי הטבע, ג) כי הנביאים בעצמן עשו בתחבולה להונות ולרמות את ההמון שיחשבו שהם נפלאות, ד) והוא יותר קשה מכולן, כי סופרי כה"ק הגזימו מעט או הרבה להעלות את גדולי האומה על גרם המעלות עד כי חשבום שהמה ביכלתם לעשות נפלאות ולחסרם מעט מאלהים, עד כי גם התורה לא תצא נקיה מדבה סרה כזאת, ה) שהרמב"ם מטיל ספק גדול בנסים. אם נחפוץ לבוא בבקרת על כל דברי המשכילים לא תספיק לנו העת, והנייר והדיו, אך להציל כבוד הרמב"ם אשר החובה עלינו לעשות זאת, כבר כתבנו למעלה, כי דבר סרה על הרמב"ם, ובארנו דבריו פה בהערה, ובפנים, אך נעיר מעט שלדעת הרמב"ם כשוף הוא הנעשה בתחבולה ובלט, וגם אחיזת עינים יפרש, הנעשה ע"י מהירת התנועה, א"כ היו הנביאים מכשפים ולפחות מעוננים שזהו לדעת הרמב"ם אחיזת עינים, וא"כ שלדבריו ש„בתחבולת" איש המופת נעשה, א"כ היו הנביאים מכשפים או מעוננים, וזה הוא דבר בדוי ומגונה מאד. הוא יאמר שהכל בתנאי

שהתנה

לצורך עשאם, לא להאמית את נבואתו, שכבר מאז במצרים האמינו בו ע"י המופתים שמסר השי"ת בידו לעשות לעיני העם, וביותר ע"י המכות, אשר גם החרטמים הודו

שהתנה הקב"ה עם מע"ב, אשר דעתו כדעת החז"ם, שהכוונה על חוקי הטבע שיסד בעת היצירה, א"כ אם פי הארץ היתה מיוסדת ביום שני, בעת שנחלקו המים, או יותר נכון ביום שלישי בעת שנתראה היבשה, היינו יכולים לומר שכוונתם על חוקי הטבע, אבל הלא אמרו שנברא ע"ש בהש"מ ומה ע"ש בהש"מ לחוקי הטבע. הרמב"ם אמר על קי"ס שהיה התנאי ביום ב', וכן העמדת השמש היה התנאי ביום ד' בעת שנתלו המאורות, אבל מה לע"ש בהש"מ לכאן, עד כי גם פי האתון יפלא מה לע"ש בהש"מ לזה, והוא לסמות העין ערבם יחד. ומש"כ שרבים מ המופתים התבארו ע"פ חוקי הטבע, לא ידעתי מי בארם ואיך התבארו האם כונתו על שילער שמכחיש כל מופתי משרע"ה בדברים המעוררים שחוק? האם בזה התבארו? החופרים את תעלת זועץ יוכיחו אשר רבות עמלו להשיג מים בציה אצל מדבר סיני, לא ירד עליהם המן ולא נבקע להם הבאר, ואך בעמל רב מאד השיגו מזונם אשר המציאו להם מהארצות הנושבות ומשה כלכל שלשה מיליאן בני אדם במן בלחם היורד מן השמים אשר לא ידעון אבותינו וגם דור האחרון לא ידעו מזה. בכל התחבולות שבעולם לא ידבר האתון, וביותר כי זה היה בדרך בהלוך בלעם למואב, ושם לא היה שום איש המופת, אם לא שנכזב הספור לגמרי, והגזום אשר כתב כי הסופרים גזמו מעט, ע"ז נאמר אל תען כסיל כאולתו, וכבר כתבנו שהתורה בעצמה לא תצא נקיה מחשד מגונה כזה, אשר ייחסו אל ה', אם יאמרו כה אמר ה' כד הקמח לא תכלה כו' והוא בתחבולות עשה, הנה הוא נביא שקר אשר מיתתו בחנק, ואת מי למד שם אליהו אשר היה נחבא שמה מאחאב אשר חפשו בכל הארץ, אשר כתב שהרמב"ם במו"נ כתב שמופת הנביאים היה רק לפני מקצת אנשים, אין כוונתו שנוכל לכזבם ח"ו, רק שבזה עשה הבדל בין מופתי משה שהיו לעיני עמים רבים. אבל חלילה לחשוב שכזבם הרמב"ם כאשר יבין כל קורא כוונת הרמב"ם בזה. ואשר כתב שנתחבטו בזה המפרשים, הנה הוא כתב לפרש בזה לשון התורה, שהתורה עצמה כתבה שלא קם כו' לכל האותות, א"כ אין לנו אלא להבין עצם ההבדל שעשתה התורה בעצמה. מובן שכל חוקי הטבע המה שוים, ואין בינירת הפיל יותר פלא מיצירת הנמלה והיות היציקה, אשר כמה רבואות מהם המה אך כגודל ראש המחט, ואין בנפילת אבני אלגביש יותר פלא מזריחת וביאת השמש כאשר הארכנו למעלה בפנים, מפני שכלם מיוסדים על חוקי הטבע, ומה גם לשיטת החוקרים האחרונים, שכל הטבע כלה מיוסד על כח המושך והמאגנעטי והעלעקטרי, ועל פיהם תסוב כל הטבע וכל השנויים שאנו רואים רק על פיהם יתהוו, וא"כ אין להפליא כח זה מכח זה, כי כולם שוים כחות הטבע המה, ורק בנפלאות מה שיוצא מגדרי הטבע נוכל להבדיל, שזה יוצא מגדרי הטבע יותר, וזה ידעה התורה להבדיל שלא קם כמשה, והרמב"ם לפי דרכו באר שמופתי משה היו בפומבי לעיני עמים רבים האוהב והשונא, שעי"ז נתפרסמו יותר שהמה למעלה מן הטבע כאשר הארכנו בפנים, ולחנם נתחבטו בדבריו.

ג) מה שהביא מס' חכמת שלמה הוא אחיזת עינים ממש, מלבד מה שכל ספרי האפוקריפא אינן מוחזקים אצלנו לנאמנים, ולאו שלמה בן דוד מלך ישראל חתום עליו. אבל המעיין שמה יראה ברור שלא כוון המחבר שמה על חכמת הטבע כלל, וכנה תמיד את התורה ויראת אלהים בשם חכמה, וכמ"ש (איוב כ"ח) הן יראת אדני היא חכמה וסור מרע בינה. למותר להעתיק כל השתי פרשיות י' וי"א ששם מבואר הדבר ברור, ולא כוון כלל על חכמת הטבע, אך ראינו כי נרמז שם איזה דרשת חז"ל. כתב שם פ' י': „ורוחה (ר"ל רוח החכמה) צלחה על עבד ה' להתיצב לפני מלכים אדירים באותות ובמופתים, גמול גמלה לקדושים (לא לחכמים) בעמלם ותנחם פלאים, יומם היתה מחסה למו (ר"ל בעמוד הענן) ולילה אור כאור כוכבים (ר"ל עמוד האש),

ותעבירם

שאצבע אלהים היא, ולבסוף לא יכלו כלל לעמוד לפניו, כמ"ש הכתוב ולא יכלו החרטמים לעמוד לפני משה מפני השחין (שמות ט') וכל אנשי מצרים האמינו בו כמ"ש גם האיש משה גדול מאד בארץ מצרים בעיני עבדי פרעה ובעיני העם, וגם יתרו הודה ואמר עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלהים, ואיך יתכן שהיו מסופקים בנבואת משה עד מעמד הר סיני, ורק הרמב"ם הורה לנו עיקר גדול בתורה, הוא השריש בהי"ג עיקרים עיקר ענין הנבואה בכלל שהשי"ת מנבא לבני אדם ומודיע להם עתידות וכדומה, ועוד עיקר שלא קם כמשה עוד נביא ולא יקום לעולם נביא כמוהו, לכן אם יבא בזמן מן הזמנים נביא ויאמר לבטל את תורת משה להוסיף או לגרוע, לא נשמע לו ונדע שהוא נביא שקר בודאי ולא יועילו לו כל האותות והמופתים שיעשה לפנינו, עד שנשמע בעצמנו מפי השי"ת שמצוה לו שילך אלינו בשליחותו לצוות לנו על איזה מצוה או בטול איזו מצוה, ועד שלא נשמע כ"ז בעצמנו לא נאבה לו להנביא ולא נשמע לו, אבל כל המופתים שבעולם לא יועילו רק להאמית שהוא נביא, אבל לא להאמית שהוא נביא כמשה עד שיביא אותנו למדרגת מעמד הר סיני שנשמע באזנינו שהשי"ת מצוה אותו אלינו, וזהו שכתב הרמב"ם „מכלל שקודם דבר זה לא האמינו בו נאמנות שהיא עומדת לעולם אלא נאמנות שיש אחריה הרהור ומחשבה" כי באמת הבירור היותר גמור הוא שאנחנו נדע בעצמנו לא ע"י שום מופת וראיה, כי עכ"פ יוכל לקום נביא אחר ויאמר שמופתיו יותר גדולים ממופתי משה, כמו שיהושע העמיד השמש ואליהו ואלישע החיו המתים, מה שלא מצינו זה אצל משה, אף כי כבר בארנו למעלה שעכ"פ היו מופתי משה יותר גדולים ממופתי כל הנביאים וכמו שהעידה התורה בעצמה ולא קם גו' לכל האותות גו', אבל אין הכל מבחינים בזה, ויוכל עכ"פ לבוא איש בזמן מן הזמנים ויעשה מופתים ויתפאר שמופתיו גדולים ממופתי משה, ויבא לבטל תורת משה בכלה או במקצתה, וע"ז לא יועיל שום מופת היותר גדול שיעשה משה, כי עכ"פ יתפאר זה שמופתיו עוד יותר גדולים ולא יהיה לנו טענה אמתית נגדו, לכן אין שום עצה אחרת, רק כאשר הגיעו אז כל ישראל למדרגת נבואה, ושמעו באזניהם קול ה' מדבר עם משה לך ואמור להם לישראל כך וכך, ואז כאשר יבא הנביא אשר יתפאר שבא לבטל תורת משה נשיב לו אם גם אתה תעלנו למדרגת נבואה ונשמע קול ה' ית' שהוא משלח אותך אלינו, אז נשמע לך לבטל תורת משה, אבל חלילה לנו לשמוע אליך

ותעבירם בים סוף ותנהלם במים עזים, קמיהם הטביעה ואותם העלתה ממצולה, וצדיקים בזזו שלל רשעים (כדרשת חז"ל שבזת הים היתה גדולה מבזת מצרים), אז יזמרו לשמך עליון ויהללו פה אחד את ידך החזקה, כי פי אלמים תפתח החכמה ולשון עוללים תרנין" (רמז פה על דרשתם (סוטה ל') עולל מוטל על ברכי אמו ותינוק יונק משדי אמו כו' עולל הגביה צוארו כו', אמרו זה אלי כי בכתוב לא נמצא רמז לזה רק דרשו מהכתוב מפי עוללים ויונקים יסדת עוז). ומה שמפאר את החכמה, כוונתו על התורה כמש"כ למעלה. עוד שם פ' י"א וז"ל „חלף אולתם ומשובתם להשתחות לזוחלי עפר ולחיות אין דעת במו, השלחת בם ערוב אין דעת בו להנקם במו, לבעבור יבינו כי בדבר אשר זדו בו נשפטו". מובן כי עונש מדה כנגד מדה איננו בטבע בשום אופן כי הטבע אין דעת ואין תבונה בה לשלם מדה כנגד מדה, ויתרו אמר עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלהים כי בדבר אשר זדו, כי רק מה שיחייבו חוקי הטבע זאת תעשה הטבע ותשמור לעשות, א"כ עיקר השכר והעונש שיעדה התורה, אשר כמעט כל התורה מיוסדת ע"ז, א"כ מזה בעצמו מוכח, שהכל בהשגחה פרטית לא בשום טבע כלל, עד כי למותר הוא עוד להאריך בזה בבטול כל דבריו, ועל יתר דבריו נדבר עוד פה בפנים, ועוד בפ' הבא, והמחבר „אכן יש ה'" אין אלהים כל מזמותיו, ודי בדברינו אלה.

אליך ע"פ אותות ומופתים, הן או בעינינו ראינו את הקולות והלפידים, ובאזנינו שמענו קול ה' מדבר אליו, אכן משה בעצמו צונו לשמוע בקול נביא וכמ"ש אליו תשמעון, אבל רק להוראת שעה, כי כן הוא המצוה אשר נצטוינו מפי משה לשמוע בקול הנביא, אחר שיעשה מופתים, ויותר כאשר יגיד עתידות ולא יפול מדבריו צרור ארצה, וכאשר נסתהו איזה פעמים ונמצא הכל כדבריו או נדע כי הוא נביא ואנחנו מחוייבים לשמוע בקולו, והוא מ"ע הנאמר מפי משה "אליו תשמעון" והרמב"ם בעצמו נתן לזה דוגמא, כמו שהוא הדין לפסוק ע"פ שנים עדים הן בד"מ והן בד"נ אחר שנחקרו היטב ונמצאו דבריהם מכוונים, אף שעכ"פ יכול להיות שהם משקרים, כמו שקרה איזה פעמים, אבל אין לנו לדאוג ולחשוש יותר, כן הוא כאשר נסינו את הנביא ונמצאו כל דבריו מכוונים ואמתים, אין אנו רשאים עוד לחשדו, והחובה לשמוע בקולו, רק אם לא יחלוק על משה לבטל אף בקוש"י מדבריו, אם לא בהוראת שעה כפי המבואר הכל בדברי הרמב"ם שם, וכתב שם בפ"ט וז"ל "הא למדת שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, לפיכך אם יעמוד איש כו' ויעשה אות או מופת ויאמר שה' שלחו להוסיף מצוה או לגרוע מצוה או לפרש מצוה מן המצות פירוש אשר לא שמענו ממשה כו' הר"ז נביא שקר כו', א"כ למה נאמר בתורה נביא אקים להם גו' לא לעשות דת הוא בא אלא לצוות על דברי התורה ולהזהיר עליה כו'", ובפ"י כתב וז"ל "כל נביא שיעמוד לנו ויאמר שה' שלחו אינו צריך לעשות אות כאחד מאותות משרע"ה או כאותות אליהו ואלישע שיש בהם שנוי מנהגו של עולם (ר"ל שנוי הטבע) אלא האות שלו שיאמר דברים העתידים לבוא ויאמנו דבריו כו' לפיכך כשיבוא אדם הראוי לנבואה (ר"ל חכם גדול וצדיק) במלאכות ה' כו' אין אומרים לו קרע לנו את הים או החיה מת כו'. [מדבריו אלה טוכח שרעתו שקי"ס והחיות מת אליהו ואלישע לא היו בטבע כלל וזה פשוט בכוונת דבריו ומוכרח כן] אלא אומרים לו אם נביא אתה אמור דברים העתידים להיות והוא אומר ואנו מחכין לראות היבאו דבריו אם לא יבאו, ואפי' נפל דבר קטן מדבריו בידוע שהוא נביא שקר ואם באו כולן יהיה בעינינו בנאמן, ובודקין אותו פעמים הרבה אם נמצאו דבריו נאמנים כולן הר"ז נביא אמת כמו שנאמר בשמואל וידע כל ישראל גו' כי נאמן שמואל לנביא לה' [ר"ל כי שם נאמר (ש"א ג') וה' היה עמו ולא הפיל מכל דבריו ארצה וידע ישראל גו' שכאשר נתקיים כל דבריו אז ידעו כי הוא נביא], והלא המעוננים והקוסמים אומרים מה שעתיד להיות ומה הפרש יש בין הנביא ובינם, אלא שהמעוננים כו' מקצת דבריהם מתקיימים ומקצתן אין מתקיימים כו' אבל הנביא כל דבריו קיימין שנא' כי לא יפול מדבר ה' ארצה גו'". מכל דבריו אלה אנו רואים שהנקל להבחין בין נביא אמת לנביא שקר, ורק על צד רחוק מאד נוכל למעות עכ"פ, ולמען קיום התורה שלא יעוז שום איש בעולם לשנותה אף שנוי קל, היה ההכרח שישמעו ישראל בעצמם את קול ה' מדבר עם משה ומצותו אל בני ישראל.

טו) והנה העיקרים האריך ג"כ בענין נבואת משה, ובבאור דברי הרמב"ם אלו, אך דבריו תמוהים מאד כי בפי"ח לראשון האריך בזה, ותוכן דבריו, שהאותות אינם ראיה אמתית על אמונת הנבואה, כי הלא מצינו שנעשו נסים הרבה לצדיקים שאינם נביאים, ומש"כ בקי"ס ויאמינו בה' ובמשה עבדו, הכוונה שהאמינו שהוא עבד ה' ונתקיים בו ותגזר אמר ויקם לך, כן ראו בירידת המן ובקי"ס ובקיעת הסלע להוציא מים מצור החלמיש ונצחון עמלק, מכ"ז נוכחו שהוא עבד ה' והשי"ת עושה נסים ע"י, אבל עדיין לא התאמת אצלם ענין הנבואה עד מ"ת, שאמרו היום הזה ראינו כי ידבר אלהים את האדם וחי עי"ש באורך, וע"פ הדברים האלה באר את דברי הרמב"ם, אבל כל דבריו המה תמוהים עד מאד, ובמחכ"ת שגה הרבה בזה כאשר יתבאר. הוא החליט כי ענין הנבואה

לא היה מאומת אצלם עד מ"ת וזה לא יתכן בשום אופן. הרמב"ם בהלכות מלכים כתב שעמדם נצטוה במצרים על איזה מצות, ואהרן התנבא במצרים קודם משה במצרים, ידעו שהאבות הקדושים היו נביאים, וביותר שמשה אמר והן לא יאמינו לי ויאמרו לא נראה אליך ה', שזה ידעו שיש מציאות הנבואה, אבל לא יאמינו לי שאני נביא, וזהו טפני שמשה לא נתגדל ביניהם כי ברח בעודו נער. הרמב"ם כתב שעיקר ראיה על אמתת הנבואה הוא הגדת עתידות ושיקוים כל מה שהגיד, והלא משה הגיד להם עתידות רבות בהתראת כל המכות ובסילוקן וכן בהבטחת המן והבאר, ועוד הרבה, א"כ כבר נתברר להם נבואת משה, ובפי' אמר ויאמן העם, אחר שעשה לפניהם המופתים, וכן השי"ת בעצמו אמר והאמינו לקול שני האותות, גם בקי"ס הלא אמר להם משה כי אשר ראיתם את מצרים היום לא תספו לראותם עד עולם, ונאמנו דבריו כי לא נשאר גם אחד, ולכן נאמר ויאמינו בה' ובמשה עבדו, שהרי נתאמתו כל דבריו, ומ"ש שהאמינו בו שהוא צדיק מושל ביראת אלהים ונתקיים בו ותגזר אמר, וא"כ יקשה היתכן שצדיק שהשי"ת עושה רצונו יכזב בו ויאמר שה' שלחו, ויובא בשקר, שחייב טיתה בב"ד ע"ז. האם לא ידעו שנח ושם ועבר והאבות הקדושים היו כלם נביאים, ורוח ה' דבר בם, הלא ידעו את גזרת ברית בין הבתרים ועבדום וענו אותם, וגם שאח"כ יצאו ברכוש גדול, כאשר כן היו מקובלים שיוסף השביע אותם פקד יפקד אלהים אתכם והעליתם את עצמותי כו' ידעו בקבלה שהגואל יאמר לשון פקד פקדתי, עד שכל דבריו תמוהים מאד מאד, והאמת יורה דרכו שכונת הרמב"ם שלא האמינו בו אמונה עולמית, עד מעמד הר סיני, אמנם מ"ש היום הזה ראינו כי ידבר אלהים את האדם וחי, אין הכוונה על עצם ענין הנבואה שעד כה לא התאמת אצלם עצם ענין הנבואה? שזה דבר הבלתי אפשר כמש"כ, רק שעתה נתאמת להם מדרגת נבואה גבוהה כזו כמדרגת נבואת משה ושהוא נשתלח אליהם מאתו ית"ש לצוות להם על התורה והמצוה, ודבר זה צריך באור מעט, כי כל הנביאים שהיו עד משה לא נשתלחו להעם לצוות על איזה מצוה, רק המה מעצמם קראו בשם ה', וכמש"כ על אברהם (בראשית י"ח) כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' גו' וכמש"כ הרמב"ם בפל"ט לשני וז"ל "ואחר שדברנו במהות הנבואה והודענו אמתתה, ובארנו שנבואת משרע"ה נבדלת מנבואת זולתו, נאמר שעל ההשגה ההיא לבדה נתחייב הקריאה אל התורה [עי' במפרשים שנתקשו בדבריו, אבל נראה שכוונתו שרק במדרגת נבואה גבוהה כזו תוכל התורה להנתן. וזהו נתחייבה הקריאה אל התורה, ולכן בלתי אפשר היה להנתן התור' ע"י אחר, וזה שואת הקריאה שקרא משרע"ה לנו לא קדמה כמותה לאחר ממי שקדם מאדם אליו, ולא התאחרה אחריו קריאה כמותה לאחד מנביאינו, וכן יסוד תורתנו שלא יהיה בלתה לעולם, ולזה לפי דעתנו לא היתה שם תורה ולא תהיה בלתי תורה אחת, והיא תורת משרע"ה, ובאור זה לפי מש"כ בספרי הנביאים ובא בקבלה הוא, שכל מי שקדם למשה רבינו מן הנביאים, כאבות, ושם, ועבר, ונח כו' לא אמר מהם כלל לכת מבני אדם שהשם שלחני אליכם וצוני שאומר לכם כך וכך כו' עד שהוא כאשר צווה למול הוא ובניו ועבדיו מל אותם ולא קרא בני אדם אל זה על דרך קריאת הנבואה, הלא תראה לשון התורה בו כי ידעתיו וגו' הנה כבר התבאר שעל צד המצוה לבד יעשה, וכן יצחק ויעקב ולוי וקהת ועמרם, על זה הדרך היו קוראים בני האדם כו' לא שיאמרו ויאמר ה' אלי דבר אל פלוני, כן היה הענין קודם משרע"ה, אבל משרע"ה כבר ידעת מה שנאמר לו ומה שאמר, ומאמר כל העם לו היום הזה ראינו כי ידבר אלהים את האדם וחי. אמנם כל נביא ממנו שהיה אחר משה רבינו כו' והיותם כדמות המזהירים לבני אדם קוראים אותם לשמור תורת משה כו' וכן נאמין שכן יהיה הענין תמיד כמ"ש לא בשמים

היא

היא נו' לנו ולבנינו עד עולם" עכ"ל, הרי מפורש אמר שרק על נתינת התורה ושהוא שליח מאת הבוי"ת לצוות להם על התורה והמצוה שהיה זה משה הראשון והאחרון, ע"ז אמרו היום הזה ראינו כי ידבר אלהים וגו' וחי, שהכוונה שרק במעמד הר סיני נוכחו וראו בעיניהם ושמעו באזניהם מדרגת נבואה גבוהה כזו אשר ה' ישלח איש נביא לצוות על התורה מה שלא נמצא כמוהו מעולם, אבל עיקר אמונת הנבואה, ר"ל שה' מנבא לבני אדם להגיד להם עתידות, או להשפיע עליהם ידיעות אלהיות וכדומה, זה ידעו מכבר מהאבות וממכת מצרים וכל העתידות שהגידו אהרן ואח"כ משה, אבל להגיד לעם תורה ומצות, זה לא קם נביא כמוהו עוד עד ששמעו בעצמם קול ה' מדבר אל משה לך אל בני ישראל והגד להם את התורה והמצוה, ידעו כי קבלת התורה נצרך מדרגת נבואה גבוהה. וז"ש היום הזה ראינו כי ידבר אלהים גו' וחי, הכוונה שלא נתבטלו חושיו, וכמש"כ הרמב"ם במעלת משה על כל הנביאים, וז"ל "כל הנביאים יראים ונבהלים ומתמוגגין ומשה רבינו אינו כן, הוא שהכתוב אומר כאשר ידבר איש אל רעהו" עכ"ל (יסוה"ת פ"ז). וז"ש (דברים ה') הן הראנו ה' אלהינו את כבודו ואת גדלו, ר"ל שגם אנחנו הגענו למדרגת נביאה גבוהה עדי ואת קולו שמענו מתוך האש ר"ל ששמענו שהשי"ת ציוך ושלחך אלינו לצוות אותנו על התורה והמצוה, וראינו כי אתה הנך ראוי למדרגה גבוהה כזו וז"ש היום הזה ראינו כי ידבר אלהים את האדם וחי ר"ל שאתה עומד בלתי נבהל ומתמוגג, רק כאשר ידבר איש אל רעהו, ומעתה נאמין בך ואין עוד הצורך לעמוד ולשמוע אשר זהו למעלה מכחנו, אחרי כי נתאמת לנו מדרגת נבואתך ושמענו בפירוש שאתה שלוחו של השי"ת אלינו, ולכן קרב אתה ושמע גו' ואנחנו ושמענו ועשינו, כי נאמין בך אמונה עולמית, אמונה שאין אחריה שום הרהור ודופי, נמצא שכל דברי הרמב"ם המה ברורים ונכונים, ואינם סותרים זה את זה, רק מתאימים יחדו, וע"י המופתים כלם כבר נתאמת להם שמשה הוא נביא, מאז ע"י המופתים במצרים ומכ"ש ע"י המכות וקי"ס והורדת המן אשר הגיד הכל מראש הכל כפי המבואר בתורה.

טז) הענין השני אשר יש לנו להוציא מדברי הרס"ג, הוא שמופת המן הוא יותר גדול מכל המופתים, מפני שהתמיד מ' שנה, ומצאנו שכ"כ גם הרמב"ם ז"ל והאריך בזה בפ"נ לשלישי שמבאר שם שכל ספורי התורה הם לתועלת גדולה, וכתב וז"ל "ומפני זאת המחשבה העולה על הלב אמר ויכתוב משה את מוצאיהם למסעיהם ע"פ ה', ומקום הצורך אליו גדול מאד, מפני שכל המופתים אינם אמתיים רק למי שראה אותם (מובן שלהרואה המה אמתיים ויודע להבדיל אותם מהנעשים בלט ובכשוף ובתחבולה) אך לעתיד ישוב זכרם ספור, ואפשר שיכזיבם השומע [אם סבתם היה בטבע איך יכזיבם השומע ולמה יכזיבם, אך מובן שכוונתו שהמה למעלה מן הטבע, ולכן יכזיבם השומע ויאמר שהסופר בדא מלבו או הגזים הדבר מעט כמש"כ ה' ואסניץ כמו שהובאו דבריו בהערה אות ב'], וידוע שא"א להיות וגם לא יצויר שיהיה מופת עומד קיים לדורות לבני אדם כלם, ומופתי התורה [גם כאן יאמר שהמופתים המה ראיה חזקה להתורה, ולא כמו שיאמר ה' ואסניץ שהרמב"ם מטיל ספק גדול בהמופתים] מן הגדולים שבהם, עמוד ישראל במדבר ארבעים שנה והמצא בו המן בכל יום, והמדבר ההוא כמו שזכר הכתוב, נחש שרף ועקרב וצמאון אשר אין מים, והם מקומות רחוקים מאד מן הישוב, בלתי טבעיים לאדם, לא מקום זרע ותאנה וגפן ורמון ומים אין לשתות, ואמר בהם נ"כ ארץ לא עבר בה איש ולא ישב אדם שם, וכתוב בתורה לחם לא אכלתם ויין ושכר לא שתיתם, ואלו כלם מופתים גדולים גלוים נראים, ובאשר ידע השם יתעלה שאפשר לפקפק באלו המופתים בעתיד כמו שמפקפקים בשאר הספורים, ויחשב שעמידתם במדבר היה קרוב מן הישוב ואפשר לאדם לעמוד בו, כאלו המדבריות ששוכנים

בהם

בהם הערביים היום, או שהם מקומות שאפשר לחרוש בהם ולזרוע, או להזן באחד הצמחים אשר היו שם, או שמטבע המן לירד במקומות ההם תמיד, או שיש במקומות ההם בארות מים, ומפני זה הסיר המחשבות ההם כלם, וחזק עניני אלו המופתים כלם בבאור המסעות ההם, שיראו אותם הבאים וידעו גודל המופת, בעמוד מין האדם במקומות ההם מ' שנה, ולזה הטעם בעצמו החרים יהושע מי שיבנה יריחו לעולם, להיות המופת ההוא קיים עומד, כי כל מי שיראה החומה ההיא שוקעת בארץ, יתבאר לו שאין זה תכונת בנין שנהרס, אבל נשקע במופת" עכ"ל, דבריו אלו אין צריך באור, שכוונתו בולטת שאין לכל הדברים האלו שום מבוא בטבע כלל, כן כתב בפירוש ששקיעת חומת יריחו היה "במופת" ולא בטבע כלל. ומה מאד דבר סרה ה' זאסניץ בספרו אבן יש ה' (פי"ג) שכתב וז"ל "ובקיעת הצור במדבר בעומק האדמה שישטוף מים בציה, לא חרש הוא, וכבר נפתחו פלגי מים בציון ע"י מאשינע אשר הובאה מענגלאנד לבקע צורים וכפים, אשר משם יזלו מים קרים ויעשו את הערבה פוריה" עכ"ל, עשה את המטה אשר הביא אתו בידו עוד ממדין טרם ידע שיצאו ישראל ממצרים וילכו מ' שנה במדבר, למאשינע המובאה מענגלאנד, הלא כל השומע לדברים כאלה יצחק לו, מאשינע ומכונה כזו אשר תהיה קטנה כמטה אשר יאחז האדם בידו למשענת ובהכאה על הצור יתבקע עד התהום להוציא מים, מכונה כזו לא שמענו ולא ראינו, מכונה קטנה כזו יהיה בכחו להפוך היאור לדם ולהעלות הצפרדע מהיאור שיכסו את כל ארץ מצרים, ושיהפך כל עפר ארץ מצרים לכנים ושיבקע צורים להוציא מים ולנצח המלחמה ע"י כמו שעשה משה במלחמת עמלק, כמש"כ הרשב"ם וז"ל כאשר ירים משה ידו, ידו והמטה עכ"ל. וזהו באמת פשטות הכתוב, שהרי אמר ומטה האלהים בידי מכונה נפלאה כזו הקטנה בכמות שיאחזנה האדם בידו וגדולה מאד באיכות לעשות בה כל הנפלאות האלה לא נשמע כמוהו, ויהיה עכ"פ משה חכם גדול בטבע, אשר בכל חקרי הטבע אשר עמלו האחרונים לא קם כמוהו שגם זה למעלה מן הטבע. המכונה הענגלית הלא ידענוה כי יחפרו עמוק עמוק ע"י מקדח גדול, ויכניסו אותו בעומק האדמה ע"י מכונה עשויה לכך, ומשה הוציא מים בהכאה אחת או שתים על הצור, אם לא כי נאמר כי התורה כובה ולא הגידה את מעשה המכונה וכדי בזיון וקצף על המחשבה הזאת ויסכרו פי דוברי שקר ותאלמנה שפתותם אלה המדברים בגאוה ובוז להכזיב את התורה תורת אלהים הנתונה באש, ואוי לאזנים שכך שומעות, ונשוב לדברי הרמב"ם במאמרו נגד גאלינוס שכתב וז"ל "באמרו נסים או גם מה שתהיה הויתו על זולת טבע הנראה והמורגל תמיד, והוא שני מינים, אם שיתהווה הדבר על מדרגות מיוחדות ובענינים מיוחדים תמיד על זולת אותם הענינים המורגלים שנתהפך בטבע, כשנתהפך המטה נחש והעפר כנים והמים דם והאויר ברד והיד הנכבדת הקדושה לבנה כשלג, והיה כל זה בפתע פתאם, ואם שיתחדש מה שאין בטבע זה (נראה שהוא ט"ס וצ"ל זה בטבע) המציאות המונח (ר"ל הקבועה ששת ימ"ב) שיתהוו כגון זה המתחדש כלל כמו המן שהיה בענין המן הקושי שהיה נטחן ונעשה ממנו לחם, וכשהשמש חם עליו נמס והיה נוזל כו'" עכ"ל. א"כ בפירוש כתב שהמן הוא דבר שאין מציאותו בטבע כלל, ע"כ אמרו שנברא ע"ש בהש"מ כמו שיבואר בפ' שאח"ז. אם נחפוץ להביא כל דברי הרמב"ם בענין הנסים יארכו הדברים לכן נביא רק דברים אחדים מדבריו, ער שיספיק לברר דעתו ואמונתו בכל הנסים כלם, שהם הפך ממש המכחישים והמתחכמים שתלו את דעתם הנכזבה באדונינו הרמב"ם ז"ל.

יז) הלשון "בפתע פתאום" הלא יודה כל איש בלתי מתעקש, שכוונתו בלא שום הכנה ותחבולה או סבה טבעיית, כי אף שמקרה הטבע אשר יבואו רק לעתים רחוקות,

כמו

כמו רעידת הארץ או נפילת אבני אלגביש יבואו ג"כ פתאום, אבל סבתם אינה פתאומי, בני האדם לא ירגישו מקודם את בואם, אבל באמת לא נתהוו פתאום, רק כי הסבות המביאים את המקרים האלו, התקבצו זה מכבר עד שנתהוו המקרים האלו. לדוגמא כאשר יתקבץ החום העצור באדמה עד מדה ידועה, או יתפרצו האדים והחום פתאום, א"כ רק לעיני האדם הרואה הוא פתאום, אבל באמת הסבות המה נקבצו ובאו במשך זמן רב, והרמב"ם כתב, והיה זה "בפתע פתאום", הלא כוונתו מבוארת בלא שום הכנה לא מבעיית ולא תחבולייית, כמו נטה את ידך במטך על הנהרות כו' הבא ידך בחיקך, נטה את מטך והך את עפר הארץ וכדומה כלם רק ברצון ה' "לא ע"י שום סבה מחייבת אותם העניינים ההם והדומה להם" (לשון הרמב"ם בפכ"ט לשני) כמו שלא מצינו בכתוב שום תחבולה וסבה אחרת, רק נטה את ידך. ומעתה בא וראה מש"כ החו"ס בהצפירה שנת הי"ט נומר 33 וז"ל "והנה היסוד העיקרי באמונת ישראל הוא כנודע רק לדעת את ה' לא באמונה בלבד, ולא מצינו בתורה אוהרה להאמין לפי שלא יתכן האמונה בלב האדם על איזה דבר בלי ידיעה קרובה לה והדרך להגיע לידיעת הבורא, אמרו הנביאים "שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה" וכדומה מאמרים הרבה בזה, גם בדברי חז"ל "מצוה להשב תקופות ומזלות" כו' "הסתכל במעשיו שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם" ולפי שבתחלה לא נתנה תורה לחוקרים ופילוסופים כמש"כ לא בשמים היא ולא מעבר לים היא [אחיות עינים עשה לנו פה, שם נאמר כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום לא נפלאת היא ממך ולא רחוקה היא כו' כי קרוב הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו, שהכוונה על מעשה המצות ולא על ידיעת ה' וחקירה ופילוסופיא ורוב המפרשים פי' על התשובה] ע"כ מצינו בתורה הרבה פעמים לחוק מצות הדת רק מצד האותות והמופתים שראו ביצ"מ, ואמר אתם ראיתם את אשר עשיתי למצרים וגו' והגדת לבנך גו' כי לא את אשר לא ידעו ולא ראו כו', עיניכם הרואות את כל מעשה ה' הגדול אשר עשה וגו' (דברים י"ח), הרי מפורש הזהירה התורה שלא להאמין רק בנסים גלוים ומפורסמים, כמו ביציאת מצרים, ולהפך אסרה התורה להאמין בנסים יחידים שאינם מפורסמים, כמו אצל נביא השקר, ובא האות והמופת וגו' לא תאבה לו ולא תשמע אליו, ועם זה ראתה החכמה העליונה להגיע ע"פ ידיעה שכלייית, וכן נבא ע"ז החוזה, ולא ילמדו עוד איש את רעהו ואת אחיו לאמר דעו את ה' כי כולם ידעו (ירמיה ל"א) עכ"ל. אחשוב כי כל קורא יתפלא על הדברים האלה אשר אין בהם לא דעת ולא תבונה, רק דברים אשר בלתי אפשר שכתבם עת היקיצה אשר לא שמעו אזניו מה שפיו מדבר. כנים הדברים שלא מצינו אוהרה על האמונה, כי על אמונה יתרה, הנקל לכל תועה ומתעה להוליך שולל את העם, רק הזהירתנו התורה לבל נשכח יצ"מ אשר מכל המופתים אשר ראו עינינו נוכחנו על האמונה האמתית אשר הוא משגיח בפרטות על מעשה האדם, ועל השכר והעונש ועל תורה מן השמים ע"י מעמד הר סיני, ע"י שכלם דברים בלתי טבעים, אבל הלא כ"ז ראו עינינו, ובהכרח להאמין בם, מכל מופתי מצרים שלא היו ע"פ הטבע, מזה המופת חותך שהבוי"ת ברא את העולם ברצון ולא בחיוב, שאם היה בורא בחיוב לא היה ביכלתו לשנות אף כמלא השערה. מהטבע והחקירה בהטבע לא נוכל להתבונן על העיקרים האלו, והאות כי מאמיני הקדמות או הכופרים בכל כמו בעלי החומר, האם לא יראו ולא ידעו את הטבע? האם לקחו מוסר להאמין בה' בהביטם על הכוכבים ולומר מי ברא אלה? הנביא יאמר רק להמאמינים שיש בורא והוא בורא ברצון, להם יסיף מוסרו לשאת מרום עיניהם וכן לחשב תקופות ומזלות שמתוך זה יכיר במי שאמר והיה העולם, שזהו הכל מוסר ועצה למאמינים אך לא שמהם נתבונן על האמונה, והעיקר שהנביא יאמר שאו מרום עיניכם גו' ואמר המוציא במספר צבאם,

שאם

שאם היה העולם קדמון או ע"י שהוא רק סבה להבריאה כשמש שהוא סבה להצל או לדעת המכחישים בכל, יאמרו שהעולם והכוכבים המה בלתי הכלית, וא"כ אין להם מספר. וע"פ האמונה שיש להם מספר זהו אות שהוא בורא ברצון ולא בחיוב, וזה שמסיים לכלם בשם יקרא, שהשם מורה על פעולתו וממשלתו, וזהו מופת על יכלתו והשגחתו. וז"ש למה תאמר יעקב ותדבר ישראל נסתרה דרכי מה' ומאלהי משפטי יעבור, שהכוונה כי הוא רק בורא בחיוב ולא ברצון, א"כ נסתרה דרכי מה', שאיננו ע"פ השגחה פרטית ע"ז יוכיח שממה שמוציא במספר צבאם, הוא מופת שהוא בורא ברצון והוא משגיח בפרטות, עד שכל הראיות שהוא מביא המה כלם ראיות להפך, כל הכתובים בתורה שאמרה לזכור יצ"מ, וכל הדברים אשר ראו בעיניהם בהמן והבאר ושקועת קרח ועדתו ויתר כל הדברים, כמ"ש (דברים י"א) כי לא את בניכם אשר לא ידעו ואשר לא ראו וגו' את נדלו וגו' ואת אותותיו ואת מעשיו אשר עשה בתוך מצרים לפרעה גו' ואשר עשה לחיל מצרים לסוסיו ולרכבו אשר הציף את מי ים סוף על פניהם (לא הטבע) ברדפם אחריכם (ר"ל שבעבור זה הציף) ואשר עשה לכם במדבר עד בואכם עד המקום הזה (ר"ל המן והבאר וענני הכבוד) ואשר עשה לדתן ולאבירם גו' אשר פצתה הארץ את פיה ותבלעם ואת בתיהם ואת אהליהם ואת כל היקום אשר ברגליהם בקרב כל ישראל, ר"ל שמוכח שאין זה רעידת הארץ שאינו מבחין בין צדיק לרשע, רק הם ובתיהם וכל היקום שהיה בקרב כל ישראל, ועכ"ז לא נזוק ע"ז שום איש, שמכ"ז מוכח שהיה בהשגחה פרטית לא ע"י הטבע, א"כ עיניכם הרואות את כל מעשה ה' הגדול, לא ע"י חקירה ופילוסופיא, שיש בה פקפוק, והיכולת להפוך החקירה כפי שכל האדם, כידוע אשר בכח החקירה להפוך אל כל צד שיטהו שכלו, לא כן מה שנוכח בחושיו שאין בכח השכל לכזבו, א"כ מהכתובים מוכח ההפך ממש מכל דבריו עד כי למותר להאריך עוד בזה, אך מש"כ שאמרה התורה מבלי להאמין ע"פ מופתים, כמו בנביא השקר שאמרה תורה לא תאבה ולא תשמע, זהו בנביא שמנבא לעבוד ע"ז, אבל אם איננו מנבא נגד התורה, הדין הוא להפך אליו תשמעון שמחויבים אנחנו לשמוע להנביא, ואחר שנתנסה או ע"י מופתים או ע"י הגדת עתידות כאשר הבאנו דברי הרמב"ם למעלה מחוייבים להאמין לו גם לעבור על ד"ת בהוראת שעה, א"כ הביא ראיה ממש הפך מדבריו, שהחובה להאמין בנביא אחר שיעשה מופתים או יגיד עתידות, ואין אנו רשאים להאמין במופת היותר גדול אם ינבא לעבור על ד"ת או לעבוד ע"ז אף בהוראת שעה כמפורש הכל בהרמב"ם, ולמותר להאריך בכל זה אשר המה דברים ברורים, כאשר יודה כל איש בלתי מתעקש ויודה על האמת.

יח) עיקר הדבר אם החובה על האיש הישראלי לדעת את ה' ע"פ האמונה או ע"פ החקירה, היא מחלוקת גדולה בין חכמי ישראל הראשונים כידוע, ולא לי להכנים ראשי להכריע ח"ו ביניהם. אך זה ברור שגם אלה שדעתם שצריך לחקור ולדעת, כוונתם רק לחזק את האמונה. הרמב"ם הוא מאלה הסוברים שצריך לחקור ולהבין, ועכ"ז התחיל בספרו בזה"ל: יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש "שם" מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא, לשון "שם" ראה מש"כ הר"ש בן תבון בפתיחתו להמו"נ שהוא לשון ערבית שהכוונה שיש נמצא עיי"ש, בלתי אפשר שכוונתו "לידע" שהוא ע"י חקירה ופילוסופיא שהרי הוא עצמו הכריע החדוש נגד הקדמות לא ע"פ חקירה ופילוסופיא כ"א ע"פ המופתים הבלתי מבעיים הנמצאים בתורה שהוא האמונה כמו שהעתקנו דבריו למעלה, אבל עוד שם בהלכה ו' כתב וז"ל "וידיעת דבר זה הוא מ"ע שנאמר אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים" א"כ זו הידיעה והמצוה הוא ע"י מופת יצ"מ ולא ע"פ חקירה ופילוסופיא, שהרי השי"ת בעצמו כביכול לא פתח אני ה' אשר בראתי שמים כאשר נבאר להלן, א"כ

מוכרח שכוונתו לידע שיש שם מצוי כו' הוא ע"י האמונה והוא מ"ע מן התורה. והנה הראב"ע בפ' יתרו האריך בזה, וכתב וז"ל "שאלני ר' יהודה הלוי מ"כ כו' ולא אמר שעשיתי שמים וארץ, וזאת היתה תשובתי אליו. דע כי אין מעלות בני אדם כו' כי עשיית שמים וארץ היום קרוב לחמשת אלפים שנה, וישראל לבדם מודים בזה וחכמי האומות (ר"ל הפילוסופים) אינם מכחישים כי ה' הוא לבדו עשה שמים וארץ, רק הם אומרים כי השם הוא עושה תדיר בלי ראשית ואחרית (זהו דעת אריסטו וסיעתו מאמיני הקדמות) והנה ה' עשה אותות במצרים עד שהוציאם משה להיות להם לאלהים, וככה אמר משה או הנסה אלהים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי, והטעם שה' עשה לישראל מה שלא עשה לכל גוי כו' והשם בכחו למען אהבת האבות חדש אותות בעולם השפל שלא היה בממשלת העולם האמצעי [דעת הראב"ע שהעולם נחלק לשלשה, העולם העליון הוא עולם האצילות עולם המלאכים, והאמצעי הוא עולם הגלגלים שהם פועלי הטבע, ועולם התחתון הוא עולם השפל הארץ שאנחנו בו ומונהג מעולם הגלגלים עולם האמצעי] והוציא את ישראל מעולם המזלות [ר"ל מהטבע, כי המזלות המה מנהיגי הטבע, אבל לא מהעולם העליון כי לדעתו המלאכים נכבדים יותר מהצדיקים, אך שיטת המקובלים, וכן נראה דעת חז"ל שהצדיקים גבוהים מהמלאכים ואכמ"ל] להיותם לו לעם נחלה, ובעבור זה אמרו קדמונינו אין מזל לישראל כו', ובעבור האותות שעשה משה במצרים, אמר משה אתה הראת לדעת שהכל ראו זה חכמים ושאינן חכמים גדולים וקטנים, גם הוסיף עוד בדבר מעמד הר סיני ששמעו קול ה' כו' והנה הזכיר למשכיל אנכי ה' והוסיף אשר הוצאתיך שיבין המשכיל ושאינו משכיל" עכ"ל. א"כ מובן שהמ"ע אנכי כו' איננה מ"ע לחקור, כ"א לידע ע"פ המופתים של יצ"מ שהמשכיל ובלתי משכיל שוים בהם, מובן שדעת הראב"ע שכל המופתים לא היו טבעיים כלל, שהרי כתב בפירוש שאין הטבע שולט על ישראל על כללם ויש בזה אריכות דברים ואכמ"ל, ומעמד הר סיני הוא יותר ברור מכל החקירות והפילוסופיא, כי כל ישראל הגיעו או למדרגת נבואה, והרמב"ם כתב באגרתו וז"ל, "וכן אתה רואה שלא היו מבקשים מן הנביא ראיה רק שהוא נביא, אבל לא יבקשו ראיה למעלה מן הנבואה, שהנבואה למעלה מן הראיה ולא הראיה למעלה מן הנבואה" עכ"ל. כוונתו ראיה ע"י מופתים פילוסופיים, כי הנבואה יותר ברורה מכל חקירה ושכל של אדם בלתי נביא, ואחרי כי במעמד הר סיני הגיעו לנבואה, והשיגו ענין האלהי ע"י הנבואה אין לך ראיה יותר מזו. ומעתה נתבונן על דברי החז"ס שכתב דברי תהפוכות וז"ל "הרי מפורש הזהירה התורה שלא להאמין רק בנסים גלויים ומפורסמים כמו יצ"מ כו' אשר או יבואו לידי הכרה שהיו כלם נסים טבעיים", הנה בחלום ידבר בנו האיש הזה, איך היו ביצ"מ נסים טבעים, אחרי שהרמב"ם כתב הרבה פעמים שלא היו טבעיים, ומעולם לא עלה על לב איש שהיו טבעיים, רק הכופרים בתורה מן השמים יחפשו עלילות לאטר שטשה עשה הכל בתחבולות טבעיות, עיקר דבריו המה לא בהשכל, אם היינו אומרים שע"י הנסים של יצ"מ נכיר שלא היו טבעיים, תצא לנו תורה שלמה, לדעת שהשי"ת הוא בורא ברצון ולא בחיוב, ושיש לו היכולת לשנות הטבע, ומזה נאמין שישלם שכר טוב לעושי רצונו ויעניש לעוברי רצונו, שזהו רק כאשר נאמין שהוא משנה הטבע ומשגיח בפרטות על כל מעשה איש ואיש, אבל ההכרה שהמה טבעים, לאיזה תכלית ותועלת יצטרך להכיר זה, מה נפסיד אם נאמין שלא היו טבעיים, אמת לשיטתו הוא הפסד גדול שזהו הנשמה, הנה מלבד כי רבות הוכחנו בטול דבריו אלה, אך היכן נרמז שהתורה צותה לזכור יצ"מ, למען האמין שהיו כלם טבעים, האם נזכר בתורה שהיו טבעים? הלא פשטות כל הכתובים מורים שלא היו טבעיים, ואיך נביר שהיו טבעיים, ומהו ההבדל בין נסים מפורסמים לבלתי מפורסמים? יש הבדל להשומע

שהמפורסמים

שהמפורסמים בלתי אפשר להכחישם, משא"כ הבלתי מפורסמים שהנקל להכחישם, אבל להרואה אין שום הבדל ביניהם והתורה דברה עיניכם הרואות, א"כ מפורסמים ובלתי מפורסמים שוים, וראיתו מנביא שקר כבר בטלנו דבריו והראנו שהוא ההפך ממש מדבריו, שהתורה חייבה לשמוע להנביא שתתאמת נבואתו ע"י מופתים והגדת עתידות גם לעבור על ד"ת בהוראת שעה, אבל אם בא לבטל דבר אחד מתורת משה בטול עולמית או בע"ז גם בהוראת שעה ע"ז נאמר לא תאבה ולא תשמע, וא"כ כל דבריו אין בהם ממש כלל.

יט) כבר הבאנו למעלה דברי הרמב"ם במאמר תחה"מ, ופה נעתיק עוד הפעם את דבריו מפני איזה דברים שנתחדש לנו. כתב וז"ל "חדש המופתים הגדולים הכתובים בכל התורה עד שהתאמת בהם נבואת הנביאים (יז) וחדוש העולם, כי המופת האמתי ראיה ברורה על חדוש העולם כאשר בארנו במורה הנבוכים" עכ"ל, כי בעלי הקדמות יאמרו שבלתי אפשר להבוי"ת לשנות שום דבר מהטבע, מפני שהוא בורא רק בחיוב ולא ברצון, כמש"כ בפי"ג לשני לשיטת אריסטו וסייעתו עיי"ש, וכן הוא בכוזרי (סי' א') דעת הפילוסוף שם, א"כ המופתים היוצאים מגדרי הטבע מטפחים על פניהם ויכחישום, אבל אם נאמר שכל המופתים היו טבעיים, א"כ אין מהם שום הכחשה לשיטת הקדמות כמובן, לזה אמר כי המופת האמתי ר"ל המופת שהכל רואים שהוא יוצא מגדרי הטבע הוא ראיה ברורה על חדוש העולם שחדשו ברצון ולא בחיוב, ולכן ביכלתו לשנות הטבע, ומש"כ כמש"כ במו"נ כוונתו בפכ"ה לשני שהעתקנו למעלה שכתב שם ז"ל והמאמין בקדמות כאשר יראה אותו אריסטו שהוא ע"צ החיוב ולא ישתנה טבע כלל ולא יצא דבר ממנהגו כו' מכזבת כל אות בהכרח, וא"כ האות האמתי מכזב דעת אריסטו, וזה פשוט ולמותר להאריך עוד בזה. עוד כתב שם וז"ל "וידוע שהאנשים שרצה השי"ת שתראה התורה בימיהם (ר"ל שתנתן להם התורה) התישבו בהם דעות נפסדות מאד, אמר עליהם בסוף המאמר אחר כל מה שראוהו ממעשה ה' הגדול, ולא נתן ה' לכם לב לדעת וגו' וידע הוא ית' שאם יאמר להם חדוש תחה"מ היה אצלם נמנע וירחקו ממנו מאד, וגם היו העבירות קלות בעיניהם אחרי שהעונש עליהם אחר זמן ארוך, ולזה הפחידם וייעדם הטוב והרע בענינים ממהרים לבוא, אם ישמעו ואם לא ישמעו, והיה מפני זה יותר קרוב לקבלה ויותר מועיל כו', וכבר זכר בתורה שהוא מופת מתמיד, ר"ל תקון הענינים עם העבודה והפסדם עם המרי, אמר והיו בך לאות ולמופת ובזרעך עד עולם, ומפני זה אמרו אין מזל לישראל, ר"ל שתקונם והפסדם (ר"ל שהטובות המגיע אליהם והרעות) אינם לסבה טבעיית ולא על מנהג המציאות, אלא נתלה בעבודה ובמרי (ר"ל בעבודת ה' ומרי בעבודתו) וזה אות היותר גדול מכל אות כו' והוא הענין בעצמו הוא המכוון ג"כ באמרו אשר חלק ה' אלהיך אותם לכל העמים (ר"ל שהנהנתם ע"פ טבע כח המזלות) ואתכם לקח ה', ר"ל שעניניהם אינן נוהגין ענין מנהג שאר האומות, אבל יחדם השם בזה המופת הגדול שיהיו פעולותיהם תמיד נקשרות בתקון עניניהם או בהפסדם" עכ"ל. וכתב עוד שם וז"ל "וממה שראוי שנבארהו הנה ואע"פ שהוא עיקר יותר נכבד מכוונת זה המאמר, הוא שהנפלאות פעמים יהיו בענינים הנמנעים בטבע, כהתהפך המטה לנחש ושקיעת הארץ בעדת קרח (מבורר מזה שדעתו ששקיעת קרח ועדתו לא היה בטבע לא כדעה ה' ואסניין) ובקיעת הים (א"כ יאמר שגם קי"ס הוא מהנמנעות בהטבע ולא ע"י עבבע ופלוטה) ופעמים יהיו בענינים האפשרים בטבע כבא הארבה והברד והדבר במצרים, כי מדרך מיני אלו הדברים שיארעו במקצת העתים במקצת המקומות, וכמו קריעת מזבח ירבעם כו' זה המופת אשר דבר ה' הנה המזבח נקרע, כי מדרך הבנינים שיבקעו, ומכש"כ הנבנים מחדש, וכרדת המטר הסוחף בזמן

הקציר ע"י שמואל, והברכות והקללות הנזכרות בתורה, כי כל אחת מהן אפשר בכל ארץ ובכל זמן כו' אמנם יהיו הענינים האפשריים מופתיים באחד משלשה התנאים או בכולן, האחד מהם בא האפשר ההוא בעת מאמר הנביא כשוה כמו שבא בשמואל אקרא אל ה' ויתן קולות ומטר ביום ההוא, וכמו שבא כו' המזבח נקרע ונשפך הדשן כמופת אשר נתן איש האלהים, והתנאי השני זרות האפשר כו' כמו בארבה, לפניו לא היה כן ארבה כמוהו גו' ובברד אמר אשר לא היה כמוהו, ובדבר אמר וממקנה בני ישראל לא מת אחד גו'. והתנאי השלישי המשך האפשר ההוא המתחדש והתמדתו כברכות וקללות, כי אלו היה פעם א' או שתים לא היה מופת ונאמר שהוא במקרה, וכבר באר בתורה ואמר אם תלכו עמי קרי, כלומר שתשימו מה שיחל בכם באלו המכות מקרה לא שהם עונש כו' אמר והלכתי עמכם בחמת קרי כו', דע שהמופת בענינים הנמנעים בטבע לא יתאחר כלל ולא יארך ולא ישאר על ענינו, שאילו התמיד כן היה מדריך לספק במופת, שאלו נשאר המטה נחש היו מספקין היותו נחש מתחלתו, ומפני זה היה שלמות המופת בשובו מטה ויהי למטה בכפו, וכן אלו שקעה הארץ בעדת קרח והיתה נשארת שקועה לעולם, היה המופת חסר, אולם שלמותו היה בשוב הארץ לעגינה ותכס עליהם הארץ, וכן וישב הים לפנות בקר לאיתנו ומצרים נסים לקראתו" עכ"ל. מדבריו בנקל ישפוט כל איש ישר איך הוא רעתו בכל עניני הנסים עד שלמותר להאריך בזה, ונעיר רק שאם היה דעת הרמב"ם שקי"ס היה ע"י עבבע ופלומה א"כ בהכרח שישוב הים לאיתנו בטבע, ואדרבה אם לא היה שב אז היה הפך הטבע, א"כ בשקר תלו א"ע בדעת הרמב"ם כי ברור שרעתו שקי"ס היה במופת למעלה מן הטבע.

כ) ככל הדברים האלה כתב ג"כ בספרו הלכות תענית (פ"א הלכה כ') וז"ל ודברי זה מדרכי התשובה הוא שבזמן שתבא צרה יזעקו כו' ידעו הכל שבגלל מעשיהם הרעים הורע להם ככתוב עונותיכם הטו כו' וזה הוא שיגרום להסיר הצרה מאתם, אבל אם לא יזעקו ולא יריעו אלא יאמרו דבר זה ממנהג אירע לנו וצרה זו נקרה נקרית, הרי זו דרך אכזריות כו' וגורמת להם כו' ותוסיף הצרה צרות אחרות, הוא שכתוב בתורה והלכתם עמי בקרי והלכתי עמכם בחמת קרי, כלומר כשאביא עליכם צרה כדי שתשובו, אם תאמרו שהוא קרי אוסיף לכם חמת קרי, עכ"ל. אין מהצורך לתת באור על הדברים הברורים האלה המורים על השגחה פרטית, ובהלכות סוטה (פ"ג הלכה ט"ז) כתב וז"ל "אם טהורה היא יוצאת והולכת לה והרי היא טוהרת לבעלה ואם טמאה היא מיד פניה מוריקות ועיניה בולטות והיא מתמלאת גידין, והם אומרים הוציאוה כו' ובטנה צבה בתחלה, ואח"כ תפול ירכה ותמות, באותה שעה שתמות היא ימות הנואף שהשקה על ידו בכל מקום שהוא ויארעו לו מאורעות שאירע לה לצבות בטן ולנפיל ירך, וכ"ז אם לא בעל בעלה ביאה אסורה מעולם, אבל אם בעל בעילה אסורה אין המים בודקין את אשתו כמו שבארנו, אם עבר והשקה את אשתו הר"ז מוסיף חטא על חטאתו פשעו, שגרם לשם המפורש שימחה על המים לבטלה ומוציא לעז על מי סוטה, שאשתו אומרת לאחרים שזנתה ולא בדקו בה המים, והיא לא תדע שמעשיו של הבעל גרמו שלא בדקו בה, לפיכך משרבו הטנאפים בגלוי בבית שני בטלו הסנהדרין את מי הסרים, וסמכו על הכתוב בקבלה לא אפקוד על בנותיכם כו' סוטה שיש לה זכות ת"ת אע"פ שאינה מצווה על ת"ת הוא תולה לה ואינה מתה לשעתה אלא נימוקות והולכת וחלאים כבדים באים עליה עד שתמות אחר שנה או ב' או ג' לפי זכותה והיא מתה בצביית בטן ובנפילת אברים, סוטה ששתתה והיתה טהורה הר"ז מתחזקת ופניה מזהירות, אם היה בה חולי יסור ותתעבר ותלד זכר, ואם היה דרכה לילד בקושי תלד במהרה, היה דרכה לילד נקבות תלד זכרים". כל הדברים האלה אינם ע"פ הטבע, וכלם המה כמעט דברי אגדה

והרמב"ם

והרמב"ם העתיקם, ואם לא היה מאמין בהם לא היה מעתיקן, כמו שלא העתיק כמה דינים שנוסדים על שדים וכשוף, והמה כלם למעלה מן הטבע וכמש"כ הרמב"ן בפ' נשא וז"ל, "והנה אין בכל משפטי התורה דבר תלוי בנס זולתי הענין הזה, והוא פלא ונס קבוע שיעשה בישראל, בהיותם רובם עושים רש"מ, כי הפץ למען צדקו ליסר הנשים שלא תעשינה (כצ"ל) כזמת יתר העמים, ולנקות את ישראל מן הממזרות שיהיו ראוים להשרות שכינה ביניהם, ולפיכך פסק הענין הזה משעה שנתקלקלו בעבירות, וכמ"ש משרבו המנאפים פסקו מי סוטה שנאמר לא אפקוד על בנותיכם כו' כי הם עם הזונות יפרדו כו' ואין הכתוב אומר שתהיינה הנואפות פטורין מן העון בעבור שבעליהן נואפים, רק שלא יעשה בהם הנס הגדול הזה שהוא נעשה להם לכבוד להיותם עם קדוש כו' והכלל שהוא נס לישראל", וע"פ דברי הרמב"ן כל דברי הרמב"ם מבוארין, ומש"כ בזמן שישראל רובם עושים רש"ט הוא ע"פ מש"כ בעצמו בפ' עקב, וז"ל "ובאור הענין כי השם לא יעשה הנסים תמיד לתת מטר הארץ בכל עת יורה ומלקוש ולהוסיף בדגן ותירוש ויצהר ולהרבות גם עשב בשדה לבהמה, או שיעצור השמים ויבשו, רק על מעשה רוב העם כו'" עכ"ל. א"כ ההנהגה הנסיית בלתי אפשר רק בהיות רוב הצבור עושין רש"מ, אמנם המתחכמים יאמרו שלא היה זה בנס, רק כי נתנו בהמים ארס המזיק, ועי"ז היה במנה צבה וירכה נופלת אבל א"כ מדוע הטהורה נקתה, האם ידע הכהן מי היא הטהורה מבלי לתת ארס בהמים שמשקין אותה ואיך היה הזכות תולה ב' או ג' שנים ומי שלא היה לה זכות היתה מתה מיד? כמש"כ הכל הרמב"ם, המה תלו א"ע בדברי הראב"ע שכתב וז"ל "מי המרים לפי דעתי מי סמוך ומלת מרים תאר השם, א"כ סודו ידוע" ויאמרו שכוונתו שנתנו בהמים איזה ארס המזיק, אך הבל יפצה פיהם, כמש"כ שיקשה איך תנקה הטהורה, ואדרבה תתרפא מחליה ותלד במהרה כמש"כ הרמב"ם ואיך יטות הנואף והוא לא שתה מהארס, אבל כוונת דבריו שלכן נקראים מי המרים, שנותן בהם דבר מר לא ארס כמ"ש (סוטה י"ט) וכ"כ הרמב"ם בפ"ג מהלכות סוטה הלכה י' וז"ל "וצריך שיתן בתוכו דבר מר כגון לענה וכיו"ב שנאמר מי המרים" לענה אינו ארס ואיננו מזיק כלל, והראב"ע בעצמו מסיים וז"ל "ויתכן שנקראו על שם סופם כמו בגדי ערומים תפשיט והער ובאו בה המים המאררים למרים, להורות כי האלות הנקראות המאררים ישיטו המים מרים אחרי היותם מתוקים" עכ"ל, שבתחלה כתב שנקראים מרים מפני שנותנים בתוכם דבר מר, ואח"ז כתב שיתכן שנקראו מרים על שם סופם שיתהפכו למרים ע"י האלות אע"פ שהם אינם מרים בעיקרם, זהו כוונתו ברור. עוד כתב הרמב"ם הלכות טומאת צרעת בסופו וז"ל "השנוי האמור בבגדים ובבתים שקראו התורה צרעת בשותפות השם (ר"ל השם צרעת באדם שנעשה ע"י חולי באמת) אינו ממנהגו של עולם, אלא אות נפלא בישראל היה כדי להזהירן על לשה"ר שהמספר לשה"ר משתנות קורות ביתו אם חזר בו יטהר הבית, ואם עמד ברשעו עד שהותץ הבית משתנין כלי העור בביתו שהוא יושב עליהן, אם חזר בו יטהר, ואם עמד ברשעו עד שישרפו ישתנו הבגדים שעליו, אם חזר בו יטהר ואם עמד ברשעו עד שישרפו משתנה עורו ויצטרע ויהיה מובדל ומפורש לבדו עד שלא יתעסקו בשיחות הרשעים שהוא הליצנות ולשה"ר, ועל ענין זה מזהיר בתורה השטר בנגע הצרעת כו' זכור את אשר עשה ה' אלהיך למרים כו'" עכ"ל, איננו נותן לנגעי הבתים והבגדים שום סבה טבעיית, וכתב בפירוש שהוא אות ופלא שהיה בישראל, כל דברי הרמב"ם יספיקו דים להוכיח דעתו בכל ענין הנסים שלא היו ע"פ סבות טבעיות, רק כלם היו בשנוי הטבע ברצון ה', ואם אטרנו להביא עוד ראיות ומופתים מדברי הרמב"ם, יארכו הדברים יותר מדאי ויהיו למעמסה על הקורא ובפרקים הבאים נוכיח עוד דעת הרמב"ם ויתר גדולי חכמי ישראל הפילוסופים כמו רבינו בחיי

הזקן בעל חו"ה והכוזרי ועוד, אך פה יספיקו הדברים האלה להצדיק את הצדיק הרכוב"ם ז"ל כי בשקר טפלו עליו דעות כוזבות ונפסדות, אשר לא עלה על לבו ח"ו ומשה אמת ותורתו אמת, וכימי צאתנו מארץ מצרים יראנו נפלאות.

פרק ה

מלואים לפרק ד', באות ה' ציון (א).

א) כבר כתבנו שה' זאסניץ בספרו „אבן יש ה" האריך ג"כ שהנסים היו כלם טבעיים, ככל דברי החז"ס, ומתאמץ להביא ראיות לדבריו מספרי המקובלים הראשונים כמו הציוני והרקאנטי, שכתב ועיין ציוני פ' וירא שכתב שהפיכת סדום היה בטבע, וכ"כ הרקאנטי פ' תצוה ובפ' בחקתי שכל הברכות והקללות הכתובים בתורה המה טבעיים ממש. הרואה דברים כאלה נדפסים הלא יאמין להומם אשר בלא ספק כתוב כן שמה, כי איך יתכן שיציין לעיין שם, והמעיין לא ימצא שמה, ומה גם שלא יתכן בשום אופן להעלות על הדעת שימצא שמה רק ההפך, אבל הפכפך וזר דרך משכילי דורנו, ולמען הראות תהפוכות דרכיהם נעתיק דבריהם אות באות, וז"ל הציוני פ' וירא „ידוע תדע כי מפני חטאת יושבי הארץ ההיא נשתנו עליהם סדרי בראשית, ואבלה הארץ ויושביה לא במקרה כדברי המתעתעים והוברי השמים, כי הרשעים גורמים שנוי העולם ומנהגו, וכן הצדיקים משנים מנהג הבריאה הנזכרת פעמים רבות, וכדברי חז"ל באיוב נאמר ומקנהו פרץ בארץ, שפרצו גדרו של עולם, ובימי רחב"ד שעזים הביאו ואבים בקרניהם, וחמורו של רפב"י, וכ"ז גורמים הצדיקים ובני דורם כמ"ש הנביא ואריה כבקר יאכל תבן ודומיהם ואילני סרק יעשו פירות בארץ וסם המות יוסר שנאמר ועל מאורת צפעוני גמול ידו הדה" עכ"ל. הראית זיוף ושקר נורא כזה? כי מפני שס' הציוני בלתי נמצא הרבה לכן מלאו לבו לעשות הזיוף הזה, וואת היא אחת מתחבולות משכילי דורנו אשר המציאו ואשר הדורות הקודמים לא ידעו מזה, ועתה נעתיק גם דברי הרקאנטי וז"ל בפ' תצוה, ואל יעלה בדעתך כי העונשין הכתובים בתורה הם כמו המעניש את האדם על עברו מצות המלך, לא כן, דבר טבעי ממש, כי כל המבטל מצוה ממצות התורה אותו הטוב שהיה נשפע מסבת עשייתה הוא נמנע. ברמיון מי שאינו זורע שדהו שאינו קוצר, כמו מי שאינו לובש בגדים שגופו מתקרר, וכמו שטבע האש להחם וטבע המים להרטיב והלחם להשביע, כן טבע כל מצוה ומצוה להעשות אותם הטובות שנאמרה או אותם העונשין שנאמר בבטולן, ולא כל העבירות שוות, יש עבירות נוגעות בהיכל פנימי כגון ע"ז ג"ע ש"ד וכיו"ב, ויש עבירות נוגעות חוץ להיכל, כגון אכילת דברים טמאים, ולכך נקראים צדיקים על היותם מעמידים הדברים על מתכונתם" עכ"ל, ואף כי דבריו אין צריכים באור עכ"ז נבאר מעט, שיש הבדל בין שכר ועונש שנוהגים בני האדם לשכר ועונש שייעדה התורה, לרוגמא האדם נותן שכר פועל שעושה פעולתו, שאין הפעולה מושכת אחריה את השכר בטבע כמו שנמשך צמיחת וגידול התבואה, רק היכולת ביד האדם לשלם לו שכר כל מה שירצה הן כסף הן שארי דברים ואם ירצה יעשוק שכרו ולא ישלם לו מאומה, כי השכר איננו בטבע רק ברצון, וכן הוא גם כן בכל עניני העונשין, לזה אמר שכל יעודי התורה והעונשין אינם כמו שכר שנותן האדם או העונש, כ"א שכן יסד הבוי"ת בטבע כל מצוה, כמו בטבע מצות כבוד אב ושלוח הקן לאריכות ימים, ובטבע נתינת המעשר להתעשר ובטבע הצדקה להתברך ולהציל ממיתה משונה

וגם

וגם ממות עצמה לפעמים ובטבע שמירת השביעית שתעשה שנה הששית לשלש השנים, וכן שכר ונמול לכל מצוה שהשכר נמשך בטבע מכל מצוה, כי כן יסד הבוי"ת את הטבע האמתי, וכמ"ש בראשית בשביל התורה שנקראת ראשית, וכן הוא גם העונשין שיסר הבוי"ת שעל אכילת חלב נמשך הכרת, ובטבע עונש השביעית גלות הארץ, וכן בכל המצות, כל מצוה ומצוה מושכת אחריה בטבע שכר או עונש, והמה כמו הסמי מרפא שבטבעם לרפאות ממחלה זו כל אחד לפי טבעה או להפך להחליא את האדם, כן המה ממש כל מצות התורה, וכמ"ש ולכל בשרו מרפא, וכן אמרה התורה וחי בהם כי היא חייך וארך ימיך וגו', ועיין בס' עבודת הקדש להרב ר"מ בן נבאי ז"ל בחלק העבודה פי"ח וי"ט שהאריך בזה, והיה ראוי באמת שיהיה ההנהגה הזאת נראית, אך שלא תתבטל עי"ז הבחירה, קבלה הטבע הנהגת ארך אפים, אך סוף דבר כאשר תתמלא מאת הרשע או לפעמים דור השני או השלישי עד דור רביעי יבא העונש בטבע האמתי, ורק שאיננו ניכר ונרגש מפני האריכות אפים באריכת הזמן וכמ"ש פקד עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים לשונאי ולהפך גם השכר בלתי נרגש, רק בזמן שרוב ישראל הולכים ומתנהגים על פי דרך התורה והמצות אז יבא השכר בטבע, עד שאז תקבל הארץ טבע חדשה והוא טבע התורה, ואז יקויים וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך זהו תוכן כוונתם ז"ל, ויותר ברור בכוונת הרקאנטי הוא מה שכתב בפרשת בחקתי וז"ל "דע כי הברכות והקללות הכתובים בתורה אינם על דרך הגמול והעונש לבד, רק הם טבעיים ממש כדמיון הזורע שקוצר שנאמר עובד אדמתו ישבע לחם, וההפך הפך, כי השם הנכבד ית' באדני [בספרי המקובלים הוא כנוי לספירת מלכות] אשר לשם יבאו כל ההשפעות מהספירות והיא פועלת על הבריאה כלה כפי הצנורות הנמשכות אליה והיא נקראת "ים" אשר ע"ז רומז הכתוב כל הנחלים הולכים אל הים [ועי' בס' שערי אורה שער א' ומשם תבין כל דברי הרקאנטי] אליו יבאו כל מיני שפע ואצילות מרום מעלה דרך השם הגדול יתעלה, ובו יתחברו כל הנהלים מי"ג מעלות הכת"ר ומל"ב נתיבות החכמ"ה ומחמשים שערי בינ"ה ומע"ב גשרים אשר מים העליונים הנקראים מימי החס"ד ומן מ"ב מיני אש להבה מן הגבור"ה ומן שבעים ענפים שיש לקו האמצעיים [שהוא מכונה בפי המקובלים הוי"ה או תפאר"ת או דע"ת] כלם באים ומתגלגלים דרך נצ"ח והו"ד ומתחברים בסו"ד [היא הספירה הנקראת יסו"ד] ומשם בארה היא כנסת ישראל [היא ספירת מלכות או אדני שנקראת כנס"י] ובהיות כל אלו המשכות שם אז ה' אחד ושמו אחד ויחוד שלם, וכל העולם כלו מתברך משם, וכל היצורים למיניהם מלאים כל טוב, צנורות הדק מתמעטים וצנורות החסד מתרבים ברכת הצדיקים והחסידים שבישראל שמהם מתפרנס הלב והלב מפרנסן כענין שנאמר גמלתהו טוב ולא רע כל ימי חייה ר"ל בעוד שהיא יונקת בעולם החיים, וזה ענין כי כל הברכות שבתורה הן טבעיות, אמנם כשבני אדם חוטאין אז מתמעטין צנורות החסד ומתרבין צנורות הדק, ואז העולם כלו בצער ובחסרון וקשה מכלן כשמסתתמין צנורות העליונות לגמרי, ונמשכו צנורות חיצוניות כחות רעות ומים הרעים, אז הוא חורבן ארצות ועקירתו וגליות קשות, וזהו ענין התוכחות הכתובים בתורה, וסוף דבר כפי ההמשכה הבאה מכנס"י [ר"ל ספירת מלכות הנקראת אדני] כך באה למטה, ולפיכך מתהפכות לכמה פעולות שונות להמית ולהחיות כפי כח הנמשך לה מן המעלות שעליה כו'" עכ"ל. מפני שכתב הלשון שהכל בטבע עשה אחיזת עינים לומר שהרקאנטי כתב שהכל בטבע, אבל כוונתו בולטת שזהו טבע התורה לא טבע של החוקרים, וטבע התורה הם נסים ממש למעלה מן הטבע, כי הטבע לא יתחייב שע"י אכילת החלב או בעילת איסור של נדה או אחותו וכלתו יסות במיתת כרת, ועוד נדבר

מזה

מזה עוד מענין טבע התורה, גם על דברי ה' וְאֶסניץ נדבר עוד, אך זה פשוט מאד שמש"כ הרטב"ם "מבלתי סבה טבעיית מחייבת אותם הענינים ההם" שכוונתו שהפיכת היאור לדם והמטה לנחש וקי"ם לא היה בטבע ע"פ סבות הטבע, רק שנתהוו או ברצון ה' ע"צ המופת, להאמית נבואת משה או להעניש את המצריים ולהצלת ישראל, ולמותר להאריך יותר בזה כי כ"ז פשוט וברור.

ב) באות ז' הובאו דברי העיקרים בענין שנוי רצון עיו"ש, והנה העיקרים התיר את השאלה כמעט בשלילה, ועיקר השובתו כי כמו שלא נוכל להשיג עצמותו, כן לא נוכל להשיג רצונו וידיעתו, תשובה כזאת נוכל לומר שיותר טוב שלא לעורר השאלה, וכמש"כ הראב"ד על הרמב"ם ז"ל בענין ידיעה ובחירה, אכן מלבד מה שעלינו לבאר ענין התנאי שאמרו חז"ל שיהיה באופן המתקבל, נאמר שגם בדברי העיקרים בעצמו נוכל להוסיף עליהם מעט תבלין ואז תוסר הקושיא הגדולה הזאת, כי העיקרים קצר פה במקום הראוי להאריך, עלינו להבין ההבדל בין ידיעתו ורצונו ית' לידיעתנו ורצוננו, הנה כל ידיעתנו הוא ידיעה שחוץ ממנו, ונבאר זאת, כי אם גם יצוייר שידע האדם את עצמו כל הרכבתו וטבעו ומזגו, לא ידע מידיעתו את הדומטים והצמחים ולא גם יתר כל הבע"ח, כי המה כלם ענינים נפרדים ממנו, שאין הרכבתם וטבעם ומזגם נמשכים מהרכבתו והוייתו, ועוד כי גם את עצמנו המעט אשר נדע אין ידיעתנו באה מעצמנו, הכוונה שעצמנו יגרום הידיעה, רק הידיעה נשיג ע"י דברים שהם חוץ לעצמנו, שכאשר נחפוץ לדעת מהות האדם, עלינו להבין מקודם את היסודות שמהם הורכב חומר האדם וכח הרוחני שממנו נמשך נפש האדם. אם נחפוץ לדעת איך יפעל בנו כח הנשימה ומקור החושים וכל חוקי החיים, על הכל עלינו לחקור ולהתבונן על הכחות הפועלים שהם חוץ ממנו, א"כ כל ידיעתנו באה הכל מהדברים שחוץ ממנו, עד כי גם חיותנו הוא תלוי בדברים שחוץ ממנו הוא המזון, לכן כל המקרים שחוץ ממנו פועלים עלינו על כל חושינו ושכלנו, וכל ידיעתנו הוא הכל ע"י דברים שחוץ ממנו, גם המה פועלים על רצוננו, עד כי כמעט אין רצוננו חפשית בידינו לגמרי כאשר יתבאר להלן בפ"ו, א"כ הידיעה שנשיג יתוסף בנו, כי מבלעדי שנחקור לדעת הדברים שחוץ ממנו לא נדע מאומה מעצמנו, א"כ מוכרח שלהשיג ידיעות אלה ידרש זמן, ומבלעדי הזמן לא נדע מאומה, המעשה ידרוש זמן יותר מהמחשבה, מפני שהמחשבה היא יותר רוחנית מהמעשה, לכן תפעל בנו המחשבה במהירות אשר כמעט לא נרגיש את הזמן, לא כן המעשה שדורשה זמן יותר, ולזה בלתי אפשר לנו לעשות שתי פעולות הפכיות, כי ברגע שאנחנו עושים זו הפעולה שדורשת זמן, בלתי אפשר שזה הזמן יכשר לנו לעשות פעולה הפך הראשונה, אך במחשבה נדמה לנו שנוכל לחשוב שני דברים הפכיים, אשר באמת גם במחשבה לא נוכל לחשוב שני דברים כאחד, רק למהירות המחשבה ידמה לנו שאין המחשבה תופסת זמן כלל עד כי נוכל לחשוב שני דברים כאחד גם דבר והפוכו, אך זהו רק לגודל מהירותו אין בנו כח להרגיש הזמן, כמו בחלום שאז פועל רק הכח המדמה, לכן ברגע קטן יראה אדם בחלום דברים שונים וידמה לו אז שנמשך זמן ימים גם שנים כמש"כ המחקרים, שאדם רואה בחלום וידמה שנמשך זמן רב, ובאמת משך כל הזמן הוא רק רגעים אחדים. ע"פ ההצעה הזאת נתבונן מעט שהבוי"ת שהוא איננו תחת הזמן כלל, וכל הזמן אצלו ית' הוא רק כמו עתה, וע"י שידע את עצמותו יודע את הכל, כי כל הבריאה נמשכת ונתהווה רק ממנו, ואין ידיעתו מדברים שחוץ ממנו, לכן לא יתוסף שום ידיעה על עצמותו מאומה, לכן יודע העבר וההוה והעתיד הכל כאחד, כי רק יודע הוא את עצמו ועי"ז יודע הכל, א"כ יודע גם דבר והפוכו ברגע אחד ובידיעה אחת, כי גם ההפך נמשך רק ממנו, וז"ש הכתוב כי לא מחשבותי

מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי, שהוא יחשוב וידע העבר והעתיד הכל כאחד, וכל הנמצא הוא רק ממנו, וכמ"ש חז"ל בנוסח התפלה וקונה הכל, ואברהם אמר הריטותי ידי אל ה' אל עליון קונה שמים וארץ, לכן דוד כאשר נדב כסף וזהב הרבה לבנין בהמ"ק אמר להקטין פעולתו כי ממך הכל ומידך נתנו לך, א"כ אין פעולתנו נחשבת למאומה נגדו ית', א"כ ענין שנוי רצון אין זה בציור כלל אחרי שהעבר והעתיד הוא הכל כאחד למעלה מן הזמן. הן שנוי רצון לא יצוייר כ"א בזמן שבעת הואת חשב ורצה כזה ואחר זמן נשתנה רצונו, אבל כאשר הוא ית' איננו כלל תחת הזמן לא יצוייר שנוי רצון, כן אין שייך אצלו דבר והפוכו, והוא ע"ד שאמרו ערות אשת אחיך לא תגלה יבמה יבא עליה בדבור אחד נאמרו, א"כ גם קיום הטבע והתיסדותה ובטולה הכל במחשבה וידיעה אחת המה, הוא רואה קיום הטבע ובטולה לעת הצורך הכל בידיעה וראיה אחת כי הזמן הוא נברא וכמש"כ הרמב"ם בפ"ל לשני, א"כ השאלה הואת בכלל היא בטלה מעיקרה, כי בלתי אפשר לומר שנתחדש אצלו, שרעיון נתחדש הוא רק אצל הנבראים שהם תחת הזמן, והמשכיל על דבר יבין שעי"ז יסורו ספיקות הרבה ונרחיב הדברים בעזה"ה בפ"ו, עד שבצדק יסדו לנו חז"ל המחדש בטובו בכל יום תמיד מע"ב כאמור לעושה אורים גדולים, שזה שאנו חושבים קרוב לששת אלפים שנה מעת הבריאה, הוא רק אצלנו נבראים שאנחנו תחת הזמן, אבל מצדו נוכל לומר שעתה הוא בורא את העולם, א"כ עתה הוא בורא ומיסר את חוקי הטבע על אלו היסודות ועתה הוא משנם לצורך העת לצדיקים או להעניש את הרשעים. וז"ש המשורר בשיר היחוד ליום שלישי „מקרה „ושנוי" אין בך נמצא, ולא זמן וערער ולא כל שמצה, כל זמן וכל עת אתה מכינם אתה עורכם ואתה משנם", אחרי כי הוא איננו תחת הזמן ומקרה ושנוי לא נמצא בו לכן אתה עורכם ואתה משנם ואין זה שנוי רצון ח"ו, אכן קצרתי פה, ובעזה"ה בפ"ו נרחיב הדבור בזה.

ג) כבר כתבנו שהעקדה בפ' נח בשער נגון העולם, וביותר באריכות בשער ט"ו, האריך שיש שני מיני טבע, שיסד הבוי"ת בעת הבריאה, טבע העיקרית שתתנהג הבריאה בשכל ורצון [הכוונה ע"פ דרך התורה, וזהו מה שקראו הציוני והרקאנטי טבע, וכפי מה שהאריך בס' עבוה"ק, שזהו ממש טבע כל מצוה, אך הוא משיג שם על העקדה עיי"ש] והטבע השנית הוא טבע המפורסם והידוע אשר לא דעת ולא תבונה בו, תפעל תמיד ע"פ החוקים הקבועים ששת ימ"ב, וע"ז נאמר כי טקרה אחד לצדיק ולרשע, כי הטבע לא תבחין בין צדיק לרשע [וזהו כוונת אמרם ז"ל כיון שניתן רשות למשחית אינו מבחין כו' שהכוונה אם ח"ו מסלק השגחתו הפרטית ומוסרם להטבע אז אינו מבחין בין צדיק לרשע, כי הטבע לא דעת ולא תבונה בו והבן] וזה הטבע יפעול פעולתו רק ע"פ החוקים הקבועים והסדורים ששת ימ"ב עיי"ש שהאריך, אך אנחנו נסור מעט מדרכו לבאר באופן יותר מבואר, כמו שהקשה בעל עבוה"ק על הרמב"ן שכתב שכל יעודי התורה המה נסים נסתרים, ובאמת יקשה הלא אנו רואים שכל היעודים באים בטבע, וניכרים שהם נסים רק מצד היותם תמיד ובכל הארץ, ואם נאמר שטבע התורה עם טבע התמידית המה שני ענינים מתנגדים זה לזה, או היה ההכרח שיהיה תמיד טבע התורה ניכר ונרגש שזהו למעלה מן הטבע התמידית, והתורה ייעדה הכל ביעודים נשמיים מבעיים כמו ונתתי מטר ארצכם בעתו, אבל לא שיצמח בלא מטר, כי אם נאמר שטבע התורה איננה ע"פ טבע התמידי כלל, אחת היא אם ירד המטר לא ע"פ הטבע או שתצמח בלא מטר כלל, אחרי כי עכ"פ הכל שלא ע"פ הטבע התמידי, אבל באור הדברים הוא מעט באופן אחר מדעת העקדה והוא כמש"כ הרמב"ן בפ' בחקתי וז"ל והנה הברכות האלה כפי פשוטן (ר"ל שע"פ דרך האמת ירמוז בהם עוה"ב כמש"כ שם

הרמב"ן בסוף דבריו) עם היותם רבות כלליות בענין המטר והשובע והשלום ופו"ר, אינן כמו הברכות שברך כבר בקצרה וברך את לחמך ואת מימיך והסירותי מחלה מקרבך, כי שם יבטיח במאכל ובמשתה ושיהיה לברכה עד שלא יארע שום חולי בגופנו, וע"כ יהיה כל הזרע שלמים ובריאים ונוליד כהוגן ונחיה ימים מלאים, כמש"כ לא תהיה משכלה ועקרה בארצך את מספר ימיך אמלא, וכן אמר תחלה כי אני ה' רופאך, והטעם כי הברכות האלה אע"פ שהם נסים הם מן הנסים הנסתרים אשר כל התורה מלאה מהן כו' והם אפי' ליחיד העובד, כי כאשר יהיה האיש החסיד שומר כל מצות ה' אלהיו, ישמרהו האל מן החולי והעקרות והשכול וימלא ימיו בטובה, אבל אלו הברכות (ר"ל הנאמרים בפ' זו) הן כללית בעם והן בהיות כל עמנו כלם צדיקים, ולכך יזכור תמיד בכאן הארץ, ונתנה האר"ץ יבולה וגו', לבטח בארצכ"ם, שלום באר"ץ, חיה רעה מן האר"ץ, וחרב לא תעבור בארצכ"ם, וכבר בארנו כי כל אלה הברכות כלן נ ס י ם אין בטבע שיבאו הגשמים ויהיה השלום לנו מן האויבים כו' בעשותנו החקים והמצות ולא שיהיה הכל ההפך מפני זרענו בשנה השביעית ואע"פ שהם נסים נסתרים שעולם כמנהגו נוהג עמהם, אבל הם מתפרסמים מצד היותם תמיד לעולם בכל האר"ץ כי אם צדיק אחד יחיה כו' יקרה זה גם בקצת הרשעים, אבל שתהיה אר"ץ אחת כלה ועם אחד תמיד ברדת הגשם בעתו ושובע ושלום כו' בענין שאין כמהו בכל העולם, יודע לכל כי מאת ה' היתה זאת, וע"כ אמר וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך וירא ממך עכ"ל עיי"ש שהאריך, אבל דבריו צריך באור להבין ההבדל בין הברכות שבפ' בשלח, שאמר שזה יקרה גם ליחיד העובד, ובין הברכות שבזו הפרשה (ר"ל פ' בחקתי) שהם רק כאשר יהיו כל עמנו צדיקים, ומהו הכוונה שמזכיר פה תמיד האר"ץ. אבל יתבאר שישנם שני מיני נסים או השגחה פרטית שמתנהג השי"ת עם הצדיקים, לדוגמא שני בני אדם רצונם לפרוש בים, והספינה נגזר עליה שתטבע, האיש המושגח מאתו ית"ש יסבב לו סבות שונות, שבעל הספינה לא יאבה לקחת את זה האיש או כי בעת פרישת הספינה יחלה האיש לזמן קצר או שתקרה לו מניעה אחרת ועי"ז ינצל מרדת שחת, וע"ז אמרו אין בעל הנס מכיר בנסו, מפני שלא נשתנה עליו שום טבע, כן כשילכו אנשים לקנות מזון לאכילתם לזה יזדמן מזון רע שיזיק לגופו ולהשני מזון בריא וטוב, אשר באמת הוא הכל השגחה פרטיה אבל אין כאן שום שנוי טבע, וזה שהבטיח שם בפ' בשלח וברך את לחמך ואת מימיך שיזמין להם מזונות טובים, וממילא והסירותי מחלה מקרבך, וכן ממילא לא תהיה משכלה ועקרה, וממילא את מספר ימיך אמלא, ובכ"ז אין כאן שנוי טבע, והנם בלתי ניכר כמש"כ הרמב"ן שזה יקרה ג"כ בקצת רשעים, אבל כאשר ע"פ הטבע יתחייב בשנה הזאת עצירת הגשמים וכן יהיה בכל הארצות הסמוכות ורק בא"י ירד הגשם בעתו, שתהיה עת מלחמה בכל ד[illegible]ת, ובא"י לא תעבור גם חרב של שלום, שתהיה דבר מהלכת ר"ל בכל הארצות ובא"י לא הנע לרעה, אז יבינו הכל כי יד ה' תעשה זאת, ע"י שנוי הטבע שטבע התורה תשנה טבע התמידי, הכוונה שאף שע"פ חוקי הטבע שהם קבועים מאז מעולם יתחייב ע"פ סבותיה והשתלשלותיה שתהא עצירת הגשמים, אבל טבע התורה תשנה את הטבע ותפעול שיתקבצו הסבות המביאות את המטר ויהיה הגשם בעתו, אכן אז בעת שירד הגשם יהיה בטבע מפני שנתקבצו כבר הסבות הפועלים שירד המטר, וכן כאשר יתקלקל האויר ר"ל שיתהוה מזה דבר, תפעול טבע התורה שיטהר האויר בא"י ולא יהיה שמה דבר, ויתן מרך בלב האויבים עד שחמשה ירדפו מאה, שיהיה שנוי הטבע, אבל כאשר כבר קבלה הטבע השנוי ע"פ טבע התורה, אז יבא ממילא הכל בטבע, ואיננו נרגש בכל פעם שנוי הטבע, רק כאשר נתבונן שעכ"פ עבר משך רב ולא קרה בארץ הזאת

שום

שום עצירת הגשמים, ולא מת שום איש בקוצר ימים וחיה רעה לא הזיק בכל גבול הארץ או בהכרח וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך כו', אבל זה שתשתנה הטבע ותקבל טבע ע"פ דרך התורה, זה בלתי אפשר רק כשכל האומה המה שומרי התורה והמצוה, ואז תהיה בארץ הואת שורר רק טבע התורה, וזהו שאמר כאן תמיד הארץ, שכלל הארץ שישראל שומרי התורה יושבים עליה יהיה הטבע בה רק טבע התורה, אף שבכל עת ועת לא יהיה ניכר ונרגש הנהגה נסיית למעלה מן הטבע, מפני שהטבע כבר קבלה טבע התורה, ובכל עת שתרד המטר לדונמא תרד בטבע, מפני שע"פ טבע התורה נשתנית הטבע התמידי שנתקבצו הסבות שתרד הגשם, אף שע"פ החוקים הקבועים היה זה מהנמנע, ורק טבע התורה עשתה זאת, ובזה דברי הרמב"ן מבוארים וישרים למוצאי דעת, וז"ש אר"ץ אשר ה"א דורש אותה שההנהגה הזאת בלתי אפשר רק בא"י ובזמן שכל ישראל עושים רש"מ, וע"ד האמת ירמזו כאן האר"ץ לאר"ץ העליונה ספירת מלכות אשר עליה רמז הרקאנטי המובא למעלה דוק בדבריו ותשכח, שע"י השפעת ארץ העליונה תשתנה הטבע גם בארץ התחתונה.

ד) היוצא לנו מזה שיש שני מיני הנהגה נסיית ושניהם הם בדרך הטבע, האחת שלא יהיה שום שנוי בטבע כלל, רק שתמיד ישמרהו ה' מן הנזק ויזמין לו תמיד מזון טוב ובריא, ויזמין לו תמיד עסקים טובים שירויח בהם, ויהיה שמור מן החולי וכדומה, והמין השני אף שהעולם כמנהגו נוהג ובלתי ניכר שנוי הטבע, הכוונה שאינו שנעשה דבר למעלה מן הטבע, לדונמא שתצמח התבואה בלא מטר וכדומה, רק שיהיה שובע מפני שירד המטר בעתו, אבל באמת היה זה שנוי הטבע, הכוונה שע"פ חוקי הטבע הקבועים התחייב שתהיה בזו השנה עצירת הגשמים, אבל הטבע נשתנה ע"פ טבע התורה ונתבטלו המניעות ונתקבצו הסבות לירידת גשמים, ואז אחרי שכבר נתקבצו הסבות ירדו אז הגשמים בטבע, אבל היה כאן גם נסתר שיסורו המניעות ושיתקבצו הסבות נגד חוקי הטבע הקבועים, וזה יהיה רק כאשר עכ"פ רוב האומה ישמרו דרך התורה והמצוה, וזהו ענין התנאי, הכוונה שהתנה עמהם אשר כל הטבע מחוייב לשמור דרך התורה, שיעשה הטבע כל אשר בכח הטבע לעשות לרלג על החוקים הקבועים ולקבל ממילא טבע הנאות לשומרי התורה כפי סגולת כל מצוה כפי מה שהוא בטבעה, מצינו לשון תנאי בדברי חז"ל עוד הפעם, שאמרו (שבת פ"ח) יום הששי כו' מלמד שהתנה הקב"ה עם מע"ב וא"ל אם מקבלים ישראל את התורה מוטב, ואם לאו אחזיר אתכם לתהו ובהו, גם פה יקשה מהו צורך התנאי, האם היה למע"ב איזה טענה על הבוי"ת עד שהוצרך להתנות עמהם לבטל טענותיהם, אבל מובן שהוא דרך מליצה והכוונה שע"ז האופן בראם ע"מ כן שיקבלו ישראל את התורה ואם לאו אין צורך להבריאה, ואחרי כי הבחירה היא חפשית, ובידם ורצונם לקבלה או שלא לקבלה, א"כ נאות לשון תנאי להורות שהדבר תלוי בבחירתם, דרשו זה מלשון הששי בה"א הידיעה שבכל הימים נאמר רק יום ראשון יום שני ולא נאמר הראשון, השני, לכן דרשו שמרמז על יום הששי הידוע הוא יום ששי בסיון שקבלו ישראל את התורה, וזהו יום הששי או ויכלו נשתכללו, שער או היה קיומם בספק, וכט"ש (ב"ר פס"ו) נמוגים ארץ וכל יושביה אנכי תכנתי עמודיה סלה, המר"א נמוגו כל יושבי כנען אנכי תכנתי כו' כיון שקבלו עליהם אנכי ה' אלהיך תכנתי עמודיה סלה ונתבסם (כצ"ל מלשון כן ובסים) העולם, שתכלית הבריאה היא התורה וכמו שדרשו בראשית בשביל התורה שנקראת ראשית, א"כ מובן שהיה התנאי שהטבע תשמור חוקי התורה אך שלא תתבטל הבחירה, גם שכמעט אין צדיק בארץ ובלתי אפשר שלא יחטא האדם רב או מעט ולא יהיה קיום להעולם, לכן שיתף מדה"ר למדה"ר שהוא התורה, שדרך התורה יקוב הדין את ההר, ואם היה כל הבריאה

מתנהגת רק ע"פ דרך התורה לא היה העולם יכול להתקיים, וז"ש בבראשית רבה רצה הקב"ה לברוא את העולם במדה"ד וראה שאין העולם מתקיים שתף מדה"ר למדה"ד כפי שמובא דבריהם בפירש"י בהתחלת התורה לכן יסר טבע קיים ע"פ חוקים קבועים שאינו מבחין בין צדיק לרשע ועולם כמנהגו נוהג, רק שההנה עם הבריאה שעכ"פ לעתים רחוקות לעת הצורך או כאשר יהיו ישראל בארץ שומרים כלם התורה והמצוה או תהיה הנהגת הטבע ע"פ טבע התורה ותפסח ותדלג על החוקים ותעשה הכל כרצון צדיק ותקבל אז כמעט טבע חדש, כן סוף דבר מאריך אפיה וגבי דיליה שכאשר תתמלא סאת הרשעים תקבל אז טבע התורה לעשות דין ברשעים, ולכן כאשר נתמלא סאת אנשי סדום קבלת אז הטבע להטטיר עליהם אש וגפרית, וזש"כ הציוני שהפיכת סדום היתה בטבע, לא בעונש פרטי מן השמים, כי מפי עליון לא תצא הרעות, כי אם הטבע עצמה הענישם, וכו היה בקי"ס, וכן אצל סנחריב שנתטלא סאתו, וז"ש ויצא מלאך ה', ואמרו (סנהדרין צה) א"ל הקב"ה ל[illegible]גבריאל טנלך נטושה אמר לפניורבש"ע נטושה ועומדת ששת ימ"ב, ירוע ומובן שכ"ז הוא מליצה, וגבריאל מכונה בפי חז"ל תמיד בשם מלאך הממונה על מדה"ר, ואחרי שסנחריב כבר נתמלאה סאתו, וזהו שהמליצו נטושה ועומדת ששת ימ"ב שעיקר הבריאה הוא ע"פ מדה"ר, ורק שמתנהגת באריכת אפים עד שנתמלאה סאת הרשע, א"כ היא נטושה ששת ימ"ב כפי הכוונה העיקרית של הבריאה ע"פ דרך התורה, וכבר כתבנו שלהצלת ישראל לא היה נצרך נם קי"ס וכ"כ הרמב"ם שהובא למעלה "היה צריך לטבוע את מצרים ולהצילן קרע את הים" א"כ היה העיקר להטביע את מצרים לדונם מדה כנגד מדה וכמ"ש יתרו כי בדבר אשר זדו עליהם, לכן נאמר וישב הים וגו' לאיתנו ודרשו לתנאו הראשון, היינו הטבע העיקרית טבע התורה קודם ששיתף מדה"ר, שכאשר נתטלאה הסאה אז תתנהג הטבע כפי ההנהגה העיקרית וזהו לתנאו הראשון כמו קודם ששיתף מדה"ר, ולכן נרמז זה התנאי אצל וישב הים לא אצל הבקיעה, כאשר התקשו רבים ע"ז, כי עיקר הבקיעה היה לדונם במים כדבר אשר זדו כפי טבע העיקרית וזהו לתנאו הראשון א).

א) קרוב מאד שעל סעיף זה כוונו חז"ל מ"ש (נדרים ח') לין גיסכם לע"ל מלא סקב"ס מוליח חמס מנרתקם לדיקים מתרפחים בם ורשעים נדוסים בם. כן ידוע שיעת מחקרי זמנינו, שהחמס בגודל כמותם היא המניעה לכל הכוכבי לכת, והיא המותנת חיים לכל היקום בגודל הומם, ולו יצוייר כי תכבה פתאום הוא החמס חז תמות כל היקום, ל"ב וכל לכנות לת כל הטבע בשם החמס, כן יכנה קהלת לת הטבע בשם "תחת השמש", ואמר לין כל חדש תחת השמש, כי הכל נברח וכמ"ש ויהלו השמים והארץ וכל צבאם שהכוונה שכבר בשבת יח"ב נגמר הכל ולין שום בריאה חדשה מאז ועד עולם, וזהו רק מאז שוסד הטבע הקייס, אבל הטבע העיקרית שהיא ע"פ דרך התורה שהיא קדמה לבריאת עולם יש חדשות תמיד, וז"ש (שבת ל') תחת השמש היא דלין לו יתרון אבל קודם השמש יש לו ע"פ דרך התורה יש יתרון לאדם, ע"פ התורה תשתנה הטבע, וז"ש על קהלת שתחלתו ד"ת וסופו ד"ת, וכמ"ש סוף דבר גו' כי זה כל האדם שדרשו כל העולם לא נברא אלא בשביל זה, ל"ב כל הבריאה מעובדת לעשות רצונו גם נגד הטבע, ורק עתה שעיקר תדש"ב עם תדש"ד, כדי ליתן מקום לבחירה וגם כי כמעט בלתי אפשר להתנהג ע"פ תדש"ד כאשר כתבנו בפנים כי אדם אין לדיק בדרך אשר יעשה טוב ולא יחטא, לכן הכריח הנהגה המנהג בחדת דרך אפיה, וזהו הנעשה הטבע התמידי, ואף כי סוף דבר ע"פ בחשך חזרן גם הטבע בעלמא תעשה דין בדשעים רק שיהיו ניכר שהוא דרך עוקם, וברור שהוא הכל ע"פ מנהגו של עולם, כי הנהגה הנתנית היא נהתנת וזהו שהמליצו שהחמס היא כמו בנרתק, שכוונה שהטבע עיקר הנהגתה היא

מכוסה

ה) והנה התבאר לנו שעכ"פ הטבע בעצמה תשמור דרך התורה, רק באריכת אפים מאד, אבל ע"פ התנאי תדלג על החוקים הקבועים, ותעשה כל אשר בכח הטבע לעשות, הן אף שהשי"ת ישמור את הצדיק מכל פגע ולשמרו שלא תשלט בו הטבע לרעה, אבל לא ישתנה הטבע בשבילו כמש"כ למעלה רק יזמין לו תמיד מזונות מבריאים וישמרהו מן הפגעים, עד כי גם בעל הנס אינו מכיר בנסו, והבחירה לא תנזק בשביל זה, והבחירה הלא נתונה חפשית, וא"כ כאשר נבוכדנצר בבחירתו רצה להשליך לחמ"ו בכבשן האש בלתי אפשר להצילם בטבע בלא נס כי לבטל בחירתו בלתי אפשר, כן ההכרח לפעמים לעשות רצון צדיק או להאמת שליחות הנביא וכדומה, אשר בהכרח לעשות נס גלוי וניכר, אז בזה האופן התחייבה הטבע ע"פ התנאי לעשות הכל, הכוונה לקבץ פתאום כל כחותי' ולדלג על החוקים הקבועים ההולכים לאטם אך שפתאום יבאו כל הסבות ויתהוה הנס, וא"כ הנס ושנוי הטבע הוא התקבצות הסבות שלא בעתם וסדר טבעם, אך כאשר עכ"פ התקבצו הסבות, אז יהיה גם הנס בטבע, וזהו עיקר ענין התנאי, שהטבע העיקרית תפעול על הטבע התמידי כי טבע התורה תשלט על הטבע התמידי כפי סגולת כל מצוה להמשיך על הטבע השפעה חדשה אשר ממילא תפעול הטבע נפלאות, שיתקבצו פתאום הסבות הנצרכות. ועפ"ז יתבאר לנו ענין התפלה אשר הרבה עמלו וטרחו בזה כל גדולי החכמים, איך ישתנה הטבע ע"י התפלה, כי איך ישתנה רצונו ית"ש, אשר זה בלתי אפשר, הן אם יתחנן האדם לאדם גוכל לקוות כי ע"י הכנעת האדם וגודל הפצרותיו ירך לב האדם הכועס וישנה רצונו ויחננו, או בגודל הפצרותיו יוכח האדם שלחנם כעס על רעהו, ואיננו ראוי להעונש שגזר עליו וכדומה אשר כל האופנים האלו בלתי אפשרים אצל הבוי"ת, אבל מצאנו שאמרו שענין התפלה הוא שעי"ז נעשה שנוי בהמתפלל ע"י שיכניע את לבבו וישוב בתשובה שלמה, וכבר אמר השי"ת כי לא אחפוץ במות המת כי אם בשובו מדרכיו וחיה, שהכוונה שהעונשים אינם ע"ד הנקימה ח"ו, ולכן אם ישוב האדם בתשובה יתקרע גז"ד שזהו עיקר רצונו ית', אבל בזה יתורץ רק על תשובה שמועלת שאין זה שנוי רצון, וזהו שאמרו שתשובה קדמה להעולם, שהכוונה שע"ז התכונה יסד הבוי"ת את הבריאה, אבל עכ"פ איך ישתנה הטבע שאם כבר חלה האדם לאין מרפא, וע"פ הטבע יתחייב שימות, איך יתרפא ע"י התפלה, וביותר קשה מדוע תועיל התפלה על אחרים אשר ברוב הפעמים לא ידע החולה שמתפללין עליו ודעתו כבר מטורפת עליו כמו רחב"ד שהיה מתפלל על החולים, מה הועיל שרחב"ד נשתנה ע"י התפלה אחרי כי החולה לא נשתנה, אכן זה האמת שכאשר החולה לדוגמא יתפלל לה' בכל לבו וישוב בתשובה שלמה להשי"ת, אז יתדבק בה', וכבר כתב הרמב"ם בפנ"א לשלישי כי כפי שיעור שכל בעל שכל תהיה ההשגחה בו ולהלן נביא דבריו בארוכה, והקצור מדבריו שם שלהאיש הדבוק בה' לא תוכל הטבע לשלוט בו לרעה, כי הוא עם ה' וה' עמו, וא"כ לא יפלא שישלח דברו וירפאהו, אף כי באמת ע"ז אנו דנין איך יהיה שנוי רצון ושנוי הטבע, אך יותר יפלא איך תועיל התפלה על אחרים, אבל לפי דרכנו שטבע וסגולת כל מצוה להשפיע שפע חדשה ממקור העליון מהמקור שקדמה להבריאה ע"פ דרך התורה, וסגולת מצות התפלה הוא לקרוע הגז"ד, וממילא תשתנה הטבע לטוב, לכן הסגולה הזאת פועלת גם אם יתפלל מי שכוונתו

מכוסה, אבל לע"ל שאז הוא עולם האמת עולם הגמול, היום לעשותם ולמחר לקבל שכרם אז יראו הכל את ההנהגה האמתית, וז"ש לע"ל הקב"ה מוציא חמה מנרתקה שיגלה המסך מעל הטבע ואז יראו הכל הנהגת הבריאה האמתית, צדיקים מתרפאים בה ורשעים נדונים בה כי יבא הכל אל ההנהגה האמתית והעיקרית והבן כי קצרתי.

שכוונתו זכה על אחרים, כמו שהתפלל הנביא על ירבעם, אף שהנביא רק הוא כוון בתפלתו, וירבעם לא נשתנה מאומה, וכמש"כ שם אחר הדברים האלה לא שב ירבעם מדרכו הרעה, כי כן יסר הבוי"ת שישתנה הטבע ע"י התפלה, וכמו התנאי בכל מע"כ, וזהו טכש כמש"כ הרקאנטי שיומשך השפעה ממקור העליון.

ו) אך בא וראה איך משכילי דורנו אשר בעצמם אינם מאמינים מאומה, וכופרים כמעט בכל התורה, אבל ישימו מסוה על פניהם להסתיר כפירתם, ובלשון מדברת גדולות ובמעשה המליצה יוליכו תועה את הקורא. ה' זאסניץ בספרו הנ"ל החליט גם הוא שכל הנסים המה טבעיים ממש כאשר הבאנו את דבריו בפרק הקודם, אך ענין התפלה עמד כנגדו, לכן חתר לבאר שגם ענין התפלה הוא טבעיית, וז"ל שם בפי"ג: „גם על המופתים הנעשים לבעלי הדת ע"י תפלתם, מצאו חכמי הקבלה דרך ממוצע ומושכל טאר כי אין זה שנוי מדרך הטבע ורק בהכנת המקבל תלוי הדבר [ובהערה בשולי היריעה כתב וזה ענין ריבוי השבחים והנגינות והפיוטים כלם לטען תתרומם הנפש אל הנעלה והנשגב] ואין זה שנוי רצון למעלה ולא שנוי טבע למטה, כי הכחות הרוחניות המנהיגות בעולם הלא הן מתגלות ביתר עז באדם העומד בראש היצירה, וכפי קירובו אל השלמות והרוחניות כן יתאחדו עמהן ותשתנה בו (וע"י? כן הוא שם) לפעולתם, וכבר אמרו קדמוני פילוסופינו שכאשר ידבק הנפש בשכל הפועל יעשה נפלאות, והכל הוא בטבע היצירה" עכ"ל. קום נא ה' זאסניץ ועמוד על רגליך ואמר לנו האם באמת ובתמים כתבת הדברים האלה? האם תאמין בכחות הרוחניות, מי המה הכחות הרוחניות העלעקטרי והמאגנעטיזמום וכח המושך אשר לפי חוקרי זמנינו הם המה הכחות הפועלים על הטבע, השכל הפועל שהאמינו בו הפילוסופים הקדמונים, הוא ללעג לחוקרי זמנינו, אך הדבקות בשכל הפועל האמינו אז כל פילוסופי הקדמונים גם המאמינים בקדמות כמו שהאריך הכוזרי בשיטת הפילוסוף, והוא בשום אופן לא יאמין בתפלה לה' וכמש"כ שם וז"ל: „ואין בידיעת הבורא שנוי והוא אינו יודע אותך כש"כ שידע כוונתך ומעשיך, וכש"כ שישמע תפלתך ויראה תנועתך, והוא יאמין בשכל הפועל כמש"כ שם וז"ל והשלם ידבק בו שכלו הנפעל דביקות התאחדות עד שיראה האיש ההוא והשכל הפועל אין ביניהם שנוי וישובו כל כליו אחדים ר"ל אברי האיש ההוא כו' וכאלו כל כליו הם כלים לשכל הפועל כו' ותשוב נפש האדם השלם והשכל ההוא הפועל דבר אחד" עכ"ל. ועכ"ז לא יאמין בתפלה, ומכש"כ לדעת חוקרי זמנינו שלא יאמינו כלל לא בשכל הפועל ולא בכחות רוחניות, ואיך יאמר שע"י שידבק בשכל הפועל יעשה נפלאות, השכל הפועל הוא נשמת כח הטבע, ואם הטבע לא תשתנה איך יעשה האדם נפלאות ע"י השכל הפועל שהוא הכח הרוחני של הטבע, לשיטת הקדמונים שהאמינו בגלגלים, ושהגלגלים המה בעלי שכל ורצון ושכל הפועל הוא הגלגל האחרון גלגל הירח שפועל על הארץ, ומנהיג את כל טבע העולם השפל שלנו, ואם הבוי"ת לא ישנה את הטבע, איך יעשה השכל הפועל או גלגל הירח נפלאות? אך בוא וארא קורא יקר מקור דבריו, ואיך עשה לנו זה הטחבר אחיזת עינים, וז"ל הראב"ע פ' וארא, „והנה האבות לא הגיע מעלתם לדבקה בשם כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים ע"כ היה יכול משה לשנות תולדות עולם השפל ו ל ח ד ש אותות ומופתים שלא יכלו האבות לחדשם" עכ"ל. ובפ' חקת כתב וז"ל „דע כי כאשר ידע החלק את הכל ידבק בכל ו י ח ד ש בכל אותות ומופתים" עכ"ל הראב"ע. כתב שהדבק בהשם שהוא הכל, והוא כל יכול לכן הדבק בו בכחו לחדש אותות ומופתים, אבל לא ע"י שכל הפועל שאיננו הכל, הפילוסופים הקדמונים האמינו שנפשם תדבק בשכל הפועל, ומעולם לא עלה על לבם לחדש אותות ומופתים וביותר כי לא האמינו כלל שיש ביכולת לחדש אותות ומופתים, מכ"ז טוכח שגם הוא בעצמו איננו

מאמין

מאטין במה שכתב, רק לעור ולסמות את עין הקורא כתב מש"כ, הסגיר התיבות "וע"י" ורשם ע"ז אות התמיה שהרגיש שע"י שיטתו לא יתישב איך תועיל התפלה על אחר. סוף דבר שכל דבריו המה תהו ובהו, מי המה כחות הרוחניות לדעת חוקרי זמנינו, הלא הם העלעקטרי והמאגנעטיזמום וכח המושך והתנועה והחום והכחות האלו לא ישנו את תפקידם ולא יסורו מטבעם, ואם באמת ישנם כחות רוחניים בלעדי כח הטבע מה שלא נוכל לדעתם, א"כ לא יפלא אפוא כי הצדיק מושל ביראת אלהים שליט ברוח על כחות הטבע לשנותם, האם ראינו או שמענו שחכמי הרופאים יצוו על איזה חולה אשר קצרה רוח בינתם לנהות מזור ותרופה, שילך האדם להתפלל או לדרוש בצדיק שיתפלל עליו, אכן חז"ל האמינו בתפלה על החולים, עד שהכתוב יגנה את אסא שגם בחליו דרש ברופאים. המקובלים שכתבו ודברו מכחות הרוחניים, הוא מפני שגם הם יסאנו בשנוי רצון, לכן יבארו ענין התפלה שע"י התפלה יומשכו שפע מצנורות העליונים כמש"כ הרקאנטי המובא למעלה, וע"י המשכת הצנורות יומשך טבע חדש ממקור העליון אשר זה קדמה לבריאת העולם, מעולם האצילות שנקרא בפיהם עולם המחשבה שקדמה להבריאה, והמחשבה היה שיתנהג הכל ע"פ דרך התורה, וכמש"כ הרקאנטי אליו יבאו כל מיני שפע "ואצילות" מרום מעלה דרך השם הגדול יתעלה, ובו יתחברו כל הנחלים מי"ג מעלות הכת"ר כו' וידוע שכת"ר הוא ראשית האצילות, והתורה שהיא ג"כ קדמה לעולם הבריאה יומשך ע"י שפע להבריאה, א"כ ההדשות המה רק בבריאה אבל לא חדשה ממש באצילות שהוא עולם המחשבה הקודמת לבריאה, והתורה שקדמה להעולם הכוונה שהיתה במחשבה תחלה, וכמ"ש (ב"ר פ"א) ואהיה אצלו אמון אני הייתי כלי אומנתו של הקב"ה בי נסתכל הקב"ה וברא את עולמו, ומובן כי יסודי הטבע המה בבריאה, ופעולתה בעשיה, ובמחשבה עלה לבראות במדה"ד מדת התורה, וכן בבריאה בראשית ברא אלהים, ורק למעשה הוא עולם העשיה נאמר ביום עשות הוי"ה אלהים, וא"כ רק בעשיה הוא השיתוף מדה"ר עם מדה"ד, הנהגת ארך אפים, הנהגת הטבע התדירה והקיימת, אבל להמקיים התורה יומשך שפע מאצילות עולם המחשבה לפעול הטבע ואז יקבל הטבע כח חדש, עד מה שתעשה הטבע הקיימת בכמה שנים תעשה אז כמו רגע, ואחרי שיתקבצו הכחות אז יהיה הנס בטבע כמש"כ למעלה, וזהו שכתבו הציוני והרקאנטי שהברכות והקללות הם בטבע. הארכתי מעט בזה לא מאשר אני מבעלי החכמה הזאת חלילה לי להתפאר במה שאין בי ואין אתנו יודע עד מה, אך להראות זיופי המשכילים החדשים, כי לא יבושו להביא אותותם אותות גם מספרי המקובלים למען תפוש את בני ישראל בלבם ולהוליך הועה את הקורא, הוכרחתי עכ"פ להראות לכל מעיין כי לא דרכיהם דרכיו, ואף כי ע"פ זה יתבאר לנו ההבדל בין כל הנסים להעשרה דברים שאמרו שנבראו ע"ש בהש"ם.

ז) ונבאר פה לדוגמא איזה נסים איך שהטבע בעצמה עשתה את הנס למעלה מן הטבע, גם יבוארו בזה איזה מאמרי חז"ל להראות חין ערכם, וכי עלינו להבין דברי חכמים וחידותם, ונתחיל מנס ק"ס ע"פ פשטות הכתובים וכפי שהורונו חז"ל. נאמר ואתה הרם את מטך ונטה את ידך על הים ובקעהו ויבאו בני ישראל בתוך הים ביבשה, והמים להם חומה מימינם ומשמאלם, פשטות הכתובים בלתי אפשר לפרשם על נפילת המים ע"י עבבע ופלוטה כמש"כ החז"ס בהצפירה שהיה בתוך הים כמו הר וכאשר נפלו המים נשאר ההר כמו מסלה ונשר לעבור עליו, שא"כ איננו שייך והמים להם חומה כו' ומהו הצורך לרוח קדים, ואיך תקרא זה בשם בקיעה, גם עבבע ופלוטה יקרה רק באמצע החדש בעת מילוי הלבנה וזה היה בסוף חדש כפי שמוכח בכתוב, אך לשיטתו שאז מנו לחמה, א"כ יתכן שסוף חדש החמה היה בעת מילוי הלבנה, אבל כבר סתרו הרבה

חכמים

חכמים שיטתו זאת כאשר יתבאר בעז"ה בפ"ח, ועוד כמה דחוקים אשר למותר להאריך בהם, אך הסכת ושמע באור פשטות הדברים. ידוע שהרוח מיבש המים יותר הרבה מחום השמש, לכן ע"פ התנאי שהתחייב הטבע שיקרע הים לפני בני ישראל עשתה הטבע כל התחבולות אשר בכח הטבע, שהוליך ה' רוח קדים עזה על מקום אחד בים, לדוגמא על שטח אלף אמה רוחב, והרוח נשא את האדים ונתמעטו המים בזה המקום, אך הלא המים המה דבר הנגר ומהו התועלת שנתמעטו פה המים ע"ז השטח, הלא בהכרח יגרו המים משני הצדדים אבל עשה הרוח עוד פעולה שניה שהקפיא את המים שבצדדים לבל יגרו, וא"כ נתמעטו ע"י הרוח כל המים על השטח שנשב הרוח העזה, והמים שבצדדים נקפאו ע"י הרוח וכמ"ש קפאו תהומות בלב ים, שזהו פלא גדול, שגם בארצות הקרים שיקפאו מי הים ע"י הקור, יקפאו רק קרוב לשפת הים אבל לא בתוך אמצע הים, וכאן קפאו תהומות בלב ים ומכש"כ שם באקלים החם כמו בים סוף, אבל עכ"פ זהו הכל נמצא בכח הטבע שיבש הרוח החזק את המים ושיקפאו המים, וע"י חיוב התנאי עשתה הטבע כל מה שנמצא עכ"פ בכחה, וא"כ עי"ז נשאר המסלה שהלך שם הרוח יבש והלכו ביבשה בתוך הים והמים שבשני הצדדים נקפאו וקמו כמו נד נוזלים והמים הנקפאים היו כמו חומה מימינם ומשמאלם אך לפנות בקר שב הים לאיתנו, או בפתע פתאום נמסו המים והלכו ושטפו בכח נפילה חזקה אל המסלה אשר היתה יבשה. מובן כי עוטק המסלה נגד פני שטח הים היה כמה קומות, לכן ירדו ונפלו בכח חזק, ונעשה זרם חזק משני הצדדים אל תוך עומק המסלה אשר היו שם המצרים, וידוע שבמקום שמתקבצים שני זרמי מים מתנגדים יעשו כמו סופה והמים מתגלגלים בענול שכל זרם ידחוף את השניה וז"ש וינער ה' את מצרים, כמו שמנער אדם בכף בתוך הקדרה שהמים סובבים בענול, ולכן לא היה בכח שום אחד מהם להנצל משני הזרמי מים השוטפים בכח, וז"ש (דברים י"א) אשר הציף את מי ים סוף על פניהם, וזהו ע"י הזרם הבא מטקום גבוה על המקום הנמוך וז"ש על פניהם, זהו פשטות הכתובים, א"כ עיקר הבקיעה וגם טביעת מצרים היה הכל בטבע, אבל בנס גדול שהתקבצו כל סבות וכחות הטבע לעשות ולקיים התנאי, אבל אחר שנתקבצו הסבות היה הכל בטבע. כן נוכל לבאר ענין עמידת השמש אצל יהושע שהיה ע"י התנאי שנשתנה הטבע, ואחר שנשתנה ממילא היה בטבע שאמר (יהושע י') אז ידבר יהושע לה' וגו' שמש בגבעון דום וגו' וידם השמש וירח עמד וגו' ולא אץ לבוא כיום תמים. הלשון ולא אץ הוא קשה ההבנה מאד, אחרי שהשמש עמד, א"כ ממילא לא אץ לבוא, ויותר היה נכון לומר ויעמוד השמש כיום תמים, ומה לנו לביאת השמש, אבל ידוע שסבת היום והלילה לשיטת התוכנים הראשונים שגלגל היוטי סובב בכחו את גלגל הכוכבים במשך כ"ד שעות, וכאשר יסוב הגלגל חצי כדור השני ממילא יהיה לילה שבדור הארץ בעצמו יסתיר את עין השמש, וזמן היקף הגלגל הוא כ"ד שעה, ולו נצייר אם הגלגל היה שוהה בהיקפו מ"ח שעות, או היה אורך היום כ"ד שעה וכן משך אורך הלילה, כן לדעת התוכנים האחרונים שסבת היום והלילה הוא שבדור הארץ תסוב על צירה במשך כ"ד שעות, מובן שאם היה מתארך הסבה על צירה מ"ח שעה או היה אורך היום כ"ד שעה ואורך הלילה כ"ד שעה, ואז כדבר יהושע קבל גלגל היומי מתינות בסיבובו לא שעטד על עמדו רק שבטקום שכל הימים יסבב בכ"ד שעות התמהמה או ל"ו שעות או מ"ח, או לדעת האחרונים סבבה או כדור הארץ על צירה במתינות בל"ו שעות או במ"ח שעות, וז"ש ולא אץ לבוא שבאמת סבב הגלגל או הארץ רק שלא אץ שלא מהר כדרכו רק סבב במשך ל"ו שעות או מ"ח, וזהו ולא אץ לבוא וזהו הכל ע"פ התנאי, כי עיקר סיבוב הגלגל או סיבוב כדור הארץ על צירה לא ידענו סבתם, א"כ

קיבלו

קבלו אז תנועה משונה היינו שהתמהמה בהליכתה, וזהו הכל ע"פ התנאי אבל אחר שנתקבצו הסבות היה הדבר בטבע.

ח) בהצלת חמ"ו מכבשן האש, ספרו לנו חז"ל בגמרא הויכוח שהיה בין המלאכים למעלה, וז"ל הגמ' (פסחים קי"ח) בשעה שהפיל נ"נ הרשע את חמ"ו לכבשן האש עמד יורקמי שר הברד לפני הקב"ה אמר לפניו רבש"ע ארד ואקרר את הכבשן ואציל לצדיקים הללו מכבשן האש, א"ל גבריאל אין גבורתו של הקב"ה בכך, שאתה שר של ברד והכל יודעין שהמים מכבין האש, אלא אני שר של אש ארד ואצנן מבפנים ואקריח מבחוץ ואעשה נס בתוך נס, ופירש"י והרשב"ם לשרוף את הזורקין אותן לתוך האור כמ"ש גובריא אילך די הסיקו לשדרך כו' קטיל המון שביבא דנורא עכ"ל. כל הויכוח של המלאכים אין לזה מקור כלל בכתוב, וא"כ מאין הוציאו כ"ז, וביותר מה לנו לדעת כלל ויכוחם? אבל הכוונה שהורו לנו שאחרי שע"פ התנאי התחייבה הטבע להציל הצדיקים, ולפי קבלתם שעל כל כח וכח של הטבע יש מלאך שע"י מושפע כח הטבע וכמ"ש (כ"ר י') אין לך כל עשב מלמטה שאין לו מזל מלמעלה שמכהו ואומר לו גדל, לכן כל מה שהטבע צריכה לעשות שמו כ"ז בפי המלאכים, ומפני שיש שני אופנים להצלה שיש בכח הטבע לעשות, האחת שיתקבצו הסבות וירד באותו הרגע שלג קר מאד ויצנן הכבשן, וזהו ששמו בפי המלאכים שהמלאך הממונה על הברד מחוייב לצנן את הכבשן, אבל ראינו שלא כן היה דרך ההצלה שלהם, והראיה שהרי נשרפו המשליכים וא"כ מוכח שדרך ההצלה היה שהמלאך הממונה על האש הוא גבריאל מלאך הממונה על הדין כמש"כ למעלה ואש הוא כנוי לדין כמ"ש (דברים ד') כי ה' אלהיך אש אכלה הוא אל קנא, שהכוונה על הדין הגמור, וז"ש שמעון גבריאל שר של אש שאם ירד שלג וברד ויקרר את הכבשן לא יהיה ניכר ונרגש שהשי"ת עשה נס לאוהביו ויחשבו שזהו רק מקרה ממקרי הטבע, ואף שבבבל איננו מצוי שירד שלג רב ואולי היה זה אז בימי הקיץ, אבל עכ"פ יוכלו לחשוב שהיה ע"פ מקרה ממקרי הטבע, לכן אמר שיעשה ההצלה באופן אחר שע"י שיקדיר הרבה מבחוץ יומשך החום שבפנים לחוץ ע"ד שאמרו (שבת מ"א) הבלא מפיק הבלא, וכמו שאנו רואים אם יחזיקו נר קרוב לאבוקה גדולה יומשך אור הנר לאור האבוקה, כן ע"י שהקדיח מבחוץ נמשך חום הפנימי לחוץ ונשרפו המשליכים והיה זה נס בתוך נס, ושעי"ז נשאר הכבשן קר בתוכו וניצולו הצדיקים, לכן אמרו שגם בעת שהפיל נמרוד לאברהם בתוך כבשן האש עמד גבריאל ואמר ארד ואציל את אברהם, שגם אז רצתה הטבע לעשות תחבולה שינצל, אבל הקב"ה השיב לו אני יחיד בעולמי והוא יחיד בעולמו נאה ליחיד להציל את היחיד, שהכוונה שהצלת אברהם לא היה ע"פ שום טבע כלל, והוציאו זה ממ"ש אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים שדרשו גם כאן כמו שדורש בעל ההגדה אני ולא מלאך שהכוונה כח הטבע, ולכן כאשר חשבו במדרש את התנאי צויתי להאור שלא יזיק לחמ"ו לא חשבו שלא יזיק לאברהם, מפני שהתנאי היה עם הטבע שתעשה הטבע כל התחבולות להצלת הצדיקים, אבל הצלת אברהם לא היה בטבע כלל, כ"א למעלה מן הטבע שנתבטל כח האש לגמרי שנתבטלה הטבע לגמרי, וראה מש"כ הגאון חתם סופר (או"ח סי' קצ"ז) וז"ל וכה אמרתי בשמן דאלישע דכתיב אין עוד כלי ויעמוד השמן ואחז"ל עמד שער השמן שנתיקר השער ואיך היה זה? אך לפענ"ד הנביא המשיך כל צנורי השמן שהיה ראוי להשפיע אל הויתים המשיך כלם לתוך כלי האשה ומטילא נתקלקלו כל הויתים ונתיקר השמן עכ"ל, ג"כ כוונתו שלא היה כאן בריאה חדשה, ורק כל השמן הנמצא בהיסודות שיגדלו בהויתים שנה זו נמשכו כאן, ומטילא נשארו הויתים בלא שמן בשנה ההיא ונתיקר השער וזה נכון מאד, ולפי דרכנו יתבאר שעל דרך הזה היו כל הנסים, שהטבע אזרה כל כחה לעשות רצון צדיק,

ואחר

ואחר שיתקבצו כל כחות הטבע במקום אחד ובשעה אחת, אז כל מה שיתהוה אז הוא בטבע, א"כ אין כל חדש הכוונה שאין כאן בריאה חדשה, רק התקבצות כחות הטבע לעת הצורך, וז"ש קהלת אין כל חדש תחת השמש, שאין שום בריאה חדשה מאז מששת ימ"ב, עד שגם תחה"מ שיהיה לע"ל ב"ב ג"כ לא יהיה בריאה חדשה, שגם זה הושם בטבע בששת ימ"ב, וכמ"ש (ב"ר פי"ד) וייצר (פי' בשני יודי"ן) יצירה בעוה"ז יצירה לעוה"ב, שהיצירה שיצר את האדם ביום הששי ליצירה, הוא יצירה גם לע"ל לתחה"מ ב).
לכן כאשר אמר משה ואם בריאה יברא ה', ופירשו אם בריאה גיהנם מוטב כו' והקשו והכתיב אין כל חדש כו' שזהו ע"פ הכלל שמששת ימ"ב אין שום בריאה חדשה כלל, ולכן

ב) בדרשותי הארכתי בזה בעז"ה ופה נקצר, להראות עומק חכמת חז"ל ושדקדקו הכל מלשון הכתוב, ודרשו גם יתור אות, והכל מצאו רמוז בהכתוב. כאן מצאו רמז שנכתב וייצר בשני יודי"ן ובכל הבע"ח כתוב וייצר רק ביו"ד אחד, והענין הוא שאמר הכתוב לעולם ה' דברך נצב בשמים, שכל מה שאמר הבוי"ת נצב לעולם כמו שכל הטבע לא יתבטל לעולם, רק פושט צורה ולובש צורה, כמו שהחליטו המחקרים שאין שום כליון בעולם כלל, לדוגמא האש השורף אינו מכלה כלל, רק מפריד הדבר ליסודותיו, כן הרקבון איננו מכלה רק מפריד הפרדה כימית, ומכל יסוד מתהוה עוד הפעם ע"י הרכבה כימית להיות דבר אחר, אבל כל הנמצאים אין התחלפות צורתם דומה זה לזה. לדוגמא כל גרמי השמיימים או כדור הארץ, גם הם פושטים צורה ולובשים צורה, אך במשך זמן מרובה מאד עד שבלתי ניכר ונרגש כמעט התחלפות צורתם, מפני שבלתי נמצא כח אחר יותר גדול וחזק שיחליף צורתם בחזקת היד, רק בהמשך זמן נרגש איזה חלוף קטן, אכן כל הנמצאים פה למטה, נמצאו כחות המכלים אותם כמו האש והרקבון ורעש הארץ וכדומה, אז תתחלף צורתם לגמרי ויורכבו הרכבה חדשה כימית, לכן תמיד הם פושטים צורה ולובשים צורה, וההבדל הוא שכל מה שפעל ועשה הקב"ה בעצמו, לא יתבטל גם הצורה כמו כל הגרמים השמיימים או כל היסודות שמהם הורכבו כל הנמצאים, הם לא יחליפו צורתם לעולם, וז"ש אף תכון תבל בל תמוט, אבל הנמצאים מה שהוציאו היסודות, הם פושטים צורתם לגמרי כמו תדשא הארץ דשא כו' שנתן כח הצמיחה בהאדמה שתוציא דשא הצמחים כולם נרקבים ולובשים צורה חדשה לגמרי או נשרפים וכדומה וע"י ההרכבה הכימית החדשה אשר יקבלו תתחדש צורתם לגמרי עד שבלתי ניכר עליהם כלל צורתם הראשונה. והנה המאורות לא נאמר שתוציא השמים מאורות רק יהיו מאורות, הכוונה שנעשו בדבורו של הקב"ה, לכן לא תתחלף צורתם לעולם, כן יצירת חומר האדם לא נעשה ממילא ע"י שנתן כח בהיסודות להוציא חומר האדם כמ"ש אצל כל הבע"ח תוצא הארץ נפש חיה שהארץ הוציאתם ע"פ הכח שנתן בהיסודות, לכן צורתם וחמרם תתבטל ויורכבו אחר הפרדת חמרם לצורה אחרת, אבל בחומר האדם נאמר וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה הכוונה שהרכבת חומרו עשה כביכול הבוי"ת בעצמו, לכן צורתו נשארת לעולם ולא יתחבר עם חומרים אחרים אף שע"י שרפה או רקבון יתפרדו חלקי חומרו, אבל ישארו קיימים בלתי מתחברים עם חומרים שיתהוה מהם צורה חדשה, ולא יתלכדו עם חומר אחר לעולם עד אשר יהיה הרצון מאתו ית"ש להחיות המתים אז בנקל יתקבצו חלקי החומר מכל מרחבי האויר ויתלכדו עוד הפעם, וגם חלקי הנפש יתלכדו מפני שלא התלכדו עם חלקים אחרים, וזהו ענין הרעש הנאמר (יחזקאל ל"ז) ויהי קול כהנבאי והנה רעש ותקרבו עצמות עצם אל עצמו, וראיתי והנה עליהם גידים ובשר עלה ויקרם עליהם עור מלמעלה, כי ע"י שהתקרבו פתאום כל חלקי החומר מכל מרחבי האויר הסב זה רעש גדול, כידוע שזהו סבת הרוח והרעש כאשר ינועו מהרה חלקי האויר ממקום למקום, וז"ש וייצר שתי יצירות אחד לעוה"ז ואחד לע"ל שיצר אותו ע"ז התכונה שלא תתבטל צורתם ויורכב עם חומרים אחרים עד שתהיה תחה"מ, שאז יתקבצו אותם החלקים בעצמם, והבן כי קצרתי פה ובדרשותי הארכתי בעז"ה.

ולכן אמרו אי מקרב פומא מוטב ואי לאו ליקרב שאין זה בריאה חדשה שפי הארץ כבר נברא ע"ש בהש"מ כאשר יתבאר.

ט) וז"ש צדיק מושל יראת אלהים שהקב"ה גוזר גזרה וצדיק מבטלה, שכל הגזרות ר"ל אף שהם באים לעונש אבל כאשר יבאו יהיו ע"פ הטבע, לדוגמא שנגזר דבר ר"ל, אז יתקלקל האויר וממילא יבא הדבר ע"פ הטבע, אחרי שהאויר כבר מקולקל, וכן אם נגזר רעב ר"ל ע"פ עונש, אז יתפרדו ויתפזרו האדים והסבות המביאים את המטר, ואז יהיה עצירת הגשמים ממילא בטבע, אף כי סבתם העיקרי היה בגזרה לעונש על החטא, אך כאשר יתפלל יבטל הגזרה, שע"י תפלתו יטהר האויר או שיתקבצו הסבות המביאים את המטר, ואז כאשר ירד המטר ירד ע"פ הטבע שכבר נתקבצו הסיבות הגורמים את המטר, וזש"כ הרקאנטי שהברכות והקללות יבאו בטבע שהמע"ט או הרעים יפעלו על הטבע, וז"ש (שבת קנ"ו) צא מאצטגנינות שלך אין מזל לישראל מאי דעתך דקאי צדק במערב אנא מהדרנא ליה ואוקימנא ליה במזרח, אברהם טען שע"פ המזל והטבע איננו ראוי להוליד, שע"פ דעת הראשונים הטבע נמשך אחר המזלות, או שקראו את כחות הטבע בשם מזל, שהוא המלאך הממונה על כל כח, והנה לא אמרו שאף שיעמוד צדק במערב עכ"ז יוליד שא"כ יהיה כמו בריאה חדשה שיהיה כח לידתו לא ע"פ טבע וזה בלתי אפשר, רק אמרו אנא מהדרנא ליה ואוקימנא ליה במזרח שיתרפא ויתחזק ע"י שיתקבצו כל סבות הטבע לרפאותו, ואז יוליד בטבע, כמו שהוליד אח"ז הרבה בנים גם מקטורה שלא היה בנס מפני שכבר נשתנה טבעו לטוב, ולכן אמרו על שרה (ב"מ פ"ז) אחרי בלותי היתה לי עדנה כי אחר שנתבלה הבשר ורבו הקמטים נתעדן הבשר ונתפשטו הקמטין וחזר היופי למקומו ואמרו שם שאותו היום פירסה נדה, שאשה אחר שפסק הוסת שלה בלתי אפשר ע"פ הטבע שתלד, וכאשר יבאו ימי הזקנה תפסק הוסת ע"פ הטבע, ואם לא היתה חוזרת לכחות נעוריה ולחזור לה הוסת והיתה יולדת היה זה נגד הטבע, אבל כאשר חזרה לכחות נעוריה אז תוכל להיות הלידה שלה בטבע, כי הטבע הוכרחה ע"פ התנאי להחזיר לה כל כחות נעוריה, ואז חזר הוסת בטבע וילדה בטבע, ולא היה זה בריאה חדשה נגד הטבע כלל ג). ככל הדברים האלה סובבים הולכים כל הנסים, ויוצאים מן הכלל הזה רק העשרה דברים שאמרו שנבראו ע"ש בהש"מ כאשר יתבאר.

אמנם

ג) ע"פ מוצא הדברים האלה נבין דברי חז"ל והידותם שאמרו (שבת ל) ישב ר"ג ודרש עתידה אשה שתלד בכל יום כו' לגלג עליו אותו תלמיד אמר אין כל חדש תחת השמש א"ל בא ואראך דוגמתן בעוה"ז נפק אחוי ליה תרנגולת, ותו יתיב ר"ג ודרש עתידין אילנות שמוציאין פירות בכל יום לגלג עליו אותו תלמיד אמר והכתיב אין כל חדש כו' א"ל בא ואראך דוגמתן בעוה"ז נפק אחוי ליה צלף. עתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת לגלג עליו כו' נפק אחוי ליה כמהין ופטריות ואכלי מילת נברא בר קורא עכ"ל. ויפלא מאד מה זה שהראהו תרנגולת שכן הוא טבעה מעולם ואשה טבעה לילד לט' חדשים, כמו שאם היה בהמה גסה יולדת לה' חדשים היה זה שנוי הטבע אף שדקה תלד לה' חדשים וכן כולם עד ששאלתו והכתיב אין כל חדש בלתי מתורץ כלל, אבל יתבאר שאמרו (תו"כ) ונתנה הארץ יבולה, לא כמו שהיא עושה עכשיו אלא כמו שעשתה בימי אדה"ר, הכוונה שגם הם האמינו שאין בין עוה"ז לימות המשיח שום שנוי הטבע, כי בריאה חדשה בלתי אפשר, כדעת שמואל שאמר אין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד גליות בלבד. והנה הרמב"ם הביא דברי שמואל בפיה"מ ובספרו הלכות תשובה, והביא בפיה"מ גם דברי ר"ג ופירשם שהכוונה שאז ישיג האדם את פרנסתו בלא עמל עיי"ש וכתב שהתלמיד לא הבין כוונתו, לכן השיבו כפי שאלתו, אבל זה דוחק גדול, ולדרכנו יתבאר ע"פ דברי הרמב"ן בפ'

בהקתי

י) אמנם העשרה דברים שנבראו ע"ש בהש"ם המה שונים מכל הנסים, שכל

בחקתי שכתב וז"ל ודע כי לא הזיגו יתרחל מעולם לברכות שלא בשלמותן כי' כי לא עלתה זכותם לכך כי' וע"כ תמצא לרבותינו זיכרונו בפסוקים שלא לע"ל כי' כי לא נתקיים אבל יתקיים עמנו בזמן השלמות עכ"ל, וזמן השלמות הוא ימות המשיח כמש"כ הרמב"ם שם בפיה"מ ובסוף הלכות תשובה הלכה ב' וז"ל "ומפני זה נתאוו כל יתרחל בניהיהם וחכמיהם לימות המשיח כי' לפי שבאותן הימים תרבה הדעת והחכמה ונאמר שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' ונאמר ולא ילמדו איש את רעהו כי' מפני שהמלך שיעמוד מזרע דוד בעל חכמה יהיה יתר משלמה ונביא גדול קרוב למשה, ולפיכך ילמד כל העם ויורה לותם דרך ה' כי"ו עכ"ל, ח"כ השלמות היותר גדולה יהיה לז ויתקיימו לז כל הברכות בשלמותן, אבל ח"כ בהכרח שהברכות שלא ג"כ המה עבעיים, וח"כ יפלא היך אמרו עתיד תיוקו להיות מושיב ידו לתוך עיניו של נפעוני ומוליא ממנו את הארם ועוד יעודים כמותם כמו שהביאם הרמב"ן שם, וגם הגבוה יאמר וגר זאב עם כבש כי' והריס כבקר יאכל תבן ועל מאורת נפעוני גמול ידו הדה, ואף כי בדרך הפשט הוא רק מליצה על גודל השלום שיהיה לז, אבל מפשטות לשון חז"ל נראה שהאמינו הדבר כפשוטו כמ"ש עתיד תיוקו כי' שנאמר ועל מאורת נפעוני גמול ידו הדה, ואמנם מליצו שאמרו (ב"ר פ"י) ר"פ בשם ר' חנין דליפורין תני בעוה"ז אין בשכם שיש של שביעית וטע קדושת שביעית שלהן לפי שעושות פירות לשלש שנים, לותו היום עשו פירות בני יומם, אבל לע"ל הקב"ה מרפא לותם מכה שנאמר ומחץ מכתו ירפא מחץ מכתו של עולם ירפא, כן אמרו (סנהדרין ל"ח) שמוטית עלו למטה שיש וירדו תרבעה, נמלא שמשך זמן גידול הפירות ומשך ימי העיבור נתמדשו ע"י הקללה וקוץ ודרדר תצמיח לך, וכן מליטו שאמר הרמב עלבונך והרונך, נראה שגם ימי הסריון נתרבו, כן דרשו (בכורות ו') שימי עיבורו של נחש ז' שיש מפני שנאמר תרור תאכל כל הימים חשלם, שנראה שגם הבהמות והחיות נתקללו שזה יסה עיבורם ט' חדשים וזה שגם שלש שיש כמו חתרי והדוב אבל הנחש נתקלל יותר שימי עיבורו יהיה ז' שיש עיי"ש בגמרא, מזה נראה שנתקללו ג"כ שיהיו בעלי חרס ושיטרפו טרף שאין הנחש ממית אלא החטא ממית, ונעשו בעלי חרס ומורפי טרף ע"י חטא עש"ד, והנחש נתקלל יותר גם בזה, שכולם טורפים ואוכלים לו דורסים ואוכלים, ולהנחש אין שום הנאה בהסיכתו, אבל לע"ל הי"ה שאז מחץ מכתו ירפא שיתבטלו הקללות חז לא די שגר זאב עם כבש ופרס ודוב תרעינה יחדו והריס כבקר יאכל תבן, אחרי שתשוב מסה התוש למרף טרף, אבל אמרו (ב"ר פ"כ) לע"ל כשל מתרפאין חוץ מן הנחש, שכל הדורסים יתרפאו ויאכלו חציר כבהמה כמו שהיה קודם הקללה. וז"ם (ישעיה ס"ה) זאב וטלה ירעו כאחד והריס כבקר יאכל תבן שיתרפאו מהקללה, אבל והנחש עפר לחמו שיזאר בקללתו שנתקלל ועפר תאכל כל ימי חייך, שקודם הקללה לא היה מאכלו עפר, אבל מפני שרק החטא ממית, לכן אמרו שהתיוקן יהלא יהו לתוך עיני של נפעוני ופוטל ממנו הסרס שלא יוכל להזחית גם שבלתי נרפא נתקללו. וז"ם לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי שגם הנחש לא יוכל להרע ולהזחית, ולכן בהעתרה נכיש שנעשו לתבותיו בבחי"ק אמרו ולא הזיק נחש ועקרב בירושלים, שע"י הקדושה שהיה שם היה מעין עוה"ב שלא הזיק נחש וסבן. וז"ם ר"ע עתידה אשה שתלד בכל יום ותילטות שיוליאו פירות בכל יום, והתלמיד לא הבין והקשה והכתיב אין כל חדש כו' והרחה לו בעוה"ז תרגולת, הכוונה שכן היו כולם, רק שנתקללו והתרגולת לא נתקללה בזה וכן הלקף ח"כ אין זה חדש ממש, רק שכן היה קודם הקללה. וז"ם בתו"כ ונתנה הארץ יבולה לא כמו שעושה עכשיו אלא כמו שעשתה בימי חדה"ר קודם קללה, וז"ם והשבתי חיה רעה מן הארץ שרשעת החיה תשבת וכמ"ש והריס כבקר יאכל תבן. וז"ם בא והרחך דוגמתן בעוה"ז שבכל נשתנה רק מפני הקללה, אבל לעתיד מחץ מכתו ירפא, וסבן.

הנסים ע"פ התנאי התחייבה הטבע לקבל בפעם ההיא כל הכחות, אבל זהו הכל בדברים שיש עכ"פ במציאות בטבע כמו שכתבנו למעלה לדוגמא איזה נסים, אבל בלתי אפשר שתעשה הטבע דבר שאין בטבע במציאות כלל, ולחדש ולברוא אז לעת הצורך ג"כ בלתי אפשר, שהלא אין כל חדש, לכן אמרו שאלו הדברים נבראו אחר גמר כל הבריאה לטען לא תחסר דבר הנצרך כאשר נבאר בפרטות, חשבו פי הארץ פי הבאר פי האתון וכו' ונבאר כסדר. כבר כתבו הראשונים שלשון בריאה בלה"ק מורה על יש מאין, אך מצינו שהושאל גם על יש מיש, אם הדבר נראה כמו שהוא יש מאין. והנה משה אמר ואם בריאה יברא ה' והקשו (נדרים ל"ט) והא כתיב אין כל חדש כו' ואמרו ה"ק אי הכא לא מקרב פומא להכא ליקרב, וא"כ יקשה ע"ז לשון בריאה, לכן יש מי שפי' בריאה כמו וברא אותהן בחרבותם שהכוונה לשון נקיבה ולעשות חלול, עי"ש בראב"ע, אבל הרמב"ן כתב וז"ל אבל הענין כי בקיעת האדמה הנעשה פעמים רבות ברעש הארץ הנקרא זלזלה (ערד-ציטערניש) תשאר פתוחה גם ימלא הבקע מים ויעשה כאגמים, אבל שתפתח ותסגר מ"ד כאדם הפותח את פיו לבלוע ויסגור אותו אחרי בלעו, זה הדבר נתחדש ביום ההוא "כאילו" נברא מאין, וזה טעם ותכס עליהם הארץ, ולכך אמר הכתוב אחרי ותבקע האדמה ותפתח הארץ את פיה ותבלע אותם עכ"ל, נזהר וכתב "והיה נראה כמו בריאה חדשה" וכן "כאילו" נברא מאין לתרץ לשון בריאה, אף שבאמת לא היה זה בריאה חדשה ממש, אבל עכ"פ יפלא מאין הוציא זה הרמב"ן אולי באמת גם שם נשאר הבקיעה ונעשה אגם מלא מים, ואם שכתוב ותכס עליהם הארץ, אין ראיה שהרי כל המתים ברעש הארץ מוצאים אח"כ אותם תחת הארץ והארץ מכסתם, כן מלשון ותפתח הארץ את פיה ג"כ אין ראיה שכן דרך הכתוב כמ"ש מבטן האדמה וכדומה שהוא הכל דרך מליצה, אבל הנראה לבאר הכל בדרך חדש מעט, כי יפלא מהו המופת שנתן משה אם בריאה גו' ופצתה גו' וידעתם כי נאצו גו' מהו המופת שנשתנה מיתה זו מכל התתק"ג מיני מיתות שאמר בזה וידעתם גו' עד שטשה בעצמו אמר אם כמות כל האדם גו' לא ה' שלחני והמרגלים אשר מתו במגפה רעה, נוכחו ג"כ כל ישראל שחטאו עד שאמרו הננו ועלינו גו' וביותר כי רעידת הארץ הוא דבר מבעי אשר יקרה לא לעתים רחוקות, ומה גם שם בארצות החמים, גם מדוע האריך וכפל את דבריו אם כמות גו' ופקודת גו' הלא גם על המרגלים נאמר עד אנה ינאצוני גו' ועכ"ז מתו רק במגפה רעה וכל מתי מדבר מתו מיתה טבעית, אבל מצינו שאמר השי"ת לאדה"ר כי עפר אתה ואל עפר תשוב, ואח"ז נאמר פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם, האם ח"ו יסר את האדם ע"ד הנקימה עד שחשש פן ישלח ידו גו' וחי לעולם, אבל הסכת ושמע פשר דבר, כי אמרו (יומא פ"ו) ארבעה חלוקי כפרה כו' והמיתה היא הכפרה היותר גדולה, ועפ"ז נראה לתת טעם מה שמרגלא בפומא דאינשי שהמאבד עצמו לדעת אין לו חלק לעוה"ב, ואף שלא מצינו מקור לזה, אבל בודאי נמצא זה בדברי חז"ל באיזה מקום, ויש להבין מדוע תהיה העבירה הזאת גדולה מכל העבירות, אך לדרכנו יתבאר כי עיקר הכפרה היא המיתה, א"כ זה אשר מיתתו היתה בעבירה גדולה מאד, מלבד שאין מיתה כזו מכפרת על העבירות שעשה כל ימיו אבל זה פשוט שעל המיתה עצמה שעשה בעבירה גדולה אין לו כפרה עולמית, וא"כ מה שא"ל השי"ת לאדה"ר כי עפר אתה גו' אין זה קללה ע"ד הנקימה חלילה, רק שא"ל אחרי כי חומרך נתגשם ע"י אכילת עה"ד עד שנעשית כמו עפר, א"כ אין לך תקנה רק כי אל עפר תשוב ועי"ז יתום חטאת ויתכפרו עונותיך, ולכן חשש אם יאכל מעץ החיים אז וחי לעולם א"כ לא יהיה לו כפרה, ולא יוכל חומרו להזדכך עד כי ישוב לתחיה זך ונקי, כן אמרו (סנהדרין מ"ז) מכי חזו צערא דקברא פורתא, שהקבורה מכפרת הרבה, וע"י הרקבון מזדכך החומר, לכן הצדיקים

הגדולים

הגדולים נשאר גופם וחומרם שלם שאין צריכים זיכוך החומר, רק עכ"פ מצד זוהמת הנחש שנאמר כי עפר אתה ואל עפר תשוב, אמרו ששעה אחת קודם תחה"מ אז ישובו לעפרן כמבואר הכל בגמ' (שבת קנ"ב) עיי"ש, א"כ לו יצוייר שירד אדם חוטא לניהנם בעודו בחיים בלא מיתה ובלא קבורה, או בודאי היה נידון לדורי דורות, שהרי חסרו לו הכפרות היותר גדולות, המה המיתה והקבורה. והנה מצינו שהקבורה נקראת בלשון פקדון שנאמר (מ"ב ט') פקדו את הארורה הזאת וקברוה, שהקבורה היא פקדון שמפקידין את הגוף בארץ עד תחה"מ אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם, ז"ש משה אם כמות כל האדם ימתון אלה ופקודת כל האדם כו' שקודם שירדו לניהנם ימותו ויקברו, לא ה' שלחני אין ראיה שחטאם ועונשם גדול מאד, אך אם בריאה גו' ופצתה האדמה גו' ובלעה אותם וירדו חיים שאולה, שירדו להשאול הוא הניהנם בעודם חיים בלא מיתה ובלא קבורה ובזה תדעו כי נאצו שאין כפרה לחטאם, שלא יזכו גם לכפרה כמו שכל בני האדם זוכים לזה, לכן אמרו (ב"ב ע"ד) אציה מאי שמעת, ושמעית דהוו אמרין משה ותורתו אמת והן בדאין, מפני שלא מתו רק ירדו חיים שאולה שנידונים בניהנם בעודם חיים, לכן נוכל לשמוע קולם, וכן אז בעת הבליעה גם אחר שנבלעו נשמע קולם, וז"ש וכל ישראל אשר סביבותיהם נסו לקולם, שגם אחר הבליעה שמעו את קולם, א"כ היה הפה עד הניהנם אשר פה כזה לא נמצא בטבע כלל, ולכן גם אם יתקבצו כל כחות הטבע ביחד אין בהם כח לעשות פה כזה לכן אמרו שנברא ע"ש בהש"מ בריאה מיוחדת לא ע"פ התנאי.

יא) פי הבאר הרבה נסתבכו בזה המפרשים. יש מפרשים שהביאם הרע"ב שהבאר אמרה שירה עלי באר ענו לה, א"כ זהו ודאי שאין בכח הטבע לפתוח פה לבאר, ומונוז שהפה היה בריאה מיוחדת ע"ש בהש"מ, אך לפי מה שפירשו כל המפרשים שמדבר מבארה של מרים, נצרך להבין מהו ענין הפה של הבאר, לכן נביא דברי הרמב"ן פ' חקת שכתב וז"ל: כי הכוונה לרבותינו בבארה של מרים, שהיה מעולם באר נסיי מקור מים חיים נובע בכ"מ שיהיה שם הרצון עליו, וכבר העלה אותו לישמעאל במדבר באר שבע ונבקע בחרב מן הצור ההוא שהיה שם, ובשאר המסעות נובע מן הצור במקום אשר יחנו שם, וכאשר מתה הצדקת פסק המעין ועתה חזר ע"י משה להיות לו מקור נפתח מן הסלע הזה עצמו, והוא מ"ש אל הסלע הנודע עכ"ל. מדבריו נראה שהסלע בעצמו לא היה הולך עמהם בכל מסעותיהם, רק הבאר הזה הנסיי היה נפתח בכל מקום שהיה הרצון, גם בקדש בעת בואם שם נפתח הבאר באיזה סלע, אך כאשר מתה מרים נסתם, וז"ש וחזר ונפתח ע"י משה באותו הסלע הזה עצמו, הרצון בהסלע שנפתח כבר בעת בואם קודם שמתה מרים, מקור מים חיים שיבקע לפעמים מן האדמה זהו דבר טבעיי שיקרה לפעמים, מפני שיש שם מעין מכבר או גם לסיבה אחרת, אבל שיהיה פה המעין הולך עמהם בכל מסעותיהם ושיפתח מאליו בכל מקום שיחנו זהו דבר בלתי טבעי. כן מצינו שנפתח זה המעין לשמשון בלחי החטור, ולרחב"ר נפתח המעין כשהציג רגלו ע"פ חורו של הערוד או החברבור (כלשון הירו'), היא הבאר שנברא לרשב"י ולר"א בנו במערה, א"כ פה כזה אין באפשרי להטבע לעשות רק שנברא ע"ש בהש"מ. פי האתון איננו צריך באור כי בטבע אין לאתון כח הדבור, וגם אם יתקבצו כל כחות הטבע ביחד אין בכחם לפתוח פה לאתון, לכן אמרו שנברא ע"ש בהש"מ. הקשת ג"כ נברא ע"ש בהש"מ, אבל ההכרח בזה להאריך מעט כי הרבה נסתבכו בזה כל המפרשים מהו אות הקשת על המבול, גם בלתי אפשר שלא יהיה בעצם מראה הקשת שום אות רק שהוא סימן, ומהו הצורך כלל להאות הלא הוא נאמן בבריתו וקיים במאמרו בלא שום אות. עוד כבר הקשו המפרשים הלא הקשת הוא בטבע ואיך יהיה אות וכמש"כ

הרמב"ן פ' נח ו"ל ואנחנו בע"כ נאמין לדברי היונים שמלהט השמש באויר הלח יהיה הקשת בתולדה (פי' בטבע) כי בכלי המים לפני השמש יראה כמראה הקשת עכ"ל. עוד יש לשאול אם הקשת היה נראה גם קודם המבול אחרי שהוא בטבע, א"כ איננו אות, וזה בלתי אפשר שהטבע נתחדשה או אחר המבול, כי אין כל חדש. גם הלא בפירוש אמרו שנברא ע"ש בהש"מ, וכן בכתוב נאמר את קשתי נתתי בענן, שמורה שכבר היה הקשת ומדוייק לשון נתתי, שאם הכונה שמחדש עתה היה לו לומר הנני נותן גו', גם יש להתבונן הרבה על כפילת הלשון בהכתובים, שאמר וזכרתי את בריתי אשר ביני וביניכם, והוכפל עוד וראיתיה לזכור ברית עולם ומהו הצורך לראיה הזאת, מה תועיל ראית הקשת, האם ח"ו בלא ראית הקשת היה שוכח, גם עיקר ענין הברית איננו מובן, האם הבטחה בעלמא מאתו ית' בלא ברית לא היה מספיק? לא איש אל ויכזב, ולא על ברית הזה יפלא, כי גם על כל ענין הברית הנאמר בכתוב יפלא מהו צורך של הברית כמו ברית בין הבתרים וכדומה.

יב) מצינו שאמרו (סוטה ט') אין הקב"ה נפרע מן האומה אא"כ נתמלאה סאתה, ואמרו (שם) מ"ד אני ה' לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם, אני ה' לא שניתי לא הכיתי לאומה ושניתי לה, ואתם בני יעקב לא כליתם חצי כלים והם אינם כלים. ויש להבין מה המריצם להוציא את הכתוב מפשטותו, לא שניתי לא נשתניתי כמו שפי' כל המפרשים, גם המשך הכתובים איננו סובל פירושם, ועיקר הדבר מה זה שאמרו שלא הכיתי לאומה כו' ואיה איפה מדבר שם מהאומות, מצינו שגם אונקלוס תרגם אם שנותי ברק חרבי אם על חד תרין כחיזו ברקא, אבל יתבאר שהטבע הקבוע איננו מבחין בין צדיק לרשע וכמ"ש העקידה שלא דעת ותבונה בו, ומקרה אחד לצדיק ולרשע, אבל כבר כתבנו שעכ"פ גם הטבע עצמו לסוף יתנהג ע"פ טבע התורה וכמ"ש מאריך אפיה וגבי דיליה, שהכוונה שכאשר תתמלא סאת היחיד או סאת כל האומה, או יקבלו עונשם מהטבע עצמה, רק שגם אז איננו ניכר שהוא מצד העונש, שכן יסד הבו"ת לבל יהיה ניכר ונרגש שלא התבטל הבחירה, וכבר אמרו (ערכין ט"ז) כל שעברו עליו מ' יום בלא יסורים קבל עולמו, וכן הוא גם באומה שלמה, אם תמשך הצלחתם זמן הרבה בלא יסורים תתמלא סאתם יותר בקרוב, אבל זהו רחוק המציאות, כי היסורים והפגעים המה מרובים תמיד, וזה תועיל שלא תתמלא סאת האומה. וזה היה ענין אנשי סדום שנאמר עליהם ארץ ממנה יצא לחם ותחתיה נהפך כמו אש (איוב כ"ח) שדרשו (סנהד' ק"מ) על סדום, ואמר שם מקום ספיר אבניה וגו' אמרו וכי מאחר שארץ ממנה יצא לחם ועפרות זהב למה לנו עוברי דרכים שאין באים אלינו אלא לחסרנו באו ונשכח תורת רגל מארצנו, שהיתה הצלחתם גדולה מאד והיו רעים בגופם וחטאים בממונם לכן נתמלאה סאתם מהרה, עד שהטבע בעצמה התקוממה נגדם לעשות בהם כליה גמורה וכמש"כ הציוני המובא למעלה, אבל ישראל לא ימתין להם השי"ת עד שח"ו תתמלא סאתם וכמ"ש (ניטין פ"ח) צדקה עשה הקב"ה עם ישראל שהקדים שתי שנים לונושנתם טרם שתתמלא סאתם ח"ו, וכמ"ש (ע"ז ה') רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקוד עליכם את כל עונותיכם משל כו' אוהבו נפרע ממנו מעט מעט להקל עליו, ועי"ז יתקיימו ישראל, וז"ש (מלאכי ג') וקרבתי אליכם למשפט והייתי עד ממהר במכשפים ובמנאפים כו', שזהו לטובתכם למהר העונשים בכדי שלא תתמלא סאתכם, ואמר שאני מתנהג עמכם בחסד מה שאני ממהר להעניש אתכם, כי אני ה' לא שניתי שאני ממתין לכל האומות עד שתתמלא סאתם ואז אעשה עמהם כלה עד שלא אצטרך להכותם שנית עוד הפעם, וזהו לא שניתי להכות שנית, אבל אתם בני יעקב לא כליתם חצי כלים והם אינם כלים מפני שאני ממהר ומקרב משפטיכם לבל תתמלא סאתכם, ולכן אתם בני יעקב לא כליתם,

וזהו

מביא, שהברית נכרת רק על כל העולם ולא על אומה אחת או מדינה אחת, כמו הו' אומות שגזרה עליהם התורה לא תחיה כל נשמה. וז"ש כלב סר צלם מעליהם וה' אתנו, שכבר נתמלאה סאתם ונתחייבו כליה לכן אין מהם ומגבורתם שום פחד. ויתכן שהכוונה סר צלם הוא ע"ד שבארנו (הערה אות א') מוציא חמה מנרתקה, שהצל מכסה אור השמש, הכוונה הנהגת הטבע העיקרית, והם סר צלם שיתנהג עמהם בטבע העיקרית, נמצא ששנוי הטבע ממה שהיה בעת הבריאה עד שיתכן שיתראה הקשת בענן מה שנתחדש מאחר המבול, כבר נתחדש ע"ש בהש"מ בעת שנתקלל אדה"ר סוף יום הששי לששת ימי בראשית:

יד) המן ידוע שאין מן בטבע ומכש"כ בכל סגולותיו ונפלאותיו המבוארים בתורה, עד שאמרו שהוא לחם שמה"ש אוכלים אותו, א"כ אין בכח הטבע להכין מן רק שהוא בריאה מיוחדת שנברא ע"ש בהש"מ. המטה הוא מטהו של משה הנקרא בתורה כמה פעמים בשם מטה אלהים, כמ"ש (שמות י"ד) מחר אנכי נצב על ראש הגבעה ומטה האלהים בידי ועי' ברמב"ן מש"כ מה היה הצורך להמטה שם, והרשב"ם כתב וז"ל: ובאשר ירים משה את ידו והמטה עכ"ל, מפני שהמטה נברא בסגולה נפלאה כזו שהאוחזו יעשה בו נפלאות וכמ"ש (שמות ד') ואת המטה הזה (הוה דוקא) אשר תעשה בו את האותות, וכן נאמר וישב ארצה מצרים ויקח משה את מטה האלהים בידו, ולכן נקרא מטה האלהים שנברא ע"י הקב"ה בריאה מיוחדת ע"ש בהש"מ, ובעל ההגדה אמר והאותות זה המטה, כי המטה בעצמו היה אות. שרק שליח ה' היה יכול לאחזו בו, ועליו הכתיב כל העשר מכות הבוי"ת בעת שבראו וזהו אשר תעשה בו את האותות, וכמ"ש (פדר"א) המטה נברא ע"ש בהש"מ ונמסר לאדה"ר בג"ע ואדם מסרו לחנוך וחנוך למתושלח ומתושלח לשם ושם לאברהם כו' ליוסף ומשם נשלטל כל ביתו ויתן בפלטין של פרעה. יתרו אחר מחרטומי מצרים היה וראה את המטה וחמד אותו בלבו ולקחו ונטעו בתוך גנו ולא היה יכול לקרב אליו עד שבא משה לארץ מדין ונכנס לתוך גן ביתו וראה את האותות אשר עליו ושלח ידו ולקחו וכו' עכ"ל המדרש. א"כ מטה כזה הוא בריאה נפלאה שאיננו בכח הטבע להמציאו. כן השמיר שאין כל דבר קשה עומד כנגדו ומתבקע ממנו גם בלא נגיעה, וכט"ש חז"ל מראה להם השמיר והם מתבקעים כתאנה המתבקעת מפני החמה, בריאה נפלאה כזו לא נמצא בכח הטבע, לכן אמרו שנברא ע"ש בהש"מ. וי"א אף המזיקין, כי כל ברואי הטבע המה מורכבים מהד"י, ואף שבעלי הכימיא ילעגו על הד"י, ומנו ס"ד או ס"ה יסודות, אך דעת חז"ל כמו בזוהר ועוד במדרשי חז"ל יאמינו דוקא בד"י, שהכוונה שכל המורכבים מהד"י לא יקבלו שום פירוד, כי אם יתפרדו תתבטל מציאותם לגמרי שהם יסודות ההיולים, לא יסודות פיסיים שמנו המחקרים, שהם באמת ס"ה והם נרמזים בתהו ובהו וחשך ורוח ומים הנזכר בפ' בראשית, ולכן נמצאו לסימן מהיותר רוחני עד היותר גשמי רק אלו הד' כמו אש ורוח ומים ועפר, כן האויר עצמו נמצא בו יסוד החמצי ויסוד המיטי והפחמי והחנקי שהם הד"י אש רוח מים עפר ולחנם לעגו בעלי הכימיא על חז"ל שלא הבינו כוונתם, שאמת כפי המחקרים שיש בכח הכימיא להפריד עד ס"ה יסודות, אבל היסודות ההיולים בלתי אפשר להפרידם, לכן כאשר מצאו לדוגמא שהנטרום או הקלציום או הפאספאר וכדומה בלתי אפשר להפרידם יותר חשבו שהם יסודות, אבל גם הם מורכבים מהד"י אך שבלתי אפשר להפרידם, ויש לדבר מזה הרבה אך אין כאן מקומם, נמצא שכל הטבע המה מורכבים מד"י, אבל המזיקין המה מורכבים רק משתי יסודות האש והאויר כמש"כ הרמב"ן פ' אחרי עיי"ש עה"פ ולא יובחו עוד את זבחיהם כו' אין בכח הטבע לברוא ברואים כאלה, וברשותי הארכתי בכ"ז בעו"ה. וקבורתו של משה, כי מיתת משה

ומכש"כ

ומכש"כ קבורתו בלתי טובנת כלל, כי אמרו (ספרי) ומשה בן מאה ועשרים שנה במותו לא כהתה עינו כו' שגם במותו לא כהתה עינו ולא נס לחה, א"כ אין זה מיתה, ואיך יקברו את החי, ואמרו פני משה כפני חמה שנזדכך חומרו כחומר המלאכים עד שקרן עור פני משה, ואיך יקברו חומר כזה אשר הוא כטבע בלתי חומר בעפר לכן נזרו שגם מקום קבורתו היתה בריאה מיוחדת שיהא ראוי לקבור חומרו של משה, ולכן לא ידע איש את קבורתו. גם אילו של אברהם אבינו י"א שהיה בריאה מיוחדת, כי בעת שחטא אדה"ר ברא השי"ת האיל שיהיה תמורת יצחק אשר מזה יצמח תקון עולם הכללי, וכמ"ש פדר"א שמהאיל לא יצא דבר לבטלה. מקרניו האחד היה שופר של מ"ת והשני יהיה השופר של משיח צדקנו, מעיו לכנורו של דוד, עורו היה אדרתו של אליהו הנביא. וזהו כוונת הכתוב איל אחר שנתקשו מאד המפרשים על לשון „אחר" האם יצחק היה איל שנאמר עליו איל אחר, ועוד יפלא איך לא התירא אברהם להקריבו שמא יש לו בעלים והוא גזל, אבל ראה שהיה איל אחר לא כמין כל האילים הנולדים מאיל וכבשה רק אחר, ומזה הבין שנברא רק להיות תמורת יצחק. הלוחות, להבין זה, מהצורך להאריך טעם שאמרו הלוחות הכתב והמכתב ורבים נתקשו מהו כתב ומהו מכתב, והרמב"ם פי' כתב התורה, וטרח בזה ולא העלה דבר ברור, אבל בתורה נאמר והלוחות מעשה אלהים הוא והמכתב מכתב אלהים, והענין הוא שאמרו (ירוש' שקלים ובחזית) שהיו חצובין מגלגל חמה ושל סנפרינון היו והיו נגללין כמין ספר, וידוע שאבן ספיר הוא האבן היותר קשה כמ"ש בירו' שפעם אחת בקש אחד לברוק את הסנפרינון ונתנו על הסדן ונבקע הסדן והסנפרינון לא זז ממקומו, ועכ"ז נגללין כמין ספר, א"כ אין זה בטבע. כן המכתב שהיו מ' וס' עומד בגם שהכוונה על החקיקה וכן אמרו שהיו נקראין מכל עבר וכמ"ש מזה ומזה הם כתובים, א"כ כ"ז בלתי אפשר להטבע לעשות בכל התחבולות רק בהכרח שהיה זה בריאה מיוחדת בע"ש בהש"מ. הכתב, ההכרח להאריך טעם ובדרשותי הארכתי בעז"ה ופה נקצר, שנאמר והמכתב מכתב אלהים הוא חרות על הלוחות, הלשון על הלוחות קשה, שהיה צריך לומר חרות בהלוחות, ואונקלוס תרגם מפרש על לוחיא קשה עוד יותר ולשון „מפרש" אין לו באור כלל, ונאמר שהכוונה כמ"ש (ירושלמי שקלים פ"ה) חנניה בן אחי ר"י אומר מה הים הזה בין גל גדול לגל גדול גלים קטנים, כך בין דבור ודבור דקדוקיה ואותיותיה של תורה, שידוע שבעשרת הדברות נכללים כל התרי"ג מצות, לכן בין כל דבור ודבור היה כתוב מלמעלה כל המצות הנכללות בזה הדבור על כל הפרטי דינים הייגו כל התושבע"פ. כן אמרו בחזית יפה למדני חנניה מה גלים כו' כך בין כל דבור ודבור פרשיותיה ודקדוקיה היו כתובין עכ"ל המדרש. א"כ הכתב הזה לא היה נחקק בתוך הלוח כ"א היה כתוב על הלוח פורח עליו מלמעלה נוגע ואינו נוגע, ויהיה הכוונה חרות ועל הלוחות וזשת"א מפרש על לוחיא מפרש הכוונה על התושבע"פ והכתב הנפלא הזה פרח כאשר שבר משה את הלוחות, כמ"ש (פסחים פ"ז) תנא לוחות נשברו ואותיות פורחות שוה בלתי אפשר שהכתב החרות פרח, ועוד שהרי גם שברי לוחות היו מונחין בארון, רק שזה הכתב פרח וכתב כזה הוא בלתי טבעי ונברא ע"ש בהש"מ. א"כ מובן מה שייחדו חז"ל את העשרה דברים אלו שרק הם נבראו ע"ש ולא כל הנסים, שכולם נעשו ע"י התנאי שיתקבצו לעת הצורך כל כחות הטבע, אבל אלו העשרה דברים אין בכח הטבע לעשות בכל אופן, רק שהמה נבראו ביחוד ע"ש בהש"מ טרם נחתמה הבריאה, ומאז אין כל חדש:

טו) (לאות ט"ו שם) פה המקום לבאר דברי חז"ל אשר היו לאבן נגף לעיקר השביעי של הרמב"ם שלא קם כמשה ושלא יקום לעולם, ורבים עמדו ע"ז להקשות מדבריהם ז"ל (תנחומא ויקהל ישעיה רמז תע"ז) הנה ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאד,

הנה

וזהו עיקר ענין ברית בין הבתרים שאברהם שאל בטה אדע כי אירשנה, הכונה שירושה אין לה הפסק עולמית וז"ש בטה אדע כמ"ש (תענית כ"ז) שמא יחטאו ואתה עושה להם כדור המבול, שהמתין עד שתתמלא סאתם, כי הבחירה היא חפשית באדם וא"כ אין זה ירושה עולמית, וע"ז השיב לו קחה לי עגלה משלשת גו' הכוונה שההיה להם כפרה ע"י הקרבנות, אבל תינח בזמן שבהמ"ק קיים ושמא יגרום החטא שיחרב בהמ"ק, וכמ"ש תינח בזשבהמ"ק קיים כו' וע"ז השיב לו ידוע תדע כי גר יהיה זרעך גו' שהבטיחו וכרת עמו ברית שלא יתנהג עמהם רק בטבע מבלי להענישם טרם שתתמלא סאתם כמו שהוא בטבע, רק יתנהג עמהם בהשגחה פרטית, וז"ש חצי כלים שהעונשים יכלו לכן הם אינם כלים, וזהו עיקר ענין הברית שלא להניחם ע"פ הנהגת הטבע, עד שגם בהתוכחה אמר וזכרתי להם ברית ראשונים, וכן אמר וזכרתי את בריתי יעקוב וגו' והארץ אזכור מכות הארץ ותחלואיה שהכל גורם למעט עונשם, כן במשנה תורה אחר התוכחה נאמר אלה דברי הברית אשר צוה ה' את משה לכרות את בני ישראל וגו' מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב, וז"ש (ברכות ה') נאמר ברית במלח ונאמר ברית ביסורים מה מלח ממתקת את הבשר אף יסורים ממרקין עונותיו של אדם, הכונה שכמו שטבע המלח לקיים הדבר שנמלח שלא יכלה ויפסד, כן מועילים היסורים תמיד שיתקיימו ישראל ולא יכלו ח"ו וא"כ מ"ש הקב"ה לאברהם ידוע תדע וכן אמרו חז"ל על מ"ש ויהי השמש לבא והנה אימה חשכה גדולה נופלת עליו שהראה לו ד' מלכיות, שזהו הבטחה שלא יכלה זרעו ושהבטחת ירושת הארץ תהא קיימת גם אם יחטאו ח"ו לא יכלה זרעם רק ע"י היסורים ושעבוד מלכיות יתכפר עונם עד כי יזכו לגאולה.

יג) וזה הענין של דור המבול שאף שנתקלל אדה"ר וקוץ ודרדר תצמיח לך גו' עפר אתה ואל עפר תשוב, אבל עוד היה כחם חוק מאד, האריכו ימים עד אלף שנה ולא ידעו שום מחלה ויסורים, גם צער גידול בנים לא היה להם, שתיכף כשנולדו היו מהלכים על רגליהם והיו מדברים ביום הולדם, גם פרנסתם השיגו כטעט בלא שום עמל ויגיעה עד כי כל ימי האדם לא הגיע לו שום צער ויסורים כמ"ש (סנהדרין ק"ח) דור המבול לא נתגאו אלא בשביל טובה שהשפיע להם הקב"ה, ומה כתיב בהם בתיהם שלום מפחד ולא שבט אלוה עליהם וכתיב שורו עבר ולא יגעיל גו' וישלחו כצאן עויליהם (הכונה כמו הצאן מיד שנולדו ילכו על רגליהם ולא יחסר להם דבר כן היו ילדיהם שהלכו מיד ודברו), יבלו ימיהם בטוב (ר"ל שלא קרה להם שום חולי ומדוה), ושנותיהם בנעימים (ר"ל שהאריכו מאד ימים ושנים), לכן כרגע שאול יחתו גו' שע"י שלא סבלו שום יסורים כל ימיהם לכן נתמלאה סאתם מהר עד שנתחייבו כליה כלה ונחרצה עד שלא יכלה הארץ שאת אותם, לכן היתה העצה להחליש כח הטבע, וכמ"ש והנני משחיתם את הארץ שפירש"י עם הארץ שגם הארץ בעצמה נשחתה ונחלש כחה וכמ"ש (ירושלמי פסחים) שלא שמשו המזלות בשנת המבול שהכונה שהטבע נחלשה מאד, עד שגם אחר המבול לא שבה הטבע לאיתנה, כמש"כ הספורנו בהקדמתו בכונת התורה וז"ל: ולהודיע איך רשעי הארץ סבבו וגרמו ברב רשעם לדורות רעות רבות וצרות כענין חטא אדה"ר שנקנסה מיתה ע"י וחטא דור המבול שהיה סיבה להשתנות הזמנים וקלקול היסודות והמזונות וקצור הימים עכ"ל, ומדבריו למדנו שנתקלקלו היסודות ע"י המבול, עד שכמעט קבלה הארץ טבע אחר, וא"כ לשוא יעמלו כל בעלי הנעאלאגיא לחשוב חשבונו של עולם שעמידתה הוא כבר אלפי אלפים שנה ע"פ עלית היבשה מתוך הים, וע"י שרידי העצמות הנמצאים מתקופה הראשונה, ועוד מופתים כהנה, כי חשבונותיהם מיוסדים על יסוד רעוע מאד, כי מה שהטבע עושה ופועלת עתה באלף שנה, פעלה או קודם המבול בזמן קצר, וכמו שנתקצרו הימים, כן נתקטנו בודאי גודל היצורים, ולכן היצורים

הנמצאים עוד במעבה האדמה מקודם המבול צורתם משונה מאד מהיצורים והבע"ח שהם עתה. כי ידוע שהמזון פועל הרבה על טבע הבע"ח וצורתו, ולכן אחרי שטבע המזונות והצמחים כלם נשתנו, כן נשתנו הבע"ח, ולכן נוכל לומר בודאי כי האלף ותרנ"ו שנים מהיצירה עד המבול, יעלה לחשבונות של בעלי הגעאָלאָגיא לאלפי אלפים שנה, ואין פה המקום להאריך בזה רק להעיר שנשתנה הטבע הרבה מאד וגם דור הפלגה גרם שנוי הטבע הרבה, והאות שנתקצרו מיד שנותיהם למחצה ולשליש, כמש"כ הראב"ע בפ' נח וז"ל והנה כל ימי פלג רל"ט שנה והנה הם חצי ימי אבותיו, וכ"כ הספורנו וז"ל וקרא שם בנו פלג להודיע סבת קיצור שני חיי האדם בפלג והלאה, כי אמנם סבת זה היה חטא בני הפלגה ועגשם שקלקל מזגם כו' עכ"ל, ואף שכבר נתקללה האדמה עוד בימי אדה"ר ע"י חטא עה"ר, אבל עכ"פ לא נתקלקלה הטבע שעור היו ימי האדם הרבה עד קרוב לאלף מפני חזקתם ושלא היה להם ראגת הפרנסה ולא קרה להם שום מחלה לכן האריכו ימים הרבה, הטבע היה חזקה הרבה שאמרו בטדרש שגשם היה יורד רק אחת לארבעים שנה, מובן כאשר ירד הגשם ירד אז בשפע הרבה כטה ימים רצופים והספיק לארבעים שנה, לכן גם כשירד הגשם להיות מבול לא פחדו עד שגם נח לא מיחר לכנום להתיבה שלא היה זה חדש להם גשם שוטף כזה, ואם באמת היו חוזרים בתשובה היה הגשם לגשמי ברכה, כמש"כ רש"י ע"פ המדרש וז"ל ויהי הגשם על הארץ ולהלן אומר ויהי המבול, אלא כשהורידן הורידן ברחמים שאם יחזרו יהיו גשמי ברכה, אך יפלא שגם שנוי וקלקול הטבע הלא גם זה הוא חדש, ויקשה והא אין כל חדש כו' אבל כבר כתבנו שזה שאין כל חדש הוא רק אחר ששת ימ"ב ואדה"ר נתקלל ביום הששי כמ"ש (סנהדרין ל"ח) שתים עשרה הוי היום שעה ראשונה הוצבר עפרו כו' עשירית סרח אחת עשרה נידון שתים עשרה נטרד והלך לו, נמצא שנתקלל עוד ביום הששי. וקוץ ודרדר תצמיח לך, שהכוונה שתתקלקל הטבע וכן נתקלל שלעולם תתקלקל הטבע ע"י החטא, א"כ קלקול הטבע החל בששת ימ"ב ואין זה חדש. והנה הקשת לא יתראה רק בהיות האויר לח ומעונן ולא בהיות הגשם יורד בשפע כמש"כ הרב העקידה (שער י"ד) וז"ל שמהידוע שהקשת בל יראה ובל ימצא לעולם רק בהיות העננים על הארץ חלושים וחלק העולם מעונן ובקצתו השמש הולך ואור בגבורתו עכ"ל, א"כ קודם המבול לא נראה הקשת שהרי הגשמים היו יורדין בשפע רב בלתי אפשר שיתראה הקשת כי אז אם אך התקבצו הסבות להגשם היה יורד בשפע רב, ורק אם יהיו עננים קלים בלא גשם והאויר יהיה לח אז יתראה הקשת, לכן גם בדורו של חזקיה ובדורו של רשב"י וריב"ל שע"י זכותם היה יורד הגשם בעתו וכמ"ש (תענית כ"ג) בעתו זו לילי שבת ולילי רביעית, א"כ גם אז לא נתראה הקשת ביטיהם שירדו הגשמים בלילה, ואויר לח ומעונן בלא גשם איננו סימן ברכה, ואויר כזה נתחדש רק אחר המבול כאשר נתקלקל הטבע, והתחלת זה הקלקול היה בעת שנתקלל אדה"ר ע"ש בהש"מ, אשר טאו נתהוה שיתקלקל הטבע ע"י חטאי האדם, הן נתקלקל עוד יותר כאשר חטאו כל בני האדם בדור המבול. וזהו ענין ברית הקשת שע"י קלקול האויר וקלקול היסודות יתרבו הפגעים והמחלות וצער גידול בנים ועמל הפרנסה וכדומה עד שבלתי אפשר עוד שתתמלא סאת כל העולם, והאות ע"ז הוא התראות הקשת, שמזה ניכר ומורגש שנתקלקל הטבע והפגעים המה תמידים, עד שגם ע"פ מדה"ד לא יתחייב כליה כללית להעולם, וז"ש וראיתיה לזכור ברית עולם בין אלהים (זו מדה"ר טבע העיקרית טבע התורה) ובין כל נפש חיה בכל בשר שהם אך בשר חלושי המזג סובלי יסורים ופגעים תמידים, אבל עכ"פ יתכן שאומה אחת או מדינה אחת יתחייבו כליה כמו סדום ועמורה, וכן מצרים, וכן הז' אומות, וז"ש (סוטה י"א) והם אינן יודעים שעל "כל העולם כולו" אינו מביא מבול אבל על אומה אחת

איש לרעהו, כי הוא יורם דעת אלהים בארץ להתהלך בצדק ומישרים, הכל לגודל חכמתו, וא"כ תפול השאלה, אם יש בכח הטבע להמציא איש חכם גדול כמוהו, ואחרי שהבריאה היא קדמונית וכבר עברו דורות בני אדם לאין מספר, א"כ בהכרח שכבר היה איש כזה בזמן מן הזמנים, ואם היה, יפלא איה למודו הטוב שהורה את בני האדם ואיך נתבטלו ונשכחו כל למודיו, ואם אין במבע להמציא ולהוליד איש נבון וחכם כזה אשר כל באי העולם בהכרח יודו שאין נבון וחכם כמוהו ולו יקהת עמים, איש כזה בלתי אפשר שימצא עפ"י המבע, א"כ מציאותו שקר, אך לפי אמונתנו האמתית שניהם אמת, העולם הוא מחודש עפ"י הבוי"ת שחדש את הבריאה ברצונו לא בהכרח וברצונו השפיע נבואה גבוהה על משה, שלא קם כמוהו, וכן לא יקום כמוהו מפני שבלתי נצרך, שתורת משה היא תורת אלהים חיים תורה נצחיית אשר עליה אין להוסיף וממנה אין לגרוע, א"כ בלתי נצרך עוד נביא גדול כמוהו, אך עכ"פ לא נתקבלה תורתו לכל באי העולם ועוד רבים מתהללים באלילים, וגם המחזיקים ומאמינים בתורתו לא ישמרו ללכת בתורתו, ורבים ימעו להבין את דבריו באופנים שונים ובפרט כי יצר לב האדם רע מנעוריו ועוד שבמשך הזמן נמצאו מכחישים רבים אשר יאמרו לאל סור ממנו, וה' חפץ למען צדקו להישיר לכל באי העולם, לכן לעת קץ יתגלה המשיח אשר השי"ת ישפיע עליו חכמה יתרה, חכמה אשר כל החכמים בכל ענפי החכמה יודו כי לא יגיעו עד קרסוליו בכל חכמה ומדע, לכן אליו גוים ידרושו, והוא יורה דעת את כל העולם לעבוד את ה' שכם אחד, והוא יהיה חותם תכנית האמת והצדק, וע"י יבאו כל העולם להאמת עד שיתבטלו המלחמות והמריבות והקטטות שבין איש לרעהו ושפט בצדק דלים והוכיח במישור לענוי ארץ והיה צדק אזור מתניו וגו'. ומעתה דברי המדרש פשוטים מאד, כי הראשון אשר החל להורות אמונת האחדות ודעת אלהים בארץ היה אברהם, אך נמרוד עמד נגדו כצר עד כי הוכרח לברוח מאור כשדים, וגם בארץ כנען אשר כנשיא אלהים חשבוהו, אבל מעטים מאד אשר שמעו לקול לקחו הטוב, ובמותו חזרו לסורם, גם הנפשות אשר עשה בחייו, ולא נשארה האמונה הטהורה רק ביד יצחק ואחריו רק ביעקב וזרעו. וז"ש ירום מאברהם שהשיב למלך סדום הרימותי ידי אל ה' אל עליון קונה שמים וארץ, הכוונה, שמעודי הנני עובד בכל כחי להורות ההשגחה הפרטית ושהוא ית' קונה שמים וארץ, ואם אקח מכל אשר לך אז יהיה זה שקר מה שאני מורה ומלמד לכל העולם לכן אמר על משיח הנה ישכיל עבדי לשון פ"י שישכיל לכל העולם, ובזה יהיה ירום מאברהם שהרים ידו וכל כחו להורות האמונה הטהורה שהבוי"ת הוא קונה שמים וארץ, וכן יהיה נשא ממשה, שפעולת משה היתה יותר גדולה מאברהם, שהרי הוריד עוז מבטחה תורה מן השמים, ותורתו לא לבד שנשארה בישראל אבל כמעט רוב העולם קבלו עליהם עיקרי יסודי תורתו באמונה באחדות הבורא ובהשגחתו ושכר ועונש ולהתהלך במישרים ואהבת לרעך כמוך וכדומה, אבל מלבד מה שעוד רבים מתהללים באלילים, אך גם אלה אשר קבלו תורתו עדיין השטן מרקד ביניהם בשנאת חנם וקנאת איש וחלוקי הדעות באמונה אשר מזה רבו מאד הקטטות והמלחמות וכל אחד בונה במה לעצמו, עד כי גם בשם הדת יעותו ויעקשו הישרה, אבל מלך המשיח ישבית מלחמות וע"י יעבדו כל העולם שכם אחד את ה' ולא ישא גוי אל גוי חרב, וז"ש ונשא ממשה שאמר כי תאמר אלי שאהו בחיקך וגו' על הארמה שאשאם על גפי מרומי הדעת, עבודת ה' עד שיהיו ראויים אל הארמה וא"כ מאין לי בשר גו' שעי"ז ירדו מטדרגתם, אבל מלך המשיח ע"י חכמתו ישמעו ויאזינו לו כל באי העולם, א"כ יהיה בזה נשא ממשה, וכט"ש עליו יקפצו מלכים פיהם, כי את אשר לא ספר להם ראו ואשר לא שמעו התבוננו שכל חכמי תבל יודו שרק הוא חכם חרשים, וכל חכמתם

נגרו כאן, ואמר וגבה ממה"ש שנאמר וגובה להם הכוונה שהשגתם באלהות גבוהה מהשגת האדם, אבל השגת מלך המשיח תהיה גבוהה מהשגת מלה"ש, וכמ"ש (תנחומא ויקהל רמז תשמ"ט) כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל שמלה"ש ישאלו לצדיקים מה הורה לכם הקב"ה לפי שאינן יכולים לכנם למחיצתן, ובזה כל דברי המדרש מבוארים ונבונים וישרים למוצאי דעת.

יז) (מלואים לאות י"ט) כאן כתב הרמב"ם שע"י המופתים התאמת בהם נבואת הנביאים, מזה נראה ברור שרעתו שהנבואה היא למעלה מן הטבע עד שלאמונת הקדמות לא יתכן סציאות הנבואה, ולאמת מציאות הנבואה היו המופתים בשנוי הטבע, אשר לשיטת הקדמות זה מהנמנע, א"כ עיקר מציאות הנבואה מבטלת דברי החז"ס ששנוי הטבע הוא בלתי אפשר, שהרי עיקר ענין נבואה איננה בטבע, אכן החז"ס גם הוא חכם והקדים רפואה למכתו, וכתב בהצפירה שנת הי"ט נומ' 147 שהנבואה בעצמה היא ענין טבעי, אף שיש לשאול ע"ז שאלות הרבה, מדוע לא התנבאו כל הפילוסופים, ומדוע נפסקה הנבואה ואיך יתכן האמונה שלא קם ולא יקום נביא כמשה כאשר הארכנו למעלה בדברי העיקרים, אך עכ"ז לא היה לנו כדאי לטפל בדבריו ולשאול לו השאלות האלו וזולתם. הן כל שלומי אמוני ישראל יאמינו כי הנבואה היא שפע אלהית על יראיו, אך באשר כי גם דבריו תלה בהרמב"ם, לכן ההכרח לבאר גם בזה דברי הרמב"ם. החז"ס בהערתו על דברי ה' אלכסנדראוו בנומ' הנ"ל כתב וז"ל: "בענין נבואה אלהית דעת הרמב"ם נוטה להאמין היותה השפעה רוחנית בנפש האדם המסוגל לזה מצד הטבע, והוא קרוב למה שנודע היום אצל ההמון בשם "אַהנונג" והוא הרגשה פנימית המתעוררת לפעמים בלי דעת, כמו פחד פתאום מסבת רעה קרובה, כמו "איהו לא חזי מזליה חזי" ולפעמים יקרה שהאדם יעשה אז מעשה שלא במתכוין, ורואה אח"כ כי ע"ז נצול באמת מסכנה גדולה הקרובה אליו, ויש אשר יקרה להאדם כמו "הרגשה נבואית" להרגיש ברמיונו מקרים רעים שבאו או קרובים לבוא לזולתו ממאהביו הרחוקים ממנו בעת ההיא, ולבסוף נודע לו שחזיונו אמת, ממעשים רבים כאלה בסגולת הנפש וכחותיה נודע בספרי הטבע, והרבה מהם הבאתי בספרי מציאות הנפש, ואח"כ במאמרי חפץ הטבע והרגשה הנבואית (הצפירה תרכ"ד) ונדפס שנית בס' מאמרי חכמה, שמה הראיתי כי סגולה רוחניית כואת נמצאה ג"כ בכח החיוני אצל רוב בע"ח ומיני הצמחים... מכ"ז נראה שרעת הרמב"ם בענין הנבואה האלהית מקובלת ג"כ אצל חוקרי הטבע ליסוד כללי, רק שבנבואה היא במדרגה יותר נשגבה כמו הכרה שכליית לראות את העתיד לבא כחכם הרואה את הנולד, ואצל בני אדם פשוטים הוא במדרגה קטנה יותר ככל אשר נפשם השכלית יותר קטנה ונמוכה בערך זולתם, וז"ש מיום שחרב בהמ"ק נטלה נבואה מן הנביאים ונתנה לשוטים" עכ"ל. כל הרואה את דבריו בעין פקוחה יבין רמיזותיו, כי אף שכתב לשון "הנבואה האלהית" היא במדרגה יותר נשגבה, אבל עכ"פ המה מסוג אחר רק יותר נשגבה וכמש"כ אח"ז "כמו הכרה שכליית לראות את העתיד כחכם הרואה את הנולד, שזה ענין טבעי ע"פ היקשים הגיונים ע"י כח המשער והמדמה והזכרון שהכל הוא ע"פ המקרים ושארי דברים התלוים בכח השופט לדמות ולשפוט מהידוע את הבלתי ידוע בן יקרב אל השכל כל ענין הנבואה ומחשבתו ניכרת מתוך דבריו שהנבואה היא ענין טבעי, ואצל זכי השכל היא במדרגה יותר נשגבה, אבל להגיד מראש אשר יקרה באחרית הימים אחר כמה שנות מאות, ואשר מקרים רבים ושונים יחלופו, שאין לכח המדמה והמשער מבוא ואחיזה בהם כאשר חזה בלעם ואמר אראנו ולא עתה אשורנו ולא קרוב נו' דרך כוכב מיעקב נו' ומחץ פאתי מואב וקרקר כל בני שת, אם גם תהיה

הנבואה

הגה ישכיל עבדי זה מלך המשיח, ירום מאברהם שכתוב בו הרימותי ידי אל ה' אל עליון גו', ונשא ממשה שכתוב בו כי תאמר אלי שאהו בחיקך גו', וגבה ממה"ש שנאמר ונובה להם, וכבר נתחבטו בזה המדרש רבים עד אשר השר רדי"א בספרו מעיני הישועה נזר אמר כי המדרש הזה לא לנו הוא ואחרים הכניסוהו ואיננו ממקור ישראל, אך על פי דברינו בפ' ההוא שם יתבארו לנו דבריהם ז"ל כי ממקור מהור יהלכון ודבריהם רא"ח הם, אך בטרם נבוא אל באור דבריהם, נבאר מקודם דברי העיקרים בפי"ב לראשון אשר מפרשיו לא ירדו לסוף דעתו ופירשו בו כוונות ובאורים בלתי נכונים, ועיין במפרשיו ותראה את הדחוקים שלהם, וז"ל שם: "לפי שאף אם המאמין בקדמות על הדרך שיאמין אריסטו לא יתואר השם בשיש לו יכולת להאריך כנף הזבוב ולא לברוא גמלה כעלת ארבע רגלים לבר וכש"כ שהמאמין זה יכחיש כל נסי התורה, כי לא יאמין שיש לו ית' יכולת להפוך המטה לנחש כהרף עין, והטים דם והעפר כנים, ולא זו בלבר אלא אף מציאת משה והמשיח יחוייב לו להכחיש, לפי שהאיש שלא ימצא אלא בהמצא קודם לו אישים בב"ת אי אפשר שימצא לעולם, לפי שהבב"ת לא יכלה לעולם, ובזה תפול התורה בכללה בלי ספק" עכ"ל. ומפרשיו נלאו לבוא אל תכלית כוונתו, ופירשו בו פירושים זרים ודחוקים כאשר יראה כל מעיין בהם, ולמותר להעתיק דבריהם, לכן נבאר דבריו כפי קט שכלנו. אמונת הקדמות כפי דעת אריסטו, הוא בעצמו שמת הפילוסוף הנזכר בכוזרי (סי' א'), ודעתו שהבוי"ת איננו בורא ברצון, ונקרא בורא רק מפני שהוא הסבה להבריאה כמש"כ בכוזרי שם וז"ל "ואם יאמרו שהוא בראך הם אומרים זה על דרך העברה מפני שהוא עלת העלות בבריאת כל נברא, לא מפני שהוא בכוונה מאתו ולא ברא אדם מעולם, כי העולם קדמון ולא סר האדם נולד מאדם שקדמו" עכ"ל הנצרך לנו, הוא הסבה להעולם כשמש שהוא סבה להצל, ונאמר שהשמש עושה הצל, אף שבאמת השמש הוא רק סבה וגם זה בהכרח ולא ברצון ומעת שנמצא הבורא בהכרח נמצאת הבריאה, וא"כ כמו שהבורא הוא קדמון כן הבריאה היא קדמונית וא"כ גם מציאות האדם הוא קדמונית בלא שום תחלה וראשית, וכמש"כ הפילוסוף ולא סר האדם נולד מאדם שקדמו, וא"כ שאין הבורא ברא את העולם בכוונה ורצון רק בהכרח, מובן שאין לו יכולת לשנות אף כנף זבוב כמו שאין להשמש יכולת לשנות את הצל אף במאומה, והטבע שהיא קדמונית תתנהג עפ"י חקותיה הקבועים לעולם בלא שום שנוי, כי מי הוא אשר לו הכח על הטבע שהיא קדמונית ולא נתהוה משום דבר ולא ע"י שום דבר, רק כן הוא מאז מעולם והטבע לא תוכל לשנות את עצמה, וכל הסיבות והמקרים והמאורעות שנראה, הן הסיבות שנקרים תמיד והן הדברים שיקרו רק לעתים רחוקות, בהכרח שקרו כמה פעמים לאין תכלית אחרי שהבריאה היא קדמונית מזמן בלי ראשית, וסיבות המקרים גם בדברים אשר יקרו לעתים רחוקות הסה ג"כ עפ"י חוקי הטבע, רק שסיבת הדבר הוא כאשר יתקבצו הסיבות שעפ"י חוקי הטבע בלתי אפשר שיתקבצו רק בזמן ארוך. דברי החז"ס וה' זאסניץ קרובים מאד לשיטת הפילוסוף, אחרי שעכ"פ לדעת שניהם בלתי אפשר להבוי"ת לשנות הטבע שיהיה זה שנוי רצון עד שגם הבריאה בלתי אפשר שנאמין שחדש שא"כ נתחדש אצלו הרצון לבריאת העולם, ויתבאר כ"ו ביותר בארוכה בפרק הבא בעז"ה. לשיטת הפילוסוף שבכוזרי שהוא שיטת אריסטו, ההכרח לומר שכבר עברו דורות בני אדם לאין מספר שהרי מציאות האדם היא ג"כ קדמונית כמו הבורא וכמו כל הבריאה, לכן אם נמצא אדם אשר כמוהו לא ראינו מכמה דורות, לא נוכל לומר שהוא הראשון איש נפלא כזה, כי בזמן בלתי תכלית בהכרח שכבר היו הרבה אנשים כמוהו, ונבאר דברינו יותר, ונאמר אם יש בכח הטבע להמציא איש כזה והטבע היא קדמונית, א"כ בהכרח שכבר קם אדם

כמוהו

כמוהו, ואף אם יהיה דרוש לזה סיבות הרבה הכלתי מצויים רק לעתים רחוקות, אבל עכ"פ בזמן בלתי תכלית בלתי אפשר שכבר לא נתקבצו הסיבות פעמים רבות, אם ימצא איש נפלא ושלם כזה, בהכרח שיש בכח הטבע להוליד ולהמציא איש שלם ונפלא כזה, וא"כ בהכרח שכבר היו הרבה כמוהו ואם אין בכח הטבע להוליד ולהמציא איש שלם כזה, בלתי אפשר שימצא איש כזה לעולם ומציאותו גם עתה הוא שקר, א"כ או שכבר היו הרבה או שגם עתה לא נמצא איש נפלא כזה, א"כ מציאות משה שנאמין עליו שלא קם ולא יקום, וכן המשיח שנאמין שהוא יביא את כל באי עולם לתכלית השלמות להורות להם דרך ה' ולהשכית מלחמות מן הארץ, וכל באי העולם יעבדו את ה' שכם אחד, א"כ איש כזה בהכרח לא היה עוד מעולם, כי אם כבר היה איך נתבטלה פעולתו המובה מכל באי העולם, א"כ לא ימלט או שלא היה או שכבר היו רבים כמוהם וזה לא אפשר, א"כ בהכרח שיכחיש מציאות משה ומשיח, שבלתי אפשר שיצוייר לשיטה זו שימצא רק פעם אחת בעולם. וז"ש לפי שהאיש שלא ימצא אלא בהמצא קודם לו אישים בב"ת אי אפשר שימצא לעולם, אחרי שכבר עברו טרם נמצא האיש אישים בלתי ב"ת, בהכרח או שכבר נמצאו כמוהו הרבה, א"כ איך נאמר עליו שלא קם כמוהו, ואם באמת לא נמצא כמוהו, א"כ אי אפשר גם עתה שיהיה כזה, שהרי מה שלא קם והיה כמוהו עד עתה מפני שאין בכח הטבע להמציא כמוהו ואיך המציא עתה כמוהו, א"כ דברי העיקרים פשוטים ומבוארים והדברים ראויים למי שאמרם ורק עלינו לבאר מהו הנפלאות של משה ומשיח שתפס אותם למופת וההכרח להאריך מעט בזה.

טז) ענין משה ומשיח שתפס העיקרים, הוא מפני שהמאמין בתורת משה בלתי אפשר לו להאמין בקדמות, וכמש"כ שבזה תפול התורה בכללה בלא ספק, אך מפני שנמצאו איזה מפילוסופי עמנו שרצו להתאים שיטת הקדמות עם דת משה כמו שנמצאו בזמנינו איזה מהמשכילים אשר ירצו להתאים שיטת הדארוויניזמום עם תורת משה כמו שראינו בבעלי השחר, אשר באמת המה שני הפכים מן הקצה אל הקצה אשר אין פה המקום להאריך בזה, ובן מכותלי ספרו של ה' זאסניץ ניכר שדארוויני הוא, וזה ברור שעל פי אמונת הקדמות ההכרח להכחיש מציאות משה ומשיח, כי משה היה הראשון אשר הוריד התורה מן השמים ע"י התגלות אלהות עליו באופן מאד נעלה באותות ומופתים ושנויי הטבע, והורה לכל העם אחדות הבורא, ואסר לעשות כל פסל וכל תמונה לבל נטעה ח"ו ברבוי ונשמיות, ונבואתו היתה מיוחדת שלא קם ולא יקום כמוהו בחפץ ה' למען תשאר תורתו עד עולם ולא השתנה לעולם, כמו שבאמת קבלו עיקרי תורתו כל העמים הנאורים, וא"כ לפי שיטת הקדמות מציאות איש כזה הוא מהנמנע, כי אם היה כל כח נבואתו בטבע לא ימלט שכבר היו נביאים הרבה כמוהו, וא"כ איך נתבטלה ונשכחה תורתם ולא נשאר מהם זכר, ועוד שא"כ העידה התורה עליו שקר שלא קם כמוהו, ואם אין בכח הטבע להמציא איש כזה, א"כ בהכרח שגם מציאותו הוא שקר, ומעולם לא שמענו ולא ראינו ולא בא אלינו בקבלה מאיש כזה, והאות שער ימיו היו כל באי העולם שקועים באמונת אלילים שונים, ואם נאמר שעכ"פ השפיע עליו הבוי"ת שפע נבואה גבוה למעלה מן הטבע, הלא זה בלתי אפשר לשיטת הקדמות שאין ביכלתו לשנות אף כנף זבוב אחד שכל הבריאה איננה ברצון רק בהכרח, וכמו שהשמש בלתי אפשר שישנה את הצל, כן בלתי אפשר שהבוי"ת ישנה את הבריאה לשיטת הקדמות, כן האמונה במשיח כפי שהתנבאו עליו הנביאים כלם הוא, שיהיה חכם גדול מאין כמוהו וחכמתו תהיה יתר משלמה, והוא יורה דעת ה' לכל באי עולם עד שיתבטלו המלחמות ויהיה שלום בעולם עד שלא ישא גוי אל גוי חרב, והוא ישפוט בצדק דלים, וכל באי עולם יבאו לשמוע חכמתו עד שיעזבו כלם את עצביהם ותסור קנאת

איש

הכתובים ודברי הז"ל, שהנבואה איננה כלל בטבע, רק למי שירצה השי"ת יתן את נבואתו עליו אך בתנאי שיהיה ראוי והגון לנבואה, עד שלדעתו גם מי שהכין א"ע לנבואה וראוי הוא לנבואה לא יתנבא כל עת שירצה ומתי שירצה, רק כאשר יהיה הרצון מאתו ית"ש, וכמ"ש (ילקוט איוב רמז תתקט"ז) אמר רבי אפי' רוה"ק ששורה על הנביאים אינו שורה אלא במשקל יש מתנבא ספר אחד ויש מתנבא שני ספרים אר"ס שני פסוקים נתנבא בארה ולא היה בו כדי ספר ונטפלו בספר ישעיה. כן אמרו (יבמות צ"ח) על יונה בן אמתי שנית דברה עמו שכינה שלישית לא דברה עמו שכינה, א"כ מבואר דעתו שכל ענין הנבואה איננו בטבע כלל רק שעכ"פ צריך שיהיה האדם שלם בתכלית השלמות והמדות, ושיתלמד וירגיל עצמו לנבואה, וזה היה ענין בני הנביאים שלמדו הכנת הנבואה אצל רבם שהיה נביא, וזהו שהאריך אח"ז בפרקים לבאר דרכי הכנה ומה ואיך הוא ענין הנבואה ואיך תבא הנבואה להנביא, כבר הבאנו למעלה שרק המדרגה העשירית מן המלאכים הנקראים אישים, הם שיתראו אל הנביאים, ואם הוא רק שחזון לבם יראו בטבע, א"כ מדוע יראו רק אלו ולא יראו המלאכים הגבוהים, כן האריך בפל"ג בענין מ"ת שכתב שם בסוף הפ' וז"ל ואמתת ההשגה ההיא ואיך היה הענין נעלם ממנו מאד כי לא קדם כמותו ולא יתאחר עכ"ל, ר"ל שלא היה כמו זה המעמד מעולם ולא יהיה עוד אחריו, ואחרי שהאריך שרק משה שמע את הדברות כלם וישראל לא שמעו רק הדברות הראשונות אנכי ולא יהיה לך. וגם זה רק הקול שמעו ולא הדברות בעצמן, כי מיראתם ומפחדם לא יכלו לשמוע יותר ובקשו ממשה קרב אתה גו' עיי"ש שהרחיב הדבור בזה וכתב וז"ל „וכל מה שתמצאהו מזכרון שמע קולות רבים כמ"ש וכל העם רואים את הקולות וגו' אמנם הם קול השופר ורעם וכיוצא בהם, אמנם קול ה' ר"ל הקול הנברא אשר ממנו הובן הדבור, לא שמעוהו אלא פעם אחת לבד, כמו שאמרה התורה וכמו שבארו החכמים במקום אשר העירותיך עליו, והוא הקול אשר יצאה נשמתם בשמעו והשינו בו שתי הדברות הראשונות, ודע שזה הקול ג"כ אין מדרגתם בו שוה עם מדרגת משרע"ה" עכ"ל. מכ"ז מוכרח שמעמד הר סיני לא היה בטבע בשום אופן, ואמר ר"ל הקול הנברא" להבדיל קול הדבור מקולות השופר והרעם כמש"כ שם, וזה פשוט שבלתי אפשר ליחס להבוי"ת קול שזהו הגשמה גמורה, רק שנברא אז הקול להשמיעם דבריו. ומלבד שעכ"פ נבואת משה איננה בטבע כלל שלא היה ע"י שום ממוצע וכמש"כ הרמב"ם בפי' בפל"ו וז"ל „ואע"פ שהוא ע"ה לא היה לכח המדמה בנבואתו מבוא אבל שפע השכל עליו מבלתי אמצעיותו" עכ"ל, ולכן מנה נבואת משה לעיקר בפ"ע שלא קם ולא יקום, אבל גם עיקר ענין הנבואה מבואר מכ"ז שדעתו שאיננו רק בטבע, כ"א שההתחלה הוא מי שהוא ראוי בטבע, ואז ישפיע השי"ת את נבואתו כאשר יהיה ראוי לזה, וזש"כ בהלכות יסוה"ת (פ"ז ה"א) וז"ל ומיסודי הדת לידע שהאל מנבא את בני האדם, ואין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה גבור במדות ולא יהיה יצרו מתגבר עליו בדבר שבעולם, אלא הוא מתגבר בדעתו על יצרו כו' מיד רוה"ק שורה עליו ובעת שתנוח עליו הרוח תתערב נפשו במעלת המלאכים הנקראים אישים (כמש"כ בפ"ב שהובא למעלה) ונהפך לאיש אחר ויבין בדעתו שאינו כמו שהיה אלא שנתעלה על פעולת שאר בני אדם החכמים כמ"ש בשאול והתנבית עמם ונהפכת לאיש אחר, וכ"ז בלתי אפשר לפי דברי החז"ס שהוא סגולה מסגולת הנפש, אשר מעט מזה ימצא גם בבע"ח וצמחים, וא"כ ינבא גם החמור גם הצפרדע, וכן מש"כ וז"ל „רק שבנבואה הוא במדרגה יותר נשגבה כמו הכרה שכליית לראות את העתיד לבוא כחכם הרואה את הנולד, ואצל בני אדם קטנים הוא במדרגה קטנה יותר ככל אשר נפשם ושכלם יותר קטנה ונמוכה בערך זולתם" עכ"ל כפי המובא למעלה, וא"כ רוה"ק כזה נמצא גם בקטני השכל נגד דעת

הרמב"ם

הרמב"ם ואם הוא בטבע וההבדל הוא רק בין הבדל מדה מרובה למועטת, וכמש"כ וז"ל "רק שבנבואה הוא במדרגה יותר נשגבה", א"כ איך כתב הרמב"ם ובעת שתנוח עליו הרוח תתערב נפשו במעלת המלאכים כו' ומבין בדעתו שאינו כמו שהיה אלא שנתעלה על פעולת שאר בני אדם החכמים, פי' האם ירגיש החכם היותר גדול שהוא נעלה ומרומם על שאר החכמים, אכן אם זהו בלתי טבעי רק רוה"ק רוח ממרום, רוח אשר שום אדם בטבעו לא ירגיש רוח כזה, ע"י הרוח הקדש הזה תתערב נפשו במעלת המלאכים, וירגיש שאינו כמו שהיה אלא שנתעלה על פעולת שאר בני אדם גם על החכמים, כי רוח ממרום רוח בלתי טבעי שורה עליו וזה ברור ברעת הרמב"ם כשמש בצהרים, ויש לנו להביא עוד ראיות מדברי הרמב"ם בעצמו כמו"נ אך יארכו הדברים ואדמה כי יספיקו דברי אלה המעטים להצדיק את הצדיק אדונינו הרמב"ם ז"ל הנאמן בכריתו לכל דברי חז"ל ומקיים במאמרו בכל ספריו להרואה ומביט בהם בעין ישרה, וה' יערה עלינו רוח ממרום ויקויים בימינו תעודת הנביא אז אשפוך רוחי על כל בשר בב"א:

פרק ו

א) החכמ"א אמר עת לחשות ועת לדבר, ויש להתבונן שהיה יותר ראוי לומר עת לדבר ועת לחשות כי הלשון לחשות מורה יותר אחר הדבור, וכמ"ש (מ"ב ב') גם אני ידעתי החשו, וכן יש עת לדבר ופעמים יותר נכון לחשות ולהתאפק מבלי לדבר, אבל הכוונה שהורה שלפעמים יש עת לדבר, גם בהדברים אשר השתיקה יותר טוב, אשר בזה יש לפעמים עת לדבר בהם, והוא כמ"ש (חגיגה י"נ) כבשים ללבושך, דברים שהם כבשונו של עולם יהיו תחת לבושך, לזה אמר שיש עת וצורך לדבר גם בדברים שמהראוי לחשות בהם, כאשר כן מצינו לגדולי הראשונים שהתנצלו הרבה על שהוכרחו לדבר ולגלות בכבשונו של עולם, כי ראו הצורך בזה משום עת לעשות לה'. ההקדמה הקצרה הזאת הנני נותן מרם החלותי והרשיתי לעצמי לכתוב את הדברים אשר אנכי כותב בפ' הזה, אשר השתיקה יותר טובה בזה, ומה גם כי ידעתי את מך ערכי ומעוט בינתי בענינים כאלה, אך כי משכילי דורנו דרשו בזה בפומבי על שערי מכה"ע, להקור ולדבר במופלא מהם בדברים העומדים ברומו של עולם, כי מהכחשת הנסים התגלגלו הדברים על ענין ירידה ובחירה ועוד ועוד כאשר יראה הקורא, ידוע איך התמרמר הראב"ד ז"ל על הרמב"ם ז"ל שהעלה החקירה על ספרו, וכתב שיותר טוב השתיקה, והנה בא החו"ם והעלה הדבר הזה על מכה"ע הצפירה שלו, ואם היה פותרה באופן נאה ומקובל החרשתי, אך הוא פתרה באופן מגונה מאד ומענין לענין בא לשאלת מה לפנים ומה לאחור עד כי קרובים מאד דבריו לשיטת הקדמות העוקרת את כל דת מעיקרו, וכדרכו תלה א"ע בכל דבריו באילן גדול אדונינו הרמב"ם ז"ל, ולכל הכותבים אליו דברי בקורת על דבריו, השיב כי הרמב"ם מנן בעדו וכל כלי יוצר עליו לא יצלח כי סי הקשה אליו וישלם, כאילו היה מפורש בהרמב"ם כדבריו אשר באמת ע"ז אנו דנין ששקר ענה בהרמב"ם כאשר הוכחנו למדי בפרקים הקודמים. אחריו בא ה' אלכסנדראוו והוציא מחברת ככף איש להוכיח צדקת החו"ם בדברים טפלים ובזיופים כאשר הוכחנו בפ"א ובפ"ב, ואח"ז הוציא לאור הרה"ג הישיש מוהרד"ב גינזבורג ז"ל מחברת בשם "אמונת חכמים" לבקר את דבריהם בדברים ישרים ונכונים, ומה התנפלו עליו בלשון מדברת גדולות וה' אלכסנדראוו כתב שמצא בו דברי בורות, ומה השתוממתי כי במחברתו השניה "דברי שמואל" אשר הוציא ביחוד השנות על ס' א"ח לא הראה את הדברי בורות שמצא בס' א"ח רק מצא את עונו במש"כ שהעשרה נסים שנעשו לאבותינו בבהמ"ק

הנבואה על דוד, בלתי אפשר בשום אופן להשיג זה כחכם הרואה את הנולד, שהרי במשך יותר משלש מאות שנה נתחלפו הרבה מעמדי האומה, ופעמים רבות קרה אשר מואב לחצו את ישראל והפלשתים כמעט שהאבידו זכרם שהחלישום מאד עד שנאמר (ש"א י"ג) וחרש לא ימצא בכל ארץ ישראל כי אמרו פלשתים פן יעשו העברים חרב או חנית, ומכש"כ בעת שחרב משכן שילה ועוד כהמה רבים ודוד בעצמו כפשע היה בינו ובין המות ונצול רק בדרך נס, ואיך יתכן שחכם היותר גדול יוכל לשער כזאת, אם לא כי הנבואה היא בלתי טבעית רק השפעה אלהית ליראיו להודיעם עתידות, והודיע גם לבלעם לחבת ישראל, ואם באנו לפרט ולהביא ראיות ומופתים מכל דברי הנביאים יארכו הדברים, ועי' בבאור האברבנאל על המו"נ בפל"ב לשני ובפל"ו מה שהאריך בזה להקשות על הרמב"ם, והיה נצרך להאריך הרבה אך אין פה המקום רק נביא ראיות מדברי הרמב"ם עצמו שדעתו שהנבואה היא ענין נסי למעלה מן הטבע, שפע שישפיע השי"ת על יראיו, ומה שהאריך הרמב"ם בכל הפרקים לבאר ענין הנבואה, הוא אדרבה רק להורות איך נבואת משה רבינו ע"ה נבדלת ונעלה מהם, שכולם אף שנבואתם היא ענין נסי, אבל עכ"פ ישיגו ע"י כח המדמה והדברי שהם הממוצעים וכמ"ש בהלכות יסוה"ת שכל הנביאים התנבאו ע"י ממוצע לבד משרע"ה שנבואתו היתה פה אל פה בלא שום ממוצע כאשר יתבאר בפ"ו בעו"ה, אך הלא הרמב"ם כתב בפ"ט מהלכות יסוה"ת שאנו מחוייבים לשטוע אל הנביא אשר הוא מוחזק לנביא אף לעבור על ד"ת, ואם הנבואה היא בטבע, איך נשמע לו לעבור על ד"ת שזה ודאי שנבואת משה לא היה בטבע כמש"כ הרמב"ם בפירוש שלא היה להמדמה מבוא לנבואתו, ואם נאמר שכן הוא המצוה שהאיש אשר לו שכל זך ובריא אם יגיד שנעבור על ד"ת אנו מחוייבים לשמוע לו, כי זהו ענין הנבואה, אבל הנביא צריך להגיד בפירוש שכן נצטוה, ואם יאמר שרק בחכמתו יראה לו שצריך כעת לעבור על ד"ת אסור לשמוע לו, אך יאמר המתעקש שכאשר יחזה במדרגת הנבואה אף שהיא בטבע, אבל עכ"פ הוא בכח סגולת הנפש, ואז החובה לשמוע לו, אבל הנביא אינו צריך ליתן טעם לדבריו, רק שיאמר שכן צוהו ה', וזה לא יתכן כלל שידמה לו שהשי"ת מדבר עמו ומצוהו. אך מהו הצורך להאריך, הרמב"ם כתב שהנביא הבא אלינו בשם ה' אינו צריך שיעשה אותות ומופתים כמשה ואליהו ואלישע, רק שיגיד העתידות ויבאו הדברים כלם לא יפול דבר אז הוא מוחזק לנביא, וכתב שם שבודקין אותו כמה פעמים ואם נמצאו כל דבריו מתקיימים כלם אז הוא מוחזק לנביא, אם האותות והמופתים המה בטבע כי שנוי הטבע הוא בלתי אפשר איך נדרוש מאתו מופתים, אחרי שגם הנבואה בעצמה היא בטבע, אבל ראה מש"כ עוד שם וו"ל והרי המעוננים והקוסמים אומרים מה שעתיד להיות ומה הפרש יש בין הנביא ובינם אלא שהמעוננים והקוסמים „וכיו"ב" מקצת דבריהן מתקיימים ומקצתם אין מתקיימים כו' וכן הוא אומר הנביא אשר אתו חלום יספר חלום ואשר דברי אתו ידבר דברי אמת מה לתבן את הבר כו' כלומר שדברי הקוסמים והחלומות הם כתבן שנתערב בהם מעט בר והבר ה' כבר שאין בו תבן כלל עכ"ל. ידוע שהרמב"ם בלתי מאמין בכשוף שהוא כח רוחני למעלה מן הטבע, א"כ המעוננים והקוסמים יגידו העתידות בטבע, וש"כ „וכיו"ב" הכוונה על הסגולות שבכח הנפש לפעמים להגיד עתידות, אבל כלם לא יראו דבר ברור, שעכ"פ יתחייב שיתערב בהם תבן ודמיונות, רק הנביא יגיד דברים כהוייתם, א"כ אין הנבואה בטבע כלל, ומכש"כ ראיית המלאך ולדבר עמו אין זה בטבע בשום אופן, ולדעת הרמב"ם הוא אחד ממדרגות הנבואה כמ"ש בפמ"ב לשני, ובפמ"ה שחלק מדרגות הנבואה לי"ב כתב וו"ל: המדרגה הט' שישמע דברים במראה כמו שבא באברהם והנה דבר ה' אליו לאמר, המדרגה הי'

שיראה איש אשר ידבר עמו במראה הנבואה כאברהם ג"כ באלוני ממרא וכיהושע ביריחו. המדרגה הי"א שיראה המלאך מדבר אליו במראה כאברהם בשעת העקדה. ובפירוש כתב הרמב"ם בפ"ב מהלכות יסוה"ת ומנה עשרה שמות ומדרגות במלאכים והמדרגה האחרונה נקראים אישים, וכתב וז"ל: ומעלה עשירית היא מעלה הצורה שנקראת אישים, והם המלאכים המדברים עם הנביאים ונראים להם במראה הנבואה כו' עכ"ל, וזה בלתי אפשר כלל בטבע, שהרי הרמב"ם מאמין שכולם רוחניים שכליים נבדלים, ואיך ידבר המלאך בטבע עם האדם, אבל עדיין יש לבע"ד לחלוק ולשאול א"כ למה האריך עכ"פ באופן השגת הנבואה אם לא להראות ולברר ענין הנבואה ואיך להשיגה עד כי גם מש"כ להבין ההבדל שבין נבואת משה ויתר הנביאים, אין הדבר מספיק, לכן ההכרח להאריך עוד מעט.

יח) הרמב"ם עיקר ספרו הוא לבאר כל הדברים הנצרכים לידיעת התורה והבנתה, ואחרי שהשריש בהי"ג עיקרי הדת אמונת הנבואה, ומצינו בכתוב "בני הנביאים" שבאר שהם תלמידי הנביאים שלמדו מרכם איך להכין א"ע להשגת הנבואה, לכן ראה להאריך ולבאר אופן השגתה וגדריה, וביותר כי הפילוסופים גזרו שהנבואה היא בהכרח ובטבע, הכוונה שכל איש המכין עצמו לנבואה בהכרח שיתנבא, א"כ ע"פ השיטה הזאת אין ראוי לחשוב את הנבואה עיקר מעיקרי דת משה, כי כל מה שהוא בטבע איננו עיקר להדת, לכן האריך לבאר ענין הנבואה להביא מקודם שיטת הפילוסופים ודעתם בנבואה, ולהסכים עמהם שזה אמת שבלתי אפשר שסכל יגיע למדרגת הנבואה, וכמ"ש חז"ל אין השכינה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה שפי' הרמב"ם שהכוונה על כל מעלות הנפש, לכן כתב בפל"ב לשני ג' דעות בנבואה, דעת הא' הוא דעת הטון הפתאים כו' והוא שהשי"ת יבחר מי שירצה מבני אדם וישרה בו נבואתו וישלחהו, אין הפרש בין שיהיה האיש ההוא אצלם חכם או סכל, רב השנים או צעיר השנים כו' וזו הדעת יאמינו רק הפתאים הבלתי מבינים ענין הנבואה, והדעת השניה היא דעת הפילוסופים שהנבואה היא שלמות אחד בטבע האדם, והשלמות ההוא לא יגיע לאיש מבני אדם אלא לאחר למוד יוציא מה שבכח המין לפועל וכו', הוא יתנבא בהכרח, שזה השלמות הוא לנו בטבע, ולא יתכן לפי זה הדעת שיהיה איש ראוי לנבואה ויכין עצמו לה ולא יתנבא, כמו שא"א שיוון איש בריא המזג במזון טוב ולא יולד מן המזון ההוא דם טוב ומה שדומה לזה, והדעה השלישית והיא דעת תורתנו ויסוד דתנו הוא כמו זה הדעת הפילוסופי בעצמו אלא בדבר אחד, וזה שאנחנו נאמין שהראוי לנבואה והמכין עצמו לה אפשר שלא יתנבא, וזה ברצון אלהי, וזה אצלי הוא כדמות הנפלאות כלם כו', אמנם היות יסודנו ההכנה והשלמות במדות ובדבריות עכ"פ, הוא אמרם אין הנבואה שורה אלא על חכם גבור ועשיר כו' עכ"ל שם. כ"ז כתב ע"פ שיטת הפילוסופיא, ואחרי כי ראינו שלא נמצא שום פילוסוף מתנבא חשב הרמב"ם למעלה מן הטבע ע"פ בקשת משה שלא ישרה שכינתו על או"ה כמ"ש (ברכות ז') ג' דברים בקש משה כו' בקש שלא תשרה שכינה רק על ישראל ונתן לו שנאמר ונפלינו וגו' אך אח"ז כתב וז"ל אלא שנמצא כתובים רבים מהם כתובי הספרים [ר"ל הכתוב בתנ"ך] ומהם דברי חכמים [ר"ל דברי חז"ל] כלם הולכים ע"ז היסוד, והוא שהשם יביא להנבא מי שירצה מתי שירצה, אמנם לשלם המעולה בהכלית, אבל הפתיים מעמי הארץ א"א זה אצלנו, ר"ל שינבא אחד מהם, אלא כאפשרות הנבא חמור או צפרדע, זה יסודנו, שא"א מבלתי ההתלמדות והשלמות, ואז יהיה האפשרות הנתלה בו גזרת השי"ת עכ"ל הנצרך לנו. הנה כתב מתחלה שע"פ השכל נראה שצדקו דברי הפילוסופים שהנבואה היא בטבע, ומה שלא יתנבאו כל המוכנים הוא ע"ד פלא, ולבסוף חזר בו מכ"ז ע"פ משמעות

הכתובים

„ודאי" שהוא שם או תאר, אבל באמת „הודאי" בגימ' הוי"ה כנודע לחז"ל לדרוש סתומות בגימ' ונוטריקון, והשם הודאי יש בו ג' אותיות ה' ו' י' ובמקום אות ה' הכפול בו באחרונה באו תמורתו ב' האותיות א' ד' (כמנין ה') כו' (פה הראה גודל חכמתו בחכמת המאטהעמאטיק) ויתכן מאד שבגימ' הגי' הנכונה לא „והודאי והנכבד" רק „הודאי הנכבד!" ובצדק א"ל ר"ח סיימתינהו לכולהו שבחי דמרך בשמו העצמי הודאי הנכבד? כן נראה לי ברור" עכ"ל. שמחנו מאד כי נגלה לנו הפי' הברור בדברי הגמ' אם החז"ס בעצמו יאמר שכן נראה ברור, מי הוא אשר עוד יסתפק בזה, אך שמחתנו היתה עד ארגיעה, כי זקני ת"ח כ"ז שמזקינין כו' שבעור ג' ימים בנומ' 220 כתב וז"ל „תמהה עלי במה שכתבתי בנומ' 218 כי שם הודאי כוונו חז"ל על שם הוי"ה שעולה בגימ' כן ושאלת אם כוונתם על רמזים וסודות לא היה לבחור בשם כזה שאין לו מובן אל שם העצמי! כי הנה לדעתי כוונו בשם הזה אל מושג נעלה ונשגב למאד בעצמותו ית' והוא מ"ש חז"ל „הכל צפוי והרשות נתונה" אשר כנודע נתקשו בזה כל המחקרים והפילוסופים והמקובלים והוא דבר שאי אפשר לאמרו רק ע"י שם „הודאי" שהוראתו מכוון אל המאמר ההוא בחק הבוי"ת, שהכל צפוי מבראשית לא ישתנה לעולם מרצונו הקדום כמו שדברנו מזה בכמה מאמרים שעברו בענין הנסים היוצאים מגדרי הטבע יעוי"ש" עכ"ל. הודה בעצמו שבלתי אפשר שכוונו חז"ל רק לגימ' ונוטריקון, אבל רמזו בזה השם לענין הכל צפוי והרשות נתונה, שאעפ"י שהקב"ה יודע כל העתיד עכ"ז הרשות נתונה שהבחירה ביד האדם, ועוד הורו בזה שכל ענין הנסים איך הוא אחרי שלא ישתנה דבר לעולם מרצונו הקדום כפי שהחליט הוא כבר במקומות הרבה שכל הנסים היו כלם בטבע, כלומר שסיבתם היה עפ"י חוקי הטבע, רק שנזדמנו בעת הצורך, וגם אם לא היה הצורך היו נקרים ובאים, כמ"ש על קי"ס שהיה ע"י נפילת עכבע ופלוטה, שגם אם לא היו ישראל נצרכים לעבור היה ג"כ הבקיעה בטבע, וכ"ז נכלל בזה השם „הודאי" אשר בשם אחר בלתי אפשר להאמר ולכלול בו כל אלו הענינים, אבל מה נעשה ואנחנו אנשים פשוטים בלתי בקיאים להשתמש בשמות, עדיין לא זכינו להבין איך נכלל הכל בהשם הזה, ודבר חדש נתגלה בחכמתו של החז"ס, שמלבד שהוא בקי בטע"ב כמש"כ, עוד הוא בקי במעשה מרכבה ובצירופי שמות, להשתמש בהם כרצונו להפוך אור לחשך והודאי לספק. בדברים כאלה באמת השתיקה יותר טוב מהדבור, אבל מה נעשה והוא יושב ודורש בדבר העמוק הזה ברבים במכ"ע אשר נערים ישלטו בו, ואם לא היה מפרש דבריו יותר החרשנו, כי כשם שאנכי וכל האנשים כגילי לא הבינו מה הוא שח, כן בטח כל קוראיו לא יבינו, יחשוב הוא בלבו מה שיחשוב, אך הוא לא הסתפק ברמזים לבד ובאר את דעתו מפורש בנומ' 230 כאשר נעתיק דבריו להלן, לכן ההכרח לדבר ולבאר הענין כפי שבארו לנו גדולי חכמי ישראל הראשונים וה' יהיה בעזרנו לבל נכשל חלילה בדברינו.

ג) הרמב"ם בפ"ה מהלכות תשובה כתב וז"ל „שמא תאמר והלא הקב"ה יודע כל מה שיהיה קודם שיהיה, ידע שזה יהיה רשע או צדיק או לא ידע, אם ידע שזה יהיה צדיק אי אפשר שלא יהיה צדיק, וא"ת שידע שיהיה צדיק ואפשר שיהיה רשע הרי לא ידע הדבר על בוריו. דע שתשובת זאת השאלה ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים כו' שהקב"ה אינו יודע מרעה שחוץ ממנו ככני אדם שהם ודעתם שנים, אלא הוא יתעלה שמו ודעתו אחד ואין דעתו של אדם יכולה להשיג דבר זה על בוריו, וכשם שאין כח באדם להשיג ולמצוא אמתת הבורא, כמש"כ כי לא יראני האדם וחי, כך אין בכח האדם להשיג ולמצוא דעתו של הבורא, הוא שהנביא אומר כי לא מחשבותי מחשבותיכם כו'" עכ"ל והאריך עוד בזה, וכתב ע"ז הראב"ד וז"ל „א"א לא נהג זת

המחבר

המחבר מנהג החכמים, שאין אדם מתחיל בדבר ולא ידע להשלימו, והוא החל בשאלות וקושיות והניח הדבר בקושיא והחזירו לאמונה, וטוב היה לו להניח בתמימות התמימים, ולא יעורר לבם כו' והאריך עוד בפתרון השאלה והניח ג"כ בלא תשובה ברורה עיי"ש. הנך רואה כי התרת השאלה הזאת הוא דבר קשה מאד מפני עומק הענין. כנראה לא ידעו הרמב"ם והראב"ד מסגולת השם "הודאי" כי הלא היו יכולים להתיר השאלה על נקלה ע"י השם הזה. גם הכוזרי לא ידע מזה השם, כי גם הוא האריך הרבה בשאלה הזאת, אך קשה מאד לבוא עד תכלית כוונתו, כאשר גם מפרשיו נלאו לבוא עד חקר תכליתו כוונתו, כאשר יראה כל מעיין בדבריהם, ולולא העלה החז"ס את השאלה הזאת, והתירה באופן מגונה מאד אשר אסור לכל בן דת לשמעה, כאשר יתבאר, לא היה מהנכון לדבר מזה, אך אנוס אנכי עפ"י דבורו של החז"ס, ולכן נבקש מהשי"ת שיעזור לנו לבאר הענין עפ"י מה שהורו בזה כבר גדולי חכמי ישראל, ולא נוסיף רק הרחבת באור הדברים. השאלה הזאת בעצמה מצאנו שחז"ל שמוה בפי הכופר איוב, כידוע שספר איוב נתחבר ונתיסד ע"ד הויכוח, אחד הסובל יסורים עד דכא אשר לא מצא עול בכפו, יחליט שהבוי"ת איננו משגיח כלל על העולם, ואין יתרון לצדיק על הרשע, ותם ורשע הוא מכלה עפ"י חוקי הטבע שאיננו מבחין בין צדיק לרשע, הדברים האלה שם כותב הספר בפי איוב, ורעיו השיבו על דבריו, עד כי לבסוף לא מצאו גם הם מענה צודק על כל פגעי הזמן שמתנהג עפ"י הטבע, עד שבא אליהוא בן ברכאל הבוזי ושם לאל כל דברי איוב ומענותיו. באור הדברים אין פה המקום, והנה מצינו לחז"ל ששמו את המענה הזאת בפי איוב שאמרו (ב"ב ט"ז) בקש איוב לפטור את כל העולם כולו מן הדין, אמר על דעתך כי לא ארשע ואין מידך מציל, אמר לפניו רבש"ע בראת שור פרסותיו סדוקות בראת חמור פרסותיו קלוטות בראת צדיקים בראת רשעים בראת ג"ע בראת גיהנם ומי מעכב על ידך, ומאי אהדרו ליה חברי'? אף אתה תפר יראה ותגרע שיחה לפני אל, בראתי יצה"ר בראתי לו תורה תבלין עכ"ל הגמרא. הכוונה הפשוטה שכפר בבחירה חפשית, וטען שהצדיקים נבראו בטבע טוב ורשעים נבראו בטבע רע, וא"כ אין מקום לשכר ועונש, וכמ"ש החכם ההכרח לא יגונה ולא ישובח, ואין האדם שליט ברוח לכלוא את רוחו וטבעו. ידוע שגם הבע"ח כלם יש להם רצון אף שכל הנהנתם הוא טבעיית, וכמ"ש (ברכות ס"א) אלא בהמה דלא כתיב בה וייצר (ר"ל בשני יודי"ן שדרשו שם וייצר שנאמר אצל האדם בשני יודין שיש לו שני יצרים) ליה לה יצרא והא קא חזינא דמוקא ונשכא ובעטא, אכן באדר"נ פט"ז אמרו לפי שאין יצה"ר לבהמה, וא"כ סותרים דבריהם וא"ז, אבל כאשר נתבונן שניהם צדקו יחדו, גם כל הבע"ח יש להם תאוה ורצון וכעס ונקמה, אבל הכל בטבע, ר"ל עפ"י הסבות מבחוץ הפועלים עליו, אם יתגרה איש בבע"ח יכעוס וידרוש נקמה, וכדומה הכל עפ"י סבות חיצוניות, אבל אין להם רצון להגביר את יצרם, או מה שעושים עפ"י טבעם אין בהם כח לגבור על תאותם אבל האדם יש בידו להגביר את כח תאותו, וכמ"ש דמגרי יצר הרע אנפשיה, וכן אמרו (סוכה נ"ד) אבר קטן יש באדם משביעו רעב מרעיבו שבע, שביכלתו להרבות תאותו ולהמעיט תאותו, הן אמנם שגם האדם נמשך רצונו ותאותו הרבה ע"י סבות ופעולות חיצוניות הפועלים עליו, ולפעמים יתאוה האדם לאיזה תאוה או מעשה ופעולה, וידמה לו כי כ"ז יבחור וירצה עפ"י רוח מבינתו, ובאמת פעל עליו ועל רצונו איזה סבה מן החוץ, ואז גם השכל ימעול במלאכתו כי נמשך אחר הרצון, והרצון בא לו מסבה חיצונית שפעל עליו, כן גם ההרגל נעשה טבע שני, עד כי השכל לא יוכל לשפוט מישרים נגד טבעו, עד כי כמעט שכל מעשיו וכל הנהגתו הטה כמעט הכל בטבע כמו כל הבע"ח, ולכן גזרו הרבה מן המחקרים שגם האדם איננו באמת בעל

בחירה

היו נסים טבעיים, ובאמת הרב הנ"ל קיצר במקום שראוי להאריך, ונתן בזה מכשול לטעות בדבריו ומתוך פלפולם הרב בתשובתם עליו באו לדבר גבוהה גבוהה מה לפנים ומה לאחור עד שבאו לדבר גם בשאלת ידיעה ובחירה, וזה אשר הביאני לדבר עוד מבלי החשות, וטרם אתחיל לדבר בענינים האלה, אבאר תחלה ענין העשרה נסים שהיו טבעים מפני שהענין הזה נכבר מאד והצורך לדבר מזה כאשר יראה הקורא. חז"ל מנו עשרה נסים שאירע לאבותינו בבהמ"ק שלא אירע קרי לכה"ג ביוה"כ ושלא נמצא פסול בעומר ושתי הלחם ולחה"פ כו', ויפלא איך חשבו זה לנסים, הן מה שלא כבו הגשמים אש של עצי המערכה הוא גם יוצא מגדרי הטבע, כי העזרה כלה מקום שעמד שם המזבח לא היה מקורה, וידוע אשר שם בארצות הקדם ירד הגשם בשפע רב ופעמים ימשך יום ויומים, ועכ"ז לא קרה שיכבו אש המערכה, או שלא נראה זבוב בבית המטבחים שהיו שם דם ופרש הרבה אשר במקומות כאלה יתקבצו הזבובים כידוע, אך איך חשבו לנס מה שלא אירע קרי לכה"ג ביוה"כ, האם בטבע יתחייב שיארע לו קרי, ולא אירע לו א"כ הוא מוכרח שזהו בנס? הלא עשו כל התחבולות למנוע ממנו כל מאכל ומשקה המביאים לידי טומאה, גם לא היו מניחים לו לישון כל הלילה, א"כ מה הוא האות שהיה הכל בנס, כן מה שלא אירע פסול בעומר ושתי הלחם ולחה"פ, מפני שהכהנים היו זריזים מאד ומשמרים אותן שלא יקרה להם שום פסול, אך כאשר נתבונן או נבין צדקת חז"ל, התורה אמרה וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך, ויפלא הלא כל הברכות והיעודים הנאמרים שם בפ' וכן בכל התורה, המה כלם הצלחה טבעיית, אין בהם דבר היוצא מגדרי הטבע, ואיך יראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עלינו, הרבה אנשים שהם מוצלחים ומושפעים ועכ"ז לא יאמרו כי שם ה' נקרא עליהם. והנה הרמב"ן ז"ל כתב בפ' בחקתי וז"ל "כי כל אלה הברכות כלם נסים אין בטבע שיבאו הגשמים בעתם ויהיה השלום לנו מן האויבים ויבא מרך בלבבם לנום מאה מפני חמשה בעשותנו החקים והמצות, ולא שיהיה הכל ההפך מפני זרענו בשנה השביעית, ואעפ"י שהם נסים נסתרים שהעולם כמנהגו נוהג, אבל הם מתפרסמים מצד היותם תמיד לעולם בארץ, כי אם הצדיק האחד יחיה ויסיר ה' מחלה מקרבו וימלא ימיו, יקרה זה גם בקצת רשעים, אבל שתהיה ארץ אחת כלה ועם אחד "תמיד" ברדת הגשם בעתו ושובע ושלום ושלוה ובריאות וגבורה ושברון האויבים בענין שאין כמוהו בכל העולם, יודע לכל כי מאת ה' היתה זאת, וע"כ אמר וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך כו'" עכ"ל. כי הכלל בידנו המקרה לא יתמיד. ככל הדברים האלה כתב ג"כ הרמב"ם ז"ל במאמר תחה"מ, וז"ל "שהנפלאות פעמים יהיו בענינים הנמנעים במבע, כהתהפך המטה לנחש כו' ופעמים יהיו בענינים האפשרים בטבע, כבא הארבה והברד והדבר במצרים כו' והברכות והקללות הנזכרות בתורה, כי כל אחת מהן אפשר בכל ארץ ובכ"ז כו' ואמנם יהיו הענינים האלו האפשריים מופתיים באחד משלשה התנאים או בכלם, האחד בבא האפשר ההוא בעת מאמר הנביא בשוה, כמו שבא בשמואל אקרא אל ה' גו' ויתן קולות ומטר ביום ההוא גו', והתנאי השלישי המשך האפשר ההוא המתחדש והתמדתו כברכות וקללות, כי אלו היה פעם אחת או שתים לא היה מופת כו'" עכ"ל, והם המה דברי הרמב"ן ממש, ולכן מה שלא אירע קרי לכה"ג ביוה"כ או מה שלא נמצא פסול בעומר בשום פעם, מזה מוכח שהיה בנס כי המקרה לא יתמיד, אף שנזהרו הרבה עכ"ז בלתי אפשר שעכ"פ יקרה זה פעם א', ומפני שראו שלא קרה שום פעם במשך שנים הרבה, או הבינו שזה היה בנס, אבל הנס הוא בלתי ניכר ונראה שהוא רק בטבע, שהלא ירידת הגשמים הוא בטבע, אבל כאשר ירד הגשם תמיד בעתו משך זמן כמה שנים ולא יקרה בשום

פעם עצירת הגשמים, אז נתבונן שהוא רק בהשגחה פרטית עד שגם עמי הארץ השכנים יכירו וידעו כי שם ה' נקרא עלינו, כן אם שנה אחת או שתים תהיה ברכה מרובה ביבול הארץ אין זה פלא. אך אם בכל שנת הששית תעשה הארץ לשלש השנים, וימשך זה פעמים רבות אז יהיה נראה וניכר כי רק יד ה' תעשה זאת ואיננו מקרה מטקרי הטבע, עד שהנס הטבעי הזה הוא אות היותר נאמן מכל האותות, ואות על התורה מן השמים, הן הכל מודים כי משרע"ה היה חכם גדול, ואיך יבטיח דבר אשר בקרוב יתבדה; הן כל היעודים כלם תלויים אם יקיימו התורה והמצוה בגלוי ובמצפון, ואם לא יתקיים היעוד נוכל לתלות כי עכ"פ במצפוני לבבם פונה מעם ה' וכמ"ש (קידושין ל"ט) דילמא מהרהר בע"ז הוה וכמש"כ למען תפוש את בית ישראל בלבם, אבל היעוד שתעשה שנה הששית לשלש השנים שתלוי רק בשמירת השביעית ומכש"כ בשמיטה הראשונה כאשר יראו שהשנה הששית לא עשתה לשלש השנים, אז יראו שהיעוד הוא שקר, א"כ היעוד הזה הוא אות נאמן על התורה שהיא מן השמים ושהשי"ת יעשה נסים לטעלה מן הטבע, וכל היעודים כאשר יתקיימו אף שהם כלם יעודים מבעים, אבל התמדתם הוא אות ומופת היותר גדול כי ה' ינהיג את ישראל למעלה מן הטבע, וא"כ צדקו דברי הרב בעל א"ח וה' אלכסנדראוו בא עליו בעקיפין ע"י שלא הבין או שלא רצה להבין.

ב) כתבנו שמענין לענין יצאו לדבר גבוהה גבוהה עד כי יצא עתק מפיהם ונעתיק דבריהם: ה' אלכסנדראוו יצא בהצפירה שנת הי"ט נומ' 108 לבאר דברי הפיוט הידוע "הודאי שמו כן תהלתו", "שהודאי" הוא שם משמותיו של הקב"ה או מתאריו עפ"י דברי הגמרא (ברכות ל"ג) ההוא דנחית קמיה דר"ח אמר האל הגדול הגבור כו' והודאי והנכבד, א"כ מוכח "שהודאי" הוא שם או תאר של הקב"ה, אכן לא באר איך הוא שם ומהו הכוונה של לשון הודאי, לכן יצאו רבים להשיג עליו בטענתם שאין לשון "הודאי" נופל על שם או תאר והרבה פלפלו בזה חכמי הצפירה עד שיצאו לדון כי ט"ס הוא בגמ'. ראה שם בהצפירה מנומ' 209 ואילך, והנה בא החו"ס בכבודו ובעצמו לדבר מזה, וברוב חכמתו ובקיאותו בגימ' ונומריקון כתב בהערה על דבריהם דבר נפלא, "שהודאי" בגימ' הוי"ה, וחשבתי שרק בגודל חכמתו בחכמת השעור והחנדסה מצא זה, אכן איזה אנשים פשוטים הראו לי שכן נמצא כתוב מפורש בכל פי' המחזורים, ואחרי החפוש הרבה מצאתי בפי' המטה לוי המצוי כמעט ביד כל אדם שכתב וז"ל "ודאי בגימט' אהיה, "והודאי" בגימט' הוי"ה, עוד לא פסקו הפלפולים מבעלי חכמי הצפירה משכילי שנת התשע עשרה לילך ארחות עקלקלות בפלפולים של הבל לפרש דברי הפיטן עפ"י לשון המסורה קל"ד אדני ודאין, הנה פשטות דברי לשון המסורה הוא שבכל התנ"ך נמצא קל"ד פעמים השם אדני ודאין. הכוונה שנמצא אדני אלהים אדני צבאות וכדומה שאינם כן המספר רק קל"ד פעמים נמצא רק אדני לבד והו לשון ודאין דוק ותשכח שוהו כוונת המסורה. מעתה תבין שאין ענין המסורה כלל לשם "הודאי" שברו מלבם, ילעגו על הפלפול שפלפלו חכמי התורה באיזה סוגיות עמוקות בש"ס, והם יפלפלו בפלפול של הבל בדברים שאין להם שחר, ולא יבושו לדבר בשערי מע"ע, מה דלדידן הוה מומא לדידהו לא הוי מומא, וגם זקן בית החכמה החו"ס בכבודו ובעצמו לא מנע א"ע מבהמ"ד הזה עם כל גודל טרדותיו בעסקי מע"כ שעוסק בהם, להפוך את כל הנסים לטבע וכל הטבע לנסים, הרבה גם הוא לפלפל בזה ובדברי המסורה הנ"ל, והנה בנומ' 218 שנת הנ"ל חזר ה' אלכסנדראוו להשיב למשיגיו, וכתב שהשי"ת שמותיו תהלותיו ותאריו הכל דבר א' והאריך בדרוש (כי הלא דרשן נפלא הוא כאשר הראה לנו בספרו הגדול אגפ"ה), על דבריו אלו בא החו"ס בהערתו וכתב וז"ל "לדעתי לא יתכן לומר על מלת

ודאי

בחירה חפשית, כי נמשך ברוב מעשיו עפ"י הסבות הפועלים עליו מבחוץ, עד שמה שמדמה בנפשו שזה שעושה הוא בבחירתו ורצונו, הוא טעות כי שכלו כבר נמשך אחר רצונו ואיננו מרגיש כי יד הסבה פעלה עליו, וזהו דעת בעלי הפסיכאָלאָגיא א) וזה שטען איוב על דעתך כי לא ארשע, שאם ידעתני מראש עפ"י טבעי ועפ"י כל הפעולות והמקרים שיבאו עלי כי לא ארשע, אז בהכרח שאהיה צדיק, כי הוא ית' אשר יסד את הטבע, הנה הוא יודע כל השתלשלות הסבות והמקרים אשר יתהוו עד סוף כל הדורות כי כל המאורעות המה באים כסדרם ע"י השתלשלות הטבע והסבות, שכל סבה מביאה לידי סבה וכל מקרה מביא לידי מקרה השני אחוזים וסבוכים זה בזה, עד כי לו ידע האדם את הטבע עד תכליתה, היה גם הוא יודע את כל המקרים אשר יקרה עד עולם, והיה יודע ג"כ איך יפעלו על האדם, וא"כ בהכרח שעי"ז ידע הבוי"ת מראש מה ואיך יהיה מעשה האדם אם יהיה צדיק או רשע, וז"ש על דעתך כי לא ארשע, ע"י ידיעתך את כל הטבע, ידעת כי לא ארשע, ולהפך אם נבראתי בטבע רע, וגם יפעלו עלי פעולותי שיכריחוני להרע, אז אין מידך מציל, ואין שום כח ותחבולה להלחם נגד הטבע.

ד) וז"ש בראת שור פרסותיו סדוקות, שידוע שטבע כל בע"ח ניכר ברגליו, כל הדורסים הן חיות הן עופות יש להם צפרנים חדים, כמו הארי והזאב והחתול, וכן בעופות כמו הנץ והתחמס ודומיהם, עד שאמרו (חולין נ"ט) כל עוף החולק את רגליו טמא, גם אלה שאין להם צפרנים רק פרסה כמו הסוס והחמור והגמל ג"כ עכ"פ פרסותיהם קלוטות וזהו אות על רוע מזגם ודמם החם, לא אחז כלל את בעלי הצפרנים, שהם חיים על צידם והמה אוכלי בשר, אך אחז שור וחמור ששניהם יחיו מאכילת הצמחים דשא ותבואת השדה, עכ"ז יש הבדל רב בין טבע השור לטבע החמור לכן הוכשר השור לאכילה וטבעו יותר טוב וניכר ברגליו שפרסותיו סדוקות ונאסר לאכילה בשר החמור והאות כי פרסותיו קלוטות, האם יש בכחם ויכלתם לשנות טבעם? רק כל אחד הוא מוכרח בטבעו מראשית היצירה, ומה שהוכשר בשר השור לאכילה, איננו עפ"י טוב בחירתו, כן מה שנאסר בשר החמור איננו בעבור רוע בחירתו רק כן נברא ונוצר בטבע, וז"ש בראת שור פרסותיו סדוקות ובראת חמור פרסותיו קלוטות, כן בראת צדיקים בראת רשעים, גם הם מתנהגים רק בטבע שנבראו כמו כל הבע"ח, ובלתי אפשר להם לשנות את טבעם ולהלחם עם המקרים והסבות הפועלים עליהם, כן בראת גיהנם בראת ג"ע שיש מי שמזלו לירש גיהנם וכל הרעות שבעולם ויש מי שמזלו לחיות בטוב ולירש ג"ע ומי מעכב על ידך, שאין כ"ז הולך ומתנהג עפ"י ישרת מעשי האדם והנהגתו, אחרי שבלתי אפשר לו לאדם לשנות את טבעו ולהתגבר על יצרו, אבל חבריו השיבו לו כי הצור תמים פעלו, אמת הדבר כי האדם מצד עצמו בלתי אפשר להתגבר על יצרו

א) עפי"ז יתבארו דבריהם ז"ל (סוכה נ"ב) יצרו של אדם מתחדש עליו בכל יום ואלמלא הקב"ה עוזרו אינו יכול לו, רשב"ל אמר יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ואלמלא כו'. וכבר עמדו המפרשים לבאר מהו ההבדל בין מתחדש למתגבר, ולדברינו הרצון בזה ששני דברים פועלים על האדם בכל מעשיו ותהלוכותיו, האחד הסבות שבאו לו מחוץ הפועלים עליו, והשני הוא ההרגל שנעשה בו טבע שני, וז"ש כי עפ"י הרוב יצר לב האדם רע מנעוריו ועוד פועלים עליו הסבות החיצוניות המתחדשות תמיד, וז"ש יצרו של אדם מתחדש עליו ואלמלא כו', וז"ש (קהלת ח') אין אדם שליט ברוח לכלוא את הרוח, רוח הוא הרצון הנמשך עפ"י טבעו, וזהו שאין אדם שליט על רוחו הוא טבעו ועוד לכלוא את הרוח מהסבות החיצוניות, ועוד כי יצרו מתגבר בכל יום ע"י ההרגל א"כ מתחדש ע"י הסבות החיצוניות ומתגבר ע"י ההרגל, ורק שהשי"ת עוזרו כאשר יתבאר להלן בתשובה שהשיבו לו חבריו לאיוב.

יצרו וכמ"ש ואלמלא הקב"ה עוזרו אינו יכול לו. אבל ידוע שבלה"ק לשון עזר מורה אשר הנעזר בעצמו עושה בכל כחו רק שעכ"פ אינו יכול לבדו, ובא רעהו ויעזור לו, ולשון תשועה מורה, שהנושע איננו עושה מאומה רק שהמושיע יעשה הכל הוא לבדו, וז"ש ואלמלא הקב"ה עוזרו, שעכ"פ החובה על האדם לעמוד וללחום עם יצרו כפי אשר ישיג כחו ולבקש עזר מהשי"ת, וז"ש בראתי יצה"ר בראתי לו תורה תבלין, שהאדם נברא בשכל שזה בא מהנשמה וכמ"ש (איוב ל"ב) ונשמת שדי תבינם, שע"י הנשמה שהיא חלק אלוה ממעל בא להאדם השכל והתבונה, ואף שהשכל נמשך אחר הרצון, אבל ההכרח לחפש תחבולה להשכל לבל יתעה אחר הרצון וזהו ע"י עסק התורה שאז מתחזק השכל ומתקדש ע"י הדביקות במושכלות שבהתורה, ואורייתא וקוב"ה חד הוא ועי"ז יבא לו העזר מן השמים לעמוד נגד יצרו ולהתגבר עליו, עוד שצריך שיבקש ויתפלל מהשי"ת שיעזור לו, וז"ש אף אתה תפר יראה ותגרע שיחה לפני אל, אחרי שעזבת את כל תהלוכותיך עפ"י טבע או בלתי אפשר לך באמת להתגבר על יצרך, אבל אם עסקת בתורה והתפללת לה' להיות בעזרך אז יכלת לעמוד נגד יצרך, וז"ש אף אתה תפר יראה ע"י ותגרע שיחה לפני, כי אם אין חכמה (ר"ל התורה) אין יראה ואם אין יראה (ר"ל התפלה והבקשה מאתו שיהיה בעזרו) אין חכמה, שהתורה נעשית לו סם מות, וזהו אף אתה תפר יראה שאין לך יראה ותגרע שיחה לפני אל שאין אתה עוסק בתורה ובתפלה שיהיה התורה לסם חיים, והרצון שנתן לו השכל שהוא חלק אלוה ממעל, א"כ בכח השכל יוכל האדם להתגבר על טבעו אבל צריך תבלין של התורה, וע"י השכל שנתן בהאדם נעשה בעל בחירה לא כמו כל הבע"ח שמתנהגים רק עפ"י טבעם באין שכל, והאדם ע"י שנפח באפיו נשמת חיים נעשה בע"בה, ואין הידיעה של השתלשלות הסבות מכריח, גם עיקר הדבר שאין הידיעה מכריח כמש"כ הרמב"ם, אך זה נצרך עוד לבאור ויבוא בעז"ה עוד בהמשך דברינו.

ה) היוצא לנו מכ"ז שאלו שתי הטענות כפיריות, שמו חז"ל בפי הכופר הטכונה איוב, האחת שהאדם הוא מוכרח במעשיו ואיננו בעל בחירה בהחלט, לכן אין מקום לשכר ועונש, כי הוא מוכרח עפ"י טבעו ועפ"י הפעולות הפועלות עליו מבחוץ, והשנית, שידיעתו ית' הוא ע"י שיודע כל השתלשלות הסבות עפ"י הטבע, כי כל סבה טולידי סבה ואין כל דבר שיקרה שלא קדמה לו הסבה לזה, ואחרי כי הוא יסר הטבע, לכן ידע מראש כל אשר יקרה. ומעתה נסורה נא לראות כי כל הדברים האלה נתן החז"ס לתורה שלמה וליסוד באמונת ישראל, ותלה גם זה בדעת הרמב"ם כדרכו, וכדרך כל משכילי דורנו אשר כל חזות לבם יתלו בהרמב"ם וזה דרכם כסל למו. בהצפירה שנת הי"ט נומ' 230 בתשובתו להרה"ח מוהד"ב ג"ב ז"ל בעל המחבר ס' א"ח הנ"ל כתב וז"ל „אשאלך נא גבר חכם מה יועילו לנו כל הפלפולים האלה? ואנחנו אין אנו אחראין לברר שגיאתו וכוונתו בזה כו' (כוונתו על הפיוט הודאי שמו ונוכל לומר לו לא מדובשך כו') אך כאשר הראנו ה' אלכסנדראוו שמקורו הוא בגמרא, אמרתי לא דבר ריק הוא מה שבחרו חז"ל תאר מזר כזה (לא ידענו מי היה ההוא דנחית וא"כ לא החז"ל בחרו ואולי...) ומצאתי שכוונו אל מאמרם ז"ל „הכל צפוי והרשות נתונה" דבר שא"א לאמרו, כי איך יתכן שהבחירה ביד האדם והידיעה כבר גזרה עליו מבראשית, ובשם „הודאי" שנתנו לנו (מי? הלא רק ההוא דנחית!) כוונו לומר שהידיעה והבחירה שניהם בחק הבוי"ת, ויתכן שלזה כוון גם הפייטן בשם „הודאי" שמו כן תהלתו, כנראה מהנמשך אחריו יכל מאמינים שהוא ואין בלתו, ר"ל שגם הבחירה איננה ביד האדם עצמו רק מהבוי"ת (א"כ אין זה בחירה רק הכרח כדעת איוב) והוא קרוב לדעת הפסיכאלאגיא האומרים שהאדם איננו בעל בחירה ורצון חפשי בהחלט רק כל הגיוני רוחו ומחשבותיו באים ומתעוררים בקרבו ע"י

הרגשות חיצוניות הבאים אליו מבחוץ, ולפי שכל סבות העולם הולכות ומשתלשלות עפ"י חוקי הטבע שיסדם הבורא מאז מראש, ע"כ יתכן לומר שהכל צפוי מראש וידוע מראש איך יבחר האדם את דרכו על הארץ, ואין אדם נוקף אצבעו מלמטה אא"כ נגזר עליו מלמעלה, אעפ"י שנקיפת אצבעו באה אצלו שלא נשמר לפנוע בה, ולהפך לפעמים יחשוב האדם על איזו טובה הבאה עליו בדרך מקרה, שרק בשבילו ורצונו באו לשעתם בהשגחה פרטית, מה שבאמת היו מחוייבים לבא מצד סבות קדומות מעצמם, ועל אופן זה מצינו אצל חז"ל מעשים ומקרים שקרו ליחידים בדרך פלא, שקראו בשם „נסים" אעפ"י שהיו סבות מוכרחות בטבע, כמו ד"מ מעשה בחסיד אחד שנפלה דליקה בשבת ונעשה לו נם וירדו גשמים (גמ' שבת) הנה הדליקה והגשם שניהם באו בדרכי הטבע, רק שנפגשו לבוא בזמן ובמקום אחד, ועי"ז יצא נם אל החסיד ההוא, וכדומה נסים כאלה מצינו הרבה באגדת חז"ל כנודע לכל כו'". יתר דבריו פה נעתיק להלן ופה נעמוד להתבונן על דבריו אלה, הנה נתן לנו ממש את שתי הדעות אשר שמו חז"ל בפי הכופר המכונה איוב, שהבוי"ת יודע את העתיד ע"י ידיעתו את הטבע והשתלשלות כל הסבות, וממילא האדם מוכרח במעשיו ואיננו בעל בחירה בהחלט, אך א"כ הדבר פשוט מה שאין הבחירה מתנגדת להידיעה, כי כל מה שבאה ע"ז הידיעה אין שם בחירה, לכן אינן מתנגדות זו את זו, כי הבחירה היא רק שנדמה לו להאדם שהוא הבוחר אבל בחירתו בהכרח ע"י הסבות החיצוניות, וא"כ גם אחרי שהזכיר את השם „הודאי" עוד לא נדע איך יתאימו הדברים הכל צפוי והרשות נתונה, כי ע"י שהכל צפוי אין הרשות נתונה לדעתו, ואיך אמר מקודם שבזה השם כוונו לומר שהידיעה והבחירה שניהם בחק הבוי"ת, ומוכרח לומר ששניהם בחק הבוי"ת שגם הבחירה מה שנדמה לו להאדם הוא באמת איננו בידו רק ביד הבוי"ת שיסר את הטבע מראש ויסר כל הסבות הפועלות, והנה האדם מוכרח לברור כה או כה, וסוף דבר שאין שום מקום לשכר ועונש וקמו כל מענות איוב, ולו נצייר שיהיה יכולת שיתהוה איזה דבר במקרה לא ע"י סבה קדומה לו מראשית היצירה, אז היינו יכולים לומר שזה לא ידע הבוי"ת מראש, שהרי זה בלתי תלוי בהסבות א"כ אם היה האדם בעל בחירה בהחלט בלתי תלויה בחירתו בסבות הקדומות אז לא היה בהכרח שהשי"ת ידע מראש איך יבחור שהרי ידיעתו (לפי דברי החז"ס) רק ע"י השתלשלות הסבות, וא"כ הדרא קושיא לדוכתה אם יש ידיעה אין בחירה ואם יש בחירה אין ידיעה מראש. סוף דבר כי כל דבריו אלה המה דברי כפירה שעוקרת את הדת מעיקרו ומכש"כ שמכחשת ענין שכר ועונש. אבל איך שיהיה איך נרמז כ"ז בשם „הודאי" לא אבין שמץ דבר עד כי נוכל לומר בטח שגם הוא בעצמו איננו יודע, גם מה שמדבריו נראה שהוא המציא את השאלה הזאת, ולא זכר בדבריו מאומה שכבר דברו מזה הכוזרי והרמב"ם והראב"ד ושאר גדולי הראשונים והאחרונים, והוא עשה א"ע כלא ידע מכ"ז.

ז) הננו רואים כי כל דבריו הולכים כלם למטרה אחת להכחיש את הנסים, שדא גירא למזרח נפל אתא בירושלים כו'. הוא מדבר בבאור שם „הודאי" (אשר בדה מלבו) ובענין הכל צפוי והרשות נתונה ומסיים בנסים, שכלם היו טבעיים, אכן מצאנו את חידתו, שכוונתו שבלתי אפשר שהבוי"ת ישנה את הטבע, שא"כ יהיה זה הגשמה, שזה יהיה שנוי רצון, כי הטבע הוא רצונו הקדום, ובלתי אפשר שישתנה רצונו, וא"כ אנו מוכרחין ג"כ לומר שאם היה רוצה לברוא את העולם בטבע אחר ג"כ לא היה אפשר, שכיון שברא בזה הטבע יתחייב לומר שכן היה רצונו הקדום, א"כ ברא את העולם בהכרח ולא ברצון, ויפול ע"ז קושית העיקרים בפ"ב לשני שכתב וז"ל ונאמר האם בעת שנברא העולם או התחדש הנס ברצונו הקדום היה בידו לאחרו מאותה העת או לא היה

בידו

בידו לאחרו מאותה העת, א"כ נתבטל הרצון הקדום, כי מה שלא אחרו לא היה מפני הרצון הקדום, אלא לפי שלא רצה באותה העת לאחרו, ואם רצה היה מאחרו, וא"ת שלא היה יכול אז לאחרו מאותה העת אחר שכן נזר רצון הקדום, א"כ נתבטל שם הרצון ושב הדבר אל היותו פועל בחיוב ולא ברצון, אחר שאילו רצה לאחרו מאותה העת לא היה יכול כו' עכ"ל. השאלה הזאת בעצמה תפול על שיטת החו"ס וסיעתו, אם היה ביכלתו לברוא הכל באיזה טבע שירצה ורק ברא בזה הטבע, מפני שראה בחכמתו שכן הוא יותר טוב וכמש"כ וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד, א"כ לא יפלא שכאשר יהיה טוב לשנות הטבע על זמן מועט ישנה ברצונו ואין זה שנוי רצון כלל, שהרי לא ישנה מפני שנתחדש לו עתה ידיעה חדשה, שהטבע שיסד בעת הבריאה לא טוב הוא ויתחייב שההכרח לשנותה, שזה יהיה הגשמה שנתחדש אצלו חלילה רצון, אבל שישנה לצורך שעה על זמן מועט זה איננו מבטל ידיעתו הקודמת כמש"כ כבר למעלה בפ"ד. ואם נאמר שבלתי אפשר כלל לשנות רצונו מפני הרצון הקדום, א"כ גם בעת הבריאה ברא הכל ברצון הקדום, וברא א"כ בחיוב ולא ברצון וא"כ אין הבדל לשיטתו משיטת הקדמות, כי אם ברא ברצון ובחר בזה הטבע עפ"י ידיעתו וחכמתו שכן הוא היותר טוב, לא יפלא מאומה שידע שתבא עת שיהיה טוב לשנות הטבע על זמן מה, שהעושה ברצון היכולת בידו לשנות פעולתו ומעשיו, אך העושה בחיוב אין ביכלתו לשנות מאומה, כמו שתמיד עושים הדבורים את כוורתם באופן אחד בלא שום שנוי כלל, מפני שהם פועלים בחיוב עפ"י טבעם לא עפ"י רצונם, הטבע בעצמה אין בכחה לשנות שום דבר וכמו שיסדו חז"ל הנוסח "חק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם", אבל הוא ית' נקרא שדי שמשדד את המערכה כרצונו, כן אמונתנו שהוא ית' יודע העתיד לא ע"י השתלשלות הסבות רק ע"י שיודע א"ע והוא וידיעתו אחד, וידיעתו הוא שהבחירה ביד האדם שכן גזר רצונו וחכמתו כאשר יתבאר עוד. אבל מכל דברי החו"ס לא שמענו מאומה איך יתאימו הידיעה והבחירה החפשית שיהיה הרשות נתונה, רק מדבריו אנו רואים ההפך ששלל הבחירה מהאדם, מה שבאמת גם הוא בעצמו בלתי מאמין בזה כמו שכתב הכוזרי על החונפים כאשר יובאו דבריו להלן. וע"י שם "הוראי" לא נדע יותר מטה שלא ידענו מקודם דברי הרמב"ם בזה סתומים וכתב שהידיעה הזאת ארוכה מארץ מדה, והראב"ד כתב שידיעתו אינה מכרחת ונתן ע"ז משל עיי"ש, ובאמת אין המשל דומה להנמשל וכמו שסיים בעצמו וכ"ז אינו שוה לנו, והוא באר כ"ז בנקלה ע"י שם "הוראי" שבדה מלבו ואין בו לא טעם ולא ריח, הכוזרי שקדם להם כתב במאמר ה' סי' כ' וז"ל "אמר החבר איננו מכחיש טבע האפשר (ר"ל טבע הבחירה) כי אם מתעקש חנף מה שאיננו מאמין בו (ר"ל המתעקש בעצמו) כי אתה רואה מהדמנותו למה שהוא מקוה או ירא וכו' (ר"ל שבעצמו גם החנף המתעקש משתדל להדבר שירצה בו ומקוה שיהיה כן וישתדל להרחיק ולהסיר מעליו כל הדברים שמתירא מהם ומפחד בו) ואילו היה מאמין כי יהיה עכ"פ (ר"ל שעפ"י ידיעת הכוי"ת הקדומה בלתי אפשר שישתנה ולא יועילו בחירתו ומעשיו) לא היה מזדמן בכלי מלחמה לאויביו ולא בשבר לרעבונו כו' והאריך בזה, וכבר נלאו מפרשיו לבוא עד חקר תכלית כוונתו. בעל אוצר נחמד כתב שדעתו הוא כדעת הרמב"ם, אבל פשטות דבריו נראה שדעתו הוא כדעת הראב"ד, ויתבאר עוד להלן, ושם באריכות דבריו כתב וז"ל "כי האפשר הגמור מושכל במבטנו (ר"ל הבחירה הגמורה והמוחלטת בטבע) וכבר האריכו בזה המחברים ויצא להם כי הדעת אותו בטקרה, ואין ידיעת הדבר סבה להיותו (זהו כדעת הראב"ד, ולא תדחה ידיעת האלהים בהוות, והם עם זה (ר"ל אעפ"כ) באפשר שיהיו ושלא יהיו, כי אין הידיעה במה שיהיה היא הסבה בהיותו, כאשר הידיעה בטה שהיה איננה סבה להיותו כו'" עכ"ל, א"כ עכ"פ דברי

הכוורי ההפך ממש מכל דברי החו"ס, שאם הידיעה הוא עפ"י השתלשלות הסבות, והמה פועלים על האדם ובחירתו, א"כ הידיעה מכרחת הפעולות, ואם לא עצם הידיעה, אבל עכ"פ ע"י ידיעת הסבות, והסבות המה המכריחות, וא"כ בהכרח שגם הגמול והעונש המה עפ"י הסבות, אחרי שאין דבר הבלתי משתלשל מהסבות הקודמות, א"כ גם השכר והעונש המה עפ"י חקי הטבע לא בכוונה, וזהו טענת איוב בראת נ"ע בראת גיהנם ומי מעכב על ידך, וא"כ חלילה שוא עבוד אלהים. סוף דבר שכל דבריו המה עוקרים את הדת מעיקרו וחלילה לכל בן דת להאמין כן וכש"כ המאמין בתורת משה אשר כל יעודי התורה הנגלים (ר"ל לבד מה שנרמזו גם יעודים רוחנים כמו שדרשו חז"ל וכל חכמי ישראל הראשונים והאחרונים) המה יעודים נשמיים בהצלחת זה העולם, א"כ חלילה להאמין כזה, וביותר כי אין להם שום ענין להשם הודאי אשר ברה רק לסמות את עין הקורא.

ז) גם מה שהחליט שהגם שקרה להחסיד שלא הניח להעכו"ם לכבות ונעשה לו נס וירדו גשמים וכבו את הדליקה, שירידת הגשמים היה בטבע, והנם הוא רק הזדמנות המקרה בעת הצורך, והביא זה לראיה לשיטתו, כאילו שם היה מפורש בנמ' שהגשמים ירדו בעתם עפ"י הטבע, ועכ"ז קראו לזה נס, א"כ מזה ראיה שגם הזדמנות המקרים נקרא בשם נס, ומזה ראיה שכן הוא בכל הנסים שהם רק הזדמנות המקרים, אבל מי הגיד לו שכן דעתם, ויותר נראה שעיקר ירידת הגשמים היה בנס, ופעמים אין מספר מצינו שהצדיקים ע"י תפלתם ישנו הטבע וכמ"ש (כתובות ה') מעשה ידיהם של צדיקים מי מגיר? הרקיע! ומאי ניהו מטר, שע"י תפלתם ירד המטר גם אם עפ"י הטבע בלתי אפשר שירד, והשי"ת משדד המערכה והטבע לצורך הצדיקים, וכמ"ש (שבת קנ"ו) מאי דעתך דקאי צדק במערב אנא מהדרנא ליה ומוקימנא ליה במזרח, הכוונה שישנה הטבע וישדד המערכה. איצטגנינות, הכוונה הטבע, שלדעתם המזלות המה פועלי הטבע, ואטרו שם אין מזל לישראל שפירשו הראב"ע והרמב"ם שהכוונה שאין המזל והטבע שולט על ישראל רק המה שולטים על המזל והטבע, אם הנשמים יורדים רק בטבע, איך אמרו שהרקיע מגיד מעשיהם של צדיקים. הספור (תענית כ"ג) עם חוני המעגל הידוע איננו רק אגדה, שהיא משנה מפורשת, גם הספור מנקדימון בן גוריון שקראו לו נקדימון שנקדה לו חמה גם כן מורה כן. כן מה שספרו על רבא (תענית כ"ד) שהתפלל על הגשם בתקופת תמוז, אשר מסררי הש"ס היו קרובים מאד לדורו של רבא, ובודאי שהיה זה המעשה ידוע ומפורסם ביניהם, עד כי למותר הוא להוכיח ולהביא אותות ומופתים שחז"ל האמינו שע"י תפלת הצדיקים ישתנה הטבע, א"כ מה יפלא שהאמינו שירדו לו נשמים לזה החסיד בנם לא שהיה עת נשמים בטבע, וגם בלא הדליקה היו הנשמים יורדין. הרבה מאד דברו חכמי ישראל הראשונים אם הבע"ח גם הם מושגחים בפרט כמו האדם או לא, ואם גם האדם כל מקריו והנהגתו ארחו ורבעו הכל עפ"י הטבע, א"כ מותר האדם מן הבהמה אין, כי כלם נמשכים רק עפ"י מקרה וע"פ סבות הטבע. והנה הרמב"ם ז"ל כתב בפי"ז לשלישי בפירוש שהאדם מושגח בפרט, וכל הבע"ח רק בכלל לקיומו של עולם, שהבוי"ת רוצה בקיומו של עולם וז"ל שם "ואנחנו נאמין שכל אלו הענינים האנושים הם כפי הדין, והשם חלילה לו מעול, לא יענוש אחד ממנו אלא המחוייב והראוי לעונש, זהו הכתוב בתורת משה רע"ה כי הכל נמשך אחר הדין (כמש"כ הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט), וע"ז הדעת נמשכו דברי המון חכמינו ז"ל שאתה תמצאם אומרים בבאור אין מיתה בלא חטא ואין יסורים בלא עון (המיתה היא טבעית ממש ועכ"ז אין מיתה בלא חטא), ואמרו במדה שאדם מודד בה מודדין לו וכו'" עכ"ל ואין דבריו צריכים באור, כל עונשי התורה במיתה וכרת ועיירי

בלתי

בלתי אפשרים כלל אם הכל הולך ומתנהג עפ"י חקי הטבע הקבועים והסדורים מראש ולא ישתנו לעולם. ראה מש"כ הרמב"ם בפנ"א לשלישי (הובא ג"כ למעלה בפ"ה) וז"ל: "והנה נגלה אלי עיון נפלא מאד, יסורו בו ספיקות ויתגלו בו סודות אלהיות, והוא שאנחנו כבר בארנו בפרקי ההשגחה, כי כפי שיעור שכל כל בעל שכל תהיה ההשגחה בו, והאיש השלם בהשגתו אשר לא יסור שכלו מה' תמיד, תהיה ההשגחה בו תמיד, והאיש שלם ההשגה אשר תפנה מחשבתו מה' קצת עתים, תהיה ההשגחה בו בעת חשבו בה' לבד, ותסור ההשגחה ממנו בעת עסקו, ולא תסור ממנו או כסורה ממי שלא ישכיל כלל, אבל תמעט ההשגחה כו', ומפני זה יראה לי כי כל מי שתמצאהו רעה מרעות העולם (ר"ל רעות הטבע שלא תבחין בין צדיק לרשע) מן הנביאים או מן החסידים השלמים, לא מצאהו הרע ההוא רק בעת השכחה ההיא, ולפי ארך השכחה ההיא או פחיתות הענין אשר התעסק בו, יהיה עוצם הרעה, ואחר שהענין כן, כבר סר הספק הגדול אשר הביאו הפילוסופים, לשלול השגחת ה' מכל איש ואיש מבני אדם, ולהשוות ביניהם ובין אישי מיני שאר בע"ח, והיתה ראיתם ע"ז מצוא החסידים והטובים רעות גדולות, והתבאר הסוד הזה כו' ועם הפנות מחשבת האדם והשיגו השם יתעלה בדרכים האמתיים ושמחתו במה שהשיג, א"א שיקרה או לאיש ההוא מין ממיני הרעות, כי הוא עם ה' וה' עמו כו'" עכ"ל. כדברים האלה ספרו חז"ל שמה"מ לא היה יכול לקרב לדוד המע"ה מפני שלא פסק פומיה מגירסא (שבת ל'). הנה זה הוא הרמב"ם וזה הוא ספרו מורה הנבוכים, אשר בו יתלו כל ההולכים ארחות עקלקלות את דבריהם ושיטתם הנלוזים, איך לא יבוש להתפאר כי הוא מחסידי הרמב"ם ומתימר לתלמידו, אחרי כי דבריו רחוקים מדברי הרמב"ם כרחוק מזרח ממערב.

ח) ברור הדבר שדעת הרמב"ם הוא שהאדם הדבוק בהשי"ת הוא מושגח בפרט ואין הטבע שולט עליו אך הוא שולט על הטבע, וזהו כוונת מליצתם ז"ל (ב"ר פמ"ד) העלה אותו למעלה מכפת הרקיע, הוא דא"ל הבט נא השמימה אין הבטה אלא מלמעלה למטה, שהכוונה כמש"כ למעלה שהם קראו להטבע בשם מערכת הכוכבים, שלדעתם הכוכבים והמזלות למעלה המה המנהיגי הטבע, וכמו שיסדו חז"ל כח וגבורה נתן בהם להיות מושלים בקרב תבל, וזהו ענין האיצטגנינות ואין פה המקום להאריך, וא"כ כאשר טען אברהם הסתכלתי באיצטגנינות שלי ואיני ראוי להוליד, הכוונה שבטבע אינו ראוי להוליד והראה לו הקב"ה שהוא למעלה מן הטבע וכמ"ש אין מזל לישראל שאין המזל הוא הטבע שולט עליהם רק הם למעלה מן המזל, וכן הוא כל היעודים שבתורה. כבר כתבנו שהיעוד ועשת את התבואה לשלש השנים הוא אות ומופת על תורה מן השמים, וכן הוא ההבטחה ולא יחמד איש את ארצך בעלותך לראות, אשר תיכף אחר המלחמה שכבשו את הז' אומות ובלא ספק כי רבים ברחו מן הארץ לשכניהם, וגם הרבה נשארו למס עובד כמבואר בכתוב בשופטים, ואם כל הזכרים יעלו לרגל, איך לא יפחדו פן יבוזו כל אשר להם, אחרי שישארו בביתם רק הנשים והטף, ואם נאמר שע"י גבורתם יפול פחדם עליהם, הלא ראינו, שתיכף כאשר סרו מדרך ה' התגבר עליהם יבין מלך כנען שהיה מהנשארים והשתעבד בהם כמה שנים עד שנעשה להם נס ע"י דבורה וברק, וכן כושן רשעתים השתעבד בהם וזה היה שנים מועטות אחר הכבוש, לא נאמר ממה שאמרו חז"ל (פסחים ח') תרנגולתך מנקרת באשפה ואין חולדה מזיקתה, פרתך רועה באפר ואין חיה מזיקתה, וכן ספרו (ירושלמי פאה פ"ב) מעשה באחד שהניח בבית תרנגולין ובא ומצא חתולות מקורעין, וכן ספרו שמה שאחר שהיה תמיד עולה לרגל, והיו לו שכנים רעים מבני הנכר, וחכו שבעת שיעלה לרגל אז יבוזו כל אשר לו ובאו מלאכים בדמות אנשים ושמרו את ביתו, כי הוא יטעון שזהו דברי אגדה, אף

כי חלילה להם מלספר שקר, אך גם פשטות ההבטחה תעיד למדי שזהו בלתי אפשר להבטיח רק הבוי"ת בעצמו, וזה הכל מודים שמשרע"ה היה חכם, ולא יבטיח דבר שיתבדה מהרה. כבר אמרו שלכן כל יעודי ועונשי התורה המה יעודים ועונשים נשמיים והגמול והעונש הרוחני, נמצאו רק ברמז ולא מפורש, והרבה טעמים נאמרו בזה, ובפשטות אמרו כי ידוע שהרוצה לשקר ירחיק עדותו, ואם יהיו היעודים והעונשים רוחניים מה שלא נוכל לראות בחוש, אז יש לבעל דין לחלוק ולומר מי יודע אם כנים הדברים, כי מי יבא לנו משם להגיד לנו מה שקרהו אחר המות, לא כן יעודים ועונשים גשמיים אשר עדותם נאמנת מאד, כל הקללות אשר נאמרו בשני התוכחות כתומם באו עלינו, לכן תקותנו חזקה כי גם היעודים הטובים יבאו, וז"ש התורה בעצמה (דברים ל') והיה כי יבאו עליך כל הדברים האלה הברכה והקללה כו' והשבות אל לבבך בכל הגוים אשר הדיחך ה' ושבת עד ה' גו' שע"י קיום הברכות והקללות יתבארו כי הכל יד ה' עשתה זאת ומשה היה נביא אמת אשר דבר ה' היה אמת בפיו, ומשה אמת ותורתו אמת, וכל יעודי התורה המה כלם נסים לטעלה מן הטבע הן הברכות והן הקללות, וטכש"כ מופתי נבואת משה עצמו שלא היו כלל בטבע וכמו שהעידה התורה ולא קם וגו' לכל האותות וגו', א"כ אותות משה היו יותר נפלאים מכל מופתי הנביאים כלם, ושחוק מכאיב לב עשה לנו החז"ס שכתב שבעלי הכימיא יעשו נסים בדרך הטבע, גם איננו טבעי ואין הבדל בהטבע בין האכר אשר יחרוש אדמתו ויזרוק שמה זרעונים ואח"ז ישא ברנה אלמותיו, להחוקר אשר המציא המעלעפאן והפאנאגראף, כי כלם המה עפ"י חוקי הטבע, רק זה אשר ידענו והוכחנו מכבר וזה חדשות מקרוב נתגלו חוקי הטבע, לא כן מעשה הנסים כלם אשר רק יד ה' עשתה זאת.

ט) נשוב עוד לדברי החז"ס שכתב שם וז"ל "השאלה אם הנסים הנכתבים בתורה הם נסים יוצאים מגדרי הטבע או כלם טבעיים, עמדו ע"ז גדולי חוקרי הדת ובראשם הרמב"ם ז"ל", הנה מלבד מה שהוכחנו כבר שהרמב"ם ז"ל דעתו שכל הנסים כלם היו למעלה מן הטבע, אבל מעולם לא הסתפקו בזה כל גדולי ישראל כלל כאשר נבאר. הרמב"ם ז"ל רק ע"י המופתים הכתובים בתורה שהם אמתים בלי שום ספק, הכריע את אמונה החדוש נגד דעת הקדמות של אריסטו וסיעתו, כמש"כ בפכ"ה לשני וז"ל: "שאם נסכים לשיטת אריסטו, ההכרח להכחיש את כל הנפלאות הבתובים בתורה, כי לשיטת הקדמות אין ביכולת הבוי"ת לשנות את הטבע אף כמלא השערה, אכן אם נאמין שברא וחדש את העולם ברצון ולא בחיוב, א"כ ביכלתו לשנות את הטבע כל עת שירצה, ויהיו כל נסי התורה אפשרים ואמתים, ואם כדברי החז"ס שכל הנסים היו רק הזדמנות המקרים לעת הצורך, ונתהוו ע"י חקי הטבע הקבועים, אם גם נאמין במציאותם והוייתם כפי הכתוב בתורה, אין מהם שום מופת להכחיש שיטת הקדמות, כמו שאין מופת מכל מקרי הטבע הבלתי תמידים כמו רעידת הארץ ונפילת אבני אלגביש ולקויי המאורות וכדומה כל המקרים, שאין מהם שום מופת על החדוש אחר שעכ"פ סיבותם המה טבעיות, והוייתם הוא במציאות גם לשיטת הקדמות ומה בכך אם ע"י המקרים ינצלו איזה אנשים הצריכים להצלה או יענשו איזה אנשים רעים וחטאים, האם יש בזה שום מופת על החדוש, אחרי שקרו לא בכוונה ורצון רק ע"י סיבות הטבע הקבועים, וכבר העתקנו כל דברי הרמב"ם בפ"ד, וא"כ מוכח שלא הסתפק הרמב"ם מעולם אם הנסים היו טבעיים או לא ואיך יטפול על הרמב"ם שקר כזה, ושמה בפכ"ה האריך לבאר שאין זה שנוי רצון כלל כאשר העתקנו דבריו בפ"ד (אות ח'). הרס"ג והכוזרי ורבינו בחיי הזקן בעל חו"ה והראב"ע כלם כתבו שכל הנסים המה למעלה מן הטבע כאשר הובאו דבריהם שם בפ"ד ועוד נביא דבריהם, ומי המה גדולי חוקרי הדת

שעמדו

שעמדו ע"ז והסתפקו חלילה בזה, כבר הבאנו למעלה בפ"ד דברי הרס"ג והרמב"ם ונביא פה דברי הכוזרי (מאמר א' סי' ס"ז) וז"ל "ומאין לנו מופת בשאלה הזאת, חלילה לאל שתבא התורה במה שידחה ראיה או מופת (ר"ל חלילה להתורה שתאמר דבר מה שהראיה או מופת יכחיש את הדבר, כי חלילה לאל שיכתוב דבר כזה בהתורה) אך תבא בנפלאות ושנות המנהגים לבריאת דברים או להפך דבר אל דבר אחר (ר"ל כמו שנהפך המטה לנחש והמים לדם ודומיהם) להורות על חכמת בורא העולם, ויכלתו לעשות מה שחפץ בעת שיחפוץ כו'" עכ"ל דברי הכוזרי כמעט שא"צ באור, ושפתיו ברור מללו שהשתנות הטבע איננו נגד השכל, ואין שום ראיה או מופת להכחישם, ובאו המופתים בכל עת להורות על יכלתו ית' לשנות הטבע כרצונו, ובסי' פ"ג באותו המאמר כתב וז"ל "ועמדו כנגד פרעה עם חזקתו באותות ובמופתים ובשנוי המנהגים כו' (המנהגים הוא הטבע בלשון המעתיקים הראשונים) וכל המכות היו באות באזהרה ובהתראה ובמועד ומסתלקות, כדי שיתברר שהם בכוונה מאת אלוה חפץ עושה חפצו בעת שיחפוץ לא מצד הטבע כו' ולא מצד כשפים ולא במקרה" עכ"ל. הלא כתב בפירוש שכל הנסים לא היו בטבע ובמקרה, רק בחפצו ית', ומש"כ ועמדו לפני פרעה עם חזקתו כו' זהו ממש כדברי הרמב"ם ז"ל שכתב שההבדל בין נסי משה לנסי יתר כל הנביאים שעשה אותם לעיני האוהב והשונא, שהכוונה לעיני מתנגדיו שרצו להתחרות לעשות כמוהו ולהראות שכל מופתיו המה טבעיים או בלט ובכשוף ותחבולה, שזה פשוט שנקל לרמות את ההמון הבלתי בקיאים בתחבולות, ער שנוכל לחשוד את המעידים שבעל המופת רמה אותם ועשה מופתיו באחיזת עינים או בתחבולה אחרת, אבל אם בעל המופת יעשה מופתיו לעיני חכמים גדולים החולקים עליו ועל מופתיו ויתחרו להראות כי גם הם ביכלתם לעשות כמעשהו, ולבסוף הוכרחו להודות כי מופתיו המה למעלה מכח אנוש, אז יהיו מופתיו יותר חזקים ונאמנים. כן מצינו שחרטמי מצרים עשו גם הם בלהטיהם ובתחבולותיהם להפוך המים לדם ולהעלות הצפרדעים ובמכת כנים נלאו והודו ואמרו אצבע אלהים היא ובמכת שחין לא יכלו לעמוד נגד משה, מופתים כאלה המה יותר חזקים, ופרעה אשר לגודל חזקתו פחד מפני משה, והיה משה יוצא ונכנס אליו להתרותו בלי פחד, אף שהיה מלך אדיר וכמש"כ הכוזרי ועמדו כנגד פרעה עם חזקתו, זה לא מצינו ביתר כל הנביאים, אליהו ברח מלפני איזבל, גם אחרי אשר הראה המופת הגדול בהר הכרמל, ירטיה השליכוהו עבדי המלך לבור טיט, צדקיהו בן כנענה הכה למיכיהו בן ימלה על הלחי, ואחאב הושיבו אל הכלא להאכילהו לחם לחץ, ומשה לא פחד מפרעה מאומה והתרהו בכל פעם, ונאמר האיש משה גדול מאד בארץ מצרים בעיני עבדי פרעה ובעיני העם, וזהו הבדל אמתי בין מופת משה למופת כל שאר הנביאים שאצלו בעת עשיית המופתים ראו ונוכחו שהוא איש אלהים, וש"כ הרמב"ם שעשה לעיני האוהב והשונא, ולחנם נתחבטו מפרשיו ועוד רבים להבין את ההבדל, ולא כמש"כ ה' זאסניץ שלחנם נתחבטו בדברי הרמב"ם ולא זכרו שהרמב"ם ממיל ספק גדול במופתים, וזהו שקר כפי שהוכחנו למדי שאין הרמב"ם ממיל ספק כלל בזה ואדרבה ע"י המופתים הכריע נגד דעת אריסטו בקדמות, אך כוונת הרמב"ם כמש"כ, ומש"כ הכוזרי שכל המכות היו באות ומסתלקות כו' כן כתב ג"כ הרמב"ם במאמר תחה"ט שחיזוק המופתים היה מה שמסתלקת, כי אילו היה המטה נשאר נחש או המים דם ובדומה, היינו אומרים שמנהגו של עולם הוא, אך מפני שסר אחר עבור המופת בזה היה ניכר שהיה רק ע"ד פלא ומופת. כן הרס"ג כתב שהמופתים הם טענה וראיה נגד החולקים עלינו, והם ראיה על חדוש העולם ית', א"כ כלם הולכים בשטה אחת שהמופתים כלם לא היו בטבע כלל ולא נסתפקו חלילה בזה, ער שגם הרלב"ג,

שהוא

שהוא באמת התאמין באיזה מקומות להקטין ענין הנסים, גם הוא כתב בפי' שנסי משה לא היו ע"פ טבע כלל כמש"כ בענין שמן המשחה שעמד קרוב לאלף שנה ולא נחסר ממנו מאומה, הביאו האברבנאל בפ' תשא, שכתב וז"ל „וצדקו דברי הרלב"ג טש"כ שכבר יתכן שיעשה השם מופת ע"י הנביאים גם אחרי מותו, כי כן ראינו שלא סר המן במות משה כמו שיתבאר בס' יהושע, כי הנביא כיד ה' המטובה עליו נותן לדברים טבע שימצא בהם התטרה ונצחיות, ולכך היה המן אשר בצנצנת עומד קריב לאלף שנה בבית ה' עם מחירת הפעלת המן שהיה נבאש הנשאר ממנו אחר יומו ובחום השמש ונמס, אבל משה נתן בו ע"ד המופת להתקיים ולהתמיד ילשנות מה שידבק בו מהאויר המקיף ולהשיבו אל טבעו" עכ"ל, הרי שכלם האמינו בפשטות ובלא שום ספק שכל המופתים היו למעלה מן הטבע.

י) עיקר החידוש שחדש לנו החו"ס שנסים יוצאים מגדרי הטבע המה שנוי רצון וזהו הנשמה, א"כ זה בלתי אפשר, כבר דברנו מזה בפ"ד, אך פה נוסיף לבאר מש"כ עוד גדולי חכמי עמנו. הכוזרי הביא ג"כ דברי חו"ל שתנאי התנה הקב"ה כו' במאמר ג' סי' ע"ב וז"ל „מ"ש עשרה דברים נבראו ע"ש בהש"מ כו' להפיק (ר"ל לפשר) בין התורה ובין הטבע, כי הטבע אומר כמנהג (ר"ל שהכל מתנהג רק בטבע ומנהג) והתורה אומרת בשנוי המנהג (ר"ל שכל הנסים הנאמרים בתורה היו שלא כמנהג וטבע) וההפקת ביניהם (ר"ל ההשואה והפשרה שביניהם) כי המנהגים שנשתנו הם בטבע, מפני שהיו בחפץ הקדמון מותנה בהם ומוסכם עליהם מששת ימ"ב" עכ"ל. כוונתו פשוטה, שבלתי אפשר לומר שכל הנסים היו בטבע שנזדמנו לעת הצורך, א"כ אינם מופתים על אמתת שליחות הנביא, ואם היו בלתי טבעים שנתחדש הרצון אצלו ית' זה ג"כ בלתי אפשר שינוי רצון הוא הגשמה ורצונו של הבו"ת מראשית הבריאה הוא הטבע, אבל ההשואה ביניהם ששניהם אמת שהיו בשנוי הטבע הקבועה, אבל עכ"פ היו בטבע מראשית הבריאה ולא התחרשות רצון, מפני שכן כבר הוסכם והותנה על זה השנוי בזו העת מראשית הבריאה, א"כ הוא בטבע, כי מה הוא הטבע? מה שיסד הבו"ת בעת הבריאה, כן זה השנוי יסד ג"כ הבו"ת בעת הבריאה ע"י התנאי שהתנה בעת הבריאה שישתנה הטבע לצורך. לשון טבע ידוע שהוא מלשון הכתוב על מה אדניו הטבעו, שכל דבר המוכרח להיות כן מאיזה טעם ונתיסד שכן יהיה נקרא טבע, לכן כל הנהגת הבריאה שמתנהגת על פי החוקים הקבועים הוא נקרא טבע, א"כ גם השנוי ע"י שהוסכם אצלו ית' שבזו העת והרגע יהיה כך, הוא ג"כ הטבע אז. לדוגמא שהמחקרים האחרונים החליטו שכל יסודי הטבע הוא הכח המושך והדוחה שבאטמים, ועפ"ז הכח נתיסד כל הבריאה, אך מי שם בהאטמים זה הכח ומאין נתהוו האטמים, קצרה בינת אנוש להשיג, מפני שזה המציא הבו"ת מאין והאפס המוחלט ברצונו הפשוט והם הד' יסודות ההיולים אשר מהם נתהוה כל הבריאה, ובזוהר פ' וארא כתוב ת"ח ארבע אינון קדמאי כו' ואינון אבהן דכולהו עלמין כו' ת"ח ארמ"ע אלין קדמאין ושרשין דלעילא ותתאין כו' והמה האטמים אשר אין להם שום צורה מוחשית ורק מהם הורכב כל הבריאה, וקבלו שגם האטמים מורכבין מארמ"ע והם המה הד"י היולים שדברו חז"ל ולחנם ילענו עליהם המחקרים והבן. והוא גזר בעת הבריאה שבזמן מן הזמנים לעת הצורך יקבלו האטמים כח הדוחה יותר או כח המושך יותר, ועי"ז יתהוה אז המופת הנרצה, א"כ בעת התהוות זה המופת הנרצה יהיה אז זה טבעו ממש, ובא וראה כי כ"ז כתב הרטב"ם ז"ל בפירוש בפ"ה דאבות וז"ל „ואולי תאמר אחרי שכל הנפלאות כלם הושמו בטבעי הדברים מששה ימ"ב למה ייחד אלו העשרה, דע שלא ייחדם לומר שאין שום מופת שהושם בטבע הדברים רק אלו, אבל אמר שאלו נעשו בהש"מ לבד ושאר הנפלאות

והמופתים הושמו בטבעי הדברים אשר נעשו בו בעת העשותם תחלה, ואמר ע"ד משל שיום השני בהחלק המים הושם בטבע שיחלק הים סוף למשה והירדן ליהושע וכן לאליהו וכן לאלישע, ויום רביעי כשנברא השמש הושם בטבעו שיעמוד בזמן פלוני בדבר יהושע אליו וכן שאר הנפלאות כו'" עכ"ל ובמו"נ פכ"ט לשני באר יותר וכתב וז"ל "והיות קשה בעינינו מאד שישתנה טבע אחר מעשה בראשית, או יתחדש רצון אחר שהונחו כן, וכאילו הוא יראה ע"ד המשל שהוא שם בטבע המים שידבקו ויגרו ממעלה למטה תמיד, רק בעת ההיא שטבעו המצרים והמים ההם לבד, הם שיחלקו" עכ"ל וזהו ממש כדברינו, וזה ברור בכוונת הכוזרי והרמב"ם, וכן היה התנאי שיקבלו טבע שני לכל הצדיקים בעת הצורך, וכמ"ש רחב"ד מי שאמר לשמן וידלק יאמר לחומץ וידלק, וזהו הכוונה צדיק מושל יראת אלהים, שכן היה התנאי שתשתנה הטבע הקבוע ותקבל הדבר טבע אחר לרצון הצדיק המושל ביראת אלהים שמושל על הטבע, ועפ"ז יסורו כל הספקות והתמיהות שהקשה העיקרים כפי המובא אצלנו למעלה (פ"ד אות ט') וכן כל מה שתמהו מפרשי המו"נ שם ע"ז הש"ט והקרשקש עיי"ש שהאריכו בזה, אף נעיר פה מש"כ הש"ט שם שדעת הראב"ע שע"י שידבק נפש הנביא בשכל הפועל יחדש נפלאות, אחר המחילה מכ"ת השיא את דברי הראב"ע למה שלא עלתה על לבו, כוונתו שידבק בכל ויחדש בכל נפלאות שכתב בפ' חקת אין הכוונה על שכל הפועל רק על הבוי"ת בשמו הגדול, כמש"כ בפ' וארא וז"ל "והנה האבות לא הגיע מעלתם לדבקה בשם כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים, ע"כ היה יכול משה לשנות תולדות עולם השפל ולחדש אותות ומופתים מה שלא יכלו האבות לחדשם" עכ"ל. לדבקה בשם איננו השכל הפועל, כי גם האבות היו נביאים והתנבאו ע"י ממוצע כיתר כל הנביאים ע"י מלאך, רק משה היתה נבואתו לא ע"י שום ממוצע רק פנים בפנים, לכן היה ביכלתו לחדש אותות ומופתים, ועוד נבאר בעז"ה להלן. וזהו ענין התפלה בכלל על הגשמים או על החולים וכדומה, שע"י התפלה התדבק יותר, ואז נשתנה הטבע ע"י תפלתו, שכן היה התנאי, וכבר בארנו למעלה ענין התפלה, אבל אם נאמר כדעת החז"ס וכל סיעתו כל המשכילים החדשים שהכל היה בטבע גמור, לדוגמא קי"ס היה ע"י עבבע ופלוטה ובליעת קרח ע"י רעידת הארץ, והנם הוא הזדמנות המקרים לעת הצורך, א"כ כל התנאי הוא למותר אחר כי לא נשתנה הטבע במאומה, לבד מה שכ"ז בלתי אפשר להעמים בדברי הכוזרי והרמב"ם, כי א"כ מהו הצורך להפקה בין הטבע להתורה, הן הכל היה כמנהג רק שנזדמן לעת הצורך, כי גם אם לא עברו ישראל את הים סוף היה הים נקרע ממילא ע"י הטבע כאשר הגיע אז העת ע"י הסיבות הקדומות שיהיה עבבע ופלוטה, ויש להביא עוד ראיות הרבה מדברי הכוזרי אך יארכו הדברים, רק נביא עוד מש"כ במאמר ב' סי' ד' וז"ל "ועשה עם משה וישראל מה שלא הניח ספק בנפשות שבורא העולם ברא את הדברים בריאה חדשה מכוונת כמו מכות מצרים וקי"ס והמן ועמוד הענן וזולתם, לא מפני שהם גדולים מאברהם יצחק ויעקב, אך מפני שהם רבים והיה הספק בלבם, והאבות היו בתכלית האמונה ובני הלבב שאפי' לא היו פוגעים כל ימותם רק רעה לא היתה אמונתם באלהים נחלשת ולא היו צריכים אל כל זה" עכ"ל. הרי שכתב בפירוש בריאה חדשה מכוונת ולהוציא הספק מלבם, ואם קי"ס היה ע"י עבבע ופלוטה עדיין אין זה מוציא מכלל הספק כמש"כ חוי הכלבי שמשה ידע עת נפילת המים כמו שהביא הראב"ע את דבריו ודי בזה:

יא) כתב עוד שם "וז"ל אשר מצד הרחקת הגשמיות יתחייב שאין לפניו שנוי רצון בזמן מן הזמנים והחליט (ר"ל הרמב"ם) לומר שגם חידוש העולם לא היה בזמן, כי הקב"ה היה בונה עולמות ומחריבן מזמן בלי ראשית, והולך ומחדש תמיד מע"ב עד

סוף לבלי תכלית, ואחרי הדעת הזאת נמשכו הבאים אחריו הכוזרי והעקידה והאברבנאל כו' ולדעתם כל הנסים שבאו בתורה לא נבראו לשעתם, אבל כדברי חז"ל תנאי התנה הקב"ה עם מע"ב על הים שיקרע כו', ר"ל שכל הנסים שבאו בתורה הוקבע בראשונה בסדרי בראשית בחוקת הטבע" עכ"ל. כנראה כתב זה כד ניים ושכיב, או שלא שמעו אזניו מה שפיו מדבר. הכוזרי לא נמשך אחר הרמב"ם שהיה קודם לו בזמן כידוע, עיקר הדבר שהכוזרי דעתו שהקב"ה בונה עולמות ומחריבן, מאן דיראה לי דבר זה בכל הכוזרי מובילנא מנא אבתריה לבי מסותא, ובענין הנסים כבר הוכחנו למדי שדעתו שהיה למעלה מן הטבע וכתב בפי' שבורא עולם ברא את הדברים ההם "בריאה חדשה" מכוונת כו' כאשר הובא למעלה, וכן כתב במאמר א' סי' ס"ז וז"ל "אך תבא בנפלאות ושנות המנהגים לבריאת דברים או להפך דבר אל דבר אחר ולהורות על חכמת בורא העולם ויכלתו לעשות מה שחפץ בעת שיחפוץ" כו' עכ"ל, והדברים האלה יספיקו דים לראות דעת הכוזרי, אך נתבונן על עצם הדעת הזאת, ונראה שזהו שיטת הקדמות ממש, ההכרח המביא לזה הדעת הוא, שאם הבוי"ת קדם להעולם, א"כ נתחדש אצלו הרצון לברוא העולם, וזהו הנשמה, וא"כ ההכרח לומר שהעולם הוא קדמון כמו הבוי"ת, וא"כ לא נתחדש אצלו הרצון, ואין נ"מ אם העולם קדמון ועומד קיים מאז מעולם בלא ראשית, או שמאז מעולם הוא בונה עולמות ומחריבן, עצם הדבר כבר קדמו ה' זאֶסניץ בספרו אבן יש ה', וכמדומני שגם הד"ר רובין כתב כזה, אך אין ספרו בעת ת"י, וא"כ העיד על עצמו ועל כל גדולי חכמי ישראל שהם מאמיני הקדמות, וידעתי כי הקורא לא יאמין גם למראה עיניו, לבן נעתיק דברי הרמב"ם שכתב בפ' ל' לשני וז"ל "והעולם לא נברא בהתחלה זמנית (וז"ל האפודי ר"ל שהעולם לא נתהוה בזמן שאם נתהוה בזמן היתה נמצאת התנועה הסבובית, ואם היתה נמצאת התנועה היה נמצא גשם הגלגל והיה קדמון, וא"כ יהיה הפך דרושנו שאנחנו בו, כי אנו רוצים שהעולם מחודש א"כ העולם לא נברא בזמן) כי הזמן מכלל הנבראות כו', אבל מה שתמצאהו כתוב לקצת החכמים מהעתיד זמן נמצא קודם בריאת העולם, מסופק מאד, כי זהו דעת אריסטו אשר בארתי לך, אשר יראה שהזמן לא יצוייר לו תחלה, וזה מנונה, ואשר הביא האומרים אל זה המאמר (ר"ל מה הבריח את האומרים כן לזה הדעת) הוא מוצאם יום אחד ויום שני, והבין אומר זה המאמר הענין על פשוטו, וחשב שאחר שלא היה שם גלגל מקיף, ולא שמש, באיזה דבר שוער יום ראשון, ואמרו בזה"ל יום אחד א"ר יהודה בר' סימון מכאן שהיה סדר זמנים קודם לכן, א"ר אבהו מכאן שהיה הקב"ה בונה עולמות ומחריבן, וזה יותר מגונה מן הראשון, ואתה תתבונן מה שהוקשה עליהם (ר"ל מה שהיה קשה להם עד שהוכרחו לומר הדברים האלו שאמרו) והוא מציאות זמן קודם מציאות זה השמש כו' אם לא רצו אלו השנים (ר"ל ריב"ס ור"א) לומר שאי אפשר מבלתי סדר זמנים קודם לכן, וזהו אמונת הקדמות וכל בעל תורה יברח מזה, ואין זה המאמר כו' סוף דבר לא תביט באלו המקומות למאמר אוטר (ר"ל למאמר אחד שיאמר כן) כבר הודעתיך שיסוד התורה כלה שהשם המציא את העולם לא מדבר (ר"ל להוציא מדעת אפלטון שהיה חומר קדמון) בזולת התחלה זמנית (ר"ל להוציא מדעת ארסטו שהעולם קדמון א"כ גם הזמן קדמון), אבל הזמן נברא" עכ"ל. הרי שהרמב"ם לא חס על כבוד חכמי המדרש ודחה דבריהם, וכתב שלא נביט על דבריהם, שזהו דעת הקדמות, והנה בא החו"ס וכתב שהרמב"ם החליט כן ואחריו נמשכו עוד חכמי ישראל, כבר כתבנו שבכל ס' הכוזרי לא נמצא לא דבר ולא חצי דבר מזה וגם בכל פי' האברבנאל על פ' בראשית לא נמצא רמז מזה ושקר ענה בהם, ומכש"כ איך ימשכו אחריו אם הרמב"ם בעצמו הרחיק הדעת הזאת, וא"כ גם העקידה לא נמשך אחריו אך העקידה מזכיר דברי

הרמב"ם

הרמב"ם האלו ועשה סניגוריא על חכמי המדרש, ואחרי כי דבריו נצרכים לנו כי נראה מהם איך נור על הדעת הזו, לכן הנכון להעתיק את דבריו:

יב) העקידה בשער השלישי טרח לישב דברי בעלי המדרש שיהיו דברי חכמים קיימים, וז"ל "שאין מן ההכרח שתמצא תנועה הגלגלית למציאות הזמן, עד שנאמר שתהיה הזמן הערב והבקר בלתי נמצאים עד שתהיה תנועה הגלגלית, והכוונה שהזמן הערב והבקר אצלנו הוא על תנועת השמש בהגלגל, שכאשר תסוב בהגלגל במשך כ"ר שעות, מזה יתהוה הערב והבקר והמזלות נבראו ביום ד', אבל האמת שכבר יצוייר הזמן זולתה, כי במה שהתחילה הבריאה והמצאו ברשימה הקודם והמתאחר ודאי שישוער זמן ומדת ערב ובקר מזולת שיהיה בפועל ע"י תנועה היומית, ואמר כי מאמר ויהי ערב ויהי בקר שמשמע שכבר היה הערב מלמד שכבר היה סדר זמנים קודם שנחשב מציאותו בתחלת המחשבה, והוא ממש קודם שנמצאת ואת התנועה אשר בה ישוער הזמן לפי המפורסם, והוא ע"ד שאמרנו מהיות הזמן לקוח בהנחה מהשערת הקודם והמתאחר בהתחלת הבריאה והוא כוונה נאותה במאמרו, ולא כמו שחשב הרב בן חסדאי שייחס אל זה מציאות הזמן קודם הבריאה, כמש"כ במקום הנזכר, כי בפירוש זה לא יצא לגמרי מענין הקדמות כמש"כ הרב על כיוצא בו, וגם שלא יתישב בזה מאמר ר' אבהו שהוא יותר זר בזה ולא דבר בו כלל, ולפי דרכנו ר"א אמנם תפש הדעת השני ואמר, כי אע"פ שנודה שאין מציאות זמן בזולת התנועה הגלגלית, לא מפני זה ימנע משער הזמן השלם ההוא בחכמתו ית' אשר הכל מצוי אצלו ומצוייר כמו שהוא נאות אצל אומן חכם כש"כ לחכם חרשים הבוי"ת כו'. (דברי העקידה צריכים באור, ולא רבים יחכמו ובקיאים בלשונו, וכש"כ פה אשר האריך בלשונו וקיצר במקום הראוי להאריך. הזמן הונח כאשר נוכל לומר שזה הדבר הוא מוקדם להשני, עד שנוכל לומר שזה הרגע הוא קודם להשני ובקבוץ הרגעים כלם נספור הזמן, אבן בטרם שהיה בריאה כלל, ולא היה מתאחר ומוקדם, כי היה רק הוא ית' אשר הוא נצחיי היה הוה ויהיה לא יצוייר שום זמן שאין כאן קודם ומאוחר, ולכן הוא אצלו רק הכל כמו עתה הוה, רק כאשר האציל הבוי"ת ברצונו בריאה ונתהוה אחר שלא היה, והבריאה לא יצאה הכל בפעם אחד, א"כ נמצא בהכרח זמן, שדבר זה הוא קודם להשני, ושניהם נתהוו אחר שלא היה. לדוגמא שתחלה נברא ההיולי החומר המכיל בקרבו היסודות אשר הרמב"ן ז"ל קרא לזה תהו א"כ ההיולי מוקדם בזמן לצורת היסודות והם קודמים להדברים שהורכבו מהיסודות, וכן להלאה, ואחרי שנתהוה דבר אחר שלא היה במציאות א"כ בהכרח שעי"ז נולד מציאות זמן קודם ומאוחר, רק עדיין לא היה במה לשער את הזמן, לדוגמא כעת נשער את הזמן ע"פ תנועת השמש כאשר תסוב בגלגל היומי ותזרח השמש עור הפעם נקרא זה מעל"ע, או כפי דעת התוכנים האחרונים כאשר תסוב כדור הארץ על צירה, אשר עפי"ז ידמה לנו שהשמש היא ההולכת ומסבבת, כמו שהנוסע בעגלה או בספינה ידמה שהארץ היא הולכת ומתקרבת אצלו, כן ידמה לנו שהשמש היא המסבבת, א"כ הכל שוה שכאשר אנו רואים לדוגמא שהשמש זורחת מקצה המזרח עד שזורחת עור הפעם ממזרח נקרא זה מעל"ע, ונחלק את הזמן הזה לכ"ד שעות הכוונה לכ"ד חלקים, מחצית הזמן שהוא י"ב שעות כאשר השמש תראה על הארץ נקרא יום ומחצית הזמן אשר השמש בלתי נראית נקרא לילה, וא"כ מעהה לא יפלא מאתנו אשר גם אם נשב בטקום סתר במערה או בבית אפל, ג"כ נוכל לשער זמן מעל"ע או חצי מעל"ע או רביע ע"י המורה שעות אשר הוכן שיורה על משך י"ב שעות או כ"ד שעות, ע"י נוכל לכוין משך חלק כ"ד ממעל"ע אשר נקראהו שעה, ונשער ג"כ משך שתי שעות או ג' או י"ב וכ"ד כמה שנרצה, אחרי כי הזמן היינו הקודם

והמאוחר

והמאוחר הוא במציאות ורק לשער כמה מהזמן, זהו הנקל לנו ע"י מורה שעות או גם לשער בשכלנו, מכש"כ שהבוי"ת שהוא ביכלתו לשער המשך ששמש האור שברא שנמשך י"כ שעות מכ"ד במעל"ע, כמו אחרי שנתלו המאורות אשר ע"י נשער השעות ומשך כל זמן, וז"ש מלמד שהיה סדר זמנים קודם לכן, הכוונה שזמן הערב, היינו מעת שיצאה לפועל ע"י ית' זו הבריאה עד שנברא האור נמשך זמן כמו מדת הערב ע"י השמש, ואח"ז נמשך זמן ששמש האור ג"כ במשך הזמן שנמשך אור השמש, וז"ש שע"י הבריאה שיצאה מהעדר להויה בלא שום אור ואח"ז המשך שימושו של האור בם"ה נמשך כמו הזמן של מעל"ע שנתהוה ע"י תנועת הגלגל ע"י סיבוב השמש או הארץ, וז"ש ויהי ערב שעבר זמן שהיה רק ערב ויהי בקר שעבר זמן ששמש האור בם"ה נמשך זמן יום אחד, ועי' בס' מעשה ה' שכתב "שהדיוק הוא מ"ש ויהי ערב לשון עבר ולא אמר יהי ערב", אכן באמת הערב נתהוה ממילא ע"י שיצאה הבריאה לפועל ולא היה עדיין שום אור ממילא היה ערב, ואח"ז שאמר הבוי"ת יהי אור ויהי אור ונמשך זמן כמו משך הזמן שמשמש השמש או אמר ויהי ערב ויהי בקר אחר שעבר זמן שהיה רק ערב ואח"ז עבר זמן שהיה בקר שהבוי"ת קרא לאור יום בם"ה היה יום אחד משך זמן כמו מעל"ע שנמשך ע"י תנועת הגלגל והשמש וכ"ז פשוט ודוק ותמצא שזהו כוונת העקידה). "וזה עצמו מ"ש ר"א שהקב"ה היה בונה עולמות ומחריבן, כי ידיעתו בכל הצדדים ההוא יקרא בניה, והכרעתו אל הצד שעלה במציאות המשובח יקרא הריסות שאר הצדדים, ותכלית הבאור בארו בם"ש דין הניין לי יתהון לא הניין לי, וא"כ מה המונע מלכתוב בתורה האלהית ויהי ערב ויהי בקר יום אחד ויום ב' וג', ואם לא נמצאו בפועל אחרי שעתם וזמנם הוא נמצא ומצוייר אצלו ית' כו', והנה נתבאר זה הענין יפה כו' ושרי מאריה לטר" עכ"ל, למותר להאריך ששקר ענה בהעקידה, אך להפך שהרמב"ם והעקידה נזרו על השיטה שהקב"ה מאז מעולם בונה עולמות ומחריבן שהוא שיטת הקדמות ממש, אשר אסור לכל בן דת משה לשמעם ולקבלם, גם האברבנאל באר דברי הכתובים קרוב לדברי העקידה וביתר באור כמעט ממש כמו כל דברינו בהנהה המוסגר פה, ולאריכות דבריו לא העתקנום פה, א"כ שקר ענה בכל גדולי חכמי ישראל וכן לא יעשה:

יג) החליט שם שע"י שהקב"ה בונה עולמות ומחריבן, שהכוונה שמאז מעולם בלא שום ראשית הוא בונה עולמות ומחריבן הכוונה שהם תמיד פושטים צורה ולובשים צורה, וכן יהיה לעולם לאין תכלית, א"כ ע"פ השיטה הזאת בלתי אפשר שיתהוו נסים יוצאים מנדרי הטבע, כנים הדברים שלשיטת הקדמות נסים יוצאים מנדרי הטבע המה בלתי אפשרים, וכבר בארנו ששיטתו זאת היא שטת הקדמות ממש, רק מעט בפנים אחרים, כפי שיטת בעלי החומר שהוא הרכיב שתי השיטות יחד, ויש לדבר בזה הרבה לבאר שיטתם אך אין פה המקום וכמש"כ העיקרים בפי"ב לראשון וז"ל "לפי שאף המאמין בקדמות ע"ר שהאמין אריסטו (ר"ל לא ע"ד שהאמין אפלטון שהיה כבר חומר קדמון וכמש"כ בפי' הרמב"ם ז"ל בפנ"ה לשני שהמאמין כדעת אפלטון לא יסתור יסודי התורה ולא תמשך אחריה הכזבת האותות עיי"ש, ומש"כ לשון שאף המאמין כו' הכוונה שמכש"כ לדעת עפיקור וסייעתו שמכחישים לגמרי מציאות הבורא) לא יתואר השם בשיש לו יכולת להאריך כנף זבוב ולא לברוא נמלה בעלת ארבע רגלים לבד" וכ"כ הרמב"ם בפכ"ד לשני על שיטת הקדמות וז"ל "ואלו בקש להאריך כנף זבוב או לחסר רגל תולעת לא היה יכול" כן גם לזו השיטה שהוא מאז מעולם בונה עולמות ומחריבן, שא"כ איננו בורא ברצון רק בחיוב כמו לשיטת הקדמות ממש, כי לזו השיטה הלא העולם קדמון כהבורא, כי לדעתם בלתי אפשר שיתחדש אצלו הרצון להבריאה, וזה

אשר

אשר הכריח לבעלי הקדמות להאמין בקדמות הבריאה, כן זה אשר הכריחו לומר שמעולם הוא בונה עולמות ומחריבן, וכמש"כ ה' ואסניץ בספרו אכן יש ה', רק שהבליע זאת תחת מסוה המליצה, אכן כבר הבאנו למעלה דברי הרמב"ם ז"ל מש"כ בפכ"מ לשני וז"ל "שיש יכולת לו יתעלה לשנותו או להעדירו, או להעדיר איזה טבע שירצה מטבעו, אבל היה לו פתח ותחלה (ר"ל שרעת אריסטו שהעולם אין לו ראשית ואין לו אחרית, ובלתי אפשר שישתנה שום דבר מטבעו, ע"ז כתב הרמב"ם שיתכן שהעולם יעמוד לעולם ולא יחרב מפני שכן הוא רצונו, ולא שהוא בהכרח שיעמוד לעולם, שביכלתו לשנותו ולהעדירו לגמרי כו' ולא נודה לו שהעולם קדמון רק שהוא מחודש וא"כ יש לו פתח ותחלה) שלא היה שום דבר נמצא (ר"ל שבראו מאין ואפס המוחלט להוציא מדעת אפלטון שהיה חומר קדמון) כלל אלא השם וחכמתו נזרה שימצא היצור בעת שהמציאו (לא שמעולם הוא בונה עולמות ומחריבן) ושלא יערר זה אשר המציאו ולא ישתנה לו טבע אלא במה שרצה מהפרטים מטה שכבר ידענוהו ומאשר לא נדע מאשר יבא (ר"ל הנסים שנשתנה הטבע מאשר ידענו מכבר כפי הנאמר בתורה ואשר יהיה ליטות המשיח כמ"ש הנביא (מיכה ז') כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות, וזהו מאשר לא נדעהו מאשר יבא) זה הוא דעתנו ויסוד תורתנו" עכ"ל. הדברים הברורים האלה אינם צריכים באור, גם הבאנו למעלה דברי הכוזרי ונעתיק עוד מש"כ במאמר ה' בפרקיו בפ"א וז"ל "אמר החבר תחלה מה שצריך להעמיד חדוש העולם ולקיים הדבר בבטול קדמות העולם, אם היה החולף (ר"ל זמן העבר) אין לו ראשית הנה האישים הנמצאים בזמן החולף עד העת הזאת אין תכלית להם, ומה שאין לו תכלית לא יצא אל הפועל כו'" עכ"ל. אם הטופת הזה חוק או בלתי חוק ע"ז אין אנו דנין, אך מזה אנו רואין שאין דעתו שהקב"ה בונה עולמות ומחריבן מזמן בלתי ראשית, כי א"כ עכ"פ אין להחולף ראשית, והאישים הנמצאים עד העת הזאת הם בלי תכלית, א"כ זה ברור שאין כן דעת הכוזרי ומכש"כ שאין כן דעת העקידה כאשר העתקנו דבריו למעלה, והעקידה דעתו בהנסים כפשוטו שנשתנה המטבע שהוא הרעיש תבל ומלואה על הרלב"ג והנרבוני הנמשך אחריו שרעתם להקטין מעט נם העמרת השמש של יהושע והשבת הצל אחורנית של ישעיה, לאמר שהנם היה רק למטה לעיני הרואים ע"י התהוות ארים פתאום, אבל לא שנשתנו הגלגלים שמה וטענתם שמשה שהיה רבן של נביאים לא היה ביכלתו לשנות רק פעולת עולם השפל ולא למעלה בהגלגלים, ואיך יתכן שיהושע וישעיה שלטו לשנות למעלה בעולם הנלגלים, והעקידה הרעיש עליהם העולם, וכתב וז"ל כאשר עשה לנו הרלב"ג והנמשכים אחר דעותיו וכו' אשר אמרו בהם (ר"ל בנסי יהושע וישעיה) דברים שאסור לשמען, אבל אי אתה שומע להם להאמינם, אבל אתה שומע להבין ולהורות בטולן ולשטוח במפלתן כו' עיי"ש בשער י"ג שהאריך בזה, מכ"ז מוכח שרעת כלם שהנסים היו בפשטות שנשתנה הטבע בזה, ואין זה שום שנוי רצון כפי מש"כ הרמב"ם והכוזרי והעקידה שכ"ז הוא ע"י התנאי שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית:

יד) בענין התנאי כבר דברנו מזה, אך עוד מצאתי בפי' הרב המאירי למסכת אבות שכתב וז"ל "מצאנו בב"ר א"ר יונתן תנאי התנה הקב"ה עם הים כו' א"ר ירמיה א"ר אלעזר לא עם הים בלבד התנה אלא עם כל מה שנברא כו' כלומר שכל הנפלאות והמופתים הושמו בטבע הדברים אשר נעשה בהם בעת עשותם תחלה, אין הדעת הזה בענין הנסים נאות ואמת אצלנו אלא שנאמר שנתחדשו לשעתם ברצון העושה נפלאות גדולות לבדו, ואמתת הענין כך הוא. הנה האפשרות והתנאי, אפשר שיצויר ויפול אם על הפועל שיפעל בזמן כך ולא בזולתו, ואם על המתפעל יהמקבל שיקבל

ויתרשם בו אותו רושם והפעולה בזמן מה, וחלילה לחשוב שדעת ר' יונתן שהיו הדברים טבע קיים במתפעל, אבל היה כוונתו בלי ספק לענין הפועל ית' ורצונו שלא יחשוב חושב שבתחלת הבריאה הטביע טבע נברא בנבראים שיתנהגו בו ויעמדו ויתקיימו עליו עוד כל ימי הארץ, ושאחרי כן באורך הזמן נתחדשו דברים באופן שנתחרט האל ית' מאשר עשה וינחם ה' מהטבע אשר הטביע כו' ולפי שהיה בלתי ראוי שיאומן שנוי רצון בו ית' כי הוא נמשך אחר חידוש הידיעה בדבר שלא היה יודע (ר"ל ששנוי רצון בא על ידי ידיעה מחודשת שלא ידע בו בעת רצונו הראשון, וזה לא יתכן אצל הבורא ית' לומר שנתחדש לו עתה ידיעה מה שנעלם מקודם, שהוא שלם בתכלית השלמות, ואם היה עת וזמן שהיה חסר לו איזה ידיעה א"כ איננו שלם בתכלית, שהרי היה חסר לו זה הידיעה שנתחדש לו עד ששנה את רצונו וזה בלתי אפשר) לכן אמר ר"י שלא היה שנוי רצון לפניו ית' חלילה, כי באותה שעה שברא שמים וארץ וכל אשר בו, הקיפה וכללה ידיעתו ית' הדברים העתידים להיות, ושכבר יבא זמן שישנה טבע הנמצא ההוא ממה שהוא בו וע"ס כן לשנותו בשעה אחרת כפי הצורך עשאו וברא, ולא היה א"כ שנוי הנם שנוי ידיעה והתחדשות רצון או התחרטות ממה שעשה, כי הכל גלוי וידוע לפניו כו' ולכן נאמר וישב הים לאיתנו לתנאו הראשון ותנאי הים בטבעו הוא משוער אצל הפועל אותן, ולכן בבוא הצורך קרע את הים כו' כי כן היה בדעתו וברצונו לעשות, ולפנות בקר שנשלם הדבר חוץ לאותה כוונה ראשונה שהיתה קיימת וזהו תנאו הראשון" עכ"ל. דברי המאירי מאירים שהיה שנוי טבע, ועכ"ז לא היה שנוי רצון מפני שידע מראש שיבא עת וזמן שיהיה נצרך לשנות הטבע על זמן מה, וזהו ממש כפי מש"כ בפ"ד (אות ז') עיי"ש, וכמש"כ המאירי בפירוש "וחלילה לנו לחשוב שדעה ר"י שהיו הדברים האלה טבע קיים במתפעל" א"כ היה בעת הנס שנוי הטבע ממש, רק שאין זה שנוי רצון מפני שכן רצה וחשב בעת הבריאה שבעת וזמן פלוני ישנה טבע הדברים מהטבע שמיוסד עתה. אבל הכוזרי והרמב"ם נראה שדעתם שאז בעת הבריאה יסד בהם טבע שני שיהיה אז טבעם כפי צורך הנסיי, ולשון תנאי הוא מפני שאין הדברים הכרח כי המה תלויים בבחירת האדם, כי הבחירה באדם היא חפשית, ואם לא היה פרעה רודף אחרי בני ישראל או שלא רצה נ"נ להשליך לחט"ו לכבשן האש, וכן אם לא היה יונה מסרב מללכת בשליחותו של מקום ולא ברח, או לא היו הנסים האלו נצרכים, א"כ לשון תנאי הוא נכון מאד, שאם היה הגזרה בהחלט, א"כ היה מתבטל סהם הבחירה והיה פרעה מוכרח לרדוף וכן נבוכדנצר היה מוכרח להשליכם לכבשן האש ויונה היה מוכרח לברוח, וכן כלם. לכן אמרו שהיה רק תנאי אם יהיה נצרך. דעת רבינו בחיי הוא ממש כדעת הרמב"ם בפיה"ט פ"ה דאבות, וז"ל: "המדרש הזה מוכיח שכל הנסים והנפלאות שעשה ה' ית' בכל הדורות ע"י הנביאים (לא ע"י סבות הטבע) כבר הושמו בששת ימ"ב בטבעי הדברים שנבראו, כגון שתאמר ביום שני שנבדל הים הושם בטבע המים שיקרע לפני משה הים ולפני יהושע הירדן וכן לאליהו הנביא וכן לאלישע, וכן ביום רביעי שנברא השמש הושם בטבעו שיעמוד לפני יהושע ולפי"ז לא היה שנוי הטבע כבריאה חדשה בשום דבר מששת ימ"ב ואילך (ר"ל אף שנשתנה טבעם, אבל לא היה או בריאה, מפני שבעת הבריאה הושם בהם טבע שיקבלו או פתאם לעת הצורך) כי כל הנסים והאותות והמופתים שנעשו אח"כ, הכל כבר הושמו בטבע כבר, והמנהג שנשתנה לעיני הרואים לא היתה בריאה חדשה מן הטבע כו' (ר"ל שהגם שבאמת נשתנו מטבעם, אבל השנוי כבר הושם בהם בששת ימ"ב, להשמר שלא נמצא בריאה חדשה מאחר ששת ימ"ב), והעולה לנו מזה כי מששת ימ"ב ואילך אין שם טבע מחודש, כי בעת שנברא אותו הדבר הושם בטבעו שיהיה כך וכך בחפץ השי"ת (לא

ע"י

ע"י סבות הטבע והנס הוא רק הזדמנות המקרה, כי אין זה בחפץ ה', רק ע"פ סבות הטבע בכל הדברים, גם כל האריכות הוא למותר, שאם כלם רק הזדמנות המקרים, א"כ פשוט שאין זה בריאה חדשה) ולשון נבראו שהוכירו חז"ל (ר"ל על העשרה דברים שנבראו ע"ש בהש"ס) כי הטבע היוצא מחפץ הקדמון נקראו בריאה ותנאי (לא הטבע הקבועה שאיננו ע"פ שום תנאי, רק טבע הנס והבן) והוא אצל חפץ הקדמון טבע ולעיני הרואים שנוי טבע, וכאשר הגיע הזמן השתנות הטבע לעיני הרואים, לא יהיה בזה שנוי רצון מאת השי"ת שירצה בו עתה מה שלא רצה תחלה, כי כן היה ברצונו הקדום "שישתנו" בומנו לעיני הרואים ע"י הצדיקים שברורות עכ"ל. כל דבריו מבוארים ומוכרחים שרעתו שלא היו כל הנסים ע"י סבות הטבע והנס היה רק ההזדמנות, כאשר הוכחנו בכל דברינו המוסגרים תוך דבריו, וכמו שמסיים "שישתנו בזמנו לעיני הרואים ע"י הצדיקים שברורות" והמה ממש כדברי הרמב"ם בפיה"מ פ"ח דאבות עיי"ש. ופשוט שלדבריהם לא היה קי"ס ע"י עבבע ופלוטה, שא"כ לא היה נצרך התנאי ע"ז, ולא היה נצרך שידבר יהושע שמש בגבעון דום, וכן לא היה נצרך שינטה משה את ידו על הים וכדומה כל הנסים, ואם כן לשוא טרח האי גברא ספרא בצירא ה' אלכסנדראוו להעתיק כל דברי הרב"ח הנ"ל במחברתו "דברי שמואל" כי כן כתב וז"ל טרחתי להעתיק את כל דברי הרבינו בחיי בצורתם, יען כי יקרים המה לכל בן דעת (זה אמת) ויש בכתם לבטל כל דברי שונאי החכם חו"ס (זה שקר כאשר הוכחנו) אשר מזה נראה כי השקפת החו"ס הוא דעת גאון קדמון מקובל באומה כו'". יראו נא הקוראים וישפטו ויראו כי דברי הרב"ח רחוקים מדעת החו"ס וסייעתו כרחוק מזרח ממערב, וביתרון האור מן החשך, כן יתרון דעת הרמב"ם והכוזרי ורבינו בחיי וכל גדולי חכמי ישראל מדעת החו"ס וסייעתו.

טז) השי"ת הבטיח למשה נגד כל עמך אעשה נפלאות אשר לא נבראו בכל הארץ ובכל הגוים, ההבטחה הזאת הלא היא מפורשת שלא יהיו הנפלאות בטבע, שהרי אמר אשר לא נבראו, וכל נפלאות הטבע המה כבר נבראים, כי כל נפלאות הטבע מיוסדים על חוקי הטבע שנבראו בששת ימ"ב, ויפעלו תמיד ע"פ חוקי הטבע הקבועים בשביל ישראל ובשביל האומות, בשביל הצדיק והרשע הכל בשוה, ומקרה אחד לצדיק ולרשע ע"פ הטבע, לשון "נפלאות" הוא נגזר מלשון "פלא" שבאורו מכוסה או נעלם, כמ"ש המלאך למנוח למה זה תשאל לשמי והוא פלאי, שהכוונה נעלם ומכוסה, ששמות המלאכים אינם הסכמיים כשמות אנשים שנקרא לזה ראובן רק בהסכם להבחין בינו ובין האחר שנקראהו שמעון, ומעת לידתו עד לעולם יקרא בשם ראובן, גם אם ימיר ויחליף מעשיו ותעודתו, מפני שהשם איננו מורה על עצמותו, וזה שמו רק במקרה כי כן קראו אביו או אמו בהולדו, לא כן המלאך ששמו הוא על שם פעולתו, ואם ישתנה פעולתו ושליחותו (כי מלאך הוא לשון שליח) לכן אמר ששמו פלאי נעלם ומכוסה, אם עתה כאשר נשלח על זה יהיה שמו כך, וכאשר ישתנה שליחותו ישתנה שמו, כל מקרי הטבע גם הדברים שיקרו לעתים יותר רחוקים, מקורם בסבות הטבע, רק שישנם דברים שסבתם תדירים, ויהיו המקרים ג"כ תדירים, וישנם דברים אשר סבתם בלתי תדירים, כי נדרש שיתקבצו סבות הרבה, או גם סבה אחת, אבל קבוצם יתארך. לדוגמא לקויי המאורות שסבתם נגוד השמש מול הירח או נגוד הירח מול השמש וכדומה, רעידת הארץ התקבצות החום בבטן הארץ, אשר יתקבץ רק לעתים רחוקים ובתנאים מיוחדים, לכן אם נדע את כל הסבות נוכל לחשוב מראש מתי יקרה זה המקרה, וישנם דברים אשר עוד נעלם מאתנו סבתם כמו נפילת אבני אלנביש וכדומה, לכן אין ביכלתנו להגיד מראש מתי יקרו, אכן כאשר נבוא עד חקר תכלית חוקי הטבע

שזה

שזה באפשרי, כאשר באמת נתגלו לחוקרי הטבע הרבה מסתרי הטבע מה שהיה נעלם מדורות הקודמים, אז יהיה ביכלתנו לחשוב מראש כל המקרים אשר יאתיון לרגליהזקור הטבע, לא כן הנסים כלם אשר אין יסודם בחוקי הטבע רק ברצונו ית' וע"י רצון צדיק, לכן נקראו נפלאות, מפני שסבתם פלא מכוסה ונעלם מעין כל חי, אך לפעמים יגלה ה' את אזן הנביא להגיד לו כי יעשה מחר או לאחר זמן את הנס והפלא הזה, וכמ"ש (יהושע ג') התקדשו כי מחר יעשה ה' בקרבכם נפלאות, כי בקיעת הירדן לא היה בטבע, לכן נקרא בשם "נפלאות" אבל עכ"פ גם הפלא הזה איננו חדש וכבר נברא, שהרי כבר הותנה ע"ז מששת ימ"ב, אבל למשה הבטיח לעשות נפלאות אשר לא "נבראו" הכוונה בבטול הטבע לגמרי כמו שלא היה שום טבע כלל, כמו מעמד הר סיני וכל הקולות והברקים שלא חשב המדרש בכלל התנאי, וכ"כ הרטב"ם שהקול נברא או וכמש"כ הרמב"ם בפל"ג לשני עיי"ש, מפני שמעמד הר סיני היה בבטול כל מציאות הטבע, וכמ"ש (ב"ר פכ"ט) ר"א בשם ר' יוחנן כשנתן הקב"ה את התורה צפור לא צווח עוף לא פרח כו' אופנים לא עפו שרפים לא אמרו קדוש כו' אלא העולם שותק ומחריש ויצא הקול אנכי ה' אלהיך כו', וזהו ההבדל האמתי שבין נבואת משה ומופתיו מנבואת כל הנביאים ומופתיהם, שכל הנביאים השיגו נבואתם ע"י ממוצע, הוא מלאך, והמלאכים המה נבראים ממונים על כחות הטבע, לכן כל מופתיהם הוא ע"י הטבע שיכריחו את כחות הטבע לעשות המופתים כמו שבארנו בפ"ה, אבל נבואת משה לא היה ע"י שום ממוצע וכמ"ש (במדבר י"ב) פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידת, וכמ"ש הרמב"ם בפ"ח מהלכות יסוה"ת, עיי"ש. והנה הזמן והטבע המה נבראים, לא כן השי"ת שאיננו נברא ואיננו תחת הזמן, ואצלו הכל הוא כמו שאין שום בריאה במציאות, וא"כ אין כאן טבע כלל, לכן בעת מ"ת שכל ישראל השיגו נבואתם לא ע"י ממוצע כמ"ש פנים בפנים דבר ה' עמכם וגו' לכן ראו אז והשיגו בטול הטבע לגמרי וכמ"ש אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלהים אין עוד מלבדו, וא"כ אצלו ית' הכל הוא כמו שלא היה שום בריאה, עד שלא יתכן לומר שכבר ברא רק שהוא בורא מפני שאיננו תחת הזמן, וכמו שיסדו חז"ל המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית, ולכן יסדו חז"ל רוב נוסחי הברכות בלשון הוה כמו בורא שמשמע עבר והוה, וכמ"ש (ברכות נ"ב) בברא ובורא כ"ע לא פליגי כו' ובחרו דוקא בלשון שיהיה משמע עבר וגם הוה, ולכן לא תפול השאלה איך נתחדש אצלו הרצון בבריאת עולם, אנחנו לא נוכל להשיג מה שקודם הבריאה שלא היה זמן כלל, רק זאת נדע שהוא נמצא קודם הבריאה וברצונו הפשוט חדש הבריאה, ע"י זה שחדש הבריאה נתהוה זמן קודם ומאוחר כמש"כ למעלה, אין נ"מ אם מציאות זה הבריאה היא הראשונה, או שהיה איזה תקופה קודמת, וכמ"ש ר"א שהיה בונה עולמות ומחריבן ואמר דין הניין לי יתהון לא הניין לי מפני שכן יסד הבוי"ת בחכמתו שתהיה הבחירה חפשית באדם, ובתקופה הקודמת לא נמצא איש צדיק בארץ אשר למענו יתקיים הבריאה, כאשר בפירוש אמרו חז"ל (שבת פ"ח) תנאי התנה הקב"ה עם מע"ב אם יקבלו ישראל התורה מוטב ואם לאו אחזיר אתכם לתהו ובהו, וזהו דברי ר"א דין הניין לי יתהון לא הניין לי, וא"כ דברי ר"א המה כפשוטם ממש, ומעין זה כתב גם כס' מעשה ה' עיי"ש. אבל זה ודאי שהוא ברא את העולם ברצון ולא בחיוב, ואין לנו להתפלא איך נתחדש אצלו הרצון לבריאת עולם כמו שהעיר ע"ז ה' זאסניץ בספרו אכן יש ה', אשר לכן החליטו שהיה מאז מעולם בונה עולמות ומחריבן, וא"כ עכ"פ הבריאה בכלל קדמונית כמו הבורא, זה הוא כפירה ממש בכל הדת ועוקרת כל יסודי התורה, ומחוייבים אנו להאמין שהוא בורא בחיוב ולא ברצון, אבל השאלה מעיקרא ליתא ואין כאן שאלה כלל, אחרי שהוא איננו תחת הזמן איננו שייך כלל לומר שנתחדש אצלו

איזה רצון כי קדימה ואיחור הוא רק בזמן, ונאמין רק שהוא ברא העולם ברצון ולא בחיוב, אך מדוע לא בראה קודם אין כאן שאלה כי אצלו אין שום זמן, והכל הוא כמו עתה הוה, אשר עפי"ז יסורו עוד ספיקות רבות:

טז) ולבאר הדברים אשר כתבנו ואיך עפי"ז יסורו עוד ספיקות רבות, ההכרח להאריך מעט, וביותר לאלה אשר לא ראו את הספרים המדברים מזה, שכל הדברים המה אצלם חדשים, האמנם כי גם הראשונים והאחרונים כאשר דברו מזה, קצרו מאד ודברו רק ברמז, והרבה התנצלו גם על המעט אשר העלו על ספריהם. אך כבר הקדמנו בתחלת זה הפרק שעתה ההכרח לדבר משום עת לעשות. כל המקובלים וכן הרבה מהמחקרים החליטו שגם עתה היא בשלמותה ברצונו ית', אין שום מציאות אמתי רק אחדותו ית'. וכמו שקודם הבריאה לא היה שום מציאות רק מציאות אחדותו ית', כן הוא גם עתה, כי איך אפשר שהוא ית' ישתנה חלילה. וכמ"ש (מלאכי ג') אני ה' לא שניתי, שפשטות הכתוב הוא לא נשתניתי מן קודם הבריאה. וזהו עיקר כוונת האחדות בפ' שמע ישראל כו' זה העיקר מצינו מפורש בתורה (דברים ד') אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלהים אין עוד מלבדו, וכמש"כ למעלה שזה השיגו בשעת מתן תורה, כן אמר שם וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד. ואמרו במדרש (דברים רבה פ"ב) יתרו נתן ממש בע"ז שנאמר כי גדול ה' מכל האלהים כו' רחב שמתהו בחללו של עולם, אמרה כי ה' אלהיכם הוא אלהים בשמים משה אמר כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד, אפי' בחללו של עולם כו' אמר הקב"ה אתה העדת עלי ואין עוד אף אני מעיד עליך ולא קם נביא עוד בישראל כמשה עכ"ל המדרש. דברי המדרש סתומים מהו אפילו בחללו של עולם, אם נאמר שהכוונה שהוא משניח גם למטה בעולם השפל, הלא זה מוכח גם מדברי יתרו ומכש"כ מדברי רחב. אבל יותר קשה באמרו אתה העדת כו' אף אני מעיד עליך כו' האם זה חלילה כגומלין. ויתבאר כי ידוע שבעלי הע"ז הקדמונים עבדו לשרי מעלה שידעו אותם כמש"כ הרמב"ן בפ' יתרו עה"פ לא יהיה לך, ויתרו שעבד כל ע"ז שבעולם והיה מחרטמי מצרים ידע ששר של מצרים הוא שר גדול וכחו גדול, לכן היה אז מצרים בגודל ההצלחה. וכמ"ש (ילקוט רמז רס"ט) עתה ידעתי גו' מתחלה לא היה עבד יכול לברוח ממצרים ועכשיו הוציא הטקום ש"ר בני אדם ממצרים לכך נאמר כי גדול ה' כו' עכ"ל. המלאכים הם השרי מעלה ונקראים ג"כ בשם אלהים פעמים רבות בלשון הכתובים כמ"ש יעקב (בראשית ל"ב) כי ראיתי אלהים פנים אל פנים כו' וכן אמר מנוח (שופטים י"ג) מות נמות כי אלהים ראינו. והרמב"ם בפ"ב מהלכות יסוה"ת מנה עשרה שמות שנקראו המלאכים וא' מהם אלהים. כי עיקר שם זה מורה על מושל ובעל כח, ולכן גם הדיין השופט נקרא אלהים כידוע. ולכן כאשר אמר יתרו כי גדול ה' מכל האלהים, המובן שכחו גדול מכחם א"כ עכ"פ גם להם יש כח ורק שכחו גדול משלהם, וזהו שנתן ממש בע"ז, כי המודה שיש כח עצמי להמלאכים הוא עובד ע"ז ממש, שאם היה מאמין כפי האמת שאין להם שום כח עצמי רק מה שנותן בהם השי"ת, א"כ אין שייך כלל לומר שכחו גדול מכחם, עד שגם ההתדמות הוא ע"ז ממש, וכמ"ש הנביא (ישעיה מ') ואל מי תדמיוני ואשוה יאמר קדוש, שאין לדמותו לשום נברא כלל אף לשכליים הנבדלים, לומר שהוא ית' גדול מהם, כמו שלא יצוייר שזה המלך הוא מלך אדיר מאד וחזק יותר מהנמלה שהוא גנות גדול. אבל רחב הבינה ואמרה כי ה' אלהיכם הוא אלהים (ר"ל בעל כח) בשמים, שרק הוא הבעל כח ולא יותר, אבל שאין שום מציאות אמתי זולתי זאת לא השיגה רחב, רק משה השיג זאת הידיעה ואמר אין עוד מלבדו שאין שום מציאות אמתי מלבדו, שגם עתה הוא ממלא

כל

כל עלמין בשווי גמור אפילו בחללו של עולם, אך מהו חללו של עולם?

יז) הדעת הואת שגם עתה אין שום מציאות אמיתי רק אחדותו ית' והוא ממלא כל עלמין בשווי גמור, הוא מוכרח עפ"י השכל, אחרי כי הוא ית' בלתי משתנה כלל, א"כ כמו שקודם הבריאה לא היה שום מציאות רק אחדותו ית', כן מוכרח שהוא גם עתה כן, כי איך תהיה הבריאה חוצצת באחדותו, וכמש"כ הרוקח בסוף שרש היחוד וז"ל הבוי"ת אינו צריך למקום ומכון כי היה קודם כל היות, ואין קירות חוצצין לפניו, כי לא היה בורא דבר שמזיק כנגדו עכ"ל. ולכן נקרא שם הויה שם העצם, אף כי באמת איננו נתפס בשום שם, כי השם שנוציא מפינו הוא הנשמה, נוכל לכנותו ולקרותו בתארים וכנויים על פי הכרתנו והרגשותינו שהם מצד הבריאה, אבל לא מצד עצמותו שאינו נתפס בשום שם, וכמ"ש דלית מחשבה תפיסא ביה כלל, א"כ מכש"כ שאין נתפס בשום שם, א"כ השם הוא הנשמה, וכמ"ש מה שמו גו' כי תדע (משלי ל') וכל אשר נצייר לתאר עצמותו יפול ברשת ההגשמה, רק שנוכל לתארהו שהוא היה הוה ויהיה בלא שום שנוי כי הוא למעלה מן הזמן, שזה נכלל בשם הויה שהוא היה הוה ויהיה ומהוה הכל, לכן נקרא זה שם העצם, שעכ"פ זה השם מתאר עצמותו שהוא איננו תחת הזמן והמקום, האמנם כי לכל נברא קשה מאד לצייר איך הוא למעלה מן הזמן, כי כל נברא הוא תחת הזמן אבל בהכרח הוא כן שהרי אין לו התחלה וראשית ולא תכלה ואחרית, א"כ לא נוכל לומר שכך וכך זמן עבר עליו שהזמן הוא רק בדבר שיש בו קדימה ואיחור אבל בהבוי"ת שאין לו ראשית ואין לו אחרית, אם נאמר שזו הבריאה הוא חמשת אלפים שנה או אלף אלפים שנה, אבל עכ"פ יגיע לקץ והתחלה, א"כ יש בהבריאה קודם ומאוחר, אבל אצלו ית' אין הזמן תופס כלל, וכמו שאמר המשורר כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול כי יעבור שאיננו ממשיל גם ברגע והרף עין, שהרי גם הם תופסים עכ"פ זמן מה, ויש בו קודם ומתאחר, אבל המשיל ליום אתמול העבר שאיננו תופס שום זמן. כן לא נוכל לתארהו שתופס מקום, כי מקום נוכל לומר שתופס מכאן ועד כאן, אשר עכ"פ נוכל לצייר סוף וגבול להדבר, אבל הוא ית' שאין לו קץ וגבול, א"כ איננו תופס שום מקום, וז"ש הוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו. ובהכרח דלית אתר פנוי מניה, שאם נאמר שבזה המקום איננו נמצא, א"כ יש לו קץ וגבול, וא"כ הוא תופס מקום, והוא חסר השלמות, שהרי בזה המקום איננו נמצא וזה בלתי אפשר, א"כ מה שכינו להבוי"ת בשם מקום הוא מורה דלית אתר פנוי מניה ואיננו תופס מקום רק הוא מקומו של עולם. ובהכרח מה שאנו רואים מציאות הבריאה, הוא רק הסתרה וצמצום, הכוונה שהסתיר מאתנו עצמותו, שיהיה נראה לנו שיש בריאה במציאות. אבל מצדו ית' כמו קודם הבריאה היה רק מציאות אחדותו ית' כן הוא גם עתה, עד שגם השכלים הנבדלים וכל העולמות העליונים המה נופלים תחת הזמן והמקום שיצאו אל הפועל אחרי שלא היה להם מציאות, וא"כ נכללים גם הם בעשרה שהם העצם והתשעה מקרים, כמ"ש המשורר בשיר היחוד ליום ה' כל הנראים והנשכלים בעשר כלולים, הן בבורא אין גם אחד כו' הנראים הם הנשמיים הנראים בחוש והנשכלים הוא שכליים הנבדלים הרוחניים הבלתי מורגשים בשום חוש, רק נבין מציאותם בשכל, כלם בעשר כלולים כמו הזמן והמקום האורך והרוחב ועוד, לא כן הבוי"ת דלית מחשבה תפיסא ביה כלל וכמ"ש החכם אלו ידעתיו הייתיו, שרק הוא יודע את עצמו, וכמש"כ הרמב"ם בהלכות יסוה"ת שהוא היודע והוא המדע והוא הידוע, וחו"ל כללו את כ"ז במה שקראו לו בשם מקום וכמש"כ למעלה. ולכן בושנו מדבריך החז"ם מש"כ בהצפירה שנת הי"ט נומר 159 כי הרחקת הגשמיות אנו מוכרחין לומר רק בכתובים ולא באגדות חו"ל הפשוטים כמשמעם, כי דברת סרה על חו"ל באופן

מגונה מאד. כל הענין הזה מצאנו לו עוד להמשורר בשיר היחוד ליום ג' שכלל את כ"ז במלות קצרות, אמר "אגודים אחודים תוך וסוף וראש פה ולב אבלום מדרוש ומחרוש". תוך הוא זמן ההוה וראש הוא העבר וסוף הוא העתיד, והמה אגודים אחודים שאצלו הוא הכל אחד, שאין אצלו עבר ועתיד רק הוה שאיננו תחת הזמן. אבל אין בנו רשות להתבונן בזה, וגם אין אנחנו רשאים מבלי האמין כן מפני שכן הוא האמת ושלילת הנשמיות שאנו מחוייבים להאמין בו, פה הוא הדבור ולב הוא המחשבה, וז"ש פה ולב אבלום מלחקור ולדרוש, מפני דלית מחשבה תפיסא ביה כלל וכש"כ הדבור, אבל גם מלחרוש א"א, שעכ"פ אני מחוייב להאמין כן מפני שכן הוא האמת גם אם אין אנחנו משיגים בשכלנו, אבל ההכרח להאמין כן, כן אמרו (שמות רבה פ"ג) ר' יצחק אמר א"ל הקב"ה למשה אמור להם אני שהייתי ועכשיו אני הוא ואני הוא לע"ל לכך כתיב כאן אהיה ג' פעמים עכ"ל המדרש וכתב ע"ז הרמב"ן וז"ל "ובאור דברי ר"י כי בעבור שהזמן העובר והעתיד כולו בבורא בהוה, כי אין חליפות וצבא עמו ולא עברו מיטיו כלום, לפיכך יקרא בו כל הזמנים בשם אחד, מורה מחוייב המציאות" עכ"ל, והכוונה אהיה מפני אשר אהיה שאני מחוייב להיות שאני מחוייב המציאות, וזהו לעולם בשוה. לכן נקרא לו הוי"ה שהוא היה הוה ויהיה הכל בשוה ונקרא זה שם העצם, שזה השם איננו ככל השמות והכנויים שהם מצד הבריאה כמו אדני אלהים שדי צבאות, אבל זה השם הוא מצד עצמותו גם בלא בריאת העולם והבן:

יח) ומעתה נתבונן מה שאמר משה אין עוד אפילו בחללו של עולם, שרמזו בזה ענין נשגב מאד מה שהמקובלים קראו לזה בשם "צמצום", ואם כי זהו מכבשונו של עולם, אבל עכ"פ נוכל להסביר הדבר מעט. כבר אמרנו שהוא ממלא כל עלמין בשווי גמור, כי אם נאמר שבמקום הבריאה אין שום אלהות, א"כ הבריאה חוצצת, וא"כ יש לו סוף וגבול שהרי במקום זה איננו וא"כ תופס מקום מכאן ועד כאן, וא"כ הוא חסר השלמות, וכ"ז הוא הגשמה ממש וזה כפירה בגדלותו ושלמותו. אבל מעתה תפול השאלה א"כ איה מקום הבריאה. לכן אמרו המקובלים שהקב"ה בביכול צמצם שכינתו. הכוונה שהסתיר וצמצם את שכינתו שיהיה נראה שהמקום פנוי וריק. אבל באמת גם עתה כמו קודם הבריאה מלא כל הארץ כבודו והוא ממלא כל עלמין בשווי גמור, דרק לעינינו הנבראים נראה שיש מקום פנוי להבריאה, א"כ מ"ש הוא מקומו של עולם הוא כפשטותו שהוא מקומו של עולם שהניח וצמצם מקום שיהיה נראה הבריאה כמו שהיא לעינינו הנבראים. וזהו ג"כ עיקר אמונת האחדות, שבאמת הרבוי הוא רק מצדנו אבל באמת גם עתה מציאות אמיתי הוא רק אחדותו ית'. הצמצום הזה שכנוהו המקובלים בשם צמצום קראו לו חז"ל "חללו של עולם", הכוונה מה שהניח מקום פנוי וחלל למציאות הבריאה, ואנחנו משיגים רק שיש כאן מציאות בריאה מוחשית, א"כ המקום של הבריאה הוא פנוי וחלל, אבל באמת גם שם הוא רק אלהות גמור ואין שום דבר חוצץ בפני אחדותו, וזהו אין עוד מלבדו שאין מציאות אמתי גם בחללו של עולם רק מציאותו ית' והוא ממלא כל עלמין בשווי גמור חוץ לבריאה ובתוך הבריאה הכל בשוה, גם הענין הזה כלל המשורר שם ואמר "סובב הכל ומלא את כל ובהיות הכל אתה בכל, אין עליך ואין תחתיך אין חוץ לך ואין בינותיך", לפי השגתנו הוא רק סובב את הכל כי בהבריאה הלא הוא רק דברים נבראים מוחשיים, אבל באמת הוא מלא את כל, כי גם בהיות הכל אתה בכל, הוא נקרא אין סוף, לכן אין עליך ואין תחתיך כי הוא אין סוף. אבל אין חוץ לך שגם הבריאה הוא רק למראה עינינו והשגתנו ולא כפי האמת שאין חוץ לך ואין בינותיך, וא"כ בלתי אפשר לחשוב שהבריאה חוצצת באחדותו, זהו במקום, וכן הוא בזמן שאיננו תחת הזמן, לזה אמר "כל זמן וכל עת אתה מכינם אתה

עורכם ואתה משנם", א"כ גם אם משנה הטבע לאיזה צורך אין זה שנוי רצון, ששנוי רצון נוכל לומר רק על מי שהוא תחת הזמן, או נאמר שבזה הזמן רצה כן ואחר זמן נתחרט ושינה רצונו אבל הוא ית' שאיננו תחת הזמן ומעולם עד עולם הוא רק עתה, א"כ עתה הוא מיסד את הטבע ע"ז התכונה ובאותו רגע עצמו הוא משנה הטבע. וזהו שרמז המשורר כל זמן וכל עת אתה מכינם, והוא למעלה מן הזמן שהוא ברא את הזמן, לכן אתה עורכם ואתה משנם ואין זה שנוי רצון. נקח לדוגמא שלו יצוייר שהאדם יעשה שתי פעולות בזמן אחד או היה ביכלתו לעשות דבר והפוכו, וא"כ לא יפלא מאומה אצלו ית' שעושה הטבע ומשנה אותה הכל ברגע אחד, שהוא איננו תחת הזמן. אנחנו הנבראים לא נוכל לצייר שני הפכים ברגע אחד, מפני שכל פעולה תופסת זמן, ולכן בזמן שאנחנו עושים זה הפעולה בלתי אפשר לעשות היפוכה, אכן נצייר במחשבתנו דבר והיפוכו, ר"ל לחשוב דבר והיפוכו, כי למהירות כח המחשבה אין הזמן מורגש לנו, אף שבאמת גם במחשבה נחשוב את הדבר והיפוכה בשני זמנים היינו בשני רגעים, אכן לקוטן זמנה נדמה לנו כי העלינו במחשבה שניהם כאחד אשר באמת רק לקוטן הזמן ומהירת המחשבה ידמה לנו שהעלינו במחשבתנו שניהם כאחד. אכן הבוי"ת שאין לפניו שום זמן נוכל לומר שמיסד הטבע וגם משנה אותה הכל ברגע אחד, כי הזמן הוא רק אצלנו, שאין אצלו ית' עבר ועתיד רק הוה עתה. ג"ז כלל המשורר במלות קצרות "כל מדע לא ישיג אותך, אין שכל אשר ימצא אותך כו' כמו היית לעולם תהיה חוסר ועודף בך לא יהיה" שהבריאה לא החסיר אותו ולא העדיף עליו רק כמו היית קודם הבריאה כן תהיה לעולם. כן מש"כ שכ"ז נרמז בשם הוי"ה ג"ז רמז המשורר שם "ושמך מעידך כי היית והוה ותהיה ובכל אתה כו' שמות יקרך יענו ויעידו בתקף יקרך כך יסהידו". בינה בדבריו כי בזה הכל נכלל והשם הוי"ה מורה שהוא היה הוה ויהיה הכל כאחד בשוה ואינו תחת הזמן לכן אין בו שום שנוי.

יט) כאשר טען משה ואמר והיה כי יאמרו לי בני ישראל מה שמו כו' כי ישראל אשר עבדו בחמר ובלבנים לא היה אפשר להם להבין ענין העמוק הזה, עד כי גם להסביר להם את הענין כמעט בלתי אפשר שאין לכנותו בשום שם כי עצמותו איננו נתפס בשום שם, ומשה רצה שיניד לו שם אשר יהיה מונבל בשם זה להבדילו מכל הבלי הגוים או, ע"ז השיב לו השי"ת אהיה אשר אהיה שהפי' הפשוט אהיה מפני שאני מחוייב להיות שאני מחוייב המציאות, וזהו אשר אהיה שאני מחוייב להיות, וא"כ הוא מחוייב המציאות קודם הבריאה ואחר הבריאה הכל בשוה. קרוב לזה פי' הרמב"ם ז"ל בפס"ג לראשון וז"ל "ופירושו כן הנמצא אשר הוא הנמצא כלומר מחוייב המציאות" עכ"ל וז"ל הרמב"ן "כי בעבור שהזמן העובר והעתיד כולו בבורא בהוה, כי אין חליפות וצבא עמו ולא עברו מימיו כלום, לפיכך יקרא בו כל הזמנים בשם אחד מורה מחוייב המציאות" עכ"ל. א"כ בלתי אפשר לכנות בשום שם ענין מציאותו רק בשם אהיה אשר אהיה שפי' שלכן אהיה לעולם מפני שאני מחוייב המציאות לעולם, הן בעבר והן בעתיד בשווי גמור, אך כי לנו לדבר מהעבר שאין לנו שום השגה בהעבר רק בההוה והעתיד שהוא מחוייב המציאות לעולם בלי תכלית. וידוע שדבר ההוה תמיד, יאמר העברי לפעמים בלשון עתיד כמו ככה יעשה איוב, א"כ נכלל בזה"ל ההוה והעתיד, אשר ממילא מובן שכן הוא העבר, ונכלל העיקר בהוה מפני שאצלו אין שום עבר רק הוה, אך אמר עוד מה שנצרך לכם לדעת ממציאותי הוא עיקר העתיד שעי"ז תהיו בטוחים לעולם שאהיה עמכם עד עולם, לכן כה תאמר לבני ישראל אהיה שלחני אליכם ובאר לו עוד יותר, כי אחרי שעכ"פ יקבע בלבם האמונה שהשי"ת הוא מחוייב המציאות מעצמו בלתי תלוי מציאותו בשום דבר, עי"ז יוכלו לבוא לידי ידיעה יותר שהוא בעל הכחות כלם ומנהיג

את חסידיו ועושי רצונו למעלה מן הטבע שאין הבריאה מחוייב המציאות רק תלויה ברצונו הפשוט, לכן תודיע להם, הוי"ה אלהי אבותיכם שלחני אליכם. הכוונה שמזה תבינו שאני שמי הוי"ה ר"ל היה הוה ויהיה כאחד, ואין העבר והעתיד רק כמו הוה, לכן אני אלהי אבותיכם, מנהיגם למעלה מן הטבע, שאצלי אין שום טבע כלל, כמו קודם הבריאה כן עתה אחר הבריאה הכל בשווי גמור, א"כ אין שום טבע כלל, זה שמי לעולם זהו עיקר שמי מצדי, אבל זה זכרי מצד הבריאה ב) א"כ לא יפלא בעיניכם מה שאבטיח אתכם להוציא אתכם ממצרים נגד הטבע. ומעתה כל דברי הפייטן ברורים ומבוארים, אמר „ההגוי באהיה אשר אהיה" שאין לנו לכנותו ולהגות בפינו בשום שם המורה על עצמותו רק אהיה אשר אהיה שהוא מחוייב המציאות לעולם בשווי גמור, לכן „וכל מאמינים שהוא היה הוה ויהיה", כי ע"י שאנו אומרים שהוא מחוייב המציאות לעולם, א"כ יתחייב שהוא היה הוה ויהיה הכל בשוה שאין לפניו עבר ועתיד רק הכל כמו הוה, ולכן כאשר נחפוץ לכנותו באיזה תאר או שם, אין בכחנו כי מה שמו אשר תקראו לו, רק „הודאי שמו" שמציאותו ודאי כי הוא מחוייב המציאות, וא"כ נוכל לומר שרק הוא נמצא ודאי, וכל הבריאה אינם נמצאים ודאים, מפני שגם עתה הוא ממלא כל עלמין בשווי גמור וכמ"ש משה אין עוד מלבדו, א"כ רק הוא מציאותו ודאית ולא שום דבר בעולם, וז"ש „הודאי שמו" ששמו האמיתי הוא, שהוא ודאי ורק הוא לבד הוא ודאי ולזה אמר „וכל מאמינים שהוא ואין בלתו" שרק הוא נמצא ודאי ולא שום דבר אחר וז"ש ואין בלתו, וכ"ז פשוט וברור ואין כאן לא רמז ולא גימטריא ונוטריקון. ועפי"ז יתבאר שאיננו שייך כלל לומר בו ית' שנוי רצון כלל, ששנוי רצון נוכל לכנות רק למי שהוא תחת הזמן, נאמר שזמן כך וכך היה רצונו כך, ועתה נשתנה רצונו, אבל הוא ית' שאיננו תחת הזמן א"כ הרצון והשנוי רצון המה שניהם כאחד, כן הידיעה והבחירה. הנה כבר אמרנו שאין ידיעתו דבר הניתוסף עליו, שאין ידיעתו עפ"י הדברים שחוץ ממנו, רק מצד שיודע א"ע יודע הכל, שידיעת עצמותו הוא שאין שום זמן עבר ועתיד, רק מעולם ועד עולם הוא רק עתה א"כ יודע איך עתה בוחר האדם, ובלתי אפשר כלל לומר שיודע מראש איך יבחר האדם, שהרי אין שום זמן עד שבלתי אפשר כלל לשאול אחרי שהוא יודע מראש איך יבחר האדם, א"כ הוא מוכרח במעשיו, שאצלו איננו שייך כלל לומר שיודע מראש, רק שיודע עתה והידיעה עם הבחירה המה כאחד. האמנם כי אצלנו נבראים שאנחנו תחת הזמן בלתי אפשר לנו לצייר זה

גם

ב) כבר כתבנו למעלה, שלכן אסרו חז"ל להגות את שם הוי"ה בפינו, שהדבור הוא הגשמה, והדבור הלא הוא הברת האותיות המה ג"כ תחת הזמן, ולכן רק נוכל לצייר את השם במחשבה שעכ"פ איננה תופסת זמן כמו הדבור, ולכן גנו חז"ל את בן קמצר שלא רצה ללמד על מעשה הכתב שאמרו שם (יומא ל"ח) שהיה נוטל ד' קולמוסין בד' אצבעותיו ואם היה תיבה של ד' אותיות היה כותבה בפעם אחת, שאז היה נכתב השם הוי"ה בפעם אחת להורות שאיננו תחת הזמן שבלתי אפשר הוא לאסור גם הכתיבה כמו שאסרו את הדבור וההגיון כי זה בלתי אפשר, ואם היה בן קמצר מלמד את מעשה הכתב היו מתקנין שיכתוב השם דוקא בפעם אחת, וז"ש (פסחים כ') לא כשאני נכתב אני נקרא כו' רבא סבר למדרשיה בפירקיה תנא ליה ההוא סבא לעלם כתיב חסר ו', והכוונה שאמר זה שמי לעולם מעולם ועד עולם בלי ראשית ובלי אחרית, וז"ש זה שמי לעולם, אבל זה זכרי שיוכל להזכירני בפי האדם הוא רק הבחינה מדר דר, הכוונה הכנויים והתארים שהם מצד הבריאה וזה מדר דר, ולכן בא ג"כ הרמז לעולם חסר ו' שנקרא לעלם שזה הבחינה שהוא עצמותו צריך להעלים ואינו נקרא רק נכתב ונקרא אדני שהוא אדון הכל שזהו מצד הבריאה, והבן כי קצרתי בזה.

גם ברמיון. ובאמת קשה מאד הדבור בזה ובפרט מי שלא ראה בספרים המדברים מזה. ועי' בס' שומר אמונים להגאון ר' יוסף אירגאם ויכוח שני מש"כ בענין הצמצום, ובספר קל"ח פתחי חכמה להגאון החוקר ומקובל רמ"ח לוצאטו ז"ל בסי' כ"ז כ"ח ובס' לקוטי אמרים הנקרא תניא להגאון החסיד מוהרש"ז מלאדי זצ"ל. וביתר באור להגאון מאור הגולה מוהר"ח מוולאזין זצ"ל בס' נפה"ח ש"ג, וראה שם איך התנצל הרבה מה שהרשה א"ע לדבר מזה, וזהו ג"כ בכלל מ"ש לעלם כתיב, ועכ"פ התירו פרושים את הדבר משום עת לעשות:

כ) והנה בס' נפה"ח ש"ג בסוף השער כתב, כי כל מה שיקבע האדם את דעתו ומחשבתו בזה הענין ישפל בנפשו יותר ויהיה שפל ועניו בעיניו, ועי"ז יתדבק יותר בהשי"ת, ולכן מפני שמשה רבינו היתה הידיעה הואת קבועה בלבו תמיד יותר מכל האדם, לכן היה עניו יותר מכל האדם אשר על פני האדמה, כמו שהעידה התורה עליו, עד שביטל את ישותו לגמרי, ולכן ע"י התדבקותו אל השי"ת נזדכך חמרו ג"כ יתר מכל האדם, וע"כ הגיע למדרגת נבואה אשר לא הגיע לזה שום אדם בעולם, כמ"ש (שמות ו') וארא אל אברהם גו' באל שדי ושמי ה' לא נודעתי להם, שהכוונה שהשיגו את הבוי"ת מצד הבריאה, שזהו אל שדי שמשדד המערכה, או כמ"ש חז"ל שאמר לעולמו די. אבל בשמי הוי"ה שזהו מצד עצמותו היה הוה ויהיה הכל בשווי גמור כמו קודם הבריאה כן אחר הבריאה זו הבחינה לא נודעתי להם, שלא השיגו זאת, אף שידעו שכן הוא, אבל לא השיגו זאת שלא הוקבע בלבם תמיד זו הידיעה כמו שהוא אצלנו שאנו יודעים זה ועכ"ז לא נתבטל ישותנו מפני שלא נקבע זה בלבנו תמיד בלא היסח הדעת כמו שהיה אצל משה, ולכן היתה מדרגת נבואתם מדרגה נמוכה באספקלריא שאינה מאירה ע"י ממוצע ע"י מלאך, ולכן ראו האבות תמיד מלאכים. אבל משה לא רצה שילך מלאך עמו, שנבואתו היתה אספקלריא המאירה לא ע"י שום ממוצע רק פה אל פה, כי הוא השיג שמה שאנו אומרים שבביכול צמצם שכינתו להמציא מקום פנוי להבריאה הוא רק מצדנו אבל באמת גם עתה הוא ממלא כל עלמין בשווי גמור ולית אתר פנוי מניה, לכן העיד בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד כלומר שבאמת אין שום מציאות אמתי רק הוא ית'. וז"ש אפי' בחללו של עולם, אפי' המקום פנוי וחלל של העולם שנתן מקום למציאות הבריאה אין זה רק מצדנו, אבל באמת לית אתר פנוי מניה, וז"ש אתה הערת עלי ואין עוד, שכ"כ נקבע בלבך זו הידיעה והאמונה עד שנתבטל ושותק לגמרי ואמרת אין עוד כמו שאין שום מציאות כלל, וכמ"ש בגודל בטול ישותו "ואנחנו מה" לכן נזדכך חמרו מאד עד שחמרו לא היה מסך מבדיל וחוצץ בינו ובין השגת הנבואה, וזהו כוונת "אספקלריא המאירה" ונבאר יותר. עיקר השגת הנבואה הוא ע"י שכלו ונשמתו שהיא רוחניי אצולה ממרום ממקום גבוה, אבל עכ"פ הנשמה היא נתונה בחומר, והחומר הוא המסך מבדיל להשגת הרוחניות, לכן יעמלו הנביאים להפשיט נשמיותם, ולהגביר כח נשמתם על החומר, אלישע אמר קחו לי מנגן, שעי"ז תגבר כח נשמתו, או שיראו נבואתם בחלום חזיון לילה עת שהחושים הנשמים ישנים, ואז החושים הרוחניים יותר חזקים כמו כח המדמה ויתר החושים הרוחנים וכמו שהאריך בזה הרמב"ם בפ"א לשני, ולכן מי שהיה יותר זך הרעיון שהגביר תמיד כח שכלו ונשמתו על חמרו, היה רואה ומשיג הנבואה גם ביום בהקיץ שהפשיט חמרו מעל חושיו הרוחניים, והיה דומה אז כאילו בטלו כל חושיו הגשמיים, וכמי שאינו בזה העולם כלל, אבל עכ"פ היה חמרו מסך בינו ובין השגתו, ואחרי שלא השיג את השי"ת רק על ידי הבריאה לא מצד עצמותו כאילו אין שום בריאה כלל, רק השגתו הוא ע"י הבריאה. לכן ההכרח שיהיה השגת נבואתו ג"כ ע"י הבריאה ע"י ממוצע ומלאך שהם נבראים, א"כ אין זה השגה ברורה, רק ע"י רמיון

שע"י הבריאה ישיג את הבורא, וכמ"ש המשורר ממעשיו הכרנוהו. לכן בהכרח שיראו חזיונות הבריאה שע"י אלה החזיונות ישיגו את הכוונה, לכן התנבאו כלם בדמיונות וחידות ובמשל, כי כן היה השגתם, וכמ"ש הנביא (הושע י"ב) וביד הנביאים אדמה, וכל מה שהיתה מדרגת הנבואה יותר חלושה היו המשלים והחידות יותר כמו יחזקאל שכל נבואותיו היו בחו"ל בארץ טמאה, לכן היה ממשל משלים יותר מכל הנביאים. אבל משרע"ה שלא היתה נבואתו ע"י הבריאה, הכוונה שהשיג הבו"ת מצד עצמותו כפי מה שאפשר לנברא להשיג, לכן היתה נבואתו יותר ברורה מכל הנביאים וכמ"ש ומראה ולא בחידת.

כא) ומעתה נבין את כל הד' הבדלים שמנה הרמב"ם שנבדלה נבואת משה מנבואת כל הנביאים, שכתב בפ"ז מהלכות יסוה"ת וז"ל "ומה הפרש יש בין נבואת משה לשאר כל הנביאים, שכל הנביאים בחלום או במראה, ומשה רבינו מתנבא והוא ער ועומר כו', כל הנביאים ע"י מלאך לפיכך רואים מה שרואים במשל וחידה ומשה רבינו לא ע"י מלאך שנאמר פה אל פה אדבר בו, ונאמר ודבר עם משה פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו, ונאמר ותמונת ה' יביט כלומר שאין שם משל אלא רואה הדבר על בוריו בלא חידה ובלא משל, הוא שהתורה מעידה עליו במראה ולא בחידת כו', כל הנביאים רואים ונבהלים ומתמוגגין ומשה רבינו אינו כן, הוא שהכתוב אומר כאשר ידבר איש אל רעהו כלומר כמו שאין אדם נבהל לשמוע דברי חברו כך היה ברעתו של משה רבינו להבין דברי הנבואה והוא עומד על עמדו שלם. כל הנביאים אין מתנבאין בכל עת שירצו ומשה רבינו אינו כן אלא כל זמן שיחפוץ רוה"ק לובשתו ונבואה שורה עליו, ואינו צריך לכוין דעתו ולהזדמן לה שהרי הוא מכוון ומזומן ועומר כמה"ש, לפיכך מתנבא בכל עת שנאמר עמדו ואשמעה כו'" עכ"ל. וכאשר נתבונן נמצא שכל הד' דברים שנבדל הוא ע"ה מכל הנביאים, הוא ע"י שהשיג בחי' הוי"ה, הכוונה ע"י שנקבע בלבו תמיד זו האמונה שהוא ממלא כל עלמין ולית אתר פנוי מניה עד שאין שום מציאות אמתי רק מציאותו ית', ולכן הושפל בעיניו מאד והיה עניו יותר מכל האדם, שביטל ישותו לגמרי, עד שעי"ז נזדכך חמרו שהחומר נעשה טפל לנשמתו עד שנשתוה להנשמה. ומעתה כל הד' דברים מבוארים, המה כלם השיגו את השי"ת ע"י הבריאה לא מצד עצמותו, א"כ היה הבריאה ממוצע בינם ובין הנבואה, ולכן היתה נבואתם ע"י מלאך שהוא עכ"פ נברא, כי לא יכלו להשיג נבואתם בלא ממוצע, אחרי כי השגתם היה ע"י ממוצע ע"י הבריאה. וז"ש המקובלים וכן הכוזרי שהנביאים ראו כבוד הנברא לשעתו, שזהו ממוצע ומלאך, וע"י שלא יכלו לבטל ישותם לגמרי כאילו אינו במציאות כלל, שהרי כל השגתם היה ע"י הבריאה, א"כ יש ממש בהבריאה, לכן היה חמרם מסך מבדיל בינם ובין השגתם והיה ההכרח שיראו איזה מראה הנשמה מעט, ומזה הבינו את הנרמז ותוכן הנבואה. אבל משה שביטל ישותו וחמרו לגמרי כאילו אין מציאות כלל, לא היה חמרו מבדיל בינו לבין השגתו. ולכן לא היתה נבואתו ע"י מלאך, שהרי היתה השגתו מבחי' הוי"ה כאילו אין שום בריאה ולא מלאך ולא שום דבר, ואיך תהיה נבואתו ע"י מלאך, לכן אמרו (במדבר רבה פי"ד) שהיה הדבור יוצא מפי הקב"ה לאזניו של משה ומה"ש באמצע ולא היו שומעין, ע"י שביטל כל מציאות הבריאה במחשבתו, ומלאך הוא נברא, לכן לא היו יכולים המה"ש להשיג נבואתו של משה, וא"כ כל הנביאים שלא נזדכך חמרם, היו צריכים בעת השנת הנבואה להפשיט חמרם, ועכ"ז כל כמה שהיו מפשיטין חמרם, עוד היה חמרם מתבהל ומתמוגג, לא כן משה שלא היה נבהל ע"י שחמרו נזדכך עד שגם חמרו היה ראוי להשגת הנבואה, וזהו הטעם בעצמו, שכל הנביאים לא היו יכולים להתנבאות כל עת שירצו, מפני שהיו צריכים הכנה להפשיט חמרם, אבל משה לא היה צריך לשום הכנה שהיה תמיד

מוכן

מוכן ועומד, וזהו בעצמו ענין פנים אל פנים הכוונה בלא שום ממוצע, ולכן לא היתה נבואתו במשל ובחידות. וזה שבאר הרמב"ם שמה שאמרה התורה ותמונת ה' יביט אין הכוונה ח"ו לתמונת ה', כי הלא איננו גוף ולא ישיגוהו משיגי הגוף ובפירוש אמרה התורה כי לא ראיתם כל תמונה, לכן השכיל הרמב"ם לבאר שהכוונה שלא ראה כמו כל הנביאים תמונת כבוד נברא, ולכן היתה נבואתם במשל ובחידה, לא כן משה שאינו רואה תמונת כבוד "נברא" רק תמונת "הניה" איך הוא ממלא כל עלמין בשווי גמור ואין שום בריאה במציאות, לכן ראה הנבואה בעצמה בלא תמונה שהיא רמז על הנבואה רק תמונת ה' יביט הכוונה הנבואה בעצמה כמו שהיא בלא משל וחידה, כאשר כ"ו באר השי"ת לאהרן ומרים שאמר להם (במדבר י"ג) אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו, לא כן עבדי משה גו' פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידת ותמונת ה' יביט, כי אצל כל הנביאים הוא במראה שנראה להם כבוד נברא לשעתו לצורך נבואתו שיבינו וישיגו את הנרמז, ונראה להם שרואים, כי באמת יראו הכבוד הנברא שיש בכח האדם לראות, אבל משה תמונת ה' יביט, איננו רואה רק יביט מרחוק, כי הוא השיג האמת כי לא יראני האדם וחי. וז"ש (יבמות ט"ט) משה רבך אמר כי לא יראני כו' ואתה אמרת ואראה את ארני ואמרו כל הנביאים שראו את הנבואה באספקלריא שאינה מאירה ע"י ממוצע. ע"י הבריאה, לכן אמרו שראו, אבל משה שנבואתו היתה באספקלריא המאירה לא ע"י שום ממוצע רק פה אל פה לכן ותמונת ה' יביט רק מרחוק השיג כי בלתי אפשר כלל לראותו ולהשיגו וכמ"ש החכם אילו ידעתיו הייתיו. לכן לא היתה נבואת משה ע"י אמצעות כח המדמה, וכמש"כ הרמב"ם בפל"ו לשני וז"ל "שלא היה מבוא לכח המדמה בנבואתו, אבל שפע השכל עליו מבלתי אמצעיותו כמו שזכרתי פעמים רבות" עכ"ל. וז"ש ישעיה אוי לי כי נדמיתי גו' שמה שאמרתי וארא את ארני הוא מפני שנבואתי היא אספקלריא שאינה מאירה ע"י כח המדמה, ולכן נדמה לי כי ראיתי. וז"ש וארא את ארני ולא אמר וארא את הוי"ה, שלא היתה השגתו לבחי' הוי"ה שלא מצד הבריאה רק את ארני שהוא אדון הכל שזהו מצד הבריאה. וז"ש אתה הערת עלי ואין עוד מלבדו, שקבעת בלבך בטול כל היש ושאין מציאות כלל להבריאה ואין עוד מלבדו, אשר לזו המדרגה לא הגיע שום אדם בעולם, וכמש"כ הרמב"ם בהלכות תשובה וז"ל ואין דעתו של אדם יכולה להשיג דבר זה על בוריו, ולכן ע"י שביטל ישותו לגמרי היה עניו מכל האדם אשר ע"פ הארמה, לכן במדה זו בעצמה זכה למדרגת נבואה לא ע"י שום ממוצע למדרגת נבואה שלא זכה אליה שום אדם בעולם, כמש כפי מדתו, ולכן העידה עליו התורה ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, ואין זה גוטלין רק מדה כנגד מדה, וזהו שכתבנו שעי"ז יסורו כל הספיקות שלא יהיה שום שאלה משנוי רצון או מידיעה ובחירה רק שאין דעת האדם שהוא נברא יכולה להשיג דבר זה על בוריו. ובזה נוכל לבאר מחלוקת הגמ' שמשה שאל שיודיעהו מפני מה צדיק ורע לו צדיק וטוב לו שר"ט סובר שנתן לו ור' יוסי סובר שלא נתן לו, שכ"ז תלוי בהשגה איך הוא ית' הוא למעלה מן הזמן לאמתת השגת ידיעה ובחירה אך אין פה המקום להאריך בזה. סוף דבר כי דברי הרמב"ם צודקים עם דעות חז"ל ומשה אמת ותורתו אמת.

כב) כל הדברים האלה מצינו שרמז לזה הראב"ע במקומות הרבה, שהיה ביכולת משה לחדש אותות ומופתים מפני שהתדבק בשם הוי"ה. בפ' שמות אחרי שהאריך בבאור שם הוי"ה ב"ה כתב וז"ל "והנה בשם הזה יתחדשו בעולם אותות ומופתים, וכאשר נאמר לו זה השם בקש אותות ומופתים, וע"כ לא תמצאנו בס' קהלת, כי ידבר על המעשים אשר עליהם אין להוסיף ומהם אין לגרוע ואין כל חדש כו'" עכ"ל. דבריו

מבוארים

מבוארים עפ"י דברינו, כי הטבע לא תשתנה מצד הבריאה, ורק מפני שהוא ית' למעלה מן הזמן שע"ז טורח שם הוי"ה, לכן מצדו ית' אין לפניו שנוי רצון ויחדש אותות ומופתים, עד כי גם הדבוק בו ית' כמשה שהיה מחשבתו דבוק עפ"י זו הבחינה, היה ביכלתו לחדש אותות ומופתים בשנוי הטבע ממש, וס' קהלת המדבר רק מצד הטבע, לכן אמר מה שהיה הוא שיהיה כו' ואין כל חדש תחת השמש, וכבר כתבנו שלשון תחת השמש הוא הטבע, כי השמש מניע כל הטבע כאשר בארנו במקו"א בארוכה. כי מקום יבאר שחקות הטבע שומרים תפקידם כמ"ש דור הולך ודור בא והארץ לעולם עומדת וזרח השמש כו' שע"י סבובות השמש פעם יום ופעם לילה, וע"י סיבובה שיתחלף על הארץ ע"י החום והקור, אשר זה גורם התהות הרוחות התמידים. וע"י הרוחות הים איננו מלא שהרוח הוא מעלה האדים מן הים ומפזרם, ומוליד הגשם והמטר שמהם יתרבו הנהרות והולכות אל הים ושבים ע"י הרוח שמפזר את האדים ועי"ז הים איננו מלא, ומבאר בקצרה, שכל מקרי הטבע המה כלם ע"י חוקי הטבע הקבועים מאז ששת ימ"ב, וז"ש מה שהיה הוא שיהיה כי גם המקרים היותר רחוקים המה עפ"י חוקי הטבע ואין כל חדש תחת השמש, הכוונה עפ"י הטבע, כי הכל בא ע"י החוקים הקבועים, אבל זהו מצד הבריאה והטבע, ולכן לא נמצא בקהלת רק שם "אלהים" כמ"ש אלהי"ם בגימטריא הטב"ע, אבל מצד עצמותו ית' שהוא בחי' הוי"ה אין שום טבע כלל, שהוא למעלה מן הזמן ושהוא מיסד הטבע ומשנה אותה כאחד, וכ"כ בפרשת וארא, וז"ל "והנה האבות לא הגיע מעלתם לדבקה בשם כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים, ע"כ היה יכול משה לשנות תולדות עולם השפל ולחדש אותות ומופתים שלא יכלו האבות לחדשם" וזה בעצמו שכתב בפ' חקת וז"ל "והנה הנכון בעיני אגלנו ברמיזות. ודע כי כאשר ידע החלק את הכל ידבק בכל ויחדש בכל אותות ומופתים" עכ"ל. "הכל" כוונתו על הבוי"ת ולא על שכל הפועל, כי השכל הפועל לדעת הראשונים הוא גלגל הירח הגלגל היותר שפל הפועל על עולם השפל, ואיך ישתנה הטבע ע"י המזלות שהם פועלי הטבע והראב"ע הלא גם הוא כתב כי ישראל המה למעלה מן המזל וכמ"ש חז"ל אין מזל לישראל, אך כוונתו שידבק בהשי"ת ע"פ בחי' הוי"ה כמש"כ, וא"כ כל דברי הראב"ע מבוארים היטב עפ"י כל דברינו, עד כי אין הצורך להאריך עוד בזה, וה' יאיר עינינו בתורתו, ונזכה להימים אשר התנבא ירמיהו (ל"א) ולא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לאמר דעו את ה' כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם, בב"א.

פרק ז

א) לא חדש הוא אצלנו לראות ולשמוע מפי המתחכמים וספריהם, אשר באמת חכמת מה להם לבוא בבקרת נמרצה גם על הדברים אשר המה מרום מנגדם ומשכלם, ואשר הוא קדוש לישראל מאז מעולם, לא נדבר מאלה אשר נתנו כתף סוררת לקבלת חז"ל כמו הקראים, או אלה אשר כל קדשי ישראל ישימו מרמס תחת רגלם, כי לאלה לא תכון כל טענה או ויכוח, על האמונה אין מופת ואין ראיה, רק כן זרע אברהם ירשו האמונה מצור מחצבתם מאברהם ראש המאמינים וכמ"ש הכתוב (בראשית טו) והאמין בה' ויחשבה לו צדקה, ומאז עמדו אבותינו על הר סיני אמרו למשה קרב אתה ושמע כו' ושמענו ועשינו, בלשון שמיעה נכלל קבלת הדברים, ומני אז קבלו עליהם ועל זרעם לשמוע ולהאמין בדברי חכמים מקבלי התורה, לכן דברינו יסבו רק על אלה המתימרים למאמינים, ודברי חז"ל קדוש בפיהם, ובלבם מרמה, יוכיחו כי התורה

אשר מסר לנו משה מורשה, יש לה עוד פירוש וקבלת דברים בע"פ להבין חקותיה. ובלתי באור מקובל בלתי אפשר להבינה, וא"כ בהכרח שיש תושבע"פ מקובלת מאדון הנביאים, אבל יאמרו שמועה זו נאה ושמועה זו אינה נאה, ויעשו בקרת נמרצה על המשנה והתלמוד, כאשר עשה לנו החכם רא"ה וויים בספרו דור דור ודורשיו, אשר מטרתו החיצונית היא להוכיח אמתת תושבע"פ, ובלשון ערומים יהרס את התושבע"פ עד כי בפתח דבריו גם על התורה הכתובה נטה קו; יאמר כי משה קבץ כל המנהגים אשר מצא עד ימיו אלה אשר הנהיגו אבותינו מאברהם וזרעו, וגם אלה אשר נהגו כל העמים אז, ומכל אלה אסף וקבץ את תורתו, ראה שם בספרו פ"א צד 5 והלאה, אשר כל דבריו היו ראויים להאמר אם התורה הכתובה היה משה כותב מלבו ומדעתו כמו כל המחוקקים, אכן לנו אשר אמונתנו היא כי כל התורה היא מפי הקב"ה, אשר היתה כתובה כבר מאז וכמ"ש (ירו' שקלים) שהיתה כתובה באש שחורה ע"ג אש לבנה, ואשר גם רבינו הרמב"ם קבל מאמרם זה בפשוטו כמש"כ בפיה"מ פ"ה דאבות וז"ל והכתב היא התורה הכתובה לפניו ית' כמו שאמרו ולא נדע איך הוא עכ"ל. וכ"כ בפ' חלק בהי"ג עיקרים בהיסוד השמיני וז"ל "שנאמין כי כל התורה הזאת הכתובה ע"י משה רע"ה היא כולה מפי הגבורה, כלומר שהגיע אליו כולה מאת השי"ת, בענין שנקרא ע"ד השאלה דבור (ר"ל כי דבור הוא הגשמה, וא"כ הוא מה שנאמר וידבר ה' אל משה הוא דרך השאלה) ואין ידוע איך הגיע וכו', וכי היה כמו סופר שקוראין לו והוא כותב כו' ולפיכך נקרא מחוקק כו' ואין הפרש בין ובני חם כוש ומצרים ושם אשתו מהיטבאל ותמנע היתה פילגש ובין אנכי ה' אלהיך כו' ושמע ישראל כי הכל מפי הגבורה והכל תורת ה' תמימה כו'" עכ"ל, וזהו ממש מ"ש (סנהדרין צ"ט) ואפי' אמר כל התורה כולה מן השמים חוץ מפסוק זה שלא אמרו הקב"ה אלא משה מפי עצמו זהו דבר ה' בזה. א"כ כאשר כל התורה הוא לשונו של הקב"ה, כל האומר כדבריו הוא כופר בתורה מן השמים. להביא כל דבריו וראיותיו אין פה המקום להראות בטול כל דבריו בזה, כי יחרנו בעו"ה ס' מיוחד יזכנו ה' להוציאו לאור. כן יתאמץ להוכיח, כי הראשונים, לא הביטו על פשטות חוקי התורה, רק קיימו את החוקים עפ"י הכוונה מהחוק ולכן עשו הרבה פעמים הפך הכתוב בתורה, והוכיח זה מדברי הנביאים, כן ירבה להוכיח, כי חז"ל חדשו ושנו את התורה כרצונם עד כי שנו כמה מצות התורה ולא נוכל להבין מה המריצם לזה, הקלו והחמירו כחפצם, וא"כ מוכח מזה, כי הרשות ביד חכמי כל דור לעשות בחוקי התורה כרצונם למרות האוהרה המפורשת לא תוסיפו ולא תגרעו ועוד כמה אזהרות כאלה, כאשר בספרנו הארכנו בזה בעז"ה, עוד הרבה עצומותיו, אשר עזרא ועולי הגולה שנו את כל חוקי התורה, והחלו לבאר ולפרש חוקי התורה בבאורים חדשים אשר לא שערו הראשונים השופטים והנביאים, ואחריהם בעלי המשנה שנו את פני התורה לגמרי ולא עוד אלא שחדשו לדרוש דרשות ורמזים אשר מעולם לא היה כוונת נותן התורה ע"ז, רק לאמת את דבריהם העמיסו הכל בהתורה הכתובה, וחדשו להם כללים, לא שהיו כן מקובלים. אין פה המקום לבאר תכונת ספרו זה, לא לעשות בקרת על הס' דו"ד באנו פה, רק אנחנו לרגלי הבקרת על החז"ס בהצפירה ראינו כי לקח לו ליסוד את דברי הדו"ד ועשה גם הוא מטעמים לאוהבי החופש ורעפארם גם את זיופיו לקח כסחורה עובר לסוחר. ועוד יתרה עשה לתלות כל הדברים ברבינו הגדול הרמב"ם ז"ל כדרכו. האמנם כי החז"ס לא הזכיר את הס' דו"ד, אך הוא מדבר מתוך גרונו. הס' דו"ד לא יבוש לחלוק על חז"ל, גם במקומות אשר פשטות הכתובים יורו יותר כדברי חז"ל כאשר ימצא הקורא בספרנו זה איזו הערות שהערנו עליו דרך אגב במקום שהוא נוגע לדברינו,

אך החז"ס במאמרו בהצפירה ישים סתר פנים ולא יחלוק על חז"ל בפומבי רק יחליט כי כך חובתנו וכך יפה לנו לשנות ולחדש לרוח העת והזמן, כי כן עשו חז"ל, לכן נעתיק כל מאמרו, ולהוכיח כי שקר ענה על חז"ל, וגם על רבינו הגדול הרמב"ם.

ב) הנה החז"ס תמך את דברו על המשנה הראשונה מאבות, וגלה בהם פנים באופן זר מאד, לכן טרם נעתיק את דבריו נבאר דברי המשנה הזאת, וז"ל המשנה: משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים, וזקנים לנביאים ונביאים מסרוה לאנשי כנה"ג, הם אמרו שלשה דברים הוו מתונים בדין והעמידו תלמידים הרבה ועשו סייג לתורה עכ"ל המשנה. הרבה יש לדקדק בלשון המשנה הזאת, אמרו משה קיבל תורה מסיני, והלא רק העשרת הדברות ניתנו בסיני, והמה נכתבו על הלוחות ואותם הוריד מסיני, ויתר כל התורה נאמרה לו באוה"מ במדבר סיני ובערבות מואב. מהו ההבדל בין זקנים לנביאים, ובין יהושע לזקנים, הזקנים המה השבעים וזקנים שעמדו על יד משה, ומתוכם היו הי"ב נשיאים, וא"כ הלא משה למד לכלם בשוה כמ"ש (עירובין נ"ד) כיצד סדר משנה כו' וא"כ מה יתרון ליהושע על הזקנים שאמרו ויהושע לזקנים הלא הזקנים למדו מפי משה, ומהו שאמרו עוד הפעם והזקנים "מסרוה" לאכנה"ג. גם יש להתבונן, שאם שהכוונה שהם אמרו ג' דברים שאלו הנ' היה מרגלא בפומייהו אבל בלא ספק שאלו הג' דברים המה שייכים לזמנם ולכן אמרו אלו הג' דברים, ולכן נצרך להבין מה המה ומה מטרתם, אכן טרם נבוא אל באור דבריהם נתבונן על תהלוכות התורה בכל משך ימי הבית הראשון, ושנשתנה הרבה בימי הבית השני, התורה אמרה בהרבה מקומות אל הכהן או אל השופט, נראה מזה שעיקר ידיעת התורה היתה אצל הכהנים וגם אצל הלוים, כמ"ש (דברים ל"א) ויכתב משה את התורה הזאת ויתנה אל הכהנים בני לוי. כן בברכתו אמר יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל ישימו קטורה באפך וכליל על מזבחך, עד שהקדים הוראת התורה להקרבת הקרבנות, אף שלהקרבת הקרבנות בלתי ראויים רק הכהנים ולהורות וללמד ראויים הכל, עכ"ז הקדים ההוראה, מפני שזהו יותר עיקרי שהתלמוד מביא לידי מעשה ועיקר קיומם של ישראל תלוי בלמוד התורה ומכש"כ התושבע"פ, ואחרי שעיקרי מקבלי התורה היו הכהנים, כן באמת נשארה קיומה של תורה ע"י הכהנים, בבבל ע"י ירמיה ויחזקאל וברוך בן נריה ועזרא אשר הוא הכין לבו ללמד ולהורות, ואחריהם הכהנים החסידים כמו שמעון הצדיק ואחריו ביתי אנטיוכוס החשמונאים וכל הכהנים החסידים, אשר ע"י נתן ה' תשועה לישראל, ואלמלא הם כבר נשתכחה ח"ו תורה מישראל, יהושע בן נמלא שאמרו עליו ברם זכור אותו האיש לטוב שאלמלא הוא נשתכחה התורה מישראל (ב"ב כ"א) ובעת החורבן היה ריב"ז שהעמיד את התורה אז, ואלמלא הוא לא היה נשאר זכר מהתורה, וזהו שאמר משה בברכתו יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל, וכן הוא בעצמו מסר להם את התורה כמש"כ ויתנה אל הכהנים בני לוי. הארכתי מעט בזה להוציא מדברי גראָטץ וסייעתו שכתבו שהכהנים לא שמרו את התורה, ואדרבה כי המה התעו את ישראל מדרך ה', ויביאו לאות את איזו כהנים בימי הבית השני אשר באמת תעו מני דרך ויתמכרו להיונים כמו יזון ואלקימוס ועוד איזו כה"ג. אך משה לא אמר ברכתו רק על הכהנים הגדולים, ומשה אמת ודבריו חיים וקיימים; עיקר מצות עליה לרגל שלש פעמים, וכן אכילת מעשר שני בירושלים דוקא, היה ג"כ לזה הכוונה שאז ילמד את כל תורת ה' מפי הכהנים והלוים ויתר למודי ה' היושבים בהר הקדש בירושלים, וכמ"ש התורה בפ' הקהל למען ישמעו ולמען ילמדו, שמהתורה הכתובה בלא הקבלה הנאמנה היא התושבע"פ לא נוכל לדעת כמעט שום מצוה איך לקיימה, ובכוונה ניתנו באורי כל התורה בע"פ, למען ישמרוה מקבליה ולא יסיחו דעתם ממנה, כי אם היה

הכל

הכל נכתב היו מקילים א"ע בשמירתה ולחזור עליה כי היו סומכים על הכתב, והעיקר כי דבר הנכתב בנקל לטעות בפירושו, וכל אחד היכולת בידו לבאר ככל העולה על רוחו כי הכתב יקבל פירושים ובאורים שונים, וכל מה שיהיה מבואר יותר, יתרבו יותר הפירושים והבאורים, כי כן הוא טבע הכתב ואותיות אלמים, כי כל מלה יש לה כמה הוראות ע"ד שאמרו כי משתמש בד' לשונות, וכן הוא במלות הרבה, עד שהרבה פעמים ישתנה הענין מהפך להפך; כן יש הבדל גדול בנתינת הטעם והנגינה, אם יהיה הטעם המפסיק בזו המלה או בזו המלה אשר עי"ז ישתנה הענין, וכעין שאמרו חמשה מקראות שאין להם הכרע, ועוד כמה ענינים כדומה לזה, משא"כ הדבר הנמסר מפה אל פה לא תפול הטעות, ולהיות התושבע"פ בלתי נשכח השכילה התורה אשר היא דבורו של הקב"ה ממש, שיהיה תלוי כל התושבע"פ ברמז בתורה הכתובה, ונמסרו הכללים והמדות איך ללמוד ואיך להוציא את הפרטי דינים והם הי"ג מדות שהתורה נדרשת בהם, ועי"ז יותר נקל שישתמר התושבע"פ לזכרון, רק לדעת הרמב"ם היה מותר להחכם בעצמו לכתוב לו איזה חדוש שנתחדש לו או איזו שמועה חדשה ששמע, מפני שהוא בעצמו לא יטעה בכוונת דבריו, וזהו המגלת סתרים הנמצא בגמרא באיזו מקומות וכמו שפירש"י שם (עי' ברש"י שבת ו' ועוד בכמה מקומות). אם רבינו הקדוש כתב המשנה או רק מסרה בע"פ, הוא מחלוקת הראשונים, הר"ש הנגיד במבוא התלמוד והרמב"ם בהקדמתו לספרו יד החזקה כתבו שכתב את המשנה ורש"י והסמ"ג ועוד כמה מן הראשונים כתבו שרק סדרה ומסרה בע"פ ומאגרת רש"ג לא נוכל להוכיח כי יש פנים לכאן ופנים לכאן באגרתו ומכש"כ שיש נוסחאות שונות באגרתו ובמקו"א הארכנו בזה בעז"ה, אך גם אם כתבה לא ניתנה ללמוד מתוך הכתב, והאות כי מעת שהחלו ללמוד מתוך הכתב נפלו ספיקות ובאורים גם בהמשנה. הנביאים כתבו איזו הלכות מהתושבע"פ, כמ"ש עד דאתי יחזקאל מאן אמרה אלא גמרא גמירי לה ואתא יחזקאל ואסמכיה אקרא, כי הנביאים אשר כתבו ברוה"ק ומלתו על לשונם, להם הותר לכתוב, שהרי כתבו עפ"י רוה"ק ורוח ה' דבר בם, וא"כ נעשה גם ההלכה הזאת דברים שבכתב, ומאז שנפסקה הנבואה היה אסור לכתוב שום דבר מהתושבע"פ רק בדרך מגלת סתרים, אבל לא ללמוד מתוך הכתב א).

ג) עפ"י עדות חז"ל נשתמרה הקבלה הנאמנה בעיקרי פירושי התורה והמצוה, עד שכל ימי הבית הראשון שהיתה התורה קנין הכהנים והלוים אשר המה שמרוה בטהרה, וגם מעת שנחלקה מלכות בית דוד ועשרת השבטים הנזרו לבושת לעבוד העגלים והבעל וירבעם העמיד כהנים מקצות העם אשר לא מזרע אהרן אז ברחו רוב הכהנים לארץ יהודה, ושמה נשתמרה בטהרה, ושמה היו גם בני הנביאים למודי ה' וכל הכה"נ ששמשו במקדש ראשון היו נושאים האו"ת והיו משתמשים ברוה"ק, והרבה כהנים היו נביאים, וע"י רוה"ק השורה עליהם היה סיוע גדול להבנת התורה ולשמירתה, כי

א) החכם רא"ה ווייס בספרו דו"ד כדרכו להוכיח שחז"ל שנו וחדשו את התורה כרצונם כתב בסוף פ"י צד 88 אשר האיסור לכתיבת הלכות נתחדש בסוף ימי הבית וביותר אחר החורבן, ור' ישמעאל הוא הראשון שהזכיר זה האיסור וז"ל בקצרה „אבל מה שחשבו בזה האחרונים, שכן היה מונח בכוונת התורה כו' שנאמר כתב לך כו' אלה אתה כותב ואי אתה כותב הלכות (תמורה י"ד) זה מלינה מדרשית, כי מאז ומקדם כתבו הנביאים נבואותיהם על ספר, וכמה ענינים אשר הם ממין הדינים הם בתוך נבואותיהם" עכ"ל. ובמקו"א מביא ראיה ממ"ש הילכתא ואתא יחזקאל ואסמכיה אקרא, ולפי מש"כ בפנים אין ראיתו כלום, כי מה שהנביא כותב ברוה"ק זה מותר, ובעז"ה בספרנו על הדו"ד שם יתבאר בארוכה.

כי היה להם סיעתא דשמיא יותר לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא גם באיזה הלכה אשר נתחדש, מלבד שהיו קרובים אל הקבלה ולא גלו ממקומם, גם כאשר גלו לבבל גלו או החרש והמסגר גדולי האומה ויחזקאל בן בוזי עמהם, ועוד כל גדולי הכהנים והלוים ויסרו שמה ישיבה בית תלמוד, ונשתמרה הקבלה בידיהם, אך במשך הזמן נתמעטו התלמידים והכהנים והלוים אשר כל ימי שבתם בארץ היו מתפרנסים מהתרומה והמעשר ולא היו עסוקים בפרנסה עסקו רק בתורה, לא כן בגולה שפסק התרומה והמעשר נתמעטו העוסקים בתורה גם אצל הכהנים והלוים, והיה זה סבה גדולה לשכחת התורה בימי גלות בבל, כי מה שנשתמרה התורה ער העת ההיא, היה מפני שהכהנים והלוים היו פנויים מכל עסק ובקשת המחיה, ומה שנמסרה התורה העיקר להכהנים, היה זה אז בימי גלות בבל לסבת שכחת התורה, ולכן גם העשרת השבטים שכחו מהר את התורה, עד שגם הכהנים ששלח מלך אשור להורות להכותים את תורת אלהי ישראל, לא ידעו את התושבע"פ, כי כבר נשכח הרבה מהם בעודם עוד על אדמתם ומכש"כ בגלותם, כן גם בני יהודה בארץ בבל אשר נתפזרו במרחבי ארץ בבל ואשור ופרס לעבוד את האדמה שכחו מהר גם התושבע"פ באין מורה ומלמד, רק אצל היח"ס נשארה התורה אצלם בשלמותה כמו אצל יחזקאל וב"ר וברוך בן נריה אשר עזרא הסופר היה מתלמידיו, ולכן שכחו יותר אלה אשר נתרחקו מבבל ונתישבו בארץ פרס וכמ"ש (פסחים פ"ז) אחות לנו קטנה ושדים אין לה זה עילם שזכתה ללמוד ולא זכתה ללמד, כי רק בבבל היתה ישיבה וממנה יצא עזרא הסופר, לכן התבוללו בפרס יותר, וכמעט כל הנושאים נשים נכריות היו מבני עילם מפני מיעוט תורה שהיה שם, כמ"ש (עזרא י') ויען שכניה בן יחיאל מבני עילם ויאמר לעזרא אנחנו מעלנו באלהינו ונושב נשים נכריות מעמי הארץ, אכן בבבל נשתמרה התורה לכן גם בראשית ימי הבית השני לא היה שום מחלוקת עד יוסי בן יועזר, וכמ"ש (תמורה ט"ז) בסוף ימייהו דביציר ליבא, במקו"א בארתי בארוכה, שאז בימי היונים שהרבה מפריצי עמנו התמכרו לתעתועי היונים לחלל השבת ולרכוב על הסוס בשבת, גזרו אז להשתמש בבע"ח, ואחר גם חנוכה עוד היתה יד היונים תקיפה ובני פריצי עמנו מרשיעי ברית הסיתו את היונים לנקום נקמתם מהיהודים, והמה היו רוכבים על סוסים בפומבי בשבת להראות כי ידם תכון עם היונים, ואז היה עת צרה ליעקב ויוסי בן יועזר נהרג אז ע"י היונים, ואז בציר ליבייהו ונסתפקו אם נגזרה הגזרה על הסמיכה במקום מצוה או לא, ויש להאריך בזה, אבל בשארי דיני התורה לא נפלה מחלוקת, עד סוף ימי הבית השני מתחלה ע"י שהרג ינאי המלך הרבה מהפרושים והרבה ברחו מן הארץ, והצדוקים נשאו ראש וישבו בהסנהדרין, עד שבא שמעון בן שטח והחזיר התורה ליושנה, וביותר בימי הורדום שהרג כל חכמי ישראל, והנשיאות נסבה לבני בתירה שלא היו מגדולי התורה, עד שעלה הלל מבבל ששימש את שמעיה ואבטליון, אך גם ימי שלותו לא האריך, ובאחרית ימיו במלוך ארכילעאום בנו של הורדום שהיה רע ועריץ, לא היה היכולת ביד התלמידים לשמש את רבם, גם ע"י התגברות הצדוקים ואוהבי הרומים נתחדשו אז גזרות וחומרות ע"י תלמידי שמאי והלל, הרבה אשר הסכימו השני בתי דינים, והרבה אשר היה שיטת תלמידי שמאי להחמיר ותלמידי הלל היה דעתם להקל, כמעט שרוב מחלוקת ב"ש וב"ה המה רק בתקנות וחומרות חז"ל, ובעיקרי התורה מעטים המה המחלוקות. ואיננו אמת מש"כ הח' גראֶטץ שתלמידי ב"ש חלקו על השבע מדות שהתורה נדרשת בהם שמנה הלל, כי כאשר נדקדק לא נמצא מחלוקת ב"ש וב"ה בשום דרש רק במקומות מעטים מאד כמו בצרת הבת וכן בזבחים שב"ש סוברים ששתי מתנות בחטאת מעכב ועוד במקומות מעטים ורובם המה בגזרות וחששות ועוד באיזה פרטי דינים התלויים רק בסברא דוק ותשכח,

כן

כן בעניני טומאה וטהרה היה עפ"י הרוב דעת ב"ש להחמיר, אבן בכל דיני המקדש אשר הכהנים הזריזים שמרו משמרת ה' בכל נפשם, כידוע אשר גם העריץ פומפיום התפלא על אמץ לבם וזריזותם, לכן לא מצינו מחלוקת ב"ש וב"ה בעניני קדשים רק מעט מזער ובזה תפול הפליאה אשר התפלאו הר"ז פראנקעל בספרו דרכי המשנה ורא"ה ווייס בדו"ד, וכאשר נתרבו הגזרות והשמדות אחר החרבן, ומכש"כ אחר חרבן ביתר שמשך זמן מה נתבטלו הישיבות לגמרי עד אחר מיתת אנדריאנוס שנתבטלו הגזרות בימי אנטונינוס פיום, או נתרבו המחלוקות יותר, אך עכ"פ כל המחלוקות המה רק בפרטי הדינים ובדרכי הלמודים אבן בעיקרי המצות לא מצינו שום מחלוקת כמש"כ הרמב"ם בהקדמתו לפיה"מ כאשר יובא להלן. והנה אמרו חז"ל (גיטין ס') לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל התושבע"פ. ענין הברית בארנו בארוכה במקו"א שהוא על קיומם, כאשר מעט מזה כתבנו למעלה (פ"ה אות י"ב עיי"ש) אשר כל כלי יוצר עליהם לא יצלח. לכן העשרת השבטים אשר שכחו התושבע"פ כמעט אבד זכרם והתבוללו בין האומות, אבן שהברית היה דוקא שיהיו י"ב שבטים, וכמ"ש (ב"ב קי"ג) גמירי דלא כלה שבטא, לכן הלך ירמיה והחזיר קצת מכל שבט, שהלך עפ"י ה', ויתרם אבד זכרם, והאות שלא מצינו ששבו בעת שנתן כורש הרשיון לשוב, וכורש מלך מהודו ועד כוש, וכל מלכות בבל ואשור היה תחת ממשלתו כי המה כבר התבוללו בין האומות, אף כי גם בבבל שכחו התורה, וביותר בעילם במדינת פרס אך ע"י הברית העמיד להם הקב"ה מלך קשה וצר ואויב כהמן, והחזירם למוטב שקבלו או את התורה שבע"פ ברצון כאשר יתבאר. עיקר מחלוקת קרח ועדתו על משה היה על התושבע"פ, שקרח טען כל העדה כלם קדושים ובתוכם ה', ומדוע תתנשאו על קהל ה', וזהו כמ"ש אלעזר בן פועירא (קדושין ס"ו) התורה מונחת בקרן זוית כל הרוצה ליטול יבא ויטול, שזה היה תשובה על שאלת המלך אם יהרוג את הפרושים בעצתו התורה מה תהא עליה, שהם הם יודעי התושבע"פ והקבלה, ואלעזר זה שהיה צדוקי השיב הרי התורה מונחת בקרן זוית כו' מפני שכפר בתושבע"פ, וכמ"ש שם מיד נצנצה מינות כו' תינח תושב"כ תושבע"פ מה תהא עליה, א"כ המאמין בתושבע"פ הוא נצרך לחכמי הדור מקבלי התורה, ומודה שיש להם מעלה והתנשאות, אבן קרח ועדתו שכפרו בתושבע"פ, אמרו כל העדה כלם קדושים כו' שאמרו בתנחומא כלם שמעו אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה, הכוונה התושב"כ כלם יוכלו לידע ולהבין, א"כ מדוע תתנשאו כו' במה מעלתכם גדולה ומה יתרון יש לכם כי תתנשאו, ומה עלתה להם כי בלעה אותם הארץ. כן כל יתר הכתות שכפרו בתושבע"פ נאבדו כמו הצדוקים שלא נשאר להם שארית וזכר, וגם יתר הכתות הולכים ומתמעטים, אף שמודים בעיקר התושבע"פ, והדברים ארוכים אין פה המקום. לכן ראו עזרא וסייעתו לטעת התושבע"פ בלב כל האומה כאשר יתבאר:

ד) ומעתה נבוא אל באור המשנה, משה קבל תורה מסיני, כי בהארבעים יום שעשה משה על הר סיני נאמרה לו כל התושבע"פ, באור התורה הכתובה כמ"ש (מגלה י"ט) אר"ח בר אבא א"ר יוחנן מ"ד ועליהם ככל הדברים אשר דבר ה' עמכם בהר מלמד שהראהו הקב"ה למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים, ומה שהסופרים עתידים לחדש, לדבריהם קבל שם משה כל התורה. ויבואר עפ"י דבריהם (שמות רבה פמ"א) ויתן אל משה ככלותו לדבר אתו, כך פתח ר' תנחומא כו' ד"א ויתן אל משה א"ר אבהו כו' כל ארבעים יום שעשה משה למעלה היה לומד תורה ושוכח. אמר רבון העולמים יש לי ארבעים יום ואיני יודע דבר, מה עשה הקב"ה משהשלים מ' יום נתן לו הקב"ה במתנה שנאמר ויתן אל משה ככלותו, וכי כל התורה למד משה כתיב בתורה ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים, ולארבעים יום למדה משה? אלא כללים

למדהו

למדהו הקב"ה למשה הוי ככלותו לדבר אתו עכ"ל המדרש. הטה עמדו על לשון ככלותו שנראה שכלה ללמוד עמו כל התורה, וזה מהנמנע לא מפני קוצר המשיג וקוצר הזמן, שהרי אמרו שנתן לו במתנה, שהכוונה שנתן לו מה שאין בכח אנוש להשיג, ושלא ישכח דבר מכל מה שלמד עמו, א"כ אחרי שעכ"פ שלא ישכח אף דבר אחד שזהו ג"כ נמנע בכח אנוש, רק שהקב"ה נתן לו זה הכח במתנה, א"כ לא יפלא שנתן לו במתנה שבזמן קצר ילמד כל התורה, רק הקשו שהתורה היא בלתי תכלית, וכמו שהקשו והכתיב ארוכה מארץ מדה כו', א"כ בלתי שייך לומר ככלותו על דבר שאין לזה תכלה, וכמ"ש דוד לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד, וכמש"כ שם הראב"ע וז"ל "ריקי מוח יתמהו מה עשה משה בהר מ' יום וט' לילה, ולא ידעו אם יעמוד שם עם ה' כמספר הזה וכפל כפלי שנים, לא יוכל לדעת חלק מאלף ממעשי ה' ודרכיו בסוד המצות שצוהו" כו' ובאמת גם פשטות התורה ומצותיה וכל הפרטי דינים אין לה שעור ותכלית ומכש"כ סודותיו, וכמש"כ הרמב"ן שכל התורה היא שמותיו של הקב"ה, שהכוונה ידיעת ה', שזהו בלתי תכלית, לזה אמרו כללים מסר לו, ודרשו ככלותו לשון כללים, וזהו כמ"ש (חגיגה י"א) אלא א"כ הוא חכם ומבין מדעתו, שאמרו שמוסרין לו ראשי פרקים, כן מסר לו הקב"ה הכללים וראשי פרקים והסברות הנכונות, אשר מזה הנקל להבין הכל, לכן אמרו גם מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, שע"י הכללים ידע הכל, ואחרי כי נתן לו במתנה הכל ממילא השיג משה כל מה שביכולת כח האנושי להשיג, שהרי כל התושבע"פ נכללים בהכללים ודרכי הסברות והי"ג מדות. וידוע מש"כ הרמ"ג והרמב"ן שבהעשרת הדברות נכללו ונרמזו כל התרי"ג מצות. א"כ מהעשרת הדברות השיג כל התושבע"פ ע"י הכללים והמדות כמש"כ. הרחבתי הדבור בזה, מפני שה' וויים בספרו דו"ד תמך יסודותיו ע"ז המדרש והעתיק דברי המדרש בזיוף וגלה בהם פנים וההז"ם העתיק דבריו בקצור עם הזיוף כאשר יובאו דבריו להלן.

ה) עפ"י הדברים האלה מבואר, שמשה קבל בהר סיני בהארבעים יום את כל התורה בכלליותיה, כי נתן לו את הלוחות אשר עליהם היה כתוב כל העשרת הדברות, ואח"ז בהמ' יום האחרונים מסר לו את כל כללות התורה, והי"ג מדות וכל דרכי הסברות וההקשים, שהיכולת להבין מהם כל התורה שבע"פ הרמזו בהם, כן גם הרמז והסוד הכלולים בהם. מובן מזה כי גם להבין כל התושבע"פ עפ"י הכללים לאו מלתא זוטרתי היא, ורק ע"י שניתן לו במתנה כח ההבנה והזכרון יותר מכפי כח השגת האנושי, וכמו שהיתה כח השגת נבואתו למעלה מכח השגת האנושי, כמו שהארכנו בזה למעלה בפ"ו, לכן השיג גם מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, וכבר אמרו חז"ל ליכא מידי דלא רמיזא באורייתא, א"כ גם כל תקנת חז"ל רמזו בהתורה, וזהו כי גם האסמכתות שאמרו "מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא" אין הכוונה שסמכו רק לרמז למען יאמינו העם בתקנותיהם, כמש"כ ה' וויים בספרו דו"ד ושארי המבקרים, אבן הוא כמש"כ הריטב"א בחידושיו לר"ה (דף ט"ו), שהכוונה הוא, שכ"ז לא חייבה התורה בהחלט, רק הניחה רמז שכאשר ירצו חכמי הדור לתקן ימצאו הרמז, כי אם לא היה התורה מניחה הרמז היה אסור להם לתקן שהיה זה כמו בל תוסיף, עיי"ש בריטב"א שכתב שמי שאינו אומר כן הוא כופר בתורה, וז"ש (מגלה ז') עד שמצאו להם מקרא מן התורה, כתוב זאת זכרון בספר, כתוב זאת מש"כ כאן ומש"כ במשנה תורה, זכרון מש"כ בנביאים בספר מש"כ במגלה, הרי שאם לא היו מוצאים הרמז הזה בהתורה, היה אסור להוסיף מצות כתיבת המגלה, ולתקן קריאתה ב) כן מצאו הרמז על כל דברי

ב) ועפ"ז יבואר דכריסס ז"ל (שבת פ"ח) מלמד שכפה עליהם הר כגיגית כו' ל"ל לתת
בר

תקנותיהם, רק שהתורה לא קבעה הדבר חובה, כ"א הניחה רמז להרשות לחכמי הדור לתקן לעת הצורך, ולא יהיה זה בכלל איסור לא תוסיף. וז"ש שהראה לו הקב"ה למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים ומה שהסופרים עתידים לחדש ומאי ניהו מקרא מגלה (מגלה יט) דקדוקי תורה המה יסודי התושבע"פ, איך הם נרמזים בכתוב ע"י יתור לשון וכדומה, כמו שדרש ראב"ע ימי חייך הימים כל ימי חייך לרבות הלילות (ברכות י"ב) וכהנה רבים מאד, וביחוד הי"ג מדות שהתורה נדרשת בהם, ודקדוקי סופרים המה כל התקנות והסייגים, אשר מצאו רמז בהתורה שהניחה התורה לסמוך עליהם לתקן לעת הצורך. ומה שהסופרים עתידים לחדש, המה התקנות שהם בקום ועשה, לדוגמא שתקנו ליטול לולב כל ז' זכר למקדש, שעכ"פ עיקר נטילת לולב הוא מן התורה אבל קריאת המגילה או מצות נ"ח הוא מצוה חדשה ממש, אך גם זה לא הוסיפו עד שמצאו לזה רמז ולכן עתה שכבר תקנו הוא חובה על כל איש ישראל לקיימם, והוא בכלל הצווי „בכל אשר יורוך" ו„לא תסור" אבל אם לא היו מתקנים אין הרמז מטיל חובה שיעשו ויקיימו זאת, רק כאשר ירצו חז"ל לתקן אז הרשות בידם, וכ"ז הראה הקב"ה למשה ע"י הכללים שמסר לו.

כל

בר יעקב מכאן מודעה רבה לאורייתא, אמר רבא אעפ"כ הדר קבלוה בימי אחשורוש, שנאמר קימו וקבלו, קימו מה שקבלו כבר. והקשו בתוס' שבמגילה (ז') דרש שמואל מזה שאסתר ברוה"ק נאמרה שנאמר קימו וקבלו, קיימו למעלה מה שקבלו למטה, ואמר רבא שם לכולהו אית להו פירכא בר מדשמואל, וא"כ קשה לדברי רבא בעצמו שדרש כאן קימו מה שקבלו כבר, א"כ גם לדשמואל אית פירכא, שנצרך זה לדרש אחר, וזה חשוב פירכא, כמ"ש בחגיגה (י') עיי"ש בתוס', וכן הקשו בשבועות (ל"ט) עיי"ש מה שתירצו, אכן בחגיגה שם תירצו מדשני ליה בדיבורא כו' תרתי ש"מ. והנה התוס' בשבת שם הקשו הרי אמרו נעשה ונשמע, א"כ קבלו ברצון עיי"ש מה שתירצו, ולמעלה הבאנו שבתנחומא אמרו שהתורה שבכתב קבלו ברצון ורק התורה שבעל פה קבלו באונס, וזה מובן שלדעת הצדוקים כל תקנת חז"ל המה בל תוסיף ממש, והם אינם מאמינים בהדרשות והרמזים, ולדברי הריטב"א הוא ג"כ שאם לא היו מוצאין הרמז היה אסור להוסיף ולתקן, ואם היה נודע לנו שבהרמז שמצאו לא כוונו אל האמת היה נשאר איסור בל תוסיף. לדוגמא אם הרמז כתוב זאת כו' לא כוונה התורה על כתיבת המגלה, היה כתיבת המגלה באיסור, וכן הק"ו שדרשו אם משעבוד לגאולה אומרים שירה ממות לחיים לא כש"כ, ואם לא ניתן הק"ו לדרוש היה קריאת המגלה באיסור בל תוסיף, אך הלא אמר שמואל שאסתר ברוה"ק נאמרה, א"כ מוכח שכוונו אל האמת בהרמז שדרשו, וידוע שקריאת המגלה הוא המצוה הראשונה שתקנו חז"ל והוסיפו, כמ"ש (מגילה י"ד) מ"ח נביאים עמדו לישראל ולא גרעו ולא הוסיפו על תורת משה חוץ ממקרא מגלה מאי דרוש כו'. ולכאורה הלשון אינו מדוקדק שנאמר קימו וקבלו, הלא הקבלה היא קודמת להקיום, וא"כ היה צריך שיכתוב קבלו וקימו, לכן דרש שמואל קימו למעלה מה שקבלו למטה, שכן היה באמת כוונת התורה בהרמז כתוב זאת כו' והק"ו שיש לעשות זכר לנס והצלה, וא"כ הסכימו למעלה כל מה שתקנו חכמים למטה, ולשון קימו, הוא כמו שחזקו כמו שאנו כותבים והכל שריר וקיים, שקימו למעלה מה שקבלו למטה שעשו כדין וכתורה, ואין כאן א"כ שום בל תוסיף, וממילא שישראל שבאותו הדור שהסכימו לשמור ולעשות כל מה שתיקנו אז חכמי הדור, א"כ מוכח שהאמינו להחכמים שהדרש שלהם הוא אמת, ואין זה אסור משום לא תוסיף, א"כ ממילא מוכח שקבלו ברצון התורה שבע"פ וכל דרשת חז"ל וז"ש קימו שעשו חיזוק וקיום להתורה שבע"פ מה שקבלו כבר באונס, ע"י שקבלו עליהם ועל זרעם מצות פורים, וא"כ תרתי שמע מינה שהכל הוא דבר אחד לגמרי, והבן כי קצרתי מעט.

ו) כל אשר קבל משה מסר ליהושע ולזקנים, אכן קבלת יהושע היתה יותר ברורה מקבלת הזקנים, עד שלאחר פטירתו של משה הוכרחו הזקנים ללמוד ולקבל מיהושע. כבר כתבנו שהתורה ארוכה מארץ מדה עד שגם למשה בעצמו בלתי אפשר היה לקבל כל התורה, עד שניתן לו במתנה. ושהנבואה היא סעד גדול להבנת התורה. לכן מי שהיתה מדרגת נבואתו יותר גדולה, היתה ידיעתו בהתורה יותר גדולה ג"כ, שנצרך לידיעת התורה סייעתא דשמיא, ומצינו שאמרו (תמורה ט"ז) בשעה שנפטר משה לג"ע א"ל ליהושע שאל ממני כל ספיקות שיש לך. א"ל רבי כלום הנחתיך שעה אחת והלכתי למקום אחר לא כך כתבת בי ויהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל, מיד תשש כחו של יהושע כו', במקו"א הארכנו בבאור תשובת יהושע כלום הנחתיך כו' האם מצד היותו אצלו תמיד יתחייב שלא יהיה לו ספיקות? אבל בארתי שהרצון בזה, שכמו שהשבעים זקנים התנבאו ע"י אצילות משה, הכוונה שהנבואה שהשיג משה נאצל אז גם עליהם והשיגו מה שהשיג משה. אבל זה היה רק בעת שהיו קרובים אצלו והכינו א"ע להשיג הנבואה אז השיגו הנבואה ע"י אצילות משה. אכן כאשר לא היו אצל משה לא השיגו נבואתו. אבל יהושע שהיה תמיד אצל משה היה משיג תמיד כל מה שהשיג משה, והיה א"כ תמיד מוכן להשיג נבואת משה, וזה שהשיב כלום הנחתיך שעה אחת כו' א"כ השגתי ברורה כמו השגתך, וא"כ בלתי אפשר שיפול אצלי ספיקות. אבל באמת כבר הובא למעלה שמה שהיתה תורתו של משה ברורה בלא שום ספק הוא שניתנה לו התורה במתנה, ולכן הראו לו ליהושע שטעה בזה, ומיד תשש כחו ונולדו לו ספיקות גם שכח הרבה הלכות, אשר משה לא היה לו שכחה מפני שניתן לו במתנה ג) ולהגורסים מיד תשש כחו של משה הכוונה שמשה חשש, אולי ע"י זה יתבטל העיקר הנצרך מאד לקיומה ונצחיותה של תורה שלא קם כמשה וא"כ יוכלו לחשוב שגם יהושע הוא נביא כמשה, ולכן מיד נשתכחו מיהושע ש' הלכות ונולדו לו הרבה ספיקות. אבל עכ"פ היתה קבלת יהושע יותר ברורה מקבלת הזקנים, מפני שהיה תמיד אצל משה, עד שגם הזקנים בעצמם הוצרכו אחר פטירת משה ללמוד ולקבל מיהושע. כן היתה עכ"פ קבלת הזקנים יותר ברורה מקבלת הנביאים, מפני שעכ"פ רובי תורתם קבלו מפי משה ואינו דומה שומע מפי הרב לשומע מפי התלמיד. אבל הנביאים קבלתם שוה, אף שלא היתה מדרגת נבואת כולם שוה. אבל מי הוא שיכול לומר שזה גדול מזה, שעכ"פ הרי היו כולם נביאים, וע"י השפעת רוה"ק שהיה שורה עליהם היתה תורתם יותר ברורה, אבל משנפסקה הנבואה ונפסקה השפעת הרוה"ק נעשה שנוי גדול כמש"כ, שלהשיג הסברא הנכונה היתה השפעת רוה"ק שהיתה שורה על הנביאים סיוע גדול מאד, כמש"כ הרמב"ם שעיקר ענין הנבואה היה לצורך קיומה של תורה ויותר האריך בזה העיקרים בפי"ב לשלישי עיי"ש. כי התושבע"פ היא על שני הענינים האחד הקבלה בפשטי הכתובים כמו שעין תחת עין הוא ממון ולא עין ממש, או שפרי עץ הדר הוא אתרוג ולא פרי אחר, או שבת כהן היא בשרפה דוקא א"א ולא פנויה וכדומה הרבה, שהוא הקבלה הנאמנה בפירושי הכתובים אשר ע"ז וכדומה לא נפלה מעולם שום מחלוקת, שהחוקים וההלכות האלה אינם נלמדים ע"י הי"ג מדות או עפ"י דרכי ההיקש והסברות, רק קבלה איש מפי איש עד אדון הנביאים שכן הוא כוונת התורה, ומכלל זה המה כל מה שמצינו במשנה עצמה לשון „שנאמר", שכל מה שנלמד מהי"ג מדות

ג) ומה שמצינו שמשה שכח במעשה החטאת שנאמר מדוע לא אכלתם וגו' שהודה שמעתי ושכחתי, שזה היה בכוונה להורות מדת מודה על האמת שהודה ואמר שמעתי ושכחתי, ובהגעלת כלי מדין להורות שכל הכועס אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו כמ"ש בגמרא:

מדות לא נמצא בהמשנה הלמוד, גם הגלמד מגו"ש שהוא כמו שהיה כתוב בפירוש וכמ"ש (כריתות ד') אל תהי גו"ש קלה בעיניך שהרי הנסקלין הם מנופי תורה ולא למדה הכתוב אלא מגו"ש. עכ"ז לא נזכר בהמשנה שום גו"ש. ועיין מש"כ ה' יש"ר בכ"ח חוברת ט' שכתב שם שבמשנה לא נזכר גו"ש בשום מקום, ומזה מוכח שאין מדת הגו"ש מקובל מסיני. ועיין מה שהעיר ע"ז המו"ל שם. אבל באמת כל פסקי הלכות של המשנה מיוסדים על הי"ג מדות וביותר על הגו"ש. והברייתות והתוספתות והמכילתא והספרא והספרי המה פירושי המשנה להערות מקור ההלכות הנזכרים בהמשנה, ורק במקום שנלמד מפי' הכתוב עפ"י כוונה שניה כפי המקובל רק שם הביא רבינו הקדוש הראיה "שנאמר" ובמשנה (ערכין פ"ד) נזכר גו"ש בפירוש, רק כ"מ שנשנה במשנה שנאמר, הכוונה באור חדש בלשון הכתוב, ומלבד הקבלה שכן הוא פי' הכתוב אין לזה ההלכה שום רמז אחר בתורה ע"י שום מדה מהי"ג מדות. לדוגמא ששני משכבות באשה, שנלמד ממ"ש משכבי אשה, אף שפשטות הכתוב אינו מורה ע"ז, אבל כן קבלו חו"ל שכן הוא כוונת הכתוב, וכן מלאתך ודמעך לא תאחר, שהכוונה שלא לאחר סדר המעשרות וכן הרבה כמוהם. ועל כל מיני הלכות כאלה שאין בהם שום סברא ולמוד רק קבלה אין בהם שום מחלוקת, אכן פרטי הדינים והסברות, שרק עיקרי הכללים נמסרו למשה בסיני, אבל הפרטים ילמד כל איש בשכלו. וכ"ז שהיו הסברות מקובלות והיה להם סייעתא דשמיא ע"י שהיה עוד רוה"ק שורה עליהם לא היה שום מחלוקת, שבנקל היו מכוונים אל האמת, וביותר שעל הרוב היו מקובלים גם בפרטי הדינים, ולכן גם בכל ימי הבית השני נשתטרה יותר הקבלה ודרכי הסברות ולכן לא היה מחלוקת, אבל עכ"פ היו עומדים לסנין כאשר נפלה ביניהם מחלוקת, עד סוף ימי הבית השני כמו שכתבנו למעלה, מפני שעכ"פ בציר ליבייהו מעט, ולא הסכימו מיד אל הסברא הנכונה רק אחרי עמדם למנין אבל עכ"פ היה יותר נקל להם לבוא אל האמת והסברא הנכונה, כן היה ג"כ בימי הבית הראשון בההלכות הנשכחים בימי אבלו של משה כן היה נופל המחלוקת גם אז בהקבלה שהרי נפל מעט שכחה. ולכן אם הרוב אמרו שכך קבלו, שומעין להמרובים. וזה היה מחלוקת עקביא עם החכמים שעקביא אמר שהרוב אמרו כפי דעתו. והחכמים אמרו שהרוב אמרו כפי דעתם. עיי"ש במפרשים, וז"ש (תמורה ט"ו) דגמירי גמירי כמשה עיי"ש, שאותם שלא נשתכחו, היו יודעים ברור כמו שקבלו הכל מפי משה עם הסברות הנכונות. ולכן אחרי שנפסק הנבואה ואנכה"ג ראו שהלכבות מתמעטות, ועוד לא יצאו לחירות מתחת עול מלכות, א"כ נצרך תחבולות הרבה לקיום התורה, לכן אמרו אלו השלשה דברים לקיומה של תורה כאשר יתבאר.

ז) הם אמרו שלשה דברים "הוו מתונים בדין", שכאשר עוד היתה הנבואה שורה בישראל היה אז הנקל לפסוק איזה הלכה חדשה, שע"י הרוה"ק ושפע הנבואה שהיה שורה עליהם היו באים בנקל לידי הסברא הנכונה. אבל עתה שנסתלקה הנבואה ונתמעטה הסייעתא דשמיא, לכן אמרו הוו מתונים בדין שלא יחליטו מעתה איזה דין הנצרך עיון ושקול הדעת, הן בדיני ממונות בדברים שבין אדם לחברו, וכמ"ש בירוש' שאמרו האמוראים ליה אנן יכולים למידן דין תורה, שדיני ממונות בנקל הענינים משהנים, והסברא הנכונה קשה מאד לעמוד עליה. וז"ל רש"י (כתובות נ"ז ד"ה הא קמ"ל) כל חד וחד סברא דידיה קאמר מר יהיב טעמא להתירא ומר יהיב טעמא לאיסורא מר מדמה מילתא למילתא הכי ומר מדמי ליה בענינא אחרינא, ואיכא למימר אלו ואלו דברי אלהים חיים, וימנין דשייך האי טעמא וזימנין דשייך האי טעמא, דהטעם מתהפך לפי שנוי הדברים בשנוי מועט עכ"ל. דבריו הקדושים המה באור אמתי ומושכל על

דברי

דברי הגמ' (עירובין י"ג) אלו ואלו דברי אלהים חיים והלכה כב"ה ונסביר טעם יותר, כי ישנם שני מיני טעיות הא' טעות עיקריי ר"ל שהסברא בעצמה היא בלתי נכונה. והב' שהסברא בעצמה היא סברא צודקת, רק איננה מתאמתת לכאן, אל הענין אשר ידמה אותה בעל המאמר, רק היא מתאמתת ונכונה במקום אחר, א"כ רק ההיקש לכאן הוא בלתי צודק, וש"כ רש"י שעל סברא כזאת אמרו דברי אלו ואלו דא"ח, שכאשר אנו דנין על דין חדש ובלתי מקובל ומפורש, אנו צריכים מתחלה לשום לב על עצם הסברא שתהיה צודקת, ואח"ז להתבונן אם היא נאותה ומתאמתת לכאן להדין שאנו רוצים להקשה, לכן בעת שעור היתה הנבואה שורה בישראל היה זה נקל ע"י הסיעתא דשמיא ושפע רוה"ק שהיה שורה עליהם. ומיד היו מגיעים לסברא הנכונה, לכן הזהירו שעתה ההכרח להיות מתונים בדין, לבלתי למהר להחליט שום סברא טרם יעיינו הרבה אם היא צודקת. ואמרו עוד והעמידו תלמידים הרבה, שבזה כוונו לשני דברים, האחד, כמ"ש (תענית ז') הרבה תורה למדתי מרבותי כו' ומתלמידי יותר מכולם, שע"י שהרב מוכרח להסביר לתלמידיו ממילא יתבונן בהדבר יותר עוד זאת שע"י שישאל התלמיד לפעמים גם קושיא שאינה כלום, אבל ע"ז יבוא הרב להשובה נכונה וברורה, כי כן הוא דרך הקושיות והתירוצים, ע"ד שאמר ר' יוחנן (ב"מ פ"ד) בר לקישא כי הוה אמינא מילתא הוה מקשי לי כ"ד קושייתא ומפריקנא ליה כ"ד פרוקי וממילא רוחא שמעתא, וזהו ג"כ שעתה שנפסק הנבואה נצרך סיוע תלמידים שהם יעמידו יותר בנקל על האמת. אבל אמרו "תלמידים הרבה" כוונו עוד שעתה ההכרח להפיץ את ידיעת התורה בין כל העם שלא יהיה עוד רק קנין יחידים כי בכל ימי הבית הראשון שהיו ישראל עם לבדד ישכון, לא התערבו עם האומות שכניהם וכל ישראל כולם היו יושבין על אדמתם, ושבט לוי היו מתפרנסין מהתרומה והמעשר, היה יותר טוב אשר המה שהיו פנויים היו שומרי התורה לבל תשכח, וכל העם היו שומעין להם ולוקחים לקח התורה מפיהם, לא כן עתה בשובם מהגולה אשר רובם נשארו בבבל, ובא"י נתישבו כבר הרבה מהאומות כמו הכותים ועוד, וישראל היו מפוזרים בארצות הרבה, יש חשש וסכנה גדולה לשכחת התורה, ומכש"כ להתושבע"פ אם תשאר התורה רק ביד יח"ם כמו הכהנים ועוד מעט למודיה לכן אמרו והעמידו תלמידים הרבה, שהנחוץ עתה להפיץ ידיעת התורה הכתובה והמסורה בין כל האומה, כאשר ראו שבמשך השנים המעטות שהיו בבבל נשכח כמעט כל התורה מהעם, והתבוללו הרבה עד שרבים שכחו גם לשונם כמ"ש חצים מדברים אשדודית. לכן אמרו והעמידו תלמידים הרבה להפיץ את ידיעת התורה בין כל העם. עוד אמרו ועשו סייג לתורה, גם זה היה דבר בעתו עפ"י מצב האומה אז, שבכל ימי הבית הראשון לא למדו דרך העמים, רק בענין ע"ג, וגם זה רק כאשר התערבו עמהם ירבעם הביא עמו ממצרים ואחאב ע"י איזבל אשתו בת מלך צידונים, וכן אמציה ואחז ע"י מלחמתם עם הארמים, מעט אשר עסקו במסחר מחוץ לארצם, לכן לא הוצרכו לחומרות וסייגים הרבה, ואף כי חז"ל ייחסו לשלמה תקנת עירובין ונט"י, אבל יותר מזה לא מצינו שעשו איזה סייג וגדר, מפני שהיו עם לבדד ישכון, לא כן כבואם לבבל, שאז מצינו שכבר החמירו דניאל וחבריו על עצמם מבלי להתגאל בפתבג המלך ובין משתיו, אם גם נאמר שפתבג המלך היה מאכלות אסורות, אבל יין משתיו זה בודאי שהוא רק חומרא וסייג והטעם כי הרבה יין עושה, ויין מביא לידי חתנות והתבוללות נמורה, דניאל שם על לבו כי נלקח ללמוד ספר ולשון כשדים עם הרבה חברים כשדים, א"כ הנקל להתבולל ולהמשך אחריהם, וכמ"ש (שבת י"ז) גזרו על יינם משום בנותיהם, לכן שם על לבו להנזר מפתבג המלך ומיין משתיו. וגחלקו בגמ' (ע"ז ל"ו) רב סבר על לבו שם ולכל ישראל הורה, מפני שראה שכל

ישראל

ישראל שרויים בין הכשדים הנקל להמשך ולהתבולל, כאשר באמת התבוללו ולקחו נשים נכריות, ושמואל סובר שאז ראה שרק עליו החובה להנזר, מפני שהוא בבית הספר ביחד עם חבריו הכשדים ורק אח"ז כאשר ראו שהתבוללו ונשאו נשים נכריות אז גזרו על יינם משום בנותיהן ד) שראו מה שנתחייבו כליה היה ע"י שנהנו מסעודתו

ד) החכם רא"ה ווייס בספרו דו"ד כדרכו להתנגד לחז"ל גם במקום שפשטות הדברים מורים יותר כדברי חז"ל, מצא גם פה מקום להתנגד לדעת חז"ל הברורים, בדברים שאין בהם טעם וריח. כתב בפ"ה לד 41 וז"ל „הזריזות והדקדוק בקיום החוקים המעשים (כוונתו כפי שהאריך שקיום החוקים כפי מה שכתובים בתורה לא היו שומרים בימים הקדמונים בימי השופטים והנביאים עד שובם מהגולה שאז החלו לשמור חוקי התורה לא על פי תוכנם וכוונתם, רק כפי פשטותם, אשר הרבה להביא עצומותיו ע"ז בדברים שאין בהם ממש ובספרי הרביתי לבטל דבריו ולהוכיח ביטולם ואין פה המקום) החלו מעט מעט להשתרש בעם, כי בלא ספק לא היו דניאל חנניה מישאל ועזריה יחידים בדבר אשר נמנעו מלהתגאל במאכלים האסורים מלד הדת ומלשתות יין של נכרים, וזה באמת דקדוק גדול מפריז על מדת החק שבתורה, מה שהשתמרו מלשתות יין של נכרים, זה בלי ספק היה מנהג קיים ועומד אצל הטובים בעם, וזה לא יתכן לאמר שהם המציאו לעצמם איסור זה וגזרו על נפשם להחזיקו אחרי שלא היו כי אם נערים וצעירים לימים, ודאי שלא אסרו על נפשם כי אם דבר אשר נהגו בו איסור מכבר" (עי' ע"ז ל"ו) עכ"ל. רשם כאן הגמ' להורות שלא צדקו בדבריהם שדניאל גזר ע"ז, וביותר מה שמואל סובר שעל לבו שם ולכל ישראל לא הורה, רק לדעתו היה זה מנהג קדוס מעין התושבע"פ, כאשר עוד בהרבה מקומות בדה מלבו תורה שבע"פ אשר לא כדעת חז"ל כאשר הוכחנו בספרי עליו וגם פה באיזה מקומות, אבל יגיד לנו איה מצא שקודם דניאל היו איזה מדקדקים נזהרים מיין של נכרים, ואם הוא מתושבע"פ, מדוע יכחישו זה חז"ל ולא הגידו לנו, אחרי כי עכ"פ אסרו סתם יינם גם בהנאה, והלא היה יותר נכון שיאמרו שזה אסור מכבר הלכה למ"מ, ומכ"ש לפי דבריו שעל כל הלכה קדומה אמרו שזה הללממ"ס, שהרי אין לזה רמז בכתוב, וכל הלכה שאין לה רמז בכתוב הוא הללממ"ס כמש"כ הרמב"ם בהקדמת פיה"מ, גם מש"כ שמה ששמו אל לבם מבלי להתגאל בפתבג המלך, הוא להזהר ממאכלות אסורות, אם בשר נבלות וטרפות לא נאסר רק לכהנים, ומה שנאמר הלאו לכל ישראל אין הכוונה לאסור בהחלט, והוא רק עצה טובה כמש"כ בפ"ה לד 42 עיי"ש מלבד מה שכל דבריו שם אין להם שחר כאשר הוכחנו בספרנו, ובאמת לא מצינו בתורה עצה טובה, רק מה שאמרה התורה שלא נעשה הוא אסור בהחלט, ואיסור אכילת נבלות וטרפות הוכפל בתורה כמו כל הלאוין ואין פה המקום לדבר בארוכה, וא"כ כל שלומי אמוני ישראל מאז נזהרו בה, אבל לדעתו היתכן כי דניאל וחבריו יעמדו א"ע בסכנה ע"ז אם לא היה איסור ודאי, והשי"ת יעשה להם נס גלוי כזה שלא יהיה מראיהן רע כאשר יאכלו רק זרעונים, היתכן כ"ז, אך מש"כ שהיו עדנה צעירים לימים א"כ בלתי אפשר שמעצמם שמו על לבם לדבר זה אם לא שכבר נהגו זה החסידים, הלא אל חיקו תשוב איך יתכן שצעירי ימים יעמדו א"ע בסכנה על דבר שרק החסידים נהגו בזה, מלבד מה שראינו שרוח ה' דבר בם א"כ גם בימי נעורם היו מורמים מעם, אבל האמת יורה דרכו שהם הנזרו לבלתי יתגאלו בנבלות וטרפות, לשון מבלי יתגאל ג"כ מורה, שהיה דבר מגואל, וכמו שאמרה התורה ונטמתם בם שדרשו חז"ל ונטמטם בם, וא"כ כאשר עכ"פ לא רצו להתגאל במרק פגולים ומאכלות אסורות שמו על לבם להנזר גם מיין משתם, אף שבזה אין שום איסור ומדת חסידות, רק שמו אל לבם שמהראוי להם להנזר גם מיין שזה מביא להתקרבות הלב ולהתבוללות, ע"י שראו שלומדים בבית הספר עם הכשדים יחד, לכן מהראוי להחמיר ולעשות סייג בכל דבר המביא לידי התקרבות יתירה, וזהו בכלל ושמרתם את משמרתי שאמרו (יבמות כ"א) רב כהנא

אמר

של אחשורוש, לכן ראו אנכה"ג שהחברה לעשות סייגים וגדרים, וז"ש עוד דניאל גזר בעיר ותלמידי שמאי והלל גזרו אף בשדה (ע"ז שם) שראו או שההתבוללות עם הרומיים נתגבר הרבה, לכן גזרו אף בשדה, ובשובם מהגולה שראו ששכחו התורה, וראו שהעם פרוצים הרבה באיסורי תורה, וביותר בימי עזרא ונחמיה, אז ראו לעשות יותר סייגים וגדרים. ולמדו זה מהתורה עצמה, שכל דבר שיותר נקל להכשל בה החמירה בזה התורה בעצמה, כמו בנזיר שהוא דבר של היתר ולא בדילי מניה, וא"כ הנקל להכשל, לכן החמירה התורה עצמה גם הרצנים וזג ומשרת ענבים וכדומה, כן מפני שהיו פרוצים הרבה בע"ז ויצרא דע"ז היה גדול מאד, לכן החמירה התורה בע"ז יותר מכל האיסורים, עד שאמרה התורה ולא ידבק בידך מאומה מן החרם, כן ראו שהעם פרוצים בהרבה איסורים עשו סייגים וגדרים. לדוגמא ראו שהיו פרוצים הרבה בחלול שבת, לכן גזרו על המוקצה ומלטול כלים אף אלו שמלאכתם להיתר, כמ"ש (שבת קכ"ג) בימי נחמיה בן חכליה נשנה משנה זו ואמרו שם התירו וחזרו והתירו, ופירש"י וז"ל כשראו כשחזרו להזהר קצת באיסורי שבת וחזרו והתירו כשנזהרו יותר עכ"ל, שראו שהיה למשא לכן התירו כאשר ראו שנגדר הדבר, כן גזרו על משא ומתן גם בדרך עראי לא בדרך קבע, שראו שהיו עוסקים במשא ומתן בקביעות כמו בחול ממש, וזהו באמת אסור מן התורה בעשה של שבתון כמש"כ הרמב"ן ז"ל בפ' אמור שהביא דברי המכילתא "שאמרו שם והלא נאמר כל מלאכה לא יעשה בהם אין לי אלא דברים שהן משום מלאכה, דברים שהן משום שבות מנין ת"ל ושמרתם את היום הזה וגו' והנה דרשו שבתון לשבות בו לגמרי אפי' מדברים שאינן מאבות מלאכות ותולדותיהן וגו', ונראה לי שהמדרש הזה לומר שנצטוינו מן התורה להיות לנו מנוחה ביו"ט אפי' מדברים שאינן מלאכה לא שיטרח כל היום למדוד התבואות ולשקול הפירות והמתנות ולמלא החבית יין ולפנות הכלים וגם האבנים מבית לבית וממקום למקום, ואם היתה מוקפת חומה דלתותיה נעולות בלילה יהיו עומסים על החמורים, ואף יין וענבים ותאנים וכל משא יביאו ביו"ט ויהיה השוק מלא לכל מקח וממכר ותהיה החנות פתוחה והחנוני מקיף, והשולחנים על שולחנם והזהובים לפניהם, ויהיו הפועלים משכימים למלאכתם ומשכירים עצמם כחול לדברים אלו וכיוצא בהן, והותרו הי"ט האלו, ואפי' השבת עצמה, שבכ"ז אין בהם משום מלאכה, לכך אמרה התורה שבתון שיהיה יום שביתה ומנוחה לא יום טורח ומלאכה, וזה פי' טוב ויפה" עכ"ל. הכוונה פשוטה, שהל"ט אבות מלאכות הם באיסור לא תעשה כל מלאכה, ולכן גם מיעוטן אסור כמו החורש כ"ש וכן הדלקת הנר וכדומה כל הל"ט מלאכות אסורים אפי' דרך עראי, אבל המלאכות הטותרים שאין בהם הלאו של לא תעשה כל מלאכה אינם בלאו, אבל הם בעשה של שבתון, ולכן אסורים מן התורה רק כשעושה אותן דרך קבע כמו בחול, שאז עובר על העשה של שבתון, שע"י שקובע עשייתו בהם כמו בחול א"כ אינו שובת, אבל כשעושה אותם דרך עראי

אין

לומר מכלל ושמרתם את מצותי עשו מצותי למצותי (שמכלן למדו לגזור על שניות לעריות) ת"ל לצדי לרב יוסף סה דלוריותא היא, דלוריותא ופי' רבנן, כל סתורס כולה גמי כו' אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. וכוונת שמוז שכתוב בכלל שסתורס לומר שמהלוו לעשות סייגים וגדרים בכל הדברים שקרובים לבטל בפס, וא"כ אין זה לוסור בל תוסיף, אבל זה ודאי שכל תקנה ותקנה בפ"ע הוא רק דרבנן שבתורה לוינו מפורש שהחובה לעשות זה סייג, רק שמתוך רצות לעשות סייג וכמ"ש למעלה בשם סריטב"א וזהו עיקר המקור על כל גזרת חז"ל שעשו מפני שרלו שזהו סלוך, וכמו שגזרו בימי החשמונאים על שכשב דבריס ותח"ז בימי ממשלת הרומיים כמו סי"ח דבר שעיקרם הוא משום הרחקה, ודבן.

אין בהם שום איסור, ואם מסלק האבן מביתו, או קונה או מוכר מעט לצורך יומו לא דרך קביעות לצורך פרנסה ועסק כמו בחול איננו אסור מן התורה, ורק חכמים אסרוהו משום שבות מפני שעכ"פ אם יעשה אותם דרך קבע יהיה אסור מן התורה ומאן מפים, לכן גם כשלוקח מעט או שעושה עובדין דחול גם דרך עראי אסרו חכמים משום שבות. וזה שהזהיר הנביא (ישעיה נ"ח) אם תשיב משבת רגלך עשות חפצך ביום קדשי וקראת לשבת ענג כו' וכבדתו מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר, שהכוונה מלחלל השבת לעשותו כמו חול גם במלאכות המותרות, שלא לנהוג בו מנהג חול במשא ומתן וכדומה, שזהו בכלל עונג שבת שישבות בו שביתה גמורה מכל עבודת החול גם במלאכות המותרות. וכן מצינו בנחמיה שמתחלה ראה שמחללים השבת באיסורי מלאכות כמו דורכים גיתות שהוא אב תולדה דדש, ועומסים על החמורים שהוא איסור לאו של מחמר, ע"ז אמר ואעיד בם שהתרה אותם שעל מלאכות כאלה חייבים סקילה או מלקות. אח"ז אמר והצורים ישבו בה (שהם נכרים שישבו בירושלים) מביאים דג ובל מכר ומוכרים בשבת לבני יהודה ובירושלים, שאיסור הוצאה עשו הצורים שהם נכרים, וישראל הקונים מהם עברו רק על העשה של שבתון, שחשבו שזה איננו בכלל מלאכה, שהרי אינם עושים שום מלאכה, ואולי המוכרים בעצמם היו מוליכין לביתם של ישראל הקונה, עד שהקונים לא עשו שום מלאכה, ע"ז אמר ואריבה את חורי יהודה, ואמרה להם מה הדבר הרע הזה אשר אתם עושים ומחללים את יום השבת הלא כה עשו אבותיכם גו' ואתם מוסיפים חרון על ישראל לחלל את השבת, מפני שעיקר איסור משא ומתן בשבת הוא מן התורה כמש"כ הרמב"ן. לכן כאשר הצורים הביאו מדי שבת בשבתו כל ממכר, שבכל ימי השבוע היו בני ישראל טרודים בשדותיהם ובכרמיהם אך בשבת שהיו פנויים מכל, לכן עשו הצורים קבע להביא כל ממכר, וזהו ממש איסור שבתון מן התורה ה), כן בימי היונים שעשו קבע אלה אשר התמכרו לתעתועי היונים, לרכוב על הסוס בשבת, אף שאסור רק משום לאו דמחמר אם רוכב ברה"ר, אבל משום צורך השעה דנוהו לסקילה כמ"ש (סנהדרין מ"ו) מעשה באחד שרכב על הסוס בשבת בימי היונים והביאוהו לב"ד וסקלוהו לא מפני שהיה ראוי לכך אלא מפני שהשעה צריכה לכך. בהכלל והעמידו תלמידים הרבה, ראו לתקן קריאת התורה בצבור בשבתות ויו"ט, ולתרגם כמ"ש מפורש ושום שכל, לפרש דיני התושבע"פ, וגם לפרש פנימיות התורה באמונות ועיקרי התורה, והדעות האמתיות באחדות ה' ושאינו גוף ושלא ישיגוהו משיגי הגוף והשארת הנפש, וכדומה עיקרי יסודי הדת, אשר עד כה לא ידעו מזה רק גדולי החכמים, ובזה צלח להם לבטל יצרא דע"ז כמ"ש (יומא ס"ט). אין נ"מ כלל אם הספור הזה הוא אמיתי כפשוטו ממש או שהוא רק משל ומליצה, אבל, גם אם הוא כפשוטו ממש

ה) כאן רצה החכם הנ"ל בספרו דו"ד פ' ששי לד 50 להוכיח היפך מדעת חז"ל שאמרו שמקח וממכר הוא מדרבנן גזרה שמא יכתוב ומנחמיה ומיעשיה מוכח שהוא מן התורה, וא"כ גם מזה ראיה שחז"ל גרעו והוסיפו כרצונם וז"ל „ואם נשאל ההיה המעשה הזה עצור להם מימי קדם או גזרו עליו במעמד ההוא? ע"ז נמצא תשובה בדברי נחמיה עצמו, שאמר אל לוקחי המקח ביום השבת, מה הדבר הרע כו' ומחללים את יום השבת! הלא כה עשו אבותיכם ונענשו! כו' ואילו לא היה האיסור הזה קיים מכבר הימים איך יכול לריב עמם על זאת ולקרוא את המעשה הזה „דבר רע" ולאמר שגם אבותיהם נענשו על עשותם הדבר הרע הזה, וע"כ ברור הדבר כי לא היה זה גזרה חדשה, כי אם חק קבוע מימי קדם אשר רושמיו נראו כבר בדברי הנביאים" עכ"ל, ולפי מש"כ בפנים ע"פ דברי הרמב"ן כל דבריו המה בטלים כמש"כ בפנים בארוכה, ומזה ראיה לאמתת דעת חז"ל.

ממש כמו שהוא נראה ביותר מפשטות לשון הגמ' בלתי אפשר רק כאשר מקודם השרישו בהאומה הידיעות האמתיות ויסודי הדת, אז היה ביכלתם לעקור האמונות הטפלות והשקריות בע"ז, ער שע"י הפצת סתרי התורה כאלה נעקרה ע"ז מלב כל איש הישראלי עד עולם, וכולם באו אז בברית ברצונם הטוב לקבל את התורה ולשמרה כפי המצוה, לא כמו שהתעום עד כה נביאי השקר במשאות שוא ומדוחים, שהמצות המה רק משל ומליצה למרות פשטות התורה שאמרה אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ועוד כמה אזהרות לשמור ולעשות כאשר אני מצוך, ולא לתור טעמים וכוונות, אשר בזה התעום מני דרך והיה הנקל להם להשיאם גם לעבוד ע"ז, כאשר יעשו גם משכילי דורנו ובקרבם ישימו ארבם לעשות רעפארם חפשי ולאמר שוא עבוד אלהים ומה בצע כי הלכנו קדרנית כו' תחת עול מצות המעשיות, וז"ש הנביא ושבתם וראיתם בין עובד אלהים לאשר לא עבדו, הרצון לאשר לא יעבוד אלהים במעשה המצות בפועל ממש, רק עפ"י כוונת הלב אשר יבדו מלבם. עוד השרישו אז אמונת המשיח, כמו שהעיד אחרון הנביאים מלאכי בחתימת נבואתו, שאמר מקודם זכרו תורת משה עבדי אשר צויתי אותו בחורב על כל ישראל חקים ומשפטים, שהרצון להוציא מלב האומרים, אשר נדולי העם הרשות להם לעשות גם נגד החוק המפורש בתורה אם אך כוונתו רצויה כמש"כ בס' דו"ד פ"ב צד 17 אשר שמואל הקריב עולת נקבה הפך פשטות החוק המפורש בתורה שעולה הוא רק זכר, וז"ל "אין זאת כי אם שעיקר אצלם תכלית הקרבן יהיה תארו איזה שיהיה, ועל כן לא נמה שמואל רק מתואר החק", אבל ראה זה פלא שבכתוב נאמר ויעלהו עולה, א"כ היה זכר ולא שנה כלל, רק חז"ל אמרו (ע"ז) שבבמת יחיד מותר גם עולת נקבה משמואל שהקריב נקבה, והקשו והא ויעלהו הוא זכר ארנב"י ויעלה כתיב שדרשו גם הכתיב, וא"כ הוא שהולך אחר הפשט מאין לקחשהקריב נקבה שלא כחוק התורה ובזה לקח דרשתם לפשט. ומ"ש שבבמה מותר לא יחפוץ לשמוע להם, והבן. "אמנם חשב שאף שנתנה תורה חק שיהיה כל עולה מן הזכרים, לא נאמר בעבור זה שעולה נקבה לא תהיה לרצון, אלא באמת אם הביא עולת נקבה במחשבה טהורה גם היא לרצון לפני ה'" עכ"ל הנצרך לנו. על עיקר דבריו השבנו בספרנו להראות שקרות הדבר, וביותר כי עכ"פ יפלא מה המריצו לשמואל להקריב עולת נקבה, האם כי לא השיג שה זכר או שעיר זכר, שזה מובן שהוא דבר נמנע, ורק נעיר שלדעתו הרשות ביד נדולי האומה לשנות החקים שבתורה כרצונם, וז"ש הנביא פה אשר צוה אותו על "כל" ישראל חקים ומשפטים, שכל ישראל ישתוו בזה ואין יוצא מן הכלל גם נדולי האומה, כן קבלו אז בכתב האמנה ברצון נפשם שישמרו כולם מנדולם ועד קטנם את כל חוקי התורה, וכמ"ש (נחמיה י') מחזיקים על אחיהם אדיריהם ובאים באלה ובשבועה ללכת בתורת האלהים אשר נתנה ביד משה עבד האלהים ולשמור ולעשות את כל מצות ה' אדוננו ומשפטיו וחקיו, שכללו כאן שהתחייבו לשמור ולעשות את כל החקים כולם בשוה ולעשות הכל כפי הכתוב בתורה, לא כפי אשר השיאו אותם נביאי השקר בפירושים וכוונות זרים כמש"כ למעלה ו),

---

ו) קרוב מאד שעל המעמד וכריתת ברית הזאת שמיה מז ביומי עזרא, שבאו על המתוס כל גדולי המומה בלמה ובשבועה לקיים את כל דברי התורה, ומבלי לטעות עוד בע"ז, שעקרה בלתמ מישראל מאז ועד עולם, שע"ז מתנבא ירמיה (ירמיה ל"ח) הנה ימים באים נאם ה', וכרתי את בית ישראל ואת בית יהודה ברית חדשה, לא כברית אשר כרתי את אבותם ביום החזיקי בידם להוציאם מארץ מצרים, אשר המה הפרו את בריתי ואנכי בעלתי בם נאם ה', כי זאת הברית אשר אכרת את בית ישראל אחרי הימים ההם נאם ה', נתתי את תורתי בקרבם

ועל

ראו ונזכרו שכל מה שהתנבאו לרעה נביאי האמת נתקיימו ובאו עליהם, לכן האמינו, שגם היעודים הטובים יתקיימו כולם, ואם שלא נתקיימו עתה בשובם מהגולה, יתקיימו עכ"פ באחרית הימים, כי דבר ה' לא ישוב ריקם, וכמ"ש התורה (דברים ט') והיה כי יבאו עליך כל הדברים האלה הברכה והקללה גו' והשבות אל לבבך בכל הגוים גו' ושבת עד ה' אלהיך גו' וברתו אז את ברית האמנה.

ועל כגם אתכנגם והייתי להם לאלהים וחמם ויהיו לי לעם, ולא ילמדו עוד איש את רעהו גו' לאמר דעו את ה' כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם וגו'. כגבואה הזאת לך כי לא נתקיימה בשלמותה אלא היתה רחויה שתתקיים בשובם מבבל, כמו כל היעודים אלה שרחויים לתקיימה אז ולא נתקיימו בשלמותן, וכמ"ש (ברכות ד') עד ועבור עמך ה' זו בניה רחשובה עד ועבור עם זו קנית זו בניה שניה, רחויה היתה שתעשה לכם גם בבניה שניה רחשובה ולא שגרם אחטא, אמרו עד ועבור עם זו קנית זה בניה שניה הוא כמ"ש (ישעיה י"ח) וסיס ביום ההוא יוסיף אדני שנית ידו לקנות את שאר עמו גו', לשון שאר עמו הכוונה שתעשרת השבטים לא שבו בעת שנתן כורש רשיון לעלות, וכבר כתבנו שגם הם היו תחת ממשלת כורש, רק שכבר התגוללו בין העמים, וז"ש לקנות את שאר עמו, שבט יהודה ובנימין ומקצת מכל יתר השבטים שבאו ביחי יהויכין ע"י ירמיה ולכן נקראו שאר עמו שרק הם נשארים נחניים לה' וז"ש עם זו קנית, הנה אשר יוסיף ה' לקנות, ואלו מקצת מכל היעודים שהתנבאו הנביאים נתקיים אז ויתרש יתקיים לי"ח בעת הגאולה העתידה, וכמו שהתנבא (עמוס ז') כימי לאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות, ואז יזכו בחמת לשמוע התורה מפי הקב"ה, וכמ"ש (חזית) בשעה שאמרו יעראל הדבור הגכי כו' מפי הקב"ה נתקע התורה בלבם והיו למדין ולא משכחין, כיון שאמרו אל משה קרב אתה גו' היו למדין ומשכחין, אמרו כשם שמשה בו"ד עובר כך תורתו עוברת אלוהי יגלה לנו עוד הפעם אלוהי יקקי מנשיקות פיהו, ר"ל אין זה עכשיו אלא לע"ל, וזהו עיקר כוונת הנבואה נאתי תורתי בלבם ועל לבם אכתבנה, שיהיו למדין ולא משכחין, וכן לא ילמדו עוד איש את רעהו כי כולם ידעו אותי כו' שישמעו התורה מפי הנבי"ת אבל עכ"פ נתקיים במקצת בשובם מהגולה, שנתפשטה התורה ברוב האומה, כימי כ"ג קדשו את ה' רק חמ"ו וכל יעראל הנתחוו לגלח, וכימי הבית הנני הנגזרת שמד על היוצים קדשו את ה' לאלפים ורבבות, ורק מעטים פרילי עמנו הלכו אחרי תעתועי היוצים, כימי הבית הריאשון היו יודעי התורה רק מעטים ומכ"ש יודעי ה' היינו עיקר אחזותו, והרוב טעו בע"ז, ובבית הני נתבטלה ונעקרה הע"ז מלב יעראל ורובם ידעו את ה' למקטנם ועד גדולם, כן בבית הני ידעו רוב האומה את ה' בידיעה אמיתית הנהוגה יחיד ואיננו גוף וכדומה כל הידיעות הנשגבות, עד כי נוכל להתפאר כי נתקיים בנו מאז ועד עתה וכל בניך למודי ה'.

ז) ומעתה הלא נתקיימו עכ"פ דברי הבניאי במקצת, כימי נחמיה והנכה"ג ברית ברית חדשה, ועל האמנה אתמו כל גדולי האומה שמואים וחמשה אים שהם הם הנכה"ג, אשר בבבלי אמרו שהיו ק"כ זקנים ומהם כמה נביאים, ובירושלמי אשבו פ"ה, הם הבאים עה"ח בנחמיה, אך יתרש אחשבו בגמ' היו בדור הקודש, וכימי נחמיה כבר מתו, כמו אחמו"ע לא נזכרו כאן מפני שכבר מתו, קבלו אז את אמירת התורה מרגוגם, הגם יעראל היו עובדי ע"ז במלריש, ובחמלת ה' עליהם ולמען הבריות והשבועה שכרת עם האבות הקדושים, הלח את מהה עבדו להוציאם ממלריש בחותות ובמופתים גדולים להשרים בהם האמונה בה' ובילקוטו והשגחתו, ולהרחיקם מע"ז, ועכ"ז עוד נשאר בקרב לבם שרש פורה רוש ולענה וכל ימי השופטים, וגם רוב ימי המלכים עוד מעו אחרי עבודת האלילים, כימי מהה בעלמו עשו את העגל וגם נלמדו לבעל פעור, וז"ש לא הבריות אשר כרת את אבותם ביום "אחזיקי בידם" שמעלמה לא פרשו מע"ז רק הנכי אחזקתי בידם, ע"י האותות והמופתים וע"י נביאי האמת אשבו אל

אמרה

ח) הארכנו בבאור המשנה, כי היא יסוד התושבע"פ וממנה לנו תוצאות הרבה, איך שהכל קבלו איש מפי איש עד אדון הנביאים. ומעתה נראה, איך החז"ס העמיס בחזקה בדברי המשנה פי' זר אשר לא עלה מעולם על לב חז"ל, רק דלה דלה לנו מדברי הס' דו"ד ועשה מטעמים כאשר יאהבו כל בעלי הרעפארם. בהצפירה שנת הי"ט נומר 111 במאמרו הנקרא תושב"כ ותושבע"פ כתב וז"ל: „אחרי אשר עזבו בני ישראל את מצות ה' כו' כי נחרב הבית והלכו בגולה כו' והגולים מארץ יהודה באין היכל ועבודת אלהים במקדש להשתחוות שמה כגוי ואלהיו, היו בעיניהם כעם באין דת ואמונה, וכאשר הקים נבוכדנצר צלמא דדהבא, באו וא"ל איתי גוברין יהודאין די מנית יתהון, כי הם עם שאינם משתחוין לצלם ודמות", הדברים האלה כמדומה שלא שמעו אזניו מה שפיו מדבר, האם הלשינו עליהם שהם עם בלא דת? כי מדוע לא הלשינו עליהם עד היום, על שאינם באים להשתחות בבית אליליהם, וגם לעצמם לא בנו בתים כאלה, ואם נאמר שעד כה לא מצאו להם תואנה להלשין עליהם, אך הלא גם עתה לא הלשינו רק על חמ"ו, שנראה שכל ישראל השתחוו להצלם וכמ"ש חז"ל שמפני זה נתחייבו כליה בימי המן, ועוד האם לא ידעו שרק זה עתה מקרוב נשרף בית ה' על ידיהם. ואיך ילשינו עליהם שהם עם בלא דת. ועיקר המלשינות הלא היה מה שעברו מצות המלך, עד שדבריו בכ"ז המה בלא טעם וריח, אך ראה מש"כ עוד וז"ל: „וז"ש חז"ל (מגלה ט') איש היה בשושן כו' איש ימיני קרי ליה יהודי כו' אלא לעולם מבנימין קאתי ואמאי קרי ליה יהודי לפי שכפר בע"ז שכל הכופר בע"ז נקרא יהודי דכתיב איתי

גוברין

אמרה התורה (שמות י"ט) ואשא אתכם על כנפי נשרים ואביא אתכם אלי, אך כ"ז לא הועיל וחיש מהר תעו מני דרך לעבוד ע"ז, כמו בימי השופטים, וכן בימי המלכים, וז"ש אשר המה הפרו את בריתי, ואנכי בעלתי בם, הכוונה ביד חזקה בעלתי בם, וכמ"ש (יחזקאל כ') והעולה על רוחכם גו' אשר אתם אומרים נהיה כגויים גו' לשרת עץ ואבן, חי אני גו' אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה אמלוך עליכם, שהתנבא בימי גלות בבל יחפצו להתבולל כמו שנשאו נשים נכריות ושכחו התורה גם לשונם שכחו חצים מדברים אשדודית, מה עשה הקב"ה גזר עליהם המן להשמיד ולהרוג ולאבד, וראו שגם ההתבוללות איננו מועיל מאומה, ויועיל רק להותם, ולכן שבו אל ה' בכל לבם וקבלו את התורה מרצון. ידוע מש"כ הגר"א ז"ל שממשלה נקרא בחזקה ומלך נקרא שמקבלין אותו ברצון, ופי' לה' המלוכה הוא על ישראל שמקבלים עול מלכותו ברצון, ומושל בגויים על העכו"ם הוא מושל בע"כ, וז"ש אם לא ביד חזקה גו' ובחמה שפוכה שיצאה הגזרה להשמיד ולהרוג, אז אמלוך עליכם שתקבלו עול מלכותי ברצון הטוב, וז"ש ואנכי בעלתי בם בע"כ ששלחתי עליהם צרות רבות ורעות, אבל אז וכרתי ברית חדשה ברצון בימי נחמיה שכרתו ברית וחתמו על האמנה ברצונם הטוב, ונעקרה הע"ז מישראל עד עולם, ובימי השמד בימי היוניים קדשו את ה' לאלפים ולרבבות, כן בימי אנדריאנוס כידוע ועיקרי הדת כמו הי"ג עיקרים נעשה קנין כל האומה, ורק מעטים מאד אשר לא ידעו הי"ג עיקרים, וז"ש כי זאת הברית אשר אכרות נתתי את תורתי בלבם ועל לבם אכתבנה, עיקר הכוונה הוא כמו שאנו מקוים לעתיד להיות למדין ולא משכחין, אבל נתקיים עכ"פ במקצת שלא נשתכחה התורה מישראל מאז ועד העולם, ושכל איש מישראל נחרתה התורה בלבו עד שהנקל לו למסור נפשו על קדושת ה', וז"ש ואנכי אהיה להם לאלהים והמה יהיו לי לעם, שעיקר הכוונה על לעתיד שיהיה אז הנהגה למעלה מן הטבע וזהו אנכי אהיה להם לאלהים למנהיג והמה יהיו לי לעם שיקוים בהם וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך, אבל עכ"פ נתקיים במקצת במה שמסרו נפשם על קדושת ה', ומרומז בדברי הנבואה הזאת כל מעשי אנכה"ג ויתרם יתקיים לע"ל ב"ב.

נוברין יהודאין כו' והשם הזה נתרחב אח"כ על כל שבטי ישראל עוד בזמן הבית, ובמשך הזמן הלך ונתפשט יותר מדור אל דור, ונשאר בכל העמים והלשונות עד היום כנודע. האמנם כי זה איננו נוגע לעיקר דברינו, אך לא נוכל לעבור גם ע"ז, איך יעזבו את דרך הישרה ולהלוך דרך נלוז ופתלתל, ומרוב אהבתם את הפשט, יצאו מהפשט לגמרי, לבאר הטעם שבני ישראל יקראום בכל הלשונות "יהודים" בדרך עקום ודרוש רחוק. יתבונן נא הקורא משפטו, הכבליים קראו לחמ"ו יהודאין מפני שחז"ל דרשו שכל הכופר בע"ז נקרא יהודי והריאה שקראום פה יהודאין, השמעת מימיך הניון ישר כזה? מה שנקראו יהודים הדבר פשוט, שכן קראו הנביאים כולם את כל העשרת השבטים בשם "אפרים" מפני שהמלך הראשון ירבעם היה משבט אפרים, כן קראו לשבט יהודה ובנימין ולכל הנלוים אליהם מיתר השבטים בשם יהודה, מפני שמלכם היה משבט יהודה, כמו שהגאליער נקראו בימים האחרונים "פרנקין" ואח"ז בימינו פרנקרייך או פרנציא ע"ש מלכם הראשון שנקרא ורנק, ועוד הרבה אומות נקראים על שם מלכם הראשון בידוע ומפורסם, ולכן נשאר השם של כל ישראל בשם יהודים, מפני שכולנו המה מצאצאי הגולה שגלו לבבל, שנקראו יהודים ע"ש מלכם וכל העשרת השבטים לא נדע מאומה, או שכבר התבוללו בין העמים ואבד זכרם, או שיש מהם עוד באיזה מקום והם לבדד ישכונו ולא נדע מהם איה הם, אך דרש הגמ' הוא שלשון "איש יהודי" הוא למותר שאם היה אומר איש היה בשושן גו' איש ימיני גו' היינו יודעין ג"כ מי המה שכולם אבותיו ואבות אבותיו היו ישראלים, לכן אמרו שמה שאמר איש יהודי הוא שהיה צדיק וכופר בע"ז. וכן הכשדים הלא אמרו סימן די מנית יתהון א"כ איתו גוברין יהודאין למותר, לכן דרשו שנקראו יהודים מפני שכפרו בע"ז שכל הכופר בע"ז נקרא יהודי ח), לא שכל היהדות תלוי רק בזה, וגם אם הוא עובר על כל התורה וגם מחלל שבתות עכ"ז הוא יהודי כשר, כמו שכתב החז"ס בהצפירה כמה פעמים, והעמידו את כל התורה על רגל אחת, על ע"ז, שהרי בפירוש פסק הרמב"ם פ"ד מהלכות שחיטה וז"ל ואם היה מומר לעכו"ם או מחלל שבת בפרהסיא, או אפיקורוס והוא הכופר בתורה ובמשה

ח) סמ"מ מזה כל הכופר בע"ז נקרא יהודי, היש לתבן המועיל לסרסי מסכילי דורנו, סחליטו שדעת חז"ל שגם כל הכופר בכל התורה כולה, רק אם חיטו עובד עכו"ם הוא יהודי גמור, אבל בשאל בלדק מהו התשובות על זה בשם יהודי ומהו הסייחות לזה השם להכופר בע"ז, כל הלומות הנאורים בעת הזאת כופרים בע"ז היתכן שנקראם בשם יהודים? ובפירוש אמרו (חולין ה') שהמחלל שבת בפרהסיא שחיטתו אסורה כמו עובד ע"ז ממש, וכן הכופר בתחד מעיקרי הדת וכמו שפסק הרמב"ם בתשובה לעבו בפניט, וא"כ היך יאמרו שכל הכופר בע"ז הוא יהודי גמור, וגם מהו הלשון כל "הכופר" בע"ז הול"ל כל שחיטו עובד עכו"ם. ולכאורה נראה שכוונתם, שהכופר שמוסר נפשו, או שהיה מתחלה עובד ע"ז ועתה כפר בה ושיטו רוצה לעבוד עוד. שאמרו זה על חמ"ו שמסרו נפשם או על מרדכי שמסר נפשו שלא להשתחות למן שהיה לו ללא על גבול, וכן על בחיה בת פרעה, שכפרה בע"ז, לכן נקראת "יהודיה" כמ"ש (מגילה י"ג) למולי קרי לה יהודיה שכפרה בע"ז, אבל זהו הכל דרך דרש, אבל פשטות הדבר מדוע הכופר בע"ז נקרא יהודי נראה שמא שנתחלקה המלוכה יהודה ובנימין ועשרת השבטים. ושבט יהודה נשארו נאמנים לה' ולמקדשו ושעשרת השבטים עבדו את העגלים, מזה נשאר שכל מי שחיטו עובד ע"ז נקרא יהודי כלומר שהוא כמו השבט יהודה שהיה עובדים ע"ז רק לה' לבדו, עד שגם בעל ס' דה"י קורא לבחיה בת פרעה בשם יהודיה לרמז שבעודה בבית אביה כבר כפרה בע"ז ולכן נקראת יהודיה ע"ש השבט שהיה עובדים ע"ז כפי מה שביארנו היה השם כן למי שהכופר בע"ז, וכן מרדכי סגם שהיה משבט בנימין נקרא לזה יהודי ובכן.

ובמשה רבינו כמו שבארנו בהלכות תשובה הרי הוא כעכו"ם ושחיטתו נבלה עכ"ל ובהלכות השובה באר הדברים שכל הכופר באחד מעיקרי הדת או שמחלל שבת בפרהסיא אפי' לתיאבון דינו כעובד עכו"ם לגמרי, אך כוונתם בזה בארנו על נכון בהערה ראה שם.

ט) כתב עוד שם וז"ל: "אחרי שנשתכחה התורה מישראל חזרה וניתנה ביסי עזרא הסופר. כי כשעלה עזרא מבבל ועמו רבים מדורשי תורת ה' כמוהו לבנות בית ה' (נשתכש פה, כי עזרא עלה אחר שכבר נשלם בנין הבית כמו שמוכח בכתוב וכן אמרו חז"ל) ואחריו בא נחמיה בן חכליה פחת יהודה במחנה גדול וכבד (לא ידעתי איפה מצא שנחמיה בא בחיל גדול וכבד שאינו נמצא כלל בכתוב, רק שהמלך נתן לו אגרות אל פחוות עבר הנהר אשר יעבירוהו עד יהודה, ואגרות אל אסף שומר הפרדס אשר למלך, ואם היה עמו מחנה גדול וכבד לא היה מתירא מצרי יהודה וזה ברור) "ויבנו חומת ירושלים כו' והשכיל לתת להעם את התורה וחקותיה עם עזרא הסופר אשר קרא לפניהם מפורש ושום שכל ויבינו במקרא כו' ואח"כ באו בבריה אמנה וכתבו וחתמו ללכת בתורת אלהים כו' ועה"ח בא נחמיה בן חכליה ועמו השרים והכהנים הגדולים נדולי העם שמונים וארבעה איש (נחמיה ח') והם המה אנכה"ג אנשי השם אשר מהם יצאה התורה לישראל הנקראים אצלנו בשם "אנכה"נ" ונשתנו לשמות "סופרים" כו' ובאחרונה כו' נקראה בשם "סנהדרין" בלשון יוני שמשלו אז ומהם הגיעה לנו התושבע"פ בקבלה, לא שקבלו הדברים איש מפי איש מסיני. כי איך אפשר שבארבעים יום שהיה משה בסיני למד כל התושבע"פ הארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים? אלא הקב"ה למד למשה כללים? (מדרש שמות פמ"א) ואנכה"נ הוציאו מהם בפירושיהם ודרשותיהם כל הפרטים לסעיפיהם. אבל גם הם לא מסרו לנו דבריהם בכתב מטעם שאמרו דברים שבע"פ אי אתה רשאי לאמרם בכתב, רק מסרו קבלתם לתלמידיהם". כבר כתבנו שכ"ז העתיק מהם דו"ר עם הויוף בלשון המדרש, שהוסיף בלשון המדרש וכי כל התורה "שבע"פ" למד משה כו' ובמדרש נאמר רק וכי כל "התורה", לא התפלאו איך למד משה בזמן קצר כל התורה, שהרי אמרו שם שהקב"ה נתן לו בסתנה כל התורה כמו שהארכנו למעלה, רק שאלו שהתורה היא בלתי תכלית, ואיך אמר הכתוב בכלותו לדבר אתו, שנראה שכלה לדבר, וזה דבר שבלתי אפשר כמ"ש והכתוב ארוכה מארץ מדה, שהכוונה שהיא בלתי תכלית, ע"ז השיבו שכללים מסר לו וכמו שבארנו למעלה שמסר לו ראשי פרקים מידיעת ה' המה הסתרי תורה, וכן התושבע"פ מסר לו כל המדות ודרכי הלמוד בכל התורה כמו הי"ג מדות וכל הסברות הנכונות איך להוציא דבר מתוך דבר עד שלא נעלם ממנו גם מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש שהכל נכלל בהכללים שמסר לו, אשר בזה יבואר איך אמרו (ירושלמי חגיגה פ"א) מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש ניתן למשה בסיני ואם כבר הכל ניתן בפי' א"כ אין התלמיד ותיק מחדש? אבל זה ודאי שלא כוונו שהתלמיד ותיק מחדש ממש, שהלא גם נביא אינו רשאי לחדש דבר מעתה. אך הכוונה שמחדש להוציא דבר מתוך דבר בסברא נכונה ואמתית וזה באמת כל הסברות ודרכי הלמוד איך להבין דבר מתוך דבר וזה נאמר למשה כמש"כ, שעפ"י טעמי ההלכות והסברות מהם יבינו להוציא הלכה חדשה שלא נאמרה בפירוש, רק נאמר לו איך להוציא עפ"י הכללים, ובאמת רוב ההלכות המקובלות כבר נאמרה לו למשה, ולכן מי ששכלו ישר עפ"י השעמים והסברות האמיתים המקובלים יוכל לחדש ולהוציא גם הלכה הבלתי מקובלת, או ההלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה או אח"ז ע"י הצרות והגזרות. ועד"ז אמרו (תמורה ט"ז) שעתניאל בן קנז החזירם בפלפולו ולמשה היה זה הכל פשוט וברור ע"י הכללים האמתים שמסר לו, ולחנם האריך בס' דו"ר

דו"ד פ"א צד 2 עיי"ש ברבריס בלתי נכונים לעקור כל התושבע"פ עיי"ש ותראה עד היכן הדברים מגיעים ובספרנו עליו הארכנו לבאר על סדר דבריו כי כל דבריו בלתי נכונים.

י) כתב עוד שם וז"ל: "היסוד העיקרי בתושבע"פ מעזרא הסופר (פה כוונתו בולמת שעזרא באר התורה וחקותיה בבאורים חדשים אשר לא שערום כל הקודמים כמו הנביאים, והוא לקח כ"ז מהס' דו"ד אשר זהו מטרת כל הפרקים הראשונים בספרו, במענות וראיות בטלים מעיקרם כמו שהוכחנו בספרנו שם) הוא מה שהתורה בעצמה מסרה לחכמי הדורות הבאים לתקן ולחדש ולשנות לפעמים בפרטי דינים והלכות לפי צורך הזמן ורוח המוסרי והמדות במצב האומה במשך הדורות, באמרה ובאת "אל הכהן או אל השופט אשר יהיה בימים ההם" וגו' לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך כו' על ימין שהוא שמאל, ובזה נתנה התורה רשות להוציא לפעמים פשוטי הכתובים ממשמעם ע"י דרשות פרטיות יוצאות לכוונה הנאותה לצורך הזמן. ד"מ הכתוב אומר כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו עין תחת עין והם דרשו דמי עין לפי שהתורה הזהירה לבלתי קחת כפר לנפש רק ברוצח, אבל נתנה רשות לקחת כפר מן החובל ברצון הנחבל (זו מנין לו?) ואין שמין אותם בניזק אלא במזיק (ב"ק פ"ד) ומזה קבעו אותם לדין קבוע וחובה לחייב תמיד את החובל בתשלומין לבד. זה הוא ט"ש "הוו מתונים בדין" דרוש וקבל שכר להעביר דינים קשים ביותר, ולפעמים הרבו לדרוש דרשות זרות ורחוקות מאד בכדי להקל ולבטל דינים קשים ואכזרים שאינן עוד לפי טדה החמלה והחנינה של הדורות האחרונים. התורה אמרה כי יהיה לאיש בן סורר ומורה איננו שומע בקול אביו וגו' והוציאו אותו וגו' והם דרשו בכל מלה ומלה דקדוקים ופירושים עד שיצא כל הענין מן המציאות ונתבטל לגמרי! ותפשו בו ולא נדמין והוציאו אותו ולא חגרין (סנהדרין פ"ח) עד שהפליגו יותר לומר אם לא היתה אמו שוה לאביו בקול ומראה וקומה אינו נעשה בן סורר ומורה שנאמר בקולנו (שם ע"א) ומזה אמרו בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות אלא דרוש וקבל שכר" עכ"ל. כבר בארנו דברי המשנה הוו מתונים בדין בבאור נאה ומתקבל, אך נראה ונתבונן כמה רחוקים דבריו מהפשט, והוא דרך דרוש זר מאד. ועיקר יסודו שהתורה בעצמה נתנה רשות לתקן ולחדש ולשנות. זהו נגד פשטות התורה לא תוסיפו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם ולא תגרעו ממנו לשמור את מצות ה' גו' (דברים ג') ונשנה עוד ביתר באור (שם י"ג) את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו תשמרו לעשות לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו. הזהירה התורה תשמרו לעשות, ואיך נאמר שהתורה נתנה רשות לשנות ולחדש, אם נאמר שהכוונה להוסיף מצוה או לגרוע מצוה לגמרי, ולא על פרטי הדינים, אבל לדבריו הלא גרעו לבטל מצות בן סורר ומורה לגמרי, ובאמת הלשון תשמרו לעשות לא הוסף עליו ולא תגרע ממנו מורה יותר על פרטי המצות שאמרה "עליו". כן יפלא איך הוסיפו מצות קריאה המגלה ונ"ח וכדומה. הכתובים העתיק בזיוף שבתורה כתוב לא תסור מן "הדבר" אשר יגידו לך גו' שהכוונה אוהרה על הזקן ממרא שישמע לקול הב"ד בהדבר אשר יפלא ממנו, ויעשה בדין המסופק לו כפי אשר יפסקו הב"ד שבירושלים והוא העתיק מן הדברים אשר יגידו לך, שהכוונה על כל התורה הרשות להם להגיד כפי רצונם, ומ"ש אפי' יאמרו על ימין שהוא שמאל. הכוונה שבעיני הזקן ממרא יראה שאומרים על ימין שהוא שמאל, הרצון שמקילים על התורה או שמחמירים על התורה. לדונמא, שאם הזקן ממרא יאמר שחומץ או פירות חמוצים אסור בפסח שהוא בכלל כל מחמצת לא תאכלו כמו שאומרים הקראים, והב"ד יאמרו שרק חמץ הבא מחמשת המינים אסור וחומץ וכל הפירות חמוצים מותרים, הלא יאמרו לרעת הזקן ממרא על

שמאל

שמאל שהוא ימין, ולהפך שהזקן ממרא יאמר שהתורה אסרה רק נדי בחלב אמו והב"ד יאמרו שכל בשר בחלב אסור הלא לדעת הזקן ממרא יאמרו על ימין שהוא שמאל, וכדומה הרבה, הלא נראה איך בקושי גדול נעתרו לעשות רצון אסתר לכתוב המגלה ולתקן מצות קריאתה, כמ"ש (מגלה י"ד) מ"ח נביאים עמדו להם לישראל לא פחתו ולא הותירו על מש"כ בתורה חוץ ממקרא מגלה טאי דרוש כו' ובירושלמי מפורש יותר שמונים וחמשה זקנים ומהם כמה נביאים (הם הבאים עה"ח על כתב האמנה שלדעת הירושלמי המה האנשי כנה"ג כמש"כ למעלה) היו מצטערים על הדבר הזה אמרו כתיב אלה המצות אשר צוה ה' את משה אלו המצות שנצטוו מפי משה, כך אמר לנו משה ואין נביא רשאי לחדש דבר מעתה. ומרדכי ואסתר רוצים לחדש לנו דבר, לא זו משם נושאים ונותנין בדבר עד שהאיר הקב"ה עיניהם כו' חכמי הדור החדש ומשכיליו יחדשו לנו חגי יובל, וחגים ינקופו, ואנשי כנה"ג לא רצו לעשות זכרון למרדכי ואסתר שהצילו את כלל ישראל ומסרו את נפשם בכפם האין זה דבר פלא, מדוע נצטערו ע"ז אם ההטון יתפלאו על המצוה החדשה מה נקל היה להם לחדש דרש זר כמו שעשו לבן סורר ומורה, אבל האמת הברור שחלילה להם לחז"ל לחדש או לשנות דבר וחצי דבר מלבם, רק שבאמת מצאו רמז וסמך בהתורה כמש"כ למעלה בשם הריטב"א. וגם המתעקש אשר לא ירצה להסכים עם דעת הריטב"א הנכונים באמת, אבל נעתיק דברי הרמב"ם שכתב בפ"ב מהלכות ממרים הלכה ט' וז"ל "הואיל ויש לב"ד לגזור ולאסור דבר המותר ויעמוד איסורו לדורות, וכן יש להם להתיר איסור תורה לפי שעה (לא להתיר לעולם כדברי המחדשים אשר מקלם יניד להם) מהו זה שהזהירה התורה לא תוסף ולא תגרע ממנו? שלא להוסיף על דברי תורה ולא לגרוע מהן לקבוע הדבר לעולם שהוא מן התורה בין בתורה שבכתב ובין בתורה שבע"פ. כיצד הרי כתוב בתורה לא תבשל גדי בחלב אמו, מפי השמועה (ר"ל מפי הקבלה כפי שידוע למי שבקי בלשונו) למדו שזה הכתוב אוסר לבשל ולאכול בב"ח בין בשר בהמה בין בשר חיה, אבל בשר עוף מותר בחלב מן התורה. אם יבא ב"ד ויתיר בשר חיה מן התורה הרי זה גורע, ואם יאסור בשר עוף בחלב ויאמר שהוא בכלל הגדי והוא אסור מן התורה, הרי זה מוסיף, אבל אם אמר בשר העוף מותר מן התורה, אבל אנו נאסור אותו ונודיע הטעם שהוא גזרה שלא יבא מן הדבר חובה, ויאמרו העוף מותר מפני שלא נתפרש, כך החיה מותרת שהרי לא נתפרשה, ויבא אחר לומר אף בשר בהמה מותרת חוץ מן העז, ויבא אחר לומר אף בשר העז מותרת בחלב פרה או הכבשה שלא נאמר אלא אמו שהוא מינו, ויבא אחר לומר אף בחלב העז שאינו אמו מותר שלא נאמר אלא אמו, לפיכך נאסר כל בשר בחלב אפי' בשר עוף, אין זה מוסיף אלא עושה סייג לתורה וכן כל כיוצא כו'" עכ"ל, והראב"ד חולק עליו ודעתו שבל תוסיף הוא במ"ע, אבל בל"ת הוא אסור ואינו לוקה, א"כ אם איסור לא תבשל כו' הוא רק כפשוטו כדעת הקראים, וחז"ל אמרו שהכל אסור מן התורה הוא בל תוסיף, וכן כל דרשותיהם בבן סורר הוא בל תגרע ממש, שיפטרו את הבן סורר ויאמרו שהוא פטור מן התורה עפ"י דרשות שבדו מלבם, אם הרשות בידם לדרוש ולחדש ולשנות כרצונם, ובפרט מצד החמלה והחנינה, הלא היה הנקל להם למצוא דרש ולפטור את הרוצח מטיתה אם יחפוץ ליתן ממון הרבה ליתמי הנרצח להחיות את נפשם, ומכש"כ לפטור את הנדון, כאשר יודו העדים ששקר ענו כאשר יתנו אמתלא נכונה, ולא לדרוש ולגזור כיון שהגיד כו', ואם נאמר שבלתי אפשר היה להם לפטור הנדון שהרי התורה אמרה ולא תקחו כפר גו' מלבד שאין מעצור לבדות דרשות נגד זה, אבל איך פטרו את הרוצח שירענו ברור שהוא הרוצח רק אם לא היה ההתראה תוכ"ד או שלא התיר עצמו למיתה, ועכ"ו מצאו

דרשות, או שהוכחשו העדים בבדיקות ואיך אמרו עין תחת עין ממון והתורה אמרה ולא תחוס עינך גו' עין בעין וכן וקצתה את כפה לא תחוס עינך, האם משוא פנים יש בדבר, ויותר מכ"ז פטרו את הרוצח ממיתה כאשר לא היתה התראה מספקת או שהוכחשו בבדיקות, וכתב שוהו לפי מדת החטלה, אך ראה נא החטלה שהיו כונסין אותו לכיפה והיה מת שם במיתה משונה מאד, הזו היא החטלה והחנינה שעשו עם הרוצח? ומי בקש זאת מידם, יותר טוב היה לו שיהרג בסייף שהיא מיתה קלה ולא יכניסוהו לכיפה שימות במיתה משונה כזו, אכן עיקר דבריו „לפי מדת החטלה והחנינה של דורות האחרונים" הוא דבר שאין לו שחר, האם היונים והרומיים בימיהם לא היו דנים באכזריות יותר הרבה, על חטא קל קצצו חוטמו של האיש או קצצו ידיו וכדומה, וגם המיתות בעצמן היו יותר אכזרי כנודע בספרי דה"י, ואם חלל שבת הלא יותר היה לפי מדת החטלה והחנינה לפוטרו מלפטור הרוצח שהוא מזיק לבריות וצוותא שלו קשה ומצוה לבער הרע, וכן האם הוא לפי מדת החטלה והחנינה להכנים לכיפה מי שלקה ושנה ולהמיתו במיתה משונה ואכזריה, אם לא כי הכל קבלו איש מפי איש עד משרע"ה, הרחמנות והאכזריות הכל עשו עפ"י הקבלה הנאמנה, וע"ז וכיוצא בו נוכל לומר לו כלום אתה מרחם יותר ממני.

יא) ומש"כ „לפי שהתורה לא הזהירה לבלתי קחת כפר לנפש אלא לרוצח, אבל נתנה רשות לקחת כפר מן החובל ברצון הנחבל, ואין שמין אותו בניזק אלא במזיק (ב"ק פ"ד) וזהו מ"ש הוו מתונים בדין" א"כ אם היה כתוב בתורה בפי' שאין לקחת כפר בעד החבלה, לא היה להם רשות להמיר עונש הגוף בעונש ממון, א"כ יפלא איך עשו כל התחבולות ולדרוש דרשות לפטור הבן סורר, הלא בפי' אמרה התורה ובערת הרע מקרבך וכל ישראל ישמעו ויראו, שזה מפורש שלא לחמול עליו, כן בבושת נאמר וקצתה את כפה לא תחוס עינך, אם בחבלה לדעתו הרשות להנחבל לקחת כסף ולמחול עונש הגוף, אף שגם זה בלתי מפורש בתורה כמו שהערנו למעלה. אבל אצל וקצתה את כפה נראה פשטות הכתוב על עזותה לכן לא תחוס עינך, והם דרשו שזה מדבר מכל בושת ולא חלקו אם היה הבושת בעזות יתרה כמו בפשטות שהחזיקה במבושיו, ובכלם דנו רק ממון, כן בעדים זוממין נאמר ולא תחוס עינך נפש בנפש עין בעין גו', ואיך חלקו בין השוין לפרש נפש בנפש ממש, ועין בעין ממון מצד החטלה, הלא על עדים זוממים לא נאמר ולא תקחו כפר בפי' רק ולא תחוס עינך,

והיה מן הנכון לקחת כפר על הנפש כמו על העין, וביותר שלדעת חז"ל נהרגים קודם שנהרג הנדון שעדין לא הרגו שום נפש ע"י עדותם, אם לא שהכל כן קבלו בפירוש. מה שהעתיק דברי הגמרא ושמין אותו במזיק ולא בניזק, הוא רק אחיזת עינים, ששם אמרו תניא ר' אליעזר אומר עין תחת עין ממש, והקשו ס"ד ליה ליה ככל הני תנאי כו', ותירצו לומר שאין שמין אותו בניזק אלא במזיק, הכוונה, לא שמשלמין להניזק בעד עינו עפ"י רצונו כמש"כ ה' חז"ס שהרשות להנחבל למחול לו עונש הגוף ולקחת ממון בעד החבלה, ולכן כיון שכן הוא הרשות הטילו עליו חז"ל חובה עפ"י מדת החטלה והחנינה שמחויב למחול, ואז היה הדין נותן שישומו עין הניזק לזה אמר שאין הדבר תלוי בניזק, ורק התורה אמרה ולא תקחו כפר לנפש רוצח אשר הוא רשע למות ומיתור לשון „אשר הוא רשע למות" דרשו שכל מי שחייב מיתה על איזה חטא אסור ליקח כפר ולהחיותו לכן בעדים זוממים אסור ליקח כפר שהרי הוא רשע למות, וכן ביתר כל חייבי מיתות, אבל ממילא אנו שומעין, שרק מי שהוא רשע למות אסור לקחת כפר, אבל מי שהוא חייב לקטוע לו איזה אבר מותר לקחת כפר, א"כ שמותר ממילא הוא חובה עפ"י הדין ואהבת לרעך כמוך, כמו שמי שנתחייב שרפה שיש כמה מיני שרפות

כמו בתחילה של זמורות או שרפת נשמה וגוף קיים כמו פתילה של אבר, אך נוכל לומר שזה לא מקרי שרפה, אכן למדו ממיתת בני אהרן שגם זה נקרא שרפה, א"כ החיוב עפ"י הדין של ואהבת לרעך כמוך לדונו דוקא בפתילה של אבר, וב"ד שדנו בשרפה ממש קיימו עכ"פ מצות שרפה, אבל עברו על המ"ע של ואהבת כו', וז"ש (סנהדרין נ"ב) מעשה בבת כהן שזינתה והקיפוה חבילי זמורות ושרפוה, א"ל מפני שלא היה ב"ד של אותה שעה בקי, ופירש"י צדוקין היו שאין להם גז"ש, כן ממש אם ידונו ב"ד עין תחת עין יקיימו המצוה של עין תחת עין, אבל יעברו על המ"ע של ואהבת לרעך גו' אחרי שהתורה אמרה שהרשות לקחת כפר א"כ החובה לקחת כפר ולא לעשות דין בגופו עפ"י הדין של ואהבת כו' אין הניזק שום בעל דעה בזה, כמו שאם היו קוטעים ידו או לסמא עינו שלא היה להניזק שום טובה מזה, כן עתה שלוקחין כפר אין שואלים להניזק דעתו כלל, רק ב"ד לוקחין כפר עינו או ידו, וז"ש ר"א עין תחת עין ממש, שעושין לו דין עין תחת עין ממש לא שלוקחין עינו רק שפוטרין אותו בכפר אם נותן כפר בעד עינו, א"כ הדין נותן שישומו הכפר בעינו של מזיק, שאין זה תשלומין בעד עינו של הניזק, רק כפר בעד עינו של מזיק, וא"כ זהו עין תחת עין ממש, וזהו כמו כפר של שור המועד לריב"ב שסובר שהוא כפרה בעד נפשו לכן שמין במזיק, וכ"ז נכון וברור. וסרו בזה כל מענות המשכילים והמבקרים ע"ז הדין, ובאמת מעולם לא נחלק אדם לומר שעין תחת עין ממש כמש"כ הרמב"ם בפיה"מ כאשר נעתיק דבריו להלן. לשחוק יחשבו דבריו שהדינים הקשים אינם לפי רוח החמלה והחנינה של דורות האחרונים, שידוע אשר משפטי היונים והרומיים היו יותר אכזרים הרבה, באמת עשו הצטדקאות הרבה למעט ש"ד ודיני מיתות, וכמ"ש סנהדרין ההורגת אחת לשבע שנים ואמרי לה לשבעים שנה נקראת קטלנית, אבל ההצטדקאות היו עפ"י דין תורה, כמו שיתיר עצמו למיתה וכדומה שקבלו שכן הוא ד"ת, ולכן לא פטרו ממיתה רק שארי חייבי מיתות, שמיתתן הוא רק עונש על חמאם, וא"כ שהתורה פטרתם ממיתה בידי אדם כאשר לא היה ההראה מספקת או שהוכחשו העדים בבדיקות וכדומה פטרוהו, והניחוהו על דין שמים. אבל ברוצח שט"ע ובערת הרע, וכן לארץ לא יכופר כ"א בדם שופכו וכדומה, שיש בזה גם הקנת הבריות, לא היו פוטרין אותו, והיו מוסרין אותו להגואל הדם, או שמוסרין אותו לדין מלכות, כמש"כ בפי' הרמב"ם בפ"ב מהלכות רוצח, או שהיו כונסין אותו לכיפה עיי"ש ברמב"ם, אבל שאר חייבי מיתות אחרי שעפ"י ד"ת הוא פטור אין ב"ד נזקקין לו ויקבל עונשו ביד"ש, התירו עכ"ז להרוג את הרודף אחר נערה המאורסה ואחר כל עריות אף שאין בהם מיתת ב"ד רק כרת, שאחר שעבר העבירה אין אנו רשאין לדונו מיתה, אך קודם העבירה כשרואים שרודף אחר הערוה דמו מסור ביד כל אדם להרגו בלא התראה, הרי מוכח שכן קבלו הכל, אין לנו להיות רחמנים יותר מרחמנות התורה שתחלתה גמ"ח וסופה גמ"ח, ומעולם נתיחדו עם בני ישראל ברחמנות וחמלה, עד שגם עבדי בן הדד אמרו למלכם הנה נא שמענו כי מלכי ישראל מלכי חסד הם (מ"א כ'), לא אמרו על אחאב ביחוד, רק על כל מלכי ישראל שירשו מדת החסד מאברהם אבינו הראשון א"כ גם בזמנים הראשונים היו ישראל מצויינים בחסד, ואיך יאמר שאינם לפי מדת החמלה והחנינה של הדורות האחרונים. אכזריות מלכי רומא הראשונים בימי חכמי המשנה ידוע, ענו את הנוצרים הראשונים בעינויים קשים ומרים על לא חמס בכפם, השליכו שבויי מלחמתם ללחום ערומים עם חיות טורפות לעיניהם ולעיני המון רב אשר נהנו מהמהוה האיום והנורא הזה, והחז"ם מצא אכזריות אך במשפטי התורה, ויאמר שחז"ל השתדלו להעביר משפטים אכזרים שאינם לרוח החמלה לדור האכזר ההוא, הלא זה שחוק מכאיב לב. ומש"כ עוד "והיסוד השני לאנכה"ג והעמידו תלמידים הרבה

להיות

להיות תלמידים סמוכים מזקנים הראשונים להסנות בסנהדרין ויודעים לדרוש על כל קוץ וקוץ תלי תלים, ועי"ז ימצאו באחרונה להעביר דיני חייבי מיתות שבאו בתורה, אמרו אין מושיבין בסנהדרין אלא מי שיודע לטחר את השרץ טן התורה. וכן סנהדרין ההורגת אחת לשבעים שנה נקראת קטלנית" עכ"ל. דרוש זר ורחוק כזה לא פללנו לשמוע מפי משכיל המתימר בהשכלה, לו כתב כזה אחד טן הדרשנים היינו ממלאים פינו שחוק עליו, האם נזכר כאן דיני נפשות, האם אמרו העמידו תלמידים חריפים ומפולפלים, תלמידים הרבה אמרו יהיה מי שיהיה חריף ובלתי חריף, להפיץ ידיעות התורה בהעם, ולפלא שלא כתב שיהיו יודעים להכחיש גם פך השמן, הן כל חזות לבו העמים בפירוש המשנה הזאת, עליו נוכל לומר שיודע לדרוש תלי תלים דרשות של הבל, ולמותר להרבות עוד דברים בזה.

יב) כתב עוד שם וז"ל: "במשך הדורות שנו מצות התורה גם שאינם נופלים תחת שנוי הזמן כמו שטור את יום השבת אשר ענשה מחלליה מות יומת כו' והיו נזהרים למאד בחלול שבת גם בשעת הסכנה שהיתה מרחפת על כלל האומה. כנודע נכבשה ירושלים איזה פעמים רק טפני שלא עמדו היהודים ללחום נגד אויביהם הצרים אותם בשבת, ע"י המלך תלמי לאגוס נכבשה ירושלים בשבת, וכן בימי פומפיום נכבשה ירושלים בשבת (יוסיפון בקדטוניות פי"ב) עד שבא שמאי ודרש להם עד רדתה ואפילו בשבת (שבת י"ט) ובאחרונה התירו הלול שבת מפני פקו"ן גם ליחידים באמרם חלל עליו שבת אחה כדי שישמור שבתות הרבה (הלא התירו גם לחיי שעה?), כן עשו בשמיטת כספים, הלל הקן פרוזבול משום נעילת דלת בפני לוין, ועוד כרומה תקנות הרבה, ואמרו מפני תקון העולם" עכ"ל. כל דבריו לקוחים מספר דור דור ודורשיו, וכן כתב זה כבר המתקן (?) הגדול בעל השחר, וכבר שמענו כל הטענות האלו מבעלי הרעפארם, כידוע, אך יראה לנו בטובו איה איפה נמצא ההבדל בין פקו"ן של לפקו"ן של רבים, כל מה שאסור ליחיד אסור לרבים. והנה מלבד שעדותו של היוסיפון לא נאמנו לנו, כאשר כבר הוכיח הרב שי"ר שאין להת אמון לכל דבריו, ובטקומות הרבה טוכח מספרו שלא היה בקי בהלכה לא כפי שההפאר בעצמו בתולדותיו שההכהנים היו שואלים ממנו הלכות, יוכל היות שכנים דבריו אשר בימי תלמי לאגוס לא רצו להלחם בשבת ולחלל השבת, כי המלחמה לא להם היה רק שמלכי סוריא שמשלו או עליהם לחמו עם תלמי, לא ידעו שכאשר ינצח יעשה הרג רב גם בישראל לא כמשפט שהרי הם היו טוכרחין לעמוד לימין מלכי סוריא, לכן חשבו שבמלחמה כזו אשר לא עליהם תסוב אין להם לחלל שבת חנם, אבל באמת טעו גם בזה, כאשר מצינו אשר גם בעת שהיה כבר הלכה רוחת בישראל שמותר להלחם בשבת עכ"ז היו נוהגין איסור לחזור לעיר עם כלי זיינם עד שפעם אחת קרה סכה, שע"י שהניחו כלי זיינם מחוץ לעיר נהרגו הרבה נפשות, אז ראו להורות שגם בחזירתן מותר לחלל שבת מפני שעכ"פ היכולת לפעמים לבוא מזה לידי סכנה וגם ספק פקו"ן דוחה שבת כפי שמבואר כ"ז (עירובין מ"ה), וזהו הכל כמ"ש אין אדם עומד על ד"ת אלא א"כ נכשל בהם, שמפני שחלול שבת היה אצלם עבירה גדולה ונזהרו מאד בזה, לכן רק אחרי שנכשלו איזה פעמים ראו שהחובה לחלל שבת גם על ספק רחוק, כן טעו מעט ג"כ אלה אשר נחבאו במערה בימי היונים, כמו שכתוב בס' החשמונאים (א' פ"ה) ויקומו פתאום להתגולל עליהם ביום השבת, ויאמרו להם עד אנה מאנתם לשמוע בקול המלך קומו צאו מזה ועשו את מצותיו (ר"ל לחלל השבת) וישבתם בטח ויענו ויאטרו לא נצא כי את דבר המלך לא נעשה ואת השבת לא נחלל, ויגשו אל המערה ויערכו כלי מלחמה לקראתה, והאנשים אשר בקרבה לא הרימו את ידיהם לירות אבן או לסכור את פיו, ויאמרו אליהם נמותה

הפעם בנקיון כפים (ר"ל בלא חלול שבת), ויפלו עליהם ביום השבת ויהרגו כל אשר במערה וימותו הם ונשיהם וטפם ומקניהם כו' ומתתיהו ורעיו שמעו כו' ויועצו כלם ביום ההוא לאמר אם הלחם ילחמו אויבינו בנו ביום השבת ויצאנו לקראתם ועמדנו על נפשנו ולא נמות כמות אחינו במערה" עכ"ל. האנשים במערה עשו כדין שבעת השמד הדין למסור נפשם רק שטעו מעט כי אולי אם עמדו נגדם היו אחדים מהם נצולו, והמה חשבו כי סוף סוף יהרגו אותם, וא"כ מדוע יחללו שבת חנם, וכמ"ש נמותה הפעם בנקיון כפים בלא חלול שבת, אך מתתיהו הורה שיחללו שבת וילחמו גם על הספק, א"כ כבר הורה מתתיהו זמן רב קודם שמאי הזקן לחלל שבת מפני ספק פקו"נ ושמאי חדש רק זה שגם אם יצורו ישראל על עיר מותר להלחם בשבת עד רדתה, כי יש חשש כאשר ינוחו בשבת או הנצורים יאזרו חיל בעת מנוחתם ויוכל לבוא מזה ספק פקו"נ, אשר הוראה כזו לא נשמע מהוראת מתתיהו שאמר רק אם האויבים יבאו עליהם שיעמדו כנגדם, שזהו וראי פקו"נ כמ"ש "ועמדנו על נפשנו ולא נמות כמות אחינו" ומש"כ שגם במלחמת פומפיום לא לחמו בשבת הוא שקר וז"ל ס' מונה"ז טרנ"ק שער י"א "וראוי להזכיר עוד המסופר מאת סופרי קורות הזמן ההוא שבאשר ראה כי רק לבד בהגישו אל ההר להלחם לחמו הנצורים מעל החומה גם בשבת ויום קדש, ועמדו על נפשם בגבורת ימינם, ובזולת זה נחו לגמרי ביתים המקודשים, ולא היו לו לשטן לכל דבר המצור כאשר בימי החול, נועץ עם לבו שלא לעשות מלחמה באותן ימי הקדש, ואך לכונן בהם מעשי המצור מבחוץ למלאות החפירות עפר ובכרות עצים ובבנות מגדלים ובהציב עליהם כלי מפץ ומשחית באין שטן ומונע" עכ"ל, א"כ באמת לחמו גם או בשבת ושעו ג"כ בזה, שהרי מניעת ההכנות ג"כ מביא לידי פקו"נ, וגם ספק פקו"נ דוחה שבת, אך יתכן שספק פקו"נ היה דעת הצדוקים שאסור לחלל שבת, ופומפיום לחם עם ארסתובול שהיה צדוקי וכל שרי צבאותיו היו צדוקים, א"כ אין מהם ראיה כלל ט).

ט) פס נבחר עין לאבר עתקשו בו רבים, לף שאין טוען על עטיגו רק מעט, לוך שכחו שכשגיס וכל ישראל פס פסח דומס שבת, וכבר הקשו ע"ז גס בירושלמי, ורק כלל הזקן שעלס לז מבבל רק הוא ידע שפסח דוחס שבת, ע"פ מס שקבל משמעיס ואבטליון, שאין זס פלא גדול מאד, אלא גס הקביעות לפי החשבון שלגו לא יתפחר רק ערב עשריס שגס, ומכש"כ לז שהיו מקדשיס ע"פ הראיס, שאפשר שגס לז שמרו שיהיו הקביעות קרוב להחשבון וכמש"כ הרש"ג (עיין פ"ח מהל' י"ז מש"כ בזה), וגס לז שמרו לדחות כ"ס מפני לד"ו, וכמ"ש מיותר עזרת ואילך לא מלינו הלול מעובר ועיין פ"ח מזה בהרוכה. אפשר שלינו שהמרו (מגחות ס"ד) מעשה שבת שעומר מגגות לריפין ושתי הלחס מבקעת עין סוכר, והמרו שס שזה היס בעת שלחמת הלחיס סורקוס והרסתובלוס, שסביות סורקוס לת מלך ערב ויצרו על ירושלים להלחס עס הרסתובלוס שהיה לז המלך, ושס מבואר שלא היו להס קרבנות כמסופר שס בגמרא. ומלחמה זו היה בימי הפסח שהרי לא היה להס עומר להקריב, וסופרי דס"י כתבו שפעם זו לא עלו ישראל לרגל ולא קרבן פסח בזו השגה, עד שרבים שלגו למלריס לחוג אפילו חג הפסח, אס כחשוב מזה הזמן עד שעלה שלל מבבל ואפשר לעשות שהיה ברחבות ימי מלוכת סורדוס שהורדוס מלך לפי דברי הגמרא ק' שגה לפני המורבן ושלל נחשב לעשות מלה שגה לפני המורבן כמ"ש שלל ושמעון גמליאל ושמעון הגו עשותם בפני הבית ק' שגה כמ"ש (שבת ט"ו) וכאשר תחשוב מזמן מלחמת הלחיס עד שגת שלש להורדוס תמלא שהיה י"ט שגה או כ', וזה הזמן שנמשך ע"פ החשבון הקביעות שלגו שנמשך משגת שבת ע"פ עד שחל עוד הפעם ערב כ' שגה, ויודע שהורדוס הרג הרבה מחכמי הפרושים, וכמ"ש (ב"ב ג') קטליוהו לכולהו רבנן, ויתרם ברחו למו"ל, וע"ז הזמן נאמרו (סוטה כ') הזדם ונשתכחה עלה שלל הבבלי ויסדם, שנתמעטו

האות והראיה הנכונה שפקו"נ דוחה כל המצות היה להם בקבלה, שהרי אמרו (יומא פ"ב) שאין לך דבר עומד בפני פקו"נ חוץ מע"ז וג"ע וש"ד, הקלו בחלול שבת גם באיסור סקילה והחמירו בג"ע גם באיסור לאו ואמרו ימות ואל יספר עמה אחורי הגדר (סנהדרין ע"ה) שגם בא"א אין זה רק לאו של לא תקרבו לגלות ערוה, הרי שהקלו בכל איסורים גם בספק פקו"נ באיסור כרת וסקילה, והחמירו בג"ע גם באיסור לאו ופקו"נ ממש כמו שפסקו כל הפוסקים, אין זה כ"א שהיתה ההלכה הזאת מקובלת בידם, ורק כל אחד מהתנאים שדרשו שם ביומא מנין שפקו"נ דוחה שבת ידרוש הרמז הנמצא בתורה ע"ז, וכן היה מקובל אצלם שפקו"נ דוחה כל איסורי תורה חוץ מג' אלו. הראיה מפרוזבול כבר דשו בה רבים מהמתקנים (רעפארמער), אכן בגמ' אמרו שני טעמים שנחלקו בזה אביי ורבא, אביי סובר שהלל תקן רק בזמן ששמיטת כספים הוא מדרבנן והם אמרו והם אמרו, ורבא סובר שהטעם שהפקר ב"ד הפקר (בדורות הראשונים), ובדבר שבממון דוקא הרשות לתקן, ואם היה באמת הרשות ביד חכמי הדור לחדש ולשנות לצורך העת, הלא לא היה הלל צריך לתקן פרוזבול, והיה הנקל להלל למצוא לו איזה דרש וסברא לבטל שמיטת כספים, כמו שהמציאו (לפי דבריו) למצוא דרש על היתר פקו"נ ושארי דברים שחדשו (לפי דעתו); אכן באמת חלילה להם לבטל או לשנות מכל דיני וחוקי התורה אף כקוש"י שזהו ממש איסור בל תוסיף ובל תגרע. כל התקנות שתקנו המה רק תקנות לחיי המדינה ואינם נוגעים לחוקי התורה, ואין בהם אף דבר אחד שיהיה נגד חק התורה. מ"ש (סנהדרין כ"ו) מכריז ר' ינאי פוקו וזרעו בשביעית משום ארנונא, כבר כתבו המפרשים שהיה בזה פקו"נ כמש"כ התוס' שם, או שר"י סובר שגם שמיטת קרקע בזה"ז דרבנן, לכן היה לו כח להתיר משום ארנונא. והרמב"ם כתב בפ"א מהלכות שמיטין הלכה י"א וז"ל משרבו האנסין והטילו מלכי עכו"ם על ישראל לעשות מחנות לחיילותיהן התירו לזרוע בשביעית דברים שצריכים להם עבדי המלך בלבד, ונראה שדעתו שלזרוע בעד עכו"ם אינו אסור מן התורה רק כשחורש וזורע וקוצר לצרכו שהרי אמרה התורה שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור, אבל אם עושה לצורך אחרים שלא ליהנות בעצמו ממנו אינו אסור מן התורה, וזש"כ אח"ז, וכן מי שכפאו אנס לעשות בשביעית „בחנם" כמו עבודת המלך וכיו"ב הר"ז עושה, שאם היה עושה בשכר אסור שהרי

שנתמעטו החכמים אחרי שמתו שמעיה ואבטליון ורובי תלמידיהם נהרגו ורק הלל שחזר לבבל אחר מיתתם עלה אז מבבל, וא"כ אין פלא שלא ידעו אם פסח דוחה שבת. הרבה מהצעירים זכרו שלפני עשרים שנה כאשר חל עה"פ בשבת לא הקריבו אז את הפסח, אבל לא ידעו אם מפני שאין פסח דוחה שבת או מפני המלחמה שלא יכלו לעלות לרגל. וגם אותם שהיו בירושלים לא היו להם כבשים או עזים לפסח, כי גם תמידים לא היו להם, והיו משלשלים דינרים בקופה מעל החומה והיו מעלים להם שני כבשים בכל יום כמ"ש (ב"ק פ"ב), לכן אחר עשרים שנה שחל עוד הפעם עה"פ בשבת, וכל הזקנים וחכמי הדור רובם נהרגו ויתרם ברחו מעל הארץ והצעירים זכרו רק שלא הקריבו אז הפסח, אבל נעלם מהם מאיזה טעם, וגם אולי מקודם ג"כ לא הקריבו פסח בשבת שהיו אז ב"ד וסנהדרין של צדוקים שאינם דורשים גז"ש וכמ"ש (סנהדרין נ"ב) מפני שלא היה ב"ד שבאותה שעה בקי שפירש"י שהיו צדוקים שאין להם גז"ש, ולכן נמשך ערך שלשים שנה שלא הקריבו פסח בשבת, ולכן גם עתה נעלמה מהם ההלכה הזאת, הגם שבעת מלחמת האחים, כבר היו סנהדרין של פרושים שזה היה אחר שנצח שמעון בן שטח את הצדוקים, ומכש"כ בימי המלכה אלכסנדרה, והיא שלמינון אחות שמעון בן שטח ואח"ז בכל ימי הורקנוס, אבל עכ"פ בימי המלחמה שחל אז עה"פ בשבת לא הקריבו הפסח עד שבא הלל והעיד מפי שמעיה ואבטליון שהיו הם הנשיאים והאב"ד, שמה שלא הקריבו היה מפני המלחמה ודרש להם הגז"ש המקובלת, ובזה סרה הפליאה הגדולה הזאת.

שהרי נהנה מעבודת שביעית, ועפי"ז אין אנו צריכים להרוחק שכתב הכ"מ שם, ויש לדבר בזה הרבה אך אין פה המקום, אך הראב"ד חולק ע"ז וכתב שוהו רק במקומות שלא כבשו עולי בבל עיי"ש.

יג) כתב עוד שם וז"ל "ועשו סייג לתורה כו' שאיסור הוצאת שבת אינו מן התורה שאין לו יסוד בתורה אלא בקבלה ולא תוציאו משא ביום השבת, הרבו תלי תלים של דינים פרטים וגזרות שונות במה אשה יוצאה כו' ובמה בהמה יוצאה כו' עד שגזרו לומר לא יעמוד אדם ברה"י וירוק ברה"ר, ולבסוף מצאו להקל ולהתיר כל איסור הוצאה ע"י עירובי חצירות ושתופי מבואות בלחי וקורה, ושוב חזרו להחמיר ולבטל ולדחות תקיעת שופר ונטילת לולב בשבת משום גזרה דלמא אתי לאתויי ד"א ברה"ר" עכ"ל. עיקר איסור הוצאה בשבת נדבר עוד להלן בארוכה, אך נתבונן על סוף דבריו שכתב "וחזרו להקל ולהתיר כל אסורי הוצאה ע"י ע"ח ושתופי מבואות בלחי וקורה" העבודה שאיננו יודע מה הוא שח! האם ע"ח ושתופי מבואות המה קולות? מדין תורה מותר לטלטל בחצר ובמבוי בלא שום תקון ועירוב, שמדין התורה רה"ר הוא רק סרטיא ופלטיא גדולה ומבואות המפולשין אך מבוי שיש לה ג' דפנות ורק צד אחד פתוח לרה"ר יש לה דין כרמלית שמן התורה מותר לטלטל בתוכה ומתוכה לרה"י ולרה"ר, ורק חכמים אסרוה מפני שנקל להטעות ולהחליף גם על רה"ר, וכן חצר המוקפת ד' מחיצות מן התורה הוא רה"י גמור, ומותר לטלטל בתוכו בלא שום תקון, רק חכמים אסרוהו מפני שעכ"פ רבים משתמשים בו ואתי לאחלופי ברה"ר, לכן גזרו ואסרו לטלטל בחצר ובמבוי עד שיתקנו במבוי בצד הפתוח בלחי או בקורה שיהיה זה להיכר וכן בחצר ושיעשו עוד עירובי חצרות ושתופי מבואות, כדי שיהיה נראה שכולם דרים בבית שהעירוב מונח בו, וזהו הכל להיכר שלא יבואו לטעות לטלטל גם ברה"ר ושם המעביר ד"א חייב חטאת, וא"כ חומרא בקולא נתחלף לו, ומה זה ענין לבמה אשה יוצאה וזהו רק סמיות עינים להטעות את הקורא. הטעם שאסרו לצאת בתכשיטין, ודחו תקיעת שופר ונטילת לולב בשבת עוד יתבאר להלן. עוד כתב שחז"ל חדשו לקדה"ח עפ"י הראיה אשר מן התורה כל החדשים הם חדשי החמה, כמש"כ כמה פעמים בהצפירה וביותר בספרו יסוה"ע, ע"ז יחדנו פרק מיוחד ושם המצאנו כי שם מקומו. וראה זה פלא אשר פה לא מצא מקום לתלות כל דבריו בהרמב"ם כדרכו, אך זקני ת"ח כ"ז שמזקינים כו' כי אחר שבועות האירו עיניו עד כי בנומ' 147 שנת הנ"ל מצא סמך ורמז נפלא לדבריו בדברי הרמב"ם. וכל הרואה את דבריו שם ישתומם, שגם שם בא ודלג מענין לענין עד שיגיע לפרק קדה"ח להראות גודל חכמתו ובקיאותו בחשבון העיבור, גם כאן שמדבר מענין אסור שבת ושדי גירא לקדה"ח, ושם בנומ' 147 שמדבר מענין הנבואה ומסיים בקדה"ח, יכתוב בקרת או רקלמה על הס' דו"ד ויגלגל הדברים לקדה"ח. ואף כי יחדנו פרק מיוחד ע"ז עכ"ז לצורך ענייננו נעתיק דבריו משם, שכתב כדרכו שחז"ל שנו וחדשו את מצות התורה כרצונם, וימצא רמז בדברי הרמב"ם, שעזרא ואנכה"ג חדשו לקדה"ח עפ"י הראיה, וא"כ גם הרמב"ם דעתו שחז"ל שנו וחדשו לכן נעתיק את דבריו וז"ל "אבל בא וראה קורא יקר דבר נפלא למאד, איך הרמב"ם ז"ל כדרכו לבאר תמיד ענינים דתיים מתאימים עם הטבע, הוא משמיט או מוסיף לפעמים בדברי חז"ל כדי להטעימם לפי שיטתו (כמו שהשמיט תיבות "ונעשה בו נס" כואת אנו רואין פה בענין הנבואה האלהית) איך הוא נוטה קו על הלכה גדולה בתושבע"פ שמקורה הוא מאמר אנדיי אחד בגמ', והוא מוסיף בה שתי מלות כדי להוציא ממנה קבלת הלכה אחרת הרחוקה מהראשונה!! קום קרא נא דברי הרמב"ם (הלכות קדה"ח פ"א הל"א) בבואו לבאר לנו קבלת סוד העיבור יאמר וז"ל: "חדשי השנה הם חדשי לבנה שנאמר

עולת חדש בחדשו, ונאמר החדש הזה לכם ראש חדשים, כך אמרו חכמים הראה לו הקב"ה למשה במראה הנבואה דמות לבנה וא"ל כזה ראה וקדש". הלא יתפלא הקורא למה לא העתיק הרמב"ם את דבריהם בלשונם "דמות לבנה הראה לו הקב"ת בסיני (נשתבש פה שוה היה במצרים ולא בסיני) ואמר כזה ראה וקדש" והמלות "במראה הנבואה" שהוסיף, יורו שהראהו להתבונן ברוח הנבואה על לעתיד בדורות הבאים. וכוונתו בזה כי לקדש החדשים על פי הראיה החל אך בזמן כנה"ג בימי עזרא, כי מזמן התורה עד גלות בבל נהגו למנות לחדשי החמה בפשיטות כמו שנהגו במצרים כו' וחז"ל בקשו לזה סמך מן התורה עפ"י דרשותיהם, מנין שמונין חדשים לשנה כו' וכן דרשו מן הכתוב החדש הזה לכם כזה ראה וקדש" עכ"ל. הלא אמרנו שכל איש ישר ישתאה על דקדוקי עניות כזה, ידענו את האיש ואת שיחו הנאה רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל כי בשפה ברורה ידבר ולא בחידות, וכאן ידבר אלינו ברמז ובחידות אשר לא נמצאו להם פתרונים קרוב לשמונה מאות שנה, עד שבא החז"ם ופתרה. מלבד מה שעיקר דבריו הוא שקר מוחלט, שישראל מעולם לא מנו לחמה, כאשר הוכיחו כבר הרבה מהחכמים בהכרם תרמ"ח. והאחרון הכביד הרב רי"ב בספרו חלק שני ירח למועדים. אבל מעולם לא הוסיף הרמב"ם בלשון חז"ל, רק כי כל זה הוא לשון עצמו ולא העתיק כלל לשון הגמ' שנשאל מדוע הוסיף על לשונם אבל כתב לשון עצמו בבאור דבריהם כדרכו בכל מקום.

יד) ונעתיק לשון הגמ' (מנחות כ"ט) תנא דבי ר' ישמעאל ג' דברים היו קשים לו למשה עד שהראהו הקב"ה באצבעו, ואלו הן מנורה ור"ח ושרצים. מנורה דכתיב וזה מעשה המנורה, ר"ח דכתיב החדש הזה לכם, שרצים דכתיב וזה לכם הטמא. ידוע שדרכם לדרוש בכ"מ לשון "זה" כמו שהביא הגאון מלבי"ם בספרו התורה והמצוה בפ' צו עיי"ש. מי לא יבין שלשון "אצבעו" הוא רק מליצה ע"י שדרשו מלת "זה" פי' שהבינהו הדבר על בירורו, כמו כאשר ירצה איש לברר הדבר שמראהו, יאמר שהראהו באצבעו, שהכוונה בירור הדבר, וחז"ל שדברו בלשון בני אדם, דרשו מלשון "זה", וא"כ מוכח שמקודם נתקשה, וכמ"ש שם ארון של אש ומנורה של אש ושלחן של אש ירדו מן השמים, וראה משה ועשה כנגדם, שדרשו ממ"כ וראה ועשה בתבניתם אשר אתה מרא בהר, שמשמע שראה אותם ממש, מפני שרומזים על דברים גבוהים, לכן גם שנוי קל הוא קפידא גדולה. מובן שאין למעלה ארון ומנורה ושלחן של אש, ורק ראה במראת הנבואה, וזה פשוט ומוכרח, א"כ כן הוא ג"כ כוונת התנא דבר"י, שע"י שנאמר החדש "הזה" שמובן מזה שנתקשה משה והוצרך להראהו, ובעת שנאמרה לו הנבואה היה ביום שאין הלבנה נראית בחוש, וגם מפני קוטנה אז לכן אמרו שהראהו באצבעו, וכמ"ש במכילתא שתמיד דבר הקב"ה עם משה רק ביום (אצלנו במכילתא נתחלף הגי' בשמות התנאים כמו שהעיר הח' באריגשטיין בהכרם) א"כ הראה לו רק דמות הלבנה ולא הלבנה בעצמה, וכמש"כ באמת הרמב"ם לשון "דמות" לבנה. לכן הוכרח הרמב"ם לכתוב לשון "במראה הנבואה" כי דמות איננה הלבנה בעצמה, וא"כ איך ראה הדמות אם לא במראה הנבואה, א"כ לא היה אפשר להרמב"ם לכתוב בלשון אחר, ובגמ' נאמר רק שנתקשה משה על מעשה המנורה על הפרחים והכפתורים, ושתהיה כלה מקשה. וכמש"כ שרומזת על דברים גבוהים, לכן יש קפידא על שנוי קל, עד שיש מ"א הביאו רש"י שהמנורה נעשית מעצמה, כן נתקשה על רגע המולד, ועל כל חשבון מהלך הלבנה כאשר יתבאר בפ"ח להלן. ולשון "דמות" אינו מורה על הדבר בעצמו, וכמ"ש בטשנה פ"ב דר"ה דמות צורות לבנות היה לו לר"ג בכותל בעליתו, א"כ הוכרח הרמב"ם להוסיף הלשון במראה הנבואה, וזה פשוט מאד. כל הלשון שכתב הרמב"ם

לא נמצא בגמ', רק לשון הגמ' עד שהראהו באצבעו, וכל הלשון של הרמב"ם הוא רק באור, וכמש"כ ה' אלכסנדראוו שכתב כן לשלילות הגשמיות ראה נומ' 159 שנה ההיא. אך ראה מה שהשיב לו החז"ס שם בנומ' ההוא בעצמו, וז"ל "אמנם כן הוא להרחקת הגשמיות בפי' המקראות שבתורה ובנביאים, אבל לא באגדות חז"ל הפשוטים כמשמעם" אוי לאונים שכך שומעות ורואות דברים כאלה על חז"ל שהאמינו בגשמיות, ולמותר להשיב על לזות שפתים כאלה, ובפ"ו דברנו למדי איך שחז"ל הבינו יותר ממנו, אך שכח דברי עצמו שכתב בשנת העשרים נומ' 42 שהרמב"ם השמיט לשון בעל ההגדה שכתב לשון הקב"ה בכבודו ובעצמו והרמב"ם השמיט לשון "בעצמו" להרחקת הגשמיות אף שבעל ההגדה כתבם א"כ גם כאן אף שחז"ל (לדעתו של החז"ס!) האמינו בגשמיות ואמרו שהראהו "באצבעו" אבל הרמב"ם היה מוכרח לכתוב "במראה הנבואה" להרחקת הגשמיות. א"כ אין מכ"ז גם רמז קל שדעת הרמב"ם שרק מימי עזרא ואילך התחילו לקדה"ח עפ"י הראיה, ופשטות דבריו נראים ההפך כמו שיתבאר להלן בפ"ח אבל ראה איך השתבש כאן מאד שכתב וז"ל "ובפרט בענין הזה שהראה הקב"ה למשה דמות הלבנה כשהיא בחדושה ונראית לעין כל אדם בחוש, וא"ל כזה ראה וקדש, איזה זרות יש בזה שיאמר שהראה לו רק "במראה הנבואה"? ומפורש אמר (מנחות כ"ט) ג' דברים היו קשים למשה עד שהראהו באצבעו, ואלו הן כו'. ולמה לו להרמב"ם להוסיף בדבריהם במראה הנבואה? אבל פה מצא הרמב"ם תשובה לשאלה גדולה שנעלמה מעיני הראשונים כמו שאבאר לפנינו" עכ"ל. טעה בדבר שתשב"ר יודעין "שדמות" איננה הדבר בעצמו הנראה בחוש, ועל דבר הנראה בחוש בלתי שייך כלל שיתקשה, ואם נתקשה על החשבון כמש"כ א"כ יצדק עכ"פ במראה הנבואה שהודיעו החשבון בנבואה. אבל פשטות הדבר שהראהו רק "דמות" הלבנה במראה הנבואה, ובא לידי טעות גדול כזה, ועיקר השאלה שנעלמה מעיני הראשונים הוא שקר, אין כאן לא שאלה ולא תשובה, והכל בדא מלבו כאשר יתבאר בפרק הבא בעז"ה.

טו) כתב עוד שם בנומ' 159 וז"ל "דבר גדול שמענו מחז"ל ביסודי התושבע"פ באמרם מה שתלמיד ותיק אחד (תיבת "אחד" הוסיף כי לא נמצא בגמ') עתיד לחדש הראה הקב"ה למשה בסיני, וכן אמרו הראה הקב"ה למשה את עקיבא בן יוסף שעתיד לדרוש תלי תלים של הלכות ויאמר הללמ"ס, כי התורה עתידה להתחדש במשך הדורות לפי הזמן והמקום ומצב האומה במדות ומוסר, "ועפ"י התורה אשר יורוך בימים ההם" ר"ל שחכמי הדורות ימצאו לדרוש במקראות שבתורה לשנותם מפשוטם לפי רוח הזמן. ד"מ מצאו לדרוש בחייבי מיתות, בכדי לפטרם מעונש מיתה, ודרשת וחקרת היטב להרבות בבדיקת העדים עד שתתבטל עדותם, וכן דרשו ועשיתם לו כאשר זמם ולא כאשר עשה, "ואם הרגו אין נהרגין" כדי שלא להרבות ש"ד בישראל וכדומה הרבה, וגם במצות דתיות שנתחדשו במשך הזמן ע"י עזרא ועולי הגולה, בקשו להם סמך מן התורה ע"י דרשה במקרא כמו שראינו באיסור הוצאה בשבת שלא נמצא בתורה כלל, רק בימי עזרא וכנה"ג שכתבו בברית אמנה הוצאת משא בחילול שבת נמור (נחמיה י"ג) וחז"ל דרשו מן התורה אל יצא איש ממקומו אל יוציא וכו' (עירובין י"ז) וכן קבלו עולי בבל שמות החדשים לחדשי הלבנה ואחד בתשרי ר"ה לשנים מן הכבליים, אעפ"י שבתורה ניסן הוא ראשון לחדשי השנה, והם אמרו ניסן הוא ראשון רק לחדשים ולרגלים ולמלכים. אבל לשנים לשמיטין וליובלות, ר"ה הוא אחד בתשרי ומנלן? דגמר שנה שנה בגו"ש מן בשנה השביעית" עכ"ל. לעשות זיוף בדברי חז"ל או בספרי הראשונים כבר הסכנו לראות הרבה בספרי משכילי דורנו, וזה כל כחם בזיופים. אך לזייף לשון התורה אשר זיל קרי בי רב הוא, זהו דבר חדש, אשר הראשון

היה

היה ה' כמאלענסקין בהשחר שהעתיק היא ובתורה כתיב הוא, ועשה מטעמים עפ"י זיופו. וכן עשה לנו החז"ס כאן הוסיף שתי תיבות שלמות עפ"י התורה אשר יורך "בימים ההם" וביאר השתי תיבות "בימים ההם" שהוסיף שהכוונה לרוח הזמן לצורך "הימים ההם", אבל מה נעשה ולא נוכל לקבל פירושו ובאורו, כי בכל החומשים שלנו לא נמצאו השתי תיבות האלו, ומקומם הוא בכתובים הקודמים, ובאת אל הכהן או אל השופט אשר יהיה בימים ההם, וגם ע"ז עמדו חז"ל ושאלו (ר"ה כ"ה) וכי תעלה על דעתך שאדם הולך אצל הדיין שלא היה בימיו, הא אין לך לילך אלא אצל שופט שבימיו, אבל עפ"י התורה אשר יורך לא נאמרו שם התיבות "בימים ההם" וזה זיוף מגונה לסמא עין הקורא, לפרש שיהיה ההוראה כפי מצב וצורך הימים ההם. יפה פי' חז"ל שהחובה לשמוע אל השופט שבימיו, שלא נאמר הימים הראשונים היו טובים מאלו, וחכמי דור העבר היו גדולים בחכמה, לא כן החכמים שבדורנו, שכן הוא טבע האדם ליתן כבוד ואמון לאלה אשר לא ראה בעיניו, כמ"ש אין כבוד לנביא בעירו, ועי"ז תפוג תורה שכל אדם יעשה מה שלבו חפץ ולא ישמע לחכמי דורו, וכמ"ש בפרוש להביא ראיה מהכתוב אל תאמר שהימים הראשונים היו טובים מאלה וגו'. ומעתה לא יפלא בעינינו שעשה זיוף גדול בדברי הגמ', לכן נעתיק לשון הגמ' בשלמותה (מנחות כ"ט) בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות כו' א"ל אדם אחד שעתיד להיות בסוף כמה דורות, עקיבא בן יוסף שמו שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תלי תלים של הלכות, אמר לפניו רבש"ע הראהו לי א"ל חזור לאחוריך, הלך וישב בסוף שמונה עשרה שורות, ולא היה יודע מה הוא אומר, תשש כחו כיון שהגיע לדבר אחד א"ל תלמידיו רבי מנין לך א"ל הלכה למשה מסיני נתישבה דעתו עכ"ל הגמ', א"כ לא על התלי תלים של הלכות שדרש אמר להם הלמ"ס, ולהפך על כל ההלכות שדרש לא שאלוהו מנין לך, רק האמינו לו על דרשותיו, שהראה מקורן בתורה הכתובה. אכן כאשר הגיע להלכה אחת שלא אמר עליה שום מקור לא מצד הסברא ולא עפ"י אחד מהי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן, או מיתור אות או חסר אות, ע"ז שאלוהו רבי מנין לך והשיב שזה הלמ"ס, שאין לה רמז בכתוב כמש"כ הרמב"ם בהקדמה פיה"מ כאשר נעתיק דבריו להלן, נוכל לומר לו "זייפתם תורתכם ולא עלתה בידכם כלום" (סנהדרין צ') זיוף לשון הגמ' בכוונה והוציא משפט מעוקל.

מז) דברי האגדה מופלאים מאד וצריכה באור רחב אשר אין פה המקום ורק הנצרך לענינו אותו נדבר. איך יתכן שמשה לא היה יודע מה הוא אומר: וזה סותר למ"ש מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש הראה הקב"ה למשה, ואם באמת עתיד ר"ע לחדש הלכות שלא נגלה למשה בסיני, ומ"ש (במדבר רבה פי"ט) דברים שלא נגלו למשה נגלו לר"ע עיי"ש, הכוונה על רוי התורה וטעמי המצות כמו טעם פרה אדומה, שהרי לא נגלה למשה שער החמשים מנ' שערי בינה, וזה נגלה לר"ע, אבל ההלכות כל מה שהלמיד ותיק עתיד לחדש נגלה למשה, א"כ המה ללא אמת ח"ו והיה לו לשאול להקב"ה מדוע יקשור קשרים להאותיות ליתן מכשול לדורות הבאים. כל הרואה פשטות דברי הגמ' יראה שמשה הודה להקב"ה, שהרי אמרו שם אח"ז רבש"ע הראית לי את תורתו הראני שכרו כו', ראה שסורקין את בשרו במסרקות של ברזל אמר רבש"ע זו תורה וזו שכרה, א"ל שתוק כך עלה במחשבה לפני, אמרו שהשש כחו של משה על שלא הבין מה שהוא אומר, האם ח"ו התקנא בו והתורה העידה עליו והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה, והשיב ליהושע המקנא אתה לי ומי יתן כל עם ה' נביאים כי יתן ה' את רוחו עליהם, ופה התקנא רק כאשר שטע שעכ"פ מזכיר שמו אז נתישבה דעתו, וזה דבר שבלתי אפשר להעלות על הדעה, אכן מקודם עלינו

להתבונן

להתבונן ההבדל בין ההלכות שהוציאו מדרשת הכתובים, ובין ההלכות שאמרו שהן הלממ"ס, לפי דעת הרבה מן הראשונים כל הי"ג מדות המה מקובלות ואין אדם רן אותם מעצמם, רק ק"ו אדם רן מעצמו, וכן נראה דעת רש"י ז"ל באיזהו מקומות, ואין להאריך פה בזה, אבל עכ"פ כל הדרשות המה מקובלות, וכמ"ש (נדה מ"ה) א"ל כשם שכל התורה כולה הלממ"ס כך פחותה מבת שלש כשרה לכהונה הלממ"ס י, הכוונה

י) בדברי זו מסוגית סטעס ס' וויים בספרו דו"ד ומוציא ממנה מספק מעוקל מאד. סעד לדבריו שכל מקום שאמרו הלממ"ס אין הכוונה קבלה ממש ממש, רק כל הלכה קדומה שלא ידעו מקורה תלו אותה בהלממ"ס ובזה יתפוץ להכחיש לגמרי עניו הלממ"ס ומביא עלומותיו מזו סבריותא, לכן נעתיק דבריו להרחות היך סוג תועה ומתעה. כתב בספרו דו"ד פ"ע לד 72 וז"ל "ומלתו שבקשו חכמי סדורות לתת לפעמים טעם וסברת לדברי קדמוניסס, וחבריסס לו סבחיס מחריסס לה הסכימו על ידס, יען כי לא יכרו בעיוס טעמס וסברתס, ובמופן הזה בחרו לסס יותר לתלות סדבר בקבלה קדומה ולסחזיקו להלכה למשה מסיני מלתת לו טעם אשר לא יכר בעיניסס בשום עניו כו', עד"ז רלוינו שהחכמים הרחשונים בקשו לתת טעם "לערבה ונסוך המים" והוציאו הלכה מהלכות מן הכתוב ע"פ דרש רמוק וזר, והבחיס החריסס הסליכו טעם זה מגגדם לך לא שמעו טעם אחר היותר נכון, לממש סחליטו שהיו צורך לחפש טעם וסברת כי אן הלכות המקובלות למשה מסיני, ומפורש דבר זה במתורע שהירע לר"ע עם תלמידיו (נדה מ"ה) אחר ר"ע בקש לתת טעם וסברת להלכה מסופקת, ויהי כאשר הלוע סברתו וטעמו לפני תלמידיו שהתבלו בו כמשתוממים על הדבר כי לא יכרו דבריו בעיניסס, ויאמרו אליו למה זה תהתו בדרוש טעם רחוק אחר לא תוטה דעתכו בו, הלא יותר קרוב לתלות סמסופקת בקבלה קדמוניה ולאמר עליה שהיא הלממ"ס כמו שהיו אומרים שכל התורה הלממ"ס, והדבר ברור כי לא תלו אותה בקבלה מסיני מפני שהיה הדבר מקובל אצלם, לממש אמרו כן בדרך היקש והשערה, כי היך לאפשר שהיתה קבלה בידי התלמידים דבר שלא אחר למש רבש בגדר הלממ"ס, ושם כאשר רלוינו מהמתורע שהירע לר"ע עם תלמידיו, שהיו מיחסין לפעמים היזו הלכה לקבלה מזמן היותר קדוש, לא מהיות למש רלוים ברורה, כי אם בהשערה בלבד, אף כן היה בכל ההלכות המסופקות אף במקום שלא היו יודעין שלשלת המסורת והיה ספק במקורן בזמן יחסו אותן למשה מסיני ברחותם שההלכה מוסכמת ומוסרמת בעם, והדרך להפליג דבריס בתולדות זמנם לא נפלאת ולא רחוקה אצל חכמי התוספתא"פ, כי כן אמרו מפורש (ירושלמי קדושין פ"ד ה"ח) עד עמוד הכהן לתורים ותמים, וכי תורים ותמים היה בחותה השעה אלא כאדם שאומר לחברו עד שיהיו סמתוס עד שיבא בן דוד" עכ"ל. עד שם רלוינו כי בעלי החזיון וכותבי ספוריס יקחו למש חיזה עניו מה שקרס לעיניהס או מה שמצא בספרי דה"י ויבנו ממנה ספור אחר, ויברחו למש אנשים נושאי הספור, ויתנו בפיהס דבריס כפי הצחות לעיניהס, כן הסופריס כן הקורחים מעולם לא חשבום לאמת, אבל ליקח מאמר חז"ל המפורש כמו הברייתא הזאת ולבנות עליה ספור אחר שלא נמצא ולא עלה על לב שום איש ולתת לנו לאמת ולהוציא ממנו מספק בדבר הטומד ברומו של התוספתא"פ, ע"פ הדברים שבאה מלבו, זאת לא שמעו ולא נכון הדבר. לכן נעתיק כל דברי הגמ' וז"ל הגמ' (נדה מ"ה) ת"ר מעשה בחסה אחת שבאת לפני ר"ע א"ל רבי נבעלתי בתוך ג' בניס מה אני להכותה אמר לה כשרה את להכותה, א"ל רבי אמשול לך משל למה"ד לתיוטן שאמרו לו אלבעו בדבש פעם ראשונה ושניה גוער בם אליהם מלגה (פירש"י כלומר לף אני מעמיד מעם זעות) א"ל א"כ פסולה את להכותה, ראה התלמידים מסתבלים זה בזה (ר"ל מפני שהיה קשה להם מה בכך שמעמיד מעם זעות אחרי כי ההלכה שבועה אחותה תבת ג' בניס אינה בינה) א"ל למה הדבר קשה בעיניכם א"ל (לכן הדבר קשה בעיניהו) כשם שכל התורה הלממ"ס (ר"ל ואין להרהר על הקבלה) כך

פחותה

שכמו כל התורה מה שאנו מוצאין עפ"י הדרשות של הי"ג מדות המה הללממ"ס, אף שאנו דורשין אותם, אבל אנו מוכרחין לומר שהם הללממ"ס, ר"ל שהמדות בעצמן המה הללממ"ס שאל"כ אינן מועילין כלל דרשותינו, שהיה זה בל תוסיף וכדומה וכמ"ש אלה המצות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה מכש"כ שאין כח ביד חכמי הדור לחדש דינים והלכות, רק מפני שהי"ג מדות המה הללממ"ס אף שאנו נותנין להם טעם וסברא לא היה מועיל כלל, אם לא היו עיקרי הי"ג מדות נאמרו בסיני, א"כ גם מה שפחותה מבת ג' שנים שנבעלה שמותרת לכהונה, שאין לזה טעם וסברא, אבל היא הלכה מקובלת הללממ"ס אין להרהר אחריה אף במקום שהסברא נותנת להפך, ראה בהערה ותבין

פחותה מבת ג' שנה כשרה לכהונה הללממ"ס, ואף ר"ע לא אמרה אלא לחדד בה את התלמידים עכ"ל הגמ' ופירש"י לא אמרה הא דקאמר פסולה לכהונה אלא לחדד עכ"ל, ר"ע אמר מתחלה שהיא כשרה, ע"פ הקבלה הנאמנה הללממ"ס שפחותה מבת ג' אין ביאתה ביאה, רק כאשר אמרה שטעמה עכ"פ טעם זנות, אמר ר"ע פסולה את שחפץ לראות מה יאמרו התלמידים ע"ז, באמת כל ההלכות שאנו למדים מהכתוב ע"פ למוד מהי"ג מדות והסברא, אז הדין מתחלף ע"פ הסברות, אכן הללממ"ס אין אנו דנין ע"פ הסברא כי הללממ"ס אין לה טעם, וא"כ אין לנו לשנות ההלכה ע"פ איזה סברא חיצונית, כי כל הללממ"ס אין לה טעם וסברא ע"פ השכל, וזה שהיה הדבר קשה לתלמידיו, וא"ל כשם שכל התורה הללממ"ס כמו שאין טעם וסברא על הג"ש או על ההיקש ובנין אב וכדומה להקשות עליה, או על כלל ופרט, רק אנו מחוייבים לקבלם, כיון שהמדות המה מקובלות למשה מסיני, ואין לנו להתחכם ולסתור איזה מדה ע"פ שכלנו, כן הלא הלכה רווחת מקובלת הללממ"ס, שביאת פחותה מבת ג' אינה ביאה, וא"כ היא כשרה לכהונה, ואתה נותן טעם לחלק אם טעמה טעם זנות היא אסורה, שנראה מזה שאתה רוצה לתת טעם וסברא להללממ"ס שאין כן האמת שאין לנו לדון את ההלכה ע"פ שום טעם או סברא, ואין נ"מ כלל, אם טעמה טעם זנות או לאו, ונראה שהתלמידים חשבו שר"ע הולך לשיטתו שאמר (יבמות ס"א) זונה זו מופקרת, הכוונה שהיא מופקרת לזנות וכמש"כ התוס' (סנהדרין נ' ד"ה ת"ל ובת כהן) וז"ל והא דקאמר בסמוך כר"א דאמר פנוי הבא על הפנויה עשאה זונה ושמעינן ליה לר"ע (יבמות ס"א) דפליג עליה מ"מ נעשית זונה בכמה ביאות כו' עכ"ל. והכוונה כשהיא מופקרת לזנות כמ"ש שם ר"ע זונה זו מופקרת, ונראה שזה היתה דעתה של האשה השואלת אשר לכאורה שאלתה תמוה מה בכך שנבעלה הלא היתה פנויה וכבר אמרו לית דחש להא דר"א, ודוחק לומר שהיתה כבר מקודשת או שנבעלה מקרובים חייבי כריתות, שא"כ עיקר השאלה חסר מן הספר, אבל חשבה כדעת ר"ע שזונה היא מופקרת שנבעלה כמה פעמים, וז"ש לו רבי אמשול לך משל כו' שמקודם חשבה שמתירה לכהונה מפני שלא נבעלה רק פעם אחת לכן אמרה לו רבי אמשול לך משל כו' הכוונה שנבעלה כמה פעמים וטעמה טעם זנות ואסרה, וחשבו התלמידים שאסרה כשיטתו שהנבעלת כמה פעמים היא זונה המופקרת, אבל תמהו שעכ"פ היה הכל קודם ג' שנים שאין ביאתה ביאה. וז"ש שגם ר"ע לא אמר שהיא פסולה רק לחדד את התלמידים לנסותם אם ידעו להשיב ולטעון שאין לתת טעם על הללממ"ס, כמ"ש (ברכות ל"ג) ההוא דנחית קמיה דרבה ואמר אתה חסת על קן צפור חוס ורחם עלינו, אמר רבה כמה ידע ההוא צורבא דרבנן לרצויי למריה א"ל אביי והא משתקין אותו תנן ורבה נמי לחדודי לאביי הוא דבעי ופירש"י שישיב לו מה שהשיב, כן הוא ממש היה דעת ר"ע אם ידעו התלמידים להשיב מה שהשיבו, שזה הלכה שפחותה מבת ג' אין ביאתה ביאה קבלו מר"ע שזהו הללממ"ס, וכמו שהורה ר"ע מקודם כשרה את, ורק רצה לנסותם, אם יבינו שאין להרהר על הללממ"ס ולדונה ע"פ טעם או סברא, ובאמת הלא הורה ר"ע מיד שהיא כשרה, א"כ כל ספורו ובאורו בדברי הגמ' המה בטלים לגמרי כאשר יראה כל איש ישר בלתי מתעקש.

ותבין לאיזה צורך אמרו זה, ונעתיק דברי הרמב"ם בפיה"ט בהקדמתו, וז"ל „אבל עיקר גדול ראיתי לזוכרו, והוא, שיוכל אדם לומר אם הם פירושי התורה כפי אשר יסדנו, מקובלים מפי משה כפי שאמרנו מדבריהם כל התורה נאמרו כללותיה ופרטותיה ודקדוקיה מסיני, א"כ מה אלו ההלכות היחידות שנאמר בהם הללמ"ס. וזה עיקר יש לך לעמוד על סודו. והוא שהפירושים המקובלים מפי משה, אין מחלוקת בהם בשום פנים, שהרי מאז ועד עתה לא מצאנו מחלוקת נפלה בזמן מן הזמנים מימות משה ועד רב אשי בין החכמים, כדי שיאמר אחד המוציא עין חברו יוציאו את עינו שנאמר עין תחת עין, ויאמר השני אינו אלא כופר בלבד שחייב לתת, ולא מצאנו ג"כ מחלוקת במ"ש הכתוב (ויקרא כ"ג) פרי עץ הדר, כדי שיאמר האחד שהוא אתרוג, ויאמר אחר שהוא הבושים או רמונים או זולתו, ולא מצאנו ג"כ מחלוקת במאמר הכתוב (דברים כ"ה) וקצתה את כפה שהוא כופר, ולא במ"ש (ויקרא כ"א) ובת איש כהן כי תחל לזנות גו' באש תשרף, שזו הגזרה אין לנו לגזור אותה אלא אם תהיה א"א עכ"פ. וכן גזרת הכתוב (דברים כ"ב) בנערה אשר לא מצאו לה בתולים שיסקלוה, לא שמענו ממשה ועד עתה חולק בה על מי שאמר שזה לא יהיה אלא אם היתה א"א והעידו עדים עליה שאחר הקדושין זנתה בעדים ובהתראה וכיו"ב בכל המצות, אין מחלוקת בהן שכולם פירושים מקובלים מפי משה, ועליהם ועל דומיהם אמרו כל התורה נאמרו כללותיה ופרטותיה ודקדוקיה מסיני, אבל אעפ"י שהם מקובלים ואין מחלוקת בהם, מחכמת התורה הנתונה לנו נוכל להוציא ממנה אלו הפירושים בדרך מדרכי הסברות והאסמכתות והראיות והרמזים המצויים במקרא, וכשתראה אותם בתלמוד מעיינים וחולקים זה על זה במערכת העיון ומביאין ראיות כל א' מאלו הפירושים והדומה להם כגון מ"ש במאמר הכתוב פרי עץ הדר, אולי רמונים או חבושים או זולתם עד שהביאו ראיה עליו מ"ש פרי עץ הדר (סוכה ל"ה) ואמר עץ שטעם עצו ופריו שוה, ואמר אחר פרי עץ הדר באילנו משנה לשנה, ואמר אחר הדר על כל מים, ואלו הראיות לא הביאו מפני שנשתבשו עליהם הענין עד שנודע להם מהראיות האלה, אבל ראינו בלא ספק מיהושע ועד עתה שהאתרוג היו לוקחים עם הלולב בכל שנה ואין בו מחלוקת, אבל חקרו על הרמז הנמצא בכתוב לפירוש הזה המקובל, וכן הוא ראייתם על ההדם (שם ל"ב) וראייתם על דיני אברים בעונש ממון (ב"ק פ"ב) הוא מה שחייב למי שהשחית אבר מאברי חברו, וראייתם ג"כ על בת כהן הנזכרת שם שהיא א"א (סנהדרין צ') וכל הדומה לו נוהג על העיקר הזה, וזה ענין מ"ש כללותיה ופרטותיה ר"ל הענינים שנוכל להוציאם בכלל ופרט ובשאר י"ג מדות, והם מקובלים מפי משה מסיני, וכולם אעפ"י שהם מקובלים מפי משה לא נאמר בהם הללמ"ס, שאין לומר פרי עץ הדר הוא אתרוג הללמ"ס, או חובל בחברו משלם ממון הוא הללמ"ס, שכבר נתבאר לנו שאלו הפירושים כולם מפי משה ויש להם רמזים במקרא או יוציאו אותם בדרך מדרכי הסברא כמו שאמרנו, וע"כ כל דבר שאין לו רמז במקרא ואינו נקשר בו ואי אפשר להוציאו בדרך מדרכי הסברא, עליו לבדו נאמר הללמ"ס, ובשביל זה כשאמר שיעורין הללמ"ס הקשו עלינו ואמרו מפני מה אתם אומרים הללמ"ס. והנה שיעורין נרמז עליהם בפי' (ברכות מ"א) באמרו ארץ חטה ושעורה (דברים ח') תהיה התשובה שהוא הללמ"ס ואין לשיעורין עיקר להוציא אותה ממנו בדרך סברא, ואין להם רמז בכל התורה, אבל נסמכה זאת המצוה לזה הפסוק לסימן כדי שיהא נודע ונזכר ואינו מענין הכתוב. וזה מ"ש קרא אסמכתא בעלמא בב"ט שזכרוהו" עכ"ל.

יז) ומעתה הלא נבין שכל התלי תלים של הלכות שדרש ר"ע, אינן הלכות חדשות שחדש מדעתו, רק שמצא רמז בתורה להלכות המקובלות, ופרטי הדינין

המקובלות

המקובלות בתושבע"פ, לכולם מצא רמז וסמך בחסר ויתיר וכדומה, או במדה מן הי"ג מדות, וכן הרבה הלכות שהוציא ע"י טברא מהסברות, כי עיקרי ההלכות המה מקובלות, הן בפירושי הכתובים, לדוגמא שבת בהן בשרפה הוא דוקא בא"א וכן יתר כל ההלכות, ואשר מהם יש להוציא עוד פרטי דינים עפ"י הסברות הנכונות, אך רוב הסברות המקובלות הרבה מהם נשכחו בימי הגזרות והשמדות, ור"ע החזירם בפלפולו, כמו שעשה אחר אבלו של משה עתניאל בן קנז שהחזיר ההלכות הנשכחות מתוך פלפולו. מובן הדבר, שבפלפול ההברה להתחיל מסברות בלתי צודקות, אך ע"י הקושיות ותירוצים יבא אל הסברא האמיתית. מובן שלעתניאל היה יותר נקל להחזיר מפלפולו, אחרי שהיה קרוב מאד להקבלה, והיו דרכי הסברות והלמודים ידועים, ולא היה נצרך לפלפולים רבים, לא כן בימי ר"ע שע"י הגזרות והשמדות נשתכחו הרבה גם הסברות האמתיות ודרכי הלמודים המקובלים, ור"ע החזירם ע"י פלפולים רבים, אשר בראשיתם היו רחוקים מהאמת ואח"כ היה מגיע להאמת, וגם היה לו לעזר לא מעט מה שהיה מעיין בכל אותיות בתורה בחסר ויתיר וכל קוץ וקוץ, ועל ידיהם בא להסברא הנכונה, ובלא הקשרים שעל האותיות אשר מזה היה מגיע אל האמת, לא היה יכול להזהר שלא יצא מדרך האמת, לכן כאשר שמע דרך למודו ופלפולו, לא ידע מה הוא אומר, כי מתחלתן המה רחוקים מהאמת, לכן תשש כחו של משה אולי ע"י הפלפול יתהר השרץ וכדומה. אך כאשר הגיע להלכה אחת ולמידיו שאלוהו זו מנין לך, ולא השיב להם עפ"י פלפול וסברות בלתי נכונות רק השיב להם שזהו הללמ"ס אז נתישבה דעתו. ונבאר מעט יותר, שאמרו (תמורה ט"ו) כל האשכולות שעמדו לישראל ממשה עד שמת יוסי בן יועזר איש צרידה היו למדין תורה כמשה רבינו מכאן ואילך לא היו למדין תורה כמשה רבינו והא אר"י אמר שמואל שלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה דאישתכח להו אישתכח ודגמירן להו הוו גמירי כמשה רבינו, והא תניא משמת משה אם רבו מטמאין טמאו ואם רבו טהורין מיהרו ליבא דאימעיט מינמר הוו גמירי להו כמשה רבינו, ופירש"י הלב נתמעט ולא היו יודעין להחזיר אותן ששכחו מתוך פלפול הלכה האיך והיו חלוקין בהן והלכו אחר הרוב עכ"ל. דברי הגמ' תמוהים מאד ואין רצוני להאריך בקושיות, אבל הכוונה, שבימי יוסי בן יועזר היה גזרת השמד של אנטיוכוס, גם אחר גם חנוכה לא חדלו המלחמות כמה שנים, והרבה פעמים עשו היונים הרג רב בישראל, וגם יוסי בן יועזר נהרג ע"י היונים כפי המסופר הכל בס' החשמונאים וביוסיפון. לכן בציר ליביהו ונשתכחו הסברות והקבלות, והיו צריכים להחזיר איזה הלכה שנשתכחה ע"י פלפול, ורבו ג"כ הספיקות. אבל עד ימי יוסי היה הקבלה ברורה אצלם וגם כל הסברות המקובלות ודרכי ההיקש והלמוד היה יותר ברור, וז"ש עד שמת יוסי היו למדין תורה כמשה, כי הלא אמרנו שגם למשה ניתנו הכללים והסברות בסיני שמהם ידע כל התושבע"פ, כי התושבע"פ המה על שני אופנים, האחד פירוש הכתובים כמו שעין תחת עין הוא ממון וכופר, ובת איש בהן כו' הוא רק כשהיא א"א, או משכבי אשה הכוונה שיש שתי משכבות באשה, וכ"מ שמצינו במשנה שנאמר הוא רק הלכה שלא נדרש עפ"י מדה מי"ג מדות ורק שקבלו כוונה שניה בפשט הכתוב. ועוד שנית הנלמד מי"ג מדות שעיקר ההלכה היא מקובלת, והם המה כל ההלכות הנשנים במשנה סתם ואין בהם מחלוקת כלל. לדוגמא שמחובר פסול לסכך או דבר שמק"ט וכדומה רוב ההלכות שבמשנה, והם עיקרי התושבע"פ שאין עליהם חולק. ויש עוד הלכות שנתחדשו היינו הפרטי דינים, אשר בימים הראשונים עד ימי יוסי היו דרכי הלמוד בהי"ג מדות ברור אצלם עם דרכי הסברות ולא נפל בהם שום מחלוקת שמיד כאשר בא אצלם איזה הלכה היו מיד מעיינים בהי"ג מדות עם הסברות המקובלות והיו מיד

יודעים

יודעים איך לפסוק בלא שום פלפול וקושיות ותירוצים לבוא אל האמת על ידי הפלפול, ורק היו מכוונים טיד אל האמת ע"י הכללים והסברות שהיו ברורים אצלם, ומשה בעצמו היה ג"כ פוסק דין שבא לידו ע"י הכללים, ולכן גם אחר שנשתכחו ההלכות המקובלות בימי אבלו של משה, עמדו למנין ההלכות שקבלו מכשה בודאי היה ברור אצלם, אך גם הלכה חדשה ע"י שעכ"פ היו הסברות מקובלות אצלם היו עומדין למנין וכן פסקו, וז"ש ליבא דאימעיט שהיו צריכין לעמוד למנין ולא היו יכולים לבוא לידי ירידת ההלכה שנשתכחה רק ע"י שעמדו למנין, ולא ע"י הסברות שימצאו טיד ההלכה וז"ש ליבא דאימעיט. אבל יתר הסברות ודרכי המדות היו למדים כמשה עד שמת יוסי שאו ע"י הצרות נתמעט הלב יותר, ונשאר בידם רק ההלכות הברורות, אבל כל מה שהיו צריכים להוציא מעצמו נפל להם ספיקות ורק ע"י הפלפול באו לידי הסברא הנכונה. וכבר כתבנו שע"י הפלפול הרחוק יכולים לטהר הטמא ולהתיר האסור, דרך הפלפול הזה הוכרחו לחדש אחר שמת יוסי, ונתרחב יותר בסוף ימי הבית ע"י תלמידי שמאי והלל שלא שמשו לרבם כ"צ, מפני הצרות שסבלו אז ביטי ממשלת הרומיים, וגם היו טרודים במלחמת החירות מהרומיים, אשר בסוף נחרב הבית, ונשתכחו הסברות המקובלות עוד יותר וביחוד בימי אנדריאנוס וחורבן ביתר, ואז היה העולם שמם שמתו כל תלמידי ר"ע באספרה או במלחמת ביתר עד שבא אצל רבותינו שבררום ושנה להם, ואז הוצרך דרך הפלפול יותר מבראשונה, וז"ש שלא ידע משה מה הוא אומר, שעיקר דרך הלמוד כזה נתחדש בימים האחרונים כמש"כ, אך נתישבה דעתו כששמע טפיו שאטר דבר זה הללמ"ס, א"כ עכ"פ לא נשתכח מהם עיקרי ההלכות המקובלות, ועוד שראה, שאינו אומר טעמים ופלפולים על ההלכות שהם מקובלות או נתישבה דעתו, שמעתה אין חשש שמא יטהרו הטמא ויתירו האסור או להפך, אבל חלילה להם לומר על ההלכות שחדשו ע"י פלפולם, וע"י שהוציאו ג"כ רמז לזה מהתורה שהם הלכה למשה מסיני כמש"כ החז"ס, שאדרבה מהאנדה הזאת מוכח ההפך. לכן בבבל שהיו עוד יותר רחוקים מהקבלה, וביותר כי בא"י שאוירא דא"י מחכים, לא הוצרכו אל הפלפול היתירה. אבל בבבל לא היו יכולים לבוא אל האמת והסברא הנכונה רק ע"י הפלפול היותר רחוק עד שכל אחד היה נצרך שחברו יעמידו על האמת, כידוע שכל אדם הוא כמו משוחד מהסברא שלו וקשה לו למצוא הפירכא על סברתו, רק השני יעמידו על האמת שמבקר סברת חברו, וז"ש ת"ח שבבבל עומדים זה טפני זה (ב"ט ל"ג) שעכ"פ כל אחד נצרך מעט לחברו, לא כן בא"י שאוירא דא"י מחכים יבוא יותר בנקל אל הסברא הנכונה עד שעפ"י הרוב אינו נצרך לחברו שיעמידו על האמת ואדרבה השני יסייע לו ויחזיק סברתו, וז"ש (סנהדרין) מקל נועם אלו ת"ח שבא"י שמנעימים זה לזה בהלכה ומקל חובלים אלו ת"ח שבבבל שחובלים זה לזה בהלכה, שבא"י שהת"ח מגיע אל האמת בקרוב מעצמו והשני יאמר לו תניא דטסייע לך, ומנעימים זה לזה. אבל בבבל רק כאשר חברו יבקר סברתו ויקשה על סברתו או יגיעו אל האמת וזהו שחובלים זה לזה בהלכה, אבל עכ"פ ע"י שזה מקשה וזה מתרץ, ממילא רווח שמעתתא ויתחדשו מבין שניהם סברות נכונות וחדושים יפים, וז"ש (שבת קמ"ה) הבאים ישרש יעקב יציץ ופרח ישראל תני רב יוסף אלו ת"ח שבבבל שעושים ציצין ופרחים לתורה יא).

יא) עפי"ז יתבאר למרס ז"ל (כתובות ע"ס) ומד מיעוטו עדיף כתרי מיעוטי ומד מיעוט כי סליף לסתם עדיף כתרי מיעוטי, כי ת"ח שבבבל לא יבאו אל סתמת רק ע"י שחברו יעמידו על סתמת, לא כן ת"ח שבא"י שמיטו לריך לחברו, ס"ל מד מת"י עדיף כמיעוט של בבל, שסברי בעלמו

יח) ומש"כ „שחכמי הדורות ימצאו לדרוש במקראות שבתורה לשנותם מפשוטם לפי רוח הזמן. ד"מ מצאו לדרוש בחייבי מיתות לפטרם מעונש מיתה „ודרשת וחקרת היטב" להרבות בבדיקות העדים עד שתתבטל עדותם, וכן דרשו ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו כאשר זמם ולא כאשר עשה, ואם הרגו אין נהרגין כדי שלא להרבות ש"ד בישראל וכדומה הרבה" כבר הוכחנו למעלה שדבריו בטלים ורוח הזמן ישא רוח ואין לזה שום רמז בתורה, וזייף לכתוב כאשר יורוך „בימים ההם" אשר לא נמצא כלל בתורה, עיקר חיוב חקירה ובדיקה בעדים הוא דבר שהשכל מחייב. וכבר אמרו חז"ל אחד ד"מ ואחד ד"נ בחקירה ובדיקה שנאמר משפט אחד יהיה לכם ומה טעם אמרו ד"מ לא בעינן דרישה וחקירה שלא תנעול דלת בפני לוין, א"כ אמרו בפירוש שגם בד"מ מן התורה צריך דרישה וחקירה ולא כדי שלא להרבות ש"ד בישראל, ורק מטעם שהפקר ב"ד הפקר, והרשות בידם להפקיר ממון משום איזה צורך ותקנת העולם, לכן פטרו את הדרישה והחקירה בד"מ ותיקנו שיחייבו ב"ד עפ"י עדים גם בלא דרישה וחקירה, מפני שע"י דרישה וחקירה עלול מאד שיתבטל העדות, וא"כ יפחדו בני אדם לעשות מסחר וקנין או להלוות ממון עפ"י עדים שמא תתבטל עדותן, כי יותר מצוי הרבה שיעשה איש עול לחברו בממון אם לא יפחד הרבה שיתחייב בב"ד ע"י העדים שיסמוך שיוכחשו בדרישה וחקירה, אבל אינו מצוי שיהרוג איש את רעהו ע"י שיסמוך שיוכחשו העדים, אבל גם מלבד זה הלא לא פטרוהו ב"ד את הרוצח אם ידעו בודאי שהרג שהיו מוסרין אותו לדין המלכות או שכנסוהו לכיפה כמש"כ הרמב"ם בפ"ב מהלכות רוצח ה"ג. א"כ עכ"פ מוכח שלא מטעם שלא רצו להרבות ש"ד בישראל דרשו שצריך חקירה ודרישה, שהרי עכ"פ לא היו מנקין אותו, אלא שכן קבלו ממשה מסיני. מי הכריח אותם להחמיר באיסור בב"ח עד קצה האחרון נגד פשטות הכתוב ולאסרו גם בהנאה וכן להחמיר בטומאה וטהרה בכמה ענינים נגד פשטות הכתובים, ולהקל ג"כ נגד פשטות הכתובים שאמרו מ"ש התורה ובנבלתם לא תגעו שזהו רק ברגל וג"כ רק למצוה, התירו כל הדברים חמוצים בפסח ואסרו חמץ מה' מיני דגן עד קצה האחרון כמו שצעקו ע"ז הקראים, התירו להדליק הנר בשבת אם הוא דולק והולך מע"ש ג"כ נגד פשט הכתוב, ואסרו להוציא מחט תחוב בבגדו אומן דרך אומנתו, וכהנה רבות מאד, אם לא שכ"ז היה קבלה נאמנה אצלם. כל הדברים הן קולותיהם והן חומרותיהם אין בהם משום גדר וסייג ולא תקון העולם כלל, התירו לכהן לטמא לאשתו עפ"י הדרשה שארו זו אשתו וזהו איסור דאורייתא, וכהנה רבות יב), האם כ"ז שנו הכל לרוח הזמן?

בעצמו בלא עזר וסיוע של חברו ובלא פלפול יבא אל האמת, אבל מ"מ גם פלפולם של הבב"ח יועיל הרבה לחדד השכל ולעשות ציצין ופרחים יפים לתורה, לכן כאשר יעלה לא"י, ושם יזכה לאוירא דא"י שמחכים, אז יהיה בידו כח הפלפול, וכח הגעת אל האמת בנקל.

יב) בס' דו"ד סוף פ"ה צד 44 בהערה שם כתב וז"ל „ואל מת אדם לא יבא לטמאה כי אם לאב ולאם כו' ובתורה נוסף מאמר כי אם לשארו הקרוב אליו, וממה שהשמיט זה המאמר נראה כי לא חשב שהוא רומז לקרוב מיוחד, ואינו רק כלל שאחריו פרט שהפרט מפרש את הכלל, והנביא השמיט הכלל כי יספיק לפרט הפרטים אך בתלמוד נדרש שארו זו אשתו (יבמות כ"ב) ובהכרח שזה מאוחר, ונראה כי היא תולדה ממדרשים אצל נחלות שדרשו שארו על האשה (ב"ב קי"א) כו' ואחרי שנתפרש שארו על האשה במקום האחד, בהכרח שהיו צריכים לדרוש „שארו" הכתוב אצל טומאת כהנים ג"כ לכוונה זו, וע"כ נראה שההלכה שהכהן מטמא לאשתו מאוחרת היא ונראה עוד שההלכה הזאת היתה רפויה בידם גם בזמן מאוחר כאשר ראינו במעשה של יוסף הכהן שלא רצה לטמא לאשתו ודחפוהו אחיו הכהנים וטמאוהו בע"כ (זבחים

בבכור ליבם, אשר תלד פרט לאילונית ולא ימחה פרט לאשת סריס ששמו מחוי, האם גם זה דרשו הכל לרוח הזמן? כן אמרו (סוטה ט"ז) בשלשה מקומות הלכה עוקבת את המקרא, וזהו הכל מפני שכן היה להם בקבלה. אם נחפוץ להביא עוד דוגמאות כאלה יעלה לס' שלם, וכל היודע ולמד התלמוד ימצאם בעצמו, והרמב"ם בפ' חלק בעיקר התשיעי כתב וז"ל "היסוד התשיעי ההעתק כו' ועליו אין להוסיף ומטנו אין לגרוע לא בתושב"כ ולא בתושבע"פ שנאמר לא תוסף ולא תגרע ממנו, וכבר בארנו מה שצריך לבאר בעיקר הזה בפתיחת זה החבור" עכ"ל. לכן נעתיק מש"כ שם בהקדמתו לפיה"מ וז"ל "המתנבא בשם ה' יהלק ג"כ לשני חלקים החלק הראשון שיתנבא בשם ה' ויאמר שהקב"ה הוסיף במצות מצוה או גרע מצוה מכלל המצות שאסף אותה ספר התורה, ואין הפרש בין הוסיף וגרע על הפסוק ובין שיוסיף על הפי' המקובל, וענין שיוסיף ויגרע מן הכתוב, כגון שיאמר שהקב"ה אמר אלי כי הערלה הוא שתי שנים, ואחר שתי שנים מותר לאכול הפירות הנטועות, או שיאמר שהקב"ה אמר אלי כי הערלה אסור לאכול ד' שנים כו' או ישנה בקבלה כלום אפי' יסייענו פשט הכתוב בגון שיאמר שזה האטור בתורה (דברים כ"ה) וקצתה את כפה הוא כריתת יד באמת ואיננו קנס המבייש כמו שבא בקבלה, ויסמוך הדבר לנבואה, ויאמר שהקב"ה א"ל שזו המצוה וקצתה את כפה הוא כפשוטו, ג"כ יהרג בחנק שהוא נביא שקר, והוא סותך על הקב"ה מה שלא א"ל, ואין להביט גם בזה באות או מופת כו', והוא מ"ש לא בשמים היא, ואמר בפיך ובלבבך לעשותו. וענין בפיך המצוה הידוע בע"פ, וענין בלבבך הסברות שהוציאו בעיון שהוא מכלל הכחות הנמשכות אל הלב, והזהירנו מלהוסיף בהם ולגרוע מהם כמש"כ לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו" עכ"ל, ועל אלו הדברים רמז שם בפ' חלק ואין דבריו צריכים באור, א"כ לדבריו אם יאמר איש שעין תחת עין הוא מטש עובר על בל תוסיף. ואם יאמר זה עפ"י נבואה הוא נביא שקר וחייב חנק, א"כ מש"כ שהרשות לחכמי הדור לשנות ולחדש לרוח הזמן" עוקר בזה את העיקר התשיעי מהי"ג עיקרים, כי אמרו חז"ל אוריתא וקוב"ה חד הוא, וכל התורה היא דבורו של הקב"ה כביכול, וכמו שהוא נצחי ואינו מקבל שום שנוי לעולם, כן בלתי אפשר שהתורה תקבל שום שנוי לעולם, ועיקר הדבר כבר כתבנו שבלתי אפשר לומר שיהיה האדם רחמן יותר מהשי"ת, והתורה אמרה וקצתה את כפה לא תחום עינך, א"כ המרחם ולוקח כופר, הוא מראה שהוא יותר רחמן גם מהבוי"ת, וזהו כפירה מטש, ועוד שבעדים זוממין שאמרו להרגם גם אם לא נהרג הנידון נגד פשט הכתוב, בזה יהיו אכזרים לשפוך דם חנם. וכן ערים שהודו שהעידו שקר, וגם נתנו אמתלא הניכר ונראה שכן הוא, עכ"ז גזרו חז"ל שיהרג הנידון עפ"י הדרש כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, לא יהא הדבר רק כספק, אשר ע"ז דרשו ושפטו העדה והצילו העדה שהב"ד מחוייב לצדד בכל מה דאפשר לפטור הנידון והדרש כיון שהגיד הוא דרש רחוק מהפשט, ואם הוכחשו העדים בבדיקות או גם בחקירות שלא כוונו את השעה שטעו ביותר משתי שעות, אשר הנקל מאד לאדם לטעות ומכש"כ ביום המעונן, והכל רואים ומבינים שעדותן אמת, עכ"ז פטרוהו, אשר מכ"ז ברור שהחיוב והפטור הכל היה מקובל אצלם, ולא מלבם הוציאו את הדינים האלו וזה ברור.

יט) ומש"כ עוד וגם במצות דתיות שנתחדשו במשך הזמן ע"י עזרא ועולי בבל, בקשו לתת להם סמך מן התורה ע"י דרשה במקרא, כמו שראינו באיסור הוצאה בשבת שלא נמצא בתורה כלל, רק בימי עזרא ובנה"ג שכתבו בברית אמנה הוצאת משא בחלול שבת גמור (נחמיה י"ג) וחז"ל דרשו מן התורה אל יצא איש ממקומו אל יוציא וכו" שכח דברי עצמו מש"כ בנומ' 111 שהוא נאמר בקבלה כמפורש (ירמיה י"ז) כה

אמר

אמר ה' השמרו בנפשותיכם ואל תשאו משא ביום השבת והבאתם בשערי ירושלים ולא תוציאו משא מבתיכם ביום השבת וכל מלאכה לא תעשו, הרי מפורש כאן איסור הוצאה מרה"ר לרה"י, ואיסור הכנסה מרה"י לרה"ר, שאמר ואל תשאו משא וכו' והבאתם בשערי ירושלים, זהו הכנסה, ולא תוציאו משא מבתיכם זהו הוצאה, ושם בנומ' הנ"ל כתב שאיסור הוצאה הוא מדברי קבלה, הכוונה מדברי הנביאים, אך אם ירמיה היה המתקן זה לצורך גדר וסייג כדין שהרשות ביד ב"ד לתקן לצורך, א"כ הוא רק דרבנן, שאין נ"מ אם המתקן הוא נביא או בלתי נביא, ולדעת הרמב"ם אם יאמרו על התקנה שלהם שהוא מן התורה, עוברים על בל תוסיף (עי' למעלה אות ו') ואם הנביא יאמר ע"ז כה אמר ה' הוא נביא שקר וחייב מיתה כמש"כ למעלה (אות י"ח) וכאן אמר בפי' כה אמר ה', א"כ התנבא ע"ז בשם ה', ואם לא היה איסור הוצאה והכנסה מן התורה איך יאמר כה אמר ה', ואין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, וכן איך יחייבו חטאת וסקילה על דבר שרק איסורו מדבריהם, הלא יותר היה נקל להם לומר על איסור מחטר שחייבים סקילה, שהרי איסורו מפורש בתורה, ובגמ' דחו דברי האומר שהמחטר בסקילה, וזה שרכב על הסוס בשבת בימי יונים שסקלוהו, הרי אמרו בפירוש לא שהיה ראוי לכך אלא מפני שהשעה צריכה לכך והביאו מזה ראיה שב"ד מכין ועונשין לצורך שעה, בנחמיה שם נאמר דורכים גתות ועומסים על החמורים, דריכת גתות הוא ודאי מלאכה, ובכתוב נזכרו שניהם יחד, ומה ראו לחלק ביניהם? אם לא שכן הוא מקובל, בתורה לא נתפרש מהו מלאכה, ואם נרצה להוציא מן הכתוב נמצא רק לא תבערו אש, ובזה נוכל לכלול גם אפיה ובשול. וכן הרישה וקצירה שנאמר בחריש ובקציר תשבות, ועכ"ז סובר ר' יוסי שהבערה ללאו יצאת ובחריש ובקציר דרשו על שביעית, וא"כ לא נדע מהו גדר מלאכה לשאת משא כבד ממקום למקום בתוך הבית או החצר התירו ואסרו רק משום עובדין דחול ולהוציא מחט מרה"י לרה"ר חייבו סקילה ובכלל לא נדע מה הוא מלאכה, ותפול קושית הראב"ע שבדיני נגעים הבלתי מצויים האריכה התורה ובהלכות מועדי ה' קצרה התורה הרבה. ויפלא יותר שבאיסורי שבת מה נקרא מלאכה אשר התורה אמרה מחלליה מות יומת, הלא אנו צריכים לדעת מהו החלול ובמה יחללה שיהיה חייב מיתה. אבן לדעת חז"ל שנלמד בהי"ג מדות דבר הלמד מענינו שסמכה התורה שנים ושלשה פעמים לטלאכת המשכן שכן בפ' תשא ובפ' ויקהל מקדים מקודם איסור עשיית מלאכת שבת ואח"כ מדבר ממלאכת המשכן להורות שכל המלאכות שהיו במשכן הם המה המלאכות האסורות בשבת וכמ"ש (שבת מ"ט) הם זרעו ואתם לא תזרעו הם קצרו ואתם לא תקצורו, הם העלו קרשים מקרקע לעזרה ואתם לא תכניסו מרה"ר לרה"י, הם הורידו את הקרשים מעגלה לקרקע ואתם לא תוציאו מרה"י לרה"ר, שלמדו איסור הוצאה והכנסה ממלאכת המשכן כמו כל הל"ט מלאכות, אכן מצינו שר' יוחנן למד איסור הוצאה (שבת צ"ו) דאמר קרא ויצו משה ויעבירו קול במחנה לאמר איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקדש משה היכן הוה יתיב במחנה לויה ומחנה לויה רה"ר הואי, ואמר להו לישראל לא תפיקו ותיתי מרה"י דידכו לרה"ר כו' וממאי דבשבת קאי כו' נמר העברה העברה כו' וכתבו התוס' אע"ג דהיתה במשכן כדאמר הם הורידו כו' (ר"ל ואמאי צריך ר"י לדרש חדש) מ"מ אי לאו דכתיב לא מחייבי עלה לפי שמלאכה נרועה היא עכ"ל. ר"ל שלא היינו יודעין ללמוד ממשכן שהוצאה היא מלאכה כמו כל הל"ט מלאכות, מפני שכל המלאכות המלאכה היא אסורה ואין נ"מ בבית או בחוץ. אבל איסור טלטול הרי מותר לטלטל בכל הבית או החצר אף אם יהיה גדול כמה ולהוציא מהפתח לחוץ אסור, א"כ היא מלאכה גרועה כלומר מלאכה שאינה נחשבת כמו מלאכה ולכן אם לא היינו מוצאים שהוצאה וטלטול נקראת עכ"פ מלאכה לא היינו

יכולים

שנו פשטות הכתוב והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת ולא ימחה שמו מישראל, שפשטות הכתוב שהבכור אשר תלד היבמה יקראו לו כשם המת, והמה שנו ופירשו כל הכתוב לענינים אחרים, ועקרו כל הכתוב מפשוטו, ודרשו והיה הבכור שמצוה בבכור

ק')" עכ"ל. גם פה אחז דרכו להתנגד לדברי חז"ל ולהוכיח שעשו תורה חדשה, מה שהנביאים כולם לא פירשו את התורה כן, ובכמה מקומות קראם „חכמי התושבע"פ" וכוונתו מבוארת, שהם חדשו התושבע"פ, לכן קראום חכמי התושבע"פ, וכאן מצא ראיה מיחזקאל. והנה כתב שע"י שאצל דיני נחלות פי' שארו זו אשתו, לכן היה להם ההכרח גם כאן לפרש שארו זו אשתו, וא"כ הלא היה מתחייב, שלהסוברים שירושת הבעל את אשתו הוא רק דרבנן, א"כ היה להם לומר שאין הכהן מטמא לאשתו, ולפלא ששם בירושה מצינו מחלוקת בין חכמי המשנה והרמב"ם פוסק שירושת הבעל הוא דרבנן (בפי"א מהלכות שמיטות ויובלות הלכה כ"א) וז"ל אבל היורש את אשתו אע"פ שירושת הבעל מדבריהם עשו חיזוק לדבריהם כשל תורה ואינו מחזיר ביובל עכ"ל, וא"כ לא נמצא שום חולק והכל אומרים וסוברים שהבעל מטמא לאשתו, וז"ל הגר"א באדר"א שארו זו אשתו, פי' דודאי לשון שארו היינו שאר בשרו ולא אשתו, והא דמרבינן הכא אשתו היינו משום דכל שאר קרובים א"צ דהרי כולן מפורשין ולכך דרשינן מניה אשתו, ועוד מהקרוב אליו משמע להו כן דאין לך קרוב יותר מאשתו שהרי כל הפסולין עמה פסולין עמו משא"כ בשאר קרובים עכ"ל. יזה הטעם שאחותו אשר לא היתה לאיש לה יטמא אבל כאשר יש לה בעל אז הבעל מטמא לה ויעסוק בקבורתה, ונראה שגם יחזקאל סמך ע"ז מש"כ ולאחות אשר לא היתה לאיש, מפני שאם יש לה בעל הוא יטמא לה, עד שתמיד ששה קרובים מטמאים או הבעל או האח, כן לא כתב יחזקאל מה שדרשו מהתורה הבתולה למעט בעולה ויחזקאל קיצר בזה שכן קיצר עוד הרבה דינים ואין שום ראיה מה שלא כתב לשארו, וא"כ מש"כ שהוא כלל ואחריו פרט, כי ידוע שבהי"ג מדות הוא כלל ופרט שאין בכלל אלא מה שבפרט, והקשו התוס' וכל הראשונים, א"כ הכלל הוא מיותר לגמרי, ותי' שאם לא הכלל היינו יכולים להוסיף על הפרט ע"י ק"ו או גז"ש והיקש וכדומה, ובא הכלל להוציא שלא נלמד להוסיף וכאן שכל הפרטים מבוארים ואין להוסיף כלל, א"כ הכלל הוא שלא לצורך, וקבלו חז"ל שבא לרבות אשתו, ועוד כי המלות „הקרוב אליו" מיותר לגמרי, ובעריות נאמר רק „כל שאר בשרו" ולא נאמר שם „הקרוב אליו", ועוד כי אם הוא כלל ואחריו פרט היה לו לומר כי אם לשאריו הקרובים אליו לשון רבים, אבל אם הכוונה הוא על אשתו אין כאן יתור לשון והכל יבא על נכון מה שנאמר בלשון יחיד שארו הקרוב אליו, ואדרבא להפך שאלה הסוברים שהבעל יורש את אשתו למדו מכאן, כי שם מוכרח לכתוב לשארו הקרוב אליו, שהרי מקודם חשב כל הקרובים ואמר ואם אין אחים לאביו ונתתם את נחלתו לשארו הקרוב אליו ממשפחתו וירש אותה, שפשט של וירש אותה הוא על הנחלה, והקרוב אליו הוא כמו שאמרו (ב"ב ק"י) הקרוב קרוב קודם, ומדוייק מלשון ממשפחתו וא"כ אינו קרוב אליו ממש, רק הכוונה הקרוב קרוב קודם, אך הדורשים על ירושת הבעל דרשו מלשון וירש אותה מכאן שהבעל יורש את אשתו, והרבה מחלוקת יש שם בגמ' איך להוציא ההלכה שהבעל יורש את אשתו, וא"כ איך יתכן שבענין ירושת הבעל רק אחד הוא האומר שארו זו אשתו וגם ר"ע ור' ישמעאל שסוברים שירושת הבעל הוא דאורייתא יחפשו להם דרשות אחרות, והרבה מחכמי המשנה דעתם שירושת הבעל הוא רק דרבנן ובטומאת הבעל הכל מודים, א"כ מוכח שכן הוא הקבלה הנאמנה, ומה שהביא ראיה מיוסף הכהן שם היה ערב פסח כמו שאמרו בפי' בגמ' (זבחים ק') דתניא לה יטמא מצוה לא רצה מטמאין אותו בע"כ ומעשה ביוסף הכהן שמתה אשתו בערב הפסח ולא רצה ליטמא ונמנו אחיו הכהנים וטמאוהו בע"כ, שיוסף הכהן היה סובר כדעת ר' ישמעאל (סוטה ג') לה יטמא רשות, ולכן לא רצה לטמאות בערב הפסח, והוא בכוונה דולג שהיה ערב פסח.

יכולים ללמוד ממלאכת המשכן לכן הוצרך ר"י ללמוד מקודם שהוצאה וטלטול נקראת מלאכה שהרי הכתוב אומר אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקדש, ואז כשנם זאת נקראת מלאכה, אז ג"ז נוכל ללמוד ממש כן הם הורידו כו', ומ"ש בגמ' יליף גז"ש העברה העברה. זהו אסמכתא ולאו גז"ש ממש, והעיקר שנלמד ממלאכת המשכן הם הורידו כו'. אך מש"כ החז"ם שלמדו מואל יצא איש ממקומו שקרינן אל יוציא הוא זיוף ממש, שהרי שם בעירובין י"ז תני ר' חייא לוקין על עירובי תחומין דבר תורה מתקיף לה ר' יונתן וכי לוקין על לאו שבאל כו' ר' יונתן הכי קשיא ליה לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד וכל לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד אין לוקין עליו א"ר אשי מי כתיב אל יוציא אל יצא כתיב, ופרש"י וז"ל דס"ד אל יוציא הוא ונפקא ליה הוצאה מרשות לרשות פי' אל יצא כתיב ואין כאן לשון הוצאת משא עכ"ל. הרי שהמסקנא הוא שנאמר רק לאיסור תחומין וגם זה להרבה פוסקים הוא רק על י"ב מיל ולהרבה פוסקים גם י"ב מיל הוא רק דרבנן, אבל עכ"פ איסור הוצאה לא נפקי מהכא כלל, והוא רק ס"ד ולא כפי המסקנא ועיי"ש יג).

כ) לאמת את משפטו כי הרשות ביד ב"ד חכמי הדור לחדש ולשנות משפטי התורה לרוח הזמן ושזהו עיקר התושבע"פ, הוכיח מחשבון העבור וקדה"ח, זה כמה שנים אשר התוכח

יג) בס' דו"ד לד 38 בסוף פ' רביעי כדרכו להתנגד ולמצוא בספרי הנביאים שלא כדעת חז"ל כתב גם כאן דברים כמתלהמים נגד חז"ל בדברים שאין בהם ממש וז"ל „אם תשיב משבת רגלך עשות חפצך ביום קדשי וגו' וכבדתו מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר (ישעיה נ"ח) וכוונת הדברים האלה קרובה לכוונת דברי ירמיה שדברי שניהם מכוונים על העצירה מעשות בשבת חפצי ימי המעשה, אך ידבר מהבאת המשא בשערי ירושלים ומהוצאה מן הבית, והוא ידבר מן „לעשות דרכים" אשר בזה הרמז הראשון לאיסור תחומין הנזכר בתלמוד אבל מבורר מדבריו כי אין „עשות דרכים" האיסור העיקרי, אמנם מזהיר רק להשיב משבת הרגל לבלתי עשות חפצים, וע"כ אין כוונתו כי אם על העצירה מלכת דרכים אשר תכליתם מצוא חפצים כו' ואמת כי לא הקפידו בשנים קדמוניות על ההילוך בשבת ממקום למקום אף אם ירחק המקום אשר הולך שמה, אם ההליכה אינה לעשות חפצי ימי המעשה, כי אם מסבת קיום מצוה כמו לשמוע דבר ה' כאשר יוצא ממעשה השונמית (מ"ב ד') שאמר לה בעלה מדוע את הולכת אליו (אל הנביא) היום לא חדש ולא שבת, אשר מזה נראה כי היה מנהגם להטובים בעם, ללכת בשבת מעירם למקום הנביא" עכ"ל. החליט שאיסור תחומין לקחו חז"ל מדברי הכתוב אם תשיב משבת רגלך, אך לא הבינו ששם מדבר מהליכה לעשות חפצים, וחז"ל אסרו ההליכה גם לדבר מצוה, שהרי לא התירו ללכת ד' אלפים אמה ע"י עירובי תחומין ג"כ רק לדבר מצוה אכן הלא לא מצינו שחז"ל לקחו איסור תחומין מכאן, ובפירוש פי' אם תשיב משבת רגלך כו' מעשות דרכיך שלא יהיה הילוכך של שבת כהילוכך של חול שלא יפסיע פסיעה גסה בשבת, או לילך לסייר נכסיו ולראות מה שדהו או כרמו צריך וכדומה וזהו אסור גם בתוך התחום, ואיסור תחומין הוא רק מדרבנן, וסמכו דרך אסמכתא ורמז להכתוב אל יצא איש ממקומו, רק ר' חייא סובר שהוא דאורייתא (עירובין י"ז) אבל זהו י"ב מיל, ור"ע שסובר שתחומין דאורייתא יליף ממקום אחר, ומדותם מחוץ לעיר אלפים אמה זהו לתחום שבת (סוטה כ"ג), ומהשונמית אין שום ראיה מלבד אשר בלא ספק היו גם בעירם ת"ח שהיו הולכין אליו בשבת וחדש ויו"ט, אבל אם גם היו הולכין להנביא, מי הגיד לו שהנביא היה רחוק י"ב מיל ממקום השונמית, וכפי הנראה מפשטות הכתובים, שהיה מקום קרוב שהרי שלח את גיחזי עם משענתו להנער לבית השונמית, והיא לא הרפתה לו וילך גם הוא ובתוך כך כבר חזר גיחזי והשיב לו כי לא הקיץ הנער, א"כ מזה מוכח שהיה מקום קרוב ורק תואנה יבקש לדחות דבריחז"ל,

התוכח עם חכמי הדור ודעתו להחליט שכל חשבון הקביעות שבידנו נתיסד אחר התיסת התלמוד בימי הגאונים ומעת קבלת התורה עד עלותם מבבל מנו ישראל לחדשי החמה, וניסן היה ר"ה, רק עזרא וסייעתו חדשו ושנו, חדשו לקדה"ח עפ"י הראיה ושנו למנות לחדשי הלבנה ולקבוע תשרי ר"ה, הרבה מגדולי החכמים עמדו כנגדו והתוכחו עמו הרבה, והוא מבלי להשיב על ראיותיהם והוכחותיהם, הביא גם כאן ראיה לדבריו מחשבון הקביעות שלנו, כן הדפים את ספרו יסור העבור פעם שלישית בשנת תרט"ט. ובהכרס שנת תרמ"ח השיב עליו החכם באריגשטיין בראיות נכונות ועצומות שלא כהחלטתו, והוא כדרכו לא השיב דבר על ראיותיהם, אך חזר והדפים ספרו, כאילו כל דבריו הסה חזקים ומוצקים ואין עליהם תשובה. לא אתפאר במה שאין בי ואני אינני מבעלי החכמה הואת. עכ"ז יחדתי בעז"ה פ' מיוחד בספרי זה הוא הפרק האחרון לבטל דבריו וביחוד לבטל כל ראיותיו מדברי חז"ל והרמב"ם ז"ל כאשר בהם התפאר. זה ברור, כי אף אם נאמין ח"ו שחז"ל שנו או חדשו לפעמים איזה דבר, אבל אחר חתימת התלמוד חלילה להם להנאונים לחדש או לשנות. לדעתו נתיסד חשבון הקביעות שלנו בימי הגאונים במאה השביעית לאלף החמישי, והיתכן כי הקראים אשר הרעישו את העולם על חשבון הקביעות שלנו בידוע לכל רואה ספרי הקראים ובספר לקוטי קדמוניות להרש"פ, ואיך שתקו מזה הקראים, אשר כבר נקרעו מאתנו בסוף מאה החמישית בימי רב יהודאי גאון בידוע, יצעקו ככרוכיא מה שאנו עושים ר"ה לפעמים קודם הראיה ולפעמים כשני ימים אחר הראיה אשר לדעתם מחוייב שיהיה ר"ה ביום הראיה דוקא, ואיך לא צעקו ע"ז על השנוי החדש שעשו הגאונים. והגאון רבינו סעדיה השיב כי גם בימי הסנהדרין היו קובעין עפ"י הראיה עכ"ז דחו ר"ה מפני אד"ו שהסתכלו ג"כ על החשבון, ואם כי הרבה מגדולי הראשונים חלקו עליו, אבל עכ"פ מוכח שהחשבון הוא ישן עוד מימי חכמי התלמוד עכ"פ, כי אם נתחדש מקרוב היו הקראים מכחישים אותו ולהראות לו שמזה מקרוב נתחדש, והרמב"ם כתב שזהו הללמ"ס שבזמן שיש ב"ד סמוכים קובעים עפ"י הראיה ובזמן שאין ב"ד סמוכים קובעים עפ"י החשבון ואין מביטים כלל על הראיה כמו שנעתיק דבריו בפ' הבא. והנשיא (הוא ר"א בן יחייא שהיה במאה השמינית לאלף החמישי) וכן הרמב"ן ועוד הרבה מהראשונים דעתם שר' הלל הנשיא בן ר' יהודה נשיאה שהיה בימי אביי ורבא, ראה שהסמיכות עומדת להתבטל ולא יהיה מי שיקדה"ח ויקבע המועדות, עמד ותיקן החשבון הוא וב"ד, שהיו סמוכים, וקבע החשבון לדורות, וע"י החשבון שתיקן, הוא כמו שקדש כל החדשים ועבר כל השנים עד ביאת הגואל שישוב הסמיכה, אכן גם לדבריהם ההכרח לומר שעיקר הדבר הוא הללמ"ס, שבזמן שאין ב"ד יקבעו עפ"י החשבון עפ"י מה שיחשבו אז, אף שלדעתם אין עצם החשבון הללמ"ס, כמו שהוא לדעת הרמב"ם, כי עכ"פ הלא ישאר קושיית הקראים, איך יקבעו עכ"פ ר"ה לפעמים קודם יום הראיה ולפעמים אחר יום הראיה, אלא מפני ההלכה אתם ואפי' מודין וא"כ עפ"י ההלכה המקובלת הואת היה רשות להנשיא ר"ה וב"ד לקבוע השבון שוה לעולם לבל יתבלבלו החשבונות ושיהיה חשבון קבוע כל ימות לעולם עד ביאת הגואל ב"כ ולא הסתכלו כלל על הראיה שלא יתקלקל החשבון, אבל הכל נעשה עפ"י ההלכה המקובלת, וחלילה להחליף ולשנות מחדשי החמה על חדשי הלבנה, אשר עפ"ז ישתנו כל המועדות ויאכלו חמץ בפסח וכש"כ בימי הבית שהיו מקריבין קרבנות בכל ר"ח שיהיה ההקרבה שלא בזמנם, ולדעתו מה זה שהרעישו עלינו הקראים שאנו אוכלים חמץ בפסח מפני שאין אנו מסתכלים על הראיה הלא עיקר הראיה חידש עזרא, וא"כ גם הם אוכלים חמץ בפסח מפני שאין מחשבים לחמה כדין תורה, אלא ודאי שמעולם חשבו ישראל ללבנה וקדשו עפ"י הראיה והקראים

חולקים עלינו רק מה שאין אנו חוששים לראיה, והם היו קרובים לחתימת התלמוד וכ"ש מה שהם מתפארים שהם שרידי הצדוקים הקדמונים, וגם הצדוקים לא מצינו שחלקו על עצם הקביעה לחדשי הלבנה. ומעתה בא וראה מש"כ דבר זר בנומר 111 וז"ל "הרבו תלי תלים של דינים פרטים וגזרות שונות במה יוצאה כו' עד שגזרו לומר לא יעמוד אדם ברה"י ויזרוק ברה"ר ולבסוף יצאו להקל ולהתיר כו' ושוב חזרו להחמיר ולבטל ולדחות תקיעת שופר ונטילת לולב בשבת משום גזרה דלמא אתי לאתויי ד"א ברה"ר ומאיזה טעם.... ע"ז נוכל להשיב לפי שקביעת המועדים נמסרה בידם כמו איסור הוצאה בשבת כמו שדרשו אשר תקראו אתם בין בזמנם בין שלא בזמנם אין לי מועדות אלא אלו (ר"ה כ"ה). וע"כ דחו עשה דשופר ולולב מפני עשה ול"ת דשבת עשה דשביתה ול"ת דמלאכה" עכ"ל. לולא ראיתי הדברים האלה נרפסים בדיו שחור על גבי נייר לבן וההז"ס חתום עליו לא האמנתי כי איש שפוי בדעתו יוציא מפיו דברי הבאי כאלה, שלכן דחו מצות שופר ולולב שהם מ"ע דאורייתא מפני שקביעת המועדים תלויים בב"ד, אם הקראים ישאלו איך אנו דוחים ר"ה מפני אד"ו וכדומה ע"ז התירוץ שקביעות המועדות תלויים בב"ד שהרשות בידם לקבוע ר"ח מתי שירצו, אבל זה ברור שאחר שעב"פ קבעו את יום ר"ח או ביום שחל החג הוא חג לכל פרטיו וחקותיו, ואין ביד הב"ד להקל מכל דיני ומצות החג אף כמלא השערה, האם שמענו מעולם שיקילו בענוי ביוה"כ או באכילת חמץ בפסח מטעם שהקביעות תלוי בב"ד, כי אחר שקבעוהו אין לך מועדות אלא אלו, וכל דיני המועד עליו באין שום הבדל כלל, ודבר זה פשוט מאד עד שאיננו נצרך לראיה כמו שאין להם רשות לדחות הקרבת הפסח ומצות אכילת מצה בזמנו, ומצינו אדרבה להפך שאמרו (ביצה ב') שבת דחמירא ולא אתי לזלזולי בה סתים לן תנא כר"ש (שמוקצה מותר) ויו"ט דקיל (ר"ל שאינו בכרת) ואתי לזלזולי בה סתים לן תנא כר"י (לאסור מוקצה) א"כ החמירו ביו"ט יותר מבשבת באיזה פרטים, אבל אמרו ההכרח לא יגונה שהיה צריך עכ"פ להגיע אל השאלה הגדולה ומה היה לו לעשות, כאשר יובא בפ' הבא בעז"ה.

כא) אמנם כבר אמרו לענות בד"ת, לכן נשיב על שאלתו מדוע דחו תקיעה שופר ונטילת לולב בשבת, וההכרח להאריך מעט. ידוע שבכ"מ שיותר נקל להכשל, שם עשו חז"ל הרחקות יתרות וגדרים מרובים. לדוגמא עריות שנפשו של אדם מתאוה להם יותר, וכמ"ש רובם בנגל ומעוטם בעריות שעכ"פ הרבה נכשלים בעריות יותר מבשאר עבירות לכן עשו בזה הרחקות הרבה, גזרה על גזרה. אסרו יחוד הפנויה ושניות לעריות שהרבה מהם היה כמו גזרה לגזרה כמבואר שם ביבמות. וכן באיסור זיקה הרבה גזרות רחוקות, כן בדבר אשר האדם מורגל בהם, כמו בשר בחלב, שאסרו גם להעלותם על שלחן אחר מה שלא אסרו בכל מאכלות אסורות רק אסרו לא יאכל הגז עם הזבה, שזהו מצד גדר עריות כמו שאמרנו, והטעם מפני שכל אחד בפני עצמו הוא היתר ולא בדילי מניה, לכן עשו הרחקה יתרה. כן אסרו חמץ בפסח במשהו מפני שהוא רגיל בהם כל השנה, ולא אסרו כן בחלב ודם שגם הם איסורי כרת מפני שאיננו רגיל בהם כל השנה, וראינו שהתורה בעצמה עשתה הרחקה כזו בנזיר שאסרה לו להנזיר חרצן וגז ומשרת ענבים וכל היוצא מגפן היין מפני שהוא היתר, ורואה שהכל שותים, לכן עשתה התורה בעצמה הרחקה יתרה, וז"ש בגמ' סחור סחור אמרו לנזירא לכרמא לא תקרב, שיזהר טלילך קרוב להכרם, וכן בחמץ הזהירה התורה לאסור בכל יראה וכל ימצא, מפני שהאדם רגיל בו כל השנה, אשר מזה למדו חז"ל לעשות הרחקות יתרות בכל דבר שהוא יותר קרוב להכשל בו, הן בדבר שהתאוה הוא כריבה כמו עריות או בדבר שאינם נבדלים ממנו כמו בב"ח וחמץ בפסח. ומעתה לא יפלא מה

שהחמירו חז"ל באיסורי שבת יותר מכל האיסורים, וביותר באיסור הוצאה בשבת מכל איסורי שבת, אסרו לטלטל בכרמלית, ונם בחצר אסרו בלא עירובי חצרות, עד שגזרו לא תצא אשה בשבת בתכשיטיה ועוד גזרות הרבה, מפני שהוצאה היא מלאכה גרועה, כי מלבר מה שנקל מאד לשכוח שהיום הוא שבת, ובכל ימות השבוע המה הכל היתר, אבל איסור הוצאה וטלטול שנם בשבת בעצמו הוא היתר בתוך הבית ולא בדילי מניה כלל, לכן גזרו באיסורי הוצאה יותר מכל איסורי שבת, שכל המלאכות צריכים עכ"פ הכנה מעט, לא כן הוצאה וטלטול שאדם רגיל בה מאד, ונם בשבת יטלטל הכל ממקום למקום בתוך הבית, וא"צ שום הכנה לזה, וכמש"כ שהיא מלאכה שהותרה בתוך הבית ורק מבית לחוץ אסור עד כי נם העברת ד"א ברה"ר הותרה מכללה שחצי שיעור היינו בתוך ד"א מותר לכתחילה, לא כמו כל מלאכת שבת שנם חצי שיעור אסור, לרוגמא האורג ששיערו שני חוטים ברוחב הסיט אבל נם חוט אחד אסור שחצי שיעור אסור בכל האיסורים משום דחזי לאיצטרופי, אבל פחות מד"א שעשה כבר הנחה לא חזי לאיצטרופי, לא אסרו חצי שיעור, ומלבר שהוא מותר מן התורה נם חכמים לא אסרו מפני שזה רבר שאין יכולים לעמוד בה שהרי עכ"פ נצרך להאדם לטלטל דבר מה הנצרך לו וכמ"ש ששיעור ד"א הוא כדי שיפשוט ידיו ורגליו, לכן לא אסרו נם מדרבנן. א"כ הנקל למעות ולטלטל ד"א, מפני שפחות מד"א מותר לכתחלה, בכל ימי השבוע. אדם רגיל להניח חפציו בכיסו, לכן אמרו (שבת י"ב) תני חנניה חייב אדם למשמש בכיסו ובבגדי ע"ש עם חשיכה א"ר יוסף הלכתא רבתי לשבתא, מפני שהוא מצוי מאד, ונקל לשכוח. כן אסרו לקרות לאור הנר מפני שהטיה הוא דבר הרגיל ונקל מאד לכן גזרו נם אם הוא גבוה שתי קומות, שזהו הכל לנודל ההרגל ולמיעוט ההכנה וקלות המלאכה, וקרוב מאד להכשל, לכן גזרו נ"כ על האשה שלא תצא בתכשיטיה לרה"ר, מפני שהנשים מתפארות בתכשיטיהן וכאשר תפגע בחברתה תראה אותה, והמה דברניות, ומדי הלוך ודבר בין כה תעביר בידה ד"א ברה"ר והתירו התכשיט כלילא שרק אשה חשובה ונכבדת התקשט בזה התכשיט, והיא לא תתפאר בתכשיטה. כן התירו התכשיטין שאם תשלוף תתגלה שערה, והיא לא תגלה שערה ברה"ר שבנות ישראל צנועות הן, ואסרו לטלטל בחצר ובמבוי בלא תקון שיהיה להיכר שאין זה כמו רה"ר, מפני שקרוב לטעות שנם חצר ומכש"כ מבוי המה משותפים לרבים. וז"ש הכל חייבים בתקיעת שופר והכל חייבים בנטילת לולב, ומתוך חיבוב מצוה הנקל שיעבירם ד"א ברה"ר ליל אצל בקי, והתירו בתקיעת שופר בפני ב"ד, וכן בירושלים בכל העיר שקרוב לב"ד, ונם שירושלים היתה מוקפת חומה, לא רצו לגזור ולאסור ששם היו רוב חכמי ישראל וכל העם היושבים בירושלים היו כמעט רובם למודי ה', עד שהתירו נם לעיר הקרובה לירושלים כמ"ש (ר"ה כ"ט), ומזה אנו רואים שבצדק החמירו באיסור הוצאה והעברת ד"א ברה"ר, שהעמידו דבריהם נם בבטול מ"ע בשב ואל"ת, שע"ז הרשות בידם לעשות משום סייג וגדר וכל דבריהם ישרים למוצאי דעת צדיקים ילכו בם.

פרק ח

א) כבר בפרק הקודם נגענו מעט ברברי החו"ם בענין קדה"ח ועיבור השנים, אשר לדעת חו"ל תלוי בב"ד, וקדה"ח בדין הוא עפ"י ראית הלבנה, והפסח צריך להיות באביב, א"כ ההכרח לעבר השנה, והוא החו"ם החליט שישראל מאז יצאו ממצרים מנו לחמה, ורק בשובם מהגולה החלו למנות ללבנה, וחדשו לקדש עפ"י הראיה אך יסתור בעצמו

בעצמו את דבריו, שפעם כתב שעזרא וסייעתו חדשו לקדש עפ"י הראיה ושוב חזר בו וכתב שבימי עזרא נהגו עפ"י חשבון פשוט כמו שמונים הבבלים חדש חסר וחדש מלא, ורק כאשר באו תחת ממשלת הרומים אז נתחדש לקדש עפ"י הראיה כאשר נעתיק כל דבריו. גם החשבון שלנו לדעתו הוא מאוחר מאד עד ימי הגאונים זמן הרבה אחר חתימת התלמוד, ורבות התוכחו עמו הרבה מן החכמים, והוא לא שמע לשכל מליהם והשיב עליהם ודחה דבריהם הצודקים, בקש כדרכו להשיב תשובה לא מעין השאלה, והדפים את ספרו יסוה"ע פעם שלישית, ולא השיב על ההשגות אשר השיגוהו הרבה מחכמי הזמן והרביקוהו בין המצרים אשר אין לנטות ימין ושמאל, אך עשה א"ע כלא שומע ולא שנה מכל דבריו ואף הוסיף כהנה וכהנה במ"ע הצפירה, מבלי פנות לטשיגיו, אף גם זה כדרכו הביא ראיותיו מחז"ל ומהרמב"ם, לכן לרגלי טלאכתי שמתי עיוני גם בזה, כבר אמרתי כי לא אוכל להתפאר כי אני מבעלי החכמה הזאת, אך בעו"ה החונן לאדם דעת התבוננתי כי עצומותיו וראיותיו מחז"ל ומהרמב"ם המה כנגדו לכן העליתי על הספר לבקר אחרי דבריו. אכן מרם זיכני ה' להוציא לאור את ספרי זה קדמני הרב החכם הנודע לתהלה בחבוריו, הוא הרב ר' יעקב בכרך נ"י, והוציא לאור את ספרו „מהעיבור ומנין השנים" אשר רוב דברי מצאתי שמה, לכן השמטתי אותם ורמזתי רק לעיין בספרו, ורק על הדברים אשר לא השיב אותם אתן לפני הקורא.— כתב בהצפירה שנת הי"ט נומ' 111 וז"ל „ושוב חזרו להחמיר לבטל ולדחות תקיעת שופר ונטילת לולב בשבת כו' ומאיזה טעם? ע"ז נוכל להשיב לפי שקביעת המועדים נמסרה בידם כמו איסור הוצאה בשבת כמו שדרשו „אשר תקראו אתם בין בזמנם בין שלא בזמנם אין לי מועדות אלא אלו" (ר"ה כ"ד), וע"כ דחו עשה דשופר ולולב מפני עשה ול"ת דשבת, עשה דשביתה ול"ת דמלאכה, כנודע. אבל פה הגענו אל השאלה הגדולה שכל גופי תורה תלויין בהם (גומא קאמר אפי' גם רוב המצות אינן תלויין בהם), וכבר עמדו ע"ז עוד בזמן ר"נ הנשיא ריב"נ ור' יהושע ששאלו אותו איך קדש החדש עפ"י עדי ראיה שלא כדין, וע"ז בא ר"ע ודרש להם דרש זה אשר תקראו אתם בין בזמנם בין שלא בזמנם הוא מקודש, ומאין קבל עיקר זה מאנכה"ג לדרוש לו סמך דרשא כזו מן התורה?— הנה ע"ז נסתבכו כל גדולי הראשונים רב סעדיה גאון ורב האי והרמב"ם והנשיא (הוא ר' אברהם ב"ר יחייא הספרדי והוא היה קודם הרמב"ם הרבה) והישראלי (הוא ר' יצחק הישראלי תלמיד הרא"ש מחבר ס' יסוד עולם) וכו', כי לא יתכן לומר שהקבלה מסרה לנשיא שבכל דור ודור לעבר שנה כרצונו ולקבוע חדשים לפי שקול דעתו? וכל ישראל שבארץ וחו"ל לא ידעו לעשות מועדי ה' המקודשים בחדשי השנה מרם יודיעם הנשיא ע"י שלוחים מתי קבע ר"ה? גם הרשות בידו לדחות ר"ה ויוה"כ ממקומם משום ירקי ומתיא ומשום מנהג ערבה, וכן היו הנשיאים לפעמים מאיימים על העדים להכחיש עדותן לצורך כוונה אחרת" עכ"ל. וכבר דברנו מעט בפרק הקודם על מש"כ דחו תקיעת שופר ונטילת לולב בשבת משום דלמא אתי לאתויי כו' ומאיזה טעם? הלא יאמר בעצמו שהטעם דלמא אתי לאתויי ד"א ברה"ר, וא"כ זהו הטעם. אך בהכרח כוונתו מאיזה טעם לקחו להם הכח לדחות מ"ע מן התורה מפני גזרה דלמא אתי לאתויי, ע"ז השיב מפני שקביעת המועדים תלויים בב"ד כמו איסור הוצאה בשבת, אבל דבר זה הוא טעות מעיקרו, אנה מצא שאיסור הוצאת שבת תלוי בב"ד, המועדות תלויים בב"ד שצריכים קידוש אבל לא שבת כמ"ש (נדרים ע"ח) מועדי ה' צריכים קידוש שבת בראשית אין צריכה קידוש ב"ד. ואולי כוונתו שאיסור הוצאה בעיקרו הוא רק דרבנן כמש"כ בעצמו שעשו בהכתב אמנה ביטי נחמיה שיהא איסור הוצאה כחלול שבת ממש, כאשר העתקנו דבריו למעלה בפ"ז (אות י"ג) א"כ דעתו שאיסור הוצאה

זה מדרבנן. אבל א"כ יפלא איך דחו מ"ע דאורייתא מפני ספק דרבנן. אך כבר כתבנו בפרק הקודם, שעיקר דבריו הוא דברים שאין בהם ממש, וקדה"ח תלוי בב"ד, שהרשות בידם לעשות חדש חסר או מלא, ואז ביום שיקבעו את ר"ח אז יהיו המועדים תלויים עפ"י קביעותם. ולדוגמא אם קבעו ר"ח ניסן ביום ל' של אדר או בט"ו לחדש יחול חג הפסח ואם יאכל איש ביום ההוא חמץ יתחייב חטאת וכרת, ואם יעברו אדר ויקבעו ר"ח ניסן ביום ל"א, לא יאסר חמץ עד ט"ו ניסן לפי קביעותם, אבל אז יהיה החג מן התורה והאוכל ביוה"כ לפי החשבון שקבעו החדש יתחייב כרת וכן בניסן לענין חמץ, וא"כ מה בכך שקביעות החדש תלוי בב"ד, אחרי שהוקבע החדש, אין כל מצות המועדים תלויים בב"ד שיהיה להם כח ורשות לדחות איזה מצוה, אבל שכח, שהרשות ביד ב"ד משום סייג לדחות גם מצות התורה כמו שהזאה שבות ודוחה הפסח וכן טלטול האומל דרך כרטלית הוא רק דרבנן ודוחה מילה ועוד הרבה כמ"ש (יבמות צ') שב ואל תעשה שאני, וא"כ כל דבריו אין להם שחר.

ב) עיקר שאלתו איך יעבר הנשיא את השנה עפ"י רצונו וכן יקדש חדשים, וכל ישראל מחוייבים לחכות עד שיודיעם ע"י שלוחים, ואשר בזמן ר"ג חלקו עליו בזה ריב"נ ור' יהושע. וכן נסתבכו בזה כל גדולי הראשונים איך אפשר שיהיה רשות להנשיא לקדש ולעבר כרצונו, הנה הפך ובלבל הדברים שעשה מהתי' קושיא. הראב"ע ז"ל בפי' התורה בפ' בא וכפ' העיבור האריך להוכיח נגד דעת הקראים, והוכיח שקדה"ח תלויה בב"ד וכן העיבור, והראיה שקיצרה התורה ולא בארה באיזה מנין נחשב את השנה והחדשים אם לחמה או ללבנה, ואם ללבנה מתי יתחיל החדש אם מעת הקבוץ שהוא מולד האמיתי או מעת הראיה או שנחשב תמיד את המולד כאשר נעתיק דבריו להלן. א"כ מוכח מכ"ז שהתורה סמכה על המסורה על התושבע"פ שהכל תלוי בב"ד, וכן הוכיח ממה שנועץ המלך חזקיה עם שריו ועשה עיבור א), מוכח מזה שגם העיבור

א) ס' ווייס בספרו דו"ד פ' רביעי ל' 36 כתב וז"ל „וכלל יוצא לנו מן המופנים הללו כו' ומזה כי לא חשו בקיוסי המוזכים להקפיד על תחרס בדקדוק (ר"ל בזמנים המקודמים בימי בנית בהמקדש בימי מעבידים לא דקדקו לקייס התורה כלותה רק ע"פ רוחניותה ע"פ טעמי המצות כפי שהבינו הם, וזה כל מגמת ספרו להוכיח מזז"ל עכו תורה חדשה בימי שהקפידו לקייס כפי המוק וכפי בלורה בתורה) הללו המליצו לזה מוזר לנוך שעתה. הנה יסופר מחזקיהו המלך כי בשנה הראשונה בעלותו למלוכה עשה הפסח לבל לא עשהו במועדו, כי הכהנים לא התקדשו למדי ועם לא נאספו לירושלים, ומי לא יבין בזה כי הכותב יתן בזה שתי סבות סגורות לעשות פסח שני בכתוב בתורה, הללו שבת שהומתה ומזמים שבת דרך רחוקה, ועתה לאחרי שהפסח הזה היה פסח שני, אין רלוי שיהיה עתו חג שבעת ימים שהוא חג המצות, לבל מסופר מפורש כי עשו בני ישראל בעת ההיא חג המצות שבעת ימים (דהי"ב ל"ה), ואם כי לא נוכל לומר כי זה שתורה מצותה לחק התורה, כי הוא יתשה מזה כל עיקר, לבל זה ברור הוא כי בתורה שבעל פה לא הובן הוא כן, כי לפי מעשה פסח שני הוא, שיהיה חמץ ומלא עתו בבתים, ואין להאמין כי לא עשה חזקיה את חג המצות בהדש השני רק לתשלומים מפני שגם חג המצות שבעת ימים לא נעשה בשנה ההיא כלל, כי היפה הלא תשלומים לחג ?" עכ"ל, לא זכר הרב ע"פ המובא"פ רק מיעוט הביבור ולא רוב הביבור ח"כ לדעת חז"ל בלתי הפסר הפסח פסח שני, ולדעתו הלא הבינו את הוא הוא כדעת חז"ל, וגם רוב הבבור נדחין, לבל הכתוב לומר כי הכהנים לא הטהרו „למדי" שמשמע שהוא מיעוט הכהנים הטהורים ח"כ מדוע לא עשו בשנה ההיא כלל את הפסח הראשון, והלא גם הרבה הלא היו בדרך רחוקה, היה להם להקרובים והטהורים לעשות פסח ראשון והרחוקים והטמאים לעשות פסח שני, וכנראה גם

תלוי בב"ד. והנה בא החז"ס ובלבל והפך הדברים ועשה מהתי' קושיא. אבל עוד יחשוב הקורא שבאמת נסתבכו בזה גדולי הראשונים לעשות ע"ז שאלה, ידע כי שקר ענה בהגאונים, כי מעולם לא הסתפק אחד מישראל, והכל מודים שקדה"ח ועיבור השנים תלוי בב"ד, אך נתבונן כי הלא בלתי אפשר כלל באופן אחר, הלא ידוע כי הראיה ישתנה בכל מקום ממזרח למערב, ואם בכל מקום יקדשו החדש על אופקם לפעמים יהיה כי במקום הזה יתראה הלבנה החדשה בליל שלשים ויקדשו שמה את החדש ביום השלשים, ולהלן למערב לא יתראה עד ליל ל"א ויקדשו את החדש ביום ל"א, וכאשר יבאו כל ישראל לעשות הפסח ביום י"ד בניסן אלו יאמרו שהיום י"ד ויעשו הפסח היום, ואלו יאמרו שמחר הוא י"ד ויעשו הפסח למחר, אך הוא לשיטתו שמזמן התורה היו מונין לחמה, והאביב שהוא יום התקופה האמיתי שהוא יום השוה, שוה בכל כדור הארץ שהיום והלילה שוים, וגם מלבד זה חדשי החמה שוים הם תמיד, אבל עכ"פ איך שיהיה שעזרא וב"ד או הב"ד שבימי ממשלת הרומיים תקנו לקדש עפ"י הראיה בהכרח שתקנו מקום מיוחד לכל ישראל שלא יעשו אגודות אגודות, ואם נאמר שיעשו עפ"י חשבון הראיה כמו הקראים, אך גם החשבון אנו צריכים לקבוע לו מקום, ומה בכך שקבעו מקום מושב הנשיא. אך עוד יש לבעל דין לחלוק, ולדון שעכ"פ איננו נצרך לשלוחים יחשבו בכ"מ את יום הראיה של מושב הנשיא, אבל הלא תקנו לקדש עפ"י הראיה דוקא שיעידו עדים לפני הב"ד ואם לא באו עדים, בהכרח שיתעבר החדש ונצרך עכ"פ לשלוחים, אך ישאל מי נתן להנשיא רשות לעבר ולקדש כרצונו כמו לאיים על העדים, א"כ ערבב שתי שאלות שאינם שוים, שאל איך יתכן שכל ישראל לא ידעו מתי הוקבעו המועדות עד שיודיעם הנשיא, שזה איננה שאלה כלל רק ממי קבלו את הדרש אתם אפי' מוטעין אפי' מזידין כו' ששאל ממי קבלו, השאלה הזאת הלא נוכל לשאול על כל התושבע"פ, ומה זה ששאל רק כאן, וא"כ כל גדולי הראשונים אשר לא שאלו מעולם שאלת הבן רשע מה העבודה הזאת לכם, האמינו שהכל קבלו איש מפי איש עד אדון הנביאים, האמינו שגם זה הדרש הוא מעיקרי התושבע"פ, וביותר כפי הוכחת הראב"ע שבהכרח קדה"ח מסרה התורה לב"ד ומפני זה לא בארה התורה פרטי הדברים, אכן מש"כ שריב"נ ור"י חלקו על ר"ג, האם מצינו שחלקו כאשר איים על העדים שישאלו מי נתן לו רשות ע"ז, חלקו עליו מה שקבל העדים שלדעתם היו עדי שקר כאשר יתבאר להלן. הגאונים לא הסתפקו ולא שאלו מי נתן ע"ז רשות להב"ד, רק שנחלקו שרס"ג כתב שגם בזמן הסנהדרין היה עיקר הקביעות עפ"י החשבון שלנו, וגם אז היו מסתכלין באד"ו לדחות ר"ה, וכל גדולי הראשונים חלקו עליו עפ"י פשטות הגמ' שלא היו מסתכלין רק בהעדים, עד שהקראים אמרו על רס"ג שחולק על רבותיו הכוונה על בעלי

מדבריו לא עשו כלל בראשון, ועוד כי גם הטמאים ושבדרך רחוקה בודאי שאיסור חמץ ומצות אכילת מצה הוא בראשון, וא"כ איך עשו חג שבעת ימים בשני גם באכילת מצה כאשר הרגיש בעצמו, ומש"כ שהיה לתשלומין ותמה כי לא נזכר כלל בתורה תשלומין למצה ולקריאת החג, אבל יותר יפלא שהרי היו חייבים לעשות הכל בראשון, אבל האמת יורה דרכו שעשה עיבור כדעת חז"ל ולכן לא עשו כלל פסח בראשון שעשאו אדר, ורק כל ישראל יחד עשו פסח בשני שע"י העבור היה הוא ראשון, ומה שקראו הכתוב שני, הכוונה הראוי להיות שני אם לא עשה עיבור, וכמ"ש (סנהדרין י"א) ועל גליות ישראל שנעקרו ממקומן ולא באו, ולכן אחרי שרוב ישראל לא הספיקו לבא לירושלים היה לו רשות לעבר השנה, ועיין בספרו של הרב רי"ב מהעיבור ומנין השנים שהאריך להוכיח צדקת חז"ל שחזקיה עיבר השנה, והמחבר עשה עצמו כלא ידע שחז"ל אמרו שעיבר השנה וכתב מש"כ.

בעלי המשנה והתלמוד, הסכימו כמעט כולם שהחשבון הוא הללמ"ס הרב האי והר"ח והנשיא והרמב"ם אלא שדעת הנשיא שגם החשבון צריך עכ"פ קידוש ב"ד, לכן לדעתו קידש ר' הלל הנשיא האחרון שהיה מוסמך, את כל החדשים עד ביאת הגואל, שאז תשוב הסמיכה. וכן הוא דעת הרמב"ן והיסו"ע. ועוד הרבה גדולי הראשונים ודעת הרמב"ם שכן הוא הללמ"ס, שבזמן שיש ב"ד סמוכים מקדשין עפ"י הראיה עפ"י עדים ובזמן שאין ב"ד סמוכים מקדשין עפ"י החשבון המסור בידנו וא"צ לב"ד סמוך, רק ב"ד שבא"י שיקבעו עפ"י החשבון ולא יותר, ושקר ענה בהרמב"ם וז"ל (בפ"ב מהלכות קדה"ח הלכה י') ב"ד שקדשו את החדש בין שוגגין בין מוטעים בין אנוסים (ולא זכר מזידים שב"ד שעשו מזיד אינם ב"ד ועי' בהגמי' שכתב ואולי הוא טעות המעתיקים) הר"ז מקודש וחייבים הכל לתקן המועדות על היום שקדשו אעפ"י שזה יודע שטעו חייב לסמוך עליהם שאין הדבר מסור אלא להם. ומי שצוה לשמור המועדות הוא שצוה לסמוך עליהם שנאמר אשר תקראו אתם וכו' עכ"ל, א"כ פסק כר"ע ולא נסתפק בזה כלל. וכ"כ עוד בפ"ה הלכה ב' וז"ל "כל שאמרנו מקביעות החדש עפ"י הראיה ועבור השנה מפני הזמן או מפני הצורך, אין עושין אותו אלא סנהדרין שבא"י או ב"ד הסמוכים בא"י כו' שכך נאמר למשה ולאהרן החדש הזה לכם כו' ומפי השמועה למדו איש מפי איש ממשה רבינו שכך הוא פי' הדבר עדות זו תהיה מסורה לכם ולכל העומד אחריכם במקומכם, אבל בזמן שאין שם סנהדרין בא"י אין קובעים חדשים ואין מעברים שנים אלא בחשבון זה שאנו מחשבין בו היום, ודבר זה הללמ"ס, שבזמן שיש סנהדרין קובעים עפ"י הראיה, ובזמן שאין שם סנהדרין קובעין עפ"י החשבון זה שאנו מחשבים בו היום ואין נזקקים לראיה אלא פעמים שיהיה יום שקובעין בו בחשבון זה הוא יום הראיה או קודם לו ביום או אחריו ביום" עכ"ל, הרי שלא נסתבך ונסתפק בזה כלל, וסובר שזה פי' הכתוב עפ"י קבלת התושבע"פ, והחשבון הוא הללמ"ס דוקא כאשר נוכיח עוד להלן. ואם לא בוש להעיד שקר על הרמב"ם אשר ספרו מצוי ביד כל אדם, מה נקל היה לו לשקר על הגאונים הראשונים אשר אין ספריהם מצויים.

נ) ומש"כ שכבר עמדו ע"ז בימי ר"ג ריב"נ ור"י לחלוק עליו, גם ה' גראֶטץ כתב שריב"נ ור' יהושע חלקו על ר"ג ראה שם (העתקת שפ"ר ח"ש צד 174 וז"ל: "ויקר הדבר, כי ר"ג קבל הפעם את עדות החדש כו' וימצא ר' יהושע את לבבו להוכיח לר"ג את טעותו על פניו ולא רק ר"י, כי אם גם ריב"נ אשר היה כרוך ביותר אחרי ר"ג וראשי מכבדיו גם הוא קרא ערי שקר הם. והוקן שבחבורה והעשיר שבהם רבה"ה אמר נ"כ לר"י רואה אני את דבריך כו'" עכ"ל, שמדבריו נראה שעל מעשה אחד נחלקו על ר"ג ובאמת שני מעשיות היו כפי אשר נעתיק דברי המשנה. וריב"נ אמר ערי שקר הם קודם שבאו לפני ר"ג ואחר שקבלם ר"ג לא נחלק עוד ריב"נ כפי שיתבאר להלן וכולם קבלו קבלת ר"ג שאמר כך מקובלני, ורק במעשה השני נחלקו עליו ר"י ורדב"ה אחר שקבל ר"ג את העדים וריב"נ לא נזכר כלל במעשה השניה. נעתיק דברי המשנה והגמ' ואז יראה כל מעיין כי באו רק בעקיפין וז"ל המשנה (ר"ה כ"ד) "מעשה שבאו שנים ואמרו ראינוהו שחרית במזרח וערבית במערב, אריב"נ עדי שקר הם וכשבאו ליבנה קבלן ר"ג, ועוד באו שנים ואמרו ראינוהו בזמנו ובליל עיבורו לא נראה א"ר דוסא בן הרכינס עדי שקר הם, האיך מעידים על האשה שילדה ולמחר כריסה בין שניה א"ל ר"י רואה אני את דבריך, שלח לו ר"ג נוזרני עליך שתבא אצלי במקלך ובמעותיך ביוה"כ שחל בחשבונך, הלך ומצאו ר"ע מיצר א"ל יש לי ללמד שכל מה שעשה ר"ג עשוי שנאמר אלה מועדי ה' אשר תקראו אתם בין בזמנם בין שלא בזמנם אין לי מועדות אלא אלו, בא לו אצל ר"ד א"ל אם באנו לדון אחר ב"ד של ר"ג צריכים אנו לדון אחר כל ב"ד

וב"ד שעמד מימות משה ועד עכשיו כו'" ושם בגמ' תניא א"ל ר"ג כך מקובלני מבית אבי אבא פעמים בא בארוכה פעמים בא בקצרה עכ"ל המשנה והגמ'. וכתב הרמב"ם בפיה"מ וז"ל "ושמא תחשוב באמרם ראינוהו שחרית במזרח וערבית במערב מה שחושבין המפשים שהאמינם בשני הדברים, והיה אצל ר"ג אפשר שיראה הירח במזרח קודם נה"ח, ובו ביום בעצמו במערב אחר שקה"ח, זהו מן הנמנע בתכלית המניעות, ואין מאמין בזה אלא ע"ה טפש בתכלית הטפשות כו' ור"ג לפי שדקדק הענין הזה ידע שאפשר שיראה באותו הלילה וקבל דבריהם באמרם ראינוהו ערבית במערב ולא השגיח לאמרם שחרית במזרח, כי התורה לא הטריח אותנו לשאל על העדים על ראיתו שחרית ולא היתה אמונתו שכזבו, אבל האמין שנראה להם דבר מרטות ירח ולא היה כן כו' ולפעמים יצטייר באויר דמות ירח, וכאשר קבל ר"ג עדותן שנראית ערבית הרחיקו חכמים זה הדבר לפי שלא היה בין הראיה ובין הקבוץ זמן הראיה לפי חשבונם, והוא הודיעם העיקר ואמר פעמים בא בארוכה פעמים בא בקצרה, וכן יפרש מי שיבין וישכיל אצלו הכרה אנושית, ואמרו ראינוהו בזמנו ובליל עבורו לא נראה, לפי שהם ראוהו ליל שלשים ולא ראוהו ליל שלשים ואחד, והיה החשבון ראייתו ליל שלשים כו' ומן הדין היה להאמינם לפי שהעידו על הראיה בעת הראיה ואמר שלא ראוהו בליל השני אין אנו חוששין לזה כו' כי שמא חולשת ראייתם או כסהו ערפל ואינם מרגישים בו כו' אבל האמינם בעדות שהעידו בראייתם בעת הראיה ויחשבו מוטעים לראיית עיניהם באמרם במעשה הראשון שראו אותו קודם לכן בשחרית ובאמרם במעשה השני שלא ראו אותה אח"כ בליל שני מן החדש" עכ"ל. מדבריו נראה שריב"נ לא ידע מזה שפעמים בא בארוכה ופעמים בא בקצרה, ולפי חשבונו לא עבר מן המולד זמן שיהיה ראויה הירח להראות בליל ל' בעת שהעידו שראו אותה, ולכן אמר שעדי שקר הם. ולדעתו אמת הוא מה שראו אותה שחרית במזרח אבל מ"ש שראו אותה ערבית במערב הוא שקר, שעדיין לא עבר זמן כ"ט י"ב תשצ"ג ממולד העבר. ור"ג שידע שפעמים בא בקצרה, ועתה לפי מהלך האמיתי הוא כעת בקצרה, ולכן אמת שראו אותה בערבית במערב, אבל עכ"פ מ"ש שראו אותה בשחרית במזרח זה שקר, שעכ"פ זה בלתי אפשר לעולם שתתראה הישנה שחרית ובערבית החדשה, שבזמן שהוא בא בקצרה תתעלם הישנה מן העין ג"כ בהקדם, ולכן כאשר גלה להם ר"ג את קבלתו והחשבון האמיתי אז הודה לו גם ריב"נ, וא"כ לא נחלק ריב"נ אם הרשות ביד הנשיא לקדה"ח בעת שירצה רק נחלקו בחשבון ור"ג העמידו על האמת. אך להלן נבאר מחלקותם מעט באופן אחר, אבל עכ"פ לא נחלקו אם הרשות להנשיא לקדש כרצונו וכל מש"כ החז"ס הוא ללא אמת.

ד) ולבאר הדברים לפני הבלתי בקיאים מהו ההבדל בין המולד האמיתי למולד האמצעי ההכרח להאריך מעט, ועי"ז נבוא גם לבאור המשנה והגמ'. ידוע שהרמב"ם בהלכות קדה"ח האריך לבאר מהלך הירח האמיתי וכתב בראש פ"ו וז"ל "בזמן שעושין על הראיה היו מחשבין ויודעים שעה שיתקבץ בו הירח עם החמה בדקדוק הרבה כדרך שהאצטגנינין עושין כדי לידע אם יראה או לא יראה כו'". הכוונה אם עפ"י החשבון מהלך האמיתי של הלבנה היכולת שיראה הירח בשעה שהעידו העדים נקבלם ואם בלתי אפשר שיתראה אז, נדע בבירור שעדי שקר הם כמ"ש במשנה (ר"ה כ"ג) אם אמרו לפני החמה שאין בעדותן כלום. ובקצרה ההמשך מרגע המולד האחד עד רגע המולד השני הוא כ"ט יום י"ב שעה ותשצ"ג חלקי שעה כאשר נחלק את השעה לתתר"פ חלקים. המשך הזה נקרא מולד האמצעי. הכוונה לדוגמא שאם נחשוב מרגע מולד תשרי זה עד רגע מולד תשרי הבא ונחלק את זה המשך על י"ב חלקים יעלה כל חלק כ"ט י"ב תשצ"ג. אבל באמת אין מולד שוה לחברו במשך איזה חדשים יתארכו המשך

ממולד

ממולד למולד, ואח"ז יתקצרו המולדות, ובמ"ה אם נקבץ שניהם יחד יעלה אם נחלקם על חלקים שוים למשך כ"ט י"כ תשצ"ג. אבל הסנהדרין שקבלו העדים עליהם לחשב בכל זמן את מהלך הירח האמיתי, ואם עפ"י החשבון האמיתי שעתה הוא בארוכה ר"ל שעתה הוא העת שהירח מתאחר בהלוכה, וא"כ יהיה בין מולד העבר למולד הזה יותר מזמן הנ"ל ואם יעידו העדים שראו הלבנה בליל שלשים, ועפ"י החשבון שעתה הוא בא בארוכה עדיין לא הגיע הזמן להמולד, ומכש"כ להזמן הנמשך מהמולד עד שתהיה נראית, או נדע שהמה עדי שקר אף שעבר כבר זמן כ"ט י"ב תשצ"ג שהוא זמן משך מולד האמצעי אבל אחרי שעתה הוא זמן שתלך בארוכה לא נקבל את העדים, שהרי עפ"י החשבון עדיין לא הגיעה העת שתהא הלבנה החרשה נראית, ולהפך אם באו עדים והעידו שראו הלבנה החדשה ועדיין לא עבר זמן כ"ט י"ב תשצ"ג ממולד העבר, אם עפ"י החשבון יתברר שעתה הוא העת שהיא בא בקצרה נאמין להם ונקבלם אעפ"י שלא עבר משך מולד האמצעי שהוא כ"ט י"ב תשצ"ג, מפני שעתה היא בא בקצרה ועפ"י החשבון האמיתי יוכל היות שתתראה בזו העת שהעידו, וריב"נ שחשב רק המולד האמצעי לכן אמר שעדי שקר הם. ור"ג שחשב עפ"י חשבון האמיתי שפעמים בא בקצרה קבלם, ואמר להם זה הענין כך מקובלני כו' פעמים בא בארוכה פעמים בא בקצרה זהו דעת הרמב"ם בפיה"מ. הענין שפעמים בא בארוכה פעמים בא בקצרה, איננו מפני שפעמים היא הולכת מהר ופעמים היא הולכת במתינות, כי הירח הולך תמיד לעולם מהלך שוה, רק שאנחנו חושבין המולד הרגע שיתקבצו הירח עם השמש במצב שוה זה בנגד זה ואז התעלם ראית הירח לגמרי שהיא עומדת כולה נגד השמש וחלק המאור שבה הוא לגמרי נגד השמש, לכן לא יתראה לפנינו כלום מהירח, ותיכף כאשר תלך להלאה והיא הולכת יותר מהר מהשמש קרוב לי"ג פעמים. לכן אחרי עבור איזה שעות מנגד השמש יתראה חלק קטן ממנה וזהו עת הראיה. אבל כאשר לפעמים יקרה ששניהם הולכים ממזרח למערב, ואף שהירח כבר סיבבה את כל הגלגל ובאתה לנקודה שעמדה שם לפני חדש ימים. אבל הלא גם השמש הלכה מהמקום שעמדה שמה לפני חדש ימים ועד שתשיג את השמש שתעמוד נגד השמש יומשך לפי החשבון עוד יותר משני ימים, ואחרי ששניהם הולכים ממערב למזרח יהאחר הליכה יותר ער שתשיג את השמש ותעמוד נגד השמש ממש שזה נקרא עת הקבוץ, הכוונה שנתקבצו הירח עם השמש במצב אחר, אבן לפעמים יקרה שיהא אז מהלך הלבנה למזרח לרום הגלגל ומהלך החמה יהיה אז בשפל הגלגל ותלך למערב מובן כי אז יתקצר זמן הקבוץ שיתקבצו מהר ולא ימשך כ"ט י"כ תשצ"ג כ"א פחות זמן מה, אך בהמשך כל הי"ב חדש ישתוו הגרעונות עם ההוספות, עד שבקבוץ כולם יעלה על חלק הי"ב משך כ"ט יום י"ב תשצ"ג, ולכן נקרא מולד האמצעי שזהו החשבון המשתתף בין שני החשבונות. ועי' בתוי"ט פ"ב ע"ז המשנה והוא קיצר ועי' בספרי התכונה בס' יסו"ע ום' נחמד ונעים ויתר ספרי התכונה ותבין יותר.

ה) אכן באמת יש להקשות על שיטת כל הראשונים שפי' פעמים בא בארוכה פעמים בא בקצרה עפ"י מהלכה נגד השמש או עם השמש כמש"כ, ויפלא היתכן שלא ידע ריב"נ שהיה טב"ד של ר"ג מהסנהדרין את מהלך הירח האמיתי, ומכש"כ אז כאשר קדשו החדש תמיד עפ"י הראיה, ובהכרח שהרגישו שאין המולדות שוות, ועוד כי הלא היו מחוייבין לחשב עפ"י החשבון האמיתי כמש"כ הרמב"ם שהיו מחשבין כמו שהאצטגנינין מחשבין ואיך לא ידע זה ריב"נ שהיה מהסנהדרין של ר"ג ומכש"כ ר"ד בן הרכינס ור"י שהיה תוכן גדול מופלג שידע הכוכב שעולה לשבעים שנה ער שר"ג בעצמו התפלא על חכמתו כמבואר בהוריות, גם יש להפלא שאמרו שם בגמ' שמש

ידע

ידע מבואו ירח לא ידע מבואו אחרי שזה האיחור והמהירות של מהלכה איננו שבאמת היא ממהרת או מתאחרת, רק שהוא כפי מצבה נגד השמש, והוא מכוון תמיד בכל עתותי השנה עפ"י חשבון מצומצם, עד שנוכל מראש לחשוב עד אלפי שנה מתי תבא בארוכה ומתי תבא בקצרה, ואיך נאמר ע"ז שירח לא ידע מבואו, ויותר מכ"ז מהו הצורך לקבלה מבית אבי אבא, הלא זה דבר הבלתי נצרך לקבלה כ"א לידיעה וחשבון, לכן נראה שצדקו מאד דברי החכם טראָפ נ"י שכתב בהכרם שנת תרמ"ח, שהכוונה על ההשבתות הרבות והשונות שסובלת הירח יותר מכל הכוכבי לכת. ואם כי החכם הנ"ל קיצר בדבר שכתב בעד היורעים, גם לא דקדק כל הדקדוקים שכתבנו, ונבאר הדבר טעט לפני הקוראים הבלתי בקיאים בחכמת התכונה, ומכש"כ עפ"י שיטת התוכנים האחרונים, הנה באמת כל הכוכבי לכת יסבלו השבתות הרבה, אך המה קטנים מאד ואינם נרגשים רק להתוכנים המדקדקים בחשבונותיהם, לא כן הירח כאשר נבאר ענין ההשבתות הוא עפ"י ההנחה שחידש ניוטאן האנגלי שכל חומר יש לו כח המושך, והגדול מושך את הקטן, אף כי גם חומר הקטן יש לו ג"כ כח המושך, אבל בלתי נרגש כי חומר הגדול יגדל משיכתו, נניח כי ימצאו שני גולמים כדורים אשר האחד יהיה פי עשרה בגדלו ימשך הגדול את הקטן אליו עד אשר יתקרב אצלו ויתאחדו ויהיו לאחדים, אמנם אנחנו פה בארץ לא נוכל לראות ולהרגיש את משיכתם, מפני שכדור הארץ הוא גדול הרבה משניהם וימשכם את שניהם ויתבטל משיכת חומר הגדול על הקטן, כח המושך הזה הוא השליט בכל מרחבי הבריאה, וזהו הכח המניע את הכוכבי לכת שיסובבו וילכו תמיד אין פה המקום להאריך בזה והכוכבי לכת הסובבים את גלגל הרקיע סביב להשמש אשר בגדלה תפעל עליהם בכח המשיכה שלה, המה סובבים בלי הרף עפ"י כח המושך של השמש. עכ"ז כאשר עכ"פ יתקרבו בהילוכם שני כוכבי לכת, ופעלו זה על זה מעט בכח המושך שלהם עפ"י ערך גדלם וחומרם, אך עכ"פ הלא השמש גדול משניהם, לא יניח כח המושך של השמש שיתקרבו זה לזה כי השמש מושך את כל אחד שירוץ ויסובב במרוצתו וגלגלו, ורק עכ"פ יפעלו מעט זה על זה, אכן הירח אשר היא הקטנה מכל כוכבי לכת ועיקר סיבובה הוא ע"י משיכת כדור הארץ שגדול ממנה כחמשים פעמים, לכן כאשר תפנש במהלכה בכוכב אחר אשר הוא ג"כ גדול הרבה ממנה יפעל עליו פעולה ניכרת פעם להחיש מהלכה ופעם לאחר מהלכה להטותה מעט ממסלולה, מפני שהיא היותר קטנה מכל הכוכבי לכת. הירועה הואת נעלמה מעיני כל התוכנים הראשונים ולא ידעו מהשבתות כלל, אף שידעו מהלך כל הכוכבי לכת. ומעתה סרו כל הדקדוקים ובאמת הירח לא ידעה מבואה, כי ההשבתות יבואו לה חוץ ממנה ע"י הכוכבי לכת אשר יפגשו לפעמים במהלכה, לא כן השמש, (או כדור הארץ לשיטת התוכנים החדשים) שהשבתתה בלתי נרגש כטעט, וז"ש שמש ידע מבואו ירח לא ידע מבואו, ולכן לא ידע ריב"נ והחכמים את ההשבתות, שגם עפ"י חשבון מהלך האמיתי של הירח לא הגיע העת שתראה הירח בזמן שהעידו העדים, ורק ע"י פעולת איזה כוכב שפגש בה מיהר את מהלכה, עד שאמרו העדים אמת שראו את הישנה שחרית במזרח, ועם כל זה ראו את החדשה ערבית במערב, כאשר באמת העידו חכמי התכונה האחרונים שיקרה זה לעתים רחוקים וזהו ע"י פעולת ההשבתות שסובלת ולא כמו שהחליט הרמב"ם ז"ל שזהו בלתי אפשר. צדקו דבריו עפ"י מהלך העיקרי של הירח זה בלתי אפשר אבל יקרה ע"י השבתה אשר יקרה כזה רק לעתים רחוקות, ועל זה השיבם רבן גמליאל כך מקובלני מבית אבי אבא פעמים בא בארוכה פעמים בא בקצרה, כי זה היה נעלם מכל החכמים רק רבן גמליאל ידע זה בקבלה, ואולי קבל גם חשבון ההשבתות, וידע כי אז היה השבתה שמיהר מהלך הירח לא

עפ"י מהלכה הקבוע, ובזה יצדק מה שהוצרכו לספר במשנה שהעדים אמרו ראינוה שחרית בטזרח וערבית במערב אשר לשיטת הרמב"ם וכל המפרשים זהו למותר, רק שעפ"י חשבונם בלתי אפשר היה שתתראה הירח בזו הלילה, וקצרתי פה, כי נצרך לזה באור רחב אך סמכתי על המבין היודע, ורק להראות גודל חכמת חז"ל שלא נעלם מהם גם מה שנגלה להחכמים האחרונים אבל עכ"פ לא זו הדרך ולא זה הענין כמש"כ החז"ם שחלקו איך יכול ר"ג לקדה"ח כרצונו. ירוע שחשבון ההשבתות גם עתה חכמי התוכנים עם כל כלי מחזה הנפלאים שנתחדש בימינו לא יוכלו לחשב ולכוון את ההשבתות בחשבון צדק, ור"ג אמר רק כך מקובלני. והמעשה השניה עם רדב"ה ור"י לדעת הרמב"ם נחלקו בחשבון האמיתי שלדעת רדב"ה ור"י לא היה אפשר שתתראה הירח בליל ל' כמו שהעידו ולדעת ר"ג היה באפשרי שתתראה. אך עכ"פ לפי' הרמב"ם יקשה מאי נ"מ אם לא ראוהו בליל ל"א או אם ראוהו. זה וראי שיום ל"א הוא ר"ח שיותר מזה בלתי אפשר ומה לנו לדעת שבליל עבורו לא נראה, הלא בהכרח שיום ל"א הוא כבר אחר המולד שהרי לא אפשר שימשך החדש יותר, אם גם לפי חשבון רדב"ה ור"י לא היה אפשר שתתראה בליל ל' שלא עבר זמן מהמולד העבר שיתראה הלבנה החדשה אבל זה ודאי שלא היה נ"מ בין שני החשבונות רק איזה שעות, וא"כ עכ"פ בליל השני הוא כבר אחר המולד הרבה, ומה שלא נראה בליל עיבורו הלא זה בהכרח מפני שכסהו ערפל וכדומה. ומה זה שאמרו איך מעידין על האשה שילדה ומחר כריסה בין שניה, הלא למחר בליל ל"א בהכרח שהוא כבר אחר המולד שבלתי אפשר שיהיה חדש יותר, ורק בדוחק גדול נוכל לתרץ זה, ואין חפצי להאריך, עוד שלפי דברי הרמב"ם מ"ש במשנה ובליל ל"א לא ראינוהו הכוונה שהעדים לא ראו בליל עבורו, והגי' לפנינו ובליל עבורו לא נראה, שנראה שכל העם לא ראו וברמב"ם נאמר לא ראינוהו.

ו) לכן נראה יותר כדברי המאור שכתב וז"ל „אבל העדות האחרונה שבמשנתנו שקבלה ר"ג אותן העדים ברור היה שעדות שקר היו והטעו את ר"ג וכאותה עדות לא ראה ר"ג בחשבונו עד שקדש החדש, ואעפ"י כן (כן נ"ל שצ"ל שם) כיון שכתוב אתם ואפי' שוגגין ואפי' מוזדין כו' לא רצה ר"ג לחזור בדבריו אעפ"י שהיה בטעות שכיון שנתקדש החדש נקדש ואעפ"י שחלקו עליו רדב"ה ור"י חזרו לדבריו" עכ"ל. ונראה שלכן לא חשב ר"ג אם היכולת שיתראה הירח אף שהרין שהב"ד צריכים שיחשבו את מהלך האמיתי כדרך שהאצטגנינין מחשבין כמש"כ הרמב"ם. והאיך לא חשב ר"ג וקבלם מבלי לחשב מקודם? נראה שהיה זה מפני אד"ו, וכבר אמרו (ר"ה כ') שכל ימיו של ר' יוחנן היה מלמדנו מאיימין על העדים על החדש שלא נראה בזמנו לקדשו אעפ"י שלא ראוהו יאמרו ראינו ל"ק הא בניסן ותשרי הא בשאר ירחי ופירש"י שבניסן ותשרי מאיימין, והתוס' כתבו שיש מפרשין איפכא עיי"ש. ולכן קבלם ר"ג לקדש בזמנו שלא יחול ר"ה באד"ו. ונראה שעיקר דינו של ר"י הוא לצורך אד"ו שאם לא כן מה איכפת לנו שיתעבר אלול, ויש לדבר בזה הרבה. ומעתה נבין מה כל הרעש הזה שגזר ר"ג על ר"י שיבא אצלו במקלו ובמעותיו ביוה"כ שחל בחשבונו, הכל היה משום אד"ו שלא יחול יוה"כ בע"ש או ביום א' בשבת, והיה דעתו של ר"י שאחרי שר"ג לא חשב את חשבון מהלך הירח וקבל העדים סתם א"כ אין קידושו קידוש. והנה בעת קבלת העדים לא חשבו מפני שרצו כולם שלא יחול ר"ה באד"ו, אך למחרת שהיה נראה בולט שהעדים העידו שקר שגם בליל עבורו הוא ליל ל"א לא נראה הירח לעין כל, אז ראו כל העולם שהעדים העידו שקר ונבאר זה מעט. ירוע שהירח תיכף אחר המולד היא נמוכה מאד ונראית רק או מעט קודם הלילה או מעט אחר צאת הכוכבים, וזמן ראיתה

הוא

הוא רק שעה מועטת והיה ד״כם לשלוח אנשים על ההרים הרמים לראות הלבנה, רק לפעמים כאשר המולד היה איזה שעות קודם הלילה או היא גבוה מעט עד שא״צ לעלות לראש ההר וז״ש שהיא נראה בעליל, הכוונה שרואים אותה גם למטה. אכן זה ודאי כאשר רואים העדים על ראש ההר בליל ל׳ יתחייב שבליל ל״א יתראה בעליל וז״ש ובליל עיבורו לא נראה, זה ודאי שאם היו עולים אז בראש ההר היו רואים תיכף בתחלת הלילה אבל אחרי שכבר נתקדש החדש לא שלחו עדים לראות וחשבו שבלילה יראוה הכל ולא נראה ואז אמר רדב״ה איך מעידים על האשה שילדה ומחר כריסה בין שניה, כי אם אמת היה שאתמול ראו את הלבנה היתה היום נראה בעליל לכל העולם, ולכן היה ברעת ר״י לעבר החדש שהרי נתקדש ע״י עדי שקר, וע״ז השיב לו ר״ע הדרש אתם אפי׳ מוטעין אפי׳ מזידים כו׳ ובברייתא שם איתא א״ל רבי תרשני לומר לפניך דבר אחד שלמדתני כו׳ הרי הוא אומר אתם אתם אתם ג׳ פעמים אתם אפי׳ שוגגין אתם אפי׳ מוטעין אתם אפי׳ מזידין בלשון הזה אמר לו עקיבא נחמתני עקיבא נחמתני בא לו אצל רדב״ה כו׳ אם באנו לדון אחר ב״ד של ר״ג צריכין אנו לדון אחר כל ב״ד וב״ד שעמד מימות משה ובברייתא שם נאמר למה לא נתפרשו שמותם של זקנים שלא יאמר אדם פלוני כמשה ואהרן כו׳ ללמדך שאפי׳ קל שבקלים ונתמנה פרנס על הצבור הרי הוא כאדיר שבאדירים כו׳ עכ״ל הברייתא. והרבה יש לשאול אחרי שכבר הודה לדברי ר״ע ואמר עקיבא נחמתני למה הלך עוד לשאול לר׳ דוסא, ומה השיבו ר׳ דוסא ומה זה שאמרו אפי׳ קל שבקלים שנתמנה כו׳ הרי הוא כאדיר כו׳ למאי נ״מ. ונראה שעיקר הדרש אתם כו׳ בין בזמנם בין שלא בזמנם אין לך מועדות אלא אלו שנאמר במשנה, זה ידע ר״י שכן הוא הקבלה שהמועדות כולם תלוים בב״ד. אבל אז שכח ר״י את הדרש עד שהזכירו ר״ע ממה שנאמר ג׳ פעמים אתם אפי׳ מוטעים עפ״י עדי שקר שחשב שאם ב״ד יעברו או יחסרו איזה חדש לצורך, זה הוא שאמרה התורה אשר תקראו אתם שקדה״ח תלוי בב״ד, אבל אם קדשו עפ״י עדי שקר וכדומה איננו קידוש, והזכירו ר״ע את הדרש שקבל ממנו אתם אפי׳ מוטעים אפי׳ שוגגין אפי׳ מזידין, אבל עוד נסתפק ר״י שמא נאמרה ההלכה הואת רק אם הנשיא וב״ד המה גדולי הדור, אבל אחרי שר׳ דוסא שהיה חכם גדול מאד וזקן הרבה מר״ג, וכן ר׳ יהושע שהיה זקן מר״ג וחכם יותר ממנו כמ״ש בעצמו בא רבי ותלמידי רבי בחכמה, א״כ כאשר הגדולים חולקים על הנשיא שהוא קטן מהם, מי יאמר שזה נקרא ב״ד. וע״ז בא לשאול מר״ד שהיה זקן יותר מר״י כמו שמוכח מהמעשה המסופר בצרת הבת (יבמות ט״ז), ע״ז השיבו ר׳ דוסא אם באנו לדון אחר ב״ד של ר״ג כו׳ שהרי אמרו מימות משה ועד רבי לא היה תורה וגדולה במקום אחד, וז״ש בברייתא אפי׳ קל שבקלים שנתמנה פרנס על הצבור הרי הוא כאדיר שבאדירים, הכוונה כיון שנתמנה ואפי׳ ריש גרגותנא משמיא מוקמי וא״כ כל מעשיו הוא כאדיר שבאדירים. ואחרי שהתורה מסרה קדה״ח להב״ד ע״ז נאמר אין לך מועדים אלא אלו, וכל ישראל מחוייבים לשמוע אליו אף אם עשה בטעות, וא״כ מעולם לא נחלקו רדב״ה ור״י ומכש״כ ריב״נ על ר״ג בעיקר הזה אם הרשות להנשיא לקדש ושקדה״ח תלוי רק בב״ד, אך להפך, כי רדב״ה שהיה זקן הדור וקבל מהזקנים עד חגי הנביא השיב לר״י שמחוייבים לשמוע לר״ג מפני שהוא נשיא ולהנשיא ולב״ד מסרה התורה קביעת המועדות אף שיש בדורו גדולים ממנו.

ז) אך אם נשאל מדוע באמת לא רצה ר״ג לחזור מקידושו, עד שגזר על ר״י שהיה גדול ממנו בחכמה ובשנים שיבא אצלו במעותיו ביוה״כ שחל להיות בחשבונו, ע״ז כבר אמרנו שהיה מפני אד״ו. אך נבאר יותר שהרי כתב הרמב״ם בפ״ג מהלכות קדה״ח הלכה י״ט וז״ל "מאיימין על העדים שנתקלקלה עדותן והרי הדבר נוטה וגנאי

שלא

שלא תתקיים העדות ויתעבר החדש מאיימין עליהם כדי שתתקיים העדות ויתקיים בזמנו, וכן אם באו עדים להזים את העדות שראוהו בזמנו קודם שקדשוהו ב"ד הרי אלו מאיימין על המזימין עד שלא תתקיים ההזמה ויתקדש החדש בזמנו", הרי שהדין נותן שיתקיים הקידוש שהיה בזמנו, וכפי הלשון בגמ' הוא דוקא בניסן ותשרי, ומעשה של ר"ג היה בתשרי, לכן איים ר"ג על ר' יהושע שאמר עדי שקר הם שיתקיים הקידוש שהיה בזמנו, ומעתה כל דברי החו"ס המה בטלין ואין בהם ממש, כי מש"כ ומאין קבל ר"ע לדרוש דרש זה כו' יפלא מה נשתנה דרש זה מכל דרשות חז"ל שכולם הם מהתושבע"פ, ושקר ענה שהגאונים נסתבכו בזה, רק עלינו לבאר שבמשנה בלתי מבואר אתם אפי' שוגגין כו' רק אשר תקראו אתם בין בזמנם בין שלא בזמנם אין לך מועדות אלא אלו וע"ז ההכרח להאריך מעט. כבר כתבנו בפרק הקודם ההבדל שבין כל התושבע"פ הנלמד ע"י הי"ג מדות והדרשות בכתוב בחסר ויתר וכדומה ובין ההלכות שאנו אומרים שהם הללמ"ס, והבאנו לדברי הרמב"ם שכל התושבע"פ ימצא רמז בכתוב עצמו, רק הללמ"ס איננו נמצא בתורה שבכתב שום רמז, וגם אין לנו לחפש ולמצוא לה טעמים עפ"י הסברא. ואם לפעמים אמרו איזה רמז על הללמ"ס הוא רק אסמכתא וסימן לזכרון כאשר דברנו מזה למעלה בפרק הקודם. והנה ישנם שני מיני דרשות האחר הנלמד מיתר וחסר בכתוב או מהי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן כמו ק"ו וגז"ש ובנין אב, וישנו עוד מין תושבע"פ והוא קבלה שפי' זה הכתוב הוא כך כמו עין תחת עין הוא ממון, וקצתה את כפה הוא ממון, אבל עוד כמו אלה שקבלו שמלבר הפשט הפשוט יש גם כוונה שניה בהכתוב, לדוגמא ואת וכר לא תשכב משכבי אשה, שהפשט הוא על משכב זכור אבל קבלו שהכתוב אומר ג"כ שיש שתי משכבות באשה וחייבים על שניהם. וכן אמרו המקדים תרומה לביכורים מעשר ראשון לתרומה מע"ש לראשון שעובר בל"ת שנאמר מלאתך ודמעך לא תאחר (תרומות פ"נ). פשטות הכתוב הוא שלא לאחר ולעכבם בידנו רק ליתנם לכהן וכמש"כ הרמב"ן וז"ל לא האחרם בידך כי בראשיתם תתנו לי כמ"ש ראשית דגנך תירושך ויצהרך כו' עיי"ש, א"כ פשטות הכתוב שלא לאחרם מליתנם למי שהחובה ליתן, אך חז"ל קבלו שיש בהכתוב כוונה שניה שלא לאחר המוקדם בנתינה, ורק ע"ז נאמר הלאו, ועל המאחר מליתנם לכהן וכדומה איננו עובר בלאו הזה, ועוד הרבה כמוהם, והכלל שבב"ם שאמרו במשנה שנאמר הוא באור על הכתוב שיש בהכתוב כוונה שניה מלבד פשטות הכתוב, ולא כמש"כ אחר מן המתחכמים החדשים שרק במקום ששנה רבי במשנתנו שנאמר זהו התושבע"פ המקובל באמת, ויתר הדברים המה רק מה שחדשו הסופרים מדעתם ואיננו מקובל, כי הלא הדבר הנלמד מג"ש שהוא כמו שהיה כתוב בפירוש ואמרו שאין אדם דן גז"ש מעצמו, ואמרו אל תהי גז"ש קלה בעיניך שהרי נסקלים הן הן גופי תורה ולא למדם הכתב אלא מג"ש (כריתות ה') ולא מצינו בשום מקום במשנה שיזכיר הגז"ש ורק סתם לנו רבי ההלכה במשנה סתם, ודרכי הלמוד נמצאו במכילתא וספרא וספרי ותוספתות שהם כמו באור על המשנה, שמה כתבו אופני הלמוד של הלכה אנה נרמזת בכתוב, אבל כל ההלכות ששנה רבי במשנה שנאמר אין עליהם למוד אחר רק הכוונה השניה. ועפ"י פשטות הכתוב לא היינו יודעים את זו ההלכה, רק שקבלו כוונה שניה בהכתוב ועליהם שנה במשנה שנאמר דוק ותשכח שכן הוא בכל המשנה. כן עיקר ההלכה שקדה"ח תלויה בב"ד הוא הכוונה השניה בהכתוב אשר הקראו אתם שתהיו אתם הקוראים וזה הדרש הביא רבינו הקדוש בהמשנה, אך הדרש אפי' מוטעים אפי' מוזרין כו' זה הוא הדרש ממה שנכתב ג' פעמים חסר לא שנה רבי במשנתנו, כמו ששנה סתם שהסוכה צריכה להיות ג' דפנות דוקא, ובברייתא למדו זה ממ"ש

בסכת בסכת כו' וכן כמעט בכל התורה, ור"ע בעצמו אמר תרשני לומר לפניך דבר שלמדתני, שזה קבל מר' יהושע בעצמו, אבל עיקר ההלכה שקדה"ח תלויה בב"ד זה נשנה במשנתנו, שזהו הפירוש אשר תקראו אתם שתהיו אתם הקוראים, וממילא מובן כיון שתלתה התורה את קדה"ח בב"ד בלתי אפשר שיהיו כל ב"ד מקדשין את החדש, לא לבד לדעת הרמב"ם בס' המצות שרק סנהדרי גדולה של ע"א יהיו המקדשים, א"כ בהכרח שיקדשו רק בירושלים או ביבנה מקום שיושבים הסנהדרי גדולה, והמה ישלחו שלוחים לכל ישראל להודיעם מתי קדשו החדש, אבל גם לדעת הרמב"ן שם בהשגותיו שכתב שרי בב"ד של ג' סמוכים, אבל עכ"פ יודה גם הרמב"ן שיקדשו במקום אחד כמש"כ למעלה ובאשר יתבאר עוד, ואפשר שהדבר שהב"ד הגדול עושים בלתי רשות לב"ד הקטן לעשות, לדוגמא שב"ד של כ"ג ידונו דיני נפשות היינו הדין שבא רק לפניהם, אינם צריכים לשלחו לב"ד הגדול, אבל קדה"ח שב"ד הגדול מקדשים אינם רשאים ב"ד של כ"ג ג"כ לקדש רק דעת הרמב"ן שאם לא יהיו כל הב"ד די ב"ד של ג' מומחים וסמוכים, וכ"ז פשוט.

ח) אבל נראה מש"כ הוא בהיתר השאלה הגדולה, כתב וז"ל "והנה רבים מחכמי עמנו האמינו שעיקר הקבלה היה בסוד העיבור המסור אצלנו בקבלה מזמן התורה ונמסר בע"פ מדור אל דור. דבר אשר החכמה בדורות האחרונים מכחשת אותה, וכבר אמנם הראיתי בראיות נכוחות שהקבלה הראשונה מימות עזרא ואנכה"ג היתה לעבר השנים ולקבוע חדשים בדרך פשוט ונקל שהיה ידוע ונהוג מכבר אצל הבבליים, באין צורך לראית הירח בכל חדש כלל, ורק במשך הזמן כאשר פשטה מלכות הרומיים על ישראל חשבו ראשי הסנהדרין להשוות יותר חדשי הלבנה עם חדשי החמה של הרומיים ע"י דרשת הכתוב שמור את חדש "האביב", שמור אביב של תקופה שיהא בחידושה של ניסן (ר"ה כ'), אשר עי"ז הוכרחו לדקדק יותר כן בזמן התקופה וכן ברגע מולד הלבנה וחדושה עפ"י הראיה והתחילו לקדש עפ"י הראיה, ובאמת מצינו עוד קבלה קדומה אצלנו איך נהגו בקדה"ח בימי אנכה"ג הראשונים והוא בגמ' דעת אחרים אומרים אין בין ר"ה לר"ה ובין עצרת לעצרת אלא ד' ימים בלבד, ואם היתה שנה מעוברת חמשה. ושאלו בגמ' "אחרים מנינא אתא לאשמועינן הא קמ"ל דלא בעינן מצוה לקדש עפ"י הראיה" (ערכין ט') אבל דיוק זמני התקופות ומולדות הלבנה נולדו אצלם שאלה חדשה בעיבור השנה מצד שמות החדשים שהעלו עמהם מבבל בימי עזרא שלא היו נו"עים בזמן התורה, ע"ז שקלו וטרו בגמ' (ר"ה ו') והעלו במסקנא דבר זה מתורת משה לא למדנו מדברי קבלה למדנו, ועפ"י דברינו אלה נתפרשה ונתבארה כל הסוגיא הזאת בגמ' אשר עד כה היתה סתומה וחתומה מכל המפרשים (ועי' ספרי יסוה"ע תרמ"ט)" עכ"ל. מש"כ דבר אשר החכמה בדורות האחרונים מכחשת אותה, יתבאר בעז"ה להלן שאין החכמה מכחשת אותה. ומש"כ שהראה בראיות נכוחות שהקבלה הראשונה מימות עזרא וכו' לעבר השנים ולקבוע חדשים בדרך פשוט ונקל באין צורך כלל לראית הירח בכל חדש רק בימי הרומיים ראו להשוות עם חשבון הרומיים שמנו לחמה כו' מלבד מה שהוא סותר דברי עצמו שכתב בהצפירה שנת הנ"ל נומ' 147 שמזמן התורה כו' נהגו למנות לחמה כו' וכשעלה עזרא עם הגולה והעלו עמהם שמות החדשים מבבל התחילו למנות ללבנה כו' וזהו כוונת הרמב"ם כו' הראה הקב"ה למשה "במראה הנבואה" כו' והמלות "במראה הנבואה" שהוסיף יורו שהראהו להתבונן ברוח נבואה כו' כי לקדש החדש עפ"י הראיה יבא אך בזמן אנכה"ג בימי עזרא כו' עכ"ל שם, א"כ החלו לקדש עפ"י הראיה בימי עזרא ולא בזמן שבאו תחת ממשלת הרומיים, ועל מש"כ שמזמן התורה נהגו למנות לחמה, כבר השיגו עליו הרבה מחכמי הדור וביחוד

החכם באריינשטיין בהכרם תרמ"ח, והרם כל דבריו עד היסוד, והוא לא יבוש להעלות דעתו עוד הפעם מבלי להשיב על דברי ה' באריינשטיין, והאחרון הכביד הרה"ח ר"י נ"י בספרו "מהעיבור ומנין השנים" והוכיח בראיות עצומות שמעולם לא מנו ישראל לחמה לבד רק תמיד מנו לשניהם ע"י שעשו עיבורים, א"כ ממילא בטלו כל דבריו. עברנו על פני כל ספרו יסוה"ע ולא מצאנו ראיות נכונות שישראל מנו לחמה, רק שכן החליט עפ"י דעתו כדרכו. אבל כתב בעצמו שעזרא החל למנות ללבנה ועשה עיבורים, בדרך פשוט, ידוע שהעיבורים הוא להשוות שנת הלבנה עם שנת החמה, וא"כ מה נצרכו עוד בבואם תחת ממשלת הרומיים לעזוב מנהגם שנהגו מימי עזרא, ואם לפעמים ע"י קביעות עזרא יבא חג הפסח אחר התקופה או קודם התקופה מה בכך, הן הדרש שמור את חדש האביב שתהא אביב של תקופה בחדשה של לבנה המציאו חמה בעצמם את הדרש הזה לפי דבריו מה להם לחקר הזה, שהרי עכ"פ עפ"י קביעת עזרא היו עושין עיבורין להשוות שנת הלבנה עם שנת החמה ואם שלא היה בדקדוק מה בכך הלא גם עתה רק בשנת הי"ט למחזור קטן ישתוו לגמרי, ועוד הלא היה ביכלתם לקדש עפ"י חשבון הראיה כמו שהקראים עושים, אבל מה היה הצורך להעדים ולהתיר להם חלול שבת. אך האמת יורה דרכו שכ"ז הוא טן התורה ממש כדרשתם החדש הזה לכם כזה "ראה" וקדש. ומש"כ שעזרא הוכרח לשנות ע"י שמות החדשים שהעלה מבבל, הנה מצינו שמות החדשים בחגי ומלאכי שהיו קודם שעלה עזרא, ומכש"כ לדעת המבקרים שעלית עזרא היה זמן רב אחר בנין הבית שהיה בימי חגי וזכריה, הענין שהעלו שמות החדשים היה רק לעשות זכר לגאולת בבל כמש"כ הרמב"ן והעיקרים. ואחרי שעכ"פ גם חדשי החמה אינם אלא י"ב, לא היה הצורך כלל לשנות המנין כי עכ"פ אם היו קוראים לחדשי החמה שמות הבבליים שקראו הם לחדשי הלבנה היה זה ג"כ זכר להגאולה, ומה בכך אם אינם מתאימים לגמרי, א"כ מש"כ שע"י שהעלו שמות החדשים מבבל מזה ראיה כי קבלו או גם מנין חדשי הלבנה הוא ראיה שאין בה שום ממש רק מביא לידי גיחוך, אבל קושטא קאי שמאז מעולם מנו ישראל לחדשי הלבנה ועשו עבורים להשוותם.

ט) עיקר דבריו שישראל המירו והחליפו את חשבונם מחדשי החמה לחדשי הלבנה באופן פשוט אחד מלא ואחד חסר, ואח"ז להשוות חדשי הלבנה עם חדשי החמה, אשר נראה שמתחלה לא עשו עיבורים כלל, וזה בלתי אפשר שא"כ יבא חג הפסח באמצע החורף ובתחלת החורף בעת האסיף והתורה אמרה שמור את חדש האביב ועשית פסח וחג שבועות בבורי מעשיך וחג האסיף, ואם לא יעשו עיבורים יתחלפו הזמנים בהכרח שפסח יבא לפעמים בזמן האסיף וסכות יבא באביב, ואם גם עזרא עשה עיבורים כמו שנראה מדבריו א"כ לא הוצרכו אח"ז בבואם תחת ממשלת הרומיים לשנות חשבונם כמש"כ למעלה, אך כוונתו להוכיח שהרשות לחכמי הדור לשנות ולחדש כרצונם לרוח הזמן. אבל כבר כתבנו בפ' הקודם שכ"ז ישא רוח, כי איך יתכן שישנו ויחליפו תמיד ללא תועלת, ואיך שתקו הצדוקים ע"ז ולא מצינו מעולם שערער אדם עליהם, ונשאל ממ"נ אם באמת נתנה התורה רשות לחכמי הדור לשנות ולחדש, וזהו עיקר הכוונה ככל אשר יורוך, מדוע נצרכו לחפש להם דרשות כמו שמור את חדש האביב שיהא אביב בחדושו של לבנה וכן החדש הזה לכם כזה ראה וקדש, ואיך היה ביכלתם להונות את הבריות כי בצדק היו שואלים אותם איך לא הבינו הראשונים והנביאים שמנו לחמה, וא"כ בודאי שאין הדרשות אמיתים, עד שאחרי ההתבוננות כל דבריו המה מפליאים ותמוהים נגד שכל הישר. אכן עיקר יסודו מה שבנה על שהעלו שמות החדשים מבבל, וכוונתו שגם זה הוא נגד התורה, וכאשר כן הבין גם העקרים שמביא מזה שעפ"י נביא אפשר שישתנו איזה דיני התורה. אך כבר השיג עליו הכותב בע"י

AKADÉMIAI KÖNYVTÁR

פ"ק דמגלה עיי"ש ופה נבאר מעט יותר, אם היה להחדשים שמות בתורה, והמה היו מחליפין את שמותם, אז היה מזה ראיה שמותר לשנות, אכן בתורה לא נמצא להם שמות כלל, רק שצותה התורה שנקרא להחדש שיצאנו ממצרים חדש הראשון, אבל מותר לקרוא להם גם שמות חדשים ובלבד שלא נעקור שם ראשון מהחדש שיצאנו ממצרים. לכן נאמר במגלת אסתר החדש הראשון הוא חדש ניסן, כי לא מצינו שום איסור בתורה לקריאת שם לחדשים, רק המצוה שנקרא ונמנה החדשים להחדש שיצאנו ממצרים שיהיה הוא הנקרא ראשון וממנו נמנה כסדר החדשים. אבל עולי הגולה למדו מהתורה עצמה שצותה לעשות זכרון להגאולה בחדשים, ולשנות מנין החדשים בלתי אפשר שיהיה כנגד חק התורה, החכימו מבלי לשנות המנין רק להוסיף עליהם השמות שנקראו בפרס, כי הם שמות הפרסים. ומ"ש עלו עמהם מבבל, הכוונה משובם לארץ מבבל, שאז כבר משלו על בבל ועל פרס מלכי פרס כידוע. כן עשו זכר שני לקבוע כתב כל הספרי קדש שיהיו נכתבים אשורית, שעד אותה העת לא מצינו בתורה שיהיה נרמז באיזה כתב יהיה נכתב התורה רק כל הכתבים כשרים כי גם לדעת האומרים שהתורה ניתנה באשורית וכן כתב שבלוחות היו אשורית אבל זה הכל מודים שבאשור היו כותבים בזה הכתב. ומ"ש (ר"ל זה הסובר שהכתב לא נשתנה) למה נקרא אשורית מפני שהוא מאושר שבכתבים, לא בא לחלוק שאין זה כתב אשורית, שהרי בלתי אפשר שיחלקו במציאות, אכן הכוונה, אם הכתב שבלוחות היה בזה הכתב, אין לנו לקרותו על שם אשור שהרי הלוחות נבראו ע"ש בהש"מ והם קודמים לאשור הרבה, לזה אמר שנקרא אשורית לא על שם מדינת אשור לבד כ"א שהוא מאושר שבכתבים, ונכלל בלשון אשורית שתי הכוונות שהוא מאושר שבכתבים וגם שהוא ג"כ של בני מדינת אשור, אבל עכ"פ לדעת שניהם מותר לכתוב התורה בכל כתב, שהרי על האבנים שהקימו בהר גרזים כתבו את התורה בשבעים לשון, א"כ בודאי שנכתב בכל מיני הכתב שהיה בימים ההם, שאל"כ לא היו יכולים האומות לקרותו, אך עזרא וסייעתו תקנו לזכר הגאולה שתהיה התורה נכתבת דוקא אשורית וחלילה שלא שנה עזרא על דעת התורה כלום, וזה ברור ולא כדברי העיקרים פט"ז לשלישי, וכבר השיגו הכותב בע"י פ"ק דמגלה, הרי ראינו שאנכה"ג עשו כל ההרחקות מהפרסים ומהרומיים שהיו עו"ג שע"ז נאמר הלאו ובחקותיהם כו', ולהתחקות אחריהם אסרו בלאו, ואיך יתכן שבדבר גדול כזה בקביעת החדשים ומנין השנים יעזבו דרך התורה ויחקו את הבבליים ויקראו להם שמות פרסיים להחדשים להתחקות את הפרסיים, וישנו את קביעת המועדים כולם, לאכול חמץ בפסח וכדומה וחיש מהר אחר ערך שתי מאות שנים או מעט יותר יחקו עוד הפעם את הרומיים לשנות הקביעות, למרות כל הגזרות וכל ההתרחקות שעשו לבל להתחקות את הרומיים, אשר כמעט כל הי"ח דבר היו להבדל מהם, וביותר עפ"י הי"ח דבר שנאמרו ביו' פ"ק דשבת היו כולם רק הרחקות דברים הרבה עשו שלא לחקות את הצדוקים והמינים, ובזה שהוא מקצוע גדול בתורה שנו בכל פעם להתחקות את הטטשלה שהיו תחת ממשלתה, האם יש לך דבר בטל כטוהו, אך האמת, שכן היה מזמן התורה, וחלילה לנו להתחקות בקופים, והיא שעמדה לנו להתקיים מבלי להתבולל בין העמים עד היום הזה.

י) טש"כ שדעת האחרים הוא כמו שנהגו קודם שנתקן לקדש עפ"י הראיה, כי אחרי אשר תמיד יהיה חרש אחד חסר וחדש אחד מלא א"כ הקידוש עפ"י הראיה הוא למותר, וכמ"ש בערכין הא קמ"ל דלא בעינן מצוה לקדש עפ"י הראיה, הנה אם היו האחרים אומרים רק שכן נהגו מקודם אבל עתה הוא המנהג באופן אחר היו צודקים דבריו וגם על האחרים לא היה קשה לנו כלל, אך האחרים אומרים שכן צריכים לעשות

גם עתה דבריהם יפלאו מאד, האם יחלקו האחרים על כל המשניות המפורשות, ועל כל המעשים שקרו כמו פעם נשתהו העדים מלבוא ונתקלקלו הלוים בשיר ותקנו אשר לא יקבלו העדים מן המנחה ולמעלה וכשחרב בהמ"ק תיקן ריב"ז שיהיו מקבלים כל היום, כן אמרו אם יצטרכו לחלל השבת ילכו ג"כ בשבת, גם העדים המעידים על העדים מותרים לחלל השבת, וחצר גדולה היתה בירושלים ששם כל העדים מתכנסים, ואחרי שהרשות ביד ב"ד לחדש ולשנות והחובה לעשות ככל אשר יתקנו, א"כ מה נ"מ מה שהאחרים סוברים שמתהלה היה כן. וגם אם נאמר שדעת האחרים שלא כדין עשו חכמי הזמן ההוא ששינו ממה שהיה בימי עזרא, הלא יקשה גם עליהם, איך שנה עזרא מחדשי החמה שהיה מזמן התורה ויקשה ממ"נ אם הרשות ביד ב"ד לשנות ולכן היה ביכולת עזרא ואנכה"ג לשנות ממה שהיה מימות משה עד זמנו, א"כ היה ג"כ הרשות ביד הסנהדרין שהיו בעת שבאו תחת ממשלת הרומיים לשנות מכפי אשר היה מימי עזרא עד ימיהם. סוף דבר דברי האחרים קשים מאד, כאשר כבר עמד עליהם הפני יהושע, אבל מצינו שנחלקו ר' ישמעאל ור"ע (שבת קי"ד) אם חלבי שבת קרבים ביוה"כ, וזהו דוקא אם יסברו כדעת האחרים כמ"ש (סוכה נ"ד) שהסובר דמיקלע תרי שבתי בהדדי הוא רק לדעת אחרים, ור"ע הלא מצינו שדעתו שמקדשים החדש עפ"י ראיה דוקא כמו שהשיב לר"י בהמעשה שבאו עדים בסוגיא דר"ה כ"ה, עוד יפלא אם דעת האחרים שגם עתה צ"ל כן דוקא, א"כ מפני מה עשו בחו"ל יו"ט שני של גליות ומה היה הצורך למשואות ולשלוחין, וזה לא יתכן בשום אופן לומר שאחרים לא סבירא להו כלל יו"ט שני של גליות שזהו דבר שאין הדעת סובלתו, וגם הפני יהושע דחק הרבה בזה ולא העלה בזה דבר ברור, לכן הנראה שמעולם לא נחלק אדם על עיקר ההלכה החדש הזה לכם כזה ראה וקדש, שצריך לקדש עפ"י הראיה, ומהלשון לכם דרשו ג"כ עדות זו מסורה לכם, הכוונה שיהיו סמוכים דוקא, ולדעת הרמב"ם סנהדרי גדולה דוקא, ומש"כ החז"ס בהצפירה נומ' 147 שכוונת הרמב"ם שהראה לו במראה הנבואה שעתיד עזרא לתקן זה, כבר הארכנו בזה בפ' הקודם, וכן הראה לו משונתו הרה"ח רי"ב נ"י בספרו וכמו שיתבאר ג"כ להלן. אבל כל הרואה מש"כ הרמב"ם בס' המצות שהאריך שם יראה ברור שדעתו שכל הדרשות המה דרשות מקובלות ובלתי אפשר כלל לחשוב שדעתו שכ"ז הוא מתקנת עזרא, דעתו שקדה"ח הוא דוקא בסנהדרי גדולה מן התורה, וסיים וז"ל "ואני אוסיף לך באור אלו הנחנו ד"מ שבני א"י יעדרו מא"י וכו' ולא יהיה שם ב"ד ולא יהיה בחו"ל ב"ד שנסמך בא"י הנה חשבוננו לא יועילנו כלום בשום פנים לפי שאין לנו לחשב חדשים ולעבר שנים בחו"ל כו' עכ"ל, ואם קדה"ח עפ"י הראיה הוא רק מתקנת עזרא בודאי לא תקנו רק שבזמן שיהיה ב"ד סמוך, אבל לא ח"ו שיתבטלו המועדים כולם כאשר לא יהיה ב"ד, הלא עד עזרא לא קדשו חדשים כלל ולא היה שום עיבור שהיו מחשבים חדשי החמה (לדעתו), א"כ מוכח שדעת הרמב"ם שכ"ז הוא מן התורה ממש, וזה אשר הכריח להרמב"ם לומר שהחשבון שבידנו הוא הללמ"ס, שבזמן שאין ב"ד סמוכים לקדש עפ"י הראיה יקדשו עפ"י החשבון, לא כדעת הנשיא והרמב"ן וסייעתם שדעתם שהחשבון הוא מעשה ר' הלל הנשיא האחרון וכמש"כ הרמב"ן בהשגותיו על סה"מ שר' הלל קדש כל החדשים עד ביאת הגואל ע"י החשבון שתקן והוא וב"ד היו סמוכים, אבל דעת הרמב"ם שבכל פעם החובה שיהיו סנהדרי גדולה מקדשים החדש, וא"כ יקשה איך אנו עושים עתה שאין שום ב"ד מוסמך, לכן דעתו שכן הוא הללמ"ס שבזמן שאין ב"ד יקדשו ויקבעו עפ"י החשבון, אבל עכ"פ הקביעות הוא דוקא בא"י וכמש"כ בסה"מ וכן בספרו הלכות קדה"ח פ"ה שמה שאנו מחשבין אין חשבון שלנו הוא רק לגלות שכן מחשבין ג"כ הב"ד שבא"י

אבל

אבל אם ח"ו יעדרו ישראל מא"י לא היה חשבוננו וקביעתנו כלום, ולפי"ז מש"כ החו"ם וז"ל „כי לא יתכן לומר שהקבלה מסרה להנשיא שבכל דור ודור לעבר שנה כרצונו ולקבוע חדשים לפי שקול דעתו? וכל ישראל שבארץ ושבחו"ל לא ידעו מועדי ה' המקודשים בחדשי השנה טרם יודיעם הנשיא ע"י שלוחים מתי קבע ר"ה?" היא שאלה של הבל, מלבד מה שאנו רואים שכן היה שתמיד שלחו שלוחים והיו משיאין משואות ובמקומות הרחוקים כמו בבבל ובכיו"ב היו עושים שני ימים מספק, אבל אנו רואים שכן הוא בפירוש דעת הרמב"ם בס' המצות, ואיך העיד ללא אמת שגם הרמב"ם עמד על השאלה הזאת ונסתפק בה, וזה ודאי שגם לאחרים הוצרכו המשואות והשלוחים, מפני כי עיקר קדה"ח תלוי רק בב"ד הגדול אשר הנשיא הוא הראש ב"ד, אך עוד עכ"פ אנו צריכים להבין דברי האחרים שאמרו אין בין ר"ה לר"ה כו' איך מתאים לדבריהם כל זה.

יא) אך כ"ז הוא לשיטת הרמב"ם שקדה"ח הוא דוקא בב"ד הגדול בזמן שיש ב"ד, אך לשיטת הרמב"ן שא"צ לקדה"ח רק ב"ד של ג' מומחים סמוכים, והם יכולים לקדש החדש ולעבר שנים. וגם בזמן הבית היו בבבל הרבה סמוכים וגם אחר החרבן היו הרבה סמוכים בבבל שנסמכו בא"י, וביותר שהרי לדעת הנשיא והרמב"ן וסייעתם הרשות ביד הב"ד לקדה"ח ולעבר שנים על זמן הרבה, כמו שכתבו שר' הלל הנשיא קדה"ח ועיבר השנים עד ביאת הגואל כמש"כ הרמב"ן וז"ל „וכן אפי' לדברינו שגם אנו מצריכים מן התורה בין בראיה בין בחשבון ב"ד של ג' והן מומחין (ר"ל סמוכי"ר), והנה היום נעדר ב"ד הזה מכל ישראל, אבל מרפא הקושיא הגדולה הזו הוא שר' הלל הנשיא שתקן חשבון העיבור הוא קדש חדשים ועבר שנים הראויים להתעבר לפי מנינו עד שיבוא אליהו ז"ל ונחזור עפ"י הראיה בב"ד הגדול והקדוש אמן" עכ"ל. א"כ הלא היה ביכלתם גם אז לשלוח להם חשבון העיבור לגולה, ומכש"כ לדעת האחרים שאין מחסרין ואין מעברים שום חדש לצורך, רק תמיד א' חסר וא' מלא לבד יומא דתלת שנין ויומא דתלתין שנין כמ"ש בערכין ח', כי לדעת החכמים החולקים על האחרים לא היה זה באפשרי, כי אם לא יבאו עדים אז בהכרח לעבר החדש, וגם לפעמים הצורך לעבר או לחסר, וזה כבר כתבנו שזה בלתי אפשר שבכ"מ שיש ב"ד יקדשו החדש, שהרי הראיה ישתנה ממקום למקום, ויהיה לפעמים אשר בא"י יהיה ר"ה היום ובבבל יהיה למחר או להפך, אבל לדעת האחרים שא"צ ראית הלבנה ואין מעברין ומחסרים שום חדש לצורך, הלא הנקל היה לשלוח חשבון קבוע לגולה ולא יצטרכו לעשות שני ימים יו"ט, אך גם לדעת הרמב"ם תשאר קושיא זו במקומה לדעת האחרים, שהרי הוא בעצמו כתב שמה שאנו מקדשים ומחשבין אין חשבון שלנו מועיל שעיקר מקום קדה"ח הוא רק בא"י ומה שאנו מחשבין הוא רק לגלות את היום שקדשו בא"י כיון שאנו יודעין שגם הם מקדשין זה היום ואם ח"ו לא היה שום ב"ד בא"י לא היה מועיל חשבון שלנו כלום [ב]), א"כ גם לדעתו הרי עכ"פ לא היה משתנה הקביעות בא"י לעולם

[ב]) ע"פ דברי הרמב"ם האלו שכתב שאם ח"ו לא יהיה ב"ד בא"י אין קביעתנו כלום גם עתה אחר שתיקן ר' הלל החשבון יתבאר הסוגיא (בילה ד') באופן אחר ממה שפירש"י וז"ל הגמ' והשתא דידעינן בקביעא דירחא (ר"ל אחר שכבר תיקן הנשיא חשבון קבוע לדורות, וזה ראיה מוכחת שכבר בימי התימת התלמוד היה חשבון קבוע) מ"ט עבדינן תרי יומי, משום דשלחו מתם הזהרו במנהג אבותיכם בידיכם (ר"ל בזמן שקבעו לעבר ולקבוע החדשים ע"פ החשבון שקבע ר' הלל הנשיא, ומעתה א"י וחו"ל שויס שכולם יודעים הקביעות בשוה, אז שלחו שיזהרו במנהג אבותיהם) זמנין דגזרי המלכות גזרה ואתי לאקלקולי עכ"ל הגמ', ופירש"י וז"ל דגזרי המלכות גזרה

לא ע"י שלא באו עדים או צורך אחר כי לעולם הקביעות הוא אחד מלא ואחד חסר לדעת האחרים, הלא מעתה אין מקום כלל לשני ימים טובים של גליות ולמשואות ושלוחים לדעת האחרים, ויומא דתלת שנין ותלתין שנין הנקל גם זה לחשוב מראש, והפני יהושע כמעט אשר לא נגע בכל זה, ולבאר זה ההכרח להאריך מעט, הנה הראשונים כולם כתבו שחשבון מהלך הירח האמתי והאמצעי היה מקובל בידם עוד מימי הבית הראשון מן הנביאים עד דוד המלך, וז"ש ר"ג כך מקובלני מבית אבי אבא, אך החז"ס כתב בספרו יסוה"ע שהחשבון אשר בידנו נתיסד בימי הגאונים, והחליט שז"ש בגמ' אין חדשה של לבנה פחותה מכ"ט יום י"ב שעות ושתי ידות שעות וע"ג חלקים, שהתיבות „וע"ג חלקים" הוא הוספה מאוחרת בגמ' כמו שבפדר"א לא נמצאו אלו התיבות וכ"כ בהצפירה, ובספרו יסוה"ע כתב וז"ל „תתבונן מזה כי מה שהמעברים הראשונים מפליגים למאד ענין כ"ט י"ב תשצ"ג לומר שהיא היתה קבלה גנוזה בסוד העיבור אצלנו עוד מזמן מלכות בית דוד (יסוה"ע מ"ד פ"ז) הוא גוזמא מופלגת, כי לא יתכן לומר השפעה נבואית על דבר שתחלתו אמת וסופו שקר, (כוונתו כי נתברר עתה עפ"י חכמת התכונה שנתרחבה מאד ע"י הכלים הנפלאים והמדויקים שמדת הירחי הולך ומתקצר תמיד, עד שלדוגמא לפני שלשת אלפים שנה היתה מעט יותר מתשצ"ג, ואח"ז עמדה על תשצ"ג שזה היה בימי הגאונים ועתה נתקצרה וכן היא הולכת ומתקצרת תמיד, וא"כ לא יתכן שיהיה קצב מדת הירחי שבידנו עפ"י נבואה שהרי היא מתקצרת, ואך אז בזמן שנקבע החשבון היה אז מדת הירחי כן לכן קצבו אז את זו המדה וע"ז החשבון ערכו את חשבון העיבור שלנו וזה אות שנתיסד בימי הגאונים שאז היה באמת מדת הירחי כ"ט י"ב תשצ"ג) ולומר שחז"ל ידעו זאת מעצמם בלי בטלמיוס ואולי עוד קודם לו גם זה לא יתכן, לפי שידיעת המולד האמצעי א"א להגיע רק ע"י בחינות שני לקויים רחוקים זמ"ז איזה מאות שנים, כמו שעשה היפארך ובטלמיוס, ואם נאמר שגם חז"ל עשו כמוהם, כי הנה מדוע לא הגיע לנו מהם ולא ידענו מי היו כו'" עיי"ש וכ"כ בהצפירה וז"ל „שבלתי אפשר שחז"ל היה ביכלתם לדקדק כחוט השערה כי החכמות לא היה עודנה בשלמותם" הנה הטיח דברים נגד חז"ל באופן מגונה מאד, הרבה דברים אשר נתגלו רק עתה בימים האחרונים ומצינו לחז"ל שידעו מזה, וביחוד מה שנוגע לדת התורה, כמו שהודו חכמי הרופאים שנגלה לחז"ל בעניני טרפות מה שעמדו ע"ז חכמי הרופאים האחרים רק אחרי עמל רב ונסיונות מרובים, כמו שנדפס בהצפירה עצמה

גזרה שלא יתעסקו בתורה וישתכח סוד העיבור מכם ותעבדו נמי חד יומא ואתי לאקלקולי ולעשות חסר מלא ומלא חסר ותאכלו חמץ בפסח, עכ"ל, ולכאורה יפלא שגזרה כזו לא מצינו בשום מקום, מצינו שרב אסר כחל בטעלפש שראה שמזלזלין בב"ח שהיו ע"ה וכדומה הרבה, אבל לגזור מראש שמא ח"ו ישכחו לא מצינו, ועוד שזו הגזרה שייכה גם על בני א"י, אכן זה נוכל לומר ששם לא נהגו מעולם לעשות שני ימים לא רצו לחדש ולגזור, אבל יפלא שהרי ביכולת לעשות לוח על שנים הרבה עד סוף אלף הששי כמו שעושים עתה ולא ישתכח, אבל לשיטת הרמב"ם שקביעתנו אינה כלום, רק שאנו מודיעין שכן חושבים היום בא"י, וכבר כתב שע"פ החשבון אין אנו מסתכלין על הראיה פעמים שהוא קודם יום הראיה ופעמים שהוא אחריו, וכבר כתבנו שקודם הראיה יקרה רק לעתים רחוקות אבל אחר יום הראיה יקרה הרבה פעמים. ובפרט ע"י הד' דחיות כידוע שדוחים מיום הראיה למחרתו, והכוונה דילמא גזרי המלכות גזרה לגרש ח"ו כל ישראל מא"י ולא תהיה אז קביעתנו כלום, ואז כאשר נעשה הדחיות כפי החשבון הקבוע לא יהיה אז ר"ח מפני שהוא אחר יום הראיה ואתי לאקלקולי או לפעמים שיהיה קודם יום הראיה אבל כאשר נעשה תמיד שני ימים לא יבא לידי קלקול, והבן כי קצרתי.

עצמה בדין הכבר שניטלה ונשאר טמנו כזית, אם באנו לפרוט פה יהיה לספר שלם, ראה מש"כ הרב שי"ר בהקדמתו לס' תולדות השמים להחז"ס בעצמו מש"כ על הגמ' הוריות כוכב אחד שעולה לשבעים שנה ומתעה את הספנים עיי"ש כי כתב שם דבר אמיתי בכוונת הגמ' ותראה כמה השכילו אז חז"ל בחכמת התכונה שר' יהושע ידע אז את הקאמעט הגדול האללע, אשר נתגלה רק להתוכנים האחרונים ע"י כלי המחזה. והנה מצינו שגם הראב"ע בס' העיבור כתב וז"ל "המחזור קבלה היתה ביד משפחת בית דוד איש האלהים שי"ט שנה משנות הלבנה כל חדש כ"ט יום י"ב שעות תשצ"ג חלקים כאשר העתיק ר"ג עם ז' חדשים הם י"ט שנה בלא תוספת וגרעון" עכ"ל. ור"ג היה קודם בטלמיוס כידוע שהיה בימי אנדריאנוס. וראשית נשיאות ר"ג היה בימי טריאנוס, והתחיל עור בימי דימיטיאנוס, והמעשים שקרו לו עם ריב"נ ורדב"ה ור"י היה בראשית ימי נשיאותו, אך לדעתו שהמלות וע"ג חלקים המה נוספים, א"כ לא ידע ר"ג את חשבון מולד האמצעי בדיוק רק אח"ז לקחו מאת בטלמיוס, אבל זה בלתי אפשר שאם לא ידע רק משתי ידות שעה ולא מהע"ג חלקים, יפלא כי לזה אין הצורך לקבלה מאת אבי אבא שזה הנקל לכל אדם לבוא על זה, שרק הצמצום כמו באיזה חלקי שעה מתתר"פ, או כמו שמחשבין התוכנים שניים ושלישים הכוונה על חלקי זעקונדא, זה קשה לעמוד על אמתת הענין אבל אם יחסר ע"ג חלקים שהם כמו ד' מינוטין שלמים, לא יקשה כלל לעמוד ע"ז ולא נצטרך לזה קבלת אבות, ויותר מזה, שהרי קדשו החדש עפ"י הראיה, וגם לדבריו החלו לקדש עפ"י הראיה כאשר באו תחת ממשלת הרומיים בזמן הבית, וזה היה ערך מאה שנים ויותר קודם החרבן, ואם לא ידעו מהע"ג חלקים הלא בטשך מאה שנים יעלו חסרון החלקים לד' ימים שלמים בקירוב ואיך לא הרגישו בחסרון זה. ואם נאמר שידע התוס' רק לא בדיוק מדוע לא אמר התוס' עכ"פ כפי מה שידע. וכבר כתב הרמב"ם שהיו מחשבין כדרך שאצטגנינין מחשבין כדי לבדוק הערים, אכן אם הכל ידעו התוספת שעל שתי ידות שעות רק לא ידעו בדיוק כמו שהיפארך חשב רק תשצ"ב חלקים ורק בטלמיוס דייק יותר ומצא שהוא תשצ"ג, על דיוק כזה נכון לומר כך מקובלני כו' וכמש"כ הראב"ע שי"ט שנה עם ז' עיבורים עולה לי"ט שני החמה, והיה לו בקבלה מהמעברים הראשונים כאשר יתבאר ומה שלא נזכר בפדר"א הוא מפני שלא רצו לגלות סוד העיבור, ואפשר שהוא הוספה מאוחרת, אבל לא מטעמיה רק מפני שרצו להסתיר ורק אחרי שיסר ר' הלל הנשיא את החשבון הקבוע אז לא חששו עוד לגלות סוד העיבור. האם לא צחוק עשה לנו בשאלתו מדוע לא הגיע לנו מהם ולא ידענו מי היו, ר' יהושע העיד על שני תלמידיו שיודעים לשער כמה טיפות בים מובן שהיו בקיאים גדולים בחכמת הנדסה ותשבורת. האם הגיע לנו מהם, ובכלל בחכמת החשבון מצאנו רק מה שנוגע להלכה, וכן בכל החכמות. הלא אמרו שהסנהדרין היו צריכים לדעת גם חכמת הכשוף תהיה חכמת הכשוף מה שתהיה אבל עכ"פ הלא היא מסתרי הטבע, ומ"ש שיודעים בשבעים לשון כתב הרמב"ם בפ"ב מהלכות סנהדרין שידעו בהרבה לשונות, ידעו כל מה שנוגע לדיני התורה עד להפליא, עד היום יתפלאו גם גדולי החכמים על בקיאת מראה הד' מיני דמים שבאשה אשר זהו בקיאות נפלאה, אשר חכמי התלמוד האחרונים אמרו בטבעא לא ידענא בדמא ידענא? שנראה שראית הדמים תלויה בידיעת הטבע והיו בקיאים מאד בטבע, האם נשאר לנו מהם מכ"ז גם מעט מהרבה? או שלא היה זה חשוב בעיניהם להעלות על הספר ולא דברו מזה רק הנצרך לדיני התורה, או שנאבדו בשטף הזמן, ולא שמרו רק מה שנצרך לחוקי התורה, כמו שנאבדו הספרים שכתבו הנביאים דברי הימים למלכי יהודה וישראל כמו דברי שמואל הרואה ודברי נתן הנביא ודברי גד החוזה (דהי"א כ"ט) ובדהי"ב ט' דברי נתן

הנביא

הנביא ובחזות יעדי החזה ועוד ספרים הנזכרים בדה"י, כמו ששאל מלך הכוזר להחבר (כוזרי סוף מ"ד) ואיך אבדו הספרים ההם? כו' והשיב לו מפני שהספרים ההם היו יודעין אותם היחידים מבני אדם כו' עיו"ש שהאריך לבאר גודל חכמתם בכל החכמות, וכבר נדפסו הרבה מאמרים מחכמי עמנו בהצפירה והמליץ להראות חכמת חז"ל ועומק עיונם בכל דבר, וכן בשארי מחברים בדורנו ובדורות שעברו שהראו שהרבה המצאות וחכמות שנתגלו להאחרונים נמצאו ברמז בדברי חז"ל, ואין פה המקום להאריך בזה. וא"כ אין מהפלא שידעו מדת הירחי בצמצום. ומכש"כ שאמר כך מקובלני מבית אבי אבא מדור הנביאים. אך שהסתירו את זה והחזיקו זה בסוד, הכוונה מדת הירחי המצומצם וכן מדת שנת החמה המצומצם, מטעם אשר יתבאר. אך מש"כ שבלתי אפשר שתבא השפעת נבואה על דבר שתחלתו אמת וסופו שקר נדבר מזה להלן בעו"ה.

יב) מצינו שאמרו תנינא בסוד העיבור נולד קודם הצות נולד לאחר חצות (ר"ה כ') ופרש"י סוד העיבור ברייתא שנויה ברמזים. וכן אמרו (כתובות קי"ב) ר"א כי הוה סליק לא"י אמר פלטי לי מחדא כו' כי אותבוהו בסוד העיבור אמר פלטי לי מתלת כו' בסוד עמי לא יהיה זה סוד העיבור וכן בהרבה מקומות. וכן אמרו (סנהדרין י"א) אין מעברין את השנה אלא במזומנים לה, ואמרו שם מעשה בר"ג שאמר השכימו לי ז' לעליה השכים ומצא ח' אמר מי שעלה שלא ברשות ירד, עמד שמואל הקטן ואמר אני הוא שעליתי שלא ברשות, ולא לעבר השנה עליתי אלא ללמוד הלכה למעשה כו'. א"ל שב בני שב ראויות כל השנים כולן להתעבר על ידך, אלא כך אמרו חכמים אין מעברין את השנים אלא במזומנים לה עכ"ל הברייתא בגמ'. והרבה יש לדקדק ע"ז הספור. עיקר מעמו של הזמנה זו לא נתפרש, ואם כן הוא ההלכה, יקשה על שמואל הקטן שאמר אני כו' וא"כ לא השבוהו מן המנין אח"כ, נמצא שנתעבר השנה אז לא כדין שנתעברה לא במזומנים, שהרי אמרו שם ולאו שמואל הקטן הוה אלא אינש אחרינא הוה כו'. גם מה זה שהשיב לו ר"ג ראויות כל השנים "כולן" להתעבר כו' מהו כל השנים כולן, ועוד כמה דקדוקים. אבל נשוב לראשית דברינו מדוע קראו לו "סוד" העיבור ומה טעם ייחסו זה הקבלה אל דוד המלך, הלא לדעת הרמב"ם החשבון הוא הללמ"ס, אמנם כבר כתבנו שזהו בלתי אפשר שכל מקום ומקום יקדשו החדש ויעברו השנים, כי עי"ז יתפרדו ישראל לאגודות שאופק הראיה ישתנה ממקום למקום, ויקרה פעמים רבות שבעיר זו יאמרו שהיום ט"ו בניסן או ר"ה ובמקום אחר לפי אופק ראייתם לא יתראה הירח בסוף יום זה, רק בסוף יום מחר או בתחלת הלילה ויקבעו ר"ח למחר, האם אין פרץ באחדות ישראל, אלו יקריבו פסחם היום ואלו למחר, כן יקרה גם בעיבור שבמקום זה תחול התקופה ביום ט"ו בניסן ולא נצטרך לעבר השנה ובמקום אחר תחול בט"ו בניסן ע"י אופק ראייתם וקביעתם את ר"ח אדר ויהיה ההכרח לעבר השנה, לכן ראתה התורה לאחד את ישראל בכל הדברים היותר נחוצים, אסרה התורה להקריב קרבנות בבמה, ורק במקום אחד במקום אשר יבחר ה', ונאמר שמה תביאו גו', גם בנין בית הבחירה צריך שיהיה דוקא ע"י מלך כולל שיהיה מלך על כל ישראל, עד שאמרו (שבועות י"ד) אין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך כו' וזהו כמ"ש (סנהדרין כ') ג' מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ למנות להם מלך כו' ולבנות בית הבחירה, ואם לא חטא שאול היה הוא הבונה את בית הבחירה ג), כי

ג) וז"ש (ש"ב ז') ויהי כאשר ישב המלך בביתו וה' הניח לו מסביב מכל אויביו גו' רלה"פ לא הנכי יושב גו' ולהרן סהלהים יושב בתוך היריעה, שכ"ז שהיה עדיין עוסק במלחמה לא הניח הזמן לבנות בית הבחירה, שעדיין לא נכבשו כל ז' אומות שהרי סיבוסי היה יושב בירושלים,

המקום המיוחד לבהמ"ק לא נזכר בכתוב, רק במקום אשר יבחר ה', ובשבט אשר בחר שיהיה ממנו המושל על ישראל, שם במקומו יהיה ג"כ ביהמ"ק המקום אשר כל ישראל יעלו לרגל, ושמה יביאו את כל קרבנותיהם וזהו הגורם לאחדותם של ישראל, ולכן נקרא „בית הבחירה" על שם לשון הכתוב במקום אשר יבחר ה', וכמש"כ הרמב"ם במו"נ פמ"ה לשלישי וז"ל „ואשר לא התבאר בתורה ולא נזכר בפרט, אבל רמז אליו ואמר אל המקום אשר יבחר ה' וגו' יש בו אצלי ג' חכמות, האחת וכו' והשלישית והיא החזקה שבהם שלא יבקש כל שבט היותו בנחלתו ולמשל בו, והיה נופל עליו מן המחלוקת והקטטה כמו שנפל בבקשת הכהונה, ולזה באה המצוה שלא יבנה בית הבחירה אלא אחר הקמת מלך שיצוה לבנותו ותסתלק המחלוקת כמו שבארנו בספר שופטים" עכ"ל. הרי שדעתו שרק בהשבט אשר ממנו יבחר ה' לשבט מושל, שם בחלק שבטו יבנה את בית הבחירה, כי המלך יהיה נבחר ונמשח עפ"י נביא ובזה תסור המחלוקת, שהמלך הנמשח עפ"י נביא יוריש כסאו לזרעו אחריו, וא"כ לעולם יהיה בית הבחירה במקום המלך, ויהושע שלא היה מלך, הגם שהעמיד המשכן בשילה שהיה בנחלת שבט אפרים שהוא בשבטו, אבל לא העמידו במקומו שהיה בשכם רק בשילה, שלא היה בית רק אהל עראי שנקרא רק מנוחה, אבל לא נחלה כמ"ש (זבחים קי"ב) ולכן נקרא רק אהל ולא בית ד). אבל ירושלים היתה בית וקדושת המקום נשאר עד עולם, וכן נשאר איסור הבמות עד עולם, שכמו שניתן לדוד המלוכה עד עולם, כן קדושת המקום נשאר עד עולם. אבל כל מלכי ישראל לא הורישו את כסאם לבניהם, רק איזה מהם שנים או שלשה דורות, כן מלכי בית חשמונאי כלה זרעם בשביל שנטלו המלוכה שלא כדין, שהמלוכה ניתנה לדוד ולזרעו, כמש"כ הרמב"ן בפ' ויחי עיי"ש שכתב שאעפ"י שהיו חסידים גדולים האחים בני מתתי' עכ"ז נהרגו כולם במלחמה ונמדד מדה כנגד מדה שעבדם כלה את זרעם, כן כל מלכי ישראל לא הורישו כסאם לזרעם

ובגמ' אמרו למנות להם מלך ולהכרית זרעו של עמלק, ואח"כ לבנות בית הבחירה ומכש"כ שלהכרית הז' אומות שהוא מוקדם לבנין בית הבחירה, ומצינו שעוד בהיותו בגלגל נלחם עם עמלק, ולכן כאשר נח מכל אויביו מסביב אז רצה לבנות בית הבחירה שכבר היה אז החיוב לבנותו, רק שהשי"ת אמר לו לא אתה תבנה אף שהגיע העת ע"פ הדין רק שלמה יבנה.

ד) וז"ש (תהלים ע"ח) ויטוש משכן שלו אהל שכן באדם גו' וימאס באהל יוסף ובשבט אפרים לא בחר ויבחר את שבט יהודה את הר ציון אשר אהב ויבן כמו רמים מקדשו כארץ יסדה לעולם ויבחר בדוד עבדו גו'. מפני שלפי דברי הרמב"ם יתחייב שיהיה הבית הבחירה דוקא במקום המלך בעיר המלוכה, ושהמלך יבנהו, וז"ש ויטוש משכן שלו שהיה רק משכן ואהל לא בית דירת קבע, מפני שלא נבנה ע"י מלך רק אהל ומשכן שנעשה ע"י אדם פשוט וז"ש אהל שכן באדם ע"י אדם פשוט כמו שדרשו (מגלה י"א) בקום עלינו אדם, אדם ולא מלך, אך מדוע לא נעשה יהושע למלך, ואז היה ביכלתו לבנות בית הבחירה, לזה אמר וימאס באהל יוסף שמאס ועזב את משכן שילה שעמד בחלקו של יוסף מפני שבשבט אפרים לא בחר שיהיה השבט מושל מאפרים, אבל ויבחר בדוד ע"י שבחר בשבט יהודה, וז"ש ויבחר את שבט יהודה שמזה השבט יהיה המושל, לכן בחר שיהיה מקום המקדש בחלקו וז"ש את הר ציון אשר אהב מכבר מאז הקריב אברהם שם בהר המוריה את יצחק, לכן ויבחר בדוד עבדו, ולכן שם בהר ציון ויבן כמו רמים מקדשו כמו מקדש של מעלה את מקדשו בארץ שבהמ"ק של מטה מכוון כנגד בהמ"ק של מעלה ועי"ז בארץ יסדה לעולם לא כשילה שכאשר חרבה הותרו הבמות וגם לא נבנה עוד המקדש בשילה, אבל ירושלים אין אחריה היתר, וכאשר נבנה המקדש בשובם מבבל נבנה על מקום הראשון וכן יהיה בנין השלישי ב"ב על המקום ההוא דוקא וז"ש כארץ יסדה לעולם שקדושת המקום לא נתבטלה.

לזרעם, אף שסמכו על נבואת אחיה השילוני שהמליך את ירבעם, אבל אמר ואענה את זרע דוד כו' אך לא כל הימים עיי"ש ברמב"ן שהאריך בזה, וכן אמרו בס"ע עתיד היה שתחזור המלוכה לבית דוד בימי אסא ה). מכ"ז אנו רואים שרצונו ית' היה שיתאחדו

ה) ע"פ הדברים האמורים פה יתבארו לנו כל הדברים שהיו אצל ירבעם, אשר הדבר מפליא מאד איך נפתו כל ישראל פתאום לעזוב המקדש ולשמוע לתעתועי ירבעם, בעצמם ראו איך מלא כבוד ה' את הבית עד שלא יכלו הכהנים לעמוד לשרת מפני הענן (מ"א ח') ואיך עזבוהו פתאום ולעבוד העגלים אשר הרבה מאד סבלו מהעגל הנעשה במדבר, ומהו העצה העמוקה אשר נאמר ויועץ המלך ויעש שני עגלי זהב (מ"א י"ב) שנראה שהיה בזה איזה חכמה וערמה, וז"ל הכתוב שם, ויאמר ירבעם בלבו אם יעלה העם הזה לעשות זבחים בבית ה' בירושלים, ושב לב העם הזה אל אדוניהם אל רחבעם מלך יהודה והרגוני ושבו אל רחבעם מלך יהודה ויועץ המלך ויעש שני עגלי זהב ויאמר אלהם רב לכם מעלות ירושלים הנה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים וישם את האחד בבית אל ואת האחד נתן בדן, ויהי הדבר הזה לחטאת וילכו העם לפני האחד עד דן גו' ויעש את בית במות ויעש כהנים מקצות העם אשר לא היו מבני לוי ויעש ירבעם חג בחדש השמיני וגו' בחדש אשר בדא מלבו כו'. הלשון הנה אלהיך כו' איננו הלשון שאמרו עובדי העגל במדבר „אלה" אלהיך כו', גם לשון ויועץ כבר הערנו איזה חכמה יש בזה וחז"ל אמרו (סנהדרין ק"א) מאי ויועץ כו' שהוציב רשע אצל צדיק א"ל חתמיתו כו' מלכא בעינא למהוי, אין כו' אפי' למפלח ע"ז א"ל צדיק ח"ו א"ל רשע לצדיק ס"ד דגברא כירבעם פלח לע"ז אלא למינסינהו הוא דקא בעי כו' ואף אחיה השילוני טעה וחתם דהא יהוא בן נמשי צדיקא רבה הוי שנאמר יען הטיבות לעשות הישר בעיני ה', וכתיב ויהוא לא שמר ללכת בתורת ה' אלהי ישראל בכל לבבו לא סר מכל חטאת ירבעם כו' מאי גרמה ליה אביי אמר ברית כרותה לשפתים כו' רבא אמר חותמו של אחיה השילוני ראה וטעה עכ"ל. הנה גם הם עמדו על לשון ויועץ, אבל עכ"פ גם לדבריהם אין כאן חכמה ועצה רק שקר ותרמית, וביותר יפלא איך לא צעק אחיה כי הטעוהו, ושלא יסמכו על חתימתו, היתכן שלא ידע יהוא שהיה שר גדול את החזות הקשה שהתנבא אחיה על ירבעם, ושנתקיים הכל בשלמות, מ"ש (מ"א י"ד) ותלך ותעשה לך אלהים אחרים ומסכות גו' לכן הנני מביא רעה אל בית ירבעם והכרתי לירבעם משתין בקיר עצור ועזוב בישראל גו', ומה תועיל חתימתו נגד החזיון הזה אשר נתקיים כתומו, אצל יהוא נאמר רק שלא שמר ללכת בתורת ה' אלהיו בכל לבו, ולא נאמר בו ויעש הרע כמו בכל מלכי ישראל, ואחרי כי המודה בע"ז ככופר בכל התורה, א"כ איך אמר הכתוב שלא שמר ללכת כו' בכל לבו, אבל עכ"פ שמר תורת ה', גם הלשון ויהי הדבר הזה לחטאת מורה שזה הדבר בעצמו לא היה חטאת רק שנתגלגל מזה לחטאת, האם יש לך חטאת גדולה מזו? עוד יפלא מה ראה ירבעם לעשות החג בחדש השמיני נגד המפורש בתורה איך לא פחד שמרבית העם יעמדו לו כנגד ובאמת יפלא איך שמעו לו כל ישראל בזה, ואליהו הנביא אשר קנא לה' על עבודת הבעל עד שעשה המופת הגדול בהר הכרמל ושכל העם ענו ה' הוא האלהים ושמעו לו לשחוט את כל נביאי הבעל, ועכ"ז לא נתבטלה עבודת העגלים, וגם לא הזכיר מהעגלים מאומה הלא דבר הוא:

ו) אכן כבר כתב הכוזרי (מ"ד סי' י"ד) „וז"ל צריך שנבדיל בין סיעת ירבעם לסיעת אחאב הבדלה גדולה, כי עובדי הבעל הם עובדי ע"ז לגמרי, וכן אמר אליהו אם ה' האלהים לכו אחריו ואם הבעל לכו אחריו ובהם היו מסופקים החכמים איך היה אוכל יהושפט מסעודת אחאב ולא אמרו כזה בסיעת ירבעם (וכעין ראיה לזה שהרי אכל הנביא הבא מיהודה אצל הנביא הזקן מבית אל) וגם אליהו לא דבר בעבודת העגלים כאשר אמר קנא קנאתי לה' אלהי צבאות, כי סיעת ירבעם לה' אלהי ישראל היו כל מעשיהם, ומה שהיה להם נביאים היו נביאי ה', ונביאי אחאב היו נביאי הבעל, וכבר קם יהוא בן נמשי למחות מעשי אחאב כו'

ולא

ישראל תחת מלך אחד אשר שם יהיה ג"כ המקדש לכל ישראל שיעלו שמה לרגל ושמה יביאו את כל נדריהם ונדבותם, ויהיה המקדש מרכז שיתאחדו שמה כל ישראל לעבוד את ה' שכם אחד, ולכן יהיה שמה המרכז לקדה"ח ולעבר שנים על אופק מקום המקדש, ומשם תהא תורה יוצאת לכל ישראל, כמש"כ שאופק הראיה משתנה ממקום

ולא שלח יד בעגלים כו' עכ"ל, ומעתה יתבארו כל הענינים, שעיקר העלה היה להתיר הבמות, להורות אחרי שעכ"פ נתחלקה המלוכה ע"פ נביא, א"כ נתבטל הטעם של איסור הבמות, וזה היה עלה עמוקה לבטל עי"ז את מלות עליה לרגל, שהחובה רק בבהמ"ק, ובנוב וגבעון לא עלו לרגל, כמ"ש בפירוש לראות את פני ה' אלהיך שזהו במקדש אבל לא בבמה וכמש"כ שהוא בכדי לאחד את ישראל שיבאו כולם לרגל אל מקום המקדש האחד המקודש לכל ישראל, לכן עתה שעכ"פ נתבטלה האחדות ע"י חלוקת המלוכה נתבטל איסור הבמות ונתבטלה מלות עליה לרגל, וז"ש „רב לכם מעלות ירושלים", הכונה שהטורח הזה הוא עתה למותר, ואם לעבוד את ה' הלא בכל מקום מוקטר מוגש לשמו, וז"ש הנה אלהיך ישראל שמלא כל הארץ כבודו ובכ"מ יכולים לעבדו בקרבנות, שנתבטל איסור הבמות, וא"כ אין הלורך לטרוח טרחא יתירה לעלות לירושלים, ולא אמר אלה אלהיך כו' שיהיה הכונה על העגלים, שלא עשה אותם לשם ע"ז כמו שעשו עובדי העגל במדבר, רק עשה לסימן שדגל יוסף היה שור ועל דגל אפרים היה שור שנקרא בכור שורו כמו שעשה שלמה י"ב אריות על כסאו מפני שדגל יהודה היה אריה שנקרא גור אריה יהודה, ולכן העמיד האחד בבית אל שהוא דרום נחלת בני יוסף, והאחד בדן שהוא קלה לפון א"י כי רוחב א"י הוא מדן ועד באר שבע שדן הוא קלה הלפון ובאר שבע הוא קלה הדרום מנחלת יהודה קרוב אל המדבר כמש"כ בתורה (בראשית כ"א) ותלך ותתע במדבר באר שבע, שדרום א"י הוא המדבר, ונקרא זה המדבר מדבר באר שבע, שזו העיר היתה קרובה להמדבר, ובית אל היה אלל גבול יהודה קלה דרום נחלת אפרים לכן העמיד באלו שני המקומות לשני הטעמים האחד להורות כי דגלו פרוש מקלה הארץ ועד קלהו, והשני להקל מעליהם הטורח, וכמ"ש רב לכם מעלות ירושלים, ולהראות שהוא חושש על טרחתם העמיד בשני קלות מלכותו למען לא ירחק הדרך וז"ש ויהי הדבר לחטאת וילכו עד האחד עד דן, שהלכו לדן שהוא רחוק ולא חששו על הטורח שהרי דן הוא יותר רחוק מירושלים, שדן הוא חוץ מגבולי הארץ, כי נאמר (יהושע י"ט) ויצא גבול בני דן מהם ופי' הרד"ק שיצא מחוץ לא"י וז"ל רש"י ע"פ דברי המד' ליש שם העיר ובספר יהושע קורא שמה לשם על שם שמצאו שם אבן טובה ששמה לשם, והיא היתה על החשן לשבט דן כו' וידעו שבאמת היא נחלתם עכ"ל, נסתפקו מפני שהיתה חוץ לגבולי א"י הנכתבים בתורה, וא"כ היתה באמת חו"ל, ואולי מפני זה הלכו עד שמה מפני שהיא חו"ל וחשבו ששמה יש עכ"פ היתר יותר בשחוטי חוץ מא"י, וגם בע"ז עלמה אין העון גדול כ"כ כמו בא"י עלמה לכן הלכו עד האחד עד דן (ואולי יהיה זה הכוונה אפילו למפלח לע"ז, וכמ"ש בקש דוד לעבוד ע"ז (סנהדרין ק"ז) שפי' המפרשים לצאת לחו"ל, וכמ"ש (כתובות ק"י) כל הדר בחו"ל דומה כמי שאין לו אלוה כו' כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלהים אחרים והבן כי קלרתי), והנה לא עשה ירבעם מתחלה את העגלים לשם ע"ז, רק במשך הימים טעו לעבדם עד שעבדו את הבעל, וז"ש ויהי הדבר הזה לחטאת, שבמשך הזמן נעשה לחטאת שגרם שיצא מזה חטאת ע"ז גמורה לעבדם ומהם לעבודת הבעל, שלכן אסרה התורה לעשות פסל דמות ומסכה שלא יבאו לטעות לעבדם, וכמש"כ הרמב"ם בריש הלכות עכו"ם:

ז) קרוב מאד, כי גם מלכי יהודה אסא ויהושפט שהיו לדיקים גמורים, לא היה ביכלתם לאסור הבמות, כמ"ש רק הבמות לא סרו גו' הגם שעלו לרגל והקריבו כל קרבנות לבור ופסחים בבהמ"ק, אבל קרבנות יחיד הקריבו בבמות, בחשבם שע"י חלוקת המלוכה הותרו הבמות, ורק ליחזקיה ללח לבטל הבמות מפני שבימיו גלו העשרת השבטים ונשאר רק הוא מלך לבדו, כי

רבים

למקום, לכן הקפידה התורה שיהיה מקום מיוחד לקדה"ח וכמ"ש (סנהדרין י"א) לשכנו תדרשו כו' כל הדרישות שאתה דורש לא יהיה אלא בשכנו של מקום שזה טעם על מ"ש אין מעברין את השנה אלא ביהודה, שקדה"ח ועיבור השנה הוא אחד מהדברים שמאחדים את כל ישראל, לכן החובה שיהיה דוקא ביהודה בשכנו של מקום.

רבים גם מעשרת השבטים שנפלו עליו וברחו ליהודה, ומה גם שקודם לזה כבר ביטל הושע בן אלה הפרדסיאות וחזקיה שלח שלוחים לכל גבול ישראל שיעלו לירושלים לעשות הפסח, לכן היה כח לחזקיה לחזק איסור הבמות לברר שעתה אסור ואולי יהיה הכוונה חותמו של אחיה ראה וטעה, הכוונה שחתם על המלוכה, כי מה שהתנבא עליו בהיותם לבדם בשדה שימלוך על עשרה שבטים לא ידעו כולם, אבל שנתמנה למלך חתמו כולם על מלכותו וע"ז חתם ראשונה אחיה השילוני וחשבו שבזה הותרו הבמות, בנבואת אחיה על ירבעם בתוכחתו לאשתו שאמר ותעש לך אלהים אחרים ומסכות להכעיסני שהוכיחו על העשיה ולא על העבודה שזה חטא יותר גדול מהעשיה שהוא רק בלאו ולא במיתה, מפני שבאמת לא עבד ירבעם לעגלים, ועבר רק על הלאו של לא תעשה לך פסל ומסכה, מה שהכריח את ירבעם לזה היה פחדתו פן בעלות כל ישראל לרגל ישובו תחת ממשלת יהודה ומלכי ב"ד, וחטא בזה חטאה גדולה שלא האמין להבטחת הנביא שאמר לו והייתי עמך ובניתי לך בית נאמן כאשר בניתי לדוד ונתתי לך את ישראל, והוא לא בטח בהבטחת הנביא ופחד פן תשוב הממלכה לבית דוד, ועבירה גוברת עבירה, כי נועץ עם שריו להתיר הבמות, ומזה בא לעשיית העגלים, כי אף שהתיר הבמות, אבל רק קרבנות יחיד קריבים בבמה, אבל לא קרבנות צבור וכל החובות הקבועות להן זמן כמו קרבן פסח, וא"כ בהכרח יעלו ישראל לרגל להביא שמה עולות ראיה ושלמי חגיגה ופסחים, וז"ש „אם יעלה העם הזה לעשות זבחים בבית ה'", ר"ל עולות ראיה ושלמי חגיגה, אז „ושב לב העם הזה אל אדוניהם אל רחבעם מלך יהודה", שיראו אז שהוא אדון ומלך שיושב בעזרה ואני עומד, ויאמרו האי מלכא והאי עבדא, אך מה אומר שאשב גם אני, אז „והרגוני ושבו אל רחבעם מלך יהודה" כי ביהודה מקום המקדש אין אני מלך, א"כ אם אשב שם כמלך ידונו אותי כמורד במלכות במקום המלוכה ושבו וכו', וזהו שדרשו שם (סנהדרין ק"א) גמירי דאין ישיבה בעזרה כו' סברי הא מלכא והא עבדא ואי יתיבנא מורד במלכות הואי וקטלון לי כו' שדרשו הכפל לשון, לכן ויועץ להתיר הבמות ולבטל קדושת המקדש לגמרי לבטל קדושת ירושלים שקדושתה הוא מפני ששם מקדש מלך וביהמ"ק והמלוכה צריכים שיהיו במקום אחד, ועתה שנחלקה המלוכה נתבטלה קדושת המקדש וירושלים ואין עוד החיוב לעלות לרגל, וז"ש „רב לכם מעלות ירושלים", שהטורח הזה הוא למותר, כי הנה אלהיך ישראל בכל מקום מוקטר מוגש לשמו, שעיקר מצות העליה לרגל הוא לכוונת האחדות, ועתה שעכ"פ נתבטלה האחדות נתבטלה מצות עליה לרגל, אך לא שמו על לבם מצות הקרבת הפסח שזה ודאי שמצות עולת ראיה ושלמי חגיגה נתבטלו ממילא:

ח) והנה נראה שירבעם ישב על כס המלוכה באחד מירחי הקיץ, ופחד מהרגל הראשון שעכ"פ יעלו הרבה לרגל כמו שעכ"פ היו יח"ם עולים לרגל בכל ימי המלכים כמ"ש שנבות היה קולו ערב והיה עולה לרגל וישראל נהנו מקולו ולא חמד אחאב את כרמו פעם אחת לא עלה לרגל וחמד אחאב כרמו ונהרג (ילקוט רמז רכ"א), אבל ברגל הראשון פחד שיעלו העם בהמון ולא יועילו הפרדסיאות למנעם, מה עשה עיבר את השנה, שבאמת היתה השנה ההיא צריכה להתעבר, וביהודה עיברו אז את אדר שלאחריו, אך הוא עיבר את אלול, שהטעם שמעברין לאדר מפני שאז סוף חשבון השנה לחדשים, והורה הוא שהיכולת לעבר גם אלול שהוא סוף השנה, ובאמת לא נתקלקלו החשבונות, רק תשרי של זה השנה נתקלקל, ואחרי שעשה אז עיבור אז ממילא לא יעלו לרגל, שהרי ביהודה יהיה אז חשוון ולא יניחו להם הכהנים להקריב קרבנות החג, וז"ש בחדש השמיני בחדש אשר בדא מלבו, שלעבר את אלול בדא מלבו, אבל לפי חשבונו

היה

יג) היוצא לנו מכ"ז שכמו שהקפידה התורה שכל ישראל יקריבו קרבנותיהם רק במקום אחד, ולעלות לרגל רק במקום אשר יבחר ה', כן הוקבע מקום קדה"ח ועיבור השנים שיהיה דוקא בשכנו של מקום ומשם תהא תורה יוצאת לכל ישראל וידוע שיש הבדל באופק הראיה ממקום למקום ממזרח למערב וכן יש הבדל ג"כ מצפון לדרום,

---

היה בחדש השביעי כי כמו שהשני אדרים נחשבים לחדש אחד, כמ"ש הרב ר"י בכרך בספרו ירח למועדים במלואים פ"י עי"ש, כן חשב לשני חדשי אלול שעשה לחדש אחד וחשב את חדש השמיני לחדש השביעי, וספר הכתוב שעשה שתים רעות האחד שעשה החג בחדש השמיני בחדש אשר בדא מלבו לעבר אלול ולחשבם לחדש אחד, והשנית שהקריב בבמה שלו קרבנות ציבור שאף שלדעתו הותרו הבמות, אבל רק לקרבנות יחיד, וז"ש ויעש ירבעם חג בחדש השמיני בחמשה עשר בו גו' ויעל על המזבח שהעלה שם קרבנות החג מוספים, ועוד שאף שאין כהונה בבמה וזר מותר להקריב, אבל רק קרבנות יחיד, אבל קרבנות צבור ודאי שאין יכול להקריב רק כהן ובבמה גדולה, וא"כ אף אם הורה שבמת בית אל יש לה דין במה גדולה, והוא לא כן עשה כמ"ש כן עשה בבית אל לזבח לעגלים אשר עשה והעמיד בבית אל את כהני הבמות אשר עשה ויעל על המזבח, שכהני הבמות היו מקצות העם, וא"כ הוא תרתי דסתרי, וחזר עוד ואמר ויעל על המזבח אשר עשה בבית אל בחמשה עשר יום בחדש אשר בדא מלבו, שהקריב שם קרבנות צבור קרבנות החג, שחשב את הבמה בבית אל כבמה גדולה שהעמיד שם מזבח ולא רק במה, א"כ לדעתו הלא אסור לזר להקריב שם, והוא שהיה זר הקריב בעצמו על המזבח שלו, וז"ש ויעל על המזבח להקטיר.

ט) והנה יהוא בן נמשי שהיה צדיק גמור, וכמ"ש בגמ' מכדי יהוא בן נמשי צדיקא רבה הוה, וכמ"ש יען אשר הטיבות לעשות הישר בעיני ככל אשר בלבבי עשית לבית אחאב, אף שפשטות הדבר הוא רק מה שעשה לבית אחאב, אבל גם על ירבעם התנבא אחיה ובעשא עשה ככל דברי הנביא ולא נאמר לו הטיבות, אך להפך כי התנבא עליו יהוא בן חנני (מ"א ט"ז) יען אשר הרימותיך גו' ותלך בדרך ירבעם ותחטיא גו' הנני מבעיר אחרי בעשא ואחרי ביתו ונתתי את ביתך כבית ירבעם בן נבט גו' שבעשא בער אחרי בית ירבעם לא לקיים מצות ה', והחטיא את ישראל כמו ירבעם, אבל יהוא עשה הטוב והישר בעיני ה' וכל אשר עשה לבית אחאב היה רק לקיים מצות ה' ע"י הנביא, והשמיד את הבעל מישראל, ואמר ליהונדב בן רכב לכה אתי וראה בקנאתי לה', הוא באמת הודיע לכל שהעגלים אינם ע"ז טעה בדברי אחיה השילוני וחשב שבאמת הותרו הבמות, כי אם נאמר שהעגלים היו ג"כ ע"ז כמו הבעל, א"כ מה נ"מ בין עבודת העגלים לעבודת הבעל ומדוע הרג לכל עובדי הבעל ואמר, שמקנא לה', רק שבאמת לא היו העגלים ע"ז כלל, רק שגם הוא חטא חטא ירבעם מה שלא האמין להנביא ופחד ג"כ שלא תסוב המלוכה לבית דוד, ולא ביטל הפרדסיאות, ומכש"כ שלא היה יכול להקריב פסח וכל קרבנות צבור, וז"ש ויהוא לא שמר ללכת בתורת ה' אלהי ישראל בכל לבבו לא סר מכל חטאת ירבעם, לא ח"ו שעבד ע"ז שהרי היה צדיק גמור וגם לא נאמר עליו לשון ויעש הרע כמ"ש על כל מלכי ישראל, רק שלא שמר ללכת גו' בכל לבבו שפחד שלא תשוב המלוכה לב"ד ולא ביטל הפרדסיאות, והבן כי עוד קצרתי מעט בזה.

י) הוכחנו שעגלי ירבעם לא היו ע"ז וכמש"כ הכוזרי, וכפי מה שמוכח ג"כ מפשטות הכתובים ממה שלא צעק אליהו על העגלים רק על הבעל וכן יהוא קנא לה' על הבעל, ולשון קנאה מורה על ע"ז כמש"כ הרמב"ן בפ' יתרו בדבור אנכי כו' וז"ל ואמר הרב במו"נ שלא תמצא בכל התורה ובכל ספרי הנביאים כו' ולא לשון קנאה אלא בענין ע"ז בלבד כו' ולפי דעתי שיזכיר קנאה בע"ז בישראל בלבד כו' עיי"ש שהאריך, וז"ש אליהו הנביא קנא קנאתי לה' כו' וכן יהוא אמר וראה בקנאתי לה' שקנא לה' על עובדי הבעל שהיה זה ע"ז גמורה, וא"כ כאשר

ירבעם

והוקבע אופק הראיה על ירושלים דוקא מאז שנבחר ירושלים לשכנו של מקום, וכמ"ש ר"ש בן גבירול בקינתו לט"ב „מולד הלבנה כפי ארכך והמחזה שומה לרחבך, שממערב למזרח נקרא אורך העולם ומצפון לדרום נקרא רוחב, וידוע שהרשב"ג היה מגדולי התוכנים והפילוסופים, וזהו שלא כמש"כ החז"ם בספרו יסוה"ע שיסדו החשבון על

ירבעם עשה העגלים עבר רק על לא תעשה לך פסל וכל תמונה, ומוכח מה שמספר הכתוב ויעש חג לבני ישראל ויעל על המזבח להקטיר, יספר מחטאי ירבעם שעשה חג לישראל שלא כדין וגם מה שעלה על המזבח להקטיר והוא לא היה כהן, כמש"כ למעלה, שגם לפי דעתו שהותרו הבמות, אבל במה הוא רק לפי שעה ואבן אחד ומזבח הוא קבוע ונעשה מבנין אבנים, ובמזבח אסור לזר להקריב גם בזמן היתר הבמות כמו בנוב וגבעון וגלגל וזה שנכתב חטאו שעלה על המזבח להקטיר שאסור גם לפי שיטתו שהותרו הבמות ומעתה ראה איך שה' וויים בספרו דו"ד כתב דברים נגד חז"ל וזייף הכתובים באופן מגונה מאד, הכל להוכיח את שיטתו להכחיש דברי חז"ל בזיופים מגונים מאד, שכתב בפ"ד לד 34 וז"ל „אך לכהנים לא נשא פנים (מדבר על המלך עוזיה) וגם הם לא היו אוהביו ופעם אחת בא אל היכל ה' והקטיר על מזבח הקטרת. והנה עזריה הכהן ועמו שמונים כהנים בני חיל קלפו עליו ויאמרו לו לא לך עוזיהו להקטיר לה' — לא מן המקדש כי מעלת (דה"י ב' כ"ו), אולי ראו הכהנים במעשה הזה מעל, מפני שהיו חושבים כי רצה עוזיהו להשתמש בכתר כהונה כמעשה האשוריים ושאר מלכי קדם אשר המלך הוא כהן הראש, אבל אם נתבונן על דרכי עוזיהו לא היה כן, אבל אשר עשה כן לא עשה כ"א בתומו ובצדקתו וביושר לבבו, ראה גם ידע כי המלכים הצדיקים הראשונים גם הם עשו כן והקטירו על מזבח ה' לא למעול מעל בה' אמנם לתת כבוד לשם ה', ומה נופל הוא מהם לבלתי עשות ככה? ואנו לתכלית חקירתנו רואים בזה מופת חדש, כי לא הקפידו הקדמונים לנטות מתואר החק אם לא נשחתה ע"י מעשיהם כוונתו ורוחו, ע"י מריבת הכהנים עם המלך נסבה רעה גדולה, יותם בנו הבדל מבוא אל בית ה', ואחרית זאת היתה כי היו העם משחיתים (דה"י ב' כ"ז)" עכ"ל כדרכו לדבר ככל העולה על לבו נגד חז"ל בלהג הרבה בלא ראיה ע"פ דברי חז"ל הקריבו המלכים הראשונים רק בעת היתר הבמות, ומאז נבנה המקדש לא מצינו לשום מלך שהקריב ע"ג המזבח, ועל ירבעם שהקריב על המזבח בחוץ ספר עליו הכתוב את חטאו, פי' הכתוב הוא שאמרו שחטא בשני דברים, האחד שרצה להקטיר קטרת שאסור לזר והשנית שנכנס להיכל מקום שאסור לזר ליכנס שם, וז"ש ויאמרו לו לא לך עוזיהו להקטיר לה' כי לכהנים בני אהרן המקודשים, שעבודה אסורה לזר וגם מלבד ההקטרה לא מן המקדש כי מעלת. לשון מעילה הוא על הנהנה מן הקדש, יראה נא לנו המחבר הזה איפה מצא במלכים הראשונים שנכנסו למקדש, ובפי' נאמרה בתורה והזר הקרב יומת, וגם אם מצינו שהקריבו קרבנות אשר לדעת חז"ל האמיתים היה רק בעת היתר הבמות, אבל להקטיר קטרת הלא מפורש בתורה (במדבר י"ז) זכרון לבני ישראל למען אשר לא יקרב איש זר (גם אם יהיה מלך) אשר לא מזרע אהרן הוא להקטיר קטרת לפני ה', כי שארי הקרבנות עכ"פ מותר בבמה בעת היתר הבמות, אמנם קטרת לא הותר כלל, כי אין קטרת בבמה רק במקדש, ושם יש איסור כפול איסור הכניסה למקדש ואיסור ההקטרה אך מש"כ „ע"י מריבת הכהנים עם המלך נסבה רעה גדולה, יותם בנו הבדל מבוא אל בית ה', אחרית זאת היתה כי היו העם משחיתים" בדא מלבו דבר שלא נזכר כלל בכתוב, כי ז"ל הכתוב ויעש הישר בעיני ה' ככל אשר עשה עוזיהו אביו רק לא בא אל היכל ה' ועוד העם משחיתים, כי בכל המלכים נאמר רק הבמות לא סרו, וספר הכתוב שעשה הישר בעיני ה' כמו אביו, אבל לא בא אל היכל ה' שבזה עשה הישר יותר מאביו, אבל ועוד העם משחיתים, שהקריבו קרבנות בבמות, הגם שהוא נמנע מלבוא אל המקדש לעבוד עבודת הכהנים, אבל לא מנע מהעם מהקריב בבמות ושקר ענה שמבואר בכתוב שמריב

הכהנים

מקום בלתי ידוע במערב א"י בין א"י למצרים ואמר שם עוד "ובה הראית את סתריך" הכוונה על העיבור והקביעות שנקרא "סוד העיבור" וזהו הראית את סתריך, ולכן כאשר משה שמואל הנביא את דוד למלך לו ולזרעו עד עולם מסר לו את תבנית המקדש ומקום המקדש, וכמ"ש (זבחים נ"ד) בניות ברמה מה ענין ניות אצל רמה אלא שהיו עוסקין בבניו של עולם, שאז מסר לו מקום ותבנית המקדש, וכמ"ש דוד לשלמה בנו (דהי"א כ"ח) הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל כל מלאכות התבנית, ולא מצינו בשום מקום שנמסר לו עפ"י נביא, רק זה שדרשו שעסקו שמואל ודוד אז בנויו של עולם כפי דרשתם ז"ל, ואז מסר לו ג"כ סוד העיבור, למען יתאחדו ישראל בכל דבר במלוכה ומקום הקרבנות וקדה"ח ועיבור השנים ומה שאמרו (סנהדרין י"א) אין מושיבין מלך וכה"ג בעבור שנה, נראה שג"ז אמרו רק על מלכי ישראל כמ"ש שם אין מושיבין מלך בסנהדרין שאמרו שם שזהו רק מלכי ישראל משום מעשה שהיה אבל מלכי ב"ד מושיבין, וכמו שאמרו שחזקיה עבר את השנה, ומה שלא הודו לו הוא מפני שעיבר ניסן בניסן,

---

עד

שכשיש עם המלך נסבת רעש גדולה שעשע משחיתים, שלא נמצא לזה שום רמז, ואיך יכלו להריב עם המלך שהרי מלז עד יוס מותו יצב בבית סחפצות, ויותם היה על הבית ועכ"ז המערה והוא לא רב עם הכשיש ולא הכשיש עמו, ובזותר כי נאמר ועוד העש גו' שהכוונה שלא נפסק שעשתם, ת"כ היה השחתה עוד מקודם, וכמ"ש ועוד העש משחיתים, ות"כ המופת החדש שנעשה כאן שלא הביטו הקדמונים על תאר החק הוא בעל מעיקרו, הוא רלה להודיק את עוזיהו שעשה בתוס לבו ובלבקתו ובזותר לבבו, כגד דברי הכתוב שהרי בכתוב נאמר וכחזקתו גבה לבו עד להשחית וימעל מעל בה' אלהיו ויבא אל היכל ה' להקטיר על מזבח הקטרת, והיה זה מחבר לאמר כי בלבקתו ובזותר לבבו עשה, ומהכתובים שלפה יחבון להביא מופת החדש שלא הביטו הקדמונים על תאר החק במקום אשר הכתוב לוטק ואומר שנעל בזה בה' אלהיו, אך כן דרך זה המחבר, את העוב לפניו יקבל ואת אשר נגד דעתו גם בספרי הקדש יהיה פשלה. ראה מש"כ ע"ז בהערה וז"ל: "במלכים מסופר שעוזיהו בסוף ימיו נלטרע לו בדה"י מוסיף שעוזיהו הקטיר על מזבח הקטרת ובגלל זה רבו עמו הכהנים והעמיד ע"ז ונלקה בלרעת, והברור בספור הזה הוא שבאמת הקטיר הקטרת והכהנים רבו עמו ע"ז, וכותב הספר שלפה בזה סבת הנלטרעו, כדרך זה הכותב תמיד לחוסיף דברים משלו בפרט במקום שרולה להגדיל מעלת הכהנים ולויים כי זה מתכלית ספרו" עכ"ל. תולפת יתירה כזה לא פללנו לרחות מזה החכם, לא לשלמו מלין ידע ברור שבאמת הקטיר, שלא בספר מלכים לא נזכר כלל זה הספור, רק שנלטרע, ובספר דה"י נאמר ובזעפו עם הכהנים והלרעת זרחה במלחו לפני הכהנים בבית ה' מעל למזבח הקטרת ויפן אליו עזריהו גו' והנה הוא מלורע במלחו ויבהילוהו משם וגם הוא נדחף לצאת כי נגעו ה', שמכל הספור ברור שלא שהכוונה שלא הספיק להקריב כי נלטרע ורואה גם הוא החות שמעל, והמחבר הזה שכתב שברור שכבר הקריב, לא הודיע לנו מאין נתברר לו ספך ממה שנאמר בכתוב, לא כוונתו בודאי שחפלו להכזיב את כותב ה' דה"י, ולהרפה יחבב להשיב לו על תולפת יתירה כזאת, לו הודיע לנו ע"פ את המקור מאין שאב שכבר הקריב החרשנו, אבל מקורו הוא גסות רוחו לחטיל מום בקדשי שמים בכה"ק לאחר נכתב ברוה"ק ודי בזיון ולקף. ובאמת על פי דין התורה החובה על הכהנים לעמוד שלא יקרב זר להקריב קרבנות או ליכנס למקום שאסור לזר ליכנס, כמ"ש (במדבר י"ז) הן גועגו לאבדנו גו' כל הקרב הקרב אל משכן ה' ימות גו' ויאמר ה' אל אהרן אתה ובניך ובית אביך אתך תשאו את עון המקדש גו', ובספרי ר' ישמעאל אומר למי שהדבר מסור לאותו הזהיר ועויה"ם בפירוש"ו לכן הזהרו עזריה הכהן הראש עם יתר הכהנים למנעו מהקטרה ולהוציאו מהיכל שאסור לזר ליכנס עם שעליהם שלא זו האזהרה, וזה ברור.

עד שנראה שקדה"ח ועיבור השנים היה נחשב מתכסיסי מלוכה. ובזה יתבאר מ"ש (סנהדרין י') הני ג' ה ז' כנגד מי כנגד ג' שומרי הסף ה' רואי פני המלך ז' רואי פני המלך, ועיי"ש בתוס' ד"ה שבעה שכן היה אצל מלכי ב"ד. ונראה שהתקנה הואת נעשה בימים האחרונים כאשר באה הנשיאות לזרע מלכי ב"ד מהלל הזקן ואילך כי ראינו אשר בכל ימי בית השני לא העמידו נשיא מזרע דוד עד הלל הזקן אשר נמשכה הנשיאות בזרעו עד סוף ימי האמוראים עד ר"ג האחרון שאז נתבטל הנשיאות לגמרי ע"י הקיסר טהעדאיוס השני. הסבה היה כי בשובם מבבל לא היה ביכלתם למנות להם מלך, כי היו משועבדים למלכי פרס, וגם זרובבל ואחריו נחמיה בן חכליה שהיו ממונים לפַּחות עליהם לא הם בחרו אותם, רק מלכי פרס בזרו אותם למנותם, חשבו שאין זה החובה למנות נשיא או פחה ממלכי בית דוד, הן הפחה נמנה רק עפ"י המלך, א"כ אין החובה לבחור בזרע דוד ועוד אולי לא היה ביכלתם, כי המלך מנה את מי שהיה טוב בעיניו, חכו כי יושיעם ה' שיעמדו ברשות עצמם אז ימנו להם מלך מזרע דוד, וכן נמשך עד ימי השמד של העריץ אנטיוכוס אשר החשמונאים פרקו עול היונים מעליהם ובתחלה היה ההכרח כי בני מתתי' ימשולו, ואח"ז לקחו את הממשלה בחזקה, וזה היה חטאם כי נידונו מדה במדה, ועבדם כלה זרעם כמש"כ הרמב"ן, ואז כאשר ראו כי הורדום האדומי אשר לא מזרע ישראל עלה על כס המלוכה וממשלת רומי פרשה את ממשלתה, אז הבינו כי השכילו עשה אשר לא נתנו ניר לזרע דוד ובחרו למצער להת הנשיאות להלל ולזרעו, ונתנו לו כל כבוד המלוכה אשר היה ביכלתם. כבר אמרנו שקדה"ח ועיבור השנה נמסרה לדור משמואל הנביא, לכן נתנו גם אז את ענין קדה"ח ועיבור השנים להנשיא, ונהגו בעיבור השנה בתכסיסי מלוכה בג' וה' ו' שהיה זה הכל לכבוד הנשיא להראות שמתנהג בתכסיסי מלוכה בכל דבר אשר הוא בכחם, רק על זמן מעט נפסקה הנשיאות מזרע הלל תיכף אחר החורבן שרשב"ג נהרג ואספסינוס רצה לאבד כל משפחת הנשיא, ורק ריב"ז פעל אצלו להחיותם שבקש על שושילתא דר"ג והיה בהכרח למנותו לנשיא, וקרוב הדבר שריב"ז בעצמו רמז בשעת מיתתו שימנו לנשיא את ר"ג במ"ש והכינו כסא לחזקיה מלך יהודה שבא ואין פה המקום לבאר זה בארוכה.

יד) ועפי"ז יובן אמרם (ר"ה כ"ה) זיל לעין טב כו' ושדר לי סימנא דוד מלך ישראל חי וקיים, ופירש"י משום דמלכות ב"ד נמשל לירח, אבל עדיין צריך באור, והגרצה"ח בהגהותיו לש"ס מצא מציאה בירו' פ"ק דסנהדרין, וז"ל הירו' מעשה בכ"ד קרונות של בית רבי שנכנסו לעבר שנה בלוד ונכנם בהן עין הרע עקרוה מיהודה וקבעוה בגליל, בעון למיעקר אף הדין סימנא, א"ל וכי אין מניחין ביהודה אף זכר עכ"ל הירושלמי, א"כ מוכח שזה היה להם לסימן, ושמח מאד על המציאה הזאת עיי"ש שהאריך. אבל עדיין לא נדע מה חידוש יש בירושלמי יותר, ומכש"כ בעיבור השנה שאין שייך טעמו של רש"י ז"ל. אכן לדברינו יתבאר שבעת שמשח שמואל הנביא את דוד למלך מסר לו סוד העיבור מהלך הירח והשמש האמיתי, שנצרך מהלך הירחי לחקור הערים כמש"כ הרמב"ם שהיו מחשבין כמו שהאצטגנינין מחשבין, ומהלך החמה לדעת מתי נצרך לעבר, שלפעמים נ"מ בשעה או גם בפחות לדעת אם התקופה האמתית נופלת בחדושה של לבנה ומאז נעשה קביעות המועדות כולם קנין המלך וביתו עד כי היה זה נחשב להכסיסי מלוכה, ולכן היה החובה שיהיה קדה"ח ועיבור השנה ביהודה דוקא ובשבנו של מקום, הכוונה על אופק ירושלים ששם מקדש מלך עיר המלוכה ולכן גם בבית השני היה העיבור וקדה"ח רק בשבנו של מקום, ששם היה מושב הסנהדרין, אבל גם אחר חורבן הבית והסנהדרין גלתה מיהודה, ונקבע הרבה פעמים בגליל, עכ"ז היו הולכין לקדה"ח

ולעבר

ולעבר השנה ליהודה שזה יהיה כמו אות שהמלוכה ליהודה, ומכש"כ תחת נשיאות זרע הלל, שעשו כל התחבולות לתת להנשיא כבוד מלוכה, והיו משוררין ומזמרין בעת קרה"ח ועיבור השנה "דוד מלך ישראל חי וקים". הכוונה שעוד מזרעו הוא השבט מושל. וזה נעשה רק ע"י זרעו, לכן גם כאשר ישב רבי בציפורי וטבריה שהם בגליל, ורבי היה חולה וחלוש היו שלוחיו הולכין לעין טב וללוד שהם ביהודה ולקדש שם ולעבר שם השנה ולומר "דוד מלך ישראל חי וקים". הכוונה שעושים ע"י רשיונו של נשיא, וקפדו ע"ז מאד עד שלדעת איזה מהחכמים בגמ' אם עברוהו בגליל אינה מעוברת. וזהו מפני שכבר עשה ירבעם מעשה שעיבר בגליל (עי' בהערה אוה ח') וידוע בספרי דה"י שאחרי שמת מרקום אנטונינוס אוהבו של רבי מלך קאמאדום בנו, והוא אנטונינוס זעירא בר בריה דאנטונינוס רבה, הנזכר במדרש קהלת, והוא היה עריץ והוא החל מחדש לגזור גזרות על ישראל, ורבי היה חולה בסוף ימיו ודירתו היה בציפורי שהוא בגליל, אז שלח לר"ח לעין טב שהוא ביהודה לקדה"ח שמה, ולשלוח לו הסימן דוד מלך ישראל כו' הכוונה שהגם שאין מקדשים בפני הנשיא, אבל רק ברשיונו, ונחשב כמו שהוא בעצמו היה המקדש, וכוונת זה הסימן הוא כמ"ש (תענית ה') שאמר ר' יצחק יעקב אבינו לא מת. והקשו לו ר"נ וכי בכדי ספדו ספריא וחנטו חנטיא. א"ל מקרא אני דורש כו', וכבר בארנו למעלה (פ"ג אות כ') שהכוונה שרמזה התורה מה שלא נאמר אצל יעקב מיתה בפירוש לרמז שיצא ממנו מטה שלמה ושזרעו לא יכלה לעולם ונחשב כמו שהוא בחיים, וכמ"ש (ב"ב קט"ז) מפני מה נאמרה מיתה ביואב ושכיבה בדור, יואב שלא הניח בן כמותו נאמר בו מיתה, דוד שהניח בן כמותו נאמר בו שכיבה, ואחרי שהובטח המלוכה לדוד ולזרעו עד עולם, א"כ גם המלוכה לא נתבטלה, וכמו שאמרה בת שבע לדוד "יחי המלך דוד לעולם", בעת שהבטיח לה להמליך את שלמה, ועי"ש בפי' הגאון מלבי"ם ולכן בעת שהיו מקדשים החדש או מעברים השנה היו מזמרים דוד מלך ישראל חי וקים, שגם עתה נעשה הכל ע"י הנשיאים שהם מזרעו, וכמש"כ שהיה זה כמו מתכסיסי מלוכה, לכן שלחו זה הסימן. וכן עיבור השנה, היו הולכים לעבר השנה ביהודה ללוד, והיו הולכים שמה כל בית הנשיא ברוב פאר וכבוד וו"ש שהלכו בכ"ד קרונות, אבל נתקנאו בהם הרומיים שהיה זה בימי קאמאדום שהיה עינם צר ביהודה, שזה מזכיר ביחוד מלכות בית דוד, וקפדו על יהודה יותר ששם היה עיר המלוכה, ובאו עי"ז לידי סכנה לכן עקרוה מיהודה וקבעו לעבר השנים בגליל, ורצו גם לבטל זה הסימן מפני הפחד, והשיב להם רבי וכי אין מניחין כו' שהקפיד רבי, ולא רצה מפני ענותנותו לומר בפירוש וכי אין מניחין לנשיא ואמר וכי אין מניחין ליהודה.

טו) ועפי"ז יובנו היטב דברי הגמ' (סנהדרין י"ב) והא שלחו ליה לרבא זוג בא מרקת ותפשו נשר ובירם דברים הנעשים בלוז ומאי ניהו הכלת, בזכותם ובזכות הרחמים יצאו בשלום ועמוסי ירכי נחשון בקשו לקבוע נציב אחד ולא הניחן ארמי הלז. אבל בעלי אסופות נאספו וקבעו לו נציב אחד בירח שמת בו אהרן עכ"ל הגמרא, והגרצה"ח הניה דברים הנעשים בלוד שהוא רמז לעיבור השנה שהיו מעברין בלוד כמ"ש בירוש', אבל הלא כבר בימי רבי עקרוה מיהודה וקבעוה בגליל, והזוג באו מרקת שזה מבריה שהוא בגליל, וקשה לומר שנקרא על שם לוד מפני שקודם שעקרוהו היו בלוד אבל נראה שהיה אז הגזרה על עיבור השנה, שידעו שוהו דוקא עפ"י הנשיא, והנשיאות היה עומד אז להתבטל כמו שנתבטל באמת איזה שנים אח"ז בימי ר"ג האחרון והיתה עינם רעה על עיבור השנה יותר משארי דברים מפני שחשבו זה מעין תכסיסי מלוכה, ולכן שלחו כ"ז ברמז וחידה, ואולי שלחו זה באגרת ופחדו שלא יפול ביד האויבים וכתבו ברמז, והזוג בעצמם לקחו עמהם תכלת למכור לבל יפול חשד עליהם. שיהיו נראים כמו

סוחרים עוסקים במשא ובמתן, והיה זה בסוף ימי ר' הלל או בתחלת נשיאות ר"ג בנו, כי עוד בימי רבא היו מקדשין עפ"י הראיה כמ"ש (ר"ה כ"א) רבא הוי רגיל דהוי יתיב בתעניתא תרי יומי זימנא חדא אשתכח כוותיה, וזהו כשמקדשין עפ"י הראיה דוקא כמובן. והיו שולחין שלוחים לגולה להודיעם מעיבור השנה שלא יכשלו בחמץ בפסח, שבבבל לא היו יכולים לעבר שלא היו סמוכים, והיו שולחין שלוחים, אך מפני שהיה אז גזרה על העיבור היו הולכין בחשאי שלא ירגישו בהם, היו לוקחין עמהם תכלת הנעשה בלוז למכור לצורך ציצית, ואולי היה גם זה רמז, כמש"כ הרמב"ן שתכלת בימים הקדמונים היה לבוש מלכות. עי' רמב"ן פ' תצוה, ויהיה גם זה רמז להעיבור שנעשה ע"י הנשיא. אבל כל התחבולות לא הועילו שתפשום נשר המה הרומיים שדגלם היה נשר, בזכותם ובזכות הרחמים שהתפללו עליהם יצאו בשלום, והיו הולכים עד פומבדיתא שהיתה העיר היותר קרובה לא"י, ומשם היו שולחין לכל הגולה, כמ"ש ג"כ בענין המשואות, שאמרו מאי גולה א"ר יוסף זו פומבדיתא. ושלחו לרבא אגרת כזו ברמז הכל מפני הסכנה ושלחו לו ועמוסי ירכי נחשון, מפני שנחשון בן עמינדב היה הנשיא הראשון וממנו יצא דוד, ואמרו בקשו לקבוע נציב אחד, שהוא לשון פקיד ממונה מהמלך ואמרו לא הניחו ארמי הלז, ג"כ בהסתר על רומי. אבל בעלי אסופות נאספו בירח שמת אהרן הכוונה בחדש אב, שהיו שומרין אותם רק בירחי החרף, ואז עשו האסיפה באב שלא ירגישו ואף כי נציב היה הרומז על תכסיסי המלוכה, אבל עכ"פ שאלו מאי משמע דנציב לישנא דירחא שנאמר ולשלמה שנים עשר נציבין כו' וכלכלו את המלך כו' חדש בשנה, לכן בחרו, שיהיה רמז על מלוכה ועל חדש. א"כ גם בימי רבא היו מודיעים עדיין מא"י מתי קדשו החדש, ומתי עיברו השנה שנעשה הכל ע"י הנשיא יא), אשר מכ"ז אנו רואים שיחסו לקדה"ח ועיבור השנה להנשיא שהוא מב"ד,

---

יא) מכל הנאמר בפנים אנו רואים שעוד בימי רבא היו מקדשים על פי הראיה. ביטול נשיאות ר"ג האחרון היה בימי רב אשי כידוע בספרי קורות דה"י ואף כי ר"ה הנשיא קבע החשבון, הכוונה שקבע וגלה הדבר ולמד לכל אבל זה ברור שכ"ז שהיה עוד ב"ד סמוכים היה החובה לקדש ע"פ הראיה כמש"כ הרמב"ם בפירוש בפ"ה מהל' קדה"ח הל"ב, ודבר זה הללמ"ס הוא שבזמן שיש ב"ד קובעין ע"פ הראיה ובזמן שאין שם סנהדרין קובעין ע"פ החשבון כו' ור"ג האחרון בנו או נכדו של ר"ה הנשיא שיסד החשבון היה סמוך, ולכן היו מקדשין ע"פ הראיה גם אחר שיסד זה החשבון, הוא ראה שיתבטל הסמיכות לכן יסד החשבון לדורות, אבל כל זמן שעדיין לא נתבטל הסמיכות היו מקדשין ע"פ הראיה, וזה נמשך עד שהסיר הקיסר את ר"ג האחרון מנשיאותו ונתבטל הב"ד שלו וזה היה בימי רב אשי, וזש"כ הרמב"ם שם הל"ג, וז"ל ומאימתי התחילו כל ישראל לחשב בחשבון זה מסוף חכמי הגמרא בעת שחרבה א"י ולא נשאר שם ב"ד קבוע, וזה היה בימי ר"ג האחרון שאז נתבטלו הישיבות בא"י ורבים באו לבבל כידוע בספרי דה"י וזה היה בימי רב אשי, אבל בימי חכמי המשנה וכן בימי חכמי הגמ' עד ימי אביי ורבא על קביעת ארץ ישראל היו סומכין עכ"ל. מלשונו שכתב מסוף חכמי הגמ' מעת שחרבה א"י הוא זמן רב אחר ימי אביי ורבא, שממות רבא עד חתימת התלמוד היה יותר ממאה שנה, כי רבא מת קי"א לאלף החמישי וחתימת התלמוד היה ר"ס כידוע, ורב אשי נעשה לראש בסוריא שנת קכ"ז ערך ט"ז שנה אחר מיתת רבא, וא"כ קרוב מאד שבתתלת ימי ר"א עוד קדשו ע"פ הראיה, ומש"כ הרמב"ם עד ימי אביי ורבא זהו כי בימי רבא שקדשו ע"פ הראיה מוכח בפירוש בגמרא, והארכתי בזה שע"פ הדברים האלה תסור הקושיא הגדולה שהקשה ה' ישעיה ליבערזאהן בהצפירה שנת הכ"א על הרמב"ם שפסק שלערב על תנאי היה מותר רק בעת שקדשו ע"פ הראיה, אבל עתה שנתיסד החשבון הקבוע ויו"ט שני הוא רק משום הזהרו מנהג אבותיכם בידיכם אין

לערב

ששמואל מסר סוד העיבור לדוד, ויהויכין שגלה לבבל מסר שמה לחכמי הדור, לכך אמר

לערב על תגלי עו"ם ברמב"ם הלכות יו"ט פ"ו ה"ד והקשה שהרי הרמב"ם כתב שקדש"ח ע"פ הראיה היה עד ימי חגיי וזכ"ל קשה ממ"ש (בויקרא ו') רבועה הוא יתיב קמיה דרב חגי חזייה דהוו עליב כו' דלא לאותיבי עירובי תבשילין ולותיב מר התירנא מי לא אמר רבא מיום שגלה ע"ת מיו"ט לחבירו כו' ויודע שבוש שמת רבא עולד ר"ח וא"כ ביומי ר"ח לא היה אפשר לערב על תגלי שכבר קדשו ע"פ החשבון עכ"ל, ובאמת גם בתחלת ימי ר"ח היו עדיין מקדשים ע"פ הראיה כמש"כ למעלה, ובכהרח שגם כאן הגיעו עד שלא מת רבא עולד ר"ח, ומוכח כן מהרבה מקומות, ור"ח מלך אחר מיתת רבא רק ערך ט"ז שנה כמש"כ למעלה, ואין זה קושיא מזה על הרמב"ם, וכן לא הביאו זה כל החולקים עליו לראיה היפוך מדבריו, וזה פשוט, אלא מדן החז"ם לא היה יכול להתחפק מלענות גם הוא הלקו בשרט בעיני קדש"ח שזה כולו שלו, כתב ע"ז וז"ל "נפלאתי מאד על הח' הכ"ל איך לא ראה דברי הרמב"ם (הלכות קדש"ח פ"ה) בפירוש המושר שד"ז הוא הלשמ"ם שבזמן שאין הסנהדרין קובעין ע"פ החשבון זה המקובל בידינו היום, ובפירוש מלינו בגמ' (ר"ה כ') כי ר' זירא הוה דר' אמלאי ור"ל בפלפולם בדיני הראיה שהלו בגמ' למאי נ"מ? ת"ר לאחוזי סהדי שהם בהו עדיים להעיד שבא"י קדשו ב"ד את החדש נגד החשבון שלנו אין שומעין להם, וכן אמרו יו"ט שני של גלויות לגבי ראשון כחול שעשאו רבנן (בויקרא ו') ואמינא שרי למיכל עיונא בזו"ט שני ובכמה מקומות בגמ' מלינו יו"ט ראשון עיקר ויו"ט שני דרבנן וכבר הוכחתי לעיל בתחלת דעת הרמב"ם שהחשבון שבידינו היום נתחדש מלנו לאחר חתימת התלמוד עיין בהריות בספרי יסוה"ע מ"ב חז"ם".

יב) גם לאכי הגני מתפלא על ס' לויבערזאהן איך שתק להחז"ם על התשובה שלו, לאחר היום המשופה בדעתו ויש לו מוה בקדקדו לא ידבר דברי הבל כלשה. מש"כ שהכח דברי הרמב"ם שכתב שד"ז הוא הלכה שבזמן היום ב"ד מקדשין ע"פ הראיה ובזמן שאין ב"ד מקדשין ע"פ החשבון שבידינו, מלבד שזהו בהלכה ג' ומה שהביא שקדשו ע"פ הראיה עד ימי חגיי ורבא הוא הלכה ג', ת"כ בודאי רהם החכם הנ"ל, אך הלא ע"ז יסד עקר קושייתו בהאי קורא, אך מש"כ, ובפירוש מלינו בגמ' ר"ה שהמרו למאי נ"מ ת"ר לאחוזי סהדי שהם בהו עדיים להעיד שבא"י קדשו ב"ד את החדש נגד החשבון שלנו אין שומעין להם עכ"ל, מהניים דהברהם! הרי עיני החכמים יקר, וז"ל הגמ' ת"ר בחמן כ"ד שני מיכסי סיהרא לדידן זית מעתיקא ותמני סרי מחדתא לדידהו זית מחדתא ותמני סרי מעתיקא למאי נ"מ ת"ר לאחוזי סהדי, ופרש"י למיזל למיחשב הרי ע"פ עדיים הנו מקדשים. לאחוזי סהדי שלו מולד הלמיתי (ר"ל ע"פ החשבון הלמיתי כמש"כ הרמב"ם שהוי הכ"ד מהחשבון מולד הלמיתי כמו שמהחשבון הלנגיטין) ואמרו רלוכו החדש לפני קשיעת החמה כדי לקדשו היום עדי שבקר הם עכ"ל. הכווגה שר"ת מפרש למאי נ"מ ת"ר בחמן כ"ד שני כו' שבעת שהיו הב"ד מקדשים ע"פ הראיה היו בודקים את העדים, וכמו שהם אמרו לפני החמה לא אמר כלום מפני שהוא דבר שבלתי אפשר, כן הם אמרו שרלוכו את הלבנה בשעה שע"פ החשבון הלמיתי בלתי אפשר עדיין שתתראה הנו יודעין שהם עדי שקר וא"כ בח"י שעכ"פ מכסי סיהרא שם שעות, ת"כ הם העידו שרלוכו את הלבנה החדש, ועדיין לא עברו שם שעות מהמולד הלמיתי לפי החשבון הנו יודעין שהם עדי שקר ואין מקבלין לותם ורב חגי מפרש הנ"מ שהיו בעת שהיו מקדשים ע"פ הראיה, אבל פירושו זה מלבד שאין לו שום ביהור, אבל הוא רק מה שבדה מלבו, וזה פשוט וברור כשמש בלהריים. ומש"כ עוד להביא ראיות מהגמ' שיו"ט שני קיל מיו"ט ראשון אין כדאי להשיב על דברי הבלים כאלה, מי לא ידע שמעולם לא היה יו"ט שני רק דרבנן שהולכים אחרי רוב שנים שאחר ואלול המה חסרים, והראיה שיום"כ הוא דאורייתא ואין עושים רק יום אחד מפני שהעמידו חכמים על דין תורה ולא גזרו לעשו שני ימים, וכ"ז פשוט וברור.

אמר כך מקובלני מבית אבי אבא. ואולי ע"ז רומז ג"כ מ"ש (כתובות ק"ג) א"ל לבני גדול אני צריך נכנם ר"ג אצלו ומסר סדרי נשיאות, שמסר לו סוד העיבור השייך להנשיא, והחזיקו את העיבור. הכוונה ידיעת מולד האמיתי ושנת החמה האמיתי בסוד, כדי שלא יעברו ויקדשו את החדש רק במקום אחד, שלא יתפרדו ישראל לאגודות אלו יעשו את חג הפסח ור"ה ויוה"כ וסוכות היום עפ"י אופק ראייתם ובמקו"א יעשו למחר, כי רק על חשבון מהלך הלבנה האמיתי ושנת החמה האמיתי נתיסר החשבון. וכן בעת הראיה ועיבור השנה היו צריכים לחשוב הכל עפ"י חשבון הנכון והוא עפ"י תקופת דר"א שהחזיקו בסוד, ולכן אמרו שאינן מעברין את השנה אלא במזומנים לה. הכוונה שראויים המה לגלות להם סוד העיבור, אך לא כל השנים שעברו היה ההכרח לגלות סוד העיבור, כי ישנם עיבורים אשר גם בלתי ידיעת תקופת דר"א האמיתי יצטרך לעיבור, וזה השנה שעלה א' שלא ברשות, ידע שמואל הקטן שאין הצורך לגלות סוד העבור, לכן אמר אני שעליתי שלא ברשותי ור"ג השיב לו ראויים כל השנים "כולן" להתעבר ע"י. ר"ל לא כבעיא זו השנה שאין הצורך לגלות סוד העיבור, אלא אף כל השנים "כלן" בעת שהצורך לגלות סוד העיבור להמזומנים, אתה ראוי להיות מהמזומנים, אבל משום לא פלוג אמרו חכמים אין מעברים אלא במזומנים לה, ולכן באמת לא חשש שמואל הקטן אז שתתעבר השנה שלא במזומנים שהשנה ההיא היה רק משום לא פלוג והדברים ישרים ונכונים.

טז) ונבאר הדבר יותר מעט. שידוע שהמעברים קראו לתקופת שמואל גלויה ולתקופת דרב אדא שהיא בצנעה. ולהקוראים הבלתי בקיאים, נבאר בקצרה. התקופה היא רביעית השנה כי ד' תקופות בשנה, ושנת החמה חשבו הראשונים שס"ה ימים ורביע. לכן משך התקופה צ"א יום וז' שעות ומחצה, וזהו החשבון שיסד יוליום צעזאר אשר עד היום מחשבים כן כל הנוצרים היונים שעושים כל שנתם של שס"ה יום, וא' לד' שנים יעשו עיבור ויהיה השנה שס"ו יום להכניס הד' רבעים וזהו חשבון תקופת שמואל (עירובין נ"ו) אין בין תקופה לתקופה אלא צ"א יום וז' שעות ומחצה. אבל באמת אין שנת החמה שס"ה יום ושש שעות שלטים רק פחות מעט. ולפי חשבון תקופת דר"א הוא שס"ה יום חמש שעות התקצ"ו חלקים מחלקי התר"ף ומ"ח רגעים אשר כל רגע הוא אחד מע"ו בחלק מחלקי התר"ף. והאפיפיור גרעגאריוס שהיה במאה השש עשרה לטספרם חשב וראה שע"י חשבון יוליום צעזאר שחשב שש שעות שלמים נעתק התקופה לאחור יותר מעשרה ימים, שנתקבצו היתרונות הכ"ב חלקים ומ"ב רגעים היתרים, ולכן הסיר מהשנה עשרה ימים בפעם אחת ועוד תיקן אשר בכל מאה שנים יסירו יום אחד, שלפי החשבון יעשו כל ד' שנה עיבור, היינו שיהיה שנת הד' של שס"ו ימים, אך בשנת המאה שהיא ג"כ שנת הד' יעשו רק שנה של שס"ה ימים עד שבימינו נתרחקו חשבון של הנוצרים היונים מחשבון הנוצרים הרומיים י"ב יום ובקרוב יהיה י"ג יום כידוע. חשבון העיבורים שלנו מיוסד על התקופה האמיתית היא תקופת דר"א. וכאשר נעשה ז' עיבורים של שלשים יום במשך י"ט שנה יתאימו שנת הלבנה עם שנת החמה שוה בשוה בלא שום תוספת וגרעון. וזהו עפ"י חשבון האמיתי שנחשוב מולד הלבנה כ"ט י"ב תשצ"ג, ושנת החמה שס"ה יום וחמש שעות ותתקצ"ו חלקים ומ"ח רגעים, וזהו אשר לפעמים יחול תקופת ניסן בתוך הפסח ולפעמים אחר הפסח בכ"ח ניסן, ואין אנו חוששין לעבר השנה עפ"י הדין שמור את חדש האביב, שיהא התקופה שהוא האביב בחדושה של לבנה, מפני שעפ"י תקופת דר"א שהיא האמתית, יחול גם אז לא יאוחר מט"ו בניסן. באמת ידע גם שמואל מתקופה האמתית, ורק שלא רצה לגלות שהיו מחויקים זה בסוד, כמש"כ למעלה שלא יבאו לקדה"ח ולעבר השנה

כל אחד ואחד עפ"י מקומו, ובעת שהיו מתאספין לראות אם השנה צריכה להתעבר היו מחשבין עפ"י החשבון האמתי, והיו מזמנים לזה אנשים אשר המה ראויים לגלות להם סוד העיבור כמש"כ למעלה, ולא היו מגלים אלא לצנועים, והרבה הרעישו העולם על חנניה בן אחי ר"י שקדה"ח ועיבר השנה בבבל, כמסופר בסוף ברכות. השאלה הגדולה ששאל איך יתכן שכל ישראל שבא"י ובחו"ל לא ידעו לקבוע מועדי ה' המקודשים עד שיודיעם הנשיא. השאלה הזאת איננה שאלה של חכם רק של אינו יודע לשאול, שזהו ממש כמו שישאל איש היתכן אם אחפוץ לעבוד את ה' בעולה וזבח אהיה מוכרח דוקא לעלות לירושלים ולהקריב שמה על המזבח, ולמסור דוקא להכהן. וכבר כתבנו שמעולם לא עמד ע"ז שום איש מישראל, ומכש"כ לדעת הרמב"ם שקדה"ח הוא דוקא בסנהדרי גדולה. כן מה שהביא תמיהת הראב"ע שתמה בפיה"ת וכס' העיבור, מה שהתורה האריכה במשפטי הנגעים הבלתי מצויים, ובדיני כל המועדות איך יקבעו לא דברה התורה מאומה, עשה מהתי' קושיא. הראב"ע הוכיח מזה שהתורה סמכה על הקבלה מפני שקביעות המועדות וקדה"ח ועיבורי השנים תלויים בב"ד. והוכיח זה נגד הקראים, והעיקר שהתורה בעצמה העלימה זו הידיעה ותלתה רק בב"ד כדי שלא יהיה מזה פירוד הרעות בישראל שזה יקדש היום וזה למחר כאשר הארכנו כבר בזה ועשה פה אחיזת עינים שיחשוב הקורא לתומו שגם הראב"ע בקושרים נגד חז"ל, וכבר האריך בזה הרב ריב"ב בספרו ראה שמה.

יז) הארכנו בזה להראות כי כל דברי חז"ל יתאימו, כי החזיקו את חשבון העיבור האמיתי בסוד, לכן קראו כל המעברים את תקופת דר"א תקופה שבצנעה, הכוונה שהיא בלתי מפורשת בדברי חז"ל, ורק תקופת שמואל מפורש בדברי חז"ל, לשון בצנעה הוא ממש לשון סוד העיבור, שנת החמה מצאו ראשונה המצרים ע"י עלית היאור השומר תפקידו. אך הם מנו רק שס"ה יום וחלקו השנה לי"ב חלקים היינו י"ב חדשים, ונשאר ה' ימים שמנו אותם סוף השנה לבדם, אך חסרו את הרביע יום עד שנוכח יוליום צעזאר שעכ"פ נתרחקה התקופה, ומצא שנוסף על השנה עוד רביע יום, ותיקן חשבונותיו שתהיה השנה משס"ה ימים ובכל ד' שנים יעשו שנה משס"ו יום, וכן נוהגין עד היום, רק האפיסיור גרעגאר אשר ביטיו מצא שנתרחק התקופה לאחור, שחג הולדת שהוא ביום התקופה הוא עשרה ימים אחר התקופה, לכן הסיר אז עשרה ימים שלמים, ובכל מאה שנה יחסרו שנה אחת ויעשו רק משס"ה ימים אשר בשנה ההיא היה ראוי להיות משס"ו ימים. ומעתה הפול השאלה התורה אמרה שמור את חדש האביב, ולא ביארה התורה מהו חשבון האביב, ואם לחשבון מצרים, הלא במשך מאה שנים יחסר קרוב לכ"ה יום ויבא חג הפסח מאוחר הרבה או מוקדם הרבה, וגם חשבון צעזאר בלתי אמיתי, וא"כ לא יתכן בשום אופן שישראל מנו לחשבון המצרים עד ימי עזרא איך לא הרגישו בהחסרון של הרביע יום. ואם נאמר שעשו לפרקים עיבור, אחרי כי זה העיבור לא מצינו בשום מקום בכתוב, א"כ יותר נכון לומר שמנו ללבנה ועשו עיבורים, אבל לדעת חז"ל שמעולם מנו לשנת הלבנה, ולכן אמרה התורה שמור את חדש האביב, שיהא האביב בחדושה של לבנה, וא"כ דברי החז"ס שכתב שעזבו עולי הגולה את חשבון שנת החמה הפשוטה והמבוארת ותפסו „חשבון הלבנה הזר והנפלא" שהדבר הוא בהפך ממש שמדת הירחי נתודע להתוכנים שנים רבות מטרם שנתודע להם מדת וקצב שנת החמה, שהרי היפארך שהיה עוד קודם צעזאר לא טעה במדת הירח, רק בחלק אחד או שנים, ובטלמיוס שהיה בערך ק"ן שנה אחר צעזאר הגיע למדת הירחי האמיתי או קרוב מאד להאמת. ומדת שנת החמה האמיתי נתודע רק אחר משך שנים הרבה, א"כ חשבון שנת הלבנה יותר פשוטה ומבוארה. ואם הם מנו לשניהם זה אות כי קבלו זה עוד

מהנביאים. ומשה נתקשה על מדת הירחי מפני שנצטוה כזה ראה וקדש, וביותר ע"י השבתות הרבות שסובלת הירח כמש"כ למעלה עד שהודיעו והראה לו הקב"ה "כמראה הנבואה" כמש"כ הרמב"ם, ולא כמו שפי' החו"ס ברברי הרמב"ם פירוש רחוק וזר כמו שבארנו למעלה, ולמותר לכפול הדברים. ומעתה נבוא לדברי האחרים אשר דבריהם באמת תמוהים מאד כאשר כתבנו למעלה (אות י' וי"א) שבלתי אפשר שהאחרים יחלקו על קדה"ח עפ"י הראיה וששלחו שלוחים וכדומה. ואם נאמר שכוונת האחרים שכן נהגו מאז קודם שתקנו לקדש ע"פ הראיה יפלא מה נ"מ עתה וזה כבר כמאתים שנה שקדשו עפ"י הראיה. כן מפשטות לשון הגמ' כל מקום שנזכר דברי האחרים נראה שכן הוא דעתם שיעשו תמיד, וכמ"ש בכמה מקומות הא מני אחרים היא. ואם האחרים אמרו רק שכן היה קודם שהנהיגו לקדש עפ"י הראיה הלא ע"ז אין כל חולק לדעתו אלא ודאי שדעת האחרים, שגם עתה הדין כן, וכל מה שכתב הפני יהושע בזה איננו מספיק להרץ כל מה שהקשינו על דעתם של האחרים. אבל הסכת ושמע. הנה הגאון רבינו סעדיה כתב שגם בזמן שהיו מקדשים עפ"י הראיה היה עיקר הקביעות עפ"י החשבון שלנו וגם אז דחו ר"ה מפני אד"ו, וחלקו עליו כל הראשונים שזה סותר כמה סוגיות מפורשות. והקראי סלמון בן ירוחם צעק עליו בכרוביא שהוא מכחיש את התלמוד, ואיזה מן הראשונים אמרו שהגאון כתב רק לדחות את הקראים בקש. ועי' בס' ל"ק לרש"פ נספחים ב' שכתב שהפריז על המדה ונתן בזה מקום להקראים להתגדר בו, לחלוק עליו ולומר עליו שחולק על חכמי התלמוד. אבל אמרו (חולין ז') ת"ח שאמר דבר הלכה אין מזניחין אותו. לכן עלינו לשום לב לדברי הגאון. מצינו שאמרו בכמה מקומות מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר. ויפלא הלא היו מקדשים עפ"י הראיה א"כ הנקל שיקרה שלא יבאו עדים ביום ל' ובהברח יעברו לאלול. וביותר יפלא שבזמן ימי אמוראים מצינו שלשה פעמים שהיה אלול מעובר, שאמרו (ר"ה כ"א) לוי איקלע לבבל בחדסר בתשרי אמר בסים תבשילא דכבלאי ביומא צומא רבה דמערבא כו' ר"נ יתיב בתעניתא כולי יומא דכיפורי לאורתא אתא ההוא גברא א"ל למחר יומא רבה במערבא כו' רבא הוה רגיל דהוי יתיב בתעניתא תרי יומי זימנא חדא אישתכח כוותיה, ומימי לוי עד רבא היה רק קרוב למאה שנה ומצינו שלשה פעמים אלול מעובר. לכן הנראה שצדקו דברי הגאון, שאף שהיו מקדשים עפ"י הראיה. עכ"ז היו מסתכלים שיתאים גם עפ"י החשבון שהיו מאיימים על העדים וכדומה. ואם היו רואים שיהיה בלתי אפשר שיהיה מולד האמתי בל' של אלול שיהיה ראוי לראיה אז היו מעברים לתמוז או לפעמים לחסר ג"כ את סיון ואת אב הכל כפי הנצרך שלא יהיה אלול מעובר, הטעם שלא יכשלו בחו"ל ביוה"כ שהיו עושין רק יום א' וכן היו מקילין ביו"ט שני, ובחרו בזה יותר מלדחות מפני אד"ו, אם לא היה באפשרי בשניהם. הן אמנם כי הרמב"ם ז"ל כתב שהחשבון הוא הללמ"ס. אבל גם זה צריך באור, כי איך יתכן שיהיה הללמ"ס שידחה ר"ה מיום א' מפני ערבה שלא תחול יום ערבה בשבת, ועיקר מצות ערבה הוא רק מנהג נביאים, וערבה במקדש היה דוחה שבת היינו זקיפת ערבה והקפתה במזבח. אבל הכוונה שהחשבון הלכה הוא שרל"ה חדשי הלבנה שכל א' מכ"ט יום י"ב שעה תשצ"ג חלקים עולים י"ט שני החמה בשוה בלא שום תוספת וגרעון. אבל הקביעות והדחיות יסר הנשיא ר"ה עפ"י החשבון. ואחרי כי אם נעשה כל החדשים א' חסר וא' טלא יתקבצו היתרונות יומא דתלת שנין ודתלתין שנין. לכן ההכרח לעשות איזה שנים מלאים ר"ל של שנ"ה ימים, אך מפני אד"ו יתחייב שיהיה לפעמים שתי שנים רצופות טלאים. לכן ההכרח לעשות שנה חסרה של שנ"ג ימים, אבל עכ"פ כאשר נעיין בהלוחות נמצא שהשלמים ר"ל השנים שהם מלאים שהם שנ"ה ימים המה יותר

מהשנים החסרים בכדי לכלול היתרונות של התשצ"ג חלקים יומא דתלת שנין ודתלתין שנין. ועי' בס' תפארת ישראל בהקדמתו לסדר מועד בשבילי דרקיע אות י"ט וכ', ורק בזמן שהיו מקדשין עפ"י הראיה לא היה אפשר להם לשמור זה הסדר בדיוק כמו שאנו עושין, רק לפעמים חסרו את החדש שאנו עושין אותו מלא ולפעמים להפך, כי היו עכ"פ מוכרחים ג"כ לקדש עפ"י הראיה, רק שבכלל היו מחשבין ומסתכלין ג"כ להחשבון, והיו שומרים מאו"ו כל מה דאפשר, אבל יותר שמרו מלעבר אלול. ולכן עכ"פ קרה איזה פעמים שחל יוה"כ בע"ש וכמ"ש במשנה הבבליים אוכלים אותו לערב כשהוא חי מפני שרעתם יפה ויותר נראה שזה קרה באמת לא לדעת החולקים על האחרים רק ע"י ב"ד של צדוקים כמו שקרה הרבה פעמים שהיו סנהדרין של צדוקים, ואז אכלו הכבליים את השעיר כשהוא חי אבל לדעת חכמים החולקים על האחרים קרה זה רק ע"י ב"ד הבלתי בקיאים, ולכן לא אמרו ע"ז הא מני אחרים היא מפני שזה מדבר ממעשה שהיה, ורק על הפלוגתא אם חלבי יוה"כ קרבים בשבת, שמוכח מזה שרעתם שכן יכול להיות ע"ז אמרו הא מני אחרים היא, ובזה מיושב תמיהת התוי"ט שם, וקצרתי בזה וסמכתי על המעיין ולהלן יתבאר עוד.

יח) אכן בימי האמוראים שנתרבתה הישוב בבבל יותר מא"י אז ראו הב"ד שבא"י להפך הסדר שיותר טוב לעת הצורך לעבר לאלול מלעשות ר"ה באד"ו. וכמ"ש (ר"ה כ') אמר עולא ידעי חברין בבלאי מאי טיבותא עבדינן בהדייהו, מאי טיבותא, עולא אמר משום ירקא ר' אחא בר חנינא אמר משום מתיא כו' לדידן חביל לן עלמא לדידהו לא חביל להו עלמא. והנה לשיטת הרמ"ג שמעולם ראו לדחות ר"ה מפני אד"ו א"כ מה חדש עולא שאמר ידעין חברין בבלאי טיבותא כו' ובאמת פשטות דברי הגמ' שאמרו כמאן אתיא דמיקלע תרי שבתי אהדדי כאחרים, א"כ משמע שלרבנן החולקים לא מיקלע תרי שבתי אהדדי. וזהו ממש כדברי הרמ"ג, וא"כ מה חדש עולא שאמר ידעי כו' טיבותא דעבדינן בהדייהו. אבל הענין הוא כמש"כ שהיו גם אז מסתכלים ע"פ החשבון, אכן חלוק גדול יש בין חשבון שאנו מחשבין כעת להחשבון שהיו מסתכלים בזמן שהיו מקדשים עפ"י הראיה כאשר נבאר, שהרמב"ם כתב בפ"ה מהלכות קרה"ח שהללטמ"ס שבזמן שיש סנהדרין מקדשין עפ"י הראיה ובזמן שאין סנהדרין מקדשין עפ"י החשבון שלנו ואין מסתכלין כלל בראיה שפעמים שהיה יום שקובעין בו בחשבון זה הוא יום הראיה או קודם לו ביום או אחרון ביום כו' עכ"ל. אבל בעת שהיתה סנהדרין לא היה אפשר לקבוע קודם הראיה רק ביום שאחר הראיה היו יכולים לקבוע לדוגמא שלא באו עדים, או שהיו צריכים לאיים עליהם מפני אד"ו, ובזה נחלקו האחרים עם החכמים, שרעת החכמים שאם לא באו עדים או מפני אד"ו היו עושים ר"ח יום ל"א, ודעת האחרים שרק לכתחלה מצוה לקדש עפ"י הראיה וחביבה מצוה בשעתה שמחללין עליו השבת, אבל אם לא באו עדים מפני איזה סיבה שהיה יום מעונן וכדומה, אם עפ"י החשבון כבר הוא אחר המולד משך שעות שיכולים לראות הירח אין מעברין החדש בשביל זה, ומכש"כ מפני אד"ו שאין מאיימין על העדים, וכמש"כ בפרש"י וכן בפי' רגמ"ה (בש"ס החרשים) וז"ל רש"י (ערכין ח) הא קמ"ל אי הוה אמרי אין מעברים את החדש לצורך הו"א ה"מ בחדש שנראה בזמנו (ר"ל שלא לאיים מפני אד"ו) אבל היכא דלא אתו סהדי ביום ל' ע"כ העבירהו משום דבעינן מצוה לקדש עפ"י הראיה קמ"ל כו' דהכי משמע דהאי סימנא נקוט בירך ד' ימים בין זה לזה, ואפי' לא נראית הלבנה עכ"ל וזה מדוייק בלשון הגמ' הא קמ"ל דלא בעינן "מצוה" לקדש עפ"י הראיה, ואם כדברי החו"ס שרעת האחרים שאין נזקקים כלל לראיה, א"כ היה להם לומר דלא בעינן ראיה כלל, אבל אמרו שבדיעבד כשלא באו עדים אין הראיה מעכב שנעבר החדש

בשביל

בשביל זה שנאמר שמצוה רוקא לקדש עפ"י הראיה, וזה ברור, אבל לכתחלה נזקקים לראיה, וביותר שאין לקדש קודם זמן הראוי לראיה שרק עתה שקובעין עפ"י החשבון אין נזקקין לראיה כלל וקובעין גם לפני יום הראיה, ואחרי כי מהלך הירח פעמים בא בארוכה פעמים בא בקצרה, והיו הסנהדרין מחשבין כדרך שהאצטגנינין מחשבין כמש"כ הרמב"ם, ואם יום ל' היה לפני הראיה היה ההכרח לעבר מפני שהירח היה בא בארוכה או, א"כ בלתי אפשר לשלוח לוח וחשבון קבוע, שהרי היו מחזיקין את זה בסוד, לכן היה ההכרח להשיא משואות או לשלוח שלוחים מתי קבעו ב"ד את החדש, אך עפ"י הרוב היה א' טלא וא' חסר, כי רק לעתים רחוקות קרה שע"י שבא בארוכה יתאחר הראיה עד שיהיה ההכרח לעבר גם בעת שהיה נצרך שיהיה החדש חסר, וא"כ לא היו יכולים לשלוח לגולה חשבון קבוע וכמש"כ גם הר"ח הביאו המפרש בפ"ז מהלכות קדה"ח שהיו מסתירים סוד העיבור, עד שיותר מזה כתב הר"ח שמה שדעת האחרים הוא ר"ט שאין מעברים לאלול מפני אד"ו מפני שלא ידע מסוד העיבור, ובאמת היה להם בקבלה לדחות ר"ה מפני אד"ו עי"ש שהאריך בזה, וזהו ממש כדברי הרמ"ג, והביא ראיה ממ"ש בסוכה (נד) אטו ע"ש שבתוך החג מי איתיה בכל שנה כו' כגון שחל יו"ט ראשון בע"ש, כי מקלעינן יו"ט בע"ש מדחי דחינן ליה ע"ש בגמ' א"כ גם בזמן הבית דחו מפני אד"ו וזה ראיה גדולה להרמ"ג כמעט ראיה שאין עליה תשובה, ואמרו שם שרק לדעת אחרים יחול יוה"כ ושבת ביחד, וכתב הר"ח שדחיית אד"ו היה בידם בקבלה בסוד העיבור ור"ט לא ידע מזה הקבלה. אכן מצינו שחל פעם אחת עכ"פ שהרי אמרו במשנה (מנחות צ"ט) והבבליים אכל אותו בלילה כשהוא חי, היינו יכולין לומר שזה חל בעת שהיה סנהדרין של צדוקים כאשר הרג ינאי המלך את הפרושים עד שבא שמעון בן שטח והחזיר את התורה ליושנה, והמה לא שמעו להקבלה כמש"כ למעלה, אכן יותר נראה כמש"כ למעלה שברוב השנים היו מתקנין מראש בירחי הקיץ שלא תחול ר"ה באד"ו. אבל יותר היו מקפידין שלא לעבר את אלול, ואם עכ"פ באו שניהם כאחד עפ"י מקרה שלא היה באפשרי לתקן בירחי הקיץ, לדוגמא שהיו איזה חדשים ימים מעונן שאז קובעין אחד חסר וא' מלא כמש"כ הרמב"ם בפ"ח הלכה ח' או לסיבה אחרת, אז בחרו יותר לקבוע באד"ו ביום הראיה ולא לעבר את אלול, שעכ"פ יבא החדש בזמנו ולא יכשלו ביוה"כ. וגם עפי"ז יתורץ קושית התוי"ט ועיין, אך בימי האמוראים שהיה רוב ישראל ישיבתם בבבל בחרו יותר לעבר אלול ולדחות אד"ו, וז"ש עולא ידעי חברין בבלאי טיבותא כו' שעשו זה לטובת בני בבל דחביל להו עלמא, כי כ"ז היה להם בקבלה שיעשו אלול חסר ולדחות ר"ה מפני אד"ו ולכן כאשר נקרו שניהם יחד עפי"ז כל יתי הבית היו בוחרין יותר שלא לעבר אלול כדי שעכ"פ יבואו המועדים והקרבנות בשעתם וביותר כי היה טעם ישוב בבבל ועיקר הישוב של ישראל היה בא"י, ובימי האמוראים בחרו יותר לדחות מפני אד"ו ולעבר אלול לטובת בני בבלי ואין אנו צריכים לדוחק של המפרש בפ"ז מהלכות קדה"ח שכתב שעולא לא ידע עיקרו טעמו של דבר עי"ש ועפי"ז הכל על מקומו יבא בשלום, וצדקו ג"כ דברי הרמ"ג שגם אז היו מסתכלים בחשבון ודחו מפני אד"ו והגמ' בסוכה מסייע לו, וגם לדעת האחרים היה ההכרח לשלוח שלוחים ושיעשו בגולה שני י"ט של גליות, מפני שפעמים בא בארוכה והיה מן הדין לעבר שני חדשים זה אח"ז ולא רצו לגלות סוד העיבור.

יט) ומש"כ „איך אפשר שיהיה החשבון הללממ"ס או קבלה מהנביאים דבר שתחלתו אמת וסופו שקר" ע"י שהראו התוכנים שמדת הירחי מתמעט והולך, שבימי הבית הראשון ומכש"כ בזמן נתינת התורה היה מדת הירחי יותר מכ"ט י"ב תשצ"ג והוא פוחת והולך, וכמש"כ ג"כ בספרו יסוה"ע שהמולד האמצעי שיסדו המעברים על

כ"ט

כ"ט י"ב תשצ"ג הוא ענין מדומי מפני שהוא פוחת והולך, עד שכעת נתקבצו הפחת עד כדי שעה ושני שלישי שעה, ועוד יהיה פוחת והולך כל ימי עולם, ולפי השבונו היה מדת הירחי כ"ט י"ב תשצ"ג רק בימי הגאונים לערך במאה החמישית או הששית לאלף החמישי, לכן החליט שהחשבון שלנו נתיסד אז בימי הגאונים, וכן הראה בגודל חכמתו שנתיסד על מקום רחוק מירושלים, ובהצפירה כתב שנתיסד על מקום בלתי ידוע שבין א"י למצרים, וזהו דבר שאין הדעת סובלתו מלבד מה שהבאנו למעלה דברי הר"ש בן גבירול שנתיסד על אופק ירושלים, אבל אין סברא כלל לומר שיסדו על מקום בלתי ידוע, ואף כי הר"ש בן גבירול היה פילוסוף גדול ותוכן מפורסם. אבל הוא אשר גם חז"ל לא זכו בעיניו ויאמר כי החכמה לא עמדה או על תכלית השלמות, א"כ גם מדברי הרשב"ג לא יחת, כן יאמר שגם תקופת דר"א שעליו סמכו כל המעברים, היא ג"כ בלתי צודקת לגמרי, ובזה יחזק דבריו שבלתי אפשר לומר שהיא מקובלת מהנביאים, וזש"כ שתחלתו אמת וסופו שקר מפני שמתמעט והולך, לכן החליט שחז"ל קבלו מדת הירחי מבטלמיוס, אבל כבר ראינו שהחכם הגדול הזה (בעיניו) איננו בקי בקורות דה"י, כי ר"ג היה קודם בטלמיוס איזה שנים, שהמעשה שאמר כך מקובלני היה בתחלת ימי נשיאותו, ובטלמיוס היה ערך ס' שנים אחר החורבן בימי הקיסר אנדריאנוס ור"ג נתמנה לנשיא ק"וב להחורבן תיכף אחר מיתת ריב"ז שהיה לכל היותר ט"ו שנה אחר החורבן, וגם אם היה המעשה באמצע ימי נשיאותו או גם באחרית ימי נשיאותו, אבל הלא אמר כך מקובלני מבית אבי אבא, אם גם נפרש מבית אבי אבא הכוונה על הלל הזקן או גם על ר"ג הזקן והמה היו הרבה קודם בטלמיוס, אמנם הוא כתב שהתיבות וע"ג חלקים הנזכר בגמ' הוא הוספה מאוחרת, והנה טלבר מה שהוכחנו לטעלה שזה בלתי אפשר בשום אופן שלא ידעו כלל מהחלקים שיותר על שני שלישי שעה, אך הלא היפארכוס היה קודם הרבה לר"ג, והיפארכוס כבר ידע מאיזה חלקים יותר על שני שלישי שעה, ואיך לא ידע זה ר"ג, ומה שייך לומר ע"ז כך מקובלני ע"ד שנראה בחוש, אם שקשה מאד לדקדק ברגעים וחלקים קטנים שלזה נצרך לחפש ולבדוק עפ"י הליקויים כמש"כ הוא בעצמו אבל בכלל על כ"ט י"ב ושני שלישי שעה לא נצרך כלל לקבלה שזה נקל מאד לכל אדם לבוא אל חקר הדבר ומכש"כ הם אשר קדשו עפ"י הראיה, אבל האמת יורה דרכו שאין התיבות "וע"ג חלקים" הוספה מאוחרת רק שכן קיבל, אבל הכוונה שקיבל שרל"ה חדשי הלבנה של כ"ט י"ב תשצ"ג מכוונים לי"ט שנות החמה עפ"י תקופות דר"א, ואף כי באמת אין החשבון הזה מכוון תמיד כי מדת הירחי מתקטנת עד שמימי בטלמיוס ועד עתה נתקצר כשעה ושני שליש בערך, אכן מלבד שבחשבון אחר בלתי אפשר להתאים שנות הלבנה לשנות החמה, לכן תפסו זה החשבון בכדי שיתאימו בכל מחזור קטן שהוא י"ט שנה, ואם היו גורעין אף חלק אחד לא היו מתאימין לעולם, אבל הלא כתב הרמב"ם שבזמן שקובעין עפ"י החשבון אין נזקקין לראיה כלל, וקובעין ביום שקודם הראיה או ביום שאחר הראיה וזה המסורה מהנביאים שעד ביאת הגואל ב"ב שאז תשוב הסמיכה לא יחסר מדת הירחי כיום שלם שיתקלקלו החשבונות בשביל זה, שהרי מימי בטלמיוס ועד עתה לא נתקצר מדת הירחי רק כשעה ושני שליש, ולו ית' אשר הוא קורא הדורות מראש נתכנו עלילות, למסור חשבון אמצעי שיהיה נאה וישר עד ביאת הגואל ולכן נצרך דבר זה לנבואה, ואין בכח שום איש לדעת מתי תשוב הסמיכה כי אם יומשך ח"ו זמן הרבה מאד יתקלקל החשבון, ולכן נצרך זה למסורה ע"י נביא דוקא, ובאמת נמסר להם גם החשבון האמתי גם ההשבתות השונות שאין כמעט בכח איש לבוא על אמתתם, ולכן אמר כך מקובלני מבית אבי אבא פעמים בא בארוכה כו' ועפ"ז סרו כל פליאותיו איך יתכן שיהיה דבר

זה

זה קבלה ע"י נביא וזה נכון מאד לכל המתבונן, ולחנם התוכחו עמו החכמים בחשבונות שונים שאין אנו צריכים לכל זה.

כ) על יתר דבריו כבר השיב בטוב טעם ודעת הרב ר"ב נ"י בספרו, כן אשר הביא לסמא את העינים מס' העיבור להראב"ע ז"ל שהשיב להמשיג עליו מלשון חדש שמורה רק על הירח שמתחדשת בכל חדש וע"ז השיב בהצפירה שנת הי"ט נומ' 188 וז"ל "הגיעני מכתבך היקר והנך מחזק לדבר מוהלט שאין להרהר אחריו שהשם חדש בלשון עברי כמו חדש האביב או חדש ימים הונח בראשונה רק על חדשי הלבנה ולהיות מורה על חדוש הירח באור כל חדש, והחמה אין לה חדש כלל כו' אבל לא ראית מה שכבר הרבה להוכיח נגד זה הראב"ע בס' העיבור פ"ז וז"ל שם כי אין בתורה גם לא במקרא מפורש איך היו ישראל מחשבין המועדות וחשבון חדשים ושנים והנה בן זוטא (קראי) משש בתורה כאשר ימשש העור באפלה ולא מצא כ"א לאתת ולמועדים, וזאת עולת חדש בחדשו והכתוב אומר חדש האביב חג הקציר וחג האסיף (שהם לחמה) ואמר דוד עשה ירח למועדים ולא פי' הכתוב שהם מועדי ה'? ומלת "חדש בחדשו" אינו שם הפועל רק מבנין הכבד כו' ומסיים שם וז"ל והנה הכלל אין ראיה גמורה בכל המקרא איך היו ישראל מחשבין המועדים (אם לחדשי החמה או לחדשי הלבנה) וכו' וכדברים האלה אנו שומעים נ"כ מפי הרמב"ם (הלכות קדה"ח פ"א הל"א) כמו שבארנו בארוכה גליון 159 יעוי"ש" עכ"ל. הביא שגם הראב"ע מסתפק עכ"פ איך חשבו ישראל קודם עזרא מזמן התורה עד עלותם מבבל אם לחמה אם ללבנה, ופה הלא יעמוד הקורא משתאה, היתכן שהראב"ע יסתור דברי עצמו, כי בפיה"ת האריך להשיב על יהודה הפרסי שאמר שישראל מנו לחמה עד שסיים בסוף דבריו בזה"ל וברוך ה' שהנחנו בדרך אמת עיין בדבריו בפ' בא ותשתומם. אך בא נא קורא יקר ואגלה לך סוד כמוס כי התיבות המוסגרים "אם לחמה אם ללבנה" אינם דברי הראב"ע כי שם בס' העיבור לא נמצאו אך הוא ביאר כן דבריו והוסיף את אלו התיבות לבאר דברי הראב"ע מה שלא עלה על לבו כאשר אבאר. הראב"ע ערך מלחמתו נגד הקראים הקוראים תגר על הרבנים שקובעים עפ"י החשבון עפ"י הקבלה, והם בלתי מאמינים בקבלה רק עושים כפי פשטות הכתובים ומקדשים גם היום עפ"י הראיה היינו עפ"י חשבון יום הראיה ואינם רוחים מפני אד"ו כי לא נזכר זה בכתוב, וא"כ יקשה הלא גם הראיה אינו נזכר בכתוב, ואם היינו מפרשים עולת חדש בחדשו כמו בהתחדשו היה מפורש שמתחיל בעת חירוש הירח וזהו הראיה, אבל השיג ע"ז ואמר שאיננו פעול רק מבנין הכבד וכמו שבת בשבתו, ומ"ש לאתת ולמועדים וכן עשה ירח למועדים, הלא איננו מפורש שהכוונה מועדי ה', ולשון מועדים הוא כמו זמנים, וכמו למועד מועדים וחצי, ואם כן איך יאמר שמור את חדש האביב, והאביב שהוא יום תקופת החמה והחמה אין לו חדש, א"כ הוא תרתי דסתרי, אכן חז"ל דרשו שיהא האביב בחדושו של לבנה, אבל הקראים לא יאמינו בדרשת חז"ל, וא"כ אף שבאמת שלשון חדש מורה על חשבון הלבנה מפני שהיא מתחדשת, אבל ראיה מנין? שנוכל לחשוב מרגע הקבוץ שהוא רגע מולד האמתי או מהראיה או עפ"י מולד האמצעי או מרגע הנגוד שהוא מילוי הלבנה, וכמש"כ שם אח"ז בפירוש, וז"ל "ואם רדפנו אחריו שיפרש הכתוב כחפצו (ר"ל בן זוטא שיפרש לאתת ולמועדים על יו"ט) מה יועילנו, כי אנחנו נחשוב החדשים כפי הקביעות (ר"ל עפ"י המסורת שקבלנו מחז"ל) ואחרים (ר"ל להם הקראים) כפי הראיה ואחרים כפי מולד האמצעי (ר"ל לחשוב תמיד כ"ט י"ב תשצ"ב ויהיה לעולם א' חסר וא' מלא) ואחרים כפי המחברת באמת שהוא כנגד גלגל המזלות (ר"ל רגע מולד האמתי שפעמים בא בארוכה ופעמים בא בקצרה) ואחרים מליל מלאת אור הלבנה

עד שובו פעם אחרת כן (ר"ל מרגע הנגוד שהוא ליל ט"ו לחשבוננו). והנה הכלל אין ראיה גמורה בכל המקרא איך היו ישראל מחשבין המועדים (ר"ל זה ברור שחשבו ללבנה שכן מורה לשון חדשי, אבל לאיזה חשבון מכל אלו החשבונות שפרט (ולשקר עשה החז"ס עט סופר לפרש דבריו אם לחמה אם ללבנה) ואם טען טוען והלא חכמי המשנה יודו על ראיית הלבנה התשובה אם היה עדות המשנה נכונה בעיני זה הטוען, הנה הם מעידים על האביב וההתקופה וצרכי הצבור, וסוף דבר המעתיקים אמרו, כי קריאת המועדים תלויה בב"ד ע"כ דרשו אשר תקראו אתם בעבור היותו חסר" עכ"ל, כל האריכות שהאריך הראב"ע הוא הכל להוכיח שקביעות החדשים תלויה בב"ד, ולכן קיצרה התורה בכ"ז כי סמכה על הקבלה, ושאל אם גם לאתת ולמועדים יהיה הכוונה מועדי ה' אבל לא נתפרש באיזה חשבון ומאין ידעו לחשוב מעת הראיה שזה בלתי מפורש בשום מקום, וכתב עוד שם וז"ל "ועוד כי אנחנו נודה כי התושבע"פ הוא דבר ה' הלמ"ס, ואין הפרש בין תושב"כ לתושבע"פ, והאומרים כי המעתיקים הוסיפו וגרעו, כן יוכל הטוען לומר כי כל התורה מידם קבלנוהו ועוד מדברי יהונתן שהחדש בשני ימים כו' ויהודה הפרסי חבר ס' ואמר כי שנות ישראל היו מחשבין לחמה כו', ואם נקבל עדות מפי גרים ונשים ואב ובן ואצל מי יעידו העדים, והנה ישראל בכל עיר ועיר וראיית הלבנה תשתנה בכל מדינה ומדינה כו' וזה תימה גדולה שמצאנו פי' משה נגעי הסצורע כו' ואיך עוב דברי המועדים כו' וזה לנו לאות כי סמך על התורה שבע"פ, והנה אנחנו נאמין בלי ספק שקדמונינו העתיקו לנו האמת כו' ואף שידענו שקדמונינו היו צדיקים גמורים, והנה גם יהודה הפרסי לא אמר אמת כי מלת חדש תכחישנו כי מה יתחדש השמש בכל חדש" עכ"ל, הרי תראה כי החז"ס לא בוש להעיד שקר על הראב"ע ואמר שלא החליט שלשון חדש הוא רק ללבנה, כן דרכם לשקר גם במילתא דעבידא לגלויי, ודרך כבושה כזה שכבשוה הלסטים שבדורנו המשכילים לשקר לצורך וכדי בזיון.

כא) הרבה דברים יש לנו להוציא מדבריו המחוכמים, כי לשון חדש הוא רק ללבנה, וכי כל קביעתנו הוא הכל בקבלה הלמ"ס וחז"ל לא שינו מאומה מדעתם ח"ו, רק העתיקו לנו הכל כפי מה שקבלו, ושהתורה בעצמה סמכה על התושבע"פ, ועתה הלא אנו רואים שכל ראיותיו נהפכו לו לרועץ, ומש"כ שכן הוא דעת הרמב"ם בפ"א מהלכות קדה"ח כו' הקורא לתומו יחשוב שבודאי כן הוא בדברי הרמב"ם שישראל מנו לחמה ורק עזרא שנה החשבון ותקן למנות לחדשי הלבנה, לכן נעתיק לשון הרמב"ם (פ"א ה"א) וז"ל חדשי השנה הם חדשי הלבנה שנאמר עולת חדש בחדשו ונאמר החדש הזה לכם ראש חדשים כך אמרו חז"ל הראה לו הקב"ה למשה במראה הנבואה דמות לבנה וא"ל כזה ראה וקדש והשנים שאנו מחשבים הם שני החמה שנאמר שמור את חדש האביב עכ"ל. מש"כ השנים הם שני החמה, הכוונה שאנו מחוייבים לשמור גם שנת החמה שהיא יתירה על י"ב חדשי הלבנה קרוב לי"א יום, וזה מוכח ממה שאנו צריכים לשמור האביב כדרשתם שיהא האביב בחדושה של לבנה ומפני זה ההכרח לעשות עיבורים וש"כ שאנו "מחשבין" ולא כתב שאנו "מונין" שבאמת רוב השנים שאנו מונין הם שנת הלבנה, אבל שאנו מחשבין ר"ל שמחשבין להתאימם לשנת החמה ע"י העיבורים וכמש"כ אח"ז וז"ל "כמה יתירה שנת החמה על שנת הלבנה קרוב לאחד עשר יום, לפיכך כשיתקבץ מן התוספת הזאת כמו שלשים יום או פחות מעט או יותר מעט מוסיפים חדש אחד ועושים אותה השנה שלשה עשר חדשים, והיא נקראת שנה מעוברת, שאי אפשר להיות השנה שנים עשר חדש וכך וכך ימים שנאמר לחדשי השנה חדשים אתה מונה לשנה ואי אתה מונה ימים" עכ"ל. מדבריו נראה ברור שדעתו שכן

העיקר

העיקר מדין התורה ולא שזהו רק תקנת חז"ל והדרשות הם רק אסמכתא, כי היה מודיע לנו בפי' שעפ"י דין התורה צריך למנות לשנת החמה, ורק עזרא תיקן ושנה הקביעות, א"כ שקר ענה בהרמב"ם, אך הוא כתב כמו שבארנו בארוכה גליון 159 יעויי"ש ויחשוב הקורא בודאי שמה הוכיח בראיות ברורות שכן הוא דעת הרמב"ם, לכן נעתיק דבריו, כי כבר בגליון 147 כתב וז"ל "כי מזמן התורה עד שעלו מבבל נהגו למנות לחדשי החמה כמו שנהגו במצרים וכשעלה עזרא עם הגולה והעלה עמהם שמות החדשים מבבל התחילו למנות ללבנה, וזהו כוונת הרמב"ם שכתב בפ"א מהלכות קדה"ח דמות לבנה הראה לו הקב"ה למשה בסיני "במראה הנבואה" וא"ל כזה ראה וקדש את החדש כו' והמלות "במראה הנבואה" שהוסיף יורו שהראהו להתבונן ברוח נבואה על לעתיד בדורות הבאים, וכוונתו בזה כי לקדש חדשים עפ"י הראיה יבא אך בזמן אנכה"ג ביומי עזרא, כי מזמן התורה עד גלות בבל נהגו למנות לחמה" עכ"ל. השמעת פי' נחמד כזה בדברי הרמב"ם בדרך רמז וסוד? ידענו שתמיד שפתי הרמב"ם ברור מללו ולא בחידות ורמזים ידבר עמנו, אך ע"ז כתב לו ה' אלכסנדראוו שלשון "במראה הנבואה" הוא להרחקת הגשמיות ועל זה השיב לו החז"ס בנומר 159 וז"ל "אמנם כן הוא להרחקת הגשמיות בפירוש המקראות שבתורה ונביאים אבל לא באגדות חכמינו ז"ל הפשוטים כמשמעם! ובפרט בענין הזה שהראה לו הקב"ה למשה דמות לבנה שהיא בהדושה ונראית עין כל אדם בחוש וא"ל כזה ראה וקדש, אויה זרות יש בזה שנאמר שהראה לו "במראה הנבואה? ומפורש אמרו (מנחות כ"ט) ג' דברים היו קשים לו למשה עד שהראהו הקב"ה באצבעו (הפריד האותיות להורות שכן היה כוונתם על אצבע ממש שהאמינו בהגשמה), ואלו הן מנורה ור"ח כו' לבנה שנאמר החדש הזה כו' ולמה היה להרמב"ם להוסיף עוד ברבריהם "במראה הנבואה"? אבל פה מצא הרמב"ם תשובה לשאלה גדולה שנעלמה מעיני הראשונים כו' דבר גדול שמענו מחז"ל ביסודי התושבע"פ, באמרם אפי' מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש הראה למשה בסיני כו' וכוונתם בזה כי התורה עתידה להתחדש במשך הדורות לפי הזמן והמקום ומצב האומה במדות ומוסר ועפ"י התורה אשר יורוך "ביומים ההם" ר"ל שחכמי הדורות ימצאו לדרוש במקראות שבתורה לשנותם טפשוטם לפי רוח הזמן כו'" והאריך עוד בזה כאשר כבר העתקנו דבריו למעלה בפ"ז והרסנו ובטלנו כל דבריו עיי"ש, אך מסיים וז"ל "והוסיף המלות במראה הנבואה" ליתר באור שכוונתם בדרשה זו, לא שיהא משה בעצמו מקדש חדשים ללבנה גם בזמן התורה, רק הקב"ה הראה לו מה שעתידים לדרוש אנכה"ג כו' עיי"ש, הנה לו נאמין לו שחז"ל האמינו ח"ו לשון באצבעו כפשוטו ממש, לא היה הרמב"ם יכול להעתיק לשונם שא"כ יאמרו שגם הוא ח"ו מאמין בגשמיות, ועוד כי שכח דברי עצמו שכתב בנומ' 42 בשנת העשרים שהרמב"ם השמיט בסדור ההגדה של פסח הנוסח בכבודו "ובעצמו" והעתיק רק בכבודו להרחקת הגשמיות, א"כ לדעתו שנה הרמב"ם לשון חז"ל להרחקת הגשמיות, ומעתה נתבטלה לגמרי ראיתו ממה שהוסיף הלשון "במראה הנבואה" כי עכ"פ היה מוכרח לכתוב כן להרחקת הגשמיות, אכן באמת אין אנו צריכים לכל זה, הוא כתב וז"ל "שהראה הקב"ה למשה דמות לבנה כשהיא בחדושה ונראית לעין כל אדם בחוש וא"ל כזה ראה וקדש איזה זרות יש בזה כו' ומפורש אמרו ג' דברים היו קשים למשה כו' ואלו הן מנורה ור"ח כו'", אישי החז"ס ישמעו אוזך מה שפיך מדבר, אם הראהו הלבנה ממש בחדושה, א"כ איך שייך לומר "דמות" לבנה רק שהראהו הלבנה, לשון דמות נגזר מלשון דמיון, הראהו דמות מנורה של אש כי מנורה ממש איננו נמצא בשמים ואין שום מציאות למנורה של אש, רק שהראהו במראה הנבואה דמות מנורה, וזרשו מפני שנאמר וראה ועשה בתבניתם אשר אתה מראה

בהר

בהר, שזהו ברור על מראה הנבואה ודרשו ביחוד על המנורה מפני שנאמר "וזה" מעשה המנורה שדרשו לשון וזה, כן דרשו כאן החדש "הזה" לכם שהראהו "דמות" לבנה החדשה שלשון דמות נופל רק על דבר הדומה ולא על הדבר בעצמו, שאם נאמר שהראה לו דמות ראובן נבין שלא הראה לו את ראובן בעצמו רק דמותו או מצוייר על הנייר או פסל כדמות ראובן, ועפ"י הכלל שדרשו שכל הנבואות שדבר הקב"ה עם משה היו רק ביום, או בלתי אפשר לראות הלבנה עצמה רק שהראה לו דמותה במראה הנבואה, וא"כ בהכרח כתב הרמב"ם שהראה לו במראה הנבואה ועי' במכילתא שנחלקו מתי דבר עמו ור"ש סובר שדבר בהש"ט, ואו הראה לו את הלבנה עצמה, ותנא דבי ר"י סבר שביום נדבר עמו וא"כ הראה לו רק דמות לבנה, ומדברי הרמב"ם שכתב שכן הוא הללמ"ס שבזמן שיש סנהדרין מקדשין עפ"י הראיה ובזמן שאין סנהדרין מקדשין עפ"י החשבון מוכח שדעתו שכן הוא מזמן התורה, וכ"כ הראב"ע בכמה מקומות שהכל הוא הללמ"ס, וכל הדרשות המה עיקרים, וכן ממש"כ בסה"מ שקדה"ח הוא דוקא ע"י סנהדרי גדולה של ע"א מוכח ברור שדעתו שזהו מן התורה ממש ולא שזהו מחדושו של עזרא ואין להאריך יותר.

כב) עיקר פירושו בהרמב"ם הוא פירוש זר שאין הדעת סובלתו, וכן לשון "דמות" איננו נופל על הדבר בעצמו כי אם יראה הדבר בעצמו איננו נופל ע"ז לשון דמות כמש"כ, אבל יותר יפלא שלא הוסיף הרמב"ם בלשון הגמ' רק כל לשונו הוא לשון עצמו שבגמ' לא נמצא כלל הלשון הזה שכתב הרמב"ם, וכמו שהעתיק הוא בעצמו לשון הגמ' ג' דברים היו קשים לו למשה עד שהראהו הקב"ה באצבעו ואלו הן מנורה ר"ח ושרצים, מנורה שנאמר וזה מעשה המנורה, ר"ח שנאמר החדש הזה לכם וגו', שרצים שנאמר וזה לכם הטמא שדרשו לשון "זה", ועי' בפי' התורה והמצוה להגאון מלבי"ם בפ' צו שמביא כל המקומות שנאמר "זה", אשר בכולן דרשו חז"ל על לשון "זה", וא"כ לא הוסיף הרמב"ם על לשון הגמ' שלא העתיק כלל לשונם ורק הכל הוא לשונו ממש עפ"י דברי חז"ל, כי מ"ש באצבע הכוונה שהראהו דבר ברור כמו אדם שמראה לחברו באצבעו לומר ראה, כן כבר כתבנו שלא נסתפקו כלל הראשונים בזה, אך עלינו להבין שהרמב"ם מביא לראיה ממש ראיותיו של בן זוטא שדחה הראב"ע, עוד יפלא שהביא את הכתובים שלא כסדר שמתחלה הביא מעולת חדש בחדשו שהוא בפ' פינחס ואח"כ מביא מהחדש הזה כו' שהוא בפ' בא וששם הוא העיקר שהוציאו חז"ל כזה ראה וקדש, אכן באמת מפשטות הכתובים אין ראיה כלל כי לשון חדש בחדשו הוא כמו שבת בשבתו וכן החדש הזה לכם פשטות הכוונה שחדש זה שהוא ניסן יהיה ראש חדשים שממנו נתחיל מנין החדשים, ואין כאן שום ראיה לראית הלבנה, ר"ל לקדה"ח עפ"י הראיה, כי גם אם לשון חדש הוא נופל רק על חדשי הלבנה וכמש"כ הראב"ע, כי השמש לא תתחדש, אבל עכ"פ לא נדע מתי יתחיל החדש אם מרגע מולד האמתי שהוא עת הקבוץ או עפ"י חשבון מולד האמצעי שהוא כ"ט י"ב תשצ"ג כדעת האחרים ויהיו החדשים לעולם אחד מלא ואחד חסר או מעת הראיה או עפ"י חשבון הראיה כמו שקובעין הקראים וכמו שהאריך הראב"ע שהבאנו למעלה (אות כ') או ממילוי הלבנה שהוא אמצע החדש. והנה כבר כתבנו למעלה (אות ז') שחז"ל קבלו כוונה שניה בפירושי הכתובים, שמלבד הי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן שהם עיקרי הושבע"פ, יש עוד הושבע"פ הכוונה שניה בפשט הכתוב, וידוע שהרמב"ם ז"ל קורא לכל הדברים הנדרשים בהי"ג מדות בשם "דברי סופרים" אף שדינם הוא כמו מדאורייתא ממש כמו קידושי כסף שהרמב"ם קורא בשם "דברי סופרים" אף שנסקלת ע"י קדושי כסף וכמ"ש לעולם אל תהי ג"ש קלה בעיניך שהרי נסקלים הן הן גופי תורה ולא למדם הכתוב אלא מג"ש

כריתות

(כריתות ה') וכן קדושי כסף נלמד מג"ש קיחה קיחה משדה עפרון, ועכ"ז נקרא בשם דברי סופרים כיון שאיננו מפורש בכתוב, אבל הדבר שקבלו עפ"י כוונה שניה נקרא דאורייתא ממש שהרי קבלו שכן הוא כוונת הכתוב א"כ הוא דאורייתא ממש כן גם כאן קבלו כוונה שניה עולת חדש בחדשו בהתחדשו, וכמו שתרגם אונקלוס דא עלת ריש ירחא באתחדתותיה וכן תרגם עולת שבת בשבתו ג"כ על הכוונה שקבלו חז"ל כמ"ש (שבת כד) עולת שבת בשבתו ולא עולת חול ביו"ט ומכש"כ בשבת, כן דרשו (שם קי"ד) עולת שבת בשבתו למד על חלבי שבת שקריבים ביוה"כ, יכול אף של יוה"כ בשבת, ת"ל בשבתו עיי"ש ובספרי דרשו שבת בשבתו ולא עולת ע"ש בשבת, עולת שבת בשבתו ולא עולת שבת זו בשבת אחרת, שהכוונה שאף שהאברים ופדרים קרבים כל הלילה והיה היכולת להניח האברים והפדרים של התמיד להקריבם בערב, בא הכתוב להתיר להקריבן בשבת עצמו, וממילא אימעיט ולא של ע"ש בשבת ולא של שבת זו בשבת אחרת שאין לינה פוסלת ע"ג המזבח אף שפשטות הכתוב הוא כמו מדי שבת בשבת, אבל קבלו שהכוונה שמותר להקריב אברים ופדרים של שבת בשבת, וכן ת"א עולת שבתא דתתעבד בשבתא, ר"ל שמותר להקריב האברים ופדרים בשבת מקרבנות השבת, כן עולת חדש בחדשו בעת חדושו, וא"כ מוכח מזה שהתחלת החדש הוא מעת שתתחדש הלבנה, אך עדיין לא נדע אם מרגע המולד האמיתי או מעת הראיה לזה הביא מהחדש הזה שדרשו לשון "הזה" שהכוונה כזה ראה וקדש, א"כ מתחיל החשבון מעת הראיה, אבל כ"ז הוא עפ"י קבלת תושבע"פ, אבל הקראים שאינם מודים בקבלה ותושבע"פ, א"כ צדקו דברי הראב"ע שאין מפורש בתורה איך מנו ישראל את חשבון החדשים, ר"ל אם לראיה או למולד האמיתי או למולד האמצעי, אבל עכ"פ מלשון חדש ברור הדבר שכוונת התורה הוא לחדשי הלבנה, וכמו שמסיים שם הראב"ע, "והנה גם יהודה הפרסי לא אמר אמת כי מלת חדש תכחישנו, כי מה יתחדש השמש בכל חדש" ר"ל אף שלא צדקו הקראים בפירושם בהכתוב שהחדש הוא הראיה או זמן הראיה עפ"י הפשט רק עפ"י הקבלה, אבל זה ודאי גם עפ"י הפשט שהחדשים שבתורה המה חדשי הלבנה לא כמו שיאמר יהודה הפרסי שישראל מנו לחמה כי לשון חדש תכחישנו, וא"כ שקר ענה בהראב"ע שכתב שלא החליט אם ישראל מנו ללבנה או לחמה, כי הרי בפירוש החליט שמנו ללבנה לא מצד הקבלה לבד הוא כן אך גם עפ"י פשטות הכתוב.

כנ) גם מש"כ שבזמן התורה היה ר"ה ניסן ועזרא שנה והחל לחשוב מתשרי, והוכיח מזה שעזרא שנה התורה כרצונו אבל כבר הוכחנו שח"ו לא שנה עזרא מהתורה אף בקוש"י ויש הרבה ראיות ומופתים שמעולם מנו ישראל לשמיטין וליובלות מתשרי כמו שהאריך הראב"ע בזה ובס' אבן ספיר ח"ש להרב ר"י ספיר האריך בזה בדברים צודקים ונכונים, ובהכרם במאמר החכם ה' בארנשטיין והרה"ח ריי"ב נ"י בספרו עד שאין מהצורך להאריך בזה, אך לבל יתפאר עלינו שלא עיינו בדבריו מה שהוכיח צדקת דבריו, לכן ההכרח להעתיק דבר בהצפירה שנת הי"ח נומ' 52 בתשובתו לה' ב"צ כ"ץ כתב וז"ל "כאשר בשנה העברה עלתה שאלת השמטה במכה"ע באתי בהערה כו' להראות עד כמה השתדלו רבותינו בעלי התלמוד (פ"ק דר"ה) וחתרו לקצר זמן השמטה ואיסור שביעית, ולהוציא המקראות מפשוטן וכוונתם האמיתית בתורה ובנביאים כי מה שאמרה תורה שניסן הוא ראשון לחדשי השנה, ובחדש השביעי וכו' ושלש פעמים בשנה וכו' בחג המצות ובחג השבועות וכו', ע"ז אמרו שניסן הוא ר"ה לחדשים ולרגלים ולא לשנים! ובגמ' מייתי לה כל הני קראי מתורה ונביאים שבהם מפורש (?) ג"כ על ניסן שהוא ר"ה לשנים, והשיבו שהוא רק למלכים וליציו"ט, ולשמטה ר"ה באחד בתשרי, ומנלן? דגמר שנה שנה מתשרי מראשית השנה וכו' וליגמר שנה שנה מניסן? גמר שנה

שאין

שאין עמה חדשים, וממאי דהאי מראשית השנה באחד בתשרי הוא? וכו', האין זה חידה סתומה, לסמוך על ג"ש רחוקה כזו נגד כל המקראות המפורשים בתורה ובנביאים, ולומר שלענין שמטה ר"ה באחד בתשרי! אשר גם בזה מפורש בתורה שהוא רק בניסן, באמרה "וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית וגו' וצויתי את ברכתי לכם וגו' עד השנה התשיעית עד בא תבואתה תאכלו ישן" וזה הוא רק כשנחשוב מניסן, כי מתשרי הלא בשנה השמינית ימצאו תבואה חדשה? — על דברי אלה לא היה אז טי שהשיב לי, וספרו לי כי גאון אחד קרא דברי בהצפירה ואמר חלילה להאמין שחז"ל הוציאו בדרשותיהם מקראות מכונתם האמתית, כי כל דבריהם דברי קבלה, והנה גם אני מאמין שרבריהם דברי קבלה, אבל מאין קבלו הקבלה הואת? — הנה הוכחתי בספרי (יסוה"ע) כי ר"ה באחד בתשרי העלו עמהם מבבל, ומצינו כי כשעלו בני הגולה מבבל כרתו אמנה כתבו וחתמו באלה ובשבועה לעשות את כל מצות ה' (נחמיה י') ובכתב אמנה נאמר ונטש את השנה השביעית ומשא כל יד ונכתב ונחתם בחדש השביעי הרי שקבלו חובת שמיטה מחדש תשרי עפ"י קבלת עזרא!" עכ"ל, שלא תהא תורה שלנו כשיחה בטלה שלהם, ההכרח לבקר את כל דבריו, אף כי כמעט אין שוה בנוק הדיו והנייר ומכש"כ בנוק העת היותר יקר מכל, אבל בד"ת אמרו ענה כו' פן יהיה חכם בעיניו, לכן נשיב על כל דבריו כסדר: מש"כ שחז"ל השתדלו וחתרו לקצר זמן השמטה ואיסור שביעית, זהו שקר, הלא הוסיפו וגזרו על תוספת שביעית, וכן על התבואה והפירות שגדלו בשביעית ונגמרו בשמינית אסרו ג"כ, ואם אדיר חפצם היה לקצר זמן האיסור, לא היה להם להוסיף קודם שביעית ומכש"כ אחר שכבר עבר שנת השביעית. מש"כ שהוציאו המקראות מפשוטם וכוונתם האמתית בתורה ובנביאים, הלא ע"ז אנו דנין איך הוא כוונת הכתובים כלם, אך יאמר שהוציאו אתם מפשטותם לדרוש נגד הפשט, והראיה שהתורה אמרה שניסן הוא ראשון לחדשי השנה מזה נראה ההפך שהוא רק ראשון לחדשי השנה ולא לשנה עצמה, כי אם היה הכוונה שנתחיל למנות השנה מניסן היה יותר נכון לומר בקצרה החדש הזה יהיה ראש השנה, ולכן ההכרח שיהיה ראש גם למנין החדשים, ומכש"כ לדעתו שאו מנו לחמה, ולחמה אין חדשים טבעיים רק חדשים הסכמיים, וחלוקת שנת החמה יהיה נכון אם גם נחלקים על עשרה ואין שום חדשים טבעיים כלל לחמה, א"כ איננו שייך לומר שיהיה ראש לחדשים, רק ראש לחשבון השנה, וא"כ כפא דחטא ננרא ביה נשרוף חרדלא. ובזה באמת מדוייק מאד לשון הכתוב שאמר לשון כפול החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה שהלשון כפול ללא צורך, אבל באמת אם היה כתוב רק החדש הזה לכם ראש חדשים היינו סוברים שהכוונה ראש השנה, לכן יבאר ראשון הוא לכם לחדשי השנה רק למנין החדשים, וא"כ מעתה הכוונה ראש חדשים הוא החשוב שבחדשים, כי לשון ראש הונח תמיד על הדבר החשוב כמו לראש ולקצין, ואם הוא ראשון לחשבון הוא החשוב ומה שהביא ראיה שלש פעמים בשנה גו' בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסכות, שמזה מוכח שהשנה מתחלת מניסן ולכן יחשוב הרגלים כסדר השנה, אבל באמת מנתה התורה כסדר שחגגו ישראל המועדים והחגים שהרי זה ידוע שהחג הראשון שחגגו ישראל היה חג המצות שבו נגאלו והחג השני היה חג השבועות והשלישי חג הסכות, לכן מונה אותם תמיד בזה הסדר, וכפי הנראה לא חגגו ישראל חג השבועות בשנה הראשונה שאו אך ניתן התורה, כן לא חגגו עדיין חג הסכות, רק בשנה השניה נצטוו על הקרבת הפסח ואו נצטוו ג"כ וספרתם לכם גו' לחוג יום החמשים לספירה שהוא יום מ"ת ואח"ז את חג הסכות, כי יוה"כ בוודאי שלא נצטוו בשנה הראשונה שיוה"כ נקבע ליום כפרה ע"י שאו נתרצה הקב"ה למחול על מעשה

העגל

העגל וליתן הלוחות השניות כן לא חגגו חג הסכות ג"כ עד השנה השניה וא"כ נמנה כסדר. ומש"כ ובגמ' מיתי לה כל הני קראי מתורה ונביאים שבהם מפורש (?) ג"כ על ניסן שהוא ר"ה לשנים, העיני כל ישראל תנקר, איה איפה מפורש בתורה ובנביאים שר"ה הוא ניסן. שם בסוגיא שקלו וטרו הרבה מנין שמונין למלכים מניסן ולא מצאו שום ראיה רק עפ"י דרש והיקש הוא החדש השני למלוך שלמה מקיש מלכות שלמה ליצ"מ מה יצ"מ מניסן אף מלכות שלמה מניסן וזה יקרא החז"ס מפורש בנביאים! וכבר כתבנו בזה הספר פעמים רבות כי הם לא ימנעו מלכתוב שקר גם בטלתא דעבידא לגלויי, ומש"כ "ולשמיטה ר"ה באחד בתשרי ומנלן? דגמר שנה שנה מתשרי מראשית השנה וכו' וליגמר שנה שנה מניסן? גמר שנה שאין עמה חדשים וכו' וממאי דהאי מראשית השנה באחד ותשרי הוא? וכו' — האין זה חידה סתומה ונפלאה בענינו לסמוך על ג"ש רחוקה כזו נגד כל המקראות המפורשים שבתורה ובנביאים ולומר שלענין שמיטה ר"ה באחד בתשרי! אשר גם זה מפורש בתורה שהוא רק בניסן כו'", כבר הבאנו דברי הגמ' כריתות שאמרו אל תהי ג"ש קלה בעיניך א"כ אין זה חידה סתומה ואין זה ג"ש רחוקה כלל, וכך קבלו ג"ש זו כמו כל הג"ש, ובתורה ובנביאים איננו מפורש כלל בשום מקום להפך ושקר ענה בזה כמש"כ למעלה, אבל ראה שזיף עוד דברי הגמ' שכתב גמר מראשית כו' וממאי דהאי מראשית השנה באחד בתשרי כו' וזה שקר שלא נאמר שם כלל וממאי כו' וכן שם ו' שאמרו ולתרומת שקלים מנלן כו' וגמרי שנה שנה מניסן דכתיב ראשון הוא לכם לחדשי השנה ולגמור שנה שנה מתשרי דכתיב מראשית השנה דנין שנה שיש עמה חדשים כו' וגם פה לא שאלו מנין רק שם (דף ח') שאמרו באחד בתשרי ר"ה לשנים למאי הלכתא כו' רנב"י אמר לדין דכתיב מראשית השנה ועד אחרית שנה מראשית השנה נידון מה יהיה בסופה, ממאי דתשרי הוא דכתיב תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו אי זהו חג שהחדש מתכסה בו הוי אומר זה ר"ה וכתיב כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב, ותמוה הלא עתה הוא רוצה להוכיח שבאחד בתשרי הוא ר"ה לדין ומקשה וממאי דר"ה הוא הלא זהו בעצמו שרוצה להוכיח וא"כ איך יקשה ממאי דבר"ה הוא הול"ל וממאי דבאחד בתשרי הוא, ועיקר הדבר יפלא, מדוע לא שאלו במקומו כשאומר דנין שנה שנה מראשית השנה וממאי דבתשרי הוא, אבל נראה שהמה פי' מראשית השנה שזהו תשרי מטה שאומר חג האסיף תקופת השנה, ששנת התבואה מתחלת מתשרי שבחשוון זורעים ובתשרי נגמר ההבואה וזהו האסיף לכן נקרא תקופת השנה היקף השנה, וא"כ תשרי הוא ראשית השנה בטבע שזה ודאי שאין לנו לחשוב ראש השנה לשנת החמה רק באחד מד' התקופות, אכן אחרי שכל מנינינו הוא לחדשי הלבנה וחדשים אתה מונה לשנה ולא ימים א"כ ההכרח להתחיל השנה מר"ח שחלה בו התקופה, וא"כ כאשר אמרה התורה (דברים י"א) והארץ אשר אתם עוברים שמה לרשתה ארץ הרים ובקעות למטר השמים תשתה מים ארץ אשר ה' אלהיך דורש אותה תמיד עיני ה' אלהיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה, לכן אם שמע תשמעו כו' ונתתי מטר ארצכם, וזה ודאי כי התחלת השנה לגשמים הוא מתשרי ולכן נקרא חג האסיף תקופת השנה שמתחלת שנה חדשה, ולכן כאשר אמרו לשביעית מנלן אמרו דנין שנה שנה מראשית השנה אין זה ג"ש רחוקה רק אדרבא הוא פשטות הכתוב שאז מתחיל השנה לתבואה שאז מתחיל השנה לגשמים ועי' בהמאסף בן עמי לחדש אפריל מאיי מה שהשיב ר"א עפשטיין נ"י למבקרו, רק כאשר אמר רנב"י לדין ודרש מראשית השנה ועד אחרית שנה שמראשית השנה נידון מה יהיה בסופה שזהו רק דרש על זה הקשה וממאי דבתשרי הוא שהרי גם בפסח נידונים על התבואה לכן הביא ראיה שנאמר בכסה כו' וזהו הכל דברי אגדה, אבל

פשטות הכתוב שראשית השנה הוא תשרי ונקרא ג"כ תקופת השנה ובפ' טשפטים אמר וחג האסיף בצאת השנה והראב"ע בפ' תשא כתב וז"ל וחג כו' כתב בשני מקומות ושם בצאת השנה כי סוף השנה הוא תחלת השנה האחרת א"כ מכ"ז אנו רואים אדרבה מפורש בתורה שתחלת השנה הוא תשרי, ולכן ההכרח שניסן הוא רק ר"ה לחדשים כמו שפי' חז"ל ולא כמש"כ החז"ם שמפורש בתורה שניסן ר"ה, אך ההפך שמפורש בתורה שתשרי הוא ר"ה.

כד) אשר כתב גם בזה מפורש בתורה שהוא רק בניסן באמרה "וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית וגו' וצויתי את ברכתי לכם וגו' עד השנה התשיעית עד בוא תבואתה תאכלו ישן" וזה הוא רק כשנחשוב מניסן, כי מתשרי הלא בשנה השמינית ימצאו תבואה חדשה"? עכ"ל. מדברי הכתובים האלה מוכח ההפך כאשר נבאר, הוא דלג לשון הכתוב ורק כתב וכו' וז"ל הכתוב מה נאכל בשנה השביעית הן לא נזרע ולא נאסוף את תבואתנו, ואם היה מתחיל שנת השמטה מניסן היה צריך לומר בהפך הן לא נאסוף את תבואתנו (מה שזרענו בשנה הששית) ולא נזרע (בימי החרף בשנה השביעית) אבל הכתוב אומר הן לא נזרע שנראה שמתחיל האיסור מעת הזריעה, ולא נאסוף את תבואתנו הכוונה גם הסתיף ופירות האילן, גם לדעתו הלא יאמרו מה נאכל בשתי השנים שתבואת הששית יהיה הפקר מה שזרעו ובחרף של השנה ההיא לא יזרעו וממילא אם לא יזרעו לא יצמח, וא"כ יחסרו שתי שנים, והם ישאלו רק מה נאכל בשנה השביעית הלא גם השמינית לא יהיה מה לאכול, הן לא יזרעו בחרף של שנה השביעית ואז גם בקיץ שאחריו שהוא התחלת שנת השמינית שמתחיל מניסן (לדבריו) לא יהיה לאכול עד סוף שנת התשיעית היינו עד עת האסיף של התשיעית, אכן לדעת חז"ל שהשנה מתחלת מתשרי יהיה להם לאכול כל שנת השביעית ע"י שזרעו בששית ואספו את התבואה בתחלת שנת השביעית או בסוף שנת הששית, ומה שאמרה התורה מה נאכל בשנה השביעית הכוונה השנה שנצרך לאכול תבואת שנת השביעית, וכן כל הפירות והירקות לא יאכלו גם בשביעית עצמה, והנה כל תבואת שנת השמינית לא תוגמר עד סוף השנה כי כל ימי הקיץ עומדת התבואה בשדה, ואך בתשרי של התשיעית יאספו את התבואה, וז"ש הכתוב עד השנה התשיעית שאז יאספו תבואת שנת השמינית בתשרי התחלת שנת התשיעית, ולבל נחשוב שאז ימהרו לאכול התבואה החדשה עד שלא ימתינו להשהותה בשדה כדי צרכה כמנהג כל השנים מפני חסרון התבואה לזה כפל עוד עד בוא תבואתה תאכלו ישן שיהיה רוב תבואה שלא יצטרכו למהר לדוש התבואה קודם זמנה, וזהו עד בוא תבואתה כמ"ש (כ"ב צ"א) יכול יהו מצפין לחדש מפני ישן שכלה ת"ל עד בוא תבואתה עד שתבא תבואה מאליה, הכוונה שלא יהיו ממהרין לאכול החדש שיהיה להם עוד הרבה תבואה מהישן, וא"כ מ"ש לשלש השנים הכוונה עד שנה השלישית. והרמב"ן כתב וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית שהוא מקרא מסורס וכי תאמרו בשנה השביעית מה נאכל, ולשלש השנים אמרו חז"ל שפעמים יהיה נצרך לשלש שנים ממש, היינו בשנת היובל ששתי שנים רצופות לא נזרע וא"כ עד שנת העשירית לא יהיה שום תבואה, אכן בפשטות לא אוכל להבין מה זה שנתחבטו המפרשים על מ"ש לשלש השנים, שהכוונה שיבטיחם השי"ת שיהיה ברכה מרובה לא די מה שיספיק לשתי שנים, רק יהיה הברכה מרובה כל כך שיספיק לשלש השנים, ומצינו כזה במכילתא שדעת ר' יהושע שירד מן ביום הששי שלשה עמרים, עומר על יום הששי ושני עמרים על יום השבת וז"ש ראו כי ה' נתן לכם השבת על כן הוא נותן לכם ביום הששי לחם יומים, ואמרו במכילתא וזהו שהיה ר' יהושע אומר לחם כפול שני העומר לאחד, וכוונתו שני העומר לשבת לבד

העוטר של יום הששי, כי אם כוונתו רק שני עטרים, א"כ מה הוסיף ר"י הלא זה מפורש בכתוב, וידוע שקדושת שביעית הוא כמו קדושת השבת, ועי' בי"ס ב"ר פי"א שכתב כן בפירוש, א"כ מעתה כל הדברים מבוארים, ובכתוב מבואר הכל כדעת חז"ל שהשביעית הוא מתחיל מתשרי וכל דבריהם אמת וצדק, אך מש"כ שע"י כתב האמנה שנעשה בתשרי, ושם נאמר ונטש את השנה השביעית ומשא כל יד ונכתב ונחתם בחדש השביעי בתשרי, הרי שקבלו חובת שמטה מחדש תשרי עפ"י קבלת עזרא. לא ידעתי איזה רוח נבואה נצנצה בו שאז היה שנת השמטה, לומר שקבלו אז את השביעית, ואז הלא קבלו ג"כ לשמור את השבת ששם נאמר ועמי הארץ המביאים את המקחות וכל שבר ביום השבת למכור לא נקח מהם, וא"כ אם היה יום האמנה ביום ב' או ביום ג' היו שומרים אז תיכף את יום השבת, האם לא לשחוק יחשב שע"י שקבלו עליהם אז לשמור השביעית וזה היה בחדש תשרי לכן קבלו ממילא שיהיה התחלת השמטה ג"כ מתשרי נגד מצות התורה, הגיון כזה לא ראיתי מעולם, וסוף דבר אשר כל דבריו בזה הוא לא בדעת ולא בהשכל.

כה) היוצא לנו מכ"ז כי מעולם מנו ישראל ללבנה, וקדשו החדש עפ"י הראיה, וע"י שמות החדשים שהעלו מבבל לא נשתנה שום דבר, ועזרא וסייעתו לא שנו או חדשו שום דבר, רק הכל עשו עפ"י המסורה והקבלה הנאמנה איש מפי איש עד אדון הנביאים, ולכן למותר הוא עוד להשיב על כל פרט ופרט, כי אחרי הדברים והאמת האלה יבין כל איש ישר מעצמו, אכן להראות עוד יותר איך תעה והתעה את הקוראים נדבר עוד מעט על פתרון החידה שברה מלבו בהצפירה שנת הט"ז (הוא שנת תרמ"ט) שהניח עיקר יסודו שע"י שמות החדשים שהעלו מבבל נשתנו כל סדרי הקביעות של החדשים והמועדים כולם, וכבר סתרנו ובטלנו כ"ז באמרי צדק ויושר, אשר ממילא כל דבריו בטלים. אכן בל יחשוב איזה קורא ויאמר כי לא שטנו לב לדבריו שם, לכן אמרתי לדבר עוד מעט כי שם בנומ' 79 כתב וז"ל "כל המצות האמורות בתורה שאינן תלויות בארץ, כל ישראל חייבים לשמרם בכל מקומות מושבותיהם כל אחד לפי מקומו וזמנו. המצוה שמור את יום השבת לקדשו, חייבים לשמרה אלה היושבים בעיר כלכותה או אירקוצק אשר במזרח רוסיא, כמו אלה בקהלות ישראל באירופא ובאמעריקא לפי מקומם וזמנם מערב ער בקר, אעפ"י שיש ביניהם הבדל עד כדי י"ח שעות כשזה באירקוצק מתפלל תפלת שחרית של שבת, אצל זה בנוי יארק עוד היום גדול בע"ש, ועושה כל מלאכה או במצות "שבת שבתון" וכו' "תענו את נפשותיכם", כשזה מתפלל שחרית יוה"כ, זה שבנוי יארק אוכל ושותה בתשיעי כאילו התענה תשיעי ועשירי, וכולם מקיימים כפי מצות התורה שאמרה "בכל מושבותיכם" כל אחד לפי מקומו וזמנו, וכן הוא הדין בקביעת מועדי ה' המקודשים. התורה אמרה "שמור את חדש האביב" "החדש הזה" לכם וגו' ראשון הוא לכם לחדשי השנה וגו' בחמשה עשר יום לחדש וגו' ובחדש השביעי באחד לחדש וגו' כל מצות שמירת המועדות בזמנם תלויים זב"ז בחדש האביב ובחדש האסיף, וכל ישראל חייבים לשמרם בכל מקומות מושבותיהם לפי זמנם ומקומם, וכן אלה היושבים בצפון העולם בארצות אירופא ואזיא ואמעריקא וכן אלה היושבים בדרום העולם באפריקא הדרומית, וארץ האללאנד החדשה אשר שם נאחזו ונתישבו רבים מאחב"י ילידי אירופא ויהיו שם לקהלות שונות, ולפי ששם עתות השנה ותקופותיה מתחלפות בהפך מכפי שהן אצלנו יושבי צפון, בעת ימות הגשמים וחדשי החרף אצלנו, שם הם ימי הקיץ והחום, ולהפך כשאצלנו הוא חדש האביב שם הוא חדש האסיף ואצלנו חדש האסיף שם הוא חדש האביב, הנה יתחייב מזה שעפ"י מצות התורה שמור את חדש האביב וגו' וחג האסיף תקופת השנה הם מחוייבים לשמור

בכל

בכל מקומות מושבותיהם לפי זמנם ומקומם כדין מצוה שאינה תלויה בארץ, אבל כפי הידוע הם אינם עושים כן, וכשאצלם חדש האסיף הם שומרים לעשות הפסח זכר ליצ"מ שהיה בחדש האביב! תחת אשר מן התורה הם מחוייבים אז לשמור את חג האסיף הם מעבירים על המצות וכו' וכן הם מהפכים סדרי המועדים בחדש האביב שלהם שאז הם מחוייבים עפ"י התורה לשמור המצוה שמור את חדש האביב ועשית פסח כו' חקת עולם בכל מושבותיכם לדורותיכם, והנה הם עושים אז חג האסיף? מנין להם זאת, ומאין ואיך נתפשטה הקבלה הזאת בעמנו מדור דור?.... על השאלה הזאת כבר עוררתי את הקוראים בספרי יסוה"ע, ושם הראיתי כי בפי' המצוה שמור את חדש האביב וגו' קבלנו קבלה מפי רבותינו בעלי התלמוד, ולפי דבריהם הוא תקנה מיוחדת עזרא ואילך לקרוא את החדש הראשון שבתורה לא בשמו הטבעי חדש האביב לבד, אבל בשם ניסן וכו' והקבלה הזאת נתחדשה אצלנו בימי עזרא כשעלה עזרא מבבל עם הגולה העלו עמהם שמות החדשים וכו' כנודע וכו' וכמו שעזרא שנה את הכתב וכו' כן קרא גם שמות החדשים כמו שבבבל, וחז"ל אשר בקשו לזה אסמכתא מן התורה שקלו וטרו הרבה בזה (ר"ה ו'), עי' בספרי הנ"ל איך נתבארה שם כל הסוגיא ופירושה בגמ' אשר עד היום היתה זרה ותמוה בעיני כל מעיין יעו"ש" עכ"ל. העתקנו כל לשונו כמעט להראות כי עיקר יסודו הוא שע"י שמות החדשים שהעלו מבבל נשתנה הקביעות, להצדיק שיטתו כי עזרא וסייעתו שנו את התורה לרוח הזמן כאדם העושה בתוך שלו, והרשות ביד חכמי כל דור ודור לשנות חוקי התורה לרוח הזמן כפי הישר בעיניהם כאשר עשו קיימו וקבלו עליהם בעלי הערפארם, כאשר דברנו מזה למדי כבר בספרנו והוכחנו ההפך ממש מכל דבריו. הוכחנו כי אין שום רמז בתורה באיזה כתב נכתוב את התורה, ואם גם שינה את הכתב (שזהו באמת מחלוקת בגמ' אם שנה כלל ודעת הרבה מחז"ל שבכתב זה ניתנה התורה) לא שנה נגד דין וחוק התורה, כן גם שמות החדשים לא שנה רק הוסיף עליהם עוד שם, אשר זה לא מצינו בתורה שהוא אסור. התורה צותה לקרוא להחדש שיצאנו ממצרים ראשון וזה לא שנה עזרא ולא מן השם הוא זה, והשם הנוסף לא עשה שום שנוי בעצם הקביעות כמו שאם נקרא לאיש בשם הפעולה או הטבע למשל שנקראהו כותב או בונה ע"ש פעולתו או שחור או לבן ע"ש טבעו ואם נוסיף לו שם ראובן או שמעון אז נוכל לקרותו ראובן הכותב או הבונה או הלבן או השחור, כן נקרא להחדשים ניסן שהוא חדש הראשון או תשרי שהוא חדש השביעי כמו שמצינו מפורש בנביאים האחרונים ובמגלת אסתר, ואם היה באמת הדין שיהיו בדרום אפריקא חוגגים את חג המצות בעת האביב שלהם נקרא לו ניסן או תשרי אין נ"מ כלל כי בתורה לא נמצא להם שם, וגם בקבלה לא מצינו שנחוג את חג המצות בחדש ניסן, זהו רק כפי מצבנו שהאביב הוא בחדש ניסן, ולא נמצא בתלמוד בשום מקום שהחג יהיה דוקא בחדש הנקרא ניסן גם אם איננו אז האביב, ועוד כי גם השמות אינם דבוקים בהחדשים שלא נוכל להחליפם, וכשם ששם יתחלפו הזמנים שהאביב שמה הוא בזמן האסיף אצלנו, כן נחליף את שמות החדשים ונקרא ניסן לחדש האביב שלהם, אם היה השם מעכב, ובלתי אפשר שעזרא תקן זה כי אז בזמן עזרא לא היה באפריקא הדרומית שום ישוב מישראל, אף האמינו אז שאין שום ישוב תחת המשוה ומכש"כ לעבר השני של המשוה, ואיך יתקן עזרא דבר כזה שבלתי יצרך כלל, אבל כל דבריו הטה בטלים מעיקרם כאשר נבאר.

כו) לו באמת היה עיקר החג וטעמו על האביב והאסיף אז היה טענתו צודקת כמו שמצות שבת צריך כל איש לשמור כפי מקומו וזמנו, כן יהיה מצות חג האביב צריך כל איש לחוג בעת האביב שלו והאסיף שלו כפי מקומו וזמנו, אבל אנחנו חלילה

לא נחוג את האביב והאסיף כמו היונים הקדמונים, אנחנו נחוג את חג המצות כי בו יצאנו ממצרים, יהיה או אביב או קיץ או אסיף ואנחנו נחוג רק החדש והזמן שהוציאנו ה' ממצרים, קרא לו ניסן או תשרי או שם שתרצה, והחג לא יזוז ממקומו. נצייר בנפשנו שאו בעת יצ"מ היו נמצאים בני ישראל בקצה אפריקא הדרומית וגם שם היתה ממשלת מצרים מגעת לשעבר עמהם בחמר ובלבנים, וקוי הט"ג היו פרושים ונמתחים ממצרים ועד שם ובעת שאמר פרעה למשה קומו צאו מתוך עמי גם אתם גם בני ישראל וע"י הטעלענראף היה פרעה מצוה שם שיצאו ישראל לחרות, האם לא היו בני ישראל עושים אז את חג המצות אף שהיה אז להם עת האסיף? הלא בפי' אמרה התורה (דברים ט"ז) שמור את חדש האביב ועשית פסח לה' אלהיך כי בחדש האביב הוציאך וגו', א"כ לא בהאביב תלוי החג, כ"א בזמן היציאה, א"כ עיקר שאלתו הוא הבל ודבר שאין בו ממש, ואין זה דומה כלל לשבת. נצייר בנפשנו, שבוים הששי ליצירה היו כבר אנשים בכל קצוי תבל, והשי"ת היה מצוה להם אז שישמרו מערב יום השביעי לשבות, היינו כאשר תבא השמש ביום הששי יתחילו לשמור את יום השבת הלא גם אז היה האיש היושב באירקוצק התחיל לשמור את יום השבת י"ח שעה קודם האיש העומר בנוי יארק, שהרי אצלו כבר בא השמש של יום הששי ולהאיש העומד במערב במדריד למשל היה אז בקר של יום הששי ולהעומד בנוי יארק היה אז חצי ליל יום הששי והשי"ת צוה לכולם שיתחילו לשמור את השבת כאשר תבא השמש של יום הששי מובן כי גם בראשית היצירה ביום שבת הראשון לא נשתוו המקומות בהתחלת השבת עפ"י שנוי מצבם, לא כן בכל מועדי קדש שנצטוינו לשמור החדש שיצאנו ממצרים, זה ברור שבעת שיאכל מצת מצוה האיש העומד באירקוצק, בזו הרגע יאכל עודנה חמץ האיש העומד בנוי יארק, כי הצווי שיחוג בליל חמשה עשר לחדש, וזה יתאחר בי"ח שעות כמו שיתאחר השבת וזהו עפ"י מהלך השמש, אבל עכ"פ הוא בחדש ובעת שיצאנו ממצרים, ומה שאמרה התורה שמור את חדש האביב מפני שהתורה ניתנה בצפון קו המשוה שהאביב הוא בחדש שאנו קורין ניסן. התורה לא נתנה סימן האביב בכדי שיהיה תלוי באביב רק מפני שכן הוא שיצאו ממצרים בחדש שהיה אז במקומם האביב, והנה באמת אין האביב סימן מובהק וקבוע בכל האוצות שהרי האביב משתנה לפי האקלים, וא"כ הלא כאשר אנו רוצים לדעת את הזמן שקבעה התורה לא נדע מתי, כי לפעמים יקדים האביב ולפעמים יתאחר, אם נתנה התורה סימן בעת שהשמש יוצא במזל טלה לדונמא היה זה סימן מובהק וקבוע כידוע שביום התקופה שהוא יום השוה אז בכל חצי כדור הארץ היום והלילה שוים והשמש יוצא במזל טלה, אבל התורה אמרה בחדש האביב לכן שאלו ואימא אדר ואמרו רוב אביב בעינן מידי רוב אביב כתיב, וכן שאלו על תשרי דלמא אלול רוב אטיף כו' מדי רוב אסיף כתיב כו', ומסיק דבר זה מתורת משה רבינו לא למדנו מדברי קבלה למדנו, הכוונה העיקרית כי כן קבלנו שאביב הוא החדש שאנחנו קוראים אותו ניסן והאות ע"ז שהרי נאמר בדברי קבלה החדש הראשון הוא חדש ניסן א"כ כן קבלו אנכה"ג כותבי המגלה שחדש האביב שאמרה התורה הוא החדש שאנו קורים ניסן, ונבאר מעט יותר שע"י שאנו מונין ללבנה א"כ יקרה כמה פעמים שהאביב יוקדם עוד באדר בשנת העיבור וכן אם לא נעבר יקרה האביב לפעמים באייר, א"כ לא נדע באיזה חדש נחוג תמיד חג המצות, לכן אמרו שרק מדברי קבלה נדע שתמיד נחוג בחדש הנקרא ניסן שהוא חדש הראשון גם אם האביב יהיה באדר, וא"כ הסוגיא פשוטה ומבוארה, רק הוא לא הבין ותלה עליו את דבריו הבלתי צודקים ועפ"י מש"כ הראב"ע כי אין חדש לחמה, א"כ הדברים סותרים שאמרה תורה חדש האביב שהאביב הוא לחמה ואין לה

חדש, והיה יותר נכון לומר סתם חג האביב כמ"ש התורה חג האסיף, לכן דרשו שמור שיהא האביב בחדושה של לבנה, ר"ל שנעבר השנה, וכמש"כ הראב"ע שהתורה לא אמרה שיהא השנה מי"ב חדש וז"ל ומשה לא הזכיר בתורה שנספר י"ב חדש או י"ג עכ"ל. והנה מצאנו עפי"ז המקור בתורה לעיבורים, והכל עפ"י עומק הפשט, וה' יזכנו ונוכה לחדש ימינו כקדם לקדש החדשים, עפ"י הראיה כימי עולם וכשנים קדמוניות.

כז) ואחרי שדברנו מקביעות המועדות וקידוש החדשים נעיר ברבר אחר אשר החכם רא"ה וויים בספרו דו"ד כדרכו כמעט בכל ספרו להוכיח אשר חכמי המשנה והתלמוד שנו את התורה תכלית שנוי, הקלו והחמירו ככל העולה על רוחם. כתב בסוף פרק חמישי צד 44=45 וז"ל "הנה בבחינת הערך של יום החדש או ר"ח לא נמצא בתורה דבר ברור ולא ידענו אם יש לו קדושה כשאר מועדי השנה או לא, רק נאמר כי יקרבו בראשי חדשים קרבנות מיוחדים כמו בשבת ובמועדים (במדבר כ"ח) וכן יתקעו בחצוצרות על הקרבנות כמו בחג (שם י') ואמנם מדברי הנביאים נלמד כי היו חוגגים ביום החדש כמו ביום השבת (מ"ב ה') ווה אות כי היה יום מנוח, וכן יקראהו ישעיה מקרא קדש כמו את יום השבת (ישעיה א') ולא לבד שיום החדש היה חג להיות בו עבודת אלהים מיוחדת, כי אם נעצרו גם ממלאכה, כי היו קוראים את היום שלפני החדש יום מעשה בניגוד אל יום החדש שהוא יום השביתה (ש"א כ' וע"י ת"י והשבעים ובבלי מגילה כ"ב ופרש"י) ונמנעו בו ממקח וממכר (עמוס ה') ומכ"ז נראה ברור כי היו שובתים בר"ח כמו בחג, ובלי ספק פירשו כן את החק בתורה, יען כי הוא נפלא ע"י קרבנות מיוחדים ע"כ יש לו קדושת החג, אבל זה הפירוש לא נתקיים במשך הזמן, ואולי כבר אחרי ששבו מן הגולה לא החזיקוהו רק עשו את יום החודש כחוה"מ ולא נמנעו מעשות בו מלאכה רק בעת שלא היתה נחוצה (עי' מגילה שם) ובמשך הימים הותרה הרצועה מכל וכל ולא נשאר המנהג רק אצל הנשים" עכ"ל. על הס' הזה יחדנו בעז"ה ס' מיוחד יזכנו ה' להוציאו לאור, אך פה נשים לב לדבריו אלה, אם כדבריו שעפ"י חק התורה אסור ר"ח בעשיית מלאכה, מדוע לא כתבה התורה בפירוש לא תעשה בו מלאכה וכדומה מזה הלשון, אכן האות היותר נאמן, אם עפ"י התורה אסור בעשיית מלאכה כל ר"ח, א"כ למותר הוא מש"כ התורה (ויקרא כ"ג) בחדש השביעי באחד לחדש יהיה לכם שבתון זכרון תרועה מקרא קדש כל מלאכת עבודה לא תעשו, הלא גם בלא זו האזהרה היה אסור שהלא הוא ר"ח, אך נאמר כי בזו הפרשה לא נזכר ר"ח כלל, אך בפ' פנחס הלא כבר נזכר ר"ח, וגם שם נאמר ובחדש השביעי באחד לחדש מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו, ופה הלא זה למותר כי כבר נאמר למעלה ובראשי חדשיכם כו' אין זה כ"א שכל ר"ח איננו מקרא קדש ומותר בעשיית מלאכה, ובישעיה לא נאמר על ר"ח מקרא קדש רק קרא מקרא, ובתורה לא נזכר גם זה הלשון והטעם יתבאר להלן. מה שהיה המנהג ללכת בר"ח אל הנביא כמו בשבת אין מזה ראיה שהיה אסור במלאכה, רק שהיה מנהגם ללכת אל הנביא לשמוע דבר ה' ביום מסויים ובחרו בר"ח שהוא יום מסויים ולא ישכחו מללכת. התקיעה בחצוצרות הוא רק על הקרבנות, וכן תקעו גם על התמידים בכל יום כמ"ש על עולותיכם. יחזקאל אמר רק כי יבאו עם הארץ להשתחוות, והשער הפונה קדים יפתח אז, לא מצד שהוא מקרא קדש, כי לא זכר כלל לשון מקרא קדש, והאות כי לא זכר גם את כל המועדים אשר הם בודאי מקרא קדש ואסורים במלאכה. עפ"י הפשט מ"ש יהונתן (ש"א כ') ובאת אל המקום אשר נסתרת שם ביום המעשה, אין הכוונה היום שמותר במלאכה, כי הלא דבר עטו ער"ח שאמר מחר חדש, א"כ ביום שרבר עמו היה ג"כ יום המותר במלאכה, והכוונה אשר נסתרת שם ביום המעשה, הכוונה ביום

שקרה

שקרה לו המעשה עם שאול כאשר שלח להמיתו וע"י מעשה מיכל שרמה אותם צלח לו לברוח ולהסתר, ומה שתרגם יונתן ובגמרא ג"כ נראה כן שכוונו על יום המותר במלאכה, והוא דרך דרש, כי באמת היו נוהגין שלא לעשות מלאכה בר"ח, כי אמרו בירושלמי פסחים פ"ד הטעם שערב פסח אסור בעשיית מלאכה הוא מפני שהוא יום הקרבת הקרבן, שגם יחיד שהקריב קרבן היה היום ההוא אצלו כמו יו"ט כמו שמצינו ביום שהקריבו קרבן עצים שעשאו המקריבים את היום ההוא ליו"ט כמ"ש (עירובין מא) אר"א בר"צ אני מבני סנאה בן בנימין פעם אחת חל ט"ב להיות בשבת ודחינוהו לאחר השבת והתענינו בו ולא השלמנוהו מפני שיו"ט שלנו היה, שבעשרה באב היה קרבן עצים של בני סנאה בן בנימין כמ"ש בפ"ד דתענית, והקשו בירושלמי א"כ יהיה אסור בכל יום מפני התמיד, ותי' שהרי אמרה התורה ואספת דגנך, אבל בר"ח היו נוהגים למנוע ממלאכה מפני הקרבן, אבל איננו מקרא קדש, ואחר החורבן נתבטל לגמרי זה היו"ט כיון שאין עוד קרבן. ומה שלא נתבטל האיסור של ער"פ, מפני שנשאר עכ"פ עוד טעם כמש"כ רש"י בריש פ' מקום שנהגו שלא יהיה טרוד וישכח מלבער חמץ ותיקון מצת מצוה, ובמקו"א בארתי שכל דבר שאסרו חז"ל אף שעיקר הטעם נתבטל אם עוד נשאר טעם להאיסור אף שאין זה עיקר הטעם, ועיקר התקנה היה מפני הטעם שנתבטל, עכ"ז נשאר האיסור שהרי עכ"פ יש גם עתה טעם לקיים האיסור, אבל אם לא נשאר שום טעם להאיסור, נתבטל האיסור, ועי' במג"א סי' תס"ח שהקשה שהרי עתה אין קרבן פסח ותי' שהוא דבר שבמנין אבל גילוי לא נאסר רק במקום שיש נחשים עיי"ש ולדברינו אין אנו צריכים לזה שבגילוי אין שום טעם אחר שנאסר רק מפני נחשים, לכן כשאין נחשים נתבטל האיסור ויש לדבר הרבה מזה ואין פה המקום, ולכן נהגו בר"ח למנוע ממלאכה, וע"כ היו הולכים לשמוע דבר ה' מפי הנביא, ולכן תקנו לקרוא בר"ח ד' שאין בו בטול מלאכה כל כך, רק מצד שהוא יום הקרבת קרבן שהוא כמו יו"ט, והראיה שהרי חוה"מ מותר בעשיית מלאכה אף ששוה בקרבנותיהן ליו"ט, כי בכל שבעת ימי חג הפסח הקרבנות שוים, אם כן מש"כ „ואולי כבר אחרי ששבו כו' רק עשו את יום החדש כחוה"ט כו'" לדבריו שאף שלא נאמרה בתורה בפירוש לאסור מלאכה עכ"ז אנו יודעין מפני שהוא יום שצותה התורה להקריב קרבן מוסף, א"כ מאין יודע המחבר הזה שחוה"ט מותר בעשיית מלאכה? הלא גם בהם מקריבין קרבן מוסף, ואם מפני שהתורה אמרה ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון, א"כ מזה מוכח שבינתים אינם שבתון, א"כ מזה אנו רואים שאין אות ומופת מקרבנות על איסור מלאכה, ועוד שבזה נתחזקה ראייתנו הקודמת, שע"י שהזהירה התורה שלא לעשות מלאכה באחד לחדש השביעי, א"כ שאר כל ר"ח שלא הזהירה התורה מותר בעשית כל מלאכה, אף מלאכת עבודה. מה שאמר עמוס מתי יעבור החדש ונשבירה שבר והשבת ונפתחה בר, אין הכוונה ר"ח ושבת מפני שאז אסור במשא ומתן, מלבד שאיסור משא ומתן איננו דאורייתא, אבל ע"ז לא יתכן לומר מתי יעבור כו' שזה רק יום אחד, שאין זה דרך המליצה לומר מתי יעבור הלילה ויאתה בקר ונשבירה בר, אכן הכוונה שהוא אומר זאת על המכבידים אכפם על העניים והאביונים כמ"ש שמעו זאת השאפים אביון ולשבית עניי ארץ לאמר מתי יעבור החדש כו' שהעניים שאין להם שדות הם המה הקונים אשר המוכרים מכבידים עולם עליהם, ובימי הקציר גם העני איננו קונה תבואה לצרכי ביתו, כי יתפרנס מלקט ושכחה ופאה, אך זה לא יספיק לו רק על זמן מעט, ואח"ז הוא מוכרח לקנות, כן כל שנת השביעית לא יצטרך העני לקנות כמ"ש ואכלו אביוני עמך, ואז עת רעה היא למפקיעי שערים שאין קונה אז תבואה וז"ש מתי יעבור החדש, חדש הקציר אז ונשבירה שבר, והשבת שנת השמטה שנקרא שבת כידוע ואז ונפתחה בר שאז אחר שנת השמטה יהיו מוכרחין העניים לקנות תבואה וכמעט שכל הפשטנים פי' כן ואין מכאן שום ראיה וחלילה לחז"ל להקל או להחמיר להוסיף או לגרוע על התורה רק מה שעשו לגדר ולסייג, והמחבר הזה רק תואנה יבקש להוכיח שחז"ל שנו גרעו והוסיפו כרצונם וזה ללא אמת. ובספרי אשר אתי בכתובים הרחבתי כל מענותיו וסתרתי את כל הוכחותיו יזכני ה' להוציאו לאור לזכות את הרבים. וה' אלהים אמת, אשר נתן לנו תורת אמת, ינחנו בדרך ישר ואמת בדרך אמונה.

AKADÉMIA KÖNYVTÁRA

B
1.83.