

נה:

שבנכסי צאן ברזל המקח בטל מיד משום שבה בית אביה כמבואר ביבמות (ס"ט), אבל בשאר נכסים מקחו קיים עד זמן הגוביניא.

ביאור הטעם שאין דין סיקריקון ביהודה

לא היה סיקריקון ביהודה בהרוגי מלחמה. הגמרא מבארת שהטעם שאין ביהודה דין סיקריקון כיון שלא דנו בהרוגי מלחמה דין סיקריקון סתם שהלוקח ממנו מקחו בטל, אלא הלוקח מסיקריקון שלקח מהרוגי המלחמה מקחו קיים, מפני שבגזירות הראשונות בהרוגי מלחמה היה הבעלים גומר ומקנה אגב אונסו. אמנם בתוספתא (פ"ג ה"ד) ובירושלמי (פ"ה ה"ו) מבואר שהטעם שאין דין סיקריקון ביהודה הוא משום ישוב הארץ, מכיון שהיו ישראל נמנעים לקחת שדות מידי הסיקריקון משום שחששו שמא יקחום הבעלים מהם ברין, ויפסידו הקרקע שקנו, ולכן היתה הארץ חלוטה בידי הסיקריקון דישאל לא היו קונים מהם, ולכן התקינו שהלוקח מסיקריקון מקחו קיים, וכך הוציאוה מידי הסיקריקון וקיימו מצות ישוב הארץ. וכתב הרשב"א (ד"ה כ"ג) שמסוגייתנו שאמרו קמייטא ומציעתא אגב אונסייהו גמרי ומקנו משמע שלא כסברא זו שזוהי תקנה שאין דין סיקריקון, אלא מעיקר הדין אין דין סיקריקון שמקחו בטל, משום שבאמת גמר ומקנה.

מתי יש לבעלים דין קדימה בקניית השדה
אב"ל יש בידן ליקח הן קודמין לבל אדם. שיטת רבינו ירוחם (מ"ב ל"א ס"ה) שרק אם היה ביד הבעלים ליקח את הקרקע בשעת המכירה או מיד לאחריה כשנודע להם הדבר, הם יכולים לסלק את הלוקח כל זמן שירצו, אבל אם בשעת המכירה לא היה בידם ליקח אינם יכולים להוציא מהלוקח אלא נותן להם רביע'. שאם לא כן יאמר הלוקח הלא היום או מחר יהיה לבעל הקרקע מעות ליקח ויקחנו בעל כרחי, וימנע מלקנות ונמצאת הארץ משוקעת ביד הגזלנים ולא הועילה תקנת חכמים. אמנם הטור (פ"ו ל"ג) כתב שאם קנאה מהעכו"ם בתוך שנים עשר חודש אם ירצו הבעלים צריך הלוקח להחזירה להם, ויתן להם כמו שקנאה מן העכו"ם. וכתב הסמ"ע (ס"ט סק"ב) שמכך שלא חילק בין אם יש בידן ליקח או אם אין בידן ליקח משמע שבכל אופן צריך להחזיר לבעלים.

ביאור קושיית הגמרא

השתא מהרוגי מלחמה לא היה בה סיקריקון מהרוגי מלחמה ואילך
יש בה סיקריקון. ותמה במהר"ם ש"פ (ד"ה גמ"ר) מה הקושיא, הרי אפשר לומר שבהרוגי המלחמה לא היתה מציאות של סיקריקון משום שגזרו שכל שלא קטיל לקטלוהו, ולכן לא היו רשאים ליקח קרקע בפדיון נפשו של הישראלי. אבל מהרוגי המלחמה ואילך היו רשאים ליקח קרקע בפדיון נפשו והיתה מציאות של סיקריקון. ותירץ באמרי בינה"ם שגם המקשה סבר שהביאור במשנה הוא דין סיקריקון, ולא שלא היתה מציאות של סיקריקון, אלא שהוקשה לו שאם בהרוגי המלחמה שרק מחמת יראה הקנה לו את הקרקע לא היה דין סיקריקון, מהרוגי המלחמה ואילך שיש לומר שגמר ומקנה שלא מחמת יראה כל שכן שלא יהיה דין סיקריקון. ועל זה תירצה הגמרא שאדרכה רק בהרוגי המלחמה כיון שהוא ירא על נפשו הוא גמר ומקנה.

האם האנס קונה בלא דמים

כיון דקמ"יה אגב אונסיה גמר ומקני. וביאר רש"י (ד"ה ל"א ה"ו) לקטלו (טו) שאגב אונסו נותן הבעלים לאנס את הקרקע פדיון נפשו כדי שלא ימיתנו ומקנה לו בלב שלם, וק"ל (ג"כ מ"ו): תליוה וזבין זביניה זביני. והקשו הראשונים מדוע בהרוגי המלחמה גמר ומקני, הרי מבואר בבבא בתרא (מ"ו) שרק כשהאנס נותן מעות גמר בעל הקרקע ומקני לו, והסיקריקון הרי נוטל את הקרקע בלא מעות. ויש ליישב שאונס גדול וחמור כזה שהורגים אותו גמר ומקני אף בלא דמים, אבל בשאר אונסים לא. ובבית יוסף (טו"ז ס"ו ד"ה פק"ב) הקשה הרי יסורים הם אונס יותר גדול ממיתה כמ"ש חז"ל (כמנחות ל"ג), וא"כ מדוע כשאונסו ביסורים אין זה נחשב לתליוה וזבין אלא אם נתן לו דמים, וכשאונסו על ידי שאומר שיהרגוהו גמר ומקני אף בלא דמים. וגם קשה שלפי זה נצטרך לחלק בין אונס נפשות לאונסין אחרים, ואין זה במשמעות הגמרא והפוסקים.

ועל קושיית הראשונים נאמרו כמה תירושים א. הראשונים תירצו שמאחר שהמלכות הפקירה אותם להריגה והם אינם מקוים לשוב עוד לנחלתם, הם מקנים את הקרקע אגב אונס, אבל מהרוגי מלחמה ואילך שלא הופקרו להריגה הוא סבור לתבעו למחר בדין ולכן לא גמרו ומקנו. **ב.** והמדרכ"י (פ"ו ע"ג ד"ה ל"ג) תירץ בשם ר"ת ש"פ שמפני שיש כאן אונס מיתה שיכול להרגו, הרי מה שנותן לו הסיקריקון את חייו שמניחו ואינו הורגו תמורת הקרקע הרי זה כמוכר לו את גופו עצמו ואין זה פחות מקבלת

מכירת דבר שאינו ברשותו

לקח מבעל הבית וחזר ולקח מסיקריקון מקחו קיים. וקשה כיון שבעל הבית אינו יכול להוציא את הקרקע מיד הסיקריקון, אם כן אין מועיל מה שקנה מן הבעלים ואין מכירתו מכירה, כמבואר (ג"מ א'.) לגבי קרקע שכל דבר שאין יכול להוציאו בדיינים אי אפשר להקדישו ולמכרו. ותירץ בגרש ירחים (ד"ה נמשנה) שהיכן שיכול להוציאו על פי דין כמו בנדון זה, ורק מחמת שהגזלן הוא גבר אלים אין יכול להוציא ממנו, באופן כזה יכול למכרו. ובחידושי הגר"ם (ד"ה ואלה) תירץ על פי שיטת הראשונים שאם הקדיש חפץ שאינו ברשותו ואחר כך בא לרשותו חל ההקדש למפרע, וכן כאן כשחזר ולקח מן הסיקריקון חל המקח למפרע.

באלו דברים המקח בטל

לקח מן האיש חזר ולקח מן האשה מקחו בטל. בביאור גדר ביטול המקח נאמרו כמה שיטות בראשונים. הרשב"ם בב"ב (מ"ט: ד"ה מקחו) כתב שהמקח בטל רק לגבי האשה כשתבוא לגבות כתובתה, אבל כל זמן שאינה גובה את כתובתה אינה יכולה לבטל את המקח. ורש"י בכתובות (פ"א ד"ה מנשה) פירש שבאותן שלש שדות שנתבארו בב"ב (מ"ט:) שיש לאשה זכות בהן, מקחו בטל לאלתר. והרשב"א (ד"ה ה"ו) והרמ"ה (ד"ה ומשמנה) כתבו

א. והובאו דבריו ברשב"א (ד"ה ס"ג) רמב"ן (ד"ה ס"ג) ובירושלמי (ד"ה מנ"ה). ג. על פי פירוש קרבן העדה (ד"ה ט"ו) לירושלמי שם. ד. והראשונים הביאו את דברי הירושלמי (ס"ט) שרק ביהודה תקנו כן אבל בגליל יש דין סיקריקון. וביאר בריטב"א (ס"ט) שבגליל לא היו משתעבדים בהם כל כך ולא היו אונסים אותם כמו ביהודה, וכ"כ הר"ן (ד"ה מנ"ה) שלא היה סיקריקון מצוי ביניהם, ולכן נשאר הדין שהלוקח ממנו מקחו בטל. וכתבו הרמב"ן (ס"ט) והר"ן (ס"ט) שלפי זה כל שכן שבחז"ל יש דין סיקריקון שמקחו בטל מפני שאין בו את הטעם של ישוב הארץ. אמנם הרמב"ן הביא שדעת הגאונים וכ"כ בספר המקח לרב האי גאון (שע"ג) שאף בחז"ל הדין כמו ביהודה. ומדברי הרמ"ה (ד"ה ט"ו) והרשב"א (ס"ט) עולה שהתקנה שעשו ב"ד שמקחו של הלוקח קיים ויתן רק רביע לבעלים, לא היתה משום ישוב הארץ כמ"ש בראשונים, אלא כיון שאין לבעלים בקרקע הנאה כלל תקנו לטובתם שירוחו לכל הפחות רביע. ולפי זה הוא הדין בחז"ל כמ"ש בשם הגאונים. ד. אב"ל של אחריהם ראו שאפילו אחר המלחמה חוששים הבעלים לתבוע מהגזלן את הקרקע ותקנו ליתן לבעלים רביע. ה. ובלקח מן האשה חזר ולקח מהאיש שמקחו קיים, י"ל שהאשה רק

מסלקת את השעבוד וזה מועיל לקנות מידה, כמבואר בכתובות (ס"ט). בכתב דין ודברים אין לי על שדה זו. ו. הרמ"ה בב"ב (ל"ג). ז. הביאור ברשב"א (ד"ה ה"ו) וכ"כ הר"ן בתוס' שם (ג' ד"ה פ"א) והרמב"ן בסוגיין (ד"ה ס"א). ח. אהת שכתב לה בכתובתה, ואחת שיחד לה בכתובתה, ואחת שהכניסה לו שום משלה. ט. על פי פירוש התוס' שם (ד"ה מנשה) בדברי רש"י. י. וכ"כ הריטב"א (ד"ה ה"ו) שדריק כן מהירושלמי. יא. מהר"ש גרמיון. יב. וביאר בצמח צדק (ד"ה ל"ג) שאף שבה מחמת אונס, מ"מ כיון שקרוב הדבר שיהרגנו הרי הוא נותן לו את הקרקע ברצון גמור כדי להציל נפשו. יג. הרשב"א (ד"ה ס"ג) ריטב"א (ד"ה מנ"ה) שיטות קדמונים מכת"י (ד"ה ס"ג). יד. שזוהו הטעם שהלוקח מהסיקריקון מקחו בטל אף שקי"ל בב"ב שתליוה וזבין זביניה זביני, משום ששם נתן דמים ואגב אונסו עם קבלת מעות גמר ומקני, אבל סיקריקון שאינו נותן דמים הרי זה כתליוה ויהיב שאין מתנתו מתנה, כן ביארו ברשב"א ובמק"י. טו. וביאר בשו"ת דרכי נועם (פ"ו ט"ו) שכיון שהמלך הפקירם להריגה ממילא גם שדותיהם מופקרות וגם בלא מעות גמר ומקני. טז. והביאו בש"ך (פ"ו ס"ו כ"ג ס"ק ט"א).

מעות, ולכן נתינת הקרקע לסיקריקון נחשבת למכר, והדין הוא שתליוהו וזבין זביניה זביניו.¹

ג. ובש"ת הריב"ש (סי' ט) ביאר שאה"נ גם בהרוגי המלחמה קנה הסיקריקון רק היכן שנתן לו הבעלים את הקרקע בפדיון נפשו ואמר לו שא קרקע זו והניחני, והקנה לו באחת מדרכי ההקנאות, ואגב אונסם שלא היה להם אימת מלך כלל והיו מסורים להריגה בידם גמר ומקני לו אף בלא דמים. אבל כאשר ירד הסיקריקון לקרקע באונס וגזלה ולא נתן מעות, ולא אמר לו הישראל שא קרקע זו והניחני והקנה לו אותה, אין הקרקע נגזלת, והלוקח מן הגזולן אבד את מעותיו.

ד. ובבית יוסף (ט) כתב לחלק שבאופן שהסיקריקון בא להרגו ונותן לו את הקרקע פדיון נפשו כדי שלא יהרגנו גמר ומקניו, אבל אם הוא תובע ממנו את הקרקע ומתרה בו שאם לא יתן לו אז יהרגנו לא מקנה. ולכן בשתי הגזרות הראשונות מכיון שהופקרו להריגה היה האנס בא להורגו והיה הבעלים פודה את עצמו על ידי קרקעו וגמר ומקנה לאנס את הקרקע. אבל בגזרה האחרונה שלא הופקרו להריגה האנס לא בא להורגו, אלא היה תובע ממנו את הקרקע ואומר לו בדרך גוזמא שיהרגהו אם לא יתן לו, ולכן מאחר שלא נתן לו דמים לא גמר ומקניו. ועוד כתב לחלק שבשתי הגזרות הראשונות שהיתה גזירת מלך הוא חושב שתתקיים הגזרה כל ימי אותו הדור ואינו חושב לתבוע את האנס בדין, ואגב אונסו גמר ומקנה. אבל בגזרה האחרונה כיון שהוא יכול לתבוע לאחר זמן אינו גומר בלבו להקנותו אם לא קיבל דמים.²

סיבת החורבן

אמר רבי יוחנן מאי דכתיב וכו'. בסוגייתנו אומר רבי יוחנן, שהחורבן נגרם כיון שלא השכילו לראות את הנולד, ולא חששו לתוצאות מעשיהם. וקשה שביומא (ט): מובא שבית המקדש השני נחרב משום שהיתה בו שנאת חינם. וכתב המהרש"א (סי' ט' ד"ה ואמר ובעל) שגם בסוגייתנו מבואר שתחילת החורבן היה על ידי שנאת חינם, ומשום מעשה דבר קמצא, ודרשת רבי יוחנן מהפסוק 'אשרי אדם מפחד תמיד' שממנה משמע שהחורבן היה לפי שלא השכילו לראות את הנולד, נדרשה על אנשי טור מלכא וביתר, שלא למדו מחורבן ירושלים וגרמו חורבן לעצמם על ידי מעשיהם הרעים.³ אמנם בכבא מציעא (ב) מובא, אמר רבי יוחנן לא חרבה ירושלים אלא על שדנו בה דיני תורה.⁴ ובתוס' (ט' ד"ה ג) הקשו ממה שאמרו ביומא (ט): שבית המקדש השני נחרב משום שנאת חינם, ותירצו, שהחורבן נגרם על ידי שני הדברים.

ובחתם סופר (ד"ה מא) כתב (שם מ"ה יעקב וויזמי) שאע"פ שיש לומר, שמה שאמרו בכבא מציעא (ב): שירושלים נחרבה משום שדנו בה דיני תורה מדובר בבית המקדש הראשון, וביומא (ט): שאמרו שבית המקדש נחרב

משום שנאת חינם מדובר בבית שני, וכמבואר שם, מכל מקום יש לומר על פי דברי רבי יוחנן בסוגייתנו שהכל אמת. שהרי לכאורה יש לעיין במעשה דבר קמצא, כיצד ישבו חכמי ישראל וראו את כל מעשה בעל הסעודה, ושתקו ולא מיחו. ועל כורחך צריך לומר שהחכמים דנו את בעל הסעודה לכף זכות, שיש לו סיבה מוצדקת לשנוא אותו, משום שראה בו דבר ערוה, וכמבואר בפסחים (ק"ג): שהרואה דבר ערוה בחבירו מצוה לשנואו,⁵ ואע"פ שהסיקו התוס' (שם ד"ה ג' ט"א) שאסור להראות לו בפרהסיא שהוא שונאהו, סברו חכמים שזה רק לפני משורת הדין ומעיקר הדין רשאי להראות שראה אף בפרהסיא, ומכיון שהעמידו דבריהם על דין תורה ולא נהגו לפני משורת הדין, לא מיחו חכמים בידו ועל ידי כן נגרם החורבן, ונמצא שגורם החורבן היה שהעמידו דבריהם על דין תורה והשנאה שהראה בעל הסעודה לבר קמצא בפרהסיא.⁶

על מי דרש רבי יוחנן את הפסוק

אמר רבי יוחנן, מאי דכתיב 'אשרי אדם מפחד תמיד ומקשה לבו יפול ברעה'. פירש רש"י (ד"ה מפחד) 'דואג לראות הנולד, שלא תארע תקלה בכך אם אעשה זאת'. וביאר המהרש"א (סי' ט' ד"ה אמר ר' יוחנן) שדרשת רבי יוחנן היא על אנשי טור מלכא וביתר, שראו מה שארע לירושלים ולא דאגו שמה גם להם יקרה כן, ודרש זאת ממה שכתוב 'ומקשה ליבו יפול ברעה',⁷ וכמו שמצאנו בפרעה שאחרי שראה את המכות הקשה את ליבו, כך גם אנשי טור מלכא וביתר ראו את מכות ירושלים והקשו את ליבם. אולם מדברי התוס' (ד"ה ג' ט"א) מתבאר שדרשת רבי יוחנן היא גם על מעשה דבר קמצא, שסמך בעל הבית על רוב טובתו ושלותו ובייש את בר קמצא, ולא חשש מן העונש.⁸

ובספר דברי שאול (ד"ה מ"ד) פירש שדורשים מהפסוק 'אשרי אדם מפחד תמיד' שאסור לאדם לבטוח על צדקתו ושיעשה לו נס, ולא כמו ר' זכריה בן אבקולס (לקמן ט). שהתנגד שיקריבו את הבמה ששלח הקיסר בידי בר קמצא והטיל בה מום, משום שסמך על צדקתם שיעשה להם נס.⁹

קשה שבברכות דרשו את הפסוק 'אשרי אדם מפחד תמיד' על דברי תורה

שם. בברכות (ב) מביאה הגמרא מעשה בתלמיד אחד, שהיה מהלך אחרי רבי ישמעאל בן רבי יוסי בשוק של ציון, וראהו שהיה מפחד, ואמר לו רבי ישמעאל שמוכח שהוא חוטא, שנאמר (ישעיה ג' ט) 'פחדו בציון חטאים', ומקשה הגמרא שנאמר 'אשרי אדם מפחד תמיד', ומשמע שצריך לפחד, ומתרצת הגמרא שפסוק זה נאמר על דברי תורה.¹⁰ והקשו התוס' (פאן ד"ה ג' ט"א) ממה שבסוגייתנו לומדים מזה לענין חורבן ירושלים וביתר וטור מלכא, ותירצו שגם כאן הרי זה מאותו ענין, שדרשו שלא היה להם לבטוח על רוב טובתם ושלותם, אלא היה להם לפחד ולדאוג מן

תמיד לידע כיצד הדין שצריך לעשות, והם שלא מיחו לא פחדו, ובאמת עשו שלא כדיון, דאדרכה מכיון דישב ואל תעשה עדיף' לא היה לו לביישו, ואע"פ שראה בו דבר ערוה, מכיון ששכנס בשוגג לסעודה. פד. ובכתב סופר (ד"ה ג' ט"א) כתב כעין זה, שהטעם שלא מיחו חכמים הוא משום שסברו שרואי לא ישמע בקולם, לפי שהיה שונא תוכחות, אלא שהיו צריכים לנהוג לפני משורת הדין ולמחות, אולי בכל זאת ישמע לקול תוכחתם, ומכיון שלא נהגו כן נגרם החורבן, ולכן הקדים רבי יוחנן את הפסוק 'אשרי אדם מפחד תמיד' והיינו שתמיד חושש אולי מעשיו אינם רצויים ונוהג לפני משורת הדין. ובתורת חיים בכבא מציעא (ב) ד"ה ג' ט"א) תירץ את סתירת הסוגיות, שיש לומר שהכוונה היא שמשום שנאת חינם שהיה בין אדם לרעהו, לא הסכימו לנהוג לפני משורת הדין, אלא הלכו לדין תורה, ונע"ש שזה לא נאמר על הדינים שאין בידם כח לכוף את בעלי הדין לנהוג לפני משורת הדין, אלא על בעלי הדינים. והמהר"ל בחידושי אגדות (ד"ה ג' ט"א) כתב שבאמת היו להם גם עבירות שבעבורם נענשו ונחרב הבית, אלא שאם היו נוהגים זה עם זה לפני משורת הדין, גם הקב"ה היה נוהג עמהם לפני משורת הדין, ומוחל להם על עוונותיהם, וכיון שהעמידו את דבריהם על דין תורה ולא נהגו לפני משורת הדין, גם הקב"ה נהג עמם על פי דין. וראה בדרשות חתם סופר (ד"ה ט' ט"א) שביאר שלכן לא הגן יום פטירת אהרן הכהן על ישראל, וכמו שהגן יום פטירת משה רבנו על ישראל בימי המן הרשע, משום שלא הלכו בדרכיו ולא נהגו לפני משורת הדין. פה. ובכ"ז מיושבת קושית התוס' (ד"ה ג' ט"א) שבברכות (ב) דרשו את הפסוק 'אשרי אדם מפחד תמיד' על מי שדואג לדברי תורה שלא ישכחם, וכו"כ ביחוי תנאים ואמוראים ערך [?] אות יהודה בר נתן, וראה עוד להלן בדברי התוס'. כו. המחלוקת בין רש"י לתוס' היא, שרש"י פירש את הפסוק 'אשרי אדם מפחד תמיד' דהיינו שרואה את הנולד, ולכן פירש המהרש"א שהכוונה על אנשי טור מלכא וביתר שראו את חורבן ירושלים, והיה להם לראות את הנולד, אבל בעבודא דבר קמצא לא היו יכולים לצפות את הנולד, ולחשוש שיתחב הבית עבור כן, אולם התוס' פירשו את הפסוק 'אשרי אדם מפחד תמיד' שיש לחשוש מן הפורענות הבאה על מי שעובר עבירה (מן פירש רש"י מגשלו מ' ד), ולכן אף על מעשה בר קמצא יש לדרוש כן, שלא חששו מן הפורענות שתבא עליהם בגלל ביחוי של בר קמצא. כו. ובכ"ז ישב את קושיית התוס' (ד"ה ג' ט"א) ממה שבברכות (ב) אמרו שפחד הוא סימן לחטא, והיינו משום שלגבי פחד ממעשה שאינו ראוי הרי זה חוטא, ומשא"כ פחד שלא לסמוך על הנס הוא דבר ראוי. וראה עוד להלן בדברי התוס'. כח. ופירש רש"י שם (ד"ה ג' ט"א), שמתוך שמפחד שמה משנתו תשתח ממנו הוא מחזיר

יו. וכתב בצמח צדק (ד"ה ג' ט"א) שכוונת דברי רש"י שהובאו לעיל הם כביאורו של המרדכי. יח. וכו"כ בתפארת יעקב שהוסיף לבאר שלא אנסתו על המכירה אלא הוא מדעתו נתן את הקרקע כופר נפשו, והרי זה כמו שמכר את הקרקע לאחר ופדה את עצמו מהסיקריקון בדמי הקרקע, ולכן גמר ומקנה. וכתב שזהו הפירוש בדברי רש"י שכתב (ד"ה ג' ט"א) שנתון לו הקרקע פדיון נפשו שלא ימיתנו, וכן פירש בד"ה לקטלוהו שאגב אונס זה הוא מקנה לו בלב שלם, וק"ל תליוהו וזבין זביניה זביני. וביאר שכונת רש"י לפרש שאין זה תליוהו יהיה כמו כל אונס שאנסו על גוף המתנה, אבל כאן הוא נתון לו מדעתו. יט. ובחזון איש (פ"ג ט' ט"א) הקשה על זה שאם כן אין חילוק בין הגזרות הראשונות לאחרונות, שגם בראשונות אם הסיקריקון יאמר לו תן לי את הקרקע ואם לא אהרגך לא קנה הסיקריקון את הקרקע אף אם אינו מצפה לתובעו, ואלו בגזירה האחרונה אם בא להורגו ואמר לו טול את הקרקע ואל תהרגני קנה הסיקריקון אף שהוא מצפה לתובעו למחר בדין. ובאבן האזל (ט"ו פ"ג ט"א) ביאר שמה שפודה הבעלים את עצמו על ידי הקרקע זהו אונס, ובגזירה הראשונה כיון שהפקירה אותה המלכות להריגה גמר ומקני כמו שביארו הראשונים. אבל בגזירה האחרונה אף שמדובר שבה להורגו והוא פודה את עצמו על ידי הקרקע, מכל מקום כיון שלא הופקרו להריגה לא גמר ומקני, והוא נתן את הקרקע לאנס משום שסבר שלמחר יתבענו בדין. וראה שם שהוסיף לבאר שזוהי סברת המשנה ראשונה, אבל סברת המשנה אחרונה (לקמן ט). שמה שהוא פודה את עצמו בקרקעו אין זה אונס, ואפילו שסובר שיתבענו למחר הרי זה דברים שבלב ומועיל קנינו של הסיקריקון. וראה בתוס' רעק"א (ט"ו פ"ג ט"א) שכתב כן. כ. ובכתב שאפשר שזה ככלל דברי הורש"א. כא. וראה עוד בזה להלן. כב. ובין מובא בכבא מציעא (ט"ב) בברייתא, 'מפני מה חרבו חנויות של בית הינו שלש שנים קודם ירושלים, מפני שהעמידו דבריהם על דין תורה, וביאר רש"י שם (ד"ה ט"א ט"א) שכל מה שאסור מדברי חכמים מצאו לו היתר מן התורה. כג. וכן כתב בעין אליהו (ד"ה ג' ט"א), שבוודאי לא היה שונאו ומרחיקו מסעודתו מבלי שראה בו דבר ערוה, ועפ"י מה שאמרו (מסכתין ג') שנקיי הדעת שבירושלים לא היו נכנסים לסעודה אלא אם כן ירועים עם מי מטיבים, ולכן לא הסכים בעה"ב בשום אופן שיסב לסעודתו, והטעם שלא מיחו חכמים שישבו בסעודה ביד בעה"ב, הוא לפי שהיה ספק בידם כיצד עליהם לנהוג, ולכן נקטו שישב ואל תעשה עדיף, אמנם מכיון שה'אלוהים יבקש את נדף' (קולא ג' ט), ואפילו כאשר צדיק רודף רשע (קולא ג' ט), ובעה"ב בייש ורדף את בר קמצא, נגרם רעת החורבן, ולכן הביא רבי יוחנן בתחילת דבריו את הפסוק 'אשרי אדם מפחד תמיד', כי דבר תורה נאמר שיפחד

הפורענות, ואין זה דומה לאדם המפחד בחינם שזה סימן שהוא חוטא, כמבואר בברכות (טז).

והמהר"ף (מדינאי אגודת ד"ה אמה) ביאר את ענין שייכות הפחד, לחוטא, ולדברי תורה, שדבר שהוא שלם ואין בו חסרון לא שייך בו פחד, כיון שלא שייך בו הפסד וחסרון, מכיון שהוא מושלם, ורק בדבר חסר ושאינו מושלם שייך פחד. ולכן המפחד הרי זה מורה שהוא חוטא, שמכיון שאינו מושלם פוחד מעונש והפסד^{טז}, וכמו כן שייך פחד בדברי תורה, מכיון שהתורה היא דבר שקלי, ולאדם שהוא בעל גוף קשה לקנות את דברי התורה השכלית, ולכן פוחד שישכחם וחוזר תמיד על משנתו.

וביאר שלכן העמידה הגמרא בברכות את הפסוק 'אשרי אדם מפחד תמיד' בדברי תורה, ולא העמידה בחוטא, שהרי לשון 'אשרי' אינו מתאים בחוטא. ומכל מקום בסוגייתנו הביאו ראייה מפסוק זה שדבר שאינו מושלם שייך בו פחד, וכמו שלגבי דברי תורה מכיון שאין קניינם מושלם בגוף שייך בהם פחד, ולכן גם בדור החורבן שלא היו מושלמים והיו חוטאים, היה להם לפחד ולא לבטוח על רוב טובתם ושלוחתם.

ובחתם סופר (ד"ה א"ח) כתב שאי'דם 'מ'פחד 'ת'מיד, הוא ראשי תיבות אמת, ולכן דרשה הגמרא בברכות כן על דברי תורה הנקראים אמת^ל, שאשרי מי שמפחד תמיד שלא ישכחם^{לא}.

ובספר גרש ירחים (אות רה ד"ה נמוס) כתב, שתם פחד אכן מורה על חטא, וכמו שנלמד בברכות מהפסוק 'פחדו בציון חטאים', אבל פחד שיסודו מחשש שלא לעשות דבר שאינו הגון אף שנראה בעיניו כדבר קטן, צריך להיות משכיל הרואה את הנולד, ועל כך דרשו בסוגייתנו את הפסוק 'אשרי אדם מפחד תמיד', שמכיון שעשה שלא כהוגן ובייש את בר קמצא בא חורבן ירושלים.

ובזרע יצחק (ד"ה מוס) ביאר שכיון שכתוב 'אשרי אדם מפחד תמיד' משמע שנאמר על דברי תורה, שצריך לחזור עליהם 'תמיד', ולכן בברכות דרשו על דברי תורה, ובאמת אין הכוונה דווקא על דברי תורה, וכמו שדרשו בסוגייתנו על דברים אחרים.

מדוע הוזכר קמצא

אקמצא ובר קמצא חרוב ירושלים. הקשו המפרשים מדוע הוזכר שמו של קמצא כמי שבגללו חרבה ירושלים, והלא החורבן נגרם על ידי בר קמצא ולא על ידי קמצא, וחירצו בכמה אופנים:

החיד"א בפתח עינים (ד"ה אקמצא) תירץ שהכוונה לומר שבגלל חילוף השמות בין קמצא לבר קמצא נחרבה ירושלים^{לב}.

בבן יהוידע (ד"ה אקמצא) תירץ מכיון שהיה בידו למחות ולא מחזה^{לד} נעשה שותף בנזק שנגרם עקב זה^{לד}, ולכן הוזכר שמו^{לד}.

החתם סופר תירץ על פי המהרש"א^{לז} שבר קמצא היה בנו של קמצא, ולכן לא חסו על כבוד האב להזכירו, וכמו שמצאנו בסנהדרין (גז) שקוראים לרשע בן צדיק רשע בן רשע.

המהר"ף (מדינאי אגודת ד"ה וס ג"ל) ביאר ש'קמצא' הוא מלשון פירוד וחילוק, ומלשון קמיצה^{לט}, וכתב שאין ספק כי שמם של אנשים אלו היה נקרא על שם מהותם שהיו מיוחדים בפירוד וחילוק, ולכן חרב על ידם

הבית שתפקידו היה לקשר את ישראל באחדות, וביאר שדרכם היה לקחת אוהב שביחד היו חולקים את השנאה שהיה לו על אחר, והוא היה נקרא 'קמצא' ומלשון פירוד וחילוק, שכל אהבתם היתה על מנת לשנוא את 'בר קמצא', אמנם בר קמצא היה בעל המחלוקת בעצמו שהוא יותר גרוע, ולכן נקרא 'בר קמצא'^מ.

בעיון יעקב (ד"ה אקמצא) כתב, שהטעם שזכר שמו של קמצא רעהו של בעל הבית, הוא משום שעוון זה נגרם להם, על ידי שהיו רגילים לעשות הרבה סעודות מרעים, ועל ידי כן נגרמה תקלה זו על ידיהם^{מא}.

החידושי הרי"ם תירץ^{מב}, שהנה גם בר קמצא חשש שמא טעה השליח וקראוהו במקום קמצא, ועל כן עשה סימן לעצמו שאם יראה בסעודה את קמצא אוהבו של בעל הבית אם כן ודאי בעל הסעודה שלח לקרוא גם לו כדי להתפייס, ואם לא יראה שם את קמצא ודאי שהשליח קראו בטעות במקום קמצא, אולם קמצא שהיה ידידו של בעל הבית הלך לסעודה בלא שהוזמן על ידי השליח, וכאשר בא בר קמצא וראה את קמצא בסעודה הבין שגם הוא הוזמן כדי להתפייס עמו, ולכן ישב בסעודה, ואם קמצא לא היה בא לסעודה בלא שהוזמן היה בר קמצא מבין שהשליח טעה והיה הולך משם ולא היה בעל הסעודה נצרך לשלחו משם. וכיון שעל ידי זה בא חורבן ירושלים לכן הוזכר כאן קמצא^{מב}.

בי"לקוט הגרשני (ד"ה אקמצא) תירץ^{מג}, שמכיון שקמצא היה ידידו של בעה"ב לא היה לו להמתין עד שיומינו בעה"ב לסעודתו, ומכיון שהמתין להזמנתו גרם לתקלה זו, שהרי אילו היה בא בלא הזמנה לא היה בעה"ב צריך לשלוח את השמש להזמין, ולא היה נגרם כל הטעות והתקלה, נמצא שגם לו יש חלק בחורבן.

מדוע נזכר שאהב את קמצא

דההוא גברא דרחמיה קמצא ובעל דבכיה בר קמצא. יש לעיין לאיזה צורך הוזכר בגמרא שהיה אוהב של קמצא, והלא די אם היה מתבאר שהזמין את קמצא לסעודתו והשמש החליף וקרא לבר קמצא שהיה שונאו, וביאר בספר י"ן הרקח **לבעל הישמח משה** (ד"ה אמה), שהיה מקום לחקור איזה עוון גרם לחורבן, האם עוון שנאת חינם, או ביטול מצות ואהבת לרעך כמון, וכתב שלכן כתבה הגמרא 'דרחמיה קמצא' והיינו שהיה לו אוהב, ולא עבר על מצות ואהבת לרעך כמון, וכמבואר בספר העיקרים (מאמר שלישי פרק לה) שלא שייך אהבה ליותר מאדם אחד בשום אופן, לפי שאי אפשר לאדם לאהוב ב' דברים או ב' אנשים אהבה שלימה בתכלית, לפי שאם אוהב את שניהם במידה שוה נמצא שאינו אוהב אחד מהם בשלימות שהרי אהבתו מתחלקת ביניהם, ולכן מצות 'ואהבת לרעך כמון' מתקיימת על ידי שיהיה לו אוהב אחד בלבד^{מג}, ועמו יחלוק את כל עניניו, ואילו יגלה את כל סודותיו כמו שמגלה אותם לעצמו^{מד}, ולכן הדגישה הגמרא שהיה אוהב את קמצא, ולא היה עוונם מחמת שביטל מצות 'ואהבת לרעך כמון', אלא משום שנאת חינם^{מד}.

וביאר עוד את לשון גמרא 'דרחמיה קמצא' ולא 'דרחים קמצא', לפי שבא לומר שלא אהב את קמצא משום שרצה לקיים מצות 'ואהבת לרעך כמון', שהרי ח"ו לומר שמחמת שקיים מצות ואהבת לרעך כמון והזמין

שמשום שעשו עבירות נכנסו לרשות הס"א ונגרם החורבן. וראה עוד בספר מרגניתא דר' מאיר (פמ"טלף) ד"ה אקמצא, שביאר בדרך צחות, שכונת המאמר לומר שבגלל שבעה"ב אהב את העשיר שהוא קמצא ושנא את העני שהוא 'בר קמצא' והיינו להיפך מקמצא, נחרבה ירושלים, וע"ש שמבאר שלכן הטיל בבהמה מום בשפתים לרמוז שבעה"ב שונא את העניים וחושב שהם אוכלים הרבה, או בדוקין שבעין והיינו שמסתכל עליו בעין רעה, שדבר זה הוא מום בעיניהם רק כלפי העניים, אבל לא כלפי העשירים, שתמיד זוללים וסובאים ועינם רעה על אחרים. וכעין זה כתב בספר אורח ישרים (ד"ה וע"ש) על דרך המוסר הרמוז, שבעה"ב העורך את הסעודה הוא הקב"ה שעושה סעודה לכל בראויו, ומכין מזון לכל בריה, ועורך שלוחן המספיק לכולם, והעשיר הקמצן הוא הנרמז כ'קמצא' וסימנך 'עשירים מקמצין' (ס"ב מסות פו. וי"ח מ"ו), ובר קמצא הוא עני, והעשיר חושב שכל העולם כולו נברא רק למענו, ובר קמצא מבקש ממנו 'הואיל ואחאי שבקן ויהיבנא לך מה דאכילנא ושתינא', והיינו מאחר שאף אני חי בעולם, מדוע עינך רעה בי, והלא מטעודת בעה"ב אני אוכל, ואני משלם לך את דמי כל סעודתך, שהרי יותר ממה שהעשיר עושה עם העני, העני עושה עם בעה"ב העשיר. **מא. וע"ש** עוד שכתב שמכאן יש ללמוד מוסר שלא ישלח דברו ביד הכסיל, כי אילו היה מקיים את שליחותו כראוי לא הייתה יוצאת מכלשהו. **מב. הובא** באמרי אמת ליקוטים לגיטין. **מג. ובתב** שמכאן דרך ארץ שלח אלא לך אדם לשמחת יידידו אם לא קראוהו. **מד. והוא** להיפך מתירוץ החידושי הרי"ם הנ"ל. **מה. ובן** כתב להדיא במאמר רביעי פרק מה ע"ש. **מו. וזה** גדר מצות ואהבת לרעך כמון שהיה לו אוהב שסימון עליו כעל עצמו ויגלה לו את כל עניניו כאשר מגלה לעצמו ע"ש. **מו. וע"ש** שביאר בכך את מה שכתב בעין יעקב בשם המהרש"א שהחורבן בא משום שנאת חינם שהיתה ביניהם, והיינו שלא נחשוב שבא על ידי ביטול מצות ואהבת לרעך כמון, וכתב שבפשוט הכוונה שלא נאמר שהחורבן בא רק משום שלא חשבו על

לשנותם תמיד. **נט. התרגום** של 'חטא' הוא חסרון, 'ראה רש"י' (מלש"ת ל"ג ע"ג ד"ה אה"כ), ומלכים (ב' א' כ"ג ד"ה ט"ס). **ל. ראה** איכה רבה (פמ"טו"ז ד"ה ר"י א"ב) 'ואין אמת אלא תורה' וכו'. **לא. וע"ש** עוד שכתב שדווקא בציון שאין שם מוזיקת המפחדים את האדם, מי שפחד הרי זה סימן שהוא חוטא, אבל בחו"ל, כבר אמרו במגילה (ג.) האי מאן דמביעת אף על גב דאיתו לא חזי מוליה חזי, והיינו שמולו רואה את המוזיקן ומפחד. **לב. ובן** כתב בבן יהוידע (פמ"טו"ז ס"א), וכתב שכונת בעל המאמר ללמדנו עד כמה אדם צריך לדקדק בלשונו היטב, וכן השומע צריך לתת לב על הדברים שמשמע, כי לפעמים בגלל חיבה קטנה שלא שם ליבו עליה יצא מזה חרבן, וכמעשה דבר קמצא. **לג. עיי"ש** שכתב שקיים ליה להלמודא שהיה בידו למחות. **לד. ראה** שבת (נ"ג) שכל מי שאפשר למחות ואינו מוחה נתפס על העבירה הנעשית. **לה. ובתב** עוד לפי דברי המהרש"א שהיו אב ששמו קמצא ובנו שנקרא בר קמצא, א"כ ודאי שהיה על האב לדאוג שבנו יעשה שלום עם בעה"ב, ומכיון שלא עשה כן נקרא על שמו ג"כ. **לו. דרשות**, ליקוטים על הש"ס. ע"ש שבתחילת דבריו תירץ כהחיד"א שהכוונה שבגלל חילוף שמות קמצא ובר קמצא חרבה ירושלים. **לו. הובא** להלן. **לז. ובן** בנצח ישראל פרק ה. **לט. ובמ"ש** (ויקרא ג' ב') 'וקמץ משם', ובלשון חז"ל 'מקמצים' הכוונה מחלקים בכבא בתרא (ק). [וע"ש שלכן נקרא החגבים והנמלים 'קמצין' לפי שהם הרבה פרטים וכו']. **מ. והיינו** 'בן החילוק והפירוד' שכל מהותו הוא המחלוקת. 'נראה בשפת אמת (פוקל מ"ג ד"ה ענין ט"ז) שביאר ענין 'בן תורה' שיש לו דביקות בתורה, ודברי תורה נבלעים בדמו, וראה עוד ענין זה לגבי 'בר מצוה' בשפת אמת ליקוטים (פמ"ט א"ח ד"ה א"ב) שנעשה גופו מחובר להקדושה וכו'. וראה עוד בספר יפה תלמוד (ד"ה אקמצא) שביאר ש'קמצא' הוא רמז לקמצנות, והיינו שמכיון שהיו קמצנים ולא נתנו מעות צדקה לעניים חרבה ירושלים, וע"ש עוד שכתב שקמצא מרמו לט"א, וכידוע שאות קי"ף מרמז על ס"ט, ואותיות מ'צ'א' הם בגימטריא סמ"ל, והיינו

את קמצא נגרם טעות לשמש והזמין את בר קמצא ועל ידי כן נגרם החורבן שהרי נאמר (קהל פ ט) 'שומר מצוה לא ידע דבר רע' אלא הכוונה שהיה אוהבו מחמת עצמו ולא מחמת המצוה, ולכן נגרמה הרעה הזאת על ידו.

האם קמצא ובר קמצא היו אב ובנו

שם. המהרש"א (פ"ח ד"ה ואמר לול) מבאר שקמצא ובר קמצא היו אב ובנו, ולכן טעה השליח והחליף ביניהם, וגם בר קמצא היה סבור שמכיון שהוא ידיו של אביו הוא רוצה לעשות שלום עמומי. אמנם בעיון יעקב (ד"ה אקמלא) כתב ש"ש"י (ד"ה קמלא ובר קמלא) כתב בדווקא 'כך שם שני יהודים', בכדי להדגיש שלא היו אב ובנו אלא לאחד מהם קראו 'קמצא' ולשני 'בר קמצא', וההכרח לומר כן הוא משום שאילו בר קמצא היה בנו של קמצא המדובר, היה על הגמרא לכתוב 'אקמצא ובריה', ולכן מוכרחים לומר שהיו שני אנשים שכך היה שמם. ובפתח עינים (ד"ה ורש"י) כתב, שאין לומר ש"ש"י הוצרך להשמיע שקמצא ובר קמצא לא היו אב ובנו, לפי שדבר פשוט הוא, שאם היו אב ובנו היה על הגמרא לכתוב קמצא ובריה, אלא רש"י בא להוציא שלא נאמר ש'בר קמצא' הכוונה שהיה בנו של קמצא אחר, שאם כן לא היה על המשרת לטעות ולהביא את בר קמצא אלא את קמצא אביו, וכן היה על בעה"ב להזכירו בשמו ולא בשם אביו, ממילא לא היה השליח טועה, אלא על כרחך שהכוונה שיהודי ששמו היה 'בר קמצא' ולא שהיה בנו של קמצא אחר.

נו.

מדוע לא מחו חכמים על ביזוי בר קמצא

אמר הווא"ל והווי יתבי רבנן ולא מחו ביה וכו'. יש לעיין, מדוע לא מחו חכמים בידי בעל הסעודה שבייש את בר קמצא, וישנם כמה ביאורים בזה:

המהרש"א (פ"ח ד"ה ואמר הווא"ל) ביאר, שחכמים לא מחו מכיון שבאותו הדור גברה חנופה לרשעים, ולא היה בידם למחות.

בבן יהוידע (ד"ה אמר) ביאר, שהחכמים לא ראו שהוציאו בידו מביתו, ורק בר קמצא היה סבור שחכמים ראו זאת ולא מיחו.

בחתם סופר (ד"ה מה) ביאר, שהחכמים דנו את בעל הסעודה לכף זכות, שיש לו סיבה מוצדקת לשנאתו, והיינו כהמבואר בפסחים (ק"ג): שהרואה יחידי דבר ערוה בחבירו מצוה לשנאותו, ולכן לא מיחו בידו.

בכתב סופר (ד"ה אמר) כתב שהטעם שלא מחו חכמים בידו הוא משום שידעו שהוא שונא תוכחותי.

מנין לבר קמצא שחכמים היו מרוצים מביזויו

שמע מינה קא ניחא להו. הקשה בגרש ירחים (א"ח רג), אולי באמת לא היה נוח להם בביזויו, ורק לא היה איכפת להם בכדי שיריבו עם בעל הסעודה עבורו. ותירץ מכיון שיקירי ירושלים לא היו יושבים לסעודה עם אלא אם היו יודעים מי מסב עמהם (מסעיין ג), ולא היו מסבים לסעודה עם אדם רשע שעובר על איסור 'לא תשנא את אחיך בלבבך' (ויקרא י"ז), ועל כרחך שסברו שראה בו דבר ערוה ביחידי, ומבואר בפסחים (ק"ג): שבאופן

זה מצוה לשנאותו, ומכאן הסיק בר קמצא שהיה נוח לחכמים במה שהוא מבזה אותו וזורקו מסעודתו כדי שלא יסבו עמו'.

מדוע הלשינם למלך

איזיל איכול בהו קורצא ביה מלכא. בעיון יעקב (ד"ה חז"ל) ביאר, שמאחר שדחו אותו שלא לאכול בסעודה זו יצא לתרבות רעה, לאכול פת עכ"ם אצל המלך.

בגרש ירחים (ד"ה טס חז"ל) ביאר, את מה שאמר בר קמצא 'איכול בהו קורצא', שהכוונה 'בהו' בחכמים, והיינו משום שהטיל בבהמה מום במקום שמהתורה אינו מום, ורק רבנן קיבלו שהדין כן, ולא יאמין הקיסר שהוא מום.

בבן יהוידע (ד"ה טס חז"ל) ביאר, שלכך אמר 'איכול בהו קורצא' לפי ששמו היה 'בר קמצא', והוא גימטריא של 'בם קרצא'.

מה הוא עגלא תלתא

אזל שדר ביריה עגלא תלתא. רש"י בשבת (פ"ג ד"ה עיגלא) ביאר, שהכוונה לעגל שנולד שלישי לאמו שהוא משובח, מפני שהבהמה בקטנותה אינה עדיין בכוחה, והולד הראשון והשני אינו בריא. וכעין זה כתב בתשובת רב נטרונאי גאון (נדרים, פסוקים פרשיות ט"ו מקס), שכאשר הבהמה יולדת את הוולד הראשון והשני גופה צר והוולד דחוק ואינו משובח, ובוולד הרביעי גופה כבר כחוש ואין ולדותיה משובחים, ולכן רק הוולד השלישי הוא משובח מכל ולדות פרה.

אזלם במסכת עירובין (פ"ג ד"ה עגלא), וסנהדרין (פ"ג ד"ה עיגלא) ביאר רש"י שעגלא תילתא היינו שגדל שליש משנותיו ואז הוא עומד בעיקר טעם בשרו, וכמו ששינו בבבא מציעא (פ"ג) ומגדלין אותם עד שיהו משולשין. [וכעין זה כתב תוס' הרא"ש (פ"ג ד"ה) שמן זריו ובריא שגדל שליש].

התוס' (ד"ה עגלא) כתבו שעגלא תילתא הכוונה לבריא וטוב, והיינו כמו 'ושלישים על כולו' (שמות י"ז), וכמו 'עגלה משולשת ואיל משולש' (נדרים ט"ו).

וכתבו התוס', שאין לפרש שהכוונה שלישי לבטן, משום שבסנהדרין (פ"ג) מובא שרב חנינא ורב אושעיא היו יושבים כל ערב שבת ועוסקים בספר יצירה, ונברא להם עגלא תלתא ואכלוהו. אמנם ברש"י (פנהדרין ט"ו ד"ה עיגלא) כתב שיש מפרשים שהכוונה שנברא להם עגל משובח כעין עגל שהוא שלישי לבטן אמו, ולדבריו לא קשה.

עוד כתבו התוס' שאין לפרש שהכוונה לעגל שגדל שליש שנותיו, לפי שבמסכת שבת (ק"ג), מובא שרב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע נקלעו לבית בנו של רב אידי בר אבין, והכין להם עגלא תלתא ביום השביעי ללידתו, ולא אכלוהו מחשש שהוא נפל, הרי שעגלא תלתא אינו עגל שגדל שליש משנותיו.

בשיטה לר"ן על מסכת שבת (ק"ג ד"ה ועגל) כתב שיש מי שפירש שעגלא תלתא המובא בתלמוד היינו עגל בן שלוש שנים, ודחה את דבריו עיי"ש.

מדוע שלח עגלה משולשת

שם. המהרש"א (ד"ה ט"ז) מבאר שהטעם ששלח עגל הוא כיון שרצה להזכירם שעדיין יש בידם מעוון העגל, וכמו שנאמר בתורה (שמות ל"ג) 'וביום

קללת ארור, כמו שכתוב (דברים ט) 'ארור מכה רעהו בסתר', שהכוונה למלשין ומוסר, ושורש ארור הוא 'אר', ולכן נבטרו אותיות 'קריין' עם אותיות 'אר', והרי זה צירוף של 'קורצא', ולכן ענה ואמר איכול בהו 'קורצא'. ט. וכן כתב בפסחים (פ"ג ד"ה עיגלא). י. ובבבורות (ע"ג ד"ה דק) כתבו התוס' ש'חילתא' הוא לשון חשיבות כמו 'ושלישים על כולו'. יא. אמנם בבבא פסוקי כבר נחלקו המפרשים שם, והנה אנאקלוס תרגם 'עגלין תלתא' והיינו שלשה עגלים, וכן כתבו רש"י והרמב"ן. יונתן תרגם עגלא ברת תלת שנין, וכן הסכים האבן עזרא. וראה בחידושי הש"ס לרבי ישעיה פיק שתמה מדוע לא הביאו התוס' את דברי המפרשים על התורה. יב. וכן רש"י בעירובין שם. יג. וראה בהערה לקמן דברי הישרש יעקב, שהתוס' לא רצו לתרץ כן משום שהיה קשה להם שאם כן היה צריך לומר שנברא להם עגלא תלתא. יד. וב'ש"ש יעקב (פ"ח) הקשה מדוע התוס' לא הוכיחו כן מסוגיא דסנהדרין הניל', שהרי גם על שם כרחך שאין הכוונה שגדל שלישי, שהרי אז בראוהו [וכתב דאין לתרץ שבסנהדרין אפשר לומר שהכוונה שהיה שמן ומשובח כאילו גדל שלישי, דאם כן יש לומר כן גם על ראייתם שאינו שלישי לבטן שהכוונה שהיה שמן ומשובח כמו שלישי לבטן]. ותירץ שבשלמא להפירוש שהכוונה לעגל שגדל שלישי גידולו יש לתרץ סוגיא דסנהדרין שהכוונה שנברא עגל ונברא מיד בשליש גידולו, [וכעין זה כתב המהר"ם ש"ך (פ"ח) ד"ה עגלא], אך להפירוש שהכוונה לעגל שהוא שלישי לבטן אין לתרץ שהכוונה שנברא להם עגל שהוא משובח כעגל שלישי לאמו, שאם כן היה לגמרא לומר שנברא להם עגל תלתא בכ"ף הדמיון. ועיין בתפארת יעקב (ד"ה חמ"ט ד"ה עגלא) שכתב שיש לדחות את ראיית התוס' משבת, ונפרש שהכוונה שהיה העגל ביום השביעי כמו שגדל שלישי, ולכן ס"ד שם שהוא בן קיימא ויצא מכלל נפל, ומכל

העתיד, וכמאמר רבי יוחנן, לכך הדגיש שעונם היה משום שנאת חנם]. מה. וע"ש עוד שביאר על פי הגמרא בעירובין (פ"ג) 'כל המתפתה ביניו יש בו מדעת קונו', והיינו מי שיש לו שנאה על חבירו שנהג עמו שלא כהוגן והוא מתפתה ביניו של עצמו, דהיינו שהזמין אתו למשתה יין שעשה, יש בו מדעת הקב"ה שגם הוא מתפתה למחול לאדם על ידי שהאדם מקריב דבר שהוא שלו, שהרי כל העולם שלו, אבל באמת בעל סעודה זאת לא היה בו מדעת קונו כלל. מט. בשם בנו מהר"ש. נ. והיו קרובי משפחה, ואביו של בר קמצא נקרא קמצא על שם זקנם. א. וכמובא בסוטה (פ"ג) לגבי דורו של אגריפס המלך שבחזוהו חכמים ואמרו לו אחינו אתה וכו' משום שבאותו הדור גברה חנופה. ג. וכתב שאף לפי המובא במדרש (ד"ה ט"ז) שחכמים יכלו למחות ולא מיחו, מכל מקום יש לומר שידעו שרוצה להוציא, אך לא ראו בפועל שמוציאו. ג. ואע"פ שהסיקו התוס' (פ"ג ד"ה עגלא) שאסור להראות לו שנאה בפרהסיא, מכל מקום סבור חכמים שהוא רק לפנים משורת הדין, וראה לעיל (פ"ג) בילקוט ביאורים שהובאו כל דבריו, שזה מה שאמר רבי יוחנן בבבא מציעא (ג) שלא חרבה ירושלים אלא על שדנו בה דיני תורה, והיינו שלא נהגו לפנים משורת הדין, עיי"ש. ד. וכעין זה כתב בעין אליהו (ד"ה ט"ז) הובאו דבריו בהערות לילקוט ביאורים לעיל (פ"ג). ה. ודבריו הובאו בהערות לילקוט ביאורים לעיל (פ"ג) ועיי"ש בהרחבה על דבריו. ו. כמבואר בסנהדרין (פ"ג). והשוה עם הנכתב לעיל בשם החתם סופר. ז. וכמו שכתב רש"י שכך היה שמו, והובא לעיל (פ"ג) מר"ב בזה. ח. ועיי"ש מה שכתב עוד על פי מה שכתבו המקובלים בפסוק (שמות ט"ז) 'וקץ ודרדר תצמיח לך', שקץ היינו קליפת זכר, ודרדר היינו קליפת נקבה, ולכן בר קמצא שנפרד מישראל נעשה לקץ, שנעשה לישראל קץ מכאיו, וגם חל עליו

וראה בשו"ת הרשב"א (מ"ב סי' עט) שנשאל כיצד אפשר להטיל מום בדוקין שבעין, ורצה השואל להחליף הגירסא לריס שבעין [-והיינו עפעף], או שנאמר שבר קמצא החליפה בהמה אחרת שהיה לה דוק בעינה. והשיבו שאפשר לומר כפירושו השני שהחליף הבהמה באחרת, אבל להחליף הגירסא אין מסתבר. ועוד כתב שיש לומר שהדוקין הוא חולי מסוים ובר קמצא שהיה חריף ברמאותו הכה את הבהמה בעינה, בכדי שבמהלך הדרך הארוכה שתלך עד לבית המקדש תגדל המכה ותפסל להקרה מחמת חולי זה. ועוד כתב שיתכן שגרם לה את החולי על ידי סם שהטיל בה.

והערך (ענין מין) גרס בחריץ שבעין.

האם מותר לעבור על לא תעשה מפני אימת המלכות

סבור רבנן לקרוביה משום שאם מלכות. המגן אברהם (א"ח סי' מ"ט סק"מ) הוכיח מסוגייתנו, שמותר לעבור על לא תעשה מפני אימת המלכות²¹, אולם הפרי מגדים (ס"א אהר"ח סק"מ) כתב שזה דווקא היכן שיש ספק פיקוח נפש²².

מה היה חששו של רבי זכריה בן אבוקולס

אמר רבי זכריה בן אבוקולס יאמרו בעלי מומין קריבין על גבי מזבחה, סבור למיקטליה וכו', אמר רבי זכריה יאמרו מטייל מום בקדשים יהרג וכו'. הקשו האחרונים²³, שמשמע שרבי זכריה בן אבוקולס הסכים עם עצם הדין שצריכים להקריב את הקרבן משום שלום המלכות, אלא שטעם אחר היה עמו שיש לגזור בכדי שלא יאמרו בעלי מומין קרבים על גבי מזבחה, והדבר תמוה, שהרי אם משום שלום המלכות דוחים לאו ומותר להקריב בעלי מומים, כל שכן שידחה שלום המלכות גזירה דרבנן ולא יחששו לשמא יאמרו וכו', וביותר תמוה המשך דברים שלא הסכים רבי זכריה בן אבוקולס שיהרגו את בר קמצא, כדי שלא יאמרו מטיל מום בקדשים יהרג, והלא הריגת נפשות אינה מסורה אלא לבית דין בלבד, ומפני מה חשש שבית דין יטעו ויקישו ממעשה זה למעשה אחר של הטלת מום בקדשים²⁴.

וביאר בספר באר מים חיים (ד"ה נמשא), שבאמת חכמים צוו להקריב את קרבן המלך במומו, ואמר להם רבי זכריה בן אבוקולס שיאמרו לפני המלך שבעלי מומין קרבים על גבי מזבחה, והיינו שהקריבו את קרבנו במומו על גבי המזבחה, והמלך יכעס ביותר, משום שלא די בכך שלא יהיה לו קרבן זה לרצון אלא עוד יהיה לו עוד חטא בעבור זה שהקריבו קרבנו במומו על גבי מזבחה, ועל כן סברו להרוג את בר קמצא, ויסבירו לשרי המלך שהרגוהו משום שהטיל מום בקרבנו של המלך, ועל כך אמר להם רבי זכריה בן אבוקולס, 'יאמרו מטיל מום בקדשים יהרג' והיינו בתמיה, שהמלך לא יאמין להם שהרגוהו בשביל שהטיל מום בהמת המלך, שהרי אין דין מטיל מום בקדשים ליהרג, ומיד יבין המלך שהרגו את בר קמצא משום שהלשינם לפניו וגילה לו שמרדו בו, ועל זה אמר רבי יוחנן שענוותנותו של רבי זכריה בן אבוקולס שדקדק הרבה והעמיק בטעמים, וחשב שהמלך שלח את קרבנו בכדי לעשות מצוה ולעבוד את הבורא, וכשיודע לו שהקריבו קרבנו שלא כדין יכעס, החריבה את ביתנו וכו'.

ובקובץ העדות (סי' מט סק"ו) תירץ, שבכל לאו דאורייתא מכיון שנדחה מפני פיקוח נפש, שוב אין איסור כלל, אמנם בגלל חשש זה שילמדו

פקדי ופקדתי עליהם חטאתם, והיינו שבכל פעם כשהקב"ה פוקד את עוונותיהם פוקד עליהם מחטא העגל גם כן. והטעם ששלח עגלה משולשת ביאר המהרש"א שהוא משום שרצה לרמוז למ"ש בסנהדרין (ק"ג) ש'עד ירבעם היו ישראל יונקים מעגל אחד [לוקין בעבור חטא עגל אחד], מכאן ואילך משנים ושלשה עגלים²⁵.

ובכתב סופר (ד"ה ע"ה) הוסיף על דברי המהרש"א, על פי מה שכתב הרמב"ן על התורה²⁶, שהחטא שנשאר ממעשה העגל על הנשאים אחרי שמשוה דן והרג את כל המשתחווים לעגל הוא על מה שלא מיחו בידי אלו שעבדו לעגל, וזה מה שרצה בר קמצא לרמוז להם שגם כאן החטא היה על מה שלא מיחו חכמים על בזיונו.

ובבן יהוידע (ד"ה ע"ה ע"ה) כתב בשם בנו, שהטעם ששלח עגלה משולשת הוא מכיון שרצה לרמוז על כך שהם נענשים משום עוון לשון הרע שבידם, שהוא שקול כנגד שלש עבירות חמורות, עבודה זרה, גילוי ערוות, ושפיכות דמים, כמובא בערכין (טו:).

מדוע עשה מום בשפתי הבהמה או בעיניה

שדא ביה מומא בניב שפתיים, ואמרי לה בדוקין שבעין, דוכתא דלדידן הוה מומא ולדידהו לאו מומא הוא. המהרש"א (ד"ה ואמר ע"ה) מבאר, שרמו להם על עוון אותו הדור שהיה בניב שפתיים, והיינו בלשון הרע, שהוא מום בניב השפתיים²⁷, ולגירסא בדוקין שבעין, רמו להם שיש בהם צרי עין שהוא מום בדוק שבעין²⁸.

ובכתב סופר (ד"ה ע"ה) הוסיף, שרמו להם שחטאם הוא כמה שלא מיחו בידי בעל הבית שביישו, ולכן הטיל מום בשפתיים, על מה שלא מיחו בשפתיהם, ויש אומרים שהטיל מום בדוקין שבעין, והיינו על מה שראו בעיניהם את בזיונו והעלימו עין מסוררים ולא מיחו.

המהר"ם בחידושי אגרות (ד"ה ע"ה) ביאר, שבר קמצא עשה מום במקום שאצל היהודים נחשב למום הפוסל מהקרה, ואצל הגוים אין זה נחשב למום, בכדי להוכיח למלך שהיהודים אינם נותנים חלק בבית המקדש לגוים כמו שיש לישראל, ודבר שאינו ראוי לישראל להקרב על גבי המזבחה אינם מקריבים, אפילו שלגוים זה ראוי.

והטעם שמום זה שבשפתיים ובדוקין שבעין אין נחשב מום אצל הגוים, ביאר המהר"ל, משום שהאומות מתייחסות אחר הגוף והחומר, ואינם מתייחסות אחר הצורה הרוחנית הנבדלת מן הגוף, ולפיכך כאשר גוף הקרבן מושלם, הוא ראוי להקרה, ולכן מום בדוקין שבעין אינו פוסל את הקרבן מהקרה, משום שלעין יש כח נבדל מהגוף, וכמו כן בשפתיים יש כח נבדל, משום שמהם מגיע הקול והדיבור, ולגוים אין זה נחשב מום הפוסל את הקרבן, אולם לישראל אשר מתייחסים אל הצורה הנבדלת הרוחנית, גם מום במקומות אלו פוסל את הקרבן מהקרה.

ביאר דוקין שבעין

ואמרי לה בדוקין שבעין. רש"י כאן (ד"ה לדידהו) כתב כמו 'הנוטה כדוק שמים' (ישעיהו מ כ"ב)²⁹. ובבכורות (טו). כתב רש"י (ד"ה ואלוה) שיש אומרים שדוקין הכוונה לעפעפיים³⁰, והביא בשם ספרי אגרות שהעין דומה לעולם קטן, העפעפיים העליונות כנגד ריקע העליון, והתחתונות כנגד הארץ, הלבן שמקיף את העין הוא כנגד האוקיינוס שמקיף את העולם, והשחור העגול שבעין הוא כנגד גלגל חמה.

מקום לא אכלהו. טו. שנים מירבעם, ושלישי של דור המדבר, רש"י (ס"ג ד"ה וסי גיטין) עיי"ש.
 טו. ראה המבין בפרשת כי תשא (שמות כ"ג) שכתב שרוב העם לא חטאו כי אם במחשבה רעה, וראה בכתב סופר (שמות כ"ג ט) שכתב שנראה שכונתו שעונם הוא מה שלא מיחו בידי הערב רב. וכן כתב האלשיך בתחילת פרשת כי תשא. יז. וכן כתב בבן יהוידע. יח. ויתכן שלכך אמר 'לדידן הוי מומא', והיינו שמומים אלו הם המומים של ישראל עתה, (וין ממש נהדינו המחמיל על המהר"ם). ובבן יהוידע (ד"ה ע"ה) הוסיף שרמו להם שבא זמן שליטת עשיו, אשר קליפתו היא רע עין וביאר שרע עין הוא גימטריא ארבע מאות, וזה רומז למה שנאמר בתורה (שמות כ"ג) 'והנה עשו בא ארבע מאות איש עמו', ועיי"ש. יט. וכן כתב בנצח ישראל פרק ה'. כ. ועל שניהם כתוב (מלכים ק"ט) 'פה להם ולא ידברו עינים להם ולא יראו'. כא. ובישעיהו (ס"ג) ביאר רש"י שדוק היינו יריעה. ולפי זה היה מקום לומר שהכוונה לעפעפיים. אלא שבספחים (ג"ג) כתב רש"י שלגבי קרבן מום הוא, וכמו שכתוב (ויקרא כ"ב) 'או גבן או דק או תלול בעינו', ושם אין הכוונה לעפעפיים כי אם לקרום שבתוך העין ממש, וכפי שפירשו שם המפרשים. ולגבי שורש המילה 'דוק', בספר ראש אפרים (סי' ל"ג סק"מ) הביא שיש אומרים שהוא מלשון 'דק', אך הוא עצמו סובר שדוק הוא מלשון פריסת יריעה. כב. וראה שם בהגהות הבי"ח וצאן קדשים. גג. וראה על פי שלבסוף לא עשו כן, מכל מקום הרי רבי יוחנן אמר שדבר זה לא היה כראוי וגרם לחורבן הבית, ועיין עוד במהרש"א (ד"ה ואמר ע"ה) שכתב שבדאי בעלי מומין קריבין משום שלום המלכות, אלא שטענת רבי זכריה בן אבוקולס היתה שילמדו מזה לומר שבעלי מומין קריבין גם במקום אחר, שאין בו משום שלום המלכות. כג. ובפירוש הגרי"פ פערלא על הר"ם (גין פ"א הגושן ע"ה ט"ז) (ס"ג)

ביאר שראיית המגן אברהם היא ממה שאמרו בגמרא שרבנן סברו להקריב משום שלום מלכות, ולא מפני הסכנה. ועיי"ש עוד שהקשה על ראיית המגן אברהם מסוגייתנו שאימת המלכות דוחה לא תעשה שבתורה, והרי בסוגייתנו מדובר שעשה בה מום במקום שאינו מפורש בתורה שפוסל, ויתכן שרק במום כזה התיירו משום שלום המלכות, שהרי גם לדידן מום זה קל הוא, שהרי רבי עקיבא (נמסר לו: עיי"ש נמסר ד"ה ע"ה) בעל מום כזה אם עלה לא ירד, ומרצה בדיעבד, ותיירן שלמסקנא הרי לא קיי"ל כרבי עקיבא, ושוב אין חילוק בין לאו המפורש בתורה ללאו שלא נתפרש בתורה, אלא שכתב שדווקא בלאו כזה שאינו כתוב בתורה שייך אימת המלכות לפי שלא יאמינו שאסור לעשות כן, אבל בשאר לאווים המפורשים בתורה לא שייך אימת המלכות מכיון שהמלכות אינה מקפדת על כך, והיכן שידוע שהמלכות מקפידה מותר תמיד עיי"ש. אלא שדחה את ראיית המגן אברהם, שמכל מקום אפשר לומר שרבנן סברו להקריבו לא לשם קרבן, אלא לשם עצים בעלמא, שמבואר במשנה למלך (מלכות פ"ג מ"ג ס"א ע"ה) שאינו עובר בלאו, ואין בזה אלא איסור בעלמא, אבל לא תעשה גמור אין דוחין משום שלום מלכות. ועוד כתב לדחות את ראיית המגן אברהם שיש לומר שעדיין לא הקדישו את הבהמה ויקריבה בתורת חולין, שאין בזה אפילו איסור, וע"ש שהאריך בכל הנידון. כד. ביאר מ"ש חיים וקובץ הערות (סי' מט סק"ו). כו. ובש"ס מצאנו שהכמים החליטו מדעתם להרוג נפשות, ולא חששו שיקישו מזה למקרים אחרים, וכמבואר ביבמות (כ): מעשה באדם אחד שרכב על סוס בשבת בימי יוונים, והביאו לבית דין וסקלוהו, לא מפני שאוי לכך אלא שהשעה צריכה לכך. וכל שכן במקרה של בר קמצא שגורל כל כלל ישראל ובית המקדש היה תלוי בו, שבדוראי היה עליהם להרוג.

להקריב בעלי מום גם שלא במקום פיקוח נפש ונמצא שיעברו איסור סבר רבי זכריה שיש לאסור להקריב את הקרבן^י.

מדוע סברו להרגו

סבור למיקמליה דלא יזיזי ולימא. והקשה בגרש ירחים (פ"ט ד) וכן בשביל שלא יאמרו בעלי מומין קרבים על גבי מזבח, יהרגו אדם שלא כדינו, ותירץ שמאחר שחכמים הבינו בדעתם שבר קמצא זה לא ינוח ולא ישקוט עד שיוכיח למלך שמרדו בו היהודים, ואף אם יקריבו את הקרבן יוכיח למלך בדרכים אחרות שמרדו בו, ולכן סברו להורגו בכדי לבער את הרע, ואף שלא ידעו כן בבירור מכל מקום סברו שיכולים לסמוך על שיקול דעתם^י, אמנם רבי זכריה בן אבוקולס לא סמך על שיקול דעתו ולא הסכים להרגו. ועוד תירץ (פ"ט ד) שאין הכוונה שיהרגו ממש אלא שיגלו לקיסר שהוא זה שפסל את קרבנו, והקיסר יהרגו, ולזה אמר להם רבי זכריה בן אבוקולס שמכיון שאין ברור הנזק שיגרם, אסור למסרו לקיסר.

כיצד לא פחדו להרגו

שם. כבן יהודע (ד"ה ט"ז ע"ג) הקשה, כיצד לא חששו להרגו, והלא בוודאי היו עמו שליחי המלך ועבדיו, כי לא היה מאמין בבר קמצא לבדו, ותירץ שרצו להורגו על ידי שם המפורש אחר שיצא אל עבדי המלך שעמדו מחוץ לעזרה, משום טומאתם, והיו לוקחים מידו את העגל מקודם שיצא מאתם והיו עבדי המלך סבורים שהקריבוהו^י.

מדוע לא שלחו לומר למלך שהבהמה בעלת מום

שם. יש לעיין מדוע לא שלחו להודיע למלך שלא הקריבו את הבהמה מכיון שהיה בה מום, ותירץ המהר"ל (ד"ה מעמ"ל על פי דבריו המובאים לעיל, שעל זה עצמו חרה אפו של המלך בישראל, אשר אינם נכנעים לאומות, ואינם מקריבים מום אשר אינו ראוי להקרבה מבחינת ישראל. ובמאורי אור (ד"ה וס' יאמנו) תירץ שחששו שמה המלך לא יקבל מהם תירוץ זה^י.

מה היא ענוותנותו של רבי זכריה בן אבוקולס

אמר רבי יוחנן ענוותנותו של רבי זכריה בן אבוקולס החריבה את ביתו ושרפה את היכלו והגליתנו מארצינו. האחרונים^י תמהו מה ענוה היתה בזה שלא הניח לקבל את קרבן המלך במומו, וכן שלא להרוג את בר קמצא.

וברש"י (ד"ה ענוותנותו) פירש, שענוותנותו היינו סבלנותו שסבל את בר קמצא ולא הרגו, ותמהו עליו^י מה השייכות בין ענוה לסבלנות^י.

וביאר המהר"ץ חיות (ד"ה ענוותנותו) שאכן ענוה יתירה שהיתה בו גרמה את החורבן, שהרי מן הדין היה מותר להקריב את הקרבן שהוא בעל מום משום שהיה סכנה לכלל ישראל, וכמו כן היו יכולים מן הדין להרוג בר קמצא שהיה רודף אחר כלל ישראל, והבא להרגך השכם להרגולי, אלא מחמת ענוה יתירה שהיתה ברבי זכריה בן אבוקולס לא הסכים להורות הוראת שעה בעצמו לפסוק את הדין^י.

ובגרש ירחים (ד"ה סגור) ביאר על פי מה שכתב לעיל, שהכוונה שרבי זכריה בן אבוקולס לא הסכים לסמוך על שיקול דעתו ולהרגו על פי זה. ועוד ביאר בגרש ירחים (ד"ה ענוותנותו) שרבי זכריה בן אבוקולס הבין בשכלו שבר קמצא ימסור למלך את מה שלא נקרב הקרבן, אלא שחשב בדעתו שיאמר לקיסר הדברים כהוויתן שביקשו כולם להקריב את קרבנו והוא מנע מהם, והמלך יכעס עליו ויהרגנו, וגמר בדעתו למסור את עצמו על קידוש ה' בשביל שלא יאמרו שבעלי מומין קרבים על גבי המזבח, ולא היה דמי עצמו חשובים בעיניו, אמנם הקיסר חרה אפו על כולם, ומזה צמח החורבן, ולכן אמר רבי יוחנן ענוותנותו של רבי זכריה בן אבוקולס החריבה את ביתנו, מה שהיה דמי עצמו שפל בעיניו.

ובבן יהודע (ד"ה ט"ז ע"ג ענוותנותו) ביאר שרבי זכריה בן אבוקולס היה כהן, ועמד בבית המקדש יחד עם אחיו הכהנים, והיו הכהנים רוצים להקריב את הקרבן משום שלום מלכות, ורבי זכריה בן אבוקולס אמר להם שאין ראוי שיתירו להקריב בעלי מומין על גבי מזבח על פי סברתם בלבד, לפי שאחרים יבואו לומר שבעלי מומין קרבים על גבי מזבח, אלא צריך לשאול בהסכמת הסנהדרין, שהם יתירו דבר זה, לכן אמרו לבר קמצא שילך וישאל את הסנהדרין אם מותר להקריב את הבהמה ועל פיהם יקום דבר, אלא שהוא יצא מן העזרה והעגל בידו ומסרו לעבדי המלך שהיו ממתנינים בחוץ באומרו שלא רצו הכהנים להקריב את העגל, והם לקחו את העגל וחזרו למלך, ואף על פי שאמרו להם הכהנים שביאו את העגל ויקריבוהו, לא שמעו להם, לפי שבתחילה לא הסכימו לקבל את קרבן המלך, ונמצא שעל ידי ענוותנותו של רבי זכריה בן אבוקולס, שלא רצה לפסוק את הדין בעצמו כי אם על ידי הסנהדרין נגרם החורבן.

בחתם ספר (ד"ה ענוותנותו) ביאר, שחששו של רבי זכריה בן אבוקולס היה שיגרם חילול ה', והסיבה שחשש לכך היתה משום שלדעתו מה שלא מיחו חכמים על ביזויו של בר קמצא בסעודה ונגרם חילול ה' היא גרמה את כל הרעה הזאת, ולכן סבר שיש לתקן דבר זה ולא לגרום לחילול ה', אולם הטעם שרבנן לא מיחו הוא משום שיקריי ירושלים לא היו יושבים לסעודה אלא אם כן יודעים מי מסב עמהם, ורבי זכריה בן אבוקולס לא היה חושש לכך משום ענוותנותו שהיה סבלן גדול, ועל זה אמר רבי יוחנן שענוותנותו של רבי זכריה בן אבוקולס החריבה את ביתנו^י.

בספר פרחי ניסן (פרשת משפטים ד"ה לא מהיה) כתב על פי מה שמובא בסנהדרין (ב) שדיני נפשות מתחילים מן הצד, משום שנאמר (שמות כג ב) 'לא תענה על רב', והיינו שמכך שכתוב 'רב' בלא יו"ד, דורשים שאסור לחלוק על הרב והגדול שבכ"ד, ולכן התחילו לשאול מן הקטן, שיוכל לומר את דעתו, ורק אחר כך ישמעו את דברי הרב, וממילא מובן, שבאמת רצו החכמים להורגו מכיון שהיה 'רודף' והבא להרגך השכם להרגו, ולא הסכימו לדעתו של רבי זכריה בן אבוקולס, אלא שלא יכלו לחלוק על דבריו מכיון שהיה הגדול והחשוב שביניהם^י, ומה שאמר את דעתו בראשונה, אע"פ שבדיני נפשות מתחילים מן הצד, משום שהיה עניו והחזיק עצמו מן הקטנים שבהם, ולכן לא חשש להגיד את דעתו בראשונה, אמנם לולא שהחזיק את עצמו לעניו ואמר את דעתו בראשונה בוודאי היו רוב החכמים חולקים עליו ולא היה מגיע החורבן, ועל כך אמר רבי יוחנן שענוותנותו של רבי זכריה בן אבוקולס החריבה את ביתנו^י.

האשמה ברבי זכריה בן אבוקולס ולא בחכמים שהיו בסעודה ולא ביזוי בר קמצא, וכתב שאפשר שמכיון שלא היה ברי הייקא לכך לא תלו בהם את האשמה. וראה עוד במהר"ם שף (ד"ה התייה) שכתב שרדאי שהגזירה נגורו עוד קודם לכן, אלא שזאת היתה הסיבה שגרמה לכן. ובאור החמה (ד"ה פ"ג ר' יוחנן) כתב, שרבי זכריה בן אבוקולס סבר שאין לחשוך בבר קמצא שמשום שלא מיחו על כבודו יתקם בכל ישראל, ולא העלה בדעתו שמכיון שהוא יושב בסעודה, כמבואר במדרש (פ"ט ד) (א) והוא גדול הדור, ירצה בר קמצא להתקם בכל ישראל, משום שהיה עניו ולא החזיק את עצמו לגדול הדור. **לה וראה** במאירי (פ"ל ד) ד"ה לעולם, שכתב שמסוגייתנו נלמד שכל שהוא מוחזק להרביץ את המלכות על הציבור מותר להרגו, וכמו שאמרו, סבור למיקטליה כי היכי דלא ליזיל ונימא בי מלכא, אמר להן רבי זכריה וכו', ואמרו עליו ענוותנותו של רבי זכריה החריבה את ביתנו. **לו ובעיני** זה כתב החתם סופר, ע"ש. **לו ובכך** ביאר את המובא בתוספתא דמסכת שבת (פ"ד ד) בית שמאי אומרים מגביהים מעל השולחן עצמות וקליפות, ובית הלל אומרים מגביהים את הטבלה כולה, רבי זכריה בן אבוקולס לא היה עושה לא כבית שמאי ולא כבית הלל, אלא נוטל ומשליך אחר המטה, אמר רבי יוסי ענוותנותו של רבי זכריה בן אבוקולס שרפה את ההיכל, ולכאורה תמוה מה השייכות לשם, והביאור הוא שרבי זכריה בן אבוקולס היה סבלן שהיה יכול לסבול את בר קמצא על שולחנו כנ"ל, וכמו כן היה סבלן והיה יכול לסבול את הפסולת על שולחנו, ולכן אין זה אצלו כנרף של רעי, ואסור לו לנעו את השולחן. **לה מובא** בספר קהלת יצחק. **לו והוכיח** כן ממה שמובא במדרש איכה (א ד) שרבי זכריה בן אבוקולס היה מסב בסעודה זו וראה כיצד בייש בעל הבית את בר קמצא והיה ביזוי למחות ולא מיחה. **מ. ובחידושי** בית ישראל (מאגניסולא) הביא תירוץ זה בשם החתם סופר, ובשדה אליהו הביא תירוץ זה בשם הגר"א.

הקיסר, אף על פי שהיו ישראל גולים משום שנאת חנם שהיתה ביניהם, מכל מקום לא היה הקיסר מחריב את בית המקדש, והנה דרשו חכמים (ב"ב פ"ג הל' א') על הפסוק (מלכים ב' כ"ג) 'מזמור לאסף אלהים באו גוים בנחלתך' וגו', שהטעם שאסף אמר 'מזמור' על חורבן בית המקדש ולא אמר 'קינה', הוא משום שלולא ששפך הקב"ה את חמתו על העצים והאבנים של בית המקדש, היה שופך חמתו ח"ו על ישראל, ולכן נמצא שחורבן בית המקדש הוא נחמה פורתא, ועל זה אמר רבי יוחנן שענוותנותו של רבי זכריה בן אבקולס החריבה את ביתנו וכו', והיינו שלא כילה את חמתו בישראל כי אם בעצים ובאבנים.

מי הוא נירון קיסר

שדר עי'ווייה לנירון קיסר. המהר"ם שיף (ד"ה לנירון) כתב שלא היה קיסר אלא שר הצבא של הקיסר^מ, וכתב **בבן יהודיע** (ד"ה ע"ג ע"ג), שהמלך של רומי היה נקרא קיסר בסתם, ושאר השרים שהיו מזרע המלוכה היה נקראים בתוארים שונים, ומחברים לכל תואר שם קיסר, כגון נירון קיסר, אספסינוס קיסר, והרי זה על שם תפקידם, וכמו שאומרים פקיד המלך, גזבר המלך, יועץ המלך וכו'. אמנם במדרש (ב"ב פ"ג הל' א') מבואר שנירון היה מלך, ואחר שמת המליכו את אספסינוס, וזה לא כמבואר בסוגייתנו שנירון ברח והתגייר^מ.

מדוע בדיק על ידי חיצים

כי קאתי, שדא גירא וכו'. הטעם שבדיק על ידי זריקת חיצים, ביאר בבן יהודיע (ד"ה ע"ג ע"ג), שמשמים סיבכו כן, כדי להורות שחטאם היה לשון הרע שנמשל לחץ, וכמו שכתוב (ויקרא י"ז ט) 'חץ שחוט לשונם'.

מדוע זרק תחילה למזרח ולמערב

שדא גירא למזרח אתא נפלא בירושלים למערב אתא נפלא בירושלים וכו'. בבן יהודיע (ע"ג) ביאר, שהטעם שזרק חץ תחילה לצד מזרח, הוא בכדי לראות אם תעמוד להם זכות התורה, אשר היא מאירה לעולם כמו השמש הזורחת ממזרח. וכמו כן רצה לראות אם תעמוד להם זכותו של דוד שמגיע משבט יהודה שהם שייכים לצד מזרח, וכמו שכתוב (נחמ"ג א' ג') 'והחוננים קדמה מזרחה דגל מחנה יהודה', וכמו כן נמשלה מלכות בית דוד לשמש, שנאמר (מלכים ב' כ"ג) 'וכסאו כשמש נגדי', ובית המקדש נקרא על שם דוד המלך, שנאמר (ע"ג) 'מזמור שיר חנוכת הבית לדוד'. ועוד כתב שם בשם בנו הנאון רבי יעקב, שזרק תחילה למזרח, לראות אם תעמוד להם זכותו של משה רבינו ע"ה שהוא בסוד שמש הזורחת ממזרח, וכמו שאמרו (ב"ב פ"ג ע"ג). 'פני משה כפני חמה', וכתוב (דברים ז' ט"ז) 'אז יבדיל משה שלש ערים למזרח שמש', ואחרי זה זרק למערב, לראות אם תעמוד להם זכותו של דוד המלך, אשר הוא יסד את הכותל המערבי שהוא קיים לעד ולא זזה שכינה ממנו לעולם, ורק לבסוף זרק לעוד שתי רוחות.

מדוע הוצרך לזרוק חיצים לארבע רוחות השמים

למזרח אתא נפלא בירושלים, למערב אתא נפלא בירושלים, לארבע רוחות השמים אתא נפלא בירושלים. רש"י (ד"ה ע"ג) כתב שעשה כן לקסום קסם כשהיה סמוך לירושלים. והקשה המהרש"א (ב"ב פ"ג הל' א') מדוע היה צריך לירות חיצים לכל ארבע רוחות, והרי בצד שכנגד ירושלים אין כל חידוש אם יפול בירושלים, שהרי היה סמוך לירושלים. ולכן פירש המהרש"א שלא היה סמוך לירושלים כל כך בכדי שיוכל לירות חץ ויפול בירושלים, אלא שדרך פלא נשאה הרוח את כל החיצים לירושלים. ובבן יהודיע (ד"ה ע"ג ע"ג) פירש שלא עמד כנגד ירושלים אלא באלכסוניה של ירושלים, במקום שעל פי הטבע לא יכול החץ ליפול בירושלים ומכל מקום סיבב בדרך נס שיתעקמו החיצים ויפלו בירושלים^מ.

והמהר"ם (ד"ה ע"ג) כתב שנירון קיסר בדיק לאיזה צד יפול ראש החץ, וכדרך הגוים שכשרוצים לנחש באיזה מקום טוב לעשות מלחמות הם

בספר ראש דוד (למ"ד פ"ג ע"ג ד"ה וימין) פירש בדרך דרש בשם רבני אשכנז, שטעמו של רבי זכריה בן אבקולס שאסר להקריב מום קטן זה, הוא משום שכתוב (ויקרא כ"ג כ"ג) 'כל מום לא יהיה בו', ודריש שאפילו מום כל שהוא לא יהיה בו, וכמו כן דרש לגבי מה שכתוב (משלי ט"ו ה') 'תועבת ה' כל גבה לב', אפילו גאווה כל שהיא, הרי היא מתועבת לפני הקב"ה, ועל כך אמר רבי יוחנן שענוותנותו של רבי זכריה בן אבקולס וכו', היינו שדרש 'כל גבה לב' אפילו כל שהיא, וכן לענין מום 'כל מום לא יהיה' אפילו מום כל שהוא.

בעין אליהו (ד"ה ענומטוס) ביאר, על פי מה שביאר הגר"א את הפסוק בתהלים (ק"ט קס"ג) 'שלום רב לאוהבי תורתך ואין למו מכשול', שמי שאוהב תורה הקב"ה מצילו ממכשול, ואילו לא היה רבי זכריה בן אבקולס עניו גדול והיה יודע שהוא בכלל 'אוהב תורה' לא היה חושש ממכשול שיאמרו אחר כך שבעלי מומין קרבים על גבי מזבח או שהמטיל מום בקדשים יהרג, שהרי הקב"ה שומר את אוהביו ממכשול, אבל מחמת ענוותנותו הגדולה לא היה בטוח בצדקתו והיה ירא שתצא תקלה ומכשול על ידו בהורגו את בר קמצא או בהקריבו בעל מום על גבי מזבח, וענוותנותו זו גרמה את החורבן. **בספר ילקוט יהושע** (ד"ה ענומטוס) פירש, על פי הידוע שמידת הענוה היא ביטול הישות, וענוותנותו של רבי זכריה בן אבקולס וביטול ישותו לא נתנה לו לחשוד בכך קמצא שהוא מלשין ולכן לא הרגו^מ.

מה גרם רבי זכריה בן אבקולס

שם. יש לעיין שהרי נגזר עליהם גלות משום שנאת חנם שהיתה ביניהם, ומדוע אמר רבי יוחנן שחורבן הבית נגרם בגלל ענוותנותו של רבי זכריה בן אבקולס, וכתב המהרש"א (ד"ה ואמר יאמר), שמכל מקום אפשר שבית המקדש לא היה נחרב, לפי שהיתה המלכות חסה עליו, אילו היו מקריבים את קרבן המלך, אבל היותו ורבי זכריה בן אבקולס מנע את הקרבת הקרבן ששלח המלך, חרה אף המלך על בית המקדש והחריבו.

בחתם סופר (ד"ה ר' זכריה) כתב, שחס ושלום להאשים צדיק כרבי זכריה בן אבקולס בחורבן בית אלוקינו, הדנה איתא במסכת תמיד (ב"ב) 'איזהו חכם הרואה את הנולד', ויש לעיין מדוע אמרו בלשון 'הרואה את הנולד' ולא 'הרואה את העתיד לבא', והביאור הוא שהרי אמר שלמה המלך ע"ה במשלי (כ"ג י"ג) 'אמר עצל ארי בחוץ בתוך רחובות ארצח', והיינו שדרך העצל לחשוש לדברים משונים שלא היו ולא נבראו, ולכן אמרו איזהו חכם הרואה את 'הנולד', והיינו דברים העשויים להוולד, ולכן אין להאשים את רבי זכריה בן אבקולס, כי עד הזמן שהוא לא נשמע כדבר הזה שעל דבר קטן כל כך ימסרו כל ישראל ובית המקדש בידי הגוים, ולא היה לו לרבי זכריה בן אבקולס לחשוש על כך, אך מכאן ואילך שכבר נעשה מעשה כזה, נאמר 'אשרי אדם מפחד תמיד'.

המהר"ם בחידושי אנרות (בסוף ד"ה מעטס) ביאר, שהכוונה שכאשר השי"ת רוצה בדבר מה, כמו שרצה עכשיו להחריב את בית המקדש, הרי שאפילו שהיו שם חכמים גדולים שהיו רוצים להציל את נפשם ולהרוג את בר קמצא, עשה הקב"ה את שליחותו על ידי רבי זכריה בן אבקולס בכדי שיהיה בר קמצא ניצול, והחורבן בית המקדש כרצון השי"ת.

בעיני יעקב (ד"ה יאמר) ביאר, שטעמו של רבי זכריה בן אבקולס היה, שחשש מהבריונים שיאמרו למלך שלא עשו כדין בענין הקרבן, שהקריבו שלא כדין או שאמרו שמטיל מום בקדשים יהרג, ועל ידי כן יחריב מלך רומי את בית המקדש, ולכן היה סובר ששב ואל תעשה עדיף, ועל זה אמר ענוותנותו של רבי זכריה בן אבקולס החריבה את ביתנו ושרפה את היכלנו 'הגליתנו מארצנו', והיינו שאילו היה המלך שומע שלא עשו כהוגן בענין ההקרבה אולי היה כועס ומחריב את בית המקדש, אבל לא היה מגלה את ישראל מארצם, ורק אחר ששמעו בקול רבי זכריה בן אבקולס, וסבר המלך שמרדו בו הגלם מארצם.

בשירת ישראל (ליקוטים בסוף הספר א"ת מה) ביאר, על פי מה שכתב המהרש"א (הנושא לעיל), שלולא רבי זכריה בן אבקולס שמנע את הקרבת קרבן

מא. וכתב שאולי מטעם זה הצריכו חז"ל (ט"ט ע"ג) לתלמיד חכם שיהיה בו שמינית שבשמינית גאווה, בכדי שיוכל לקיים את מה שכתוב במשנה (ב"ב פ"ג הל' א') 'וכשהיו בעלי דינים עומדים לפניו יהיו בעיניו כרשעים'. מב. וכן כתב בנצח ישראל פרק ה'. מג. וראה קידושין (ב"ב) 'וברש"י שם ד"ה איסתיעא. מד. וראה רש"י בדניאל (ב"ב) 'ששלה שם נירון קיסר שר צבאו כמ"ש ד"ל במסכת גיטין ובגוריון', ויש לעיין אם כוונתו שנירון קיסר שלח את שר צבאו שלא נודע איך היה שמו, או שהכוונה שהמלך שלח את נירון קיסר שהוא שר צבאו, וכמו שכתב המהר"ם שיף. מה. ואולי יש לומר שסתם נירון הכוונה למלך, אבל כשמובא נירון קיסר הכוונה לשר

צבא המלך, וכמו שכתבו המהר"ם שיף והבן יהודיע. אלא שבספר יוחסין (מלמ"ג ע"ג ע"ג) מובא שנירון קיסר היה מלך ארבע עשרה שנים ושבעה חודשים, [ואולי יש לחלק בין נירון קיסר לנירון קיסר], וראה עוד בפירוש המשניות להרמב"ם במסכת כלים (פ"ג מ"ג), שכתב שנירון קיסר היה ממלכי הרומיים. מו. עוד הקשה בבן יהודיע (ע"ג), מדוע לאחר שזרק חיצים למזרח ולמערב הוצרך לזרוק שוב לכל ארבע רוחות השמים ולא הספיק שזרוק שוב רק לדרום ולצפון, וביאר שכונת הגמרא היא שהמשין לזרוק ליתר כיווני רוחות השמים, והיינו לצפון ולדרום בלבד. וכן כתב המהר"ם שיף (ד"ה ע"ג ע"ג), ועיי"ש שכתב שאין לומר שהכוונה שזרק ליתר הארבע הרוחות,

יורים חץ, ובצד שראשו נופל זה סימן שטוב להלחם שם, ומכיון שנירון קיסר ראה שמכל צד שיורה את החץ נופל ראשו לצד ירושלים, הבין שאין לישראל מזל בשום צד לנצחו במלחמה.

ובענף יוסף (י) תירץ, שנירון קיסר ידע שישראל חטאו וראויים לעונש, אלא שחשש שמא הקב"ה יעשה להם נס לפנים משורת הדין ויציילם, ולכן שלח חץ לירושלים, באומרו שאם ראויים הם לנס, יעשה הקב"ה נס כעת והחץ לא יגיע לירושלים, ואחר שראה שאין ישראל ראויים לנס, בדק עוד לראות אולי אדרבה רצון הקב"ה הוא להחריב את בית המקדש, ובדק וראה שכן הוא רצון השי"ת להחריב את ביתו וכל חץ שזורק פוגע בירושלים אף שלא כדרך הטבע.

מדוע שאל את הינוקא לאחר שזרק החיצים

א"ל לינוקא פסוק לוי פסוקיך, א"ל ונתתי את נקמתי באדום ביד עמי ישראל וכו'. בענף יוסף (י) הקשה מדוע שאל את התינוק לאחר שזרק את החיצים ולא לפני כן, ותירץ (עפ"י דגמיו שסנא לעיל), שאחר שראה על ידי החיצים שרצון השי"ת להחריב את ביתו, חשב שאולי יקבל שכר על זה שיחריב את בית המקדש, ולכך שאל את הינוקא בפסוקא, ואמר לו התינוק שהקב"ה יתן את נקמתו ביד ישראל, והביאור הוא כמו שתיירץ הרמב"ד (משנה פ"ו ה"ה) את קושיית הרמב"ם (סג), מדוע נענש פרעה מאחר שהקב"ה גזר שיהיו ישראל בגלות מצרים, שאין הקב"ה נפרע מן הרע אלא על ידי רע ממנו, ופרעה כבר נתחייב במכות הללו, והקב"ה נפרע ממנו על ידי ישראל על מה שנתחייב מקודם, זה הכוונה ונתתי נקמתי באדום ביד עמי ישראל.

האם רבי מאיר היה בנו של נירון קיסר

ערק ואזל ואיגיר ונפק מיניה רבי מאיר. הרמב"ם בהקדמה ליד החזקה כתב שרבי מאיר היה בנו של גר צדק, ומשמע שסובר שרבי מאיר היה בנו של נירון קיסר ממש, אמנם באוצר הגאונים (סנהדרין י"ז) מובא שרבי מאיר היה מבני בנותיו של נירון קיסר.

הטעם שזכה שיצא ממנו רבי מאיר

שב. כבן יהודע (ד"ה טז עק) כתב, שהטעם שזכה שיצא ממנו רבי מאיר הוא, משום שכיבד את התורה, שמכך על פסוק של תורה שאמר לו הינוקא, ולכך זכה ויצא ממנו רבי מאיר שהאיר את עיני ישראל בהלכה, וגם מחמת שנמנע מלהחריב את בית המקדש שהיה אורו של עולם, ולכך זכה שיצא ממנו רבי מאיר שהאיר את העולם באור תורתו. ועוד כתב, שבגלל שנתפעל מן הגנס שארע לו שהראו לו מן השמים שהחיצים נפלו בירושלים, זכה ויצא ממנו רבי מאיר בעל הנסי.

מדוע צר על ירושלים שלש שנים

אתא צר עלה תלת שני. המהר"ל (ד"ה סח) ביאר, שהטעם שצר על ירושלים שלש שנים, הוא מכיון שענייני עם ישראל הם משולשים, שלשה אבות, שלשה דרגות של כהנים לויים ישראלים, ולכן נקראים (סג) עם תליתאי, ולכן לא היו הגוים יכולים לגבור עליהם כי אם לאחר

שצרו עליהם שלש שנים, ועל זה כתוב (דברים לג ט) 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו', שחזוק היהודים הוא כמו חבל שחזוקו על ידי שעשוי משלשה גדילים, וכמו שכתוב (קהל ד י) 'והחוט המשולש לא במהרה ינתק'.

ובעיון יעקב (ד"ה נה) כתב, על פי הגמרא בסוטה (כ) שיש זכות שתולה שנה אחת ויש זכות תולה שתי שנים ויש זכות תולה שלש שנים, וכאן היתה להם זכות שהגינה בעדם שלש שנים, וזה משום שלשת העשירים שהיו בעלי מצוות.

ובבן יהודע (ד"ה טז סח) ביאר שבנוסף על גלותם סבלו גם מצער הרעב על ידי המצור שלש שנים, מכיון שעוונם היה לשון הרע ששקול כנגד שלש עבירות חמורות, עבודה זרה, גילוי ערות שפיכות דמים, כמובא בערכין (טו).

ענין שלשת העשירים

הוא בזה הנהו תלתא עתירי, נקדימון בן גוריון, ובן כלבא שבוע, ובן ציצית הכסת וכו'. המהרש"א (ד"ה סו) כתב, שהגמרא באה לומר שגם עשיריהם היו בעלי מעשים, נקדימון שנקדה לו חמה על ידי תפלתו, ובן כלבא שבוע שהיתה פתו מצויה לכל, ובן ציצית הכסת שהיה זהיר במצות ציצית שהיא כוללת את כל המצוות וכמו שנאמר (מגילת טו מ) 'למען תזכרו ועשיתם את כל מצוותי', ולא יכא דאמרי היתה כסתו מוטלת בין גדולי רומי והיה יכול להמליץ עליהם בפני המלכות, אלא ששנאת חינם שהיתה ביניהם גרמה להם את החורבן.

כבן יהודע (ד"ה טז סו) כתב, שהטעם שנודמו שלשה עשירים אלו הוא, לפי שהם מרמזים על שלשת הנקודות שבסגו"ל, שבה מנקדים את המילה חסד, ובא לרמז ששלשת עשירים אלו בהצטרפותם יחד יכולים היו לגמול חסד אמיתי ומושלם. ועוד בא לרמז שמשמים עשו להם חסד ונתנו להם שלשה עשירים אלו לעזרתם, והם היו כפויי טובה ודחו חסד זה בידיהם.

המהר"ל (ד"ה קלמ"ד) מבאר שיש שלשה סוגי עשירים, יש שהוא עשיר מחמת ברכת ה' בעצם, ויש שהוא עשיר מחמת זוכה משמים לפרנסה והפרנסה מביאה אותו לעשירות, ויש שהוא עשיר מחמת זוכה משמים לחשיבות והחשיבות מביאה אותו לעשירות משום שהעושר גורם לכבוד וחשיבות. ושלושת העשירים המובאים בסוגייתנו היה כל אחד מהם עשיר מחמת סיבה אחרת, נקדימון בן גוריון היה מבורך בעצם, וכמו שרואים שזכה לברכת ה' ונקדה חמה עבורו, כלבא שבוע היה עשיר מחמת זוכה לפרנסה ולמונות, בן ציצית הכסת היה עשיר מחמת זוכה לחשיבות והיה כסאו מוטל בין גדולי רומי. וכתב המהר"ל שנקדימון בן גוריון שהיה עשיר מחמת ברכתו היה זה שאמר שיפרנס אותם בעצים, מכיון שעצים הם הדבר שצריך ריבוי הכמות, וריבוי הכמות מורה על ברכה ביותר, ולכן שבחו חכמים אותו משום שדבר צריך ריבוי גדול, והחסד נחשב לפי הריבוי שנותן לאחרים. וכלבא שבוע היה זה שאמר שיתן חיטים ושעורים שהם עיקר המזונות של האדם, והלא סיבת עשירותו היתה מחמת זוכה לפרנסה ולמונות, ובן ציצית הכסת רצה לפרנס אותם ביין ושמן שהוא דבר חשוב, והלא סיבת עשירותו היתה מחמת חשיבותו.

ועוד ביאר המהר"ל (ד"ה סח) שיש שלשה מיני ברכות המשפיעות עשירות, א. חסד. ב. דין. ג. רחמים. כלבא שבוע היה עשיר בזכות מידת החסד, ולכן נקרא כלבא שבוע, כי במידת החסד הכל שבעים, ורצה לפרנס בעצים,

בנו"ן בא"ב ג"ד, וחיריק"ק משמש במקום יו"ד, והכוונה שמצא רמון, היינו שיצא מנירון קיסר, תוכו אכל וקליפתו זרק, כי לנירון היה קליפה רעה שאותה זרק רבי מאיר, ואכל את תוכו, הוא חלק הנשמה הטוב שבו, ורבי מאיר יצא מהחלק הטוב שהוא הפרי, ואין בו כלל מהחלק הקליפה הרע. והוא מנפלאות הבורא יתברך שמאנשים נכרים יצאו מאורות לישראל, כרבי מאיר ורבי עקיבא רבו שהיה אף הוא בן גרים (סג גמ' ס), ואל תתמה על כך שהרי עמנו ומאוב יצאו מלכי בית דוד ובהם משיח צדקנו שיבא במהרה בימינו. נא ויעיין שכתב שמשום כך היה משעת הבקעת חומת העיר בשבעה עשר בתמוז ועד תשעה באב שלשה שבועות. נא וכמוכא במהרש"א חידושי אגרות ומובא לקמן. נא וכמוכא האבות הקדושים שהיו עשירים מחמת שהיו מבורכים בעצם, וכמו שכתוב (מלכים י"ג) 'והיה ברכה'. נא ועל זה אמרו במו"ק (סג) חיי בני ומוזני לאו בזכותא תליא מילתא אלא בזכותא תליא. נא וכמוכא שאמרו בקידושין (מט) על מנת שאני עשיר, שעשיר הוא כל שבני עירו מכבדין אותו מפני עושרו. נא ולכך היו ציציתו מוטלות על גבי כרים וכסתות, לפי שהציציות מורים על חשיבות וכמו שמוכא בשבת (סג) שהיה ציצית זוכה לאלפים ושמונה מאות עבדים, (סג) מ"ט לקמן נכס אין אלוהי. נא ובספ"ר אברהם את עיניו (ד"ה סח) ביאר בדרך דרש, שרבנן שבחו את בעל העצים, לפי שעיקר מגמתם לא היתה על פרנסת הגוף הכלל, אלא לעבודת ה', וחסה ושעורה היו צריכים לארבעה מיני לחמי תורה ולמנחות ולעומר, ואת היין היו צריכים לנסכים, ואת השמן למנוחה, ואת המלח לכל הקרבנות שהיו מקריבים עליהם מלח, ולכן שבחו חכמים את בעל העצים שהרי בלא עצים לא היו יכולים להקריב כלל את הקרבנות. ובאורח ישרים (ד"ה סו) ביאר שהטעם ששבחו חכמים את בעל העצים הוא שהרי ישב ביניהם נציב רומי, ומוזן היה יותר קל להסתיר מעיניו ומעיני הבריונים יותר מאשר עצים.

להגביה את הטלית באופן שלא יהיה נגרר אף אם יפול לפעמים על הקרקע אין קפידה בזה.

מדוע נקרא בן ציעית הכסת

בן ציעית הכסת שהיתה ציציתו נגררת על גבי כסתות, איכא דאמרי שהיתה כסתו מוטלת בין גדולי רומי. בפרקי דרבי אליעזר (פ"ב) מובא ולמה נקרא שמו בן ציעית הכסת לפי שהיה מיסב למעלה מגדולי ירושלים.

באבות דרבי נתן (נוסחא ד פסק יג ד"ה דבר אלה, ומונח צפירוש המיוחס לרש"י על גמלאות רבה פמ"ג ה"ב) הגירסא בן ציעית הכסף, והטעם שנקרא כן הוא לפי שהיה מסב על מיטות של זהב וכסף.

ובספר חיבור יפה מהישועה לרבנו ניסים גאון (מונח צפירוש המיוחס לרש"י על גמלאות פמ"ג ה"ב) כתב, שבן ציעית הכסת היה נקרא כן משום שני ענינים, האחד שהיה יושב על הכסת בין אנשים וכסאות אנשים חשובים, והשני שהיה כסאו באמצע כסאות נשיאים גדולים כמו הציצית בטליתות.

בעין אליהו (ד"ה פ"ג) כתב שאלו ואלו דברי אלהים חיים, ושתי הלשונות אינם חולקים, ועל פי מה שאמרו בשבת (ב"ב) כל הזהיר בציצית זוכה ומשמשיין לו שני אלפים ושמונה מאות עבדים, ורואים מכך שמחמת מצות ציצית זוכה אדם לחשיבות ועשירות, ומשום זהירותו במצות ציצית זכה בן ציעית הכסת שתהיה כסתו מוטלת בין גדולי רומי.

מדוע אמרו חכמים שלא להלחם ברומאים

אמרו להו רבנן לא מסתייעא מילתא. בבן יהוידע (ד"ה ט"ז אמרי) כתב, שהבריונים היו בטוחים שבזכות עסק התורה ינצלו מהרומאים, וסמכו על ברכת יצחק אבינו שאמר (גמלאות פ"ג) 'הקול קול יעקב והידיים ידי עשו', שכשיש קול יעקב שהוא תורה, אין ידי עשו שולטות, ומכיון שעסק התורה היה בדור ההוא בתפארתו לא יוכלו בני עשו להרע להם, אולם רבנן אמרו להם שלא מסתייעא מילתא, והיינו שמה שברך יצחק שכשיש קול יעקב אין ידי עשו שולטות לא יועילו בדור זה מכיון שיש עוון לשון הרע שהוא חטא בקול ובלשון, ולכן לא יועיל 'קול' יעקב לנצח את כחו של עשו.

האם שרפו את אוצרות העצים

קמו קלנדה להנהו אמברי דחיטי ושערי וזהו כפנא. ופירש רש"י (ד"ה קלינדה) ששרפו את אוצרות התבואה והעצים כדי שילחמו, הרש"ש (ד"ה ד"ה קלינדה) העיר שבגמרא לא מובא ששרפו את אוצרות העצים, כי אם את אוצרות החיטים והשעורים, וזה היה מספיק בכדי להוציאם למלחמה, כי אם אין להם חיטים ושעורים מה יועילו להם העצים. ובבן יהוידע (ד"ה ט"ז קלינדה) ביאר שהיו צריכים לשרוף גם את העצים, שהרי אם ישרפו את אוצרות החיטים והשעורים בלבד, הרי אינם נשרפים במהרה כי אם מעט מעט, וכל העם ירוצו ויצילו מן הדלקה וישמרו אוכל לעצמם, ולא יהיה רעב, על כן מוכרח להיות שהמעשה היה שאוצרות החיטים והשעורים היו סמוך לאוצרות העצים, ולכן כאשר שרפו את העצים ונעשה דלקה גדולה ונשרפו גם אוצרות החיטים והשעורים ומיד נעשה רעב.

מי היתה מרתא בת בייתוס

מרתא בת בייתוס עתירתא דירושלים הוויא. במשנה יבמות (ס"ב) מובא שקידש יהושע בן גמלא את מרתא בת בייתוס, ובמהרש"א (ד"ה ו' אמנ) כתב שנראה לומר שאין זו אותה מרתא בת בייתוס המובאת בסוגייתנו, מכיון שביבמות (ס"ב) מובא שזה היה בזמן ינאי המלך, וינאי היה קודם

שהם רומאים על מידת החסד, מכיון שעצים אין בהם שום טעם, ומידת החסד היא גם בלא טעם וסיבה. בן ציעית הכסת היה עשיר ממדת הדין, משום שהחשיבות נובעת ממידת הדין, והוא היה חשוב וכסאו מוטל בין גדולי רומי, או שמרוב חשיבותו היתה ציציתו נגררת על גבי כרים וכסתות, ורצה לפרנס ביין ושמן שיש להם טעמים שונים, ודבר שהוא מושפע ממדת הדין יש לו טעם. ונקדימון בן גוריון היה עשיר במדת הרחמים, ולכן נעשה לו נס שנקדה חמה עבורו, ונס הוא ממדת הרחמים, והוא רצה לפרנס בחיטים ושעורים אשר בהם זן הקב"ה את עולמו ברחמים, ובהם תלוי חיי נפש האדם.

ובספר אורה ישרים (ד"ה י"א) כתב, ששלשה עשירים אלו היו גם כן צדיקים, וכל אחד מהם היה נזהר בעמוד אחר, נקדימון בן גוריון היה נזהר בעמוד העבודה, והאיר את ישראל בכח תפילותיו, ובן כלבא שבוע היה נזהר בעמוד הצדקה, ובן ציעית הכסת היה נזהר במצוות מעשיות ומחשב את המצוות, וכתב שאפילו שהיו כולם צדיקים, היה פירוד הלבבות בינם לבין התנאים, כי גם עשירים אלו הסכימו למרוד במלך הרומיים, אך דעתם היתה שלא לצאת למלחמה כי אם להתבצר בירושלים, ובטחו על חומת ירושלים.

מדוע נקרא שמו בן כלבא שבוע

בן כלבא שבוע, שכל הנכנס לביתו כשהוא רעב ככלב יוצא כשהוא שבע. וצריך ביאור מדוע לא נקרא בפשטות בעל הכנסת אורחים, וביאר בתפארת שלמה (פס"ט י' פ"ג) שרצה מאוד שיבואו לביתו עניים רעבים ויאכילם משלו, ולכן עשה הקב"ה שכל עני שנכנס לביתו, אפילו אם לא היה כלל רעב, היה נעשה רעב ככלב, והיה מאכילו ומשקהו עד שיצא שבע. **ובאמרי אמת** ליקוטאים כתב, שהטעם שנקרא 'כלבא שבוע' ולא 'שבוע' בלבד הוא מפני שהיה מאכיל את אורחיו מאכלים הגוררים תיאבון בכדי שיאכלו הרבה. ועוד כתב שמה נקרא כן על שם שהגיע מבית כלב בן יפונה כמובא במדרש (צ"ר ט"ז י"ג).

כיצד גרר את ציציתו

בן ציעית הכסת, שהיתה ציציתו נגררת על גבי כסתות. המגן אברהם (א"ח ס"ב פ"ג) הקשה מסוגייתנו, על מה שפסק המחבר (ט"ז) שיש ליהרר כשאדם לובש טלית שלא יגרור ציציותיו, שממה שאמרו בסוגייתנו שבן ציעית הכסת היו ציציותיו נגררות על גבי כסתות משמע לכאורה שאנשים אחרים היו ציציותיהם נגררות על גבי הקרקע. ותיקן, שיש לדחות, שהכוונה שציצית של בני אדם לא היו נגררות כלל על גבי קרקע. אמנם העירך בערך צ"ח (ה"ט) כתב, 'למה נקרא שמו בן ציעית הכסת, שהיתה ציציתו נגררת על גבי כרים וכסתות, פירוש, כל אדם כשהולך בדרך ציציתו נגררת בקרקע, וזה כשהולך מביתו ועד פתח העזרה היו מוצעות כרים וכסתות בקרקע במקום שהולך וציציתו נגררת עליהן'.

ועוד כתב המגן אברהם (ט"ז) שיש לומר שדווקא היכן שנגררים בשעת לבישה הרי זה ביוון, משום שנראה כאילו שמכבד בהם את הקרקע, אבל אם נגררים דרך הילוכם אין להקפיד על כך.

ובבאר היטב (א"ח ט"ז פ"ג) כתב בשם ספר יד אהרן, שיש לחלק בין טלית גדול שהוא בגד המיוחד לתפילה, שאין ראוי והגון שיהיו ציציותיו נגררים על הקרקע, לטלית קטן ששובש עם שאר בגדיו.

ובספר נהר שלום (א"ח ט"ז פ"ג) כתב, שדווקא היכן שהבגד עשוי באופן שבהכרח הציציות נגררים על הקרקע תמיד אסור, אבל היכן שאפשר

השמד', אלא משלכן על כתף ונטולן בידו. וכן כתב המגן אברהם (א"ח ס"ב פ"ג) בשם ספר האגור (פ"ג) ומובא גם בלבבו. ובאליה רבה (ט"ז) הביא את דברי המצת שימורים בשם עדי זהב שכתב שעונש זה אינו מסתבר [ע"ש שכתב שחלילה להאמין על זה, וכי אפשר שהעונש שינתן לבלב על שהחריבה את עירנו ושרפה מקדשינו והגליתנו מארצנו יותן למי שגורר הציצית שמוחר ליכנס בו לבית הכנסת אתמאה, וכבר הפחידו דברים אלו את ההמון עד שאם יראו בבית הכנסת ציצית נוגע בארץ יחרדו כלם חרדה גדולה כאילו היה ס"ת בארץ וירוצו גדולים וקטנים להגביהו וכו'], וכתב אליה רבה, שלא ראה שכך כתב הבית יוסף בשם האגור והמורכי. ובספר נהר שלום כתב שבמכוון לא התעיק הרב בית יוסף עונש זה בשולחן ערוך, ולא כתב אלא 'יש ליהרר' זהירות עלמא, משום שהוקשה לו הגיל. **סא אמננה** בספר קרית תנה דוד (פ"ב פ"ב) כתב שדין זה שאסור לגרור הציצית הוא רק בזמן הזה שנוהגים לעשות הכריכות והקשרים של הציצית כנגד שם הוי"ה, אבל בזמן שה"ס לא היו נוהגים כן, ולכן לא הקפידו על גרירת הציצית, ולפי זה לא קשה. **סב ראה** בראשית רבה (פ"ג ט). **סג ובעינין** יעקב (ד"ה ט"ז) כתב שהטעם שכתבה הגמרא ששרפו את אוצרות החיטים והשעורים, הוא משום מעשה דמרתא בת בייתוס, ששלחה את שולחיה למצוא לה פת מחיטים ומשעורים ולא מצא. **סד ונתנה** לינאי המלך תרובא דדינרי בכדי שימנה את יהושע

נה כמו שאמרו בתענית (כ"ג) 'נתעטף ועמד בתפילה אמר לפניו רבונו של עולם וכו', מיד נתקשרו שמים בעבים וכו' א"ל יודע אני שלא הרעיש הקדוש ברוך הוא את עולמו אלא בשבילך, אלא שערדיין יש לי פתחון פה וכו', חזר ונכנס לבית המקדש, נתעטף ועמד בתפילה ואמר לפניו רבונו של עולם הורע שיש לך אהובים בעולמך מיד נתפורו העבים ורוחה חמהה'. **נט ובספר** אשכול הסופר (ד"ה פ"ג) ביאר שהיה נקרא 'כלבא', על פי המבואר במשנה (ט"ז) שהכלב פיקח הוא, ואם ימצא דבר מאכל וגם מים לשותות, הרי הוא אוכל ולא שותה, לפי שחושב שמים ימצא בנקל, ומשא"כ לאכול לא ימצא בנקל, ועל זה אמרו חז"ל שכלבא שבוע לא נתן לאורחיו הרבה שתיה בכדי שלא יהיו רעבים אלא נתן להם הרבה דברי מאכל שמהם שבעו. ועוד ביאר על פי מאמר חז"ל (פ"ג ט"ז) שהצופן שבחיות הוא הכלב, והנה לפרנס בצדקה עני אשר לו בושח פנים הרי זה דבר קל, מכיון שמה שיתן לו יאכל, ויתבייש לבקש יותר, והגדלות של כלבא שבוע היתה שהיה מאכיל אפילו עני שהוא חצוף ככלב ומבקש לאכול הרבה ואומר הב הב, עד שהיה שבע. **ס** ומקור הדין הוא דעת זקנים מבעלי התוספות פרשת עקב (דברים י"ג) שכתבו דו"ל, 'ומיהו יש תמהין כי יש מצוות שאדם דש עקביו י"ל וכו', אי נמי מצות ציצית שאדם גורר אחריו כמנהג העולם, אמנם שמעתי שכל המגרר ציציותיו עליו הכתוב אומר (שפי"ד י"ג) 'וטאטאתיה במטאטא

החורבן, שהרי היה מבני חשמונאי^ט שהיו קודם החורבן^ט, אולם הביא את דברי התוס' ביומא (יח: ד"ה ע"ג) שינאי המלך שהיה בתקופת מרתא בת בייתוס אינו אותו ינאי המלך שהיה מבית חשמונאי^ט, ולפי זה אפשר לומר שמדובר באותה מרתא בת בייתוס.

מדוע מביאה הגמרא את השתלשלות המעשה של ככרות הלחם

שדרתה לשלוחה ואמרה ליה זיל אייתי לי סמידא אדאזל איזדבן וכו', סמידא לייכא חזרתא איתא וכו', חזרתא לייכא גושקרא איכא וכו', גושקרא לייכא קימחא דשערא איתא וכו'. המהרש"א (ד"ה סמ"ד) כתב, שמשמים סיכבו את המעשה בארבעה מיני לחם, לפי שבזמן שהיה בית המקדש קיים היו מקריבים ארבעה מיני לחם לתורה, ומכיון שהיו כפויי טובה ושרפו כל מזונותיהם, ונתבטלה הקרבת קרבן התורה בבית המקדש, נעשו בארבעה מיני לחם כמובא בגמרא.

המהר"ף (ד"ה סמ"ד) כתב, שלא היו הדברים במקרה, אלא הכל בגזירת השי"ת, ולכן בתחילה כשרצה השליח לקנות סמידא ולא מצא, עדיין היה ניתן לקנות חזרתא, וכשרצה לקנות החזרתא סיכב הקב"ה שימכר, וכן לגבי הגושקרא וקמחא דשערי, והכל היה בגזירת השי"ת שרצה לרדוף אותם שכל דבר שרצה לקנות לא יהיה בהישג ידו, ועל ידי שראו דבר זה שבדיוק כאשר רצו לקנות דבר מסוים נתברר שהוא כבר נמכר, הבינו שהקב"ה סיכב שיהיה כן.

מדוע נענשה מרתא בת בייתוס

איתב ליה פרתא בכרעא ומתה וכו' איכא דאמרי גרוגרות דרבי צדוק אכלה ואיתניסא ומתה. בעיון יעקב (ד"ה סמ"ד) ביאר שלכן הדגישה הגמרא שמרתא בת בייתוס היתה עשירת ירושלים, לפי שבאה לומר שאפילו שהיתה עשירה מכל אנשי ירושלים, לא היתה בעלת צדקה כמו שלושת העשירים האחרים שהתנדבו לזון עניי ואביוני ירושלים, ולכן נענשה שאחר שפזרה את כל כספה וזוהבה ברחובות ירושלים, מתה מיתה של צער. **ובעין אליהו** (ד"ה ס"ב) כתב, שהטעם שמתה מאכילת גרוגרות של רבי צדוק הוא, משום שרבי צדוק ישב בתענית שלא תחרב ירושלים, וכן אמר רבן יוחנן בן זכאי לאספסינוס שאם היה עוד צדיק אחד כרבי צדוק בירושלים לא היה יכול לכובשה, כמובא במדרש (א"ת ר"ב א' ג'), והטעם שחרבה ירושלים הוא משום שנאת חינום שהיתה ביניהם שלא גמלו חסדים זה עם זה, ומרתא בת בייתוס שהיתה עשירה ולא גמלה חסדים גרמה לחורבן העיר, ומצאנו שכאשר יש צדיק אשר מתנהג בצדקות הרי זה מזכיר את עוון החוטאים, וכמו שמוכא במלכים (א' פ"ב ט"ז) לגבי הצרפתית שאמרה לאליהו הנביא 'מה לי ולך באת אלי להזכיר את עוני ולהמית את בני', וביארו חז"ל^ט שכוונתה היתה שבתחילה היתה נחשבת לצדקנית, ועכשיו כנגד אליהו הנביא אינה נחשבת לצדקנית, ולכן רבי צדוק אשר ישב בתענית בכדי שלא תחרב ירושלים, וגמל בכך חסד עם אנשי העיר, הזכיר את עוון מרתא בת בייתוס אשר לא גמלה חסדים כראוי לה, אף שהיתה עשירה ובעלת יכולת, ולכן מתה מדבר שרבי צדוק החיה בו את נפשו.

ביאור מחלוקת שתי הלשונות

שם. המהר"ל (ד"ה ומה שאמר א"ת) ביאר את מחלוקת שתי הלשונות האם מתה מצוואת בהמה שנדבקה לרגליה, או שמתה מאכילת גרוגרת דרבי צדוק, שצוואת בהמה הוא הדבר הפחות ביותר מבחינה חומרית, וגרוגרת דרבי צדוק שהיה בו ריח רע הוא דבר שמזיק לנפש ולנשמה, וכמו שדרשו בברכות (מג:): את הפסוק (ספ"ט ק) 'כל הנשמה תהלל יה', איזה דבר שהנשמה נהנית ממנו ואין הגוף נהנה ממנו הוא אומר זה הריח. ומחלוקתם היא איזה דבר יותר ראוי לקבל את המיתה קודם, ללשון הראשונה הגוף ראוי לקבל את המיתה מקודם, לפי שעל ידי הגוף בא החטא, שבלי הגוף היה האדם כמו מלאך שאינו חוטא, והגוף מסית את האדם לחטא, ולכן הגוף ראוי לקבל

את המיתה תחילה, ולכן עשירה זו שהיתה ענוגה, כאשר נדבק ברגלה דבר מאוס שיש לו פחיתות החומר, מתה על ידי כן, וללשון השניה הנפש ראויה יותר לקבל את המיתה, מכיון שבלא הנפש הרי הגוף כמו אבן דומם, ואינו יכול לעשות שום מעשה, ולכן מתה על ידי גרוגרת דרבי צדוק שהיה בה ריח רע, והזיק לנפשה^ט.

האם רבי צדוק עם בשבתות וימים טובים

דרבי צדוק יתיב ארבעין שנין בתעניתא דלא ליחרב ירושלים, כי הוה אכיל מידי הוה מיתחזי מאבראי וכי הוה בריא מייתי ליה גרוגרות מייץ מייחו ושדי להו. בנרש ירחים (ד"ה ט"ז ע"ג) הקשה היאך היה רבי צדוק רשאי להתענות בשבתות וימים טובים, כדמשמע מהגמרא שלא היה יכול לסכול שום דבר מאכל. ויש מי שביאר שאין הכוונה שצם ברציפות ארבעים שנה, שהרי דבר זה הוא משולל הגיון ואינו במציאות כלל, אלא כוונת הגמרא היא שבמשך ארבעים שנה היה עורך תעניות תקופות, כגון תעניות בה"ב וכדו', או שהיה צם כל יום וטועם בערב^ט.

מדוע התענה רבי צדוק ארבעים שנה

שם. המהרש"א (ד"ה ל"ג ז'ק) כתב, שהטעם שרבי צדוק התענה ארבעים שנה, הוא מכיון שארבעים שנה קודם החורבן בטלו סנהדרין וראו סימני החורבן כמבואר בשבת (טו.) ובסנהדרין (מב.).

בבן יהוידע (ד"ה ט"ז י"ב) כתב, שהטעם שרבי צדוק ישב ארבעים שנים בתענית, שלא תחרב ארץ ישראל, כי ארץ ישראל היא ארבע מאות פרסה, ומהלך ארבעים יום, ועל המרגלים שתרו את ארץ ישראל במשך ארבעים יום נגזר להיות ארבעים שנים במדבר, וכמו שכתוב בתורה (נמ"ג י"ג) 'במספר הימים אשר תרתם את הארץ ארבעים יום, יום לשנה יום לשנה תשאו את עונותיכם ארבעים שנה וידעתם את תנועתיה, ולכן גם רבי צדוק עשה כן, ובכדי להגן על ארץ ישראל שלא תחרב, צם ארבעים שנה, יום לשנה יום לשנה^ט.

מדוע מביאה הגמרא שאבא סיקרא היה בן אחות רבן יוחנן בן זכאי

אבא סיקרא ריש בריוני דירושלים בר אחתיה דרבן יוחנן בן זכאי הוה. בעיון יעקב (ד"ה נ"ג) כתב על פי מאמר חז"ל (ז"צ ק.) 'רוב בנים דומים לאחי האם', ומכיון שאבא סיקרא היה בן אחותו של רבן יוחנן בן זכאי רצה אבא סיקרא לחזור בתשובה, אלא שהיה ירא שבריונים יהרגוהו, כפי המובא בסוגיא, לכך לא חזר בתשובה.

מדוע לא יחשדו הבריונים בכך שרק תלמידיו ישאוהו

ולא ליעוץ בכ איניש אחרניא. המהרש"א (ד"ה ו"ג ל"ט) כתב, שהטעם שהבריונים לא חשדו במה שאינם מניחים לאדם זר לשאת את מיתתו, הוא לפי שדרך הצדיקים לצוות מי ישא את מיתתם, וכמו שמצאנו שיעקב אבינו צוה שדווקא בניו ישאוהו ולא בני בניו^ט.

ובבן יהוידע (ד"ה ט"ז ו"ג) כתב שהבריונים היו פותחים את השער לכל מת בכדי שיוציאו אותו לקבורו, שהרי בירושלים אסור לקבור מתים, אך בכדי שלא יערימו עליהם וילכו אחר הקבורה אל הרומיים, נהגו הבריונים שלא לתת לאיש לצאת לקבור את המת, אלא הם בעצמם היו יוצאים עם המת וקוברים אותו, ולכן אמר לו שיאמר שרק תלמידיו ישאו אותו, בכדי שתלמידיו יאמרו לבריונים רבן יוחנן בן זכאי צוה שרק תלמידיו יטפלו בו, והבריונים יקבלו את צוואת רבם, משום שלא נהגו כן אלא משום חשש בעלמא, ומשום חשש בעלמא לא יעברו על צוואתו.

מי יאמרו שדחפו את רבם

בעו למדחפיה, אמר ליה יאמרו רבן דחפו. וברש"י (ד"ה י"א מ"ו) כתב שהכוונה שיאמרו הרומיים עליכם שאפילו את רבם דקרו. וראה בבן

ע. וכך מבואר בדברי הגמרא שמקודם שכתוב 'וכי הוה בריא מייתי ליה גרוגרת' וכו', כתוב 'כי הוה אכיל מידי הוה מיתחזי מאבראי' והיינו שקודם שהבריא את עצמו מתענותיו כשהיה אוכל בהפסקות שבין תענית לתענית היה המאכל נראה מבחוץ מרוב צנימות גופו שנהיה מרוב התעניות, ואחר כך כשרצה להבריא את עצמו מתענותיו היה מביאים לו את הגרוגרות וכו'. ואף אם נאמר שהכוונה שהתענה שנים רצופות מכל מקום יש לתרץ על פי המבואר בשו"ע (א"ח סי' ע"ב) שמתור להתענות לשם תשובה, ובוודאי שהיה מותר לרבי צדוק להתענות בכדי לקרוע את גזר דין ירושלים. ועוד יש לומר על פי המאירי בפסחים (ס"ג: ד"ה נ"ג), שהיכן שמקבל התענית בכללותו, חל התענית אף לשבתות וימים טובים. ע"א מובא ברש"י על התורה (נפ"ט ט"ז).

בן גמלא לכהן גדול. ס"ה ראה ברכות (ט"ז) שאב"י אמר שהוא יוחנן כהן גדול, וראה עוד בקידושין (ט"ז). ס"ו וכן כתב היעב"ץ, וכתב שאם היתה זו אותה מרתא בת בייתוס היא בת יותר ממאה שנים, שהרי ממלכות הורדוס עד שחרב בית המקדש היה יותר ממאה שנים, וינאי הרי היה קודם מלכות הורדוס [שהרג את כל בית חשמונאי ומלך תחתם]. ס"ז שהרי לא היה ממנה את יהושע בן גמלא לכהן גדול במקומו. ס"ח. ילקוט שמעוני תורה (נ"ח פ"ד ד"ט) ומשנתו. ס"ט. ובעין זה ביאר באופן אחר, שללשון ראשון מתה על ידי שנדבק בגופה דבר מאוס, משום שהדבר שהוא פחות חשוב הרי הוא יותר ראוי להתקלקל ולהפסד, ולכן הגוף שהוא דבר פחות חשוב נפסד ומת, וללשון השני הדבר החשוב מתקלקל יותר בקלות, לפי שאינו יכול לסכול אפילו דבר קטן שאינו ראוי לו, ולכן מתה על ידי ריח רע מגרוגרת דרבי צדוק.

קרא רבן יוחנן בן זכאי לאספסיינוס מלך, אלא הוקשה להם על מאמר רבן יוחנן בן זכאי שבית המקדש נחרב בידי מלך, וכפי שדרש זאת מפסוקים שם, והרי בית המקדש חרב על ידי טיטוס שלא היה מלך כלל, ותיצרו התוס' שמכיון שכבר היה רעב בירושלים זה נחשב כאילו נפלה ירושלים בידי אספסיינוס, ולא נחשב שנפל בית המקדש בידי טיטוס.^ב
בתפארת יעקב (נחמס' ד"ה פ' לא) ביאר, שלפי שהיה רבן יוחנן בן זכאי נשיא וגדול מכולם, והוא מסר את העיר לאספסיינוס הרי היא כמסורה בידו, ומיעוט הבריונים אינם חשובים ויהרגם.^א

מדוע בית המקדש נקרא לבנון

ואין לבנון אלא ביהמ"ק שנאמר 'ההר הטוב הזה והלבנון'. וביאר רש"י (ד"ה לבנון) שבית המקדש נקרא לבנון לפי שמלכין את עוונותיהם של ישראל. **והמהרש"א** (מ"ב ד"ה דמתי) ביאר ש'ההר הטוב' זהו הר המוריה, שכבר נבחר לטוב מאבותינו אברהם יצחק ויעקב, והלבנון הוא בנין בית המקדש בהר המוריה, שנבנה מצעי הלבנון, וגם משום שהוא לשון 'בנין', או מלשון 'מלכין' עוונותיהם של ישראל.

המהר"ל (נמלוטי אגודת ד"ה אגא, וכן נגמל ישאל פ"ה) ביאר, שארץ ישראל נקראת 'הר', כי ההר מובדל מן הארץ בהתרוממותו, וכך ארץ ישראל מובדלת מן מכל הארצות ברוממותה, אך אינה מובדלת לגמרי, שהרי גם על ההר יש שם ארץ, אבל בית המקדש נקרא לבנון, כי הוא מובדל לגמרי מן הארץ, ואין עליו כלל שם ארץ, ואינו כי אם מחובר לארץ, ולכן בית המקדש נקרא לבנון, משום שמלכין עוונותיהם של ישראל, שענין הלבנת החטא היא מן המעלה האלוקית הנבדלת, ולכן היא נגרמת על ידי בית המקדש שהוא נבדל מן הארץ הגשמית. **ובגור אריה** (דפס ג' ס) ביאר ש'לבנון' הינו מקום על הר מוציא אילנות, והאילנות הם הנקראים 'לבנון', והם נבדלים מן הארץ לגמרי, וכן בית המקדש הוא מקום מובדל משאר הארץ מקדושתו.

מדוע המשיל את ישראל לדבש ואת הבריונים לדרקון

אמר ר'יה אילו הבית של דבש ודרקון כרוך עליה וכו'. **בבן יהוידע** (ד"ה פ"ב פ"ג) ביאר, שהטעם שדימה אספסיינוס את ישראל לדבש, מפני שרצה לרמוז ולומר לרבן יוחנן בן זכאי שכמו שדבש פסול להקרבה, כמו שנאמר (ויקרא ג' פ) 'כל שאור וכל דבש לא תקריבו ממנו אשה לה', כך גם ישראל נפסלו לגבוה, ואין ה' חפץ שיהיו בבית מקדשו.
 ומה שדימה את הבריונים לדרקון, היינו משום שרצה לרמוז שהם עושים מעשי נחש, שהביא מיתה לעולם, וכך הם מביאים מיתה לכל יושבי ירושלים.

מדוע שוברין החבית

לא היו שוברין החבית בשביל דרקון. **רש"י** (ד"ה פ"ג ענין) ביאר ששוברים את החבית כדי שהדרקון ילך, וכך היה להם לעשות לשובור את חומת העיר כדי להשליך את הבריונים מתוכם. **אולם המהרש"א** (מ"ב ד"ה פ"ג) ביאר שהכוונה ששוברים את החבית בכדי להרוג את הדרקון עם שבירת החבית, והקשה שלפי רש"י לא מובן כיצד ילך הדרקון עם שבירת החבית, והרי רצונו לטעום מהדבש, ואדרבה, כשישברו החבית ישאר כדי לטעום מהדבש הנשפך. **ובבארות המים** כתב שהטעם שרש"י לא ביאר שהכוונה שהיו

יהוידע (ד"ה סג ע"ג) כתב שזה שייך רק לגבי דקירה, שיראו הרומיים אחר כך שהוא מדוקר, אבל לגבי דחיפה לא שייך לומר כן שהרי יכולים להסתיר זאת מעיניהם וכיצד ידעו שדחפוהו, ולכן פירש שהכוונה ששאר הבריונים היושבים בשער העיר יראו שדחפו בריונים אלו את רבם, וכעסו על בזיון זה שדחפו את רבם, וילחמו זה עם זה, ויהיה פירוד הלבבות ביניהם, ויעמוד השטן וירקד ביניהם ויכשילם.

מדוע כפל ואמר שלמא עלך מלכא שלמא עלך מלכא

כי מטא להתם אמר שלמא עלך מלכא שלמא עלך מלכא. **המהרש"א** (מ"ב ד"ה ע"ג) כתב שכפל לו שלום מטעם שכופלין שלום למלכות, וכמבואר לקמן בסוף פירקין (סג). **ובבן יהוידע** (ד"ה סג אמר שלמא) ביאר בשם בנו ה"ר יעקב, שהטעם שכופלים שלום למלך הוא משום שהמלך צריך שיהיה לו שלום משרי המדינות שבמחוזו שלו, ושלום עם שאר המלכים שכופים אליו, שלא ימרדו בו. ועוד כתב **בבן יהוידע** שרבן יוחנן בן זכאי התכוין בליבו כשאמר שלמא עלך מלכא, על מלכות שמים הקדושה ע"י.

מדוע חייב שתי מיתות

א"ל מיחייבת תרי קטלא, חדא, דלאו מלכא אנה וקא קרית לי מלכא, ותו אי מלכא אנה עד האידנא אמאי לא אתית לגבאי. **רש"י** (ד"ה ז"א) ביאר את מה שאמר 'חדא דלאו מלכא אנה', שהכוונה היא כיון שהתעלל בו וקרא לו 'מלך' על אף שאינו מלך. **אולם המהרש"א** (מ"ב ד"ה ז"א) כתב ש'לולא פירוש רש"י' היה מפרש שהכוונה שחייב מיתה משום שזולל בכבוד המלך והקיסר שהיה באותה שעה. **ובמהר"ם** ש"ף (ד"ה ז"א וזכ"ה) ביאר, על פי המבואר במדרש (זכ"ה ד"ה פ' א) שאספסיינוס חשש שכאשר המלך ישמע שרבן יוחנן בן זכאי קראוהו מלך ולא מיחה בידו, יחשבו למורד במלכות ויהרגנו.

ולכאורה יש לתמוה מדוע אמר לו שחייב שתי מיתות, והרי ממה נפשך אינו חייב כי אם מיתה אחת, שהרי אם אינו מלך וחייב מיתה על כך שקראו מלך, אינו חייב מיתה על כך שלא בא עד עתה, ואם מלך הוא וחייב מיתה על כך שלא בא עד עתה, הרי אינו חייב מיתה על כך שלא קראו מלך. **וביאר במהר"ם** ש"ף (ד"ה מתייבט) שכוונתו היתה שחייב שתי מיתות על פי סברתו שקראו לו מלך, שהרי אינו מלך, ומשום שהיה לו לבוא מכיון שסבר שהוא מלך ע"י.

נו:

מדוע נחשב כאילו נמסרה ירושלים בידי אספסיינוס

אי לא דמלכא את לא מימסרא ירושלים בידך. אף שעדיין לא נמסרה ירושלים בידי אספסיינוס, אלא בידי טיטוס, מ"מ ביארו התוס' (ד"ה פ"ב), שמכיון שצד עליה במשך שלש שנים וגרם לרעב, הרי זה כאילו כבר נמסרה בידו.^א

והקשה במצורת דוד (מוולגה, ד"ה נמטעה דרבי יומן), לביאור התוס' שנחשב מלך מכיון שצד על ירושלים במשך שלש שנים וגרם לרעב, היה יכול רבי יוחנן לענות לאספסיינוס על מה ששאלו 'אי מלכא אנה אמאי לא קאתית לגבאי עד האידנא', שעד עכשיו לא היה נחשב למלך, ורק עכשיו מאחר שגרם לרעב בעיר נחשב למלך וכו' אליו. ותירץ, שלא הוקשה לתוס' מדוע

עב. **ובב"ש** בזה"ק (מ"ב ע"ג) על מה ששלח דוד המלך לנבל (ש"ס פ"ב ס' ו) 'ואמרתם כה לחי ואתה שלום, שנכתוב כלפי מלכות שמים ע"ש. וכמ"ל בשבועות (ס"ג) על מה שאמר דניאל לנבוכדנצר 'ומרי חלמא לשנאי' שהכוונה כלפי מעלה, ע"ש. עב. **ובבב"ש** אב"י (ד"ה נפסו) כתב שאין הכוונה שחייב שתי מיתות, משום שהרי להרוג פעמיים הוא דבר שאי אפשר, אלא הכוונה שחייב מיתה ממה נפשך. משום שני טעמים הפוכים, שהרי אם אינו מלך חייב מיתה על כך שקראו מלך, ואם מלך הוא חייב מיתה על כך שלא בא עד עתה. וראה עוד בגרש ירחים (ד"ה סג מתייבט) שביאר שכונת רבן יוחנן בן זכאי היתה לאספסיינוס יש את כח המלך, כיון שעבד המלך מלך הוא, כיון ששלחו של מלך כמותו, והטעם שחייב שתי מיתות הוא כיון שעל ידי שקראו מלך ישמע המלך ויהרוג את אספסיינוס כמורד במלכות, והרי הוא חייב מיתה על כך שגרם לו מיתה, ועוד שהרי אילו יש לו כח מלך היה לו לבוא עד עתה. א. **בספר** מנחת יהודה (ד"ה ג' פ"ב) תמה מדוע לא פירשו כפשוטו שרבן יוחנן בן זכאי נתנבא ואמר לקיסר יודע אני שתמלךך וירושלים תיפול בידך, וכמו שמוכח ביומא (ע"ג) שרבן יוחנן בן זכאי נתנבא ואמר 'היכל היכל מפני מה אתה מבעית את עצמך, יודע אני בך שסופך עתיד ליחרב וכו', ומדוע הצרכו התוס' להדחק לבאר שמימסרא' היינו שכבר נמסרה במצור, ולא ביארו ש'מימסרא' היינו עתידה להמסר. ב. **ומתורצת** הקושיא, שהרי אספסיינוס היה נחשב למלך גם לפני הרעב, והיה לרבן יוחנן זכאי לבא אליו, וכונת התוס' היתה רק לבאר מדוע נחשב שטיטוס לא פעל למעשה כלום, ונפילת בית המקדש נחשבת בידי אספסיינוס. ג. **ובב"ש** ביאר את המשך הגמרא, שאמר לו 'אילו חבית של דבש והיינו כל טובי

העיר הרוצים בשלומי, ודרקון כרוך עליה' היינו הבריונים, וכיון שהבריונים אינם מניחים לכן הוא מוכרח להחריב את כל העיר, ורבן יוחנן בן זכאי היה לו להשיב שההרוג את הבריונים ואין צריך להחריב את כל העיר, כמבואר בגמרא. ד. **ובב"ש** פורש ביומא (ע"ג). ה. **ובבב"ש** (מ"ב) מבואר שההר הטוב הוא ירושלים, וכן פירש רש"י (דפס ג' ס). ו. **וראה** להלן ביאור המהר"ל, וכדברי המהרש"א מבואר בילקוט שמעוני (פסוקי דש"ס), עיי"ש שדרשו בכמה אופנים. ז. **כמבואר** במלכים (פ' פ"ג ע"ג), וכדברי המהרש"א ביאר התקוני (דפס ג' ס). ח. **אמנם** במאמרי חז"ל המובאים לעיל מבואר שההר היינו ירושלים או הר המוריה, ואכן בגור אריה (דפס ג' ס) ביאר המהר"ל שהכוונה שירושלים נבדלת בגדולתה וברוממותה משאר הארץ. ט. **ובבב"ש** (ה' פ"ג ע"ג) הוסיף לבאר, שבית המקדש שיש לו מעלה אלוקית נבדלת ראוי שיקרא 'לבנון' שהוא מלשון ליבון, כי דבר שהוא גשמי יש בו עכירות, ואילו הליבון יש בו זוהר ובהירות, ולכן הוא מרמז על חלק אלוקי, ולפיכך נקרא בית המקדש לבנון, כי עיקר בית המקדש אינו העצים והאבנים, כי אם מדרגתו הנבדלת [וכעין מה שגוף האדם טפל לנשמתו], ולכן יש בבית המקדש כח להלבין את עוונותיהם של ישראל, כי החטא מתייחס אל הגשמיות, ומכיון שהיה לישראל את בית המקדש שהוא מתייחס לרוחניות הרי זה כפרה לחטא, ועיי"ש שהארץ בענין. ט. **ובב"ש** ביאר גם את הטעם שאין בית המקדש נחרב כי אם על ידי מלך, שהוא נבדל משאר בני אדם. י. **ועיי"ש** שציון לכך שהדבש הוא אחד מהמשקין שאסורים בשתייה הם היו מגולים. אמנם ראה חולין (ע"ג) שיש בכך מחלוקת תנאים.

הורגים את הדרקון, וכמו כן היו הורגים את הבריונים, משום שסבר שאין הבריונים חייבים מיתה מכיון שכוננתם היתה להציל את העיר על ידי מלחמה.

מדוע הקדימו רב יוסף לרבי עקיבא

קרי עליה רב יוסף ואיתימא רבי עקיבא וכו'. לכאורה קשה שהגמרא היתה צריכה להקדים את רבי עקיבא שהיה תנא ולומר 'קרי עליה רבי עקיבא ואיתימא רב יוסף', ולא להקדים את רב יוסף שהוא אמורא. ותיריך **בבן יהודע** (סוף ד"ה ג' אלו), שאין מחלוקת שרב יוסף קרא כך על רבן יוחנן בן זכאי, אלא שיש אומרים שגם רבי עקיבא קרא פסוק זה על רבן יוחנן בן זכאי, ולכן מקודם נקטו את הדבר הפשוט לדעת הכל, שרב יוסף קרא כן על רבן יוחנן בן זכאי, ואח"כ הוסיפו שיש אומרים שגם רבי עקיבא קרא כן עליו.

מדוע לא ענה רבן יוחנן בן זכאי לאספסיינוס

קרי עליה וכו' (ישעיה מד טז) משיב חכמים אחר ודעתם יסכל, איבעי ליה למימר ליה, שקלינן צבתא ושקלינן ליה דדרקון וקטלינן ליה. המהרש"א (ד"ה ו' אמר משיב) ביאר, שעוון אנשי העיר גרם לכך שהקב"ה השיב את דעתו החכמה של רבן יוחנן בן זכאי, ומנע ממנו להשיב לאספסיינוס את התשובה הנכונה שהיתה יכולה להצילם.

בחכמת מנוח (ד"ה קרי) הקשה, מדוע לא נתבאר טעמו של רבן יוחנן בן זכאי שלא ענה לאספסיינוס. וביאר שחלילה לומר שרב יוסף או רבי עקיבא החשיבו את רבן יוחנן בן זכאי לסכל, וקראו עליו את הפסוק 'ודעתם יסכל', אלא מחכמה גדולה ומדעתו עשה ששתק, אע"פ שבוודאי היה יכול להשיב לאספסיינוס כפי שאמרו 'שקלינן צבתא' וכו', אלא מפני כבוד המלכות לא רצה להשיב למלך ולנצחו בתשובה פשוטה כזאת, כיון שזה גנאי למלך, וכמוכא בחולין (י): לגבי קטיעא בר שלום, שמי שמנצח את המלך ועונה לו תשובה נכונה מתחייב מיתה, ועל זה הביאו ראייה מן הכתוב 'משיב חכמים אחר ודעתם יסכל', שפירושו שהחכמים מצמצם משיבים את דעתם אחרונית ומונעים עצמם מלהשיב, ומוכיח שכן פירוש הפסוק 'משיב חכמים אחר', ממה שבהמשך כתוב 'ודעתם יסכל', ומשמע שתחילת הפסוק אינו מדבר בסכלות, שלא תהיה בו כפילות לחינם.

ובכך תירץ את המבואר באיכה רבה (ב' ל' ד"ה ב) שרבן יוחנן בן זכאי כן ענה לשרי אספסיינוס תשובה נכונה. וביאר שזה לא סותר את המבואר בסוגייתנו, אלא שבתחילה שאלו אספסיינוס ולא השיבו רבן יוחנן בן זכאי משום כבוד המלכות, ואחר כך כששאלוהו השרים השיב להם כהוגן.

במצודת דוד (מיואל, ד"ה ו' אגז) ביאר, שהקב"ה בכוונה הסתיר מרבן יוחנן בן זכאי את התשובה הנכונה שהיה צריך לענות לקיסר, בשביל שהקיסר יראה שאפילו רבן בן יוחנן זכאי החכם הגדול אינו משיב לו על שאלתו, כיון שהשי"ת מסתיר זאת ממנו, ויבין מכך שהצלתו להכניע את ישראל אינה מכוחו וגבורתו אלא שמחמת עוונם הסגירים ה' בידי אויביהם.

מדוע הצטער אספסיינוס

אמר ליה לא הצטער, שמועה טובה אתיא לך. כתב המהרש"א (ד"ה ג' ד"ה ב'), שהטעם שצטער אספסיינוס הוא, מכיון שסבר שרגלו התנפחה מחמת חולי, שהרי בודאי היה בידו לעשות לעצמו מנעלים אחרים, ולא משום כך היה מצטער, ולכך אמר לו רבן יוחנן בן זכאי שרגלו התנפחה לא מחמת חולי, כי אם מחמת ששמע שמועה טובה, וסימן יהיה בידו שכאשר יבוא אדם שהוא שונא תרד הנפחות מרגלו, והרי זה סימן שאין זה מחמת חולי, ואין צריך לעשות רפואות אחרות לרגלו כבחולי אחר.

ביאור המשא ומתן שבין רבן יוחנן בן זכאי לאספסיינוס
אמר ליה ומאחר דחכמתו כולי האי עד האידנא אמאי לא אתיתו לגבאי, אמר ליה ולא אמרי לך, אמר ליה אנא נמי אמרי לך.

ביאר המהרש"א (ד"ה ג' אלו ומלח), שאספסיינוס הוסיף ושאל את רבן יוחנן בן זכאי, מאחר שהינך חכם מופלג היה לך לבוא ולהנצל מהבריונים שאמרת שלא הרשך לצאת, ועל כך השיב לו רבן יוחנן בן זכאי שאף הבריונים חכמים הם ולא היה יכול להנצל מידם, ועל כך ענה לו אספסיינוס שכבר ענה לו במשל לעיל מה היה להם לעשות לבריונים.

מדוע נתן אספסיינוס לרבן יוחנן בן זכאי לבקש ממנו דבר

אלא בעי מינאי מידי דאתן לך. בבן יהודע (ד"ה אלו נשי) הקשה, איך נשא רבן יוחנן בן זכאי חן בעיני אספסיינוס לתת לו בקשתו, והלא לפי דעת אספסיינוס היה רבן יוחנן בן זכאי מנוצח ממנו בטענה זו שטען 'אילו חבית של דבש ודרקון כרוך עליה, לא היו שוברין את החבית בשביל דרקון', ושחק רבי יוחנן בן זכאי ולא השיבו דבר. ותיריך בדרך משל, שמלך ספרד עשה תחרות עם אדם חכם מופלג שהיה יודע לקלוע אל השערה ולירות חיצים בצורה מדויקת, ועשו עיגול לראות מי יכוין חיציו לתוך העיגול, והמלך הצליח לירות את כל חיציו לתוך העיגול שסומן, אלא שכל חץ פגע במקום אחר בתוך העיגול, ואותו החכם כל חיציו פגעו בדיוק באותו מקום, אבל לא בתוך העיגול כלל, וכל עבדי ושרי המלך הסכימו בדעתם שהמלך ניצח את החכם, שרק הוא בלבד הצליח לירות לתוך העיגול, ואחר שהלכו כל עבדי המלך והשרים ונשארו המלך והחכם לבדו, אמר לו החכם, אל יחשוב אדוני המלך שהוא המנצח בתחרות, כי האמת שאני ניצחתי, ויראה אדוני שכל חיציו פגעו בדיוק באותה מטרה ולא נקבו כי אם נקב אחד, ולא כמו חיציו המלך שכל פעם פגעו במקום אחר, אלא הטעם שלא כיונתי את חיציו שיפגעו בתוך העיגול המסומן הוא משום שחסתי על כבוד המלך לבל יתבוזה בעיני עבדיו ושריו, ורצוני שיחשבו שאתה נצחתי, והודה המלך לדבריו ונתן לו מתנות וכבוד רב על כך שחץ מנצחוני בתחרות נהג עוד בדרך ארץ מופלגת. ועל דרך זה יש לבאר גם את מעשה דרבן יוחנן בן זכאי והקיסר, שרבן יוחנן בן זכאי שתק בכוונה כדי לא לענות למלך על טענתו 'אילו חבית של דבש ודרקון' וכו' ברבים ולנצחו ולבוזתו, וכן אחר כך כשאמר הקיסר לרבן יוחנן בן זכאי 'אנא נמי אמרי לך' לא השיבו רבן יוחנן בן זכאי, ולא השיב לו את התשובה שאמר רב יוסף שלוקחים צבת והורגים את הנחש ומניחים לחבית, כדי שיבין הקיסר שמה שהוא שותק הרי זה בכוונה תחילה ויש לו תשובה ניצחת לענות לו אלא שבוחר לשותק כדי שלא לבזותו, ולכן נשא רבן יוחנן בן זכאי חן בעיניו ואמר לו שיבקש ממנו כל מה שיחפוץ, כמו שכיר מלך ספרד את אותו האיש שניצחו בדרך ארץ מופלג.

מדוע כינה את יושבי יבנה לחכמים

תן לי יבנה וחכמיה. ביאר בבן יהודע (ד"ה טן), שכל יושבי יבנה היו תלמידי חכמים החובשים את ספסלי בית המדרש, וכולם הרביצו תורה הרבה, ולכן אמר לו 'תן לי יבנה וחכמיה', ונתכוין להפחידו בעמלי התורה, שהכלל ידוע (כ"י פ"ה ס"ה פ"ה ט) שכל זמן שהקול קול יעקב אין הידים ידי עשוי שולטות.

מדוע רבן יוחנן בן זכאי לא ביקש שרשב"ג יהיה נשיא

ושושיאלתא דרבן גמליאל. פירש רש"י (ד"ה ו' ושושיאלתא), שלא תהרגם שלא תכלה שולטנות בית דוד. וביאר בפתח עינים (ד"ה ו' ושושיאלתא), שעיקר בקשתו היתה שלא יהרגם, ובשביל שלא ישאל אותו מדוע הוא חושש לדמם יותר מלאחרים אמר לו שלא תכלה שולטנות בית דוד, שיהיה להם עכ"פ איזה שליטה, ואת זה הוא מבקש משום כבוד דוד המלך ע"ה, אבל לא נתכוין לבקש שימנו את רבן שמעון בן גמליאל לנשיא במקום

'משיב חכמים אחר', והיינו שהשיב את חכמתו אחרונית ולא השיב כן למלך מחמת כבודו כי אם לשרים. וכתב, שאפשר שגם המלך ידע מכך שלא ענה לו מחמת שחש על כבודו, ובכך מצא חן בעיני המלך. וראה עוד להלן דברי הבן יהודע. טז. ובמ"ש המהרש"א הנ"ל שמשום עוונם הסתירו ממנו. יז. ע"פ המבואר בעומר השכחה דף כב. יח. ובכך תירץ גם את מה שהגמרא לא ניסתה להסביר את טעמו של רבן יוחנן בן זכאי שלא ענה למלך כפי שאמר רב יוסף, וכמו שהגמרא מבארת מדוע הוא לא ביקש ממנו שיציל את כל העיר, משום שבכוונה לא ענה לו כדי לא לנצחו, וכמו שכתבנו לעיל בשם החכמת מנוח.

יא. וכפי שבהמשך הגמרא מבואר מדוע לא ביקש רבן יוחנן בן זכאי שינח להם לגמרי. יב. תלוי בשתי לשונות הגמרא. יג. וכן כתב בבן יהודע, וראה להלן דבריו בהרחבה. יד. וביאר שכן היא משמעות המילה 'אחר', והיינו שהתשובה מוכנה ומוזמנת אלא שהשיבה אחר. טו. במדרש שלפנינו מובא שאמר להם שמביאים לוכד נחשים שלוכד את הנחש ומניח לחבית, אך בחכמת מנוח כתב שבאיכה מבואר שענה להם 'שקלינן צבתא' וכו', וכפי שאמר רב יוסף או רבי עקיבא בהמשך, ובכך ביאר את הטעם שלא אמר רב יוסף שיד הבריונים חזקה ואינם יכולים להשליכם ולא לנצחם, אלא הביאור הוא שהם ידעו שכן השיב רבן יוחנן בן זכאי לשרי המלך, ועל כך אמר

אביו שהיה מהרוגי מלכות^ט, משום שחשש מהקיסר, ולכן נתמנה רבן יוחנן בן זכאי עצמו לנשיא.

מדוע ביקש דווקא שלשה דברים אלו

אמר ליה תן לי יבנה והכמיה, ושושילתא דרבן גמליאל, ואסותא דמסיין ליה לרבי צדוק, המהר"ל (במחשבו אגדות, ונלמא שאל פ"ה ד"ה מן ל) ביאר שכוונת רבן יוחנן בן זכאי היתה שבוכות שלשה דברים אלו ישתחררו ישראל ולא יוכלו הגויים לנצחם, כי יבנה והכמיה יש להם את כח התורה, ורבי צדוק היה כחו בתפילתו ובתעניתו, ושושילתא דרבן גמליאל יש להם חשיבות מצד נשיאותם, ועל ידי שלשה כוחות אלו יהיה לישראל תוקף נגד הגויים, והיינו בכח התורה, בכח התפילה אל השי"ת, ובכח חשיבותם שהינם חשובים ומיוחדים. וביאר ששלשה דברים אלו מרמזים על שלשת המידות שהקב"ה נוהג בעולמו, והם חסד, דין, ורחמים. שידוע שהחכמים העוסקים בתורה הם דבוקים במידת החסד, וכמו שאמרו חז"ל (מגילה י"ג:) 'כל העוסק בתורה בליה, הקב"ה מושך עליו חוט של חסד ביום, דכתיב (מלכים ט) 'יומם יצוה ה' חסדו', ולמה, מפני ש'בלילה שירה עמי', והיינו שהשירה של התורה עמו', והתורה נקראת תורת חסד, שנאמר (משלי ל"ט) 'תורת חסד על לשונה', ולכן רצה ביבנה והכמיה שהם דבוקים במידת החסד. ורבי צדוק היה משלים את מידת הדין על ידי תעניתו, ושושילתא דרבן גמליאל דבק בהם רחמים, משום שהיו זרע קודש בלי פסול. וכאשר יהיו לישראל את כח שלש מידות אלו שהקב"ה מנהיג בהם את עולמו, יצילם השי"ת.

מדוע לא ביקש רבן יוחנן בן זכאי שיניחם

אמר ליה מיזל אוילנא ואיניש אחרינא משדרנא, אלא בני מינך מירי דאתן לך א"ל תן לי וכו', קרי עליה רב יוסף וכו' משיב חכמים אהור ודעתם יסב"ל, איבעי למימר ליה לשבקינהו הדא זימנא, והוא סבר דלא כו"ל האי לא עביד. במצודת דוד (ד"ה אמר ליה), דייק מנין שטעמו של רבן יוחנן בן זכאי היה משום שחשש שהקיסר לא יעשה אפילו הצלה פורתא, והלא יתכן שמשמים הסתירו זאת ממנו, משום עוונות בני העירכא. וכתב שיש לדקדק עוד, מדוע אמר הקיסר לרבן יוחנן בן זכאי 'מיזל אוילנא ואיניש אחרינא משדרנא', ולא אמר לו בקיצור שמחמת חכמתך הגדולה אתה יכול לבקש ממני דבר שתחפרן ואתן לך. אלא מוכרח להיות שהקיסר שמר את פיו וחשש שמא יבקש ממנו רבן יוחנן בן זכאי שיציל את כל העיר ויניח להם, ולכן הקדים ואמר לו שהוא שולח לכאן איש אחר, כדי שידע שאין בדעתו להניח להם ושלא יבקש ממנו דבר זה, ולכן רבן יוחנן בן זכאי ביקש הצלה פורתא, ולא ביקש על הכלל כולו.

רמו השם טיטוס

אזל שדריה לטיטוס. בן יהודיע (ד"ה א"ל) כתב, ששמו של טיטוס הרשע מעיד על רשעותו, כי רוב אותיות שמו הינם 'טיט', ואפשר שעל זה התפלל דוד המלך ואמר בתהלים (פ"ט ט) 'הצילני מטיט ואל אטבעה', ותפילתו הועילה ולא היה יכול לעשות כליה ח"ו. וכמו כן אם נחבר את הטי"ת שבאמצע שמו, עם הוי"ו והסמ"ך שבסוף שמו, נקבל 'טוס', שהוא תרגום של קוף"י, והקליפה מכוננת בשם קוף, ונמצא טיטוס הוא טיט וטוס, והם שתיים לרעה.

ענין הדם שייצא מהפרוכת

ונמ"ל סייף וגידר את הפרוכת ונעשה נס והיה דם מבצבץ ויוצא וכסבור הרג את עצמו. התוס' (ד"ה ונעשה) ביאר שנס זה נעשה כדי להודיע שקשה לפני המקום חורבן בית המקדש. המהר"ל (מחשבו אגדות ד"ה ונמ"ל, וכן נלמא שאל פ"ה פ"ה) ביאר, שהדם שייצא מהפרוכת הוא ענין נפלא, כי ביטול קדושת הפרוכת נחשבת כשפיכות דמים, ועל פי המבואר ביומא (נ"ג) שבעיני הכהנים היתה חמורה יותר טומאת כלי המקדש משפיכות דמים, והביאור הוא, כי סילוק הקדושה על ידי טומאה, הוא דבר חמור יותר מסילוק וביטול הנשמה הקדושה בנוף האדם, ולכן כאשר אותו רשע ביטל את קדושת

הפרוכת בצבץ דם, להורות שנחשב זה כמו שפיכות דמים שהוא ביטול הנשמה שהיא קדושה. והענין שבצבץ הדם דווקא בפרוכת, הוא משום שהפרוכת ענינה הבדלה בין קודש ובין קודש הקדשים, וביטול ההבדלה יש בה ענין סילוק וכשפיכות דמים ביותר, אמנם אותו רשע היה סבור שיש בקב"ה ענין של כח בגשמיות, ולכך בצבץ דם, והיה סבור שהרג את עצמו. **במצודת דוד** (ד"ה ונעשה דמיטוס) ביאר, שהדם שבצבץ היה דם ההזאות שהיו על הפרוכת^י, ובא לרמוז ולומר לאותו רשע לבל יחשוב שיש בכוחות עצמו להחריב את בית המקדש ולהגלות את ישראל, אלא הכל הוא מחמת עוונות ישראל, ושהקב"ה לא נתרצה בקרבנות ישראל ולא נתכפרו עוונותיהם^י, ולכן יש בכוחו להחריב את בית המקדש ולהגלות את ישראל, ונתכוין גם לרמוז לו שלא נתכפר להם דמו של זכריה הנביא שהרגו, ושאר דמים ששפכו.

בבן יהודיע (ד"ה ונעשה) תמה על מה שאמרו 'נעשה נס והיה דם מבצבץ', וכי איך קורא 'נס' לדבר זה שיצא ממנו חילול שם שמים. וביאר שמדבר זה יצא טובה גדולה לישראל, שניצלו על ידי כן מן הכליה ח"ו, ולכן נקרא הדבר נס, מכיון שלגבי הצלת ישראל היה זה נס. והנה ידוע שכאשר מתרבים עוונות ישראל ויש קטרוג על ישראל לעשות בהם כליה ח"ו, יש שתי טענות אשר מועילות להציל את ישראל מן הכליה, אע"פ שהם חייבים מן הדין, והם, א. מה שנאמר בפרשת האזינו (דברים ל"ג טו - טז) 'אמרתי אפאיהם אשבייתה מאנוש זכרם' לולי כעס אויב אגור, פן ינכרו צרימו, פן יאמרו ידינו רמה ולא ה' פעל כל זאת'. והיינו שאם היה ח"ו כליה, יאמרו האויבים ידינו הרמה נתגברה על ישראל, ולא ה' פעל כל זאת, ולכן אין הקב"ה מוסר את ישראל בידיהם. ב. מה שאמר דוד המלך ע"ה בתהלים (קט"ו ב) 'לא לנו ה' לא לנו כי לשמך תן כבוד', והיינו משום חירוף וניאוף הרשעים את כבוד ה'. ואם לא היה אותו רשע מחרף ומנאץ כלפי מעלה ואומר 'אי אלהימו צור חסיו בו', לא היו מליצי יושר יכולים להציל את ישראל מן הכליה בטענות הנ"ל, כי היה המקטרג טוען שאותו רשע מקיים את גזירת השי"ת בחורבן הבית, וכפי שכבר נתבאר הנביא על חורבן הבית (זכריה י"ב ב) 'פתח לבנון דלתך ותאכל אש בארזיך', וכמוכא ביומא (ט"ז), וגם על מה שחילל הרשע את בית המקדש יטעון המקטרג שאחר שכבר חיללוהו ישראל בעוונם חילל אותו גם הוא ואין זה הוכחה שהוא כופר בהשגחת השי"ת, וכמו כן היה יכול לטעון שמכיון שחרב נסתלקה ממנו קדושתו ואין בוה חילול שמו, וחלילה לא היה פתחון פה למליצי היושר להציל את ישראל על ידי שתי הטענות הנ"ל, אך מאחר שחירף וגידף כלפי מעלה ואמר 'אי אלהימו צור חסיו בו' נעשה בוה פתחון פה להציל את ישראל, שהרי בוודאי יאמר לא ה' פעל כל זאת כטענה ראשונה וכמו כן חלה טענה השניה שהרי הוא מבזה את כבוד השי"ת, והנה בודאי טיטוס הרשע אע"פ שהיה מחרף ומגדף בליבו לא היה מוציא מפיו חירוף וגידוף כלפי מעלה לפי שהיה ירא לעצמו, אמנם אחר שעשה הקב"ה שיצא דם מהפרוכת והיה סבור שהרג את עצמו, לכך נתגאה וחירף וגידף ונתחזקו טענות מליצי היושר על ישראל להצילם מן הכליה, ולכן אמרה הגמרא שבצבץ הדם הוא 'נס', לפי שנעשה לטובת ישראל.

ביאור שמו אותותם אותות

שמו אותותם אותות. רש"י (ד"ה שמו) ביאר, שאמרו שסימנם הוא סימן, שהרי מהיכן יצא דם זה, אם לא שכביכול הרגוהו. אולם המהרש"א (ס"א, ד"ה ואמר ליה) ביאר, שהיה סבור ש'אותותם' היינו אות וסימן להריגת אדם, שהיא יציאת דמו, היא ג"כ 'אותות' להריגתו כביכול.

ביאור הדרשה מהפסוק 'מי כמוך חסין יח-'

אבא חנן אומר, 'מי כמוך חסין ירה' (מלכים פ"ט ט), **מי כמוך חסין וקשה, שאתה שומע ניאוצו וגידופו של אותה רשע ושותק.** ביאר הריא"ף (ד"ה מ) שדרשה זו מבארת את המשך הפסוקים בתהלים (ס"ג), והיינו 'מי כמוך חסין יח' - שכובש כעסו על הרשעים, 'ואמונתך סביבותיך' (ס"ג) - הם הצדיקים, כמו שנאמר (ס"ג א) 'וסביבי נשערה מאוד', ודרשו מכך חז"ל

הקיסר ואמר לו 'מיזל אוילנא ואיניש אחרינא משדרנא'. נ"ל ערוך ערך טוס, על פי תרגום יונתן במלכים (א' י' כב). כד. וכמו שאמר רבי אלעזר ברבי יוסי (יומא ט). אני ראייתה ברומי והיו עליה כמה טיפי דמים של פרושעיר של יום הכיפורים, עיי"ש. ודייק כן מגידת המדרש (ס"ג) ממומל פ"ט חוק פ"ה, ונלמא דוד עין לנקוט מלמס' שהיה הדם מבצבץ, והיינו 'הדם' בה"א הידיעה. כה. וכמו שאמרו חז"ל שיעקר הכפרה היא ההזאה [כלשון הגמרא ביומא ט]. והלא אין כפרה אלא

וי. ועיי"ש שהוכיח מכמה מקומות שכבר היה רבן שמעון בן גמליאל גדול בשעת החורבן, אמנם התשב"ץ (מן אבות עמ"ס אבות פ"ה משנה טו) כתב שהיה רבן שמעון בן גמליאל קטן עיי"ש. כ. ש"כך מידת יעקב אבינו ע"ה 'רחמים' לפי שהיה זרעו ללא פסול כלל. כא. וכפי שביאר המהרש"א בטעם מה שלא ענה לו 'שקלינן צבתא' וכו', ומובא לעיל. כב. וכן ביאר הגמרא, שזה היה טעמו של רבן יוחנן בן זכאי, ולא משום שמשמים הסתירו ממנו, כי על ידי כן נבין מדוע הקדים

(ימות קהל): שהקב"ה מדקדק עם הצדיקים שסביבו כחוט השערה^י. 'אתה מושל בגאות הים' (שם פט י) - כשנשאו הגלים של הים רוח סערה לעלות ולהטביע את טיטוס הרשע, 'בשוא גליו את תשבחם' (שם) - כשהשקט הקב"ה את הגלים והורידם מהתנשאותם^י. 'אתה דכאת כחלל רהב' (שם ב) - אתה דכית את טיטוס הרשע ביתוש שהיה מנקר במוחו, ומי שנתרברבי נעשה כחלל באדמה עד שמת. 'בורוע עוון פורת אויבין' (שם) - ועונשו לאחר מיתתו הוא שנתפור ונתפרר אפרו בשבעה ימים, ואז נתקיים הכתוב 'לך זרוע עם גבורה' (שם י) - והכירו בכך כל העמים.

ביאור הדרשה באלים - באלמים

דבי רבי ישמעאל תנא (שמות טו ב) **מי כמוך באלים ה' מי כמוכה באלמים**. בביאור דרשה זו נאמרו כמה פירושים. א. הראשונים^{יט} (שמות טו ב) ביארו, שהדרשה היא ממה שכתוב 'באלם' חסר יו"ד, שמשמעו אילם שאינו מדבר. ב. המהר"ל (נלח ישראל פ"ה סוף ד"ה ועל, ומהדוסי אגדות ד"ה יש לך) ביאר, שמי שאינו יכול לדבר כלל נקרא אילם^ל משום ש'קשה' להוציא ממנו דיבור, ו'אלים' גם הוא משמעו חוזק וקושי, ושורש אחד לשניהם^{לא}. ג. הכלי יקר (שמות טז) ביאר, שרבי ישמעאל פירש אף הוא ש'באלים' הוא לשון חוזק ואלמות, וכפי שפירש רש"י (שם), אלא שדרש שאלמותו היא בכך ששותק כאלים ואינו עונה לדברי מחרפיו, וכפי שאמרו איזהו גיבור הכובש את יצרו, וכך בזמן שהקב"ה שומע ושותק ועושה את עצמו כאילם כביכול, הרי זה מצד ידו החזקה שכובש את כעסו ושותק^{לב}.

ד. החתם סופר (מורת משה פרשת ושמעון ד"ה אלה המלות) ביאר שלכך הוציאו את תיבת 'אלים' מפשוטה, משום שאף שבאלים העליונים, והיינו המלאכים, אין כמותו, מכל מקום באלים התחתונים, והיינו הצדיקים יש כמותו, וכמו שדרשו חז"ל (פסחים קטז). את דברי דוד המלך (מהלל ד ב) 'למנצח מזמור לדוד', זמרו למי שנוצחין אותו ושמח, והיינו שהצדיקים מנצחים כביכול את הקב"ה, ואם כן יש כמוהו באלים, ולכן דרשו 'אין כמוך באלמים', והיינו שלצדיקים שהם בשר ודם אין כח להתאפק ולהתגבר על יצרם וכעסם ופוגעים מיד בעוברי עבירה, אולם הקב"ה רואה ושותק.

מחלוקת אבא חנן ודבי רבי ישמעאל

שם בעין אליהו (ד"ה אהא חנן) ביאר מדוע דרש אבא חנן את הפסוק 'מי כמוך חסין יה', ואילו דבי רבי ישמעאל דרשו מהפסוק 'מי כמוך באלים ה', על פי מה שדרשו חז"ל (ילקוט שמעוני שמואל א' רמז פ ד"ה עז) אמר רבי ירמיה בן אלעזר גדול כוחן של צדיקים שאין כל העולם ומלואו מקלסין לקב"ה אלא בחצי השם שנאמר 'כל הנשמה תהלל יה', אבל הצדיקים מקלסים לקב"ה בשם שלם, שנאמר 'ונשמה צדיקים בה'. והנה אמרו במסכת יומא (נד): בשעה שנכנסו האויבים להיכל ראו הכרובין מעורין זה בזה, והקשו המפרשים ממה שאמרו בבבא בתרא (נט) שבזמן שהיו ישראל עושים את רצון הקב"ה היו פני הכרובים איש אל אחיו, ובזמן שאינם עושים רצון הקב"ה היו פניהם אל הבית, ואיך אמרו שבזמן החורבן היו מעורין זה בזה והיינו שפניהם איש אל אחיו. ויש לתרץ קושיא זו בשני אופנים, א. שלעומת הגוים מחריבי בהמ"ק נחשבו ישראל לטובים, ולכן כשנכנסו הגוים בהיכל היו הכרובין מעוררים זה בזה^{לד}. ב. שמכיון שנחרב הבית וקיבלו את עונשם נחשבו לצדיקים כי נתכפר עוונם ולכן היו מעורין זה בזה. ויש לומר שבכך נחלקו אבא חנן ודבי רבי ישמעאל, שאבא חנן סבר שמכיון שלא נחרב הבית עדיין לא נחשב שנתכפר עוונם לגמרי ועוד לא היו בבחינת צדיקים, ולכן לא יכלו לשבח את ה' בשם שלם, ודרש את הכתוב 'מי כמוך חסין יה' שהוא בחצי שם, אבל דבי רבי ישמעאל סברו שמכיון שכנגד הרשעים היו נחשבים לצדיקים יכלו להלל את ה' בשם שלם, ולכן דרש את הפסוק 'מי כמוך באלים ה', שנאמר בשם שלם.

מדוע נטל את הפרוכת

נטל את הפרוכת ועשאו כמין גרגותי והביא כל כלים שבמקדש והניחן בהן. ביאר המהרש"א (מ"ב ד"ה ואלמ מה), שוודאי לא היה צריך ליטול לעצמו אלא את כלי הכסף והזהב שהיו בבית המקדש, אלא שנטל גם את הפרוכת, כדי להראות לבני עמו את טיפת הדם שיצאה, ושמתה היה סבור שהרג את עצמו, וכפי שדרשו על כך את הפסוק (קהל ט י) 'וישתכחו בעיר אשר כן עשו', והיינו שישתכחו במעשיהם שעשו, והיינו שנטל סייף וגידר את הפרוכת.

ביאור הדרשה מהפסוק בקהלת

שנאמר (קהלת ט י) **'ובכן ראיתי רשעים קבורים ובאו וממקום קדוש יהלכו וישתכחו בעיר אשר כן עשו', אל תקרי קבורים אלף קבוצים**, אל תקרי וישתכחו אלף וישתכחו. כתב המהרש"א (מ"ב, סוף ד"ה ואלמ), שרש"י בקהלת (שם) לא הביא את הדרש 'אל תקרי קבורים אלף קבוצים', אע"פ שהביא את הדרש 'אל תקרי וישתכחו אלא וישתכחו', לפי שלא משמע לו לדרוש כן, משום שלא מצאנו בשום מקום שאות צד"י מתחלפת עם אות רי"ש^{לז}, אבל אות ב"ת מתחלפת עם האות כ"ף בצורת הכתיבה.

וביאר את הדרשה 'אל תקרי קבורים אלא קבוצים', שאין הכוונה כמו בכל מקום שמשנים את משמעות קריאת התיבה, אלא כוונת הדרש היא שמשמעות תיבת 'קבורים' היא 'קבוצים', והיינו כמו שאמרו (גי' ג) 'קיבורא דאהיני', שביאורו אשכול של תמרים המקובצים יחד^{לח}. **ובחכמת מנוח** (ד"ה אל מקרי) ביאר כעין המהרש"א, שהדרשה מיוסדת על כך שמשמעות קבורים הוא מלשון קיבוץ^{לז}, אלא שביאר את מה שאמרו 'אל תקרי קבורים אלא קבוצים', שהכוונה אל תקרא 'קבורים' בניקוד שו"א, אלא 'קבוצים' בניקוד חיריק^{לח}, שפירושו קבוצים.

המהר"ל (מהדוסי אגדות ד"ה שנאמר, ונלח ישראל פ"ה ד"ה וכן) ביאר, שדרשו כן ממה שלכאורה לא היה צריך לכתוב 'וממקום קדוש יהלכו' בלשון הוה, כי אם 'וממקום קדוש הלכו' בלשון עבר, שהרי כבר נקברו, ולכן דרשו חז"ל שהפסוק בא לומר, שהרשעים היו נקבצים כדי לפרסם את שמם, ועל כך אמר הכתוב שהם קבורים, ואין להם שם כלל, ולכן גם כתב 'וישתכחו בעיר', והיינו שהם עשו הכל כדי להשתבח בעירם, ולבסוף הם נשכחו לגמרי מן העולם.

ואת הדרשה 'אל תקרי וישתכחו אלא וישתכחו' כתב לבאר בשלשה אופנים, א. כהמהרש"א, שאותיות ב"ת וכו"ף קרובים בצורת הכתיבה ומתחלפים, ב. ש'וישתכחו' הוא מלשון 'אשכחו' ושכחא, והיינו מלשון מציאה ודבר המצוי, וזה מרמז על שבת, שאדם המשתבח ומתפאר יוצא שמו לגדולה, והוא מצוי אצל כל האנשים שמבקשים להכירו. ומה שאמרו 'אל תקרי וישתכחו אלא וישתכחו', היינו אל תקרא 'וישתכחו' בכ"ף דגושה, שמשמעותו ענין שכחה^{לז}, אלא 'וישתכחו' בכ"ף רפויה, שמשמעותו ענין מצוי. ג. שהפסוק לא רצה לומר על הרשעים לשון שבח 'וישתכחו', שיזכרו לשבח ולתפארת, ולכן כינה ואמר להפך 'וישתכחו' שישתכח שם רשעים, ושם רשעים ירקב וימח שמם וזכרם^{לח}.

בבן יהודה (ד"ה והנה נודא, נסוף הליעור) ביאר, שבצבוק הדם נרמז בשינוי האותיות שדרשו מפסוק זה, שהרי החליפו אות רי"ש של 'קבורים' בצד"י של 'קבוצים', ואות כ"ף של 'נשתכחו' בב"ת של 'נשתכחו', ולזאת אמרו והיה הדם 'מבצבץ'.

מדוע כתוב עמד עלי' נחשול

עמד עליו נחשול שבים לטובנו אמר וכו'. בעין יוסף (ד"ה ממדומה) ביאר, ששאר האוניות היו עוברים בשלום ורק אונייתו נתקלה בסערה, ולכן הבין שלא מקרה הוא ואמר 'כמדומה אני' וכו'.

את כעסו, אלא הרי הוא כאלים שאינו צריך לכבוש את דיבורו שלא יצא ממנו, אלא ממילא הוא כך, שהרי אינו יכול כלל לדבר, כך גם הקב"ה אינו מתפעל כלל מחירופיו ואינו משיב למחורפו מחמת אי התפעלותו, ולא מחמת כבישת כעסו בגבורה. ^{לג} בן תירץ בשם הרב המנוח יחיאל זצ"ל. ^{לד} אמנם ראה בשו"ת אפרקטא דעניא (מ"ב סי' תל, תמ"ה ב) שתמה על דבריו, שהרי אותיות זש"ר צ"י הינם ממוצא אחד [- השיניים], ואותיות מ"בטא אחד מתחלפות. וכן כתב בספר מצור דבש. ^{לה} וכן ביארו המהר"ם שיף והיעב"ץ. ^{לו} וצ"ן למה שאמרו (מל"ג טז) קיבורא דתכלתא, שהוא קיבץ של תכלת יחד, וכן למה שאמרו (שם ט"ז) פסק קיבורא בשיניה, שהיינו אשכול של תמרים המקובצים יחד. ^{לי} ובמו שנאמר (ד"ה ב' ו) 'שפח ה' בציון'. ^{למ} ובעין מה שכתב מהר"ל המובא לעיל.

ברם]. ^{נו} וכן כתב המהרש"א (מ"ב ד"ה מי מנוח). ^{נא} 'תשבחם' מלשון השקטה, וכמו שנאמר (תל"ס טו) 'משביח שאון ימים' שפירושו משקט [וכן פירשו האבן עזרא והרד"ק שם, אמנם רש"י שם ביאר שמשביח הוא לשון משפיל, ולמעשה היינו הך, וכמ"ש במצודת דוד שם שמשביח היינו משקט ומשפיל]. ^{נב} מ"שון רהב. ^{נב} פירוש בעלי התוס', חזקוני, וכן כתב המהרש"א (מ"ב ד"ה מי). ^{נב} ל' וזהבד"ל ממי שאינו יכול לדבר היטב, שהוא נקרא כבד פה וכבד לשון. ^{נא} ועי"ש שהאילמות של הקב"ה אינה כאילמות של בשר ודם, כי באדם אילמותו הוא מצד שהוא קשה ולא יוכל לדבר, ואצל השי"ת הוא מצד שהוא נבדל מן הגשמיות, וכל דבר נבדל הוא תקיף וקשה ואינו מתפעל, ולכן אינו משיב למכעיסים. ^{נא} אולם המהר"ל (שם) כתב להיפך מפירוש זה, וביאר שהדרשה היא שאין מידת הקב"ה כמידת בשר ודם שצריך גבורה כדי לכבוש

מדוע נפרע הקב"ה מן הרשעים במים

אין גבורתו אלא במים. המהר"ל (חידושי אגדות, ונגלת ישראל פ"ה ד"ה אין גבורתו) ביאר, שדרכו של הקב"ה לאבד את הרשעים במים, מכיון שהמים מוחים את הצורה, ולכן במבול שהיה על ידי מים נאמר (בראשית ז ט) 'וימח את כל היקום', והקב"ה ברא לאדם צורה, שנאמר (שם ז ט) 'וייצר ה' אלהים את האדם', ועל ידי המים מוחה הקב"ה את הצורה שהיא עיקר יצירת האדם, ולא כמו האש שאע"פ ששורפת ומבטלת את הצורה מכל מקום אינה מבטלת את עצם הצורה, שהאש שורפת את נושא הצורה והצורה מתבטלת ממילא, אבל המים ממחים ומבטלים את עצם הצורה, ולכן כאשר הקב"ה מאבד רשעים הוא עושה זאת על ידי המים שמוחים אותם בעצם.

בגרש ירחים (פ"ק ר"ה) ביאר, שטיטוס הרשע האמין בדעה האומרת שיש שאין עבודה זרה שולטת בים, ולכן אמר שכוחו של הקב"ה אינו אלא בים לפי ששם אין העבודה זרה שולטת.

בענף יוסף (ד"ה א"ג) ביאר, שהמים נחפזים וממהרים לעשות רצון בוראם, כמאמר הפסוק (תהלים קד ט) 'ועלו הרים ירדו בקעות אל מקום זה יסרת להם', והם עושים את רצונו, אפילו בלא ציווי הקב"ה, מרוב קנאתם אליו להרבות את כבודו, ועל כן כשראו רשע זה עובר בים עמד נחשול לטובעו. וכעין זה כתב בעין יוסף (ד"ה ט"ז) עיי"ש.

מדוע לא הזכיר את דור המבול

בא פרעה טבעו במים, בא סיסרא טבעו במים וכו'. הטעם שלא הזכיר את דור המבול ששטפם במים, ביאר בעין יעקב, לפי שהמבול בא עליהם ביבשה עיי"ש. אולם ראה בכראשית רבה (כ"ג א) שהוזכר גם דור אנוש ודור המבול שנפרע מהם על ידי מים.

וראה עוד במהרש"א (פ"ה ד"ה גבורתו) שכתב, שטיטוס הרשע נתכוין לחרף ולומר שאע"פ שהאלוקים נשבע שלא יוריד עוד מבול לעולם, מכל מקום אלוקיהם של אלו אין כוחו אלא במים, ואין זה אותו אלוקים.

מדוע הוזכר עשיו הרשע

רשע בן רשע בן בנו של עשיו הרשע. ביאר המהרש"א (פ"ה ד"ה גבורתו), שקבלה היתה ביד הגוים שבית המקדש יפול בידי זרעו של עשיו הרשע, ולכן שלחו את טיטוס הרשע שהיה מזרעו של עשיו הרשע. ובמצודת דוד ביאר, שגם עשיו הרשע כפר בעיקר ולא האמין בתחיית המתים, כמבואר בילקוט שמעוני (מורה נבוכים ק"א ד"ה מן האלוים).

מדוע קיבל את העונש שינקר היתוש בחוטמו

בריה קלה יש לי בעולמי ויתוש שמה, אמאי קרי לה בריה קלה, דמעלנא אית לה ומפקנא לית לה וכו', בא יתוש ונכנס בחוטמו ונקר במוחו. ביאר המהרש"א (פ"ה ד"ה ט"ז), שהיתוש נכנס דרך חוטמו, משום שחטא וחירף וגידף בדיבורו, וכח הדיבור בא דרך החוטם למוח, וכמו שנאמר (בראשית יז) 'ויפח באפיו נשמת חיים, ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס 'נפח באפויה נשמתא דחיי, והות באדם לרוח ממלא', ולכן נכנס היתוש דרך חוטמו למוחו.

ובטעם שניקר, ביאר על פי רמז הפסוק המובא לעיל, (תהלים ע"ד) 'שאגו צורריך בקרב מועדיך שמו אותם אותות', ובהמשך (שם ט) נאמר 'יודע כמביא למעלה בסבך עץ קרדומות', וביאר ש'יודע כמביא למעלה', היינו ש'יודע באותה פרוכת שהביא לעירו להראות את מעלתו, או שהכוונה 'כמביא למעלה' שהיה סבור שהרג את עצמו, ועל כך היה עונשו 'בסבך עץ קרדומות', והיינו שניקר היתוש את מוחו כקרדום שמנקר בעץ א".

וביאר את מה שנאמר בהמשך (שם י) 'ועתה פתוחיה יחד בכשיל וכליפות יהלומון', והיינו שהיה סבור שיהיה לו פתח ונחמה על ידי שגוי וישראל יחדמ' יהלומו בכשיל וכלפות להשתיקו.

והטעם שניקר היתוש במוחו שבע שנים, ביאר במצודת דוד (מווילנא, ד"ה ומה ענק) לפי דברי המהרש"א"מי, משום שטיטוס הרשע חירף כלפי

מעלה, והיה סבור שאין לו כח ואינו שולט בשבעת הימים"י, ולכן נענש על זה מידה כנגד מידה שינקר היתוש במוחו שבע שנים"י.

המהר"ל (חידושי אגדות ד"ה וניקר, ונגלת ישראל פ"ה ד"ה אין גבורתו) ביאר שהטעם שהיה היתוש מנקר במוחו, משום שטיטוס הרשע היה בבחינת מחבל ומשחית יותר מכל הרשעים האחרים, ולכן נפרע ממנו הקב"ה במדתו, שהיה היתוש מחבל ומקצץ במוחו"י.

בעין אליהו (ד"ה ג"ה) ביאר, טעם שנענש על ידי יתוש, על פי המבואר במדרש (ויקרא רבה י"ב) 'אם זכה אדם אומרים לו אתה קדמת לכל מעשי בראשית, ואם לאו אומרים לו יתוש קדמך', ומכיון שעשה טיטוס ההיפך מרצון הקב"ה, נענש על ידי יתוש שייסרו שהוא קודם אליו.

והטעם שנכנס מחוטמו למוחו, ביאר בעין אליהו (ד"ה דמעיילנא), שחוטם מרמז על חכמה"י, על דרך הכתוב (בראשית י"ג) 'ויפח באפיו נשמת חיים', והמחשבה היא במוח, והנה עצם מה שהחריב טיטוס הרשע את בית המקדש היה כרצון השי"ת, וכפי שמבואר ביומא (ל"ט) שארבעים שנה קודם החורבן נתנבא רבן יוחנן בן זכאי על חורבן בית המקדש, ואם כן עצם כניסתו להיכל כדי להחריבו היא כרצון השי"ת, אך יציאתו היתה ברעה, אחר מה שנעץ סיף בפרוכת שאמר שככיכול הרג את עצמו, וזה היה נגד רצון השי"ת, ולכן נכנס יתוש בחוטמו לרמז לו שלא טוב חישיב"י בחכמתו"י, ורימזו לו בכך שנכנס לו יתוש שדרכו להכניס האוכל ולא להוציאו, שכניסתו היתה בטוב אך יציאתו היתה ברע, וכמו שנתבאר. ובטעם שניקר במוחו שבע שנים ביאר, שהוא כנגד מה שכפר ואמר שהקב"ה אינו מושל על הארץ כי אם על הים, ואמרו באבות דרבי נתן (פ"ק ז) שלארץ יש שבעה שמונת"י.

בגרש ירחים (פ"ק ר"ה) ביאר שטיטוס הרשע נענש ביתוש, לפי שחטא ואמר שאין כוחו של הקב"ה אלא במים, והיתוש יש בו כח מועט של יסוד המים, ולכן הוא מתחמם ומתעכל המאכל במעיו בלא צורך להוציאו, וזה הורה שהקב"ה שולט אף בדברים שאין בהם כלל מים.

בבן יהוירע (ד"ה מעיילנא) ביאר, שהטעם שהוזכר שהיתוש הוא בריה קלה, והיינו שמכניס ואינו מוציא, הוא משום שבא לרמז ולומר לו, כי אחרים אע"פ שהרשיעו והרגו הרבה מישראל חזרו בהם אח"כ, וכדוגמת נבוזראדן שהרג הרבה מישראל ואח"כ חזר בו ונתגייר, ורשע זה לא חזר בו, ולכן אשלח לו בריה שגם היא אינה חוזרת ומוציאה את מה שהכניסה.

וביאר (ג"ה ט"ז) שהטעם שניקר היתוש במוחו הוא משום שהרג את חכמי ישראל שהם בבחינת המוח, וניקר במוחו שבע שנים, לפי שהחריב את ארץ ישראל שהיא בת שבע"י, ומה שעשו משמים שישתוק מקול הקורנס, הרי זה משום שרצו שיבואו ישראל וידפקו לפניו ויראו כיצד הוא מתמקמק ביסוריו.

בעין יוסף ביאר, שהקב"ה נפרע ממנו על ידי יתוש שיש לו חסרון זה, שהוא מכניס ואינו מוציא, כדי לרמז לו שיכנס לעירו בכבוד, אך יצא ממנה בבזיון שיתפגר וימות, ועוד, משום שהיתוש יכנס למוחו, אך לא יצא.

מדוע נקרא היתוש בריאה קלה

שם. בעין יוסף (ד"ה א"ה) ביאר, שהיתוש נקרא בריאה קלה, מכיון שיש חסרון בבריאתו, שאינו יכול לדחות את הפסולת ולהוציאו, ולכן היא בריה פחותה, אך לא נקרא כן משום קטנותו שהרי יש קטנים ממנו, כדוגמת בצי כינים.

ובמצודת דוד (ד"ה ט"ז) ביאר, שהיתוש נקרא בריה קלה, על שם זה שאוכל ואינה מוציא רעי, שכן מצינו במן, שהיה נבלע באיברים, ולכן הוא נקרא 'לחם קלוקל', כמבואר במדרש (נמנ"ג ר"ה ט"ז) שהיה המן שהם אוכלים נעשה קל במיעיהם, ואפשר שגם היתוש אוכל דברים קלים, ולכן נקרא בריה קלה על שם מאכלו.

גודלו של היתוש

אמר רבי פנחס בן ערובא אני הייתי בין גדולי רומי וכשמת פצעו את מוחו, ומצאו בו כציפור דרוך משקף שני פלעים, במתניתא

וזה שאמר שנתמם) שהיתוש אינו בריאה, שהרי אין בו עצם ואינו חי שנים עשר חודשים, ויש בו כח הפועל בלבד. ועיי"ש עוד שכתב שיש מקום לומר שיתוש זה לא היה כלל יצור גשמי. מ"ו ו"כ"ב אמרו בתענית (ט"ז) שרבן גמליאל היה נקרא בעל החוטם עיי"ש. מה במוחו. מט. רמז לחוטמו כנ"ל. נ ובפי שאמרו מעיילנא אית לה מפקנא לית לה. נא ועיי"ש שכתב שאולי הארץ נחלקת לשבעה חלקים ולכל חלק יש טבע אחר. נב. ראה וזה"ק ח"א שסוד אוריה עם בת שבע היא כסוד ארץ ישראל שנתנה מקודם לכנען, ועיי"ש בדברי המפרשים.

לט. ירושלמי פ"ג (סוף הלכה ב). מ. כינוי כלפי מעלה. מא. ובכך ביאר את מה שאמר אביי בסמוך, שכשפצעו את מוחו והוציאו את היתוש מצאו שהיה פיו של נחושת וצפורניו של ברזל, והיינו כמו קרדום העשוי מחומרים אלו. מב. וכמ"ש בגמרא 'לנכרי יחב ליה ארבע זווי, לישראל אמר ליה מיסתיך דקא חזית בסנאך'. מג. ראה דבריו להלן, בביאור מה שצויה לפור את אפרו בשבעה ימים. מד. מלשון ים. מה. והמהר"ל (חידושי אגדות ד"ה ז' ע"ג, ונגלת ישראל פ"ה ד"ה אין גבורתו) ביאר, שמספר שבע הוא מספר שיש בו ריבוי עיי"ש. מו. והטעם שנכנס בו יתוש ביאר (ד"ה

תנא כגוזל בן שנה משקל שני ליטרין, אמר אביי, נקטינן פיו של נחשת וציפורניו של ברזל. המהרש"א (מ"ב ד"ה ג' יט"ז) ביאר, שהטעם שהיה בגודל של ציפור וגזול הוא כדי לרמוז על ברית בין הבתרים שנאמר בה (נחשית טו ז) 'ואת הציפור לא בתר', והרי זה רמז שעובדי כוכבים יכלו וכנסת ישראל קיימת לעולם.

המהר"ף (מדינאי אגדות ד"ה ויקר, נח יטל"ל פ"ה ד"ה א"ן) ביאר שלפי שתי השיטות היה היתוש במספר שטים, או כשני סלעים או כשני ליטרים, לפי שהוא בא לחבל ולקצץ במוחו של טיטוס הרשע, שהיה מחבל ומשחית, וכמבואר לעיל, ומספר שטים מרמז על השחתה וחבלה, מכיון שכל מקצץ ומשחית מפריד את הדבר השלם לשנים, ושוב אינו מושלם ומאוחד. ומה שהיה פיו של נחושת, ביאר המהר"ל שהיה לו את טבע הנחושת שהוא קשה, שנאמר (ישעיה מ"ד ז) 'ומצתך נחושה', והיינו שהיה כח שלו קשה מאוד, וציפורניו של ברזל, שהוא חד מאוד ומסרט מאוד. וביאר שהשחתה היא על ידי שני אופנים, א. על ידי מכה, ב. על ידי קציצה, וכנגד זה אמר שהיה פיו של נחושת קשה, ומורה על כח של מכה קשה, ורגליו היו של ברזל שהוא חד ומסרט, ויש בו כח קציצה.

בבן יהודה (ד"ה וי"א) ביאר, שמה שמצאו שהיה כציפור דרוו, היינו לאחר שהוציאו אותו תפח מן האויר ונעשה כציפור דרוו, ונעשה כציפור לפי שהיה פרוץ הרבה שחירף וגידף, וצפור בהיפוך האותיות הוא פרוץ. ומה שמוכא בבביתא שהיה כגזול בן שנה, היינו שאחר כך תפח יותר ונעשה כגזול בן שנה. ומה שהיה פיו של נחשת וציפורניו ברזל, היינו שהיה מראה פיו של אותו היתוש כמראה של נחושת, ולא היה בו נחושת ממש, וכמו כן לא היה ברזל ממש כי אם מראה של ברזל.

מדוע ציוה שיפזרו את אפרו בשבעה ימים

ליבדרו קיטמי אשב ימי דלא לישכחיה אלהא דיהודאי ולקומיה בדינא. ביאר המהרש"א (מ"ב ד"ה ו' ואמר ליעזר), ששבעת הימים הם כנגד שבע אקלימים, שהם על שם שבעת כוכבי לכת שלמעלה, וטיטוס הרשע חירף כלפי מעלה ואמר שלקב"ה אין כח בשבעת הימים, וסבר שכח הממשלה הוא בידי שבעת כוכבי לכת שאין לקב"ה שליטה עליהם ח"ו. על פי זה ביאר המהרש"א, את הנאמר בתהלים (ע"ז ט), 'עד מתי אלהים יחריף צר, ינאץ אויב שמך לנצח', שנאמר בהמשך לפסוק המוכא לעיל (ע"ז ט) 'שאנו צורריך בקרב מועדיך שמו אותותם אותות', והיינו שגם אחרי מותו מחריף הרשע את הקב"ה שאין ממשלתו בשבעה ימים, ועל כך אמר (ע"ז ט) 'ואלקים מלכי מקדם' וכו' 'אתה פוררת בעוזן ים' (ע"ז ט), והיינו שפורר את המלאך הממונה על הים הנקרא 'עזוא', 'אתה בקעת מעין ונחל, אתה הובשת נהרות איתן' (ע"ז ט), היינו שכח השי"ת בכל הימים והנהרות, ולא כמו שסבר טיטוס הרשע, 'לך יום אף לך לילה, אתה הכינות מאור ושמש' (ע"ז ט), היינו שהקב"ה הוא המכין את האור והשמש, ואצלו החשיכה היא כאורה, ואין נסתר מנגד עיניו, והוא להיפך ממה שאמר טיטוס הרשע 'דלא לישכחיה אלהא דיהודאי'.

המהר"ף (מדינאי אגדות ד"ה ומה שאמר שנטם, ונחט ישראל פ"ה ד"ה ומה שאמר שנטם) ביאר, שמכיון שטיטוס הרשע היה מחבל משחית כמבואר לעיל, גזר על עצמו גם כן עונש זה שהוא ענין חבלה והשחתה, וביטול מציאותו ופיזורו על פני שבעה ימים.

במצודת דוד (מנוול"ג, ד"ה ומה שאמר שנטם, כתב, שאין להקשות מדוע ציוה טיטוס הרשע לפזר את אפרו בים, בכדי שכביכול לא ימצאהו הקב"ה, והלא הוא עצמו אמר 'אלוקיהם של אלו אין גבורתו אלא במים'. משום שטיטוס הרשע לא האמין בהשאת הנפש ובתחיית המתים, והיה סבור שח"ו אין דין ואין דיין לאחר מיתה.

בספר המאיר לעולם (מ"ב ד"ה ג' ד"ה אמנם לדעמי) כתב, שלכאורה יש להקשות וכי טיטוס הרשע שוטה היה, שציוה קודם מותו שישפרוהו ויפזרו

את אפרו על שבעה ימים, כדי שלא ימצאנו הקב"ה להענישהו, והרי אם היה טיטוס הרשע מאמין בהשאת הנפש ודין שלאחר המיתה מה תועיל לו שריפת גופו ופיזור אפרו, והרי עיקר העונש הוא הנפש, ואם אינו מאמין בהשאת הנפש מה היה חששו מעונש הגוף מאחר שהוא מוטל דומם ומת. וביאר על פי מה שאמרו בסנהדרין (ס"ב), אמר לו אנטונינוס לרבי, גוף ונשמה יכולים לפטור את עצמם מן הדין, כיצד, גוף אומר נשמה חטאה, ומיום שפירשה ממני הריני מוטל כאבן דומם בקבר, ונשמה אומרת גוף חטא, ומיום שפירשתי ממנו הריני פורחת באויר כציפור, ואמר לו רבי אמשול לך משל למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שהיה לו פרדס נאה, והיה בו פירות נאים, והושיב בו שני שומרים אחד חיגר ברגליו, ואחד סומא בעיניו, אמר לו חיגר לסומא פירות נאים אני רואה בפרדס, בא והרכיבני ונקטוף מהפירות ונאכלם, לימים בא המלך ושאל אותם היכן הפירות, אמר לו החיגר כלום יש לי רגלים להלך בהם כדי לקטוף את הפירות, והסומא אמר לו כלום יש לי עינים לראות, מה עשה, הרכיב את החיגר על גבי סומא ודן אותם כאחד, כך הקב"ה מביא את הנשמה ומכניסה בגוף ודן אותם כאחד, שנאמר (מלאכי ז ט) 'יקרא אל השמים מעל ואל הארץ לדין עמו', 'יקרא אל השמים מעל' - זו הנשמה, 'ואל הארץ לדין עמו' - זה הגוף. ולפי זה אפשר לבאר שטיטוס הרשע סבר שמכיון שפיזר את אפרו בשבעה ימים ואיבד את גופו שוב לא תשאר כי אם הנשמה, ואת הנשמה לבד אי אפשר להעניש כי הרי חטאה בצירוף הגוף וכמבואר בגמרא הנ"ל. אמנם טעותו היתה שהקב"ה כל רז לא אניס ליה, ואין דבר שנסתר ממנו, ואפילו אחר שפיזר את אפרו בכל שבעת הימים ימצא הקב"ה את אפרו ויעשה אותו שלם כמקדם, ויעניש אותו ואת נשמתו יחד.

מדוע כל המיצר לישראל נעשה ראש

כל המיצר לישראל נעשה ראש. התוס' בחגיגה (י"ג ד"ה ט"א) ביאר, שהטעם שכל המיצר לישראל נעשה ראש הוא בכדי שלא יאמרו בידי אומה שפילה מסר את בניו, ולכן צריך לומר שכל המיצר לישראל הכוונה שנעשה למלך עוד לפני שמיצר לישראל.

המהר"ף (מדינאי אגדות ד"ה ואמר, ונחט ישראל פ"ה ד"ה אסקיה) ביאר שמפני שישראל הם עליונים במדרגתם, וכמו שנאמר (דברים מ"ב ב) 'ונתתן ה' עליון על כל הארץ', לכן כאשר הוא מצר לישראל שהם בבחינת ראש נעשה בעצמו ראש, שכל שתי צרות שוין הן ביחד שהרי הן צרות זו לזו. **בעיון יעקב** (ד"ה ג' ביאר שהטעם שכל המיצר לישראל נעשה ראש, כיון שעל ידי שעשה צרות לישראל גרם להם לחזור בתשובה, ומכיון שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה לפיכך נתן להם את שכרם בעוה"ז ונעשים לראש.

בבן יהודה (ד"ה ג' ביאר, שהכוונה ששולט באותיות 'ראש' שבתוך שם ישראל, ולכן נעשה לראש.

בילקוט הגרשוני (ד"ה ג' ביאר בשם ספר אחד, שאם ישאר בידי המצר לישראל את הבחירה לעשות כל אשר יחפץ הלא יעשה ח"ו כליה בישראל, ולכן עושהו הקב"ה לראש, ונאמר (משלי כ"ב ב) 'לב מלך ביד ה' אל כל אשר יחפץ יטנו', ונוטל הקב"ה ממנו את כח הבחירה שלא ירצה להרע לישראל כל כך.

נז.

מדוע טיטוס עצמו קבע את גזר דינו

במאי דפסיק אנפשיה. ביאר המהר"ל (מדינאי אגדות ד"ה מ"א, נחט ישראל פ"ה) שמכיון שטיטוס היה משחית ומחבל, שזה בבחינת מידת הדין, לכן הוא בעצמו קבע את עונשו וגזר דינו.

בקליפת עין רע' שהיא בגימטריא ת'. ובמראה צפורניו של ברזל נרמז שהיה בבחינת 'לב זר' שהם אותיות 'ברזל', ועיי"ש עוד רמזים. **נח.** ואכן זהו גזר דינו בשמים ששורפים אותו כל יום ומפורזין את אפרו, וכמבואר בהמשך הסוגיא, והטעם ששורפין אותו כל יום ויום, ביאר המהר"ל, שהיה לו שתי בחינות, א. של מחבל ומשחית, שזה מחמת מעשיו הרעים, ב. שהוא נברא כמו כל הנבראים שיש לו מציאות וחיבור ככל אדם, ולכן בכל יום אוספים אותו ושורפין ומפורזין אותו, כדי שיהיה בו שתי הבחינות הנ"ל, עיי"ש. **נט.** אלא שיש לעיין לפי זה מדוע ציוה שיפזרו את אפרו, והלא לא האמין כלל בהשאת הנפש, ומה לו אם יפזרו את אפרו או שלא יפזרו את אפרו. **ס.** והאריך לבאר, שהאדם אין בכוחו לבטל דבר מציאותו, כי אם להפריד את הרכבתו ואת יסודו, עיי"ש. **א.** וראה לעיל (ט) בילקוט ביאורים לרמזי עונש זה שגזר על עצמו.

ג. וזה שנאמר בתהלים (פסוק ע"ג מנחם לנחט פסוק ט) 'אל תתן לחית נפש תורך', והיינו שמרמז על התור וגזול שהיו בברית בין הבתרים. **גז.** ולפיכך לא נאמר ביום השני 'כי טוב', כי היה בו הבדלה ופירוד. **גה.** והיה משקלו שני סלעים, לפי שכל סלע הוא כ"ד מעות, ונרמז בו שהיה דבוק בכ"ד זיני דמסאבותא דכורא, וכ"ד זיני דמסאבותא דנוקבא, וכנגד זה יש פעמיים כ"ד זיני דקדושה, וזה סוד 'ושמתי כדכר שמשותין' (ישעיה מ"ד ט). **גז.** ונעשה כבודו כמשקל שני ליטרא, לרמז שהיה מן אלוף מגדיאל שהוא רומי, כמ"ש רש"י (נחשית ו' ט), והיה דבק ב"א ארויים שהם כנגד י"א אלופים, ואורו הוא בלשן התרגום 'ליט' ושורש אורו הוא 'אר', והרי זה 'אורר', והיה כמשקל שני ליטרא כנגד זכר ונקבה שהיה דבוק בזכר ונקבה של הקליפה, שהיא שתי פעמים 'ליט' 'אר'. **גז.** ונרמז בו שהיה מראה פיו נחשת, שהיא אותיות 'נחש' 'ת', והיינו שהיה דבק בנחש, וגם