הועתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org
ע"י חיים תשע"ה

ספר

יין לבנון

פירוש על מסכת אבות
ע"י הרב המהולל בתשבחות
חוקר ומעמיק במליצות המקרא ודברי חז"ל
בעיון רב ובהסברה נכונה
תלמידו של הגאון האדיר ר' יהונתן אייבשיץ זצוק"ל
מוהר"ר **נפתלי הירץ וייזל** זלה"ה

❖

וכמו ששבחו דבריו גדולי עולם
בעל "ערוך לנר", בעל "תפארת ישראל"
המלבי"ם, רש"ר הירש, הנצי"ב ועוד
כמו שמבואר במבוא לספר זה
מה הן מעלותיו

❖

נערך בתוספת הערות, מקורות ומפתחות
ובתוספת ליקוטים מן ספרו "רוח חן"

מהדורת ישיבת ההסדר ראשון לציון
שנת תשס"ג

את הספר ניתן להשיג בישיבת ההסדר
"ראשון לציון"

03-9527175

תוכן עניינים

והמשניות עליהן דן הספר

הסכמה של מחבר "ערוך לנר" 5
הסכמות של רבני דורו של המחבר 7
דברי ראש הישיבה שליט"א 8
דברי ברכה מרבני זמננו 9

מבוא של המגיה 11
דברי הקדמה של הרב המחבר 34

אבות פרק ראשון 42

משה קבל תורה וכו' 42
על ג' דברים העולם עומד וכו' 49
אל תהיו כעבדים וכו' 60
יהי ביתך בית ועד לחכמים וכו' 67
יהי ביתך פתוח לרווחה וכו' 73
עשה לך רב וכו' 78
הרחק משכן רע וכו' 82
אל תעש עצמך כעורכי הדיינין וכו' 86
הוי מרבה לחקור העדים וכו' 90
אהב את המלאכה וכו' 91
חכמים הזהרו בדבריכם וכו' 95
תלמידיו של אהרן וכו' 97
נגיד שמא אבד שמיה וכו' 100
אם אין אני לי וכו' 102
עשה תורתך קבע וכו' 103
עשה לך רב והסתלק מהספק וכו' 105
גדלתי בין החכמים וכו' 107
על ג' דברים העולם קיים וכו' 110

פרק שני 113

דרך ישרה שיבור לו האדם וכו' 113
יפה ת"ת עם דרך ארץ וכו' 125
הוו זהירין ברשות וכו' 129
עשה רצונו כרצונך וכו' 130
אין בור ירא חטא וכו' 134
ראה גלגולת אחת וכו' 137
מרבה בשר מרבה רמה וכו' 138
אם למדת תורה הרבה וכו' 144
חמשה תלמידים היו לריב"ז וכו' 144
צאו וראו דרך טובה וכו' 149
ר"א אומר יהי כבוד חברך וכו' 159
עין רעה ויצה"ר וכו' 163
יהי ממון חברך וכו' 164
הוי זהיר בק"ש ובתפילה וכו' 167
הוי שקוד ללמדו תורה וכו' 170
הזמן קצר והמלאכה מרובה וכו' 173
לא עליך המלאכה לגמור וכו' 175

פרק שלישי 177

הסתכל בג' דברים וכו' 177
מתפלל בשלומה של מלכות וכו' 181
ב' שיושבין ואין ביניהם דברי תורה וכו' 181
ג' שאכלו על שולחן א' וכו' 186
הניעור בלילה וכו' 189
המקבל עליו עול תורה וכו' 190
י' יושבין ועוסקין בתורה וכו' 192
תן לו משלו וכו' 198
המהלך בדרך, מה נאה ניר זה וכו' 198
השוכח דבר ממשנתו וכו' 202
יראת חטאו קודמת לחכמתו וכו' 205
רוח הבריות נוחה הימנו וכו' 208
שינה של שחרית וכו' 208
המחלל את הקדשים וכו' 210
קל לראש וכו' 221
שחוק וקלות ראש וכו' 223
חביב אדם שנברא בצלם וכו' 226
הכל צפוי וכו' 240
הכל נתון בערבון וכו' 245
אם אין תורה אין דרך ארץ וכו' 250
קינין ופתחי נדה וכו' 263

פרק רביעי 266

איזהו חכם וכו' 266
הוי רץ למצוה קלה וכו' 275
אל תהי בז לכל אדם וכו' 278
מאד מאד הוי שפל רוח וכו' 282
הלומד עמ"נ ללמד וכו' 289

אל תעשם עטרה וכו' 289
כל המכבד את התורה וכו' 295
החושך עצמו מן הדין וכו' 297
אל תהי דן יחידי וכו' 299
המקיים התורה מעוני וכו' 301
ממעט בעסק ועסוק בתורה וכו' 303
העושה מצוה קונה פרקליט וכו' 305
כנסיה שהיא לשם שמים וכו' 305
כבוד תלמידך חביב וכו' 310
זהיר בתלמוד וכו' 312
הוי גולה למקום תורה וכו' 316
לא משלות הרשעים וכו' 318
מקדים בשלום כל אדם וכו' 318
עוה"ז כפרוזדור וכו' 320
יפה שעה א' בתשובה וכו' 321
אל תרצה חברך בשעת כעסו וכו' 325
בנפול אויבך וכו' 329
הלומד ילד וכו' 331
הקנאה התאוה והכבוד וכו' 336
הילודים למות וכו' 338

פרק חמישי 352

בעשרה מאמרות וכו' 352
עשרה דורות מאדם ועד נח וכו' 355
עשרה נסיונות נתנסה אברהם וכו' 360
עשרה נסים לאבותינו במצרים וכו' 363
עשרה נסים בביהמ"ק וכו' 396
עשרה דברים נבראו בע"ש וכו' 402
ז' דברים בגולם וכו' 420
ז' מיני פורעניות וכו' 428
חיה רעה באה לעולם וכו' 435
ד' מדות, שלי שלי וכו' 441
ד' דעות, נח לכעוס וכו' 443
ד' מדות בתלמידים, מהיר לשמוע וכו' 448
ד' מדות בנותני צדקה וכו' 450
ד' מדות בהולכי לבית המדרש וכו' 453
ד' מדות ביושבין לפני חכמים וכו' 457
אהבה תלויה בדבר וכו' 461
מחלוקת לשם שמים וכו' 465
מזכה את הרבים וכו' 470
תלמידים של אברהם אבינו וכו' 474
עז כנמר וכו' 489
בן חמש למקרא וכו' 502
הפך בה וכו' 511
לפום צערא אגרא וכו' 514

פרק ששי 516

העוסק בתורה לשמה וכו' 516
בת קול מהר חורב וכו' 557
הלומד מחברו פרק א' וכו' 563
דרכה של תורה, פת במלח וכו' 568
אל תבקש גדולה וכו' 568
גדולה תורה מן הכהונה וכו' 573
המכיר את מקומו וכו' 586
תורה נותנת חיים וכו' 596
הנוי והכח והעושר וכו' 604
הייתי מהלך בדרך ופגע בי אדם וכו' 608
ה' קנינים וכו' 613
הקב"ה ברא לכבודו וכו' 619

תוספת דברים של המגיה 623
ליקוטים מן "רוח חן" 625
י"ב מכות במצרים 629
מכות ערוב, שחין, דם וכו' 642
על שיתוף וע"ז 648
מכת ברד 659
מכת חשך 668

מפתחות ביאורי מילים 676
מפתחות ענינים 675, 678
מפתחות לפסוקים 691
מפתחות למאמרי חז"ל 702
מפתחות לכמה מן האישים שהוזכרו 675

להלן העתק מן דברי הסכמתו של מחבר "ערוך לנר" לספרו של רנה"ו "עוללות נפתלי" (המבורג, תר"ב) הו"ל בנו של המחבר, ל"ז שנה אחרי פטירתו (ונדפס שנית במהד' שניה, גוריציאה, תרי"ד):

הסכמת הרב הגאון הגדול מהור"ר יעקב עטלינגען נר"ו, אב"ד ור"מ דק"ק אלטונה והמדינה

לכו וראו מפעלות בארץ, אשר פעל ועשה המשורר החוקר והמליץ הנודע לשם ולתהילה בכל מחנות העברים עד קצוי ארץ, מו"ה נפתלי הירץ וויזל זצ"ל, בחיבוריו המפוארים מיוסדים על אדני הקבלה[1] ונדברים על דרכי יופי המליצה, אין בהם נפתל. רעיוניו מה רמו, מליצותיו מה נהדרו, שיריו מה נעמו, מחקרותיו עד תהום ירדו, ועליו מרחף ברוחו לבנות היכל לשפת הקודש למחלקותיה ואולמיה ועליותיה.

ונפתלי על מרומי שדה התורה והתבונה, נותן אמרי שפר, ממולאים תנובה ומפיקים נוגה. ברדתו אל גן נעול [2] ללקוט שושנים ופרחים נותנים ריח. בעלותו אל הררי לבנון[3] לבצור יין משמח לבב, כאשר נפת תטופנה שפתותיו בשררו שירי תפארת [4], במדדו על לוחות ספר, מדות[5] יושבי חלד באַמַת [מנוקד פתח פתח] תבונתו. ועם רוח חן[6] על פיהו, חכמת שלמה [7] הביע. גם בנדבו רוחו אותו, השקות צאן עמו בעין הרועים, בביאורו לספר הקדשים[8].

מאז נודע בעקבי המשוררים המליצים (והמחקים) [צ"ל והמחקרים] לכבוד ולתפארת, ותרום כנם תהילת שמו בגבהי המדע. ואם כעת קם בנו, אשר לו משפט הגאולה, לגאול את נחלת אביו ממחשך סבכה [9], להוציא לאור תעלומות חכמה, בכפליים לתושיה, בבצרו את עוללות נפתלי בכרם בית ישראל; הלא לספר עוד בתהילת המחבר והמחברת, דבר שפתים אך למחסור. אכן אחרי אשר מדאגה פן יבואו זרים ויבוזו את חילו[10] ואשר טיפח וריבה בעמל ויגיעה, עושקיו ייכלו. [הוא] שיחר [את] פני להזהיר [לאחרים]: פה מקום משכן עצמות אביו ומקום הדפום, לשארית ישראל לבל יעשו עוולה, הרהיבני עוז להעיר: ישרי לב! [על] נפשכם להעלות על לבבכם [את] יקרת המחבר, להתבונן על נטעי נעמנים [אשר] הפריחם בגן ה'! חמלו נא על

---

[1] כלומר, ע"פ מסורת ישראל.
[2] ספר "גן נעול".
[3] ספר "יין לבנון".
[4] ספר "שירי תפארת" (על ספר שמות).
[5] ספר המדות.
[6] ספר "רוח חן" פי' ל"חכמת שלמה".
[7] ראה ההערה הקודמת.
[8] ביאורו לתורה, על ספר ויקרא.
[9] לא ברור, שמא היה כתוב כאן "סבבה".
[10] כלומר, שהבן חושש שמא זרים ידפיסו ספרו זה ללא רשותו, ויפסיד ממונו על הדפסתו לראשונה.

צאצאיו לבל היות בתומכי את אשר ידפיסו החיבור הלזה משך חמשה עשר שנה, למען בלע נחלת יתום ואלמנה, להביא אל בתיכם קללה בגזילת העני[11], הלא להמסיג גבול כבר הוחרץ משפטו נגד ארון ה' מפי שבטי ישורון [12]. אך להשומע ינעם [13] ויהי שלום בחילו.

נאום החותם פה ק"ק אלטונא יום ב' י"ד טבת, תר"ב לפ"ק.

[11] ראה ההערה הקודמת. כלומר "ערוך לנר" קובע כי משך ט"ו שנה הרוכש ספר זה ממעתיק אחר, ולא מבנו של המחבר, הוא יהיה מקולל.
[12] ע"פ דברים כז, יז. וארור זה נאמר מול ארון ברית ה' (יהושע ח, לג).
[13] רמז למשלי כד, כה, וכן תהלים קמא, ו.

להלן דברי **הסכמה שכתב מורו ורבו של רש"ר הירש, החכם הרב הגאון ר' יצחק (בן יעקב) ברנייז** , חכם בקהל אשכנזי האמבורג, לספר "עוללות נפתלי" של רנה"ו:

מי בנו מכל שארית ישראל אשר דלה מבאר מים חיים מפיקים תורה וחכמה אשר כרה לנו המשורר המפואר לשם ולתהלה כמוהר"ר נפתלי הירץ וויזל זצ"ל במשענת יראתו ובמחוקק כושר וזך לבבו, אשר לא תערג נפשו לרוותו בפליטת פרי חכמתו הנשארת ביד גואליו, כי נפשם איותה, וידם לא תשיג להוציאם ממסגר לאור עולם, לפקח עינים עוורות, בהופיע נר תורתו עלינו יושבי חשך. והנה אף עיני כלו מיחלות לנגה ברק תבונתו, לעזור כפי מסת ידי ע"י המתחזקים במלאכת הקודש.

האמבורג, בחודש ניסן, תק"פ לפ"ק
[התימה]

הסכמת הגאון הגדול המפורסם כמוהר"ר שאול נר"ו אב"ד ור"מ ק"ק אשכנזים אשר באמשטרדם יע"א

מיום דעתי את התורני המופלא המושלם חכם וסופר כמהור"ר נפתלי הירץ וויזל מן קאפנהאגן, אהבת עולם אהבתיו, על כן משכתי בקשת הסופר לתומו, ושמתי את שמי על ספרו שהדפים פה, הנקרא בשמו גן נעול, כי ירדתי לגנו ולקטתי שושניו ופירותיו, ראיתי שהם טובים ומתוקים, ואין בהם טעם מר ממרורות פתנים המתנגד לדברי חז"ל ח"ו, כי כל ישעו וחפצו לחזקם במשמרות בל ימוטו, ולשבר מלתעות עול בתשובות מספיקות, על כל קוץ וסילון ממאיר יקוף חבילות של תשובות ראויות, ועיני חשכים יאיר. הנה כי כן בדין הוא שתיכון ידי עמו להסכים על הדפסת הספרים שהוא קובע עכשיו בדפוס, אשר לפי דעתי הם בחזקת בדוקים מכל פסולת, ויש בהם אוכל נפש המשכלת, "וטוב טוב יאמר הקונה" אותם קנין עולם, לפי שהוא שוה לכל נפש למקטנם ועד גדולם וכו', ובכן תמלא הארץ דעה מהרה, כי יתן ה' רוחו על כל בשר, ועינינו תחזינה נפלאות מתורתו.

הסכמת הגאון הגדול המפורסם כמהור"ר שלמה שלם נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק ספרדים אשר באמשטרדם יע"א

הרשום בכתב אמת דברי הרב עליון למעלה, הוא ניהו ידיד נפשי הגאון הגדול מופת הדור בישראל גדול שמו כמהור"ר שאול בחיר ה' נר"ו, הוא היה מונה שבחו של התורני המופלא המושלם ספרא רבא ויקירא כמהור"ר נפתלי הירץ וויזל נר"ו אשר עצם בכחו להוציא לאור תעלומות חכמה, גם אנכי כמוהו ראיתי מקצת ספריו הנחמדים מזהב ומתוקים, דברים המצודקים, כי חכו ממתקים וכלו מחמדים, וכבר מלתי אמורה על ספר "גן נעול" בשבח המגיע, כי השבע השביע את בני ישראל מי באר מים חיים, מימיו מן המקדש הם יוצאים, הן יראת ה' היא חכמה. אשר על כן הנני מסכים על כל הנ"ל, יפוצו מעיינותיו חוצה, כי חזקת חבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן כו', וכל המסייעו להוציא מחשבתו לאורה, יתברך מאלהי אמן. כן דברי העומד על התורה ועל העבודה תוך אמוני עם סגולה ק"ק ספרדים מאמטרדם יע"א, בתשעה לחדש סיון שנת מצא"ת חן.

הקטן שלמה שלם

בס"ד, א' ניסן תשס"ג

מכתב ברכה של מרן ראש הישיבה שליט"א

שמחתי ורחב לבי בראותי את המהדורה החדשה והמוגה (בתוספת מפתחות ומקורות) של ספר נפלא ומיוחד בשם "יין לבנון" שיוצא לאור בהוצאת ישיבתנו הק'. ספר זה יש בו הבנה עמוקה וביאור ישר למסכת אבות, שקיום דבריו הינו אחד מהתנאים כדי להיות חסיד (בבא קמא דף ל').
ספר זה הינו אוצר בלום של חכמה ותבונה ואמונה, ועוסק בענייני הנפש ועניינים נוספים החשובים הצריכים להלמד ולהדרש.

ונציין לדברי מרן הראי"ה קוק (אגרות ראי"ה, חלק א', עמ' י"ב) באגרתו לאחיו הרב שמואל הכהן קוק זצוק"ל:

"ביותר מלאתי שמחה על הבשורה הטובה, כי הנך מבשר צדק לפני עם ד', בדרשך לפניהם דברי תורת ד'. בתחלת בקשתך לשלח לך ס' "יין לבנון" עגמה נפשי, כי זה איזה שבועות שנודעתי שהוא אבוד אצלי. אך כאשר בא אלי מכתבך הזמין השי"ת שבא איש אחד מבני תורה לביתי והתאוננתי ע"ד הס' הנ"ל כי אבד לי, והנה שמחני האיש כי הוא נמצא אצלו, ובלא איחור שמח לבבי כאשר הביאו לי, ועתה הנני שולחו אליך. שים עיניך עליו. אך זאת לדעת, כי לדרוש ממנו ברבים צריך עצה ותחבולה, ואסמוך על בינתך הישרה שתשכיל להוציא תועלת גדולה לשומעי לקחך מפניניו". [עכ"ל מרן].

ואסיים בברכת "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

הכותב והחותם לכבוד התורה, עמנו וחבל נחלתנו,

הרב שלמה לוי, ראש הישיבה.

מכתב ברכה של מורנו ורבנו **הרב חיים דרוקמן** שליט"א

בעז"ה, אדר שני, תשס"ג

לכבוד

הרב משה צוריאל שליט"א

הרבה שלום וברכת ד' !

שמחתי מאוד לשמוע שכת"ר מוציא לאור מחדש את הספר החשוב "ין לבנון" על מסכת אבות, של הרב נפתלי הירץ וויזל זצ"ל.

על ספריו של הרב נפתלי הירץ וויזל זצ"ל גמרו את ההלל גדולי עולם, ואני רק בא להוסיף עליהם את השבחים ששמעתי מפי מו"ר הגה"צ הרב צבי יהודה קוק זצ"ל.

יהי רצון שתזכה להפיץ מאותם המעיינות הזכים והטהורים שמביאים להגדלת תורה והאדרתה.

בברכת התורה,

חיים דרוקמן

דברי מבוא

"יראת ה' ראשית דעת, חכמה ומוסר אוילים בזו" (משלי א, ז). פסוק זה כולל בקרבו את כל התורה כולה. מה כתוב בו? תחילת הדרך להשיג "דעת" היא ללמוד "יראת ה'". על עצם מדת "דעת" אמרו חז"ל: "דדא ביה, כולא ביה. דלא דא ביה, מה ביה?" (נדרים מא ע"א. "מי שיש בו דעת יש בו הכל. ואם אין בו דעת, מה יש לו?"). פסוק זה שבו התחלנו את המבוא מלמדנו כי מי שאין בו יראת ה' – אין בו כלום. וכך אמרו חז"ל: "אתה מוצא אדם שונה מדרש (י"ג מדות שהתורה נדרשת בהם), הלכות ואגדות, ואם אין בו יראת חטא – אין בידו כלום. משל לאדם שאמר לחבירו: יש לי אלף מדות של תבואה, יש לי אלף מדות של שמן ואלף של יין (פירושו בנמשל: מדרש, הלכות ואגדות הנ"ל). א"ל חבירו: יש לך אפותיקאות (כלומר, קופות ואוצרות) ליתן אותם בהם? אם יש לך, הכל שלך. ואם לאו – אין בידך כלום!" (שמו"ר ל', והובא בקצרה בשבת לא ע"א).

וכך היה מעשה, שרבנו אלחנן וסרמן הי"ד הודיע לבעל "חפץ חיים" שהוא ייסד בביאליסטוק מוסד "תלמוד תורה". שאל אותו הרב חפץ חיים אם הנהיג בו סדר מוסר. כאשר ר"א ענה בשלילה, ענה לו רבו: "אם כן איננו שוה אף אבק פורח", ותוך כדי דיבור קמץ באגרופו ועשה תנועת מיעוך באצבעותיו, כדי להמחיש אפסיות הדבר. ("המאורות הגדולים" לר"א זייצ'יק, דף רצב).

ואמר המאירי (בפירושו לפסוק הנ"ל במשלי): "ושיתף חכמה ומוסר ביחד, כי המוסר אי אפשר להיותו נגמר באין קצת חכמה, כאומרם 'ולא עם הארץ חסיד' וכו', והחכמה בלי מוסר [הוא] דבר מכוער, וענין שכל בני אדם קצים בו. אמרו: 'חכמה בלא מוסר כטבעת בלא אבן'" עכ"ל. בסיפא של הפסוק הנ"ל מלמדנו ספר משלי כי מי הם אלו המבזים את לימוד המוסר? אלו שהם "אוילים".

והנה מצאנו מעשה פלא בגמרא (שבת לא ע"ב, מתורגם כאן ללשון הקודש): "ר' סימון ור' אלעזר היו יושבים. חלף ועבר ר' יעקב בן אחא. א"ל אחד לחברו 'נקום מפניו כי הוא ירא חטא'. א"ל השני: 'נקום לפניו כי הוא בן תורה'. א"ל 'אני אמרתי לך שהוא ירא חטא, ואתה אמרת שהוא 'בן תורה'?!" (ומפרש רש"י: "כלומר אתה מיעטת בשבחו").

ושם לפני זה (דף לא ע"א) אמרו חז"ל שיראת חטא היא כמו 'אוצר' שתפקידו לשמור על כל מה שהאדם לומד. ואם אין האדם מכין לבו ליראת ה' – "מוטב אם לא העלית!", כלומר עלול אותו "חכם" להיות מכלל "חכמים המה להרע, להיטיב לא ידעו" (ירמיה ד, כב). ועליהם אמרו חז"ל "אם ת"ח הגון הוא כטל, ואם לאו עורפהו כמטר'" (תענית ז ע"א, ראה רש"י שם) כי תורתו נעשית לו "סם המוות". כלומר עלול הוא להשתמש בתורתו למען מטרות קלוקלות ח"ו.

ולכן דוד המלך הטיף מוסר לדואג: "ולרשע אמר אלוהים מה לך לספר חוקי ותשא בריתי עלי פיך? ואתה שנאת מוסר, ותשלך דברי אחריך" (תהלים נ, טז–יז, ראה סנהדרין קו ע"ב). פירושו, אמנם דואג היה "אביר הרועים" (שמו"א כא, ח) ומפרש רש"י: "אב בית דין", והוא היה "נעצר לפני ה'", ומפרש שם רש"י "עוצר עצמו לפני אהל מועד, לעסוק בתורה". אבל בסופו של דבר הוא יעץ עצה לרצוח את כל עיר הכהנים נוב, והיה רודף ומוסר (ביחס לדוד ולאנשיו) וגם אין לו חלק לעולם הבא (סנהדרין צ ע"א). ומה השורש לכל הנפילה האיומה הזאת? עונה דוד: "ואתה שנאת מוסר".

□

הגדיל לעשות רמח"ל (בהקדמתו לספרו "מסילת ישרים") המבאר כי אין "חכמה" כי אם לימוד יראת ה'. הוא מביא את הפסוק "הן יראת ה' היא חכמה" (איוב כח, כח) ומביא דברי חז"ל

"הן, אחת היא" (שבת לא ע"ב). ומוסיף: "שהיראה היא חכמה, והיא לבדה חכמה [כלומר, שום דבר אחר לא נקרא "חכמה" בעצם, אלא הוא נקרא "חכמה" בהשאלה ובהרחבה]. וודאי שאין נקרא 'חכמה' מה שאין בו עיון. אך האמת כי עיון גדול צריך על כל הדברים האלה לדעת אותם באמת, לא על צד הדמיון והסברה הכוזבת" עכ"ל.

לבאר מה כוונתו של הרמח"ל, מדוע רק "מוסר" נקרא "חכמה", כהדגשת חז"ל מלת "הן" רק היא היחידה הראויה להקרא כן, אנו נעזרים מדברי מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק, וז"ל: "והנראה בזה, שכל הלימודים כשאחד מעיין בהם, תוצאות העיונים ימסור לחברו בקיצור, מקבל חברו את החכמה כמו [זה] מי שהגה בעיונו זמן רב. כמו עניני ההלכה, שבמקום שנפל ספק מצד סתירת סוגיות או קושיות הנופלות בדברי התלמוד והפוסקים, צריך שקידה ועיון להעמיד דבר על בוריו. אבל אחרי הבירור כשיאמר אותו [הסיכום] לאיזה אדם בקיצור, ידע השומע אותו כמו מי שהגה ועיין וחידש בעצמו. מה שאין כן יראת ה', שאע"פ שלימוד היראה שוה לשאר הלימודים בסידור כללים וחוקים המודיעים לנו גדולת יוצרנו יתברך ויתרומם, וישנם מקומות וענינים הדורשים ליבון ובירור, מכל מקום אחרי הבירור, כשיאמר קיצור הדברים למי שלא ירד לעומק הענינים, לא יבין" עכ"ל ("מוסר אביך", פרק א', ס"ק ב').

ולמה זאת? ענה על כך שם "כי לפי קדושת עמקי חכמת היראה, שכל החכמות הן הצעות והכנות להם, לא יוודעו לאדם מצד הדיבור החיצוני, אלא בהגיון הלב בדיבור הפנימי. וזהו בעצמו סיבת ההעלם שלהם, מצד שהמון האנשים, אפילו החכמים, מורגלים בחכמות שבהן ענינן שוה בדיבור הפנימי כמו בדיבור החיצוני. ורוב החכמות כשידובר בהן יוכר מצד הדיבור ערך העומק שבהן וההכרח לעיין בהן עד שידען, ואי אפשר לשום בעל שכל שהוא יצייר לו שהוא יודע אותן אם לא ידען. מה שאין כן כל עניני חובת הלב, שהמאמרים בעצמם אינם בחיצוניותם לפי עומק החכמה שבהם, כי לא נוסד בלשון כלל לדבר בכל פרטי ההבנה כפי הדרוש להם. ומי שאינו מתבונן לאשורם של דברים, יחשוב שיודע הוא הדברים בידיעת השמות. על כן החובה הוא לעיין שיהיה מכיר הדברים בהכרה הפנימית וכו'" (שם, ס"ק א').

במלים אחרות, אי אפשר להבין כראוי דברי יראת ה' אלא אם כן טרח אותו השומע בעצמו להבין אותם לאשורם ("באובנתא דליבא תליין"). דיבור חיצוני איננו משקף כלל את עומק ערכם. ולכן החוזר על המלים ששמע בנושאים אלו, בלי שטרח ועמל עליהם בעומק לבו, באמת לא הבין אותם כל צרכם. ובכך הננו מבינים עומק דברי רמח"ל (שהרא"ה קוק מבארם) שרק יראת ה' בלבד היא הנקראת "חכמה".

ובאמת מעין הרעיון הגדול הזה נמצא גם בדברי רנ"ה ויזל זצ"ל, ב"ספר המדות" (ח"ב פרק ששי, פסקא ב') וז"ל: "משא"כ ההתבוננות בדרכי הנפש וארחותיהן צריך שישקול הוא עצמו דרכיו ויפלס אורחותיו בבינת הלב. ואשר יגידו לו באלה סופרים וספרים, צריך שיעמיק בדבריהם עד שיבינם הדק היטב, כי מהן תוצאות חיים". וידענו כי הרב קוק השתמש בספר זה ("מדבר שור", דרוש ראשון, דף טו) . ובסוף המבוא הבאנו דברים על רנה"ו מאת הרב צבי יהודה קוק.

ובכן ברור הדבר שלימוד "המסכת המהוללה" (לשון מהר"ל, בהקדמתו ל"דרך חיים" על אבות; וכן "גבורות ה'", פרק מ"ד) שהיא פרקי אבות, היא העולה על כולנה. ומה נאמר כשנלמד דברי "תפארת ישראל" (הגאון ר' ישראל ליפשיץ) על אבות (פרק ג' פסקא ע"ו) "וכל פירוש משנה זו בניתי על היסוד של 'יין הלבנון', וכן עשיתי בכמה דברים במסכת זו, שהנחתי דבריו ליסוד לפירושי, מדהם ערבים מאד ואמתיים" עכ"ל. הרי שראוי כי נשים את לימוד פרקי אבות בליווי פירוש "יין הלבנון", לראש כל תפארתנו.

□

כתב ספר "חמדת ימים" (כרך ימים נוראים, מהד' קמא דף ז:) "כי הקורא בדברי מוסר מיראי ה' וחושבי שמו, כמו "חובות הלבבות", "ראשית חכמה" וכו' בהכרח יכנסו הדברים בלבו, לפי שמי שאמרם מלבו אמרם. כמו שאמרו חכמי הקדמונים ע"ה 'כל דבר שיצא מן הלב, יכנס בלב. כל אשר לא יצא כי אם מן הפה, לא יעבור האוזן'. ואמר החכם: 'כשיַסרני [כאשר יאמר לי מוסר] אדם ואחפוץ להכיר את המוסר ההוא אם יצא מן הלב, אראה: אם נכנס מוסרו בלבי והתעוררה נפשי לדבריו, אכיר כי בכל לבו אמרם. ואם נפשי לא תשית לבה לדבריו ולא אתעורר להחזיק בם – בה אדע כי מוסרו אינו כי אם דבר שפתים ולבו בל עמו" עכ"ל.

והנה בספר זה שלפנינו, הקורא בדבריו הישרים והלבביים מקבל מיד התעוררות טהורה, ובדברי "חמדת ימים" הנ"ל (ומעין זה אמר הגר"א על ספר "מסילת ישרים"). ולא רק זו אלא אף זו. רבנו המחבר אינו מעתיק דבריו (על פי רוב) מן ספרים אשר קדמוהו. הרעיונות הנפלאים והחידושים הנשגבים שבאו בדבריו, הם פרי מחשבות לבו הטהור. וודאי שאם לא היה לבו בדבקות עילאית תמידית עם שכינת עוזנו, ואם לא היה עסוק היה תמיד בתיקון המדות ועילויין – לא היה יכול לחדש דברים כה עמוקים. הספר הקדוש מעיד על מדרגת מחברו. וזהו ממבחר השבחים שאפשר לומר על מחברנו.

כל זה כאמור חוץ מבקיאותו העצומה בכל ספרי המקרא ובדברי חז"ל בגמרא, במדרשי ההלכה והאגדה. שפע רב של מקורות (לאלפים) שהמחבר מביא בכל שורה ושורה. הוא לא הגיע אליהם בשימוש בקונקורדנציה (שהרי שימוש כזה רק יעכב ריצת מחשבות החידושים) אלא הם היו זמינים בלבו, אחרי רוב הגירסא והקריאה התמידית בהם. גם בזה הוא היה מגדולי עולם. והרואה דבריו בספרנו זה (וכן בפירושו לספר ויקרא) מיד נוכח לדעת שהמחבר היה מעמיק ולמדן עצום, נושא ונותן במלחמתה של תורה, כראוי לתלמיד שלמד אצל הגאון האדיר ר' יהונתן אייבשיץ זצוק"ל, מחבר "אורים ותומים" ו"כרתי ופלתי" ועוד.

אנו מעתיקים כאן דברים שפורסמו ע"י הרב חיים ליפשיץ (ניו יורק) בפתיחתו לספרו של רנה"ו "ספר המדות" (מהד' שנת תשס"ב):

ר' נפתלי הירץ ויזל (=רנה"ו) היה מגדולי עולם, בין בתחום הבנת מקראות קודש, ובין בחקר המוסר ותיקון המדות. גדולי הדור שהיו אחריו שבחו אותו מאד, ואף הביאו מספריו. להלן נביא רשימה של עשרה מגדולי עולם שהביאו מדבריו. רנה"ו נפטר בגיל 80 בהמבורג, גרמניה בשנת תקס"ה (1805).

לא נתיימר לבאר כאן בארוכה את כל מפעלו התורני של רנה"ו, אלא נזכיר בקצרה כמה מהחיבורים שנדפסו (ויש שנשארו בכתב יד):

(א) ראשית ביכורים שלו היתה כתיבת הספר "גן נעול", (נדפסו שני חלקים בשנות תקכ"ה–תקכ"ו). הוא פירוש בלשני על כל הביטויים בלשון הקודש למושג "חכמה" (בינה, דעת, מזימה, שכל, ערמה, תחבולה וכיו"ב) . חלק שלישי מהספר, הדן בשרשי "יעץ, חשב, תושיה", נשאר בכת"י. המלבי"ם השתמש בספר הנדפס, ומזכיר אותו בפירושו למשלי פרק א', "ביאור המלות", בשם "גן". וכן בפירושו לישעיה ה, יח; וכן יז, יד. מי שהוא בקי בספרי רנה"ו יכול בקלות להכיר כי כמה וכמה פעמים המלבי"ם לקח רעיונות מספרי רנה"ו, למרות שמפני קיצורו הוא לא הזכיר את שמו. רנה"ו היה ממניחי היסוד של חקר שמות נרדפים במקרא, כשטען שלעולם אין שום כפילות בלשונות המקרא, אלא כל לשון, ביטוי וניב הוא יחודי.

(ב) ספרו "יין הלבנון" נדפס בשנת תקה"ל (1775) והוא פירוש עמוק ומסודר מאוד על פרקי אבות. רבנו ישראל ליפשיץ, בעל "תפארת ישראל" על המשניות, כותב עליו בפרקי אבות (פרק ג' ס"ק ע"ו) : "וכל פירוש משנה זו בניתי על היסוד של יין הלבנון, וכן עשיתי

בכמה דברים במסכת זו, שהנחתי דבריו ליסוד פירושי, מדהם ערבים מאד ואמתיים" עכ"ל.

(ג) כן רנה"ו כתב את "ספר המדות" (נדפס בתקמ"ה, ואח"כ בשמונה מהדורות. עיין הפירוט ב"בית עקד ספרים", אות מ' מספר 656). ספר מעולה זה מבאר חובותיו המוסריות של האדם ודרכי התנהגותו. הספר משתמש ביסודות חינוכיים ופסיכולוגיים לחנך בטהרת נבבי נפשו של האדם. בכמה מקומות בספר זה (כמו בח"א סוף פ"ה וכן בח"ב פ"ה פסקא ז'; ותחילת פ"ו) הוא מציין שיש עוד "חלק רביעי" לספר, אבל לדאבוננו לא הגיע לדפוס. אמת היא שהרבה מדברי המוסר שבספרנו זה נתבארו בתחילה בספר "גן נעול", אלא ששם באו מעורבים תוך ביאורי המקראות, כאשר בירר שם כל שימושי לשונות של "חכמה".

(ד) הוא כתב ג"כ את הספר "רוח חן" (נדפס בתק"מ ואח"כ בכמה מהדורות, 360 עמ', ויצא שוב באופן מקוצר, 58 עמ', ע"י אורי צבי רובינשטיין, עיין "בית עקד ספרים", אות מ' 740. הספר מעמיק במליצותיו המוסריות של הספר "חכמת שלמה" המיוחס לשלמה המלך (מן הספרים החיצוניים שאינם נכללים בתנ"ך) ורנה"ו השקיע כאן מאות חידושים (במיוחד בענין עשרת המכות במצרים וקריעת ים סוף). הנצי"ב מביא מספר זה בביאורו לספרי ("עמק הנצי"ב", ח"ג דף עט). כן "הכתב והקבלה" מרבה להביא מספר זה, בביאורו לספר שמות. חלק מסוים מחידושי רבנו באו שוב בשיר ארוך שכתב בשם "שירי תפארת" (נדון בו להלן). במלאכת קדש זו אשר לפנינו, נביא בתחילת ספר זה כמה ליקוטים בודדים מתוך פירושו זה.

(ה) רנה"ו כתב ביאור על ספר בראשית בשם "אמרי שפר" (נדפס עד סוף פ' וירא, ליק, שנת תרכ"ח, ויש שם הסכמה מבעל "ערוך לנר", חלק ממנה יובא להלן). מקצת מספר זה יצא בשם "עוללות נפתלי" (המבורג, תר"ב). יש בבית הספרים הלאומי (ירושלים) כת"י 43930 (366 עמ') ובו המשך עד סוף ספר בראשית.

(ו) רנה"ו גם כתב ביאור על חומש "ויקרא", עליו נדבר עוד בהמשך. בספר הזה רואים שהוא היה למדן עצום והקיף עניינים מסובכים ביותר בהלכות קרבנות, נגעי צרעת, כשרות המזון ועניני עריות. רש"ר הירש (בפירושו לויקרא) מביא ממנו בשמו אחת עשרה פעמים, ושיבח פירושיו.

(ז) רנה"ו גם חיבר שיר ארוך בשם "שירי תפארת" על קורות ישראל מאז יציאת מצרים ועד מתן תורה. בספר זה יש עשרות חידושים נפלאים לביאורי הפסוקים בספר שמות. הוא יצא בתחילה בפרקים קצרים (שנת תקס"ט) וכולו בתקפ"ט (438 עמ'). יצא לאור מבחר ממנו (64 עמ') בברלין שנת תרפ"ב, בשם "משירי תפארת".

(ח) עוד כתב חוברת "דברי שלום ואמת" (נדפסה בשנת תקמ"ב ואילך בארבעה חלקים. עיין "בית עקד ספרים", אות ד' 550. והוא הנדפס גם בשם "רב טוב לבית ישראל" ונמצא בירושלים במיקרופילם 42954) בעניני חינוך וייסוד בתי ספר, וגם על זה נדבר בהמשך דיוננו.

(ט) ועל דברי שירים שונים שחיבר לצרכי השעה בחיי היהודים בגרמניה בסביבתם הנכרית, וכן הספדים שחיבר, עיין ספר "בית עקד ספרים" (חיים דב פרידברג, תשט"ז, ח"ד עמ' 1304) המביא פריטים רבים.

(י) עוד יש להזכיר הספר "חיקור דין", מחקרים בענין שכר ועונש (וילנא, תקע"ט, 40 עמ').

(יא) רנה"ו גם כתב הקדמה לספר "יסוד עולם" של הקדמון (למעלה ממאתים שנה אחרי הרמב"ם) ר' יצחק הישראלי, על חכמת התכונה (נדפס בברלין, תקל"ז).

(יב) רנה"ו עצמו מציין ב"גן נעול" שנשארו אצלו כתבים רבים בכת"י (על עניני לשון) שלא הגיעו לדפוס, כמו "מעין גנים" (על עניני "בינה"), "יסוד עולם" (על תוארי נשמה, רוח, נפש, חיה, יחידה) וכן "יסודות הלשון" (המוזכר בספר המדות, ח"ב פ"ה סעיף ג' ועוד). וכן מזכיר שהתחיל

לכתוב "ספר אמונות ודעות" על בירור המושגים ההם, וכתב שעליו "להשלימו" (מוזכר בספר המדות, ח"ב פ"ה סוף פסקא ז'). שמא זה "שיחות בעניני אמונה", הנמצא במיקרופילם בבית הספרים הלאומי (ירושלים) מספר 47899 ויש שם גם המשך בכת"י ל"גן נעול" ול"ספר המדות". ויש בחדר המיקרופילם ספרו "מגדל הלבנון" (45717) וספר "לבנון" (47871).

אמנם אחד מגדולי ישראל, רבנו יחזקאל לנדא בעל ה"נודע ביהודה", חלק עליו בחריפות רבה, ובעקבותיו הלכו כמה מרבני ישראל. מדוע? שני דברים מעוררים תמיהה בעניין אישיותו ושיטותיו של רנה"ו. כידוע, כבר כאלף שנה יש לעם ישראל בעיה עם המתבוללים מעמנו המתקרבים לאוה"ע. יש רבים מן "המשכילים" העוסקים בחכמות אומות העולם, והם מתרפים יותר ויותר מקיום המצוות. הפולמוס התחיל בויכוחים נגד הפילוסופים (עיין שו"ת רשב"א ח"א סי' תיג–תיח), ובכל דור ודור חכמי הדור נלחמים נגד המתפשרים הללו. בדורו של רנה"ו קמה אסכולת משה מנדלסון (הנקרא רמ"ד, ר"ת ר' משה (מן העיר) דסוי). איש זה חיבר תרגום גרמני לתורה, בכדי להקל על היהודים בני דורו לדעת את שפת המדינה ויקבלו תועלת כלכלית. אבל ממילא היהודים הושפעו מתרבותה ו"קידמתה". אפשר שכוונותיו היו טובות (הנה הגאון ר' יעקב עמדין בשו"ת שאילת יעב"ץ, ח"ב סי' קנ"ו פונה אליו בדברי כבוד ותהילה. וכן רמ"ד פנה אל מהר"י אייבשיץ שיעניק לו "סמיכה לרבנות" אבל מהר"י סירב מחמת שרמ"ד בעת ההיא היה בחור ולא נשוי. ובכל זאת במכתב ההוא אנו רואים כי מעריף עליו תהילות). אבל התוצאות המעשיות של תכניתו לתרגום החומש היו הרות אסון ורבים התנצרו (ביניהם גם בניו ובנותיו של רמ"ד).

כאמור לעיל, רנה"ו שהיה תלמיד חכם מובהק כתב את הביאור לספר ויקרא במהדורת החומש המתורגמת ע"י רמ"ד. רנה"ו חשב שע"י תרגום התורה לגרמנית יתקרבו בני הנוער לתורה, שהרי היתה שפת לשון הקודש זרה להם. כך אמנם חשב ג"כ רש"ר הירש בזמנו, שניסה אף הוא לתרגם את המשניות לגרמנית. כך חשב ג"כ הגאון ר"י סלנטר, שפעל לתרגם את התלמוד כולו לרוסית כדי להועיל לבני נוער יהודים הרחוקים מתורה. ובכן אין מקום לחשוד שחשב רנה"ו אף הוא מחשבות פסולות, אבל "בהדי הוצא לקי כרבא". מתוך אותה המלחמה הכללית שנלחמו רבני הדור נגד רמ"ד, ממילא דנו את רנה"ו כאחד ששנה ופירש; אך אין הדברים כל כך פשוטים. יכול להיות שרנה"ו היה "תמים" ולא חשד בקבוצת רמ"ד (וכן כותב הלוחם הגדול נגד "ההשכלה", ר' יעקב ליפשיץ, בספרו "זכרון יעקב", ח"א עמ' 23–19). ייתכן שהוא היטה את הכף לדון לכף זכות, ולא נזהר מספיק מהנזק הצפוי. אבל לא בגלל זה יש לנו לדון אותו ח"ו כאפיקורוס! [וכאמור אף הקנאי הגדול ר"י עמדין לא חשד ברמ"ד, וכתב עליו אגרת מכובדת מאד (שאילת יעב"ץ, ח"ב סי' קנה, קנו) ויש בידינו עוד אגרות ממנו בסגנון זה, ואפשר שהכיר אותו אישית, כי שניהם היו בגרמניה].

והדבר השני שגרם תקלה וחוסר אימון לרנה"ו, היו דבריו בחוברת "דברי שלום ואמת". רנה"ו ראה מצב של בורות בעניני–דעלמא בציבור שהם שומר המצוות. נפוצו "אמונות טפלות", ובהרבה מקרים נגרם חילול השם עד שהמתורבתים שבאוה"ע (בגרמניה ועוד מדינות בצפון אירופה) ראו בבני ישראל מצב של פרימיטיביות מפני חוסר ידיעות יסודיות בהיסטוריה, בגיאוגרפיה, במתימטיקה וכדומה. רנה"ו כתב (שם עמ' 6) שישנה תורת האדם (הכללי, האוניברסלי) וישנה תורה אלוקית, והם בבחינת קומה א' וקומה ב' של אישיות האדם. אי אפשר לעלות לקומה ב' אם לא יתקנו קודם את קומה א'. וסיכם ממאמר חז"ל (ויק"ר, א') "כל תלמיד חכם שאין בו דעה (והוסיף רנה"ו בסוגריים: בנימוסיות ודרך ארץ) נבלה טובה הימנו" עכ"ל, המדרש מוסב על מה שמשה רבנו לא נבנס לאוהל מועד לפני שנקרא לעשות כך ע"י הקב"ה, זוהי מידת דרך ארץ. והדברים הנ"ל והרעיון הזה של רנה"ו נכתבו כמו כן בפירושו של "יפה מראה" (הגאון הרב שמואל יפה) על המדרש (ויק"ר שם).

[הערה: המושג "נימוסיות" הוא כמ"ש מהר"ל, "באר הגולה", דף יט, "דת [ההנהגה ע"פ המלך] שהניחו בני אדם לקיים קיבוץ בני אדם יחד", וכ"כ ב"אור חדש", דף קלז].

כתגובה לקטע הנ"ל כתב הנוב"י ב"דרושי הצל"ח" (דרוש ל"ט, ד"ה ועכשיו) : "עולם הפוך ראיתי, והנה קם איש מאנשי עמנו איש רשע העיז בפניו, שהתורה אינה חשובה מאומה, ונבלה טובה יותר מלומדי תורה, והנימוסים חשובים יותר מהתורה, ובודאי האיש הזה במומו פוסל".

והנה, לפי דברי ההסבר וההטעמה שכתבנו לעיל, לא היה מקום לצאת כל כך בשצף קצף נגד רנה"ו, כל שכן שהוא כתב את דבריו עבור היהודים תושבי גרמניה, תוך אווירת ה"רנסנס" (התעוררות תחיה) ששלטה אז. האופטימיות גברה, לימודי מדעי הטבע התפתחו, וחכמי אוה"ע טענו בעד חופש דעות וחופש הפולחן, דבר שהפיל חומות שהקימו צוררי ישראל סביב למיעוטים (עם ישראל) בכדי להציק להם. רבים הם שהאמינו שהציביליזציה (תרבות אנושית) התקדמה יותר ויותר עד כדי להשבית את האיבה וצרות העין בין העמים. תוך אוירה "ורודה" כזו כתב רנה"ו מה שכתב, כי ראה חילול השם בזה שהיהודים יישארו מאחור במהלך ההתקדמות האנושית הכללית בכל כך הרבה תחומים. אבל מובן מאליו שלא היה בדבריו שום רמז או מקום לטעות לעודד בכך שינויים בקיום תורה ומצוות. אדרבה, כל כתביו הם מלאים מוסר ויראת שמים. לעומת זאת מפורסם שהיהודים בפולין, בצ'כיה ובאוסטריה (שם היתה עיקר פעילותו של ה"נודע ביהודה") היו במצב יותר סגור, ופחות מושפעים מרוח המודרניות. ממילא דברי רנה"ו היכו את רבני המקומות ההם בתדהמה, רבים היו הרבנים שחתמו בקללות ונידוים נגד החוברת הנ"ל "דברי שלום ואמת". [אמנם באמת כאשר נעיין בדברים במתינות, נמצא כי גם רש"ר הירש היה סבור כך על אופן חינוך זה, עיין פירושו לאבות, תחילת פרק ב' "יפה תורה עם דרך ארץ", במקור פירושו בשפה הגרמנית, כי בתרגום העברי נעשתה צנזורה. וכאמור, דבריו נאמרו לבני מדינתו לפי אופני השקפתם. וכמו שאמרו הרבה מגדולי הדור אודות שיטת רש"ר הירש בענין "תורה עם דרך ארץ"].

□

הערת המגיה של ספר "יין לבנון":

יש להעיר בענין התנגדותו של הנודע היהודה זצ"ל לרנה"ו שזו טעות לייחס אותה מפני השתתפותו בתרגום התורה לגרמנית ע"י רמ"ד. מבחינה היסטורית אין זה נכון כלל. המחלוקת פרצה בשנת תקמ"ב, עת שהחומש עם התרגום האשכנזי נדפס לראשונה בשנת תקמ"ג! (עיין "בית עקד ספרים", אות ת', מספר 634). ואמנם נכון שבדורות מאוחרים יותר היו כמה מהרבנים שהתקיפו את שיטת החינוך שרנה"ו הציע. אבל לכאורה לא מפני זה חלק עליו הנודע ביהודה, כי בהתקפתו הוזכרה אך ורק טענה אחת נגד רנה"ו, מה שהזכיר על ת"ח שאין בו דעת.

והנה נביא לראיה ש"הנודע ביהודה" לא נלחם נגד רמ"ד וספריו, וכן לא נגד הסברא שימיינו את הנערים (בגיל מסויים) במיון מי מהם הוא הראוי להמשיך בלימוד גמרא בעיון, ומי איננו כך. כי הנה בנו של הנוב"י, הגאון ממלא מקומו אחריו כרב של העיר פראג, היה רבי שמואל סג"ל לנדא, מי שערך והכין את כל שו"ת נודע ביהודה, ואף צירף לספר קצת דברי תורה שלו, והוא המחבר של שו"ת שיבת ציון (ואנו רואים מהם שהוא היה גאון תלמודי). הוא הוציא לאור דרשותיו של אביו ה"נודע ביהודה", בשם "דרשות הצל"ח", וצירף בסוף הספר דרשות שלו עצמו בשם "אהבת ציון". בדרשה אחרונה שם בספר (דרוש י"ב, עמ' 37, הניתן בתאריך שבט, תקע"ו, לכבוד אסיפת חברת גמילות חסדים, בעיר פראג) , הוא כותב בענין דרכי החינוך:

"... וכשיבוא הנער שיהיה בן שש או בן שבע שנים יתחילו ללמוד עמו התורה בלשון הקודש בפירוש לשון דייטש כמו שנדפסו בחומשים בברלין ובוויען ובפראג, ללמוד לשון דייטש על בוריה ושאר דברים אשר הוא צורך גדול. ובלתי ידיעת לשון דייטש וכתיבתו אי אפשר לעמוד במדינות האלה בזמן הזה. מי שאינו יודע לכתוב ולקרות לשון דייטש לא יחשב ולא יצליח לשום מלאכה כלל. והחיוב מוטל על כל איש ואיש ללמד את בנו הלשון ונימוסי מדינה אשר הוא דר שם. וישגיחו האבות שבניהם יצליחו בתורה ובדרך ארץ. והנער יאחז בזה וגם מזה לא תנח ידו. וילך ממדריגה למדריגה עד שיגיע לעשר או לשתים עשרה שנה כל נער לפי תכונתו וכחו. ואז כשיגיע לשתים עשרה שנה יתנבר [לשון יהא אפשר להכיר בו] הנער במעלליו. ואם נראה בו שהוא ראוי ללמוד עוד, אז יבחנו במה שירצה ובמה שיבחר אם בלמוד שאר החכמות או בלמוד גפ"ת כדי שיגיע להוראה. ואם אינו נראה בו שיצליח בלמוד, אז יתנוהו ללמדו אומנות או משא ומתן כל אחד לפי דרכו. ואת אשר יבחר בו יקרב. ולכל הפחות יהיה הגירסא דינקותא תקוע בלבבו וידע שהוא איש יהודי. ואף שעוסק בלימוד איזה אומנות או משא ומתן ישגיחו עליו שעב"פ בשבתות ובימים טובים ובימי החול בשעה שמתבטל מעסקי פרנסה יעסוק בתורה ולמוד ש"ע א"ח ומשנה ויהיה בכל דרכיו דעהו לעבוד את ה' בכל לבבו ובכל נפשו". עכ"ל.

ברור הדבר שהרב שמואל (בנו של הנודע ביהודה) התכוון כאן לתרגום דייטש של רמ"ד, כי רק זה שנדפס בברלין, ווין, פראג ("בית עקד ספרים", ערך ת', אות 634, פריטים 1, 2, 4) ולא הופיע שום תרגום אחר לדייטש עד שנת תרל"ה (עיי"ש "בית עקד ספרים", פסקא 686). וענין זה של סיווג הילדים לראות מי המתאים ללמוד גמרא בעיון ומי איננו, זהה מאד לדברי רנה"ו. אלא כאמור, זה היה מתאים לפי מצבם של היהודים בדור ההוא ובמדינה ההיא. ולא יעלה על הדעת כלל שבנו של הנוב"י יחלוק על דעתו של אביו הגאון?!

וכן הגאון ר"י עמדין עמד על כך שעם הארץ איננו ראוי ללימוד הגמרא, כדבריו בסידורו (מהד' אשכול, ח"א עמ' שע"א עי"ש) . ובכן אפשר בהחלט לסכם שכל התנגדותו של הנוב"י לרנה"ו מתבססת אך ורק על אותו הביטוי "ת"ח שאין בו דעת" וכו'.

עד כאן ההערה

אבל כאשר נביט במבט היסטורי מקיף ובאורך רוח, נראה שרבים מאד הם הרבנים שתמכו בידי רנה"ו והיו משוכנעים בצדקתו האישית, כפי שניתן לראות מכך שהזכירו את דבריו בספריהם (אם אמנם לא כולם אחזו בשיטותיו החינוכיות).

(א–ב) כבר הזכרנו למעלה את המלבי"ם (נולד תקס"ט, נפטר תר"מ) . ועיין דבריו בביאורו לישעיה, יז, יד ביאור מלים,מציין "מהרנ"ו". וכן בסוף הקדמת המלבי"ם לספר ישעיה. וכן בעל "תפארת ישראל" (נולד תקמ"ב, נפטר תרכ"א) שיבח ספרנו זה. ושניהם היו אחרי המחלוקת בשנת תקמ"ב.

(ג) בעת נוסיף את רבי שמשון רפאל הירש, שבפירושו לויקרא מביא את דברי רנה"ו (בעמ' לז, מה, קנז, קצז, קצח, ר, רלד, שמח, שעא, ת, תמה) . ועוד הפליג רש"ר הירש בעמ' קצ"ז באומרו: "ביאורו של רנ"ה וייזל כאן הוא הטוב שבפירושי הפסוק הזה". והנה, רש"ר היה מגדולי הלוחמים נגד ההתבוללות, וגם הוא (נולד תקס"ח, נפטר תרל"ז) היה אחרי ה"נודע ביהודה", ופשיטא שידע על מלחמתו נגד רנה"ו. שיטתו הסובלנית של רשר"ה מאירה לנו עיניים.

(ד) בין המעמיקים בפירושי המקראות היה המקובל הגדול רבי יעקב צבי מקלנבורג, שכתב את "הכתב והקבלה" (נדפס לראשונה בשנת תרי"ט) . הוא מביא דברי רנה"ו בעשרות מקומות (לדוגמא נביא מן ספר שמות לבד: ג, טו; ז, יח; ח, יז; ט, כד; ט, לג; י, כא; י, כג; יב, לא; יג, יד; יד, כב; טו, ח; טז, טו; כ, ב; כג, ב; לה, א. וכן יש בפירושיו לשאר חלקי התורה).

(ה) כמו כן, הגדול בדורו רבי יצחק דב הלוי במברגר מווירצבורג (נולד תקס"ח, נפטר תרל"ח), מביא מדבריו בספרו "קורא באמת" (עמ' 4), שו"ת נטיעה של שמחה (ירושלים תשל"ב, סי' ס"ו) ובספרו "נחלי דבש" (דף 68).

(ו) בעל "ערוך לנר" (הגאון הנודע ר' יעקב יוקב אטלינגר) כתב הסכמה לספרו של רנה"ו על בראשית "עוללות נפתלי", וכך לשונו: "לכו וראו מפעלות בארץ אשר פעל ועשה המשורר החוקר והמליץ הנודע לשם ולתהלה בכל מחנות העברים עד קצוי ארץ, כבוד מהו' נפתלי הירץ וויזל זצ"ל, בחיבוריו המפוארים מיוסדים על אדני הקבלה [הערת המעתיק: המסורת] נדברים על יופי המליצה, אין בהם נפתל" [הבאנו ההסכמה במלואה בתחילת "יין לבנון"]. מחבר "ערוך לנר" נולד בשנת תקנ"ח (שש עשרה שנה אחרי הפולמוס) ונפטר בשנת תרל"ב. פשוט כי ידע מהמריבה, ובכל זאת כתב מה שכתב. כי רבני גרמניה הם הכירו מקרוב את הצדיק ואת שיחו, ודלא כמו רבנים ממרחקים.

(ז) גם בספרו של ה"בעל שם ממיכלשטאט" (הוצ' מכון ירושלים, ירושלים תשמג), המפורסם בדורו (עיין עליו בספר "חכמי ישראל" לר"ד הלחמי) ר' יצחק אריה וורמסר (נפטר בשנת תר"ח), שהיה תלמיד אצל ר' נתן אדלר בפרנקפורט (שנות תקמד–תקנ) (כמובא שם בהקדמה, דף 12) מביא הדרכות למאות בני ישיבתו כיצד ללמוד תנ"ך, ו גם מיעץ להם ללמוד דברי רנה"ו (שם, דף מ"א). גדול עולם זה נולד בשנת תקכ"ז, והיה בן חמש עשרה בעת הפולמוס. באותו זמן שימש ר' פנחס הורביץ (בעל ספר הפלאה) ברבנות העיר (ע"פ "חכמי ישראל" לר"ד הלחמי, שימש בה ל"ו שנים ונפטר בשנת תקס"א). ברור ש לא שמע מרב העיר שום התנגדות לרנה"ו, אחרת כיצד עוד ימליץ על ספריו?

(ח) הנצי"ב (נולד תקע"ז, נפטר תרנ"ג) מביא את דבריו בספרו "עמק הנצי"ב" (ח"ג דף ע"ט).

(ט) הגאון ר' יוסף שאול נתנזון (לבוב, נולד תק"ע, נפטר תרל"ה) מביא מדברי רנה"ו ב"רוח חן" בספרו "דברי שאול" על אגדות, לברכות דף לד.

(י) תלמידו המובהק של הגר"א, ר' פנחס המגיד מפאלאצק, מחבר "ראש גבעה", מביא דברי רנה"ו בספרו "שבט מיהודה" (משלי א, ו) והספר נדפס ע"י המחבר בשנת תקס"ג. אין ספק שהיה יודע מהמחלוקת שהיתה בשנת תקמ"ב.

בסיכום, הרי כל עשרת(!) הגדולים הללו חיו אחרי תקופתו של ה"נודע ביהודה", וידעו כולם להעריץ את רנה"ו. אמנם יש להניח כי רובם התנגדו לשיטת רנה"ו אודות לימוד ההשכלה, ואפילו אם יהיה הלימוד בפיקוח מורים שהם יראי ה' ות"ח. ואעפ"כ הם לא נמשכו אחרי הקיצוניות, הם דנו את רנה"ו לכף זכות וקיימו "קבל את האמת (דברי תורה) ממי שאמרה". גם אם הם חלקו על נקודה מסוימת, הם לא פסלו בגלל זה את כל הספר! הגר"א בביאורו לב"ק (ביאורי הגר"א על אגדות הש"ס, דף צב: ד"ה בירא דשתית) כותב: "במ"ש הרמב"ם במורה (נבוכים) על המוצא דבר א' טוב בספר אחד, שלא ילעיג עליו בשארי דברים שמוצא בו". (לצערנו בזמן הזה יש הנוהגים להיפך, ואם הם מוצאים דבר אחד לא טוב בספר, אע"פ ששאר הספר מלא דברים טובים, יסתירו זאת וידברו רק על הדבר הלא טוב ההוא) . והנה בספר "הגאון החסיד מוילנא" (מאת ר' בצלאל לנדוי, עמ' קמב– קמג) מביא מסורת שהגר"א שיבח את חידושו של ספר "חמדת ימים" בענין לימוד תורה בשעת קריאת ספר תורה (ברכות ח.), ואמר שהוא לאמיתה של תורה. והוא מוסיף שם מסורת מהימנה מפי עדי שמיעה שר' חיים מוולוז'ין הוסיף על מאמר הגר"א: "אם כן אסור לדבר על 'חמדת ימים' גנאי".

הערה שניה שמוסיף המגיה של "יין לבנון":

ובזה נבוא לדברי לעז שהוציאו עליו המקטרגים שבדורנו בשם אחד מגדולי הפוסקים, רבנו החתם סופר זצ"ל, כביכול כאילו רנה"ו היה בעל מקרא בלבד ולא "מאריה דתלמודא". ההשמצה נדפסה בשו"ת חת"ס החדשות (ירושלים, תשמ"ג, סי' ו' עמ' לד) . אין

הדברים מופיעים בשו"ת חת"ס שהו"ל בנו הגאון ה"כתב סופר", אלא העורכים העתיקו את הדברים מן ירחון שיצא לאור בפולין (!) בשם "נוגה הירח" (שנת תרל"ב, חוב' ה' דף ו). וכך לשון המיוחסת לחת"ס שם: "ואני שמעתי דברי קדושים יצאו מפה קדוש מורי הפלאה זצ"ל זכותו יגן עלי, וכה אמר: "סימן זה יהיה בידכם, כל אלו חובר מחברות הרבה, ולא א' בהם בהלכה א' או פרק ומסכת א', כי אם בפירושי וביאורי פסוקים וחקירות ודרשות". ואמר זה בשנת תקמ"ג בתחילת הרעש של ספרי רמ"ד ונה"ו. ואוי לנו מן אז ועד עתה כמה מדריגות ירדנו, עשר מונים לאחור בעו"ה" עכ"ל.

לדעתנו, ידיים זרות הוסיפו ושינו ב"תשובה" זו, ולאו שמיה של חתם סופר חתום עליה. ולא שאנו מאשימים את העורך של "נוגה הירח", אלא את מי שהגיש לו את התשובה ההיא והוסיף בה השינויים לפי אוות רוחו. ונציע טענותינו:

[א] בספר "דרשות מהר"ם שיק", שהיה תלמיד מובהק לחתם סופר, ספר שנדפס בשנת תרצ"ז) סוף פ' בהר (ל ע"ב) כתב: "מה ענין שמיטה אצל הר סיני, ובפירוש יין לבנון, משה קבל תורה מהר סיני וכו'" [ובמהדורה החדשה לספר זה, השמיטו מלים אלו]. והוא היה יתום ואכל על שולחן רבו משך שש שנים, וגם אחרי נישואיו פקד בית רבו בכל רגל ורגל. ומי ידע דעת חתם סופר אם לא הוא?

[ב] כלום ייתכן לומר כי מי שאין לנו ממנו ספרים בבירורי הש"ס וסוגיותיו איננו יכול להיות נחשב "אדם גדול"? והרי גם מרבנו בחיי על התורה אין לנו פירוש מסכת, ולא מהספורנו. ולא מהספר "הכתב והקבלה". כלום גם עליהם אין לסמוך? ועוד, הרואה דברי רנה"ו בביאורו על ויקרא, כלום אפשר לסבור שאין לו יד ושם בתלמוד? ואף בספר זה שלפנינו "יין לבנון", נקח לדוגמא: בפרק א', משנת "אל תרבה לעשר אומדות", ומיד ניווכח לדעת כי היה שליט גדול במשא ומתן התלמודי. סוף כל סוף, הוא למד אצל ר' יהונתן אייבשיץ! לכאורה המלעיז (כי אין אנו יודעים מי האחראי על מסירת התשובה ההיא לעורכי החוברת "נוגה הירח", כמה עשרות שנים אחרי פטירתו של החתם סופר) מתוך קנאותו זייף והוסיף מלים לתשובה הנ"ל. ואפשר כי מבזה לרנה"ו על שאינו מעלה "פילא בקופא דמחטא" (ב"מ לח ע"ב, עיי"ש רש"י) . וע"ע שו"ת ריב"ש (סי' רע"א, עמ' ע"ה טור ד') : "ובמה חכמים ראינו בעינינו שהם מפולפלים וחריפים בהויות דמעיילי פילא בקופא דמחטא, ועל כל קוץ וקוץ אומרים תילי תילים קושיות ותירוצים. ולפום חורפא לא סלקא להו שמעתא אליבא דהלכתא ואומרים על מותר אסור ועל אסור מותר" עכ"ל. ודאי רנה"ו לא היה מאלו אשר "חידודם קודם לליבונם". (עיין דברי מהר"ל, "נתיבות עולם", נתיב הכעס פ"א, בענין לימוד ביישוב הדעת). אבל ודאי הוא "מאריה דתלמודא" ואך בטעות ייחסו את המלים הביקורתיות הנ"ל להחת"ס זי"ע. כי אם היו ספרי רנה"ו מול עיניו לא היתה לו שום אפשרות לדבר עליו כך.

[ג] כיצד הנחפזים השאירו שם אות ר' לציון הכבוד דוקא אצל רמ"ד, וטרחו להשמיט אות זו דוקא אצל רנה"ו? והרי עיקר הקפידא היתה נגד רמ"ד, וכלום יחמיר החת"ס ברנה"ו יותר מאשר ברמ"ד?

[ד] כלל בידינו מפי ה"חזון איש" שאין לתת אימון מלא בכתבי–יד שנתגלו בעולם זמן רב אחרי פטירת מחבריהם. וז"ל: "אבל לא ידענא אם אפשר לסמוך על הנדפסין מחדש, שכבר הפסיקה המסרת בינינו. ואין אנו יודעין מי המה המעתיקים, שמלאכת ההעתקה כבדה מאד, ואף על ידי זריזין ומדקדקים מצוי ט"ס הרבה" עכ"ל. ("חזון איש" לאו"ח ס' ס"ו, פרק ג' ס"ק י"ב, וע"ע שם סי' לט פסקא ו' ד"ה אח"כ; ובאגרותיו ח"א פרק לב) . ובענייננו אפשר שיד זדונית הוסיפה לתשובת החתם סופר תיבת "נה"ו", ולא יצא הניסוח כך מתחת ידי החת"ס. וכבר תופעה זו של זיופים ידועה לצערנו בתקופה האחרונה. ראה בספר "מכתבים מזויפים נגד הציונות" שנדפס ע"י מוסד הרב קוק (שנת תשמ"ב). וכן לקט האגרות, "אגרות בעל התניא", הוכח כמזוייף (ע"י השוואת התאריכים הכתובים, ללוח של המציאות) כמו

שכתב המו"ל שם. ודברי ה"חזון איש" נכונים אף לגבי הירושלמי המזוייף על סדר קדשים, וכן "שו"ת בשמים ראי"ש" המיוחס לרא"ש.

[ה] בתשובה המפוקפקת הנ"ל, שספק רב אם כנוסחתה יצאה מתחת ידי החת"ס, ייחסו את המאמר לבעל ההפלאה. אבל הרי תלמידו "בעל השם ממיכלשטאט" (הגאון ר' יצחק אריה וורמסר) למד אצל בעל ההפלאה, ואילו היתה זו דעתו של רבו המובהק, כלום לא היה יודע מזה? וכיצד הוא ממליץ בספרו (בהוצאת מכון ירושלים, עמ' מא) אח"כ לכל מאות תלמידיו לעיין דוקא בספרי רנה"ו? ואילו היתה זו דעתו של רבו המובהק, כלום לא היה יודע מזה?

[עד כאן ההערה]

מצאנו שנעשתה מחלוקת בין אישי חו"ל, רב אסי ושילא בר אבינא. היה מה שהיה ונידו זה את זה. סוף דבר היה שמהקפידא ההדדית נפטרו שניהם לעולמם. בעת ובעונה אחת הוליכו את ארונותיהם לבית הקברות. היה מנהגם אז להניח הדסים על הארונות. "חזו דפרחא אסא מהאי פוריא להאי פוריא, אמרי שמע מינה עבדו רבנן פייסא" (נדה לז.). כלומר בעל הש"ס מסכם שבעת שעלו הצדיקים לבית מדרש שברקיע כבר עשו שלום ביניהם.

ונביא כאן פנינה יקרה, מספר "מדי חודש בחודשו" של רי"ל מיימון (הוצ' מוסד הרב קוק, תשכ"ג, ח"א עמ' 268) המעיד: "זכורני כי פעם אחת נתכבדתי מאת מרן הגאון הצדיק רבי אברהם יצחק הכהן קוק ובא לביתי לבקר את הספריה שלי. כשעבר על יד ארון הספרים שבתוכו מסודרים ספרי הלכה, ראה כי הספרים "ברתי ופלתי" מאת רבי יהונתן ו"מור וקציעה" של הרב יעקב עמדין עומדים סמוכים זה לזה. קרנו פניו ופנה אלי ואמר: 'יפה עשית שסידרת את שני הספרים האלה זה ליד זה. ומובטחני כי שם בעלמא דקשוט הם חיים בשלום [זה עם זה]. ואמנם אלמלי היתה מחלוקת זו מצטמצמת רק בתוך החוגים של גדולי האומה, אלה המעוטרים בכתר זיו של קדושים וטהורים, כי אז בודאי היו שני אלה הגאונים משלימים ביניהם גם בחייהם. לדאבוננו הצליח מעשה שטן והתערבו והשתתפו במחלוקת זו גם אנשים מהקהל, צאן אדם נחותי דרגא, שכל כוונתם היתה לקנטר ולסכסך, והללו הכניסו זוהמא ורעל לתוך מחלוקת זו והגדילו את הפירוד'. והרב [הראי"ה] הוסיף מתוך סילוד נפש: 'מקובל אני מאת זקני חכמי הדור, כי כל אלו מן ההמון שהשתתפו במחלוקת זו וזלזלו בכבודו של אותו גאון וצדיק רבי יהונתן, פגעה מדת הדין בהם או ביוצאי חלציהם באופן נורא ואיום'" עכ"ל עדותו של הרב מיימון.

ולפני זה (בעמ' 267) הוא מביא: "חסידי סאדיגורא מספרים כי הרב הצדיק ר' נחום בר פרידמן, חתנו של האדמו"ר רבי אברהם יעקב מסאדיגורא, שהיה ידוע ומפורסם בחובב ספרים, היה זהיר ומדקדק מאד שלא לכרוך שני ספרים של מחברים שונים בכריכה אחת. פעם אחת מסר כמה ספרים לכריכה, ובתוכם גם "יערות דבש" לר' יהונתן, וספר "מגדל עז" להר"י עמדין. טעה כורך הספרים וכרכם בכריכה אחת. ראה ר' נחום בר שנברכו יחד והצטער. שמע חותנו האדמו"ר וצהבו פניו ואמר: "שמע מינה, עבדי רבנן שלמא בהדי הדדי" עכ"ל. (ועיי"ש עוד מעשה פלא בענין מקום קבורת הצדיקים הנ"ל, סיפור המובא שם).

כך יש לנו יסוד להאמין שעכשיו כבר התפייס הנודע ביהודה עם רנה"ו. "את והב בסופה" (קידושין ל' ע"ב). וכאן ראוי להעיר, כי אע"פ שההיסטוריונים החילוניים מתארים את רנה"ו כ"משכיל" מאסכולת רמ"ד, אין אלו אלא מהרהורי ליבם ואין על כך שום הוכחות של ממש, אלא כל אחד מהם מעתיק דברי דיבה של קודמו.

וראוי להביא לענייננו דברי הגאון הרב אברהם יצחק קוק בענין ההשמצות שמתקיפים בהם את הצדיקים. כך העיד עליו שאמר ראב"ד ירושלים בתקופתנו אנו, הגאון רבי

בצלאל זולטי (מחבר "משנת יעבץ") שהרב הגיב בענין מודעת קיר שכתבו המתנגדים אליו: "בדבר שהאדם מצטיין, היריב מתקיפו. בפרשת קורח נאמר שהתקיפו את משה רבנו ואמרו 'ומדוע תתנשאו על קהל ה'" (במדבר טז, ג). והרי לפני כן נאמר "והאיש משה ענו מאד" (יב, ג)!" (מובא ב"שבחי הראי"ה", של ר' חיים ליפשיץ, הוצ' מכון הארי פישל, עמ' רנא).

והקדים אותו בזה הגאון האדיר ר' צדוק מלובלין: "וידוע כי כל שקר שאומרים על אדם הוא [ב]מה שאותו אדם מיוחד לטובה באותו דבר, כמו שאמרו למשה 'ומדוע תתנשאו' ונאמר 'והאיש משה ענו מאד'" ("צדקת הצדיק", פסקא קנז).

והרב ניסן זק"ש, תלמידו של הראי"ה, מעיד שאמר: "בשמקטרגים על האדם והקטרוג נובע ממקור לא טוב, מסבבים מהשמים שהקטרוג יהיה במקום החזק ביותר של האדם, במקום שאין שייך בו כל קטרוג עליו. חז"ל אמרו על משה "ויקנאו למשה במחנה", שחשדו בו מאשת איש (מו"ק יח ע"ב). במשה? שהיה פרוש מהאשה?! כך אמר הרב, 'חושדים בי ב[חוסר] אמונה, במקום החזק ביותר שלי!" ("שבחי הראי"ה", עמ' רנא).

וכך בעניננו, הטוענים בשוא ובטעות שכביכול רנה"ו היה מה"משכילים", אם יעברו על ספריו הרבים יראו שהם מלאים וגדושים יראת שמים וטהורה ודבקות בדברי חז"ל, ללא שום מלה מפוקפקת. רק מי שלא למד בספריו יכול להביע האשמות שוא כאלו.

□

באגרות שניות של "דברי שלום ואמת" כתב רנה"ו שאין התורה מתירה התקפות על אחרים ללא זימון ל"דין ודברים" ביניהם לפני בית דין. ללא בירור ענייני פנים אל פנים, אסור לעשות מחלוקת (עמ' 47). עוד הוא טוען, "ואם יאמר קנאת ה' עשתה זאת, הרי אין לנו אלא ג' דברים שקבלו רבותינו שקנאים פוגעים בו, הגונב את הקסוה (כלי שרת במקדש), המקלל בקוסם והבועל ארמית (סנהדרין פא:), ואין לנו רשות להוסיף על הרשימה. ועוד, אין קנאה אלא כשמסתכן הקנאי, ושם נפשו בכפו כמו פנחס לזמרי. אבל "העומד בעיר אחרת ומורה זיקים וחיצי לשון, אין זה מקנא אלא מלבין פנים" (עמ' 48).

בעת נעבור לדברי זלזולים שנדפסו בספר "הגאון" [הגר"א] שהו"ל "מורשת הישיבות", שנת תשס"ב (ח"ב עמ' עמ' 622–610). נוסף על דברי חירופים שכתבו הנודע ביהודה ור"ד טביל אב"ד ליסא, הם הוסיפו כביכול שגם הגר"א וגם בעל ההפלאה התנגדו לרנה"ו. עלינו עבשיו "להצדיק צדיק דמעיקרא". להפריך האשמת שוא הראשונה נציין כי הנה תלמיד מובהק של הגר"א היה הגאון ר' פנחס המגיד מפאלאצק (עיין עליו בספר "הגאון", עמ' 338–336) ששימש את הגר"א שנה שלימה. והוא כותב בתחילת פירושו לספר משלי ("שבט מיהודה", פ"א פסוק ו') "ומצאתי בספר יין לבנון". אין ספק שאם היה איזה אמת בדבר שהגר"א התנגד בפרהסיא לספר או למחברו, בשום אופן לא היה יכול תלמידו המובהק להביא מדבריו! ועוד, הרי הנצי"ב היה חתנו של ר' יצחק מולוז'ין, ושימש אחריו כראש ישיבת ולוז'ין. כלום לא ידע הנצי"ב ממה שהגר"ח ולוז'ין מסר? כלום ר' חיים לא ידע מהתנגדותו הנמרצת של הגר"א? והנה לפנינו כי גם הנצי"ב מביא מדברי רנה"ו ("עמק הנצי"ב", ח"ג דף עט). ומכאן שאין שום אמת ב"שמועה" שהגר"א התנגד לספר או למחברו.

ומה שהספר הנ"ל ("הגאון", עמ' 618–616) מביא כי כביכול יש מכתב מרנה"ו עצמו המאשר עובדת התנגדותו של הגר"א, יש לערער. מקורו הוא מהספר "יד ושם" (ניו יורק, תר"צ). איזה ערך יכול להיות למכתב שנחשף רק כעבור שנים רבות אחרי כתיבתו? ועוד, הרי ידוע לנו בהיסטוריה הלא רחוקה שבמלחמתם של אינשי דלא מעלי, הם מזייפים מכתבים ותולים אותם ב"גדולים" שלא כתבו אותם.

נזכיר שנים לדוגמא: (א) "אגרות בעל התניא ובני דורו" (הו"ל במהד' ב' הרב דוד צבי הילמן, שנת תשי"ג) שהמהדיר השני הזה מוכיח במבואו שהם מזויפים, ומוכיח זאת ע"י שנמצאו שם

תאריכים בדויים שאירעו בשבתות, או הזכרת אישים במכתבים כאילו הם בחיים, בזמן שהבודק נוכח שכבר הם בעולם האמת. (ב) "מכתבים מזויפים נגד הציונות" (נתחבר ע"י הרב שמואל הכהן ויינגרטן, הו"ל מוסד הרב קוק, שנת תשמ"ב) . יש כאן אוסף חלקי מן מכתבי פלסתר שנדפסו בספר "דובב שפתי ישנים". הרב הנ"ל מוכיח את כחשם של קנאים מסוימים שלא היה להם די לדבר לגופו של ענין, אלא הם עוד "המציאו" בביכול מכתבים (שבאמת הם עצמם זייפו אותם) של גדולי הדור שכתבו נגד תנועת הציונות בשצף קצף, קנטורים וגידופין. עיי"ש הוכחותיו הטקסטואליות וההיסטוריות (בדיקת התאריכים).

ולענייננו במיוחד יש לתלות קולר זה של זיוף בצוארם של ה"משכילים" ("כרם חמד" הנזכר להלן מביא אוסף ממכתביהם, ושמחבר ספר "הגאון" סומך עליו כאילו "מר בריה דרבינא חתום עליה") . לדוגמא, שרנה"ו מכנה לגר"א: "איש יושב וילנא הנקרא בכינויו ר' אליה חסיד"; בלי תואר של הרב או הגאון וכיו"ב וכאילו בזלזול מכוון ח"ו, מה שבכלל לא היה דרכו של רנה"ו לכתוב כך על ת"ח. ופשוט הוא שהמכתב הזה הוא מזוייף ע"י הקנאים המשמיצים.

כן יש לדחות מובאה שניה שמביא ספר "הגאון" (עמ' 614) כאילו בעל "הפלאה" דרש ברבים נגד רנה"ו. מקורו הוא בכתב עת (שיצא בגרמניה! כלומר לא הלשון המקורית של הדרשה עצמה, כי בודאי בעל הפלאה לא דרש ברבים בלשון נכר, אלא הוא בביכול נעתק ע"י אחד מהשומעים. ומי יודע מה הוסיף ומה גרע) . שם הכתב עת הוא "מונצ'פיסט" [טעה המעתיק, צ"ל מונאט–שריפט], ברעסלוי, 1871. ובאן כל מעיין רציני שואל: איפה היה ההעתק של הדרשה הזו משך תשעים שנה? (כי המחלוקת פרצה בשנת 1782). וביצד אף אחד מבני דורו לא הזכיר את דעתו של בעל "הפלאה"? ועוד ראיה חזקה נגד בדותא זו: הנה כאמור בן עירו ובזמנו, "בעל שם ממיכלשטאט" עוד מ מליץ בספרו (עמ' מא) ללמוד ביאורי רנה"ו למקרא. כלום לא ידע המחבר מה דעת גדול הדור?

ובכלל, מחבר ספר "הגאון" סומך בדבריו על ספר "כרם חמד" (נדפס בווינה, 1833) אשר חוץ מהחשד שבעצם נכתב הספר ע"י אחד מהמשכילים, אבל אין ערך כלל לאגרות המתפרסמות רק כחמשים שנה אחרי כתיבתם, ולא ראינו צילום הכתב המקורי. וכל מבין דבר לאשורו יראה שאין בגיבוב האשמות הנ"ל ממש.

ואמנם אין להכחיש כי באמת "הנודע ביהודה" כן חלק על רנה"ו. ואנו נשיב על כך בשלשה מאמרי חכמים.

(א) כותב אדמו"ר ר' נחמן מברסלב: "צריך ליזהר מאד שלא יבלבל אותו המחלוקת שבין הצדיקים, רק יאמין בכולם" ("ליקוטי עצות", ערך מחלוקת, ס"ק א'. עיי"ש המשך דבריו מפני מה האדם מתבלבל מזה, ובא לו הנסיון). וע"ע דברי מחבר "בני ישששכר" (בהגהותיו לספר "סור מרע ועשה טוב", סוף הערה צח) שאפילו אם גדול הדור מבזה לת"ח אחר, שמא זו הוראת שעה, אבל אין לאחרים ללכת בעקבותיו.

(ב) מהר"ל חוקר משום מה עם ישראל משופע במחלוקות רבות ביניהם לבין עצמם, בכל דור ודור? ועונה כי היא גזירת ה', כדי שהגלות תמשיך ולא נגאל עד בוא הזמן. זו לשונו: "שאם לא היו מחולקים, לא היה מקוים בהם הפיזור והפירוד, אותם שהם עם אחד ולב אחד. כי מה שיש להם לב אחד הוא מחבר אותם יחד. [אבל] וגזירת הש"י [היא] שיהיו מחולקים. ודבר זה הוא מחייב פיזור ופירוד לבביהם" ("נצח ישראל", פרק כה).

(ג) ובאמת חז"ל אמרו זאת מפורשות. "קא תמה רבי יוחנן, מכדי כתיב "ונתן ה' לך שם לב רגז" (דברים כח, סה) בבבל כתיב!" (נדרים כב ע"א) . וברור לפי הסוגיא ולפי המקור בתורה, שמדובר בכל חו"ל. כלומר אחת מהקללות שבגלות היא שהלב מלא חשדות וקוצר רוח ונטיה לרוגז (וכך גם מפורש בסנהדרין כד ע"א) . ובזה מצאנו נוחם על המצב העגום שבכל דור ודור מצאנו כי גדולי עולם אלו התקיפו לגדולי עולם אחרים, כמו שהראב"ד התקיף את הרמב"ם (הל' קידוש החודש פ"ז ה"ז; ובצרפת עוד שרפו לספרי הרמב"ם בחייו) , כמו שרמב"ן מתקיף

את רז"ה, כמו שר"י עמדין התקיף את ר"י אייבשיץ, כמו ש"שומר אמונים" התקיף את רמח"ל (והנה החיד"א חש לענין הפולמוס הזה ובכל ספרו "שם הגדולים" איננו מזכיר את הרמח"ל כלל), וכן בשו"ת גינת ורדים, ג', הביא חרם שקבעו כל רבני מצרים לא ללמוד בספר "פרי חדש", ואעפ"כ פוק חזי דברי החיד"א עליו ב"שם הגדולים", ח"ב, ספרים). ונקצר ברשימה.

ונסכם בדברי האדמו"ר הגאון ר' חיים אלעזר ממונקץ' (אף הוא מהקנאים הגדולים) השופט כך על הקנאי ר' יעקב עמדין: "אך תמהתי על הגאון שאילת יעב"ץ ז"ל וכידוע מחמת קנאתו לה' ותורתו וע"י כעסו בא לידי טעויות גדולות כמה פעמים, ולחשוד בכשרים וצדיקים כמ"ש במקום אחר" עכ"ל (מאמר משיב מפני הכבוד, בספרו "חמשה מאמרות", שנת תרפ"ב, עמ' קנה) . וע"ע דברי מהר"ל ("נתיבות עולם", נתיב הכעס, פ"א).

ואף אנו נוסיף ונאמר, כיון שכל כעסם של החולקים על רנה"ו הוא מפני שהביא המאמר "ת"ח שאין בו דעת", והוא ממש דברי חז"ל עצמם במדרש רבה הנ"ל. והמעיין שם בפירוש "יפה תואר", מגדולי מפרשי המדרש (ד"ה כל ת"ח) , ימצא שהוא מפרש קרוב לדברי רנה"ו. אלא שרנה"ו פירש למלים "דרך ארץ" כחינוך כללי, וכמו שהבין בביטוי זה רש"ר הירש (עיין פי' לאבות, תחילת פ"ב, במקור הגרמני). כעבור תקופת הזעם, האמת עד לעצמו שאין להכפיש את זכרו של רנה"ו. צריכים אנו ליזהר מהתולעת הידועה, "יומא חד שמעי בזילותא דצורבא מרבנן ולא מחאי כדבעי לי" (ב"מ פד ע"ב) וכפירושם על "אוטם אזנו משמוע דמים" (מכות כד ע"א).

ודאי שאחרי ראותינו כי עשרה גדולי עולם (המפורטים לעיל) ידעו מדברי ההתנגדות הנמרצת של הנודע ביהודה (שהיה בדור שלפניהם), ובכל זאת ואעפ"כ הם לא סברו כמוהו, מותר לנו בהחלט ללכת בעקבות רבותינו אלו וללמוד מדברי צדיק יסוד עולם, "נפתלי אילה שלוחה הנותן אמרי שפר" (בראשית מט, כא) . וכמו שאירע לכל הצדיקים הנרדפים המפורטים לעיל (רמב"ם, רז"ה, ר"י אייבשיץ, רמח"ל וכו'). "ונצדק קודש".

□

ונחזור לענין גדולתו של הגאון המחבר זצ"ל:

(א) הוא ינק את אישיותו הרמה ע"י צירוף המוסר וע"י הבנה עמוקה בעבודת ה', מתוך גוף המקראות, הלא הם המעיין המרכזי להבנת דבר ה'. הוא עסק בגאוניות להבין עומק המליצות, כמו שהאריך בזה הנצי"ב בהקדמתו ל"העמק דבר" (קדמת העמק, ס"ק ג') ועי"ז הבין הבנות שהן יקרות ביותר. ודאי כי מי ששואב ישר מן המקור האלוהי, בחריפות ובעיון ומתינות, הוא עדיף על אחרים.

(ב) הוא נלחם מלחמת קודש נגד החוקרים ע"פ דעת עצמם בעניני האלהות וחזר על טענותיו והוכחותיו נגדם, ובזה אישש יסודות האמונה (ובזה הלך בעקבות מהר"ל, "נתיבות עולם", נתיב העושר, פ"א).

(ג) הרב המחבר עסק בחכמה הפנימית (סתרי תורה) . כך עולה מתוך המובאה (ציטט) המובאת ב"ספר המדות" (מהד' שנת תשס"ב, עמ' כח, ממה שכתב ב"גן נעול", ח"א חדר י' חלון ד') , הובא שם תחת הכותרת "מצות יראת ה'" (סעיף ב') בליקוטים שבתחילת הספר. סגנון הדברים שם מעיד שהרב המחבר היה "מונח" וקבוע בלימוד זה. וכן כמעט מפורש בביאורו "יין לבנון" (תחילת פרק א', "ועל גמילת חסדים", ד"ה ואולם יש גדולות אחרות).

והנה ב"בית הספרים הלאומי" בירושלים נשמר עותק מן "ספר יצירה" ישן, שבשערו יש חתימת יד קדשו של רנה"ו, שרכש את הספר ההוא. תופעת רכישה זו בגרמניה שבתקופה ההיא, מוכיחה על חשיבות עליונה בעיניו. אלא כמו שהוא היה "צדיק נסתר", כך גם הסתיר את ידיעותיו בחכמה זאת. אבל למבין "הנמשל" (עליו דיבר רבות הרמח"ל) אפשר להכיר עקבות של הקבלה בספריו המוסריים. וכמ"ש גאון עולם ריי"א חבר בסוף

"בית עולמים" על האדרות (דף 513) בשם ספר הזוהר, "דמילין אילין לא אתיהיבו אלא למארי מדין" [בעלי מדות טובות], עיי"ש דבריו. כבר בספר תהלים עצמו מגנה מי שהוא ת"ח ואין בו מוסר. מדובר על חכם מופלג כאחיתופל, "ולרשע אמר אלוהים, מה לך לספר חוקי, ותשא בריתי עלי פיך (עיי"ש פירוש רש"ר הירש) ואתה שנאת מוסר, ותשלך דברי אחריך" (תהלים נ, טז–יז). זאת אומרת, המחוסר מוסר, כל תורתו היא מהשפה ולחוץ; אמנם מבריק ומרשים את הבריות, אבל אין בו ממש.

וגילינו כאן רק מקצת שבחו של רנה"ו.

עד כאן העתקנו מן דברי פתיחה של הרב חיים ליפשיץ ל"ספר המדות" (מהדורת שנת תשס"ב).

□

ונשוב לדברינו:

הערה כוללת אודות רוח הפלגנות, הקנטורים וההשמצות שנתרבו בדורות אחרונים, לצערנו ולבושתנו. ידוע כי מגדולי תלמידי החכמים שהיו בארץ הקודש לפני כמאה וחמשים שנה היה הגאון האדיר הרב עקיבא יהוסף שלזינגר (מחבר "לב העברי", ומבית מדרשו של גאון עולם החתם סופר). בפירושו על התורה "תורת יחיאל" (בראשית, דף לד, בראשית פסקא יב) הוא כותב:

"הצפוני [יצר הרע] מתגרה בתלמידי חכמים יותר מכולם (סוכה נב.) ובמ"ש 'דור שבן דוד בא, קטיגוריא בתלמידי חכמים' (כתובות קיא:), כי הוא יודע [כי] סיבת כל אורך הגלות הזה הוא רק שנאת חינם, כנאמר בגמרא (יומא ט:). וכמו דואג ואחיתופל שהיו גדולי עולם (סנהדרין קו: וכן רש"י לשמו"א כא, ח) ונכשלו בשנאת חנם ונטרדו מן העולם. כן בכל עת אשר בן דוד נתעורר לבוא מבלבל כנגדו, ובתלמידי חכמים יותר מכולם. ואם ראית דור מחרף ומגדף [אחד נגד השני] צפה לרגלי משיח (ילק"ש עמוס, תקמ"ט), תדעו שנתעורר [משיח] לבוא ועקבותיו נודעו לו [ליצה"ר]. על כן זה עומת זה בא הצפוני עם חיילותיו להעמיד לו דור מחרף ומגדף כדי לעכבו ולסגור לו את הדרך. וכמו בדור אשר לפנינו, במחלוקת ה"פני יהושע" ויעב"ץ [מהר"י עמדין] עם התומים [ר' יהונתן אייבשיץ], שמענו מה"חתם סופר" כי אותו זמן היה זמן פקידה לגאולה, ונתעכב ע"י כן [ע"י המחלוקת] שנכשלו כן כל הדור ההוא בלשון הרע ורכילות ובזיון התורה וכו', ה' ירחם. ואנחנו יודעים כולנו עתה כי אך ורק מעשה 'בעל דבר' [השטן] היה, לבלבל [ה]עולם בשקרים. ומה יהיה סוף מן הדרכים כאלו? אם לא [יקוים] 'ויאמר ה' אל השטן, יגער ה' בך השטן!' וכו'" עכ"ל. ודוק מינה, ואוקי באתרין.

□

אמר המלקט:

נודע לי כי דודו של מוהר"ר שמשון רפאל הירש, אשר שמו בישראל הוא משה בן מנחם מנדלסון (מהמבורג, ואיננו אותו פילוסוף המפורסם באותו שם, אשר חי קודם לכן בדסוי ובברלין) כתב ספר בשם "פני תבל" (נמצא בבית הספרים הלאומי בירושלים) בו הוא רושם רשימות של הדרכה וביקורת. הוא הכיר אישית את רנה"ו, וחלק מדבריו וזכרונותיו נביא להלן:

בעמ' 239: "ותולדותיו ומעשיו בדרך העולם אינם נפלאים [הערת המעתיק: כלומר "אינם מרעישים עולמות"]. ואני פעם אחת חליתי את פניו להודיעני גבורותיו וקורות ימי חייו, ויענני: מה אומר? מבטן אמי ערום יצאתי, וכן אשוב לאדמתי, ולהעלות על זכרון, מאומה לא עשיתי, ושר צבא ורב ושופט לא הייתי".

בעמ׳ 240: ״ור׳ נפתלי למד תורה וגפ״ת [גמרא פירש״י תוספות] הרבה אצל הגאון ר׳ יהונתן אייבשיץ זצ״ל והיה ממיטב בחוריו... ור׳ נפתלי הגיד לי דבר נפלא אודות הדבר הזה, וזה לשונו: ׳דע בני, בהיותי בחור בישיבת אדוני מורי הגאון ר׳ יהונתן אייבשיץ זצ״ל, הואלתי לכתוב ביאורי על תורת כהנים. ויוודע הדבר למורי, ויקרא אלי ויאמר: ׳נפתלי, הראיני את אשר כתבת׳. ואירא מאד ובושתי להרים ראש נגד מורינו, כי מוראו ופחדו על כל תלמידיו. וירם הרב את קולו ויאמר: ׳הנני גוזר עליך לקרותו!׳ והייתי קורא לפניו, והוא יושב על כסאו וידיו סמוכות על ידות הכסא. ויהי בקוראי כמה דלתות, ויקם הרב מכסאו וירם את ידיו ויאמר ׳הלא כל דבריך כאילו ניתנו מסיניו״ עכ״ל.

עוד שם: ״ויסע ר״ן לאמשטרדם, שם חיבר ספרו המפורסם ׳גן נעול׳ וכו׳. וכל ספריו נתן חינם אין כסף לכל שואל, אם גם [למרות] גם לחם אין בביתו [כלומר ר׳ נפתלי היה עני מאד].

עוד שם: ״זאת עוד שמעתי מפיו: ׳הנה עברה קול כי יש את נפשי לפרש תורת אלקים, ויתאספו אלי המון אנשים בבקר בבקר, וכל החדרים מלאים פה אל פה ממבקשי תורתי. וידי אחרי ימים אחדים ומספר השומעים הלוך וחסור, עד כי לא באו רק חדר אחד. עוד מעט לא דרשתי רק ביום השבת. עוד מעט, ולא ראיתי רק בחור אחד השומע לי. אחרי כן לא ראיתי רק הכסאות אשר סביב שתו עלי. אז אספתי את ידי וישבתי בדד כמו שלשים ושש שנים׳ עכ״ל (רנה״ו). ואודיעך נאמנה על מה קרה כזאת לאיש מופת? החסרון היה מצד הדורש ומצד השומע. מצד הדורש אם גם הוא מלא תורה, אך דרכו להאריך מאד מבלי צורך עד כי נלאה השומע והקורא בספריו. ומצד השומע, לא היה דורו מוכשר לבקש לאהוב פירושי תורה בדרך פשוט, כי היו מגודלים מנעוריהם ללמוד בדרך חידות והמצאות כוזבות. וגם דרך העולם אשר כל נביא בעירו לא ינבא״. עכ״ל ר׳ משה.

עמ׳ 241: ״וספרי נפתלי נחלקו לשלשה. החלק היותר נעים הוא החלק השירי, ושיריו כולם קדושים וכו׳ והחלק השני הוא חקירות על סגולת לשון עברי. וכמה פעמים ירד לתוך ים הלשון והעלה פנינים וכו׳ והחלק השלישי הם ספרי מוסר, כמו תרגומו על ספר ׳חכמת שלמה׳. וכולם נכתבים בלשון קל להבין בדרך נפלא, ורבים השיב מעוון. ודבירנא כד הוינא טליא [הערת המעתיק, ר׳ משה מפרנקפורט כתב ספרו זה בגיל ע״ח] כי אנשים רבים לא למדו כל ימיהם רק [כי אם] ספריו, ויהגו בם יומם ולילה. ועוד [בעתיד] ילמדו מתוכו, לולא האריך בלשון עד כי ילאה הקורא״.

עוד שם: ״וישב ימים רבים בעיר ברלין בעוני וחוסר כל, עצור ועזוב מבני עירו. כאשר שמעתי מפיו לומר: ׳הישנים יחשדוני למחדש, והחדשים יחשדוני לישן!׳״.

ועוד שם: ״השאיר אחריו בכתב יד פירוש לרמב״ן על התורה, וכן בכתב יד ויכוח בן תלמיד לרב. וכל ספריו מונחים כיום הזה תחת יד המפורסם [הערה: אחיין של כותב הדברים] ר׳ שמשון הירש אשר בפרנקפורט.

בעמ׳ 239: ״וכל זה הגיע לו מרוב אהבתו ודבקותו לה׳ אלוקיו ולתורתו ולבני עמו. וכאשר העיד עליו א״א ומורי זצ״ל באומרו: ׳אני ראיתי ר׳ נפתלי בעומדו בבוקר בבקר בבית התפלה וישפוך שיחו בתהלים בדמעות שליש עד שתי שעות אחרי כלות תפלת שחרית׳״.

וכאן מקום לציין מדברי תלמידו, שהיה נוכח בזמן שרנה״ו אמר חידושי תורתו על פסוקי המקרא, לפני סגל בחורים שומעי לקחו. וכך הוא כותב בסוף ספר זכרונותיו על רנה״ו ״זה זכר צדיק״ (דוד פרידריכספלד, אמשטרדם, שנת תקס״ט, טופס נמצא בבית הספרים הלאומי בירושלים), שכאשר היה הרב רנה״ו מזכיר יציאת מצרים, או מתן תורה במדבר, היו עיניו זולגות דמעות רבות, מרוב התרגשות קודש וגיל.

וכאן אני שואל, מי מאתנו מגיע לעומק אמונה כזאת, להתעלות נפשית כזאת, עד שעיניו יזלגו דמעות גיל כאשר הוא מעלה על דעתו את המעמד הרם ההוא? וכנ״ל בענין עדות ספר ״פני תבל״ על קריאת הרב בתהלים אנו נשאל: אמנם רבים הם הנאנחים וגונחים כשאומרים תהלים בזוכרם צרותיהם של ישראל. ויש יחידים שגם זוכים להוזיל דמעה. אבל מי מאתנו בוכה על כך ב׳ או ג׳ שעות, וימים אחרי ימים? ודאי יש לנו כאן ענין עם נשמה גבוהה ונשגבה מאד!

□

דברי מחבר שו״ת תשובה מאהבה (תלמיד מובהק להגאון ״נודע ביהודה״):

הגאון ר׳ אלעזר פלקליס, מחבר שו״ת תשובה מאהבה, היה תלמידו של הגאון ה״נודע ביהודה״ וחבר בבית דין שלו, וגם ממלא מקומו אחריו ברבנות פראג. להלן נוסח חלקי ממה שהביא בח״ד של ספרו ״עולת החודש״, הנקרא ״אהבת דוד״, מיד אחרי הפתיחה ולפני גוף הספר. [ויש לציין כאן כי העתקנו מן דפוס ראשון של הספר, שנת תק״ס, הנמצא בחדר גרשון שלום, בבית הספרים הלאומי בירושלים. אבל במהדורת צילום שהו״ל בברוקלין, לפני כארבעים שנה, השמיטו את האגרת הזאת. וחבל].

בספרו הנ״ל עוסק הגאון ר״א פלקליס בדיחוי תעתועי הפרנקיסטים בפולין, תלמידי ש״צ ימ״ש. הם הטעו את הציבור כאילו הם עושים מעשיהם הנפשעים ע״פ יסודות הקבלה (כביכול). והביא הרב מכתב של רנה״ו המעיד בשם רבו ר׳ יהונתן אייבשיץ זצ״ל שאין לסמוך למעשה על נבכי הקבלה, שאפשר להטותם לכל כיוון. חלק ראשון של האגרת הזאת כתוב בגרמנית, ועוסק בדברי נימוס, ולא העתקנו כאן אלא מה שנוגע למעשה. דברים שכתב באידיש גרמנית, תרגמנו ללשון הקודש ושמנו בסוגר מרובע:

ברלין, יום ג׳ ט״ז אלול, תקנ״ב לפ״ק

ידיד ה׳ וידיד נפש וכליל יופי, (וחסר כאן שמו של הנמען)

...לא נעלם ממני כי כן יקרה לכל משתגע מאד בענינים האלדיים כאלה, ער וויל קיינע פראגע או צד הסותר הערן [אלו מסרבים להתחשב בכל שאלה עיונית מתעוררת, או צד סותר]. לא כן אנכי עמדי. וועז יעמאנד צו מיר זאגט: איך געוויסא נישט בדברי הזוהר וכל שכן קבלת האריז״ל [כאשר מי שהוא אומר לי ׳אינני מכיר בדברי זהר ואריז״ל אבל] אני מאמין באמונה שלימה באלדי ישראל, ומגדלו בכל הגדולות הכתובות בתורת משה רבנו עליו השלום ובספרי הנביאים, ושומר מצוותיו מאהבה ומיראה׳. אם אמת [הדבר] כאשר דובר, הוא אצלי מחסידי ישראל ומאהובי עליון. חי נפשי, כי שמעתי בנעורי מפי הגאון המקובל הגדול שהיה יודע הזוהר וכל ספרי אריז״ל בעל פה, הוא הרב כמוהר״ר יונתן אייבשיטץ זצ״ל, שהיה אומר לשומעי דבריו בעניני הקבלה, כשראה שהם מפקפקים בהם, ואמר אם לא תאמינו, אין בכך כלום, כי אין אלו מעיקרי אמונתנו. וכן היה אומר לאלו המביאים הקדמות מדברי הקבלה ליישב איזו גמרא או מדרש, ׳לא חפצתי בזאת. ומה חידוש? הקבלה תוכל ליישב מה שתרצה. אמור לי הפשט הברור ע״י נגלה, ואז אודרך!׳ [עכ״ל ר׳ יונתן] וכל זה אמת. אין בין איין גראסר פרעהרר דער קבלה [אומר רנה״ו על עצמו, אני מקשיב גדול בהאזנה דרוכה לדברי קבלה], [איך] בין אבער [אבל] הצנע לכת. וואס איבער מיין האריזנט טטיגט, נעמליך ווי איך קיין עמפינדונג אודר בגריף אין הבי, בלייבט פר מיר נעלם ומכוסה [מה שהוא גבוה מן אופקי התבונה שלי, כלומר אם אין לי שום גילוי חדש או מושג ותפישה שכלית, נשאר עבורי נעלם ומכוסה]. [אמרו חז״ל:] ׳ולא במרכבה ביחיד אלא אם כן חכם ומבין מדעתו׳. איך וויס ניכט ויא איך מיין טעפפער עהרין קן במלים בלי טעם [אינני יודע כיצד מכובדי [הנמען] יתן ערך למלים בלי טעם]. וכו׳.

איך בין איבריגנט מיט אללער האכ–אכטונג צו איהרע בעפעהל [אני עומד לשרותך בכל אשר תצוה].

אוהבו ומכבד

נפתלי הירץ וויזל

והננו להוסיף כאן עוד לרשימת עשרת הגדולים המנויים עוד כחמשים רבנים חשובים שסברו שדברי רנה"ו הם תורה שלימה וראוי ללמוד מהם. נתחיל בדברי הגר"א, מובאים בספר "משנת חסידים" (בתוספת פירוש הגאון ר' נפתלי הירץ הלוי מיפו, הו"ל מכון הגר"א, ניו יורק, תשס"ו, ח"ב, בקונטרס תולדותיו שבסוף ח"ב לספר) בהערה בדף ט' מעיד ר' קלמן שולמן [יא] "בימי עלומי בלומדי בבית מדרש הגר"א ז"ל שמעתי מפי הרב מאיר רייסנר ז"ל אשר יצק מים על ידי אלידהו שנים רבות, כי הגר"א ז"ל הלל את ביאור רנה"ו לספר ויקרא, ויותר עוד על אשר התאמץ להוכיח מפשוטי הכתובים דינים רבים מתורה שבעל פה" עכ"ל (בספר דברי שלום ואמת" מהד' ורשא, תרמ"ו, עמ' 15).

דברים דלהלן העתקנו ממאמרו של הרב ישראל נתן השל (בני ברק) ב"קובץ בית אהרן וישראל" (קרלין), שנה ח (תשנ"ג), גליון ה' (עמ' תשע"ב–תשע"ה) ובתוספת מרבנים אחרים.

(יב) הגאון ר' יוסף זכריה שטערין, אב"ד שאוויל, מחבר "זכר יהוסף" (דבריו מובאים בשדי חמד, פאת השדה, כללים, מערכת א' אות סט) "כי הביאור על ספר ויקרא מהחכם ר"ה הירץ ויזיל, אשר כולה שכולה אין בו, רק לבאר עומק פשטי המקרא ע"פ חז"ל".

(יג) הגאון ר' יודא אסאד (שו"ת יהודה יעלה, מהד' למברג, ח"א כרך ב', יו"ד סי' צ"ב) : "וכן במגיד חדשות מהרב מו"ה נפתלי הרץ וויזל זל"ל "מאסף" שנת תק"ן".

(יד) הגאון ר' אברהם בנימין המכונה ואלף האמבורג, ראש ישיבה פיורדא, בספרו "שער זקנים" (זולצבאך, תק"ץ), ח"א בית אבל, דף כג ע"א: "וגם המליץ ר"ה וייזל נתקשה בתרגום אונקלוס". ובספרו האחר "אלון בכות" (פיורדא, תקפ"ג): "אמנם המליץ החכם ר' הירץ וויזל בביאור עה"ת מיישב".

(טו) הגאון ר' דוד צבי האפמאן, שו"ת מלמד להועיל, פפד"א תרפ"ז, ח"ב על יו"ד סי' סד, פסקא י"א, עמ' 62: "כמ"ש הרנה"ו". ובביאורו על ויקרא, דף יד: "ועיין הביאור המצוין לתו"כ מאת נפתלי הירץ ויזל"

(טז) הגאון ר' אהרן פולד, בעל "בית אהרן" (פפד"מ, תר"ן). בתחילת הספר בעמ' י"ג [בכתב רומי] כתוב שהסכים לביאור לאויענשטיין על משלי שלמה עם תרגומו האשכנזי (פפד"מ תקצ"ח) ובהסכמתו הילל את רנה"ו.]

(יז) הגאון ר' שמואל אב"ד אמשטרדם, במכתבו הנדפס ב"אלה דברי הברית" (אלטונא, תקע"ט) עמ' נה: "והחכם המליץ המפואר מוהר"ר הירץ וויזל".

(יח) הגאון רבי אברהם זוטרא, בספרו "מלחמות ה'" (הנובר, תקצ"ו) ח"א עמ' 16: "וכן כתב הרב ר' הירץ וויזל בביאורו לקדשים". ועוד במחזור ליוהכ"פ מר' מ"י בידנגן (מיץ תקע"ז) : "אורו עיני בדברי הרב החכם הכולל והמליץ הישר מוהר"ר נפתלי הירץ וויזל ז"ל, המבאר בספר ויקרא".

(יט) הגאון המפורסם הגדול בדורו, הרב יצחק ברנייז, שהיה רבו של רבי שמשון רפאל הירש, כתב עליו (בהסכמתו לספר "עוללות נפתלי" (שנת תק"פ) : "מי בנו מכל שארית ישראל אשר דלה מים חיים וכו' אשר לא תערג נפשו לרוותו בפליטת פרי חכמתו [של רנה"ו] כי נפשם איותה". (והבאנו כל הנוסח בתחילת הספר הזה).

(כ) הגאון רבי יהושע העליר, "דברי יהושע" (וילנא, תרט"ז) מאמר א' פרק ו', מביא מדברי "ספר המדות", "הרב החכם". וכן בדף יט, וכן בסוף ספרו, מאמר ג, סוף פרק ז.

(כא) הגאון רבי יהודה ליב מרגליות ("בית מדות", שקלאו, תקמ"ו) מצטט דברי וויזל, כמ"ש שם בההקדמה (והוא היה מבאי ביתו של הגר"א, "הגאון החסיד מוילנא", עמ' רעא)

(כב) הרב חיים חפץ מספר בס' "שלשה עולמות" (ירושלים תרצ"ט), ח"ב עמ' מג, שאביו מסר אותו שילמד עם הרב ליב חפץ שלמד אתו בעיון את "יין לבנון".

(כג) הרב דוד צבי הילמן (בני ברק) מעיד כי ראה בכת"י רבי שמחה זיסל זיו (קלם) בעל "חכמה ומוסר" שהיה מביא דברי רנה"ו, ואח"כ (מהד' ניו יורק, תשי"ז) מחקו את השם מהדפוס.

(כד) (הרה"צ ר' דוב יפה, משגיח הישיבה בכפר חסידים סיפר על) הרב דוב זובוסקי, משגיח ישיבת פתח תקוה, שהשתמש ב"ספר המדות", וזאת בידיעת רבו הסבא מסולובודקה.

(כה) (עוד סיפר הרב יפה על) רבי יצחק אייזק שר (ראש ישיבת סלובודקה) שהמליץ לתלמידיו על ספר המדות של רנה"ו (והוא היה חתנו של הסבא מסלובודקה). ויש עותק "גן נעול" עם הערותיו.

(כו) הרב הצדיק ר' אליהו לופיאן, משגיח ישיבת כנסת חזקיהו (כפר חסידים) ביקש שיביאו לו את הספר כדי ללמוד בו ענין של שכר ועונש.

(כז) הגאון ר' מצליח מאזוז, בעל שו"ת איש מצליח, הגה בחיבה ב"יין הלבנון" [כך העיד בנו, ראש ישיבת "בסא רחמים".

(כח) "עלי שור" להרב הנודע ר' שלמה וולבה (ישיבת באר יעקב), ח"א עמ' נו.

(כט) וכן בספר "נפש ברכה" (ב"ב תשמ"ג) בהקדמה לחומש ויקרא, מביא מרנה"ו.

(ל) "שדה חיים" (רדלהיים, תר"ה) לר' מרדכי חיים זעליגסברג, מזכירו "החכם ר' הירץ וויזל".

(לא) "דברי חיים" (פרנקפורט, תרי"ט) לר' חיים בן ר' יוזפא שיטץ, מתארו בתוארים מופלגים.

(לב) "אגרת רשפי קשת" (הנובר, תקצ"א) לר' משה קערנער, עמ' 75.

(לג) "אזרח רענן" (פרעסבורג, תרכ"ב) לר' ישראל איסר טויבר, דף כד.

(לד) "מנחת שבת" לר' חיים יוסף קרא (על אבות) מצטטו כמעט על כל דף ודף, וכן בספרו "קול אומר קרא".

(לה) "בית אבות", לר' שלמה זלמן (נכד של אח הגר"א), מביא כו" פירושים מיין הלבנון וכן בספרו "אבן שלמה" (על אבות) בהקדמה. (ואין ספק שידע אם הגר"א התנגד או לא).

(לו) "אפיקי יהודה" (לר' יהודה עדיל, המוזכר כתלמיד הגר"א ב"הגאון החסיד" עמ' רעא), עמ' רלג, תעט. וכן בספרו "רדיפי מיא", עמ' קטו: "כבר הודיענו מהרנ"ו בזה".

(לז) "דברי ירמיהו", לר' חיים ירמיה פלנסברג, תלמידו של הנצי"ב, דף צד (על חומש בראשית) מביא "גן נעול".

(לח) "מחוקקי יהודה", פי' על ר"א אבן עזרא, מביאו עשרות פעמים.

(לט) שו"ת "תשובה מאהבה" (הגאון ר"א פלעקלש) ח"א ס' א' פסקא יו"ד, מביא "החכם וויזל בביאורו [לתורה]". והנה הוא היה תלמיד מובהק של הנוב"י ואף ישב בבית דין שלו מאז שנת תקמ"ג (שנה אחרי פריצת המחלוקת, תקמ"ב) והוא ודאי ידע מה דעת רבו הנוב"י. והתשובה נכתבה בשנת תקנ"ג, הרבה אחרי המחלוקת, ובחייו של הנוב"י.

(מ) "זרע אברהם" לר' אברהם בן־אריה ליב שיק (נכד ה"שאגת אריה") ומחבר "אשד הנחלים" בספרו על מדרש משלי, עמ' עו, יז, לז ועמ' 18, 65 ובסוף הספר בתקונים "דעת הרב ר' נה"ו זצ"ל"

(מא) "נר מצוה" (עניני חנוכה) של הגאון ר' יוסף משאש (מרוקו) דף קנה כותב "עיין יין לבנון"

(מב) שו"ת ר' עזריאל הילדסהיימר, ח"א או"ח סי' ו' ד"ה ומה שקשה וכו' "ומה מאד המתיק המליץ המפואר רה"ו בספרו יין לבנון כי עי"ז וכו'.

[מג] הגאון ר' חנוך זונדל לוריא (מחבר "עץ יוסף" על מדרש רבה ותנחומא, וכן סידור "אוצר התפילות", עץ יוסף" על עין יעקב, ובספרו "כנף רננים", על פרקי שירה, דף פג. מביא דברי רנה"ו

(מד) הרב חיים יוסף פאללאק (תלמיד חתם סופר) בעל הביאור המפורסם ל"עקדת יצחק" לר"י עראמה), שם בתחילת שער ק' (דברים, דף קא) מביא דברי "יין לבנון".

[מה] "בירורי המדות" לר' חיים הירשנזון, עמ' 3 או 5

[מו] הרב א. א. קפלן (מחבר "בעקבות היראה") עמ' קלט, מזכיר שעיין בספר הביאור

[מז] הגאון ר' שלמה פישר מעיד כי ראה שמשגיח ישיבת פוניביז, ר' יחזקאל לוויינשטיין, השתמש בכל ספרי רנה"ו

[מח] הגאון הרב אברהם יצחק הכהן קוק ביסס כמה מדבריו על רנה"ו (עיין "מדבר שור", דרוש ראשון, דף ט"ו, הערה כא; וכן "מצוות ראי"ה", או"ח א' סעיף א) . ואף הצטער שנעלם ממנו הספר לזמן מסוים, וקרא דברי "יין לבנון" "פנינים" ("אגרות הראי"ה", ח"א אגרת י"א).

(מט) בנו, הגה"צ רבי צבי יהודה קוק, פעמים רבות היה משבח בשיחותיו את רנה"ו ומפעלו. ופעם סיפר לנו מעשה שהוא היה לו עד. בימי סבו הרב שלמה זלמן זצ"ל באו שני אברכים מ"היישוב הישן" לבית בנו הרב (הראי"ה) לבקש ממנו טובה מסוימת. בעת שהמתינו לו בחדר החיצון לבית מדרשו, עד שיגמור לסיים דבריו עם מי שהיה אז אצלו בחדר, הם היו מדפדפים בספרים שהיו לו בחדר ההמתנה. כאשר להפתעתם מצאו שם את ספר "יין לבנון" התחילו ביניהם בצעקות מרות, בדברי קנטור וטרוניא נגד הרב "הציוני". לשמע המהומה יצא לשם אביו הזקן של הראי"ה, רש"ז, לברר על מה הרעש. כאשר אמרו לו את תלונתם, הביע נגדם מלת גנאי שאנו לא נדפיס פה, ונימק "נגד קדוש וטהור כמו "יין לבנון" נזדעקתם? והרי יש בו מעלה שאין בהרבה אחרים משאר מחברי הספרים. הוא יחודי בכך שלימד אותנו יסוד, כי בלי להקדים מוסר ויראת שמים עמוקה אי אפשר לו לאדם להיות גדול בתורה. דעו איפוא, על מי אתם מתלוננים?!" עד כאן סיפר רצי"ה.

ועוד אמר רצי"ה שהוא ראה בעיניו עותק של פירושו של רנה"ו לספר ויקרא, ועליו הרבה הערות תורניות בכת"י של רבי זונדל מסלנט, מורו של גאון עולם ר' ישראל סלנטר. כלומר היה לומד בספר ההוא.

ובאמור, כל אלו (עשרה רבנים שספר הרב ליפשיץ ועוד ארבעים שהוספנו על דבריו) כבר ידעו על התנגדותם של הגאון ה"נודע ביהודה" וסייעתיה, ואעפ"כ חיבבו והעריכו את דברי רנה"ו. וכעת נסיק מסקנא שהיא ישרה ונכונה. אמנם על הגאון "נודע ביהודה" אין לנו לתמוה, כי זו מחלוקת בין חכמי ישראל, וכמו שהיה לנו לעולמים מאז תלמידי בית הלל ובית שמאי, והיא מקללת חורבן בית מקדשנו וכנ"ל מדברי מהר"ל. אבל הרי הגאון "נודע ביהודה" חי לפני חמשים הרבנים החשובים המפורטים לעיל. הוא לא היה יכול אז להתחשב בדעתם או לשקול שוב את עמדתו. אבל מי ומי בזמננו שהוא נכנס לפולמוס

נגד הרב רנה"ו, ומבזה את חמשים הרבנים הנ"ל כאילו הם "לא ידעו דבר מכל הפולמוס הציבורי ומכל טענותיו של הנודע ביהודה", יש בזה יותר מאשר שמץ של גסות רוח וגם חשש אפיקורסות (של מבזה ת"ח). "ולמזהיר ולנזהר, שלומים תן כמי נהר".

□

מצאנו לנכון להזכיר הערה מעניינת. שמא אפשר לומר כי הגר"א ראה לספר "יין לבנון" וראה בו "בר סמכא" ואף ציטט ממנו מאמרי חז"ל, מה שלא היה עושה אילו היה שולל ח"ו את הספר. נביא הערה להלן מן הנדפס להלן בפרק ב', "עין טובה". וכך כתוב שם:

"וכאמרם ז"ל: "אין אדם מת וחצי תאותו בידו" (אמר המגיה: אבל הלשון המדוייקת של חז"ל היא: "אין אדם יוצא מן העולם וחצי תאותו בידו", קוה"ר א, לד. אלא שהמחבר כתב את המאמר ע"פ זכרונו). אבל מה שיש להתפלא כאן הוא שהרי מלים אלו הן בדיוק לשונו של הגר"א באגרתו לבני ביתו בדרכו לא"י. וכיון שהאגרת ההיא נדפסה לראשונה בשנת תק"ס בשם "עלים לתרופה", והוא זמן רב אחרי הדפסת "יין לבנון", ודאי לא העתיק רנה"ו מהגר"א. ובכן אפשר לומר לאידך גיסא כי ייתכן שהגר"א (שנפטר בשנת תקנ"ח) הוא שראה סגנון זה ב"יין לבנון", שנדפס לראשונה בשנת תקה"ל. ואם כנים הדברים, פלאי הדבר שהגר"א, אשר "כל רז לא אניס ליה", סמך על סגנון רנה"ו שסגנונו הוא העתקה נכונה ממאמר חז"ל, ולא רק מה שנדפס בקוה"ר. ויש כאן אישור עקיף נוסף לסמכותו של ספרנו ומחברו, מפי הגר"א!).

□

אין ספק כלל שהמחבר היה גאון עולם וידע כל התנ"ך כמעט בעל פה, וכן רוב המדרשים. עובדא זו מתאשרת ע"י הציטטות המרובות שהוא מביא, אשר חלק גדול מהם הוא איננו מביא בלשון המדויקת של הפסוק או של מאמרי חז"ל. [ובמהדורתנו זאת תיקננו אותם, בס"ד]. כלומר, הוא לא העתיק אותם הדברים מן ספרים שהיו פתוחים לפניו, אלא סמך על זכרונו. וזה מפליא אותנו כמה היה לו בזכרונו! [כי טבע הדברים הוא שכאשר מחבר עסוק ביצירה הגיונית, אין לו את היכולת להפסיק ולעיין בקונקורדנציות. כי זה מקלקל לו את רצף ההגות]. ומפני שהוא לא הכניס תוך רצף כתיבת דבריו מה הם המקומות בתנ"ך, בתלמוד ובמדרשים, במהדורה הראשונה (שנת תקה"ל) מי שהוא אחר הכין והדפיס אותם המקורות והם הנמצאים בצד הדף המודפס (ולא מתוך הטבסט) . ואני השלמתי אחריו בס"ד את המקורות שהביא הרב המחבר מדברי חז"ל. אבל עלי להודות כאן על חסרון מסוים. אמרו חז"ל: "מילתא גנאה דאית בך, קדים אמרה" (ב"ק צב:). חלק גדול מהמקורות לתנ"ך המודפסים שם במהד' ראשונה אינם מדויקים. ביגיעה גדולה נסיתי לתקן חלק מהם, אבל לא היתה באפשרותי לעבור על כולם (כי המה כמה וכמה אלפים!) ועם הקורא הסליחה על השגיאות שעדיין נותרו.

עוד יש להעיר כי בכמה מקומות מהספר הרב המחבר מביא מדברי רש"י לפרקי אבות. בנראה נעלם מעיני המחבר שהרב חיד"א ("שם הגדולים") הודיע שאלו לא נכתבו כלל ע"י רש"י, ובטעות ייחסו אותם הדברים לרש"י.

הערה: יש כמה הסבורים שסגנונו של הרב המחבר הוא ארוך מדאי, ונראה בכמה מקומות בספרו שהוא כאילו כופל את דבריו שוב ושוב. יש להשיב להם כי גם מבני דורו של הרב חשבו כך. להם ולביקורת זאת ענה הרב עצמו בדבריו בתחילת פרק ששי לאבות, לפני ד"ה ר' יהושע בן לוי, כדלהלן: "שים לבבך לכל מה שדברנו, ואל תאמר ארכו הדברים, כי אם תעמיק העיון תבין כי קצרנו מאד". כלומר, בלבו של המחבר יש מחשבות רבות, יש תוספת פרטים שונים. אמנם הוא מנסה לתמצת אותם, אבל ממה

שלא הזכיר במפורש הוא רומז עלידם מכיוונים שונים בחזרותיו. וכך גם אירע לרמח"ל בספרו "דעת תבונות", וכיוצא בו מחברים חשובים, כמובן למבין.

עוד יש להעיר כי הרב המחבר מצא שהמשניות שבמסכת אבות חלוקות לשלושה ענינים. תיקון "תורה" (מחשבות האדם בינו לבין קונו) ; "עבודה" (תיקון פנימיותו של האדם, תכונותיו ומדותיו); "גמילת חסדים" (יחסים שבין האדם לשאר הבריות).

רעיון מרכזי בספר הוא שה"חכמה", כלומר כיצד מוטל על האדם לנהוג בעניני תיקון המחשבה והמדות (ויש לזה השפעה גם על המעשים) נודעו לנו רק ע"י הקב"ה, המוסר לנו ע"י התורה, שבכתב ובע"פ (הבא מסיני) איזה דרך נלך. ומבלעדי גילוי זה, לא היה האדם יודע כיצד יעשה. המלבי"ם הזכיר זאת [בעקבות הרב המחבר] בפירושו למשלי (פרק א'). והנה זה הוא פסוק מפורש "מי זה האיש ירא ה', יורנו [ה'] בדרך יבחר" (תהלים כד, יב).

עוד הערה אחת נעיר בענין מהדורתנו. במהדורה שנייה של הספר (שנת תרנ"ח) שינו במקצת כמה מלים ממה שהיה במהדורה ראשונה (כנראה מחמת פחד הצנזורה הרוסית). אמנם ההקלדה של מהדורתנו זאת היא על פי המהדורה השנייה, אבל במקומות שגילינו את השינויים, חזרנו לתקן ע"פ המהדורה הראשונה.

כן דברי העוסק במלאכת הקודש

משה צוריאל

אנו מביאים כאן פנינה יקרה, הקדשה שכתב רנה"ו והדפיס בתחילת מהדורה ראשונה (שנת נת"ן ל"ה לפ"ק) לפני ההסכמות:

מכתב המחבר

משוש לבי אמי מורתי הצנועה והמשכלת בת נדיבים, הגבירה יטלה בת המנוח כהר"ר הירץ בער ז"ל. ישלם ה' פעלך, ויהי שלום אהלך.

בהיגלות ספרי "גן נעול" זכיתי לצאת בשמחה לקראת א"א ע"ר [אדוני אבי עטרת ראשי] זצ"ל, ולקראת אמי מורתי הצנועה י"ץ [ישמרנה צורה]. והודיתי להם על כל אשר הטיבו לעשות עמדי. אחרי כן הורד [ו' בשורוק] תפארתי כי לוקח [ו' בשורוק] אדוני אבי ע"ר [עטרת ראשי]. יבוא שלום ינוח על משכבו. ועתה כי יצא לאור מה שכתבתי על מסכת אבות, תשכח ימיני אם לא אזכרנו, אם לא אעלנו על שפתי. אעתיר לאל אשר בידו נפש כל חי להיות עמלי זה לו למנוחה בארצות החיים.

ולך אמי מורתי משוש לבי, תהיה מלאכתי זאת לשמחת לב. כי אשת חיל את, ויראת ה' היא אוצרך. לא נטשתי תורתך, ולא מאסתי מוסרך [אשר] יסרתני בנעורי. עתה ראי ריח בנך כריח הלבנון. קומי נא אמי ושתי מיין מסכתי למען תברכני נפשך.

העתירי בעדי אל ה', מן המיצר קראתיו ועננני במרחב. גם ירחיב לבבי ויתן לי שכל ובינה ללכת בדרכיו ולשמור מצוותיו. ואני אעתיר בעדך: יוסף ה' עליך שנות חיים ושלום, תרבי ימים ותראי כי יגדל בני [צ"ל בנך], יגדל ביראת ה' ויצליח ויחכם. עוד תנובי בשיבתך, ותשמחי ותעלוזי לשמוע חכמתו ולראות יום שמחת לבו. אמן.

עבדך ובנך המשתחוה מרחוק
נפתלי הירץ בן כמהר"ר יששכר בער זצ"ל וויזל

הקדמת המחבר

אמר נפתלי הירץ בן א"א עט"ר [עטרת ראשי] איש יקר רוח כבוד הר"ר ישכר בער וויזל, בן החכם כמהור"ר משה וויזל, בן איש צדיק כהר"ר יוסף, והוא נשאר מכל בית אביו בשנת ת"ח לפ"ק, מעיר באר במחוז פאדליע, בן כהר"ר אברהם הי"ד, בן כהר"ר יוסף זכר כולם לחיי העוה"ב.

מצוה היא ללמד לאחרים

ללמד לבני ישראל משל ומליצה דברי חכמים וחידותם, הלא היא כתובה על ספר הישר, שנאמר (דברים ו, ז) "ושננתם לבניך", ותניא בספרי: "בניך, אלו התלמידים שנאמר (מל"ב ב, ג) ויצאו בני הנביאים". ואין המצוה הזאת מוטלת לבד על המופלאים בחכמה שהם כמעיינות נובעים וכנחלים שאינן פוסקין, אלא הגדול והקטן נצטוה בה, כי אין לך חושב מחשבות תורה וחכמה בישראל, שלא יהיו קטנים ממנו הצריכים לתורתו, והמקבלים תועלת מתלמודו ומדבריו. ולכן כל מבין עם תלמיד, המצליח לדלות מים חיים מבאר החכמה, חייב להזיל מים מדליו מתלמודו ומדבריו, להשקות צאן קדשים הצמאים לשמוע דבר ה'. וכמו שנטוע בכל אדם החפץ להשלים עצמו ע"י דברים שהן שלמיות לפי דעתו, ככה נטוע במקצתם החפץ להשלים גם נפשות זולתם, והעושים כן יקבלו שכר טוב מן השמים. כי אם בעבור מעט הכסף שאנו נותנים לאביון, שלא יקנה בו מקבלו רק חיי שעה וחיי צער, קבעה התורה ברכה בשליחת יד הנותן; כל שכן מי שחונן לדלי הדעת, ומעלה בנשמתם אור השכל המגיה לאדם במחשכו, הולך ואור עד נכון היום אשר תזרח שמש צדקה, והוא תשועת הנפשות לחיי עולם, על אחת כמה וכמה ששכרו אתו ופעולתו לפניו, וכמו ששנינו (אבות, ד') "הלומד על מנת ללמד מספיקים בידו ללמוד וללמד לשמור ולעשות". וב (אבות, ו') מ"ח דברים שהתורה נקנית בהם מונה הלומד ע"מ ללמד, הא למדת כי יקר דבר זה בעיני ה'. ולמה אם כן יירא מחבר ספר בהיות כוונתו רצויה להיות ממזכי הרבים, והמלאך אמר לדניאל (דניאל יב, ג) "והמשכילים יזהירו כזהר הרקיע ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד". ובעבור כי כל זאת נתתי על לבי, הנה המעט אשר מצאה נפשי בדרושי תורה, לא אצלתי ידי מכתוב אותו על ספר להיות זכרון לירא ה' תמיד, "שימה בפיהם". ויביא אלהים את אשר שאלתי, ויחנני לחוק מקצת הדברים בעט ברזל ועופרת, והם שני בתים הראשונים מספר אשר קראתיו "גן נעול". וכאשר התפשט בין חכמי הדור, ראוהו שרים ויאשרוהו, חכמי לב ויהללוהו, כמו שיעידו הסכמותיהם ששלחו לי לפאר בם את דלתי בית מחברתי, כי לבשו ענוה ויראה, ואמצו את לבבי בדברי חן לאמר: קרב אל מזבח הדפוס והעל עליו יתר הדברים אשר עמך בכתובים. ורבים מהם שמו עינים על פירוש מסכת אבות, ובקשו ממני להחל בו את המלאכה.

מעלות שיש בלימוד פרקי אבות

ובאמת המסכת הזאת היא כלילת יופי המוסרים והדעות הטהורות שקבלו אבותינו איש מפי איש עד הלכה למשה מפי הגבורה. כי מי יורה דעה ומי יבין שמועה כאלהינו שהוא אל אמת ואדון כל חכמה. וכבר נתפשט המנהג בישראל לקרות הפרקים הללו בבתי כנסיות בשבתות ימי הקיץ. לפי שמתקני המנהגים ראו הטובה היוצאת מזה אם יעסקו בפרקים אלו וישימו הדברים על לבם, כי מתוכם ילמדו ליראה את ה' אלהיהם וללכת בדרכיו ולדבקה בו. כי כל ענייני המסכתא הן משנת חסידים, חכמה ומוסר ודעת קדושים, וברכה הניחו לנו אבותינו לדור דור סלה. גם אנשי החכמה שבכל דור ודור ראו את יקר תפארת גדולתה כי רבה היא, ועל כן התאמצו שלמים וכן רבים לפרש ענייניה, וכתבו דבריהם על ספר. והפירושים הנודעים לנו הם פירוש ראש המפרשים רש"י זצ"ל, ופירוש ראש המדברים רמב"ם ז"ל, הוא הקדים שמנה פרקי חכמה לפירושו, וכלל בהם הרבה מחכמת הנפש. כי דברי החכמה הזאת ["חכמת הנפש"] הן הם ההצעות הנכונות להבנת דברי המשניות הללו, פירוש הרב רבינו עובדיה מברטנורא ז"ל עם תוספת הרב בעל תוי"ט זצ"ל. גם השר ר' יצחק אברבנאל ז"ל כתב עליה

פירוש רחב, קרא שמו "נחלת אבות". ועוד פירוש גדול, להרב החסיד כמהור"ר יהודה לוי כמהור"ר בצלאל ז"ל [מהר"ל] קרא שמו "דרך חיים". ואחריהם קם הרב ר' שמואל אוזידא ז"ל וחבר עליה פירוש גדול קרא שמו "מדרש שמואל", ומלבד מה שהבין מדעתו, קבץ ג"כ בספרו דברי חכמים רבים שנתנו לבבם לפרש ענייניה, וכמו שנשא שמותם על שפתיו בהקדמת ספרו; ואמר שאסף דברים מפירוש הרב רבינו יונה ז"ל, ומפירוש הרב רבינו מאיר מטולידא בן הרב ר' טודרוס הלוי ז"ל, מפירוש רשב"ם ז"ל, מפירוש הרב ר' מנחם לבית מאיר ז"ל, מפירוש הריטב"א ז"ל, מפירוש הרב ר' אפרים ז"ל, מפירוש הרב ר' מתתיה היצהרי ז"ל, מפירוש הרב ר' שמואל בן סיד ז"ל, מפירוש הרב רבי יוסף בן נחמיאס ז"ל, מפירוש הרב ר' ברוך בן מלך ז"ל, מפירוש הרב רבי משה אלשאקר ז"ל, מפירוש הרב רבי שלמה הלוי ז"ל, מפירוש הרב החסיד ר' יוסף בן שושן ז"ל, מפירוש הרב רבי שם טוב ז"ל, מפירוש הרב ר' יצחק קארו ז"ל, מפירוש הרב החסיד ר' יוסף יעבץ ז"ל, מפירוש הרב ר' משה אלמושנינו ז"ל, ומפירוש הרב ר' יודא לירמא ז"ל. ואלה כולם היו בעלי אסופות גדולי הרועים, אשר נאספו וגללו את האבן מעל פי הבאר אשר חפרוה שרי ישראל "במחוקק במשענותם", משענת קנה חכמה, אשר קנו מאת אביר הרואים אדוננו משה ע"ה, שקבל הלכה מפי הגבורה.

אודות תירגום ספר "חכמת שלמה"

ולי הצעיר שבתלמידים קרני [קרה לי] בפירוש המסכתא הזאת מה שהבטיח בן עזאי במשנתו ששנה, "הוי רץ למצוה קלה וכו' ששכר מצוה מצוה". כי בילדותי נשאלתי מריע אהוב על דבר ספר הסאפיאנצע ["כתובים אחרונים"] הנקרא ספר "חכמה שלמה" להעתיקו ללשון הקודש. ובלב שמח קבלתי עלי לעשותו, וה' הצליח חפצי בידי, וככלות מלאכת ההעתקה נתתי לבי על דברי הספר לפרש תעלומותיו. וגם בזה חנני אלהים, ומתוכו למדתי חדשות בתורת ה' אמרות טהורות מזוקקות שבעתים. והאבן הזאת אשר מאסו הבונים מדור דור היתה לראש פנת הבית הגדול אשר החילותי לבנות בגן אשר נטענו בלבנון, אשר מראשית פריו הבאנו בכורים לאנשי אלהים בספרנו "גן נעול". כי בתחלת ספר החכמה הנ"ל נאמר (פרשה א' ד') "לא תבוא חכמה בלב רע, ולא תנוח בקרב הנפש החוטאת". והמאמר עמוק מאד, הוא לעומת מה שכתוב בס' משלי מן המופלא שבחכמים (משלי ב, י) "כי תבוא חכמה בלבך ודעת לנפשך ינעם". וכאשר חקרתי ודרשתי היטב בעומק הענין הזה, נגלה אלי דבר בפירוש הוראת לשון "חכמה" שבכל כתבי הקדש, "ומשם בארה". כי הצינור הקטן הזה אשר נפתח לפני היה לנחל גדול והשקה את הגן אשר נטעתי והצמיח בו כל עץ אשר "פריו למאכל ועלהו לתרופה". כי כאשר עמדתי על דבר אחד, עוד בקשה נפשי להבין גם הוראת שאר שרשי הלשון, ולדעת להבדיל בין שורש לשורש, למען כל אחד מהם על מקומו בספרי בקדש יבוא בשלום, ולא יעלו עוד במעלות בית ה' בלולים. וכצאת השואבים לשאוב מים מתורת ה', יבדילו בין מים למים, והיתה להם לשם ששון לתהלה ולתפארת, כי לא יריבו עוד על הבאר אשר מימיו מן המקדש הם יוצאים, וקראו שמו "רחובות", כי עתה יתהלכו ברחבה בדרכי נועם ובנתיבות שלום. ולכן מכל אשר שאלו עיני בענין היקר הזה, לא אצלתי לבי ממנו, ואט [ואטה] אותו לתבונה, כי לבי הולך ותר לבקש דברי אמת, רגליו עומדים בארץ וראשו בשמים, שואל חן וחסד מאת היוצר לבבות, ליישר אורחותיו להבין אמרי בינה ולמצוא מטמונים אשר הוא מחפש אחריהן. וה' עזרני עזר מעט, ומצאתי את שאהבה נפשי בכמה דברים, והמה עמדי בכתובים, כי אל רחום ה' אלהינו , וגם מן הפחותים שבבריותיו לא תמו חסדיו ית'.

ידיעה נפלאה של חז"ל במכמני הלשון

וכאשר ירד הנחל מן ההר הטוב הזה והלבנון, שטף ועבר אל ערוגות הבושם המגדל מרקחים, מור ואהלות וכל ראשי בשמים, מור עובר ונוטף משפתי חכמי ישראל, המה אבותינו ורבותינו חכמי המשנה והתלמוד זצ"ל, ידעתי כי אנשי שם הם אשר נאמר עליהן בתורה (דברים יז, יא) "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל", (תהלים פט, לח) "ועד בשחק נאמן סלה". ואומר אל לבי: האם מעיני העדה הקדושה הזאת היה נעלם דבר, ולא ידעו הוראת השרשים והבדליהם? אלה הגבורים אשר עמדו על נתיבות עולם, כל יקר ראתה עיניהם וכל סתום שזפתה עין לבם! האמור נאמר כי לא דרכו רגליהם בנתיבות הלשון ובמשפטיה? ולהיפך אנו

רואים מכמה מליצות יקרות הנמצאות במשנה ובברייתא ותלמוד, כל רואיהם יכירו שכמתכונתם לא יעשה כל עט סופר מהיר, כמעט דומות למליצות הנביאים הזכות מכל שגיאה, כמו באגדות מסכת ברכות (דף יז.), הרננות והתחנונים שזכרו שם בשם התנאים והאמוראים, ומאמרי מוסר שדברו. וכן שירי הספדנים הנזכרים בתלמוד (מועד קטן דף כה:), שמלבד שדברו צחות, גם חוברו ממלין מעוטים כוללים כוונות עמוקות. אין זה כי אם חכמת לב קדמונינו ז"ל, שלא היה דבר נעלם מהם, המה ראו אור ויבינו במקרא "מפורש ושום שכל", וקבעו דבריהם על היסודות הללו. ואין לנו אלא להעמיק שאלה והגבה למעלה [ע"פ ישעיה ז, יא], להבין משליהם ומליצותיהם.

יחודיות של פירוש זה מול פירושיהם של המפרשים האחרים

אז אמרתי אבוא במגלת ספר אשר כתבו הגדולים הללו, היא המסכת הנודעת בשם "מסכת אבות", כי כולה מדברת צחות, ומלאה מליצות טהורות, ומשלי חכמה ודעת, ואביטה במכונה [ע"פ ישעיה ח, ד] ואבינה בה, וראיתי שעל הרוב מליצותיה דומות למליצות שהשתמשו בהם הנביאים בכתבי הקודש. ודברתי אל לבי בדרך אשר הלכנו להבין מקצת דברי הנבואות, זה הדרך אשר נלך בה עוד להבין דברי חכמים וחידותם. וכאשר נשתה מימיהם נבדיל ג"כ בין מים למים, כאשר עשינו בספרי הקדש. אולי יצליח ה' דרכנו לפרש דברי זאת המסכתא באר היטב על דרך הפשט הברור. ואלך בכחי זה, ואכתוב פירוש המסכת הזאת ככל הכתוב בספר הזה, ואני ידעתי את ערכי, ואהיה שפל בעיני, כי מי אנכי לבוא אחרי קהל המפרשים זצ"ל הנזכרים למעלה, להודיע ולבאר את אשר לא בארו המה. אכן תורה היא וללמוד אני צריך, וכלנו שואבים ממעין אחד אשר לא יכזבו מימיו, ואין קץ לתבונה. על כן אם הם ז"ל דברו דברי אמת וצדק, לא סגרו השער בפני הבאים אחריהם, אבל מקום הניחו לזולתם לבקש ולמצוא עוד דברי חפץ, ויהי מה! אדברה גם אני על פי הדרכים אשר חדשנו בהוראת השרשים והבדליהן, ואשקה את נחלת אבותינו במים הנוזלים מן לבנון. ולפי שנוסד הפירוש הזה על הלמודים הללו, הנה "מראהו כלבנון", ודומה לו בדמותו ובצלמו, ועל כן קראתי שמו "יין לבנון" על שם הכתוב (הושע ד, ה) "זכרו כיין לבנון". כי באתי לגני, ואקח משם זמורה ואשכול ענבים, ואסחט אותו אל כוס ישועות, ישתו דודים מיין מסכתי. ואם איננו "יין ישן שדעת זקנים נוחה הימנו", לא יחדל תירושי לשמח לבב אנוש כערכי ולאשר הם כגילי, ועל זה שנה [אבות, ד] "ששכר מצוה מצוה".

ענוה של המחבר

ואם אמנם יראתי לגשת אל המלאכה הזאת, כי ידעתי שכל מחבר ספר הרי הוא כאילו דורש לאלפים ולרבבות מבני אדם; שמתי פני כחלמיש, ונשענתי על מה שאמרו ז"ל (אבות ו') "שלשה כתרים הם וכו', כתר תורה מונח לכל, כל הרוצה ליטול יבוא ויטול". ואין בזה תנאי [מוקדם] זולתי שיעסוק בה מאהבת האמת, לא לשום כוונה אחרת. ותהי זאת נחמתי, כי כמו שבקהל עם אגיד: כי חסר לב אנכי לא ידעתי דבר, וערכי מך מערך הקטן שבכל תופשי התורה, ככה נפשי יודעת שלא עמלתי להתגדל חלילה, או למצוא חן בדברים שהן טובים להשמעת אוזן ובדויים בעצמותן. אבל כל מה שכתבתי חשבתי למשפט האמת, ואם שגיתי, באהבתה שגיתי, והשגגה אשר יצאה מלפני לא מדעת היתה, אלא מקוצר רוח דעת, ולכן לא אירא, כי כוונתי היתה להשיג דברי אמת האהובים בעיני אלהים ואדם. והרי אהרן הכהן אשר בחר בו ה' נתפאר בנבואה על ענין זה באמרו (מלאכי ב') "תורת אמת היתה בפיהו ועוולה לא נמצא בשפתיו". וראוי לנו להיות מתלמידי האיש הגדול הזה ולאחוז בדרכיו, וכמו ששנינו (אבות, א) "הוי מתלמידיו של אהרן" וכו'. וכבר התנצלנו על הדבר הזה בעצמו בפתיחתנו הראשונה לספרנו "גן נעול". כי כאשר החילונו לגלות בו דרכים חדשים בהוראת השרשים והמשלים והמליצות שבתנ"ך, אמרנו "אם גדולים חקרי לב אשר קדמוני לא שלחו יד במלאכה הזאת, מה אני כי אבוא עד הלום? ואולם לא בעבור זה אהיה נסוג אחור, או אליט פני במסוה הבושה. כי אם כן היו עושים כל בני אדם, מעולם לא היה יוצא דבר חכמה מהם, והיו בני אדם (נמנעים) [מנועים] מן הטוב שהשיגו ממעשה זולתם. ולכן לא אחוש על כת הדוברים עתק, ואשר כחם בפיהם לגנות ולהטיל דופי בדברי זולתם. אני אשא ואני אסבול ולא ארפה

ממלאכתי, כי לבי יודע שכוונתי לטובה, ולפניו ית' גלויים מצפוני לב האדם". ואלו הדברים בעצמם אני אומר [שוב] פעם שנית במקום הזה, שבהיות כוונתי לשמים, להגדיל תורת אבותינו הקדושים ז"ל ומשנתם, ולדלות פנינים מים [מן ים] חכמתם, והפירושים כולם אני בונה על יסודות נאמנים כפי דרכי הלשון ונתיבותיה, והיו אחדים עם דברי התורה והנביאים, ויחדיו יהיו תמים עם דברי רז"ל, לא אחוש על דברת בני אדם. ואם הפירושים שאני כותב חדשים הם, לא נמצאו באחד מספרי המפרשים ז"ל שזכרנו למעלה, [בכל זאת] לא נוסדו על פי דעות חדשות מקרוב באו. כי החדש הזה [שבספרנו זה] לכם בית ישראל יין ישן [הוא], מכרם ה' צבאות, שורק נטעתיו זרע אמת לצדקה. ולא שאני מבטיח [כביכול] שחכי כיין הטוב הולך למישרים ושפירושנו אמתי בכל פרטיו. כי "מי יאמר זכיתי לבבי", חף אנכי מכל שגיאה? ואולי רבות שגיתי. וכמו שאמרנו למעלה, שגם אם המכשלה תחת ידי, ה' אלהים יודע כי לא במרד ולא במעל נהיתה, כי אם מקוצר רוח בינה. ולכן כל עין תשורנו תחמול עליו ותאמר: "מילדי העברים זה", "ועל כל פשעים כאלה תכסה" אהבת התורה ואהבת האמת, וכמו שדברנו גם על זה בכוונה השמינית מעשר הכוונות שכתבנו בפתיחתנו לספר ["גן נעול"] הנ"ל. ואחרי הדברים והאמת האלה אודיע מה יהיה משפט הפירוש הזה ומה ענינו.

המחבר השתדל לא להעתיק מן ספריהם של אחרים

הנה כל המוסרים הטובים שכתבו מפרשי המסכתא הזאת על ספריהם, דברים הנאותים לכל משנה ומשנה, לא העתקתים בפירושי זה, כי להיות שאינני ממעתיקי דברים, לא אכתוב ענינים המבוארים כבר בדברי זולתי. "ומי האיש החפץ חיים", נפשו תלין בקרב חכמים הללו, וילמד חכמה ומוסר מספריהם, "כי חיים הם למוצאיהם", כולם לדבר אחד נתכוונו, לפאר את המעלות השכליות והמדות הטובות; ולהבזות דרכי הסכלות והפחיתיות בעיני בעליהן. ולכן בהרבה מקומות הרחיבו לדבר והאריכו לשון למעניתם. ומטעם זה עצמו ראש החכמים רמב"ם ז"ל הקדים לפירושו שמנה פרקים, וכתב בו חלק גדול מחכמת הנפש להודיע לבני אדם שהנפש נושעת כשתדבק בדרכים ישרים, ותתגאל [לשון געל] בלכתה אחר דרכי סכלותה ופחיתיותיה. ובמשנת ר' לויטס איש יבנה [אבות, ד'] הרבה הרב ז"ל לדבר על תפארת מדת הענוה, ועל רוע מדת הגאוה, וקבץ פסוקים רבים ומאמרי רז"ל שנזכר בם ענין זה. ובעקבותיו הלך הר"י אברבנאל ז"ל הביא גם הוא אלו הכתובים והמאמרים והוסיף עליהם כהנה וכהנה. גם מנה פרטי הגאוה, והזכיר הסיבות המביאות את האדם לידי מדה זו. וכן כל כיוצא בזה במשניות רבות הביאו פסוקים ומאמרים להרחיב הענין המפורש במשנתנו ולחזקו בלב הקורא. ונקל לראות שהיתה כוונתם לשמים ללמד את העם דעת ויראת ה'. אבל אמרתי אם אכניס כל אלה הדברים בפרושי יאריכו הדברים מאד, מבלי שיצא מהן תועלת ללומד בו, לפי שהם למודים נודעים כמעט לכל בני אדם, וכל ספרי המוסר מלאים מענינים אלו. וכן בכל כיוצא בזה תהיינה דברינו מעטים, כמו שאנו מזכירים העניינים המפורסמים לכל.

המחבר השתדל לא לערבב בדבריו חקירות שלא מן הענין

וכן לא בחרתי בדרך מקצת מן המפרשים ז"ל, שבמקומות רבות ממסכתא זו כשמצאו ענין רחב במלות קצרות, נכנסו במחקרים גדולים בענין ההוא, וכתבו עליו כמעט ספר קטן. ובאמת אין המחקר ההוא מועיל להבנת דברי המשנה, ולא יתן ולא יוסיף דבר על דברי התנאים. ואע"פ שכוונו ללמד את העם דעת באמונות ובדעות, לא יאות לעשות כן בחיבור שהוא פירוש לדברי זולתו, כי הוא לטורח על הקורא המבקש הבין דבר המשנה. הלא תראה במשניותו של ר' עקיבא (אבות, ג') ששנה "חביב האדם שנברא בצלם וכו', חביבין ישראל וכו', הכל צפוי" וכו' שהרי"א ז"ל מלא ירעות רבות וחקר על הידיעה ועל הבחירה, והביא דעות שונות שנמצאו למחברים ז"ל בענין זה, והתוכח עמהם. ועם כל דבריו לא יצא לנו דבר בפירוש המשנה. ועל משנת ר"א הקפר (אבות, ד') ששנה "הילודים למות והמתים להחיות", הרבה לדבר על ענין התחיה, וכתב י"ד שרשים על ענינה, ולא למדנו מדבריו דבר בפירוש המשנה. ומה טוב אם יחוברו אלה הדברים בפני עצמם בספר שידובר בו על הידיעה וההשגחה והגמול והתחיה וכיוצא, ולא לערבב דרושים תורניים ועיונים פילוסופיים עם פירוש המשניות, אחר שהפירוש לא נעשה בעצם וראשונה כי אם לפרש דברי התנאים. ודומה

לזה הביא לפעמים פרשה שלמה בתורה, או שיר משירי תהלים ופירש אותו ברחבה, מבלי שהיה צריך לזה לבאר דברי משנתנו. ולפי שכל זה בעיני אורך דברים, עזבתי דרושים ועיונים כאלה, ולא באו בפרושנו זולתי בהיותן מלמדים לנו עומק דברי התנאים שבמשנתנו.

המחבר נמנע מלהקדים לפירושיו את השאלות עליהן הוא עונה

עוד עזבתי זכרון השאלות והרבות הספקות בכל משנה ומשנה, אע"פ שע"י ההערות והשאלות יעיר המחבר את לב הקורא ויכסוף לשמוע מה יענה על ספקותיו ועל שאלותיו. יותר טוב בעיני החדל מעשותו, וכותב פירוש מספיק להבנת המשנה, והספקות יותרו מאליהן. כי כל מחבר להועיל ראוי לו שיעזוב קצת מן העיון והתבוננות, ויסמוך על תבונת הקורא פירושו, כי גם לו חלק ה' בבינה ובשכל, והוא יבין דבר מדבר מתוך דברי הפירוש ליישב כל דבר קשה שיהיה לו בדברי המשנה. ולכן רק במקומות מועטים העירותי איזה שאלות וספקות להכרח הענין, וגם באלה המקומות המעטים זכור אזכרם בריש מלין.

המחבר נמנע מלהתווכח עם מפרשים שקדמוהו

גם מנעתי עצמי להביא דברי המפרשים זצ"ל שקדמוני במקומות שהיה בידי להשיב על דבריהם, כי רואה אני שלא נכון לעשות כן מכמה טעמים. האחד, שהוא עמל בעיני הקורא שאוליכהו בדרכים רבים, זה פונה כה וזה כה, טרם ידע ללכת אל המקום אשר הכינותי לו, ותקצר נפשו בדרך. השני, מה יתרון למפרש בעמלו זה? אין טוב רק שיכתוב על ספר הפירוש שהוציא מדעתו, והמעיינים המה ידרשו יתר הפירושים מעל ספריהם, והמה ישקלו הדברים בשיקול דעתם, והמה יבחרו הטוב והמחוור שבכולם. השלישית, עם מי אני דן? הלא עם חכמים מופלאים, אשר הקטן שבהם גדול ממני, ואיך החוח אשר בלבנון יעיז פנים נגד ארזי הלבנון רמי הקומה? והרביעית, הנה כולם משלומי אמוני ישראל הם, ואין המחלוקת בינינו בעיקרי הדברים, כי כל מה שכתבו ז"ל הם דברי אמת וצדק. ואם לפעמים נדמה לנו שאיננו פשט דברי המשנה, מכל מקום הדברים עצמם במקומם עומדים. לדוגמא משנת ר' לויטס איש יבנה (אבות, ד') ששנה "מאד מאד הוי שפל רוח", ודברי המפרשים ז"ל פה אחד שמזהיר על הרחקת הגאוה מכל וכל, ושצריך לאחוז עד תכלית מדת הענוה ויגיע לכלל שפלת הרוח. ואני נטיתי מדבריהם ז"ל, ופירשתי עומק המליצה הזאת על דרך אחר. ועם כל זה דבריהם אמונה, שבודאי צריך האדם להתרחק מן הגאוה עד הקצה האחרון, לכן ברוב המשניות אע"פ שנטיתי מדבריהם ז"ל, לא נצבתי לריב ולהתוכח עמהם, רק כתבתי פירושי בתום לבב. גם במקצת המקומות שראיתי הכרחי להזכיר פירוש זולתי, לא דברתי בם רק בריש מלין.

שיטת המחבר, לתת לכל משנה רק פירוש אחד בלבד ולא פירושים שונים

ואף גם זאת לא תמצא בדברינו רק פירוש אחד על כל בבא ובבא, כי כל מפרש על דרכים שונים הרי הוא מסופק בכולם איזוהי הדרך הישרה. ולפי שאנו בונים פירושנו על יסודות שיסדנו בפירושי המליצות הנבואיות שבתנ"ך, אין בידינו כי אם דרך אחד ומנהג אחד, ודרך זו אלך, לא אטה ממנו ימין ושמאל. ואולם על זאת פקחתי עיני, להביא במשפט הלב דברי התנאים ז"ל, ולהשגיח עליהם, ושמתי לבי להבין כפי כחי הכוונה העיקרית שבכל מאמר ומאמר, על פי תנאים שאזכיר. ואלה התנאים ראויים הם שישגיח עליהן כל מפרש דבר מדברי הנבואות, או מאמר ממאמרי החכמים הגדולים כמו דברי אבותינו ורבותינו ז"ל, ולהעריך פירושו על פיהן, ואלו הן.

מליצה, מה ענינה

האחד, להבין המליצה, וכאמרן (משלי א, ו) "להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם", וזהו העיקר. ומלת "מליצה" אפרש לך. דע אם ידברו שני בני אדם זה עם זה ואין האחד מבין לשון השני, צריכים לאיש שלישי המבין שתי הלשונות, והוא המתרגם לכל אחד דברת השני, ואיש כזה נקרא בלשוננו הקדושה "מליץ", וכאמרו (בראשית מב, כג) "והם לא ידעו כי שומע יוסף כי המליץ בינותם". והסתכל כי לענין זה עצמו משמשים המלות שמהן יחובר מאמר מן המאמרים. כי אילו היה בכחנו להשיג מחשבת זולתנו ומה שיש בלבו להגיד לנו, לא היינו צריכים למלות ולמאמרים. אבל בעבור שאין זה בכחנו, צריך כל אדם לתרגם לזולתו מה

שבלבו על ידי מלות שמהן יחבר מאמרו. ועל דרך זה כל המאמרים הם מליצות, לא כמו שחשבו רבים שמלת מליצה הונחה על מאמר נהדר בצחות הלשון ומפואר בכוונות עמוקות שהתכוין להם אומרה, אלא כל דבור ודבור נקרא מליצה, הן דבורי קדש, הן דבורי חול, הן טוב הן רע, כולם בשם מליצה יקראו. וראיה ממדרש משלי בפסוק "להבין משל ומליצה", אמרו: "משל אלו משלים שבתורה, מליצה אלו הן דברי תורה עצמה", כלומר כל דבורי התורה הם מליצות, כי כולם מעתיקות ללבנו חפץ הדעת העליונה שהיתה נעלמת ממנו. ומדעתך תבין שיוכל האדם להודיע דבר מן הדברים לזולתו ע"י מליצות שונות, ועשרה בני אדם יספרו ענין אחד, ואין מליצת האחד שוה למליצת השני. אלא שבמליצות ההדיוטים אין לעיין ולדרוש דבר, אבל המליצות הנבואיות שנאמרו ברוח ה', יש בהם מן העומק יותר ממה שהלב יוכל לחשוב, ובכל אחת מהן ראוי לחקור ולדרוש למה הודיעו הענין במליצה זו ולא באחרת, ולהבין הכוונה הנכונה הכלולה באמרות טהורות הללו. ואמנם אופן החקירה בהם, בהכרח תהיה ע"י ההתבוננות ביושר הוראת המלות שמהן חוברה המליצה. וזהו הענין עצמו שהחילונו לעסוק בו בספר אשר פרסמנו בשם "גן נעול", ושעליו כל היום תפלתנו לאדון הכל ית' שמו, יאיר עינינו ויחננו להשיג מעט ע"ד אמת. לדוגמא, התורה התחילה "בראשית ברא אלהים" וגו', וההודעה הזאת בעצמה היה אפשר להודיעה ע"י מליצות אחרות. ועלינו להתבונן למה אמר "בראשית" ולא אמר "בראשונה" או "בתחלה". ולמה אמר "ברא" ולא אמר "פעל, עשה, יצר או כונן" וכיוצא? ולמה הזכיר שם "אלהים" ולא אחד משאר השמות הקדושים? וכן כל כיוצא בזה. והוא הענין עצמו שצוה עליו החכם מכל אדם "להבין משל ומליצה", ופירשו רז"ל [במדרש משלי] "מליצה אלו דברי תורה". כי נכון הדבר להתבונן באלה, והמעט שנשיג באמתיות הללו יהי אור, וכמו שהראינו בפתיחתנו הראשונה לספר הנ"ל בכוונה התשיעית, כשדברנו על מליצות "שביתה" ו"מנוחה" ו"נפישה" שנזכרו בתורה אצל השבת. ומן המעט שהשגנו בם עמדנו על טעם למה הוצרכה התורה לשלושתן, ולמה תאר בכל התורה יום השבת בלשון "שביתה", ולא בלשון "מנוחה" או "נפישה"; ולמה רק אצל שביתת בהמה כתוב (שמות כג, יב) "למען ינוח שורך וחמורך", ורק אצל שביתת העבד והגר כתוב (שם) "וינפש בן אמתך והגר", וכן הדין בכולם. ודומה להן מליצות שהשתמשו בהם החכמים, כמו כל מליצות המסכתא הזאת שאנו עוסקים לפרשה, ראוי לחלוק כבוד לדברי רבותינו להבין טעם כל אחת כפי כחנו, ובדרך הזה נעמוד על יושר דבריהם, לדעת כי "ברור מללו". על דרך משל, יוסי בן יוחנן שנה (אבות, א. משנה ה) "יהי ביתך פתוח לרווחה, ויהיו עניים בני ביתך, ואל תרבה שיחה עם האשה". תראה איך פירושנו נשען על העמוד הגדול הזה, וכפי כחנו בארנו מלת "רווחה" כהוגן, ועמדנו על כונה עמוקה שכלל במליצתו, וכן בארנו מלת "עניים" כהוגן, ומלת "שיחה" כהוגן, והתבאר המאמר כלו באופן שיהיה שמחה לישרי לב. וככה שמנו העיקר הגדול הזה נוכח עינינו בכל משניות המסכתא הזאת. ואם עלה בידנו כהוגן, דלינו מים מתוקים, מבארות עמוקים.

משל, מה ענינו

השני, הוא להבין המשל, וכאמרו (משלי א, ו) "להבין משל" וגו', כי אלה החכמים דברו במקומות רבים משלים, כמו (פ"א מ"ד) "והוי מתאבק בעפר רגליהם, והוי שותה בצמא את דבריהם", [וכן] (פ"ב מ"י) "והוי מתחמם באורן של חכמים, והוי זהיר מגחלתן" וכו', [וכן] (פ"ד מט"ו) "הוי זנב לאריות" וכו', וכיוצא הרבה. וצריכים אנו להבין המשל על בוריו, וכנגדו הנמשל בו, ואז נפיק תבונות מדבריהם. וכבר דברנו בפתיחתנו הראשונה והשניה לספר ["גן נעול"] הנ"ל בכוונה השלישית על ענין זה, ואמרנו שהממשל צריך להבין לעמקו הדבר שהוא ממשל, ועומק הנמשל, עד שיהיו ראוים להתמשל זה לזה. ומשלי בני אדם הם במקרה ובקרוב, ולא כן משלי הנביאים שדברו ברוח הקודש [דיברו בדיוק], כי מי כה' אלהינו היודע סוד כל המציאות מראשית ועד אחרית, ולכן כל משליהם אמת, והמבין בם יבין תבונות. ופירשנו שם המקרא שאמר שלמה על משלי הכסילים (משלי כו, ט) "חוח עלה ביד שיכור ומשל בפי כסילים", קחנו משם כי הפירוש נעים מאד. ולפי שהמשל כלי חפץ לכל חכמה עמוקה, וכל הדבר הקשה להבין יביאון אליו והשמיעו, לכן הביע המלך שלמה על ידו עומק חכמתו, וכאמרו (מל"א ה, יב)

"וידבר שלשת אלפים משל" וגו'. וכתוב (קהלת יב, ט) "ואיזן וחקר תקן משלים הרבה", וכדאפרש (אבות, א) בבבא "ועשו סייג לתורה". ואמרו ז"ל (מדרש שהש"ר א' פסקא ח עיי"ש) "למה המשל הזה דומה? למי שמחפש אחר מרגלית, ומדליק נר באיסר [מטבע קטן] ומוצא את המרגלית". וכן כל החכמים הגדולים השתמשו במשלים ללמד דעת את העם, ועלינו להתבונן במשליהם עד מקום שיד בינתנו מגעת. גם [עלינו] להראות שדברי הנביאים ודברי החכמים פה אחד, כי על הרוב דוגמת משלי החכמם מצאנו ג"כ בספרי הקדש שהיטיבו לדבר משל, על אותן הענינים עצמן שדברו בהם חכמים משל.

טעם שנקטו חז"ל בלשון משל

השלישי, להתבונן באותן המשלים שהשתמשו בהם חכמים במקומות שכפי שכלנו לא היו צריכים למשל כלל, והרי כל עצמו של משל אינו אלא להבין על ידו דברים עמוקים שלא ישיגם האדם בנקל, וע"י המשל יבינם, ומי שעושה כן, ההוא יקרא "חכם". ככה להיפך, אם הדבר מובן בלי משל, והמדבר מרבה משלים ללא יועיל, לסכלות תחשב לו. ומי יחשוד לחכמים המפורסמים בחכמה שירבו משלים ללא צורך? וכפי אומד הדעת באו כדמות אלו המשלים באיזו מקומות ממסכתא זו, לדוגמא מה ששנה (אבות, א) אנטיגנוס איש סוכו "אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס". ואילו אמר אל תעבדו את הקב"ה ע"מ לקבל פרס, מה היה חסר? עד שהוצרך למשל משלו לעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס? ור"ע ששנה (אבות, ג) "חביבים ישראל שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם, וכלי חמדה היא התורה", ולמה זה לו משל, יאמר שנתנה להם התורה שבה נברא העולם! וכן על כל כיוצא בזה שמנו מגמתנו לבאר עומק המאמר כפי כחנו, להראות כי "שפתי חכמים יזרו דעת", ושלא לחנם נשאו משל על שפתם גם במקומות כאלה, כי הכרח הענין הביאם להשתמש בו.

המחבר נמנע מלבאר ע"פ דרך רמז וסוד

הרביעי, צריך המפרש לשום עינו ולבו לפרש דברי חכמים על דרך הפשט הברור, באופן שכל שומע דבריו יאמר: "קרוב [הדבר] שכך היה דעת בעל המאמר", לפי שמליצת התנא עצמה מעידה על יושר דברי הפירוש. לא שיוציא דבריהם מפשוטם לבאר אותם על דרך הרמז, או על דרך הסוד, שאין מדרך החכמים לדבר כאלה. ואל יתהלל מפרש כזה ש[הוא] כלל בדבריהם דבר חכמה גדולה, לפי שבאמת לא עשה כלום, כי לפרש משנתנו אנו באים, לא לדבר מצד עצמנו ולהביא דברינו בדברי המשנה בחוזק יד. ואין צריך לומר שאין נחת לפרש דבריהם בדרך רחוקה, כדמות דרש ואסמכתא. כי כמו שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, כך אין משניות החכמים יוצאים מידי פשוטם. ומה נעמו לי דברי החכם הרב בעל תוספות יו"ט ז"ל במשנת (אבות, ב) "אף הוא ראה גולגולת" וכו', שם הביא דעת מי שרצה לפרש דברי המשנה הזאת שנשנית כפי סוד הגלגול, ואמר: "לא יתכן בעיני כלל לומר שלא היתה כוונת הלל במאמרו זה כי אם מה שהוא בסוד הגלגול, שהוא אמנם מדברים הנעלמים וראויים להסתירם, כי אם לשרידים אשר ה' קורא, ולא היה רבינו הקדוש מחבר המאמר הזה ושנאו במשנתו. כי כמו שאין המקרא יוצא מידי פשוטו, כך אין המשנה יוצאת מידי משמעה המובן לכל", עכ"ל. ובריש משנת (אבות, א) "שמעון הצדיק", ובמשנת (אבות, ג) "הכל צפוי" וכו' נדבר על זה. והכלל כי האנשים האלה היו אבות עולם, וכל חפצם היה ללמד את בני ישראל דעת ויראת אלהים, לא לעקם עלינו השמועות ולדבר מה שלא יבין אחד מני אלף. ואם ככה נעשה נוכל לסבב דבריהם לכמה אופנים, ככל העולה על רוח איש, ותהיה האמת נעדרת, והישרה תתעקש.

יש לבסס את הפירושים על הקדמות שהן מקובלות והגיוניות

החמישי, צריך שתהיינה הפירושים נשענים על הקדמות מדעיות המתקבלות אצל רוב החכמים וישרי לב, לא שיבנה המפרש את דבריו על הקדמות מסופקות, או על למודים המשתנים כפי שנוי דעות בני אדם. ובכלל זה ראוי שלא תהיינה הקדמותיו לקוחים מאגדות וממדרשים תמוהים, אע"פ שרבותינו ז"ל דברו דברי אמת בכל מקום, הנה לפעמים דברו משל וחידה, ובסתר דבריהם העלימו דבר חכמה גדולה. והמפרש דבריהם כהוגן יבורך מן השמים,

לא שישתמש בהם כל זמן שהן סתומות וחתומות. וגם אנכי לא חדלתי [מ]לפרש בספר זה מאמרי התלמוד ומדרשי אגדה, במקומות שנסתייעתי מדבריהם לחזק פירושי המשניות, וכבר דברנו גם על זה בפתיחתנו הראשונה לספר ["גן נעול"] הנ"ל בכוונה השמינית ממנה.

דברי חז"ל בנויים על ידיעות שהן נשגבות

הששי, הן לפרש דברי נביאים או דברי חכמים גדולים כמו דברי התנאים שנזכרו במסכתא זו, ראוי שנגדיל כל מאמר ולכלול בו ענינים גדולים, עד שיהיה המאמר נערך עם גדולת המדבר וחכמתו המפורסמת. כי אין מדרך החכמים הגדולים שיגידו דברים נודעים בתחלת המחשבה, או ענינים פרטים בדבר מן הדברים. כי מחכמת המאמר הוא שיכלול במלים קצרות ענינים רחבים כוללים כל מה שהלב יכול לחשוב באותו הענין. לכן כל מה שנוכל להעלות דבריהם ולכלול בהם ענינים נשגבים, חובה עלינו לעשותו, בתנאי שיהיה בדרך הפשט הברור, כמו שאמרנו בתנאי הרביעי.

המחבר השתדל לקשר בין משנה למשנה, שיהיה להם סדר

השביעי, ראוי לנו לעשות קשור וסדר הגון לדברי החכמים הנזכרים במסכת זו, עד שיהיו הפרקים ומשניותיהן סדורות על נכון. וגם זה בתנאי שיהיה הסדר בדרך הפשט, לא לחרוז דבר לדבר בדרך דרש ובדרך רחוקה שאין הדעת סובלתו, וכמו שאמרנו בתנאי הרביעי. והקורא בפירושנו ידין כי מצאנו דרך ישר בסדר המשניות הללו, וכפי דרכנו הולכים הלוך כולם על דעת אחת ועל מנהג אחד, והכל בלי דוחק, וכמו שיעידו עליו הבבות שבכל משנה ומשנה.

אין חילוקי דיעות בין המשניות השונות שבמסכת אבות

השמיני, המשניות כולם צריכות להיות מתאימות, ויחדיו יהיו תמים, לא שיתפרשו בדרך שיהיה מחלוקת ביניהם, כי כל דברי המסכתא הזאת הם משנת חסידים ודעות נאמנות, ולא יתכן להיות בהם מחלוקת, כי אינם דומים לסעיפי ההלכות במצות מעשיות, שבהן רבתה המחלוקת מזמן תלמידי שמאי והלל. לפי שבזמן ההוא יצא שגעון מלחמה בעולם תחת ממשלת הורדוס וזרעו, ולא יכלו התלמידים לשמש כל צרכן, ומאז התחילו לחלוק בסעיפי הדינים.

טוב הדבר למצוא מקור במקרא לכל דברי המשנה

התשיעי, צריך המפרש לכוון לבו לשמים, להיות "מלמד להועיל", להביא דעות טהורות בלב הקורא ביאוריו. ולכן יבאר מקורן של דברים מאין נבעו מן התורה והנביאים, ויבאר המליצות הנבואיות, להראות כי רועי ישראל דלו דבריהם מבאר מים חיים, ויגיד דברי מוסר ויראת ה'. ועל כולם עניני חכמת הנפש. כי החכמה הזאת תדבר על נפש האדם הנצב בארץ, וראשה מגיעה השמימה ללמדנו דרכי ה' ואורחותיו הגורמים לאדם הדבקות האלהי, והממשיכים עליו חוט חסדו יתברך, כמו שהארכנו לפרש ענין זה בהקדמה השלישית שהקדמנו לפירושנו "רוח חן" המבאר ספר "חכמת שלמה".

ונוסף עליו התנאי **העשירי**, והוא שכוונתנו בפירושנו אל הענין שהחילונו לדבר עליו בראש ההקדמה הזאת, כי דברנו על הוראת השרשים והבדליהן במקומות שהתבארו מהם עומק דברי המשניות, והרחבנו מעט בעבור יוקר הדרושים ותועליותיהם.

אלה עשרה התנאים שמתים לנגד עיני, ועל פיהם ערכתי את פירושי. אם נטיתי מעליהן אם אין, ישפוט הקורא לא אני, וכמו ששנינו (אבות, ד) "שהן רשאין ולא אתה". וכבר התנצלתי על זה למעלה, והודעתי כי מכיר אני את מקומי, וביד כל אדם לעשות כטוב בעיניו, אם לרחק אם לקרב, רק בתנאי שיהא כבוד תלמידו חביב עליו כשלו [ע"פ אבות, ד], ולא ידחה הדברים בתחילת המחשבה, כי עכ"פ היתה כונתו להועיל, לדבר דברי חפץ, ולכתוב כתב יושר אמרי אמת. ואפילו החולק על דברינו ראוי לו שיאמר "הטיבות כי היה עם לבבך" [ע"פ מל"א ח, יח]. ואחרי ההודאה לשמו הגדול יתברך אשר חנני לכתוב הפירוש הזה, אחתום דברי ההקדמה, ואתחיל בפירוש המסכתא:

פרק ראשון

משֶׁה קִבֵּל תּוֹרָה מִסִּינַי, וּמְסָרָהּ לִיהוֹשֻׁעַ, וִיהוֹשֻׁעַ לִזְקֵנִים, וּזְקֵנִים לִנְבִיאִים, וּנְבִיאִים מְסָרוּהָ לְאַנְשֵׁי כְנֶסֶת הַגְּדוֹלָה. הֵם אָמְרוּ שְׁלֹשָׁה דְבָרִים, הֱווּ מְתוּנִים בַּדִּין, וְהַעֲמִידוּ תַּלְמִידִים הַרְבֵּה, וַעֲשׂוּ סְיָג לַתּוֹרָה:

טעם לשון "מסירה"

"משה קבל תורה מסיני". גבי משה תני "קבל" ולא תני המקום ב"ה "מסר תורה למשה". ובאינך תני לשון "מסירה", "ומסרה ליהושע ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה". ומאנטיגנוס ואילך הדר ותני לשון קבלה, "אנטיגנוס איש סוכו קבל משמעון הצדיק". "יוסי בן יועזר איש צרידה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים קבלו מהם", וכן בכלהו ולא תני עוד לשון "מסירה". משום דאיכא טובא בין קבלה למסירה. "מסירה" מקרי דבר הנמסר מיד ליד, כמו (במדבר לא, ה) "וימסרו מאלפי ישראל", שנמסרו לרשותו של פינחס ושרי הצבא. והמוסר מכוין לאדם ידוע למסור לו אותו הדבר. ובגמרא (ב"מ ז') אמרו אידי אסברא לי, מאי לשון מסירה? כאדם המוסר דבר לחבירו. אבל מקבל אפשר שיקבל הדבר, והנותן לא נתכוין לתתו לו בייחוד, וכגון הזורק דבר לרה"ר ולא נתכוין לאדם ידוע, ובא אחד וקבלו, שנקרא מקבל אע"פ שלא נמסר לו הדבר. וכן לענין השתלשלות התורה מדור לדור, אם יודע הרב שיש לו תלמיד מוכן לקבל כל דברי התורה, איש מלא רוח חכמה ורוחב לב, יוכל למסור לו בייחוד התורה לפי שיש בו לב לקבל הכל, ואז נקרא "מוסר", לפי שמסר התורה ביד תלמידו. ואם אין בתלמידי הרב איש מסויים שיודע בו שיש בו כח לקבל הכל, אז לא יוכל למסור לאחד מהם התורה, אלא ילמדנה לתלמידים רבים, והתלמיד המצליח שביניהם ולומדה נקרא "מקבל", כי הוא קבלה ולא האחרים. ומשום הכי גבי יהושע תני לשון "מסירה", כי ידע משה שיש ביהושע לב רחב לקבל, וכמו שנאמר (במדבר כז, יח) "קח לך את יהושע בן נון איש אשר רוח בו", ונאמר (דברים לד, ט) "ויהושע בן נון מלא רוח חכמה כי סמך משה את ידיו עליו", פירוש מנעוריו היה יהושע בן נון מלא רוח חכמה, וראיה [לכך] כי סמך משה את ידיו עליו ושמהו לנגיד במצות השם ב"ה, לפי שלא היה כמותו בכל אנשי דורו, וכמו שפירשנו בבית שני מספר "גן נעול" (חדר ז', חלון ה'). וכן מיהושע ואילך עד סוף ימי אנשי כנסת הגדולה היו בכל דור ודור נביאים ואנשי רוח הקדש בישראל, והיו מוסרים התורה בכלליה ובפרטיה לחכמי לב, משום הכי תני בכלהו לשון "מסירה". מה שאין כן מאנשי כנסת הגדולה ואילך שמתו נביאים אחרונים חגי זכריה ומלאכי ודניאל וחבריהם, ופסקה הנבואה מישראל כמו שניבא דניאל (דניאל ט, כד) "ולחתום חזון ונביא", והדורות שבאו אחריהם לא היו עוד ביניהם אנשי מופת שיכולים לבטוח עליהם שיקבלו הכל מפי המוסר. מה עשו? קבעו מדרש ולמדו התורה ברבים. ועדיין לא ידעו מי מן התלמידים יצליח לקבל הכל ולהיות נשיא הדור, ואותו שהצליח נקרא מקבל. ולהכי משמעון הצדיק ואילך תני בכולהו לשון "קבלה", לפי שלא "מסרו" עוד התורה לתלמידיהם, אלא לימדו לכל איש, ואחד או שנים בכל דור הצליחו לקבל כל התורה כולה. מיהו [ואמנם] משה רבינו שהיה אב בנבואה וחכם מכל אדם, וידע הקב"ה שיש בו רוחב לב לקבל הכל, ואפילו הכי תני משה קבל, ולא תני הקב"ה מסר תורה למשה, היינו טעמא דלא דמי הך למסירה שמסרו דור דור לתלמידיהם, שכל אחד מסר התורה לתלמיד היותר הגון שבדורו ושמהו לנגיד במצות השם ב"ה, כמו שעשה משה ליהושע שלא היה בדורו גדול ממנו. וכן יהושע לזקנים ידע שהם גדולים מכל ישראל, וזקנים לנביאים, כמו עלי בדורו, שמואל בדורו, דוד ושלמה בדורותם, וכיוצא בזה. אבל כשבא הקב"ה על הר סיני רצה ללמד התורה לכל ישראל, והיה טוב בעיני ה' אם היו כולם מוכנים לקבלה מפיו, כי אין צרות עין למעלה, וכמו שנאמר (דברים ד, י) "באמור ה' אלי הקהל לי את העם ואשמיעם את דברי". אלא שישראל לא יכלו לסבול ונמנעו מלקבל,

שכן אמרו (דברים ה, כב) "אם יוספים אנחנו לשמוע וגו' ומתנו", ובקשו ממשה שיהיה הוא לבדו המקבל, כמו שאמרו (דברים ה, כד) "קרב אתה ושמע את כל אשר יאמר ה' אלהינו" וגו'. ודמיא ממש למנהג שנהגו החכמים שקמו אחרי דור אנשי כנסת הגדולה שלמדו התורה לכל בני אדם, ואחד או מעטים בכל דור הצליחו לקבל. וכן הקב"ה רצה ללמד לכל ישראל ומשה לבדו קבל. ולפי שלא כיון למשה בייחוד שפיר תני "משה קבל". ואע"פ שהיה גלוי לפניו ית' שמשה לבדו יכול לקבל מפיו ולא ישראל, מכל מקום נהג עמהם כדרכי טובו והראה להם שאינו חפץ למנוע טובו משום בריה, ושרצונו לגדל את כולם, אלא שזכות המקבלים גורם. והן הן דרכי המקום ב"ה, כמו שמצינו ששולח נביאיו לבני אדם להזהירם שישובו בתשובה וינצלו מן הפורענות, אע"פ שגלוי לפניו שלא יתנו לב לשוב מאיולתם, כי צדיק ה' בכל דרכיו ועושה את שלו, וכמו שבארנו בס' רוח חן, וכדאפרש עוד במשנתנו.

טעם שהוזכר כאן "סיני"

"**מסיני**". בתורת כהנים (פרשה ב') אמרינן "ר' יוסי הגלילי אומר: בשלשה מקומות נאמרה תורה למשה, בארץ מצרים ובהר סיני ובאוהל מועד". ולא תני תנא דידן נמי ארץ מצרים ואהל מועד. וליכא למימר שכל התורה נאמרה למשה מסיני ונשנית באהל מועד, שהרי פרשת פסח שני נאמרה אחר שהוקם המשכן, וקאמר (במדבר ט, ח) "עמדו ואשמעה מה יצוה ה' לכם", מכלל שלא נאמרה לו עדיין. והרי פרשת נחלות שנאמר בה (במדבר כז, ה) "ויקרב משה את משפטן לפני ה'", מכלל שלא נאמרה לו עדיין, והיה בסוף ארבעים שנה. ותו אמאי תני "מסיני" ולא תני "קבל תורה מהקב"ה"! משום דתנא דידן לא נחית להשמיענו באיזו מקומות נתנה תורה לישראל, דזיל קרי בי רב הוא שנתנה בשלשה מקומות, ונשנית בערבות מואב. ובתורת כהנים לא מייתי לה אלא לאשמועינן שבכל המקומות לא דבר רק במשה לבדו, ומיעט את אהרן וכל ישראל מן הדברות, וכדבעינן למימר. אבל משנתנו שנויה ללמדנו שלשלת הקבלה מדור לדור, ושנשתלשלה באמונה, ושהיה משה רבינו ע"ה ראש המקבלים שקבל תורה מפי הגבורה, ומשום הכי תני "מסיני". כי ממעמד הר סיני נודע לכל ישראל שמשה אמת ותורתו אמת, וכמו שכתוב (שמות יט, ט) "הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם". כלומר על ידי כן יאמינו גם בך הדור הזה וכל הדורות עד עולם, שאתה לבדך נביא אמת מקבל תורה ומצוה מן השמים, ואין דומה לך בדבר הזה. כי ע"י המעמד הזה נתבררו לישראל עיקרים גדולים. ואילו לא נגלה המקום ב"ה על הר סיני ללמד תורה לכל ישראל, והיה מוסר תורה למשה בחשאי, כמו בדברות מצרים ודברות אהל מועד, אפשר שהיו מטילים ספק בנבואה ובתורה, כי הנבואה ענין קשה על האדם אם לא תתברר במופת גדול. ולכן נגלה השם ב"ה לעיני כל העם, ושמעו קול אלהים חיים מדבר מתוך האש, וכמו שאמרו (דברים ה, כא) "היום הזה ראינו כי ידבר אלהים את האדם וחי". מכלל שהיה קשה עליהם ענין הנבואה. וכן נתברר להם למה בחר השם ב"ה במשה מכל ישראל, כי ראו שאין בכח שום נביא וחכם לסבול קבלת התורה בנבואה רק משה לבדו, שהרי היו באותו המעמד כל נפשות בית ישראל ולא יכלו לסבול, והודו למשה ואמרו (דברים ה, כד) "קרב אתה ושמע את כל אשר יאמר ה' אלהינו", וכדפרישית לעיל, ולא יתרעמו ויאמרו: "למה בחר במשה, וכל העדה כולם קדושים?!". ויוצא מזה עיקר גדול שנתברר להם, כי לבד משה אמת ותורתו אמת, ואם יעמוד נביא ויגיד תורה חדשה שקבל מן השמים, בזדון דיבר. אין צריך לומר אם יחדש מצות סותרות לתורת משה רבינו, שלא נשמע לו, שהרי אנחנו עדי ראיה ועדי שמיעה שדבר ה' עם משה, ו"לא איש אל ויכזב ובן אדם ויתנחם". וכמו שאמר רמב"ם ז"ל בהלכות יסודי תורה (פרק ח). אלא גם אם יחדש מצוה או אזהרה שאינה סותרת תורתו, מצוה נוהגת לדורות, נדע ג"כ כי שקר דיבר בשם ה', שהרי נודע לנו מאותו המעמד שאין בכח שום בריה בעולם לקבל חקי תורה בנבואה זולתי משה רבינו ע"ה, וכדבעינן למימר לקמן. ושמא יאמרו עוד מי יעיד אם את כל הדברים אשר צונו בשם ה' קבלם מפי הגבורה? שהרי לא שמענו כי אם עשרת הדברים שדבר בפומבי, ושאר המצות נודעו למשה בחשאי בסיני ובאהל מועד. לדעתי גם על זה בא המופת לעיניהם, כי טרם דיבר ה' עשרת הדברים על הר סיני, הודיע תחלה מן השמים כי משה אמת ותורתו אמת, ושיהיה ציר נאמן לשולחו. ומנין לי זה?

מן התורה, שנאמר (שמות יט, יט) "ויהי קול השופר הולך וחזק מאד, משה ידבר והאלהים יעננו בקול". והיה זה ביום השלישי. והמקרא סתום מאד, כי אחריו נאמר (יט, כ) "וירד ה' על הר סיני וכו' ויקרא ה' למשה" וכו'. ואם כן קודם לכן מה דיבר משה ומה ענהו אלהים, ועדיין לא עלה אל ההר? ועוד שהכתוב אומר "ידבר", משמע לעתיד, ולא אמר משה דבר. וכן "ענהו" לא נאמר אלא "יעננו". ומהו "בקול"? ויראה לי שכך פירושו, שביום השלישי קודם שנקרא משה לעלות אל ההר, היו קולות וברקים וענן כבד וקול שופר חזק מאד. וספר הכתוב "ויהי קול השופר הולך וחזק", משמיע דברים בכל המחנה שעמדו בתחתית ההר. ומה הן הדברים ששמעו? ואמר: "משה ידבר והאלהים יעננו בקול", כלומר משה ידבר אליכם חקותי ותורותי, כי בו בחרתי, ואם יקשה עלינו דבר או יעלם ממנו דבר, כמו שקרה במצות פסח שני ובמעשה מקושש ובדיני נחלות וכיוצא, "יעננו אלהים" תמיד מענה על שאלתו, ותהיה המענה "בקול" כלומר בנבואה, כדרך (במדבר ז, פט) "וישמע את הקול מדבר אליו". ואין מופת גדול מזה ועדות יותר נאמנה על דברי משה ותורותיו, מעדות ה' ב"ה מן השמים אומר באזני כל ישראל, שבחר במשה ושיהיה עומד בין ה' וביניהם להגיד להם דבר ה' שיקבל בנבואה. והיינו דתני "משה קבל תורה מסיני", כלומר מפורסם לכל ישראל שמשה קבל תורה מפי הגבורה, והפרסום הוא מסיני, כי מעמד הר סיני יוכיח.

[אמר המגיה: בפירושו של רש"ר הירש לפרקי אבות, במשנה ראשונה לפרק א', הביא פירושו זה של רנה"ו ואף ייחס הדבר לאומרו. אבל הזכרה זו היא רק במקורו הגרמני, ובתרגומו האנגלי ("סידור רש"ר הירש", מהד' פלדהיים) . אבל בתרגומו העברי הנקרא "עטרת צבי", דף ט"ו, השמיטו את שם האומרו וכתבו סתם "אחד מהפרשים". וכן לא ייעשה, וחושבים המתרגמים שהם חכמים ונבונים יותר מאשר רש"ר הירש.]

יהושע ומעלתו

"ומסרה ליהושע". אע"פ שמשה למד תורה לכל ישראל, וכדאמרינן בתלמוד (עירובין נד:) "כיצד סדר משנה" וכו', לא מסר התורה בייחוד אלא ליהושע. ואע"ג שבכניסתן לארץ חיו אלעזר הכהן ופינחס בנו, יהושע היה לראש סנהדרין ולנשיא אחריו במצות ה' ב"ה, שנאמר (במדבר כז, יח-יט) "קח לך את יהושע בן נון איש אשר רוח בו וגו' וסמכת את ידך עליו" וגו', ומסתמא לא היה כמותו בישראל, כי ה' ב"ה לבדו מבין מצפוני הלב. וכעדות הכתוב (דברים לד, יט) "ויהושע בן נון מלא רוח חכמה כי סמך משה את ידיו עליו" וגו', כלומר אלולא שהיה מלא רוח אלהים בחכמה יותר מכל ישראל, לא היה ה' ב"ה מצוה למשה שיסמוך את ידיו עליו לשומו לנגיד תחתיו, וכדפרישית לעיל.

"ויהושע לזקנים". הם חכמי דורו הסנהדראות הגדולות. ונפקא ליה מקרא שנאמר (יהושע כד, לד) "ויעבוד ישראל את ה' כל ימי יהושע וכל ימי הזקנים אשר האריכו ימים אחרי יהושע" וגו', מכלל שמהם יצאה תורה לישראל אחרי מות יהושע. ואין ספק שהיו כולם אנשי הרוח וחכמי לב, והיו ביניהם נביאים, כי מיום שנגלה הנבואה על מרע"ה עד יום גלות הארץ ועד מות הנביאים האחרונים לא נסתלקה נבואה מישראל. וכך נאמר (דברים יח, טו) "נביא מקרבך מאחיך כמוני יקים לך ה' אלהיך" וגו', ומיד אחרי יהושע והזקנים נאמר (שופטים ב, א) "ויעל מלאך ה' מן הגלגל" וגו', ותרגום יונתן: וסליק נביאה דה', ורז"ל אמרו שהיה פינחס.

נבואה איננה מועילה למען ידיעת התורה

"וזקנים לנביאים". כבר פרישית דמימות משה ואילך לא פסקה נבואה מישראל, ואפילו הכי תני "ויהושע לזקנים וזקנים לנביאים", ולא תני "ויהושע לנביאים". היינו לאשמועינן אגב אורחא שאין הנבואה מועלת לקבלת התורה, וצריכים נביאים לקבל מזקנים התורות והחקים והמשפטים, לפי שקבלום מרבם ורבם מרבם עד הלכה למשה מסיני. ואם אינן מקבלים מפי השמועה, לא ישיגו אותם בנבואה, כי משה רבינו לבדו היה נביא תורה, כלומר נביא מופלא בכחו מכל הנביאים ויכול לקבל תורות וחקים בנבואה. ושאר הנביאים נבואתם דברי תוכחות לעם שילכו בדרך הטובה, ומנבאים על פורעניות המוכנות לעוזבים ארחות יושר, והטובות שיגיעו לצדיקים, ומנבאים על הגזרות היורדות על עם ועם טרם תבואנה, וגוזרים אם יצאו

למלחמה או לא, וכל כיוצא בזה. אבל לקבל תורות והלכות בנבואה אי אפשר, וכדאמרינן (תמורה טז.) גבי הלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה, שהחזירן עתניאל בן קנז בפלפולו. ולולא שהחזירום בפלפולו לא היה דרך אחר לדעתם, ואע"פ שהיו נביאים ביניהם. וזהו ההבדל הגמור שבין נבואת משה לנבואת שאר כל הנביאים. ולדעתי על זה אמרה תורה (דברים לד, י) "ולא קם עוד נביא בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים", כי ידיעת פנים אל פנים היא שפע אור החכמה, והן הן חקי התורה ומשפטיה שנודעו לו בנבואה.

משה ושאר הנביאים, ההבדל שביניהם

ויש אתי דברים על הוראת מלת "פנים" שבלשון הקדש יורו כולם על היסוד הזה, אלא שלא אאריך בפירוש דברים שאינן נוגעים למשנתנו. ובפרק הרואה (ברכות סג:) אמרינן "ודיבר ה' אל משה פנים אל פנים, א"ל הקב"ה למשה, משה, אני ואתה נסביר פנים בהלכה". והיינו כדברינו דפנים אל פנים היינו אור החכמה וחוקי התורה והלכותיה שקבל בנבואה, וזהו "נסביר פנים בהלכה, ואני ואתה" דייקא. כלומר לא עם זולתך. ולכן אחד מעיקרי תורתנו להאמין שלא קם נביא בישראל כמשה, כי קיום התורה תלוי בעיקר זה, שלא יוכל אדם לעמוד ולחדש דבר מפי ה', אפילו אם אינו סותר תורת משה, ואפילו לפרש מצוה ממצותיה של תורה, לומר כי פירוש זה קבלתי בנבואה ושכך ההלכה, אין אנו שומעים לו וכמו שכתוב "לא בשמים היא". וכדאמרינן (מגילה ג.) "אלה המצות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה". לא אמרו "שאין חכם רשאי לחדש", כי כמה דברים חדשו חכמים וגזרו גזרות, אלא שחדשו בארח חכמתם, ונתנה תורה רשות לחכמים לעשות כן, וכדאפרש (אבות, א) בבבא "ועשו סייג לתורה". אבל אין רשות לנביא לחדש בנבואה דבר תורה, והיינו דאמרינן בגמרא (ב"ב עה.) "ונתת מהודך עליו" מהודך ולא כל הודך, זקנים שבאותו הדור אמרו פני משה כפני חמה, ופני יהושע כפני לבנה. אוי לאותה בושה אוי לאותה כלימה". פירוש: אע"פ שיהושע בן נון היה מלא רוח חכמה, וגדול מכל ישראל, לא היה עליו כל הודו של משה, אלא מקצתו לענין הנהגת ישראל והממשלה, וכענין (דה"א כט, כז) "ויתן עליו הוד מלכות". ובספרנו "מגדל הלבנון" שבו בארנו הוראת לשונות של "יופי, תפארת, הוד והדר" פירשנו כל זה ברחבה. לא [שרתה על יהושע] הוד נבואתו, כי לא קם נביא בישראל כמשה, ולכן זקנים שבאותו הדור שעמדו רגליהם על הר סיני וראו הבדל נבואת משה מכל ישראל, שכלם לא יכלו לסבול הדבור חוץ ממשה וכדפירישת לעיל, המשילו אורו של משה לפני חמה ואור של יהושע לפני לבנה, כי כמו שהחמה לבדה קבלה אור מיוצר בראשית ב"ה, ולא כן הלבנה שלא קבלה אורה מיוצר המאורות אבל נגהה מן החמה; כך משה רבינו לבדו קבל מן ה' אור התורה והחכמה בנבואה, ושאר הנביאים אינן מקבלים אור זה מיד עליון, אלא מתורת משה רבינו הם צריכים לקבל, וכדתני משנתנו "וזקנים לנביאים". ולהורות על ההבדל הזה אמרו: "פני משה, פני יהושע", ולא אמרו סתם "משה כחמה ויהושע כלבנה", לאורויי לן שמדברים על חקי התורה והחכמה, וכמו שפירשנו על "פנים אל פנים". וכמו הלבנה כשהיא מקבלת אור החמה, תאיר לארץ ולדרים עליה, כן המקבלים אור מתורת משה רבינו, זוכים להיות חכמים ונביאים ויאירו לבני אדם בחכמתם ובנבואתם. וכשראו זקנים שלא יקום עוד נביא כמשה, ושבחטאת ישראל נגזרה עליו מיתה, כמו שכתוב (דברים יא, לז) "גם בי התאנף ה' בגללכם לאמר גם אתה לא תבא שמה", נפלו בבושת פנים ואמרו "אוי לנו לאותה בושה, אוי לנו לאותה כלימה, שגרמנו שיסתלק המאור הגדול הזה מן העולם, שאין לנו תמורתו ואין לנו כיוצא בו". וזה הפירוש נראה נכון, לא כמו שפירשו שהמשילו משה לחמה ויהושע ללבנה, לפי שיהושע הוא תלמיד משה וקבל ממנו תורה, כמו שהלבנה מקבלת מהחמה, והזקנים לא קבלו כמוהו, ולכן אמרו אוי לאותה בושה שלא היינו משרתים את משה לקבל ממנו כיהושע. ואין צורך להשיב על פירוש זה, כי חלילה להם שיקנאו ביהושע אשר בחר בו ה' עד שיאמרו אוי לאותה בושה. וגם הזקנים היו נביאים ובעלי הרוח כמפורש בתורה, וכדתנן "ויהושע לזקנים". ובתורת כהנים דקתני בג' מקומות נתנה תורה, וממעטינן אהרן וכל ישראל שלא היו בדיבור, והכי נמי י"ג דברות שבתורה שנאמר בהן למשה ולאהרן, וכנגדן י"ג מיעוטין ללמדנו שנאמרו למשה ולא לאהרן. כל זה להוציא מלבנו שהיה נביא בישראל זולת משה שקבל חקים ותורות בנבואה.

אלא הכלל קיים שלא קם נביא בישראל כמשה. וכבר אמרנו שהמקבלים מתורת משה זוכים להיות חכמים ונביאים, וכדאמרינן (שבת צב.) "אין [הנבואה] [השכינה] שורה אלא על חכם גיבור ועשיר" וכו'. ולכן דור לדור מסרו התורה לנביאים, כי היו חכמים ובעלי השמועות, ונוסף על זה נחה עליהם רוח ה' והיו מלאים שכל ובינה ודעת קדושים, והיו ראויים ביותר שתמסר להם התורה. וכתבתי כל זה בקצרה, לפי שהוא מפרש עיקר אחד מעיקרי תורתנו באמת.

"ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה". שהיו בגלות בבל שהיו חכמים גדולים ובינתם נביאים אחרונים וברוך, זרובבל, נחמיה, שריה, רעליה ומרדכי וחבריהם רבים, שהיו כולם ראויים למסור להם התורה כלה, ונקראו "כנסיה הגדולה" לפי שהיו הכנסיה הקדושה שהחזירו העטרה ליושנה, ותקנו לכל ישראל תפלות קבועות להתפלל בהן אחרי שנתמעטו הלבבות בגלות ונשכח לשון הקדש מפיהם. גם למדום התורה ותקנו תקנות טובות. ואולי שלא היו כולם בדור אחד, אלא מימי עזרא ואילך עד שמעון הצדיק היתה תמיד כנסיה גדולה [של] חכמים גדולים קרובים לנביאים. ולפי שאנשי כנסת הגדולה מסרו התורה דור אחר דור זה לזה, וכבר נסתלקה הנבואה משמתו נביאים אחרונים חגי זכריה ומלאכי שהיו בסוף גלות בבל, הוצרך לאשמועינן שמסרוה לאנשי כנסת הגדולה עד אנטיגנוס, ללמדנו שעד אנטיגנוס עדיין היו גדולים חקרי לב ראויים למסירת התורה. ומשם ואילך לא היו עוד אנשי חיל כאלה, וקבלו זה מזה.

"הם אמרו שלשה דברים". כשראו אנשי כנסת הגדולה בחכמתם שמזמנה ואילך נחתם חזון, אין עוד נביא, ויתמעטו הלבבות, צוו שלשה דברים לנשיאי הדורות שיבואו אחריהם, חד בתורה, חד בעבודה, וחד בגמילות חסדים.

ההבדל בין העיון בדינים לבין העיון בדברי המסורת והקבלה

"הוו מתונים בדין". כלומר עד הזמן הזה היה נפתח מקור הנבואה, ואבות התעודה שבישראל מלאים רוח אלהים בתבונה ובדעת, היו יכולים לדון ולשפוט צדק ומישרים בין איש לרעהו, כי כמעט ידעו תעלומות לב בני האדם, ולבם לב מבין להבחין בין אמת לשקר, וכל רז לא אנס להו, ועי"כ הוציאו לאור משפט. אבל מכאן ואילך שמסתתמים מעיינות החכמה, כי אין חזון נפרץ, ולא אנשים מלאים רוח אלהים בתבונה ובשכל, קשה הדבר לשפוט משפט צדק, וצריך מתינות רב והתבוננות לדון דין אמת לאמתו. ואין זה דומה לשאר מצות התורה ומשפטיה, שבהיות איש חכם שקבל השמועות מפי רבו יודע להורות בין דם לדם ובין נגע לנגע וכן בכל הלכות התורה, לאפוקי "דין" [עניני ממונות] שמלבד שצריך לדעת דיני התורה ומשפטיה, עוד צריך שכל ובינה גדולה להבין מרמות ותחבולות בני אדם, ולחקור העניינים על בוריין, כדי לדון דין צדק, וכמו ששנה ר"מ בסוף משנתו (אבות, ו') "ונותנת לו מלכות וממשלה וחיקור דין", אלמא שהן ענינים נפלאים, וכדאפרש התם. וראיה גדולה מצאנו אצל שלמה כשאמר לו הקב"ה שאל מה אתן לך, בקש לב מבין לעשות משפט, כמו שאמר (מל"א ג, ז-ט) "אתה המלכת וגו' ונתת לעבדך לב שומע לשפוט את עמך להבין בין טוב לרע כי מי יוכל לשפוט את עמך הכבד הזה". הא למדת כמה קשה לעמוד על עומק הדין אם אין בקרב השופט רוח אלהים בשכל ובבינה. ולכן הזהירו לשופטי ישראל ולנשיאיהם שיהיו מתונים בדין, מיהו לא היו צריכים להזהירם על שאר מצות התורה והלכותיה שיהיו מתונים להורות כהוגן וכהלכה, כי ידעו שלא תשתכח תורה מישראל, כמו שכתוב (דברים לא, כא) "כי לא תשכח מפי זרעו", ותהיה הקבלה הולכת ומשתלשלת מדור לדור באמונה, וכדתנן אנטיגנוס איש סוכו קבל משמעון הצדיק וכן בכלהו. ולפי שהכל בקבלה איש מפי איש תהיה תורת האחרונים שוה לתורת הראשונים, כמו שאמר קהלת (יב, א) "דברי חכמים כדרבונות וכמשמרות נטועים בעלי אסופות נתנו מרועה אחד", פירשו החכמים הם אנשי הקבלה. ואין דבריהם דומים לדברי הנשענים על בינתם וחוקרים מדעתם, כי דעות בני אדם שונות, זה אומר כה וזה אומר כה, ולכן כל היום יגורו מלחמות, ורוב דרכיהם עקלקלות. אבל דברי חכמים כולם פה אחד להם, ולכן דבריהם מישרים, ודומים לדרבונות, "מה הדרבן הזה מכוון את הפרה לתלמיה, כך דבריהם מכוונין את האדם לדרך החיים" (חגיגה ג:), וזאת שנית, דברי החוקרים אינן קיימים,

שכן דרכו של אדם מה שיכשיר היום יפסול למחר, כי האדם משתנה במחשבותיו. אבל דברי חכמים קיימים לעד וחזקים כמו מסמרות של ברזל הנטועים בעץ שלא ימוטו, וזהו שאמר "וכמשמרות נטועים". וכל כך למה? לפי שהם לא הוציאו דבריהם מדעתם, אלא אספו דבריהם מרבם ורבם מרבם, ניתנו מרועה אחד עד הלכה למשה מפי הגבורה, וזהו שאמר "בעלי אסופות נתנו מרועה אחד". ולכן תמצא שלא היתה מחלוקת בישראל בדיני התורה גם אחרי דורות אנשי כנסת הגדולה, עד שיצא שגעון לעולם בימי מלכות הורדוס, ורבו הקטטות והמלחמות, והיה זה בזמן הלל ושמאי, ולא שמשו תלמידיהם כל צרכן, ואז נעשה התורה כשתי תורות, ונשתכחו רבות מן ההלכות הברורות. ואעפ"כ "אלו ואלו דברי אלהים חיים", כי דעות החולקים כולם יש להם דרך ויסוד בתורה, ובסוד החכמה העליונה שנעלמו נתיבותיה מבני האדם, וכהיא ששנינו (אבות, ה') "כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים", והתם פרישית לה. מה שאין כן לענין הדין, שמלבד הקבלה הנאמנה צריך עוד להיות בקרב השופט לב מבין, הוצרכו להזהיר שיהיו מתונים בדין, והיינו חד לענין גמילות חסדים שבין איש לרעהו, וכדתנן לקמן "על שלשה דברים העולם קיים על הדין ועל האמת ועל השלום", שנשנית ג"כ לענין גמילת חסדים, וכדאפרש בעז"ה.

תועלת שיש בריבוי תלמידים

"והעמידו תלמידים הרבה". כלומר עד עתה היתה הנבואה בישראל, והיו נביאים ואנשי רוח הקודש בכל דור ודור ראויים למסור להם התורה, ושתשתלשל על ידיהן באמונה, כי ברוחב לבבם יקבלו הכל, והיו בטוחים שלא תשתכח תורה מישראל. אבל מדור הזה ואילך שאין עוד נביאים ולא אנשי הרוח כראשונים לבטוח עליהן שיקבלו הכל, הזהירו לנשיאי ישראל שיעמידו תלמידים הרבה, והוא שיקרבו לתורה תלמידים רבים וישגיחו עליהם שיקבלו ההלכות הרבות ושלא ימנעו עצמן מבית המדרש רגע, עד שיעלו בחכמתם מעלה מעלה ויהיו ראויים להיות נשיאים ושופטים בישראל. כי בהיותם רבים קרוב הדבר שימצא ביניהם אחד או שנים המצליחים בתלמודם, ויהיה להם רוחב לב לקבל הכל. ועכ"פ גם אם לא יהיה גם אחד שאסף הכל בהיותם רבים מה שנעלם מן האחד יגלה השני בקבלתו, וכמו ששנינו בעדיות (פ"א ג') שקבלו שני גרדיים מפי שמעיה ואבטליון, מה שהיה נעלם מאבות העולם הלל ושמאי. וע"כ תתקיים התורה בישראל כמו שאמרה תורה "כי לא תשכח מפי זרעו". ומשום הכי לא תני "ולמדו לתלמידים הרבה", כי בדורות הראשונים ממשה ואילך היו מלמדים ג"כ לכל ישראל, כל הבא לקרב אל אהל ה', אלא ש"השומע ישמע והחדל יחדל". ומאנשי כנסת הגדולה ואילך הוזהרו הגדולים שיעמידו תלמידים ויתנו לב לקרב אותם במתק לשונם וללמדם הרבה, ומטעמא דפרישית, והיינו נמי דמשמעון ואילך נקט לשון "קבלה" ולא לשון "מסירה" וכדאמרן, וזהו חד לענין התורה.

סייגים שנתרבו בעולם אחרי פרוץ המינות

"ועשו סייג לתורה". האי נמי אזהרה לנשיאי ישראל הבאים אחריהם שיעשו סייג לתורה ויגזרו גזרות לקיים הדת על תילה. ומקמי אנשי כנסת הגדולה תקנו ג"כ סייגים וגדרים, וכדאמרינן (סנהדרין כא.) "דוד ובית דינו עמדו וגזרו על ייחוד פנוייה", (שבת יד:) "שלמה ובית דינו גזרו על עירובין ונטילת ידים לתרומה ועל שניות לעריות". וכדכתיב (ויקרא, יח, ל) "ושמרתם את משמרתי", (ויבמות כ.) "עשו משמרת למשמרתי". אבל לא דמיא הנך סייגים לסייג דמשנתנו. דהנהו קמאי לא גזרו אלא בדברים שהמכשולות קרובים, כי הבינו יצר לב האדם ועלילותיו, וכל דבר שראו שנוח להכשל בו ולעבור על גופי תורה מתוקף היצר, עמדו ועשו סייג לדברי תורה, וכדאמרינן (ע"ז יז.) "לך לך אמרין נזירא, סחור סחור לכרמא לא תקרב". וכן קרבו העם אל התורה בנועם דבריהם ובמתק משליהם, לפי שלב האדם בטבעו אינו מוכן ונוח לקבל חקי התורה והלכותיה, לפי שאין שכל האדם ובינתו משיגם. וזהו שנכתב על שלמה (קהלת, יב, ט) "ויותר שהיה קהלת חכם עוד לימד דעת את העם, ואיזן וחקר תקן משלים הרבה". פירוש מלבד שהיה חכם מכל אדם ונהג תמיד בחכמה, עוד היתה בו סגולה אחרת שהיה רוצה להחכים את כל בני אדם, ולמד דעת את העם איך יתקרבו אל התורה, ואיך יחכמו במעשה. ומה עשה? "איזן וחקר", שהבין וחקר יצר לב האדם ובמה נוח לו להכשל, ועמד

ועשה סייגים לדברים הללו, כמו שניות לעריות, נטילת ידים לתרומה וכיוצא בזה. וכן תקן משלים הרבה להכניס על ידיהם דברי התורה בלב העם, וכמו שבארנו בבית שני מספר "גן נעול". ועל סייגים כאלו לא הוצרכו אנשי כנסת הגדולה להזהיר לנשיאים שבכל דור ודור, שכן היו נוהגים מימות משה עד זמנם, ופשיטא שכן ינהגו לדורות, בראותם דבר שהעם רגילים להכשל בו שיעשו סייג ומשמרת לאותו הדבר. אלא אנשי כנסת הגדולה ראו בחכמתם שבזמנם התחילה מלכות יון להתפשט בעולם, וביניהם פשטה צרעת המינות, כמו רבים מגדוליהם ומחכמיהם שכתבו ספרים מלאים דעות זרות ונפסדות, כמו אפיקורוס וסיעתו, וחבריו כיוצא בו. ולא היו עוד נביאים ואנשי מופת בישראל שיכולים להוכיח האמתיות ע"י עשית אותות ומופתים, כמו אליהו בהר הכרמל ואלישע לנעמן וכיוצא. ומלבד זה היו ישראל נכנעים להם כל ימי ממשלתם, והוצרכו להתחבר עמהם וללכת לארצם לפקח על עסקי המדינה והמלכות, והסתכנו ללמוד מדרכיהם הרעים, שכל אחת מהן תוכל להפיל חומות התורה הבצורות. וכמו שקרה באמת, שברוב הימים למדו דרכיהם המקולקלים, עד שהביא עליהם ה' ב"ה את אנטיוכוס הצר הצורר ונפרע מהם על עונותיהם, כמבואר בספר יוסף בן גוריון ובספרי המכבי. וכדי לעשות בעתים כאלו סייג לתורה שלא תפרוץ הרשע והזדון, הוצרכו לדון הוראת שעה והיו מכין ועונשין שלא כדין תורה, לא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה, וכדאמרינן בגמרא (סנהדרין מ"ו) מעשה באחד שרכב על סוס בשבת והביאוהו לבית דין וסקלוהו. ומעשה באחד שהטיח באשתו תחת התאנה והביאו לבית דין והלקוהו. וזה היה בימי אנטיוכס שיצאו רבים מכלל הדת, וראו בית דין שבאותו הדור שהם עוברים על המצות מתוך אפיקורסות, ועמדו וגזרו ודנו כפי היכולת הנמסר בידם לגדור בעד הזדון. ולא נמסרו משפטים כאלה אלא למלכים ולבית דין הגדול, והיא דרך ה', שעל כיוצא בזה נאמר (במדבר, טו, ל) "והנפש אשר תעשה ביד רמה וגו' הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה". ויתבאר במשנת ר' אליעזר המודעי (אבות, ג') בהנהו דאין להם חלק לעוה"ב. מה שאין כן בדורות שלפניהם אע"פ שהיו חטאים ופושעים ועברו על כל התורה, לא פרחה המינות בישראל, ולא היו צריכים לסייגים כאלו בשביל הכלל. ואם לפרקים נמצא אחד שהיה עובר מצד אפיקורסות היה נענש ביד המלך בדין חמור כמו שעשה דוד לרכב ולבענה (שמו"ב ד, ט-יא) וכיוצא בזה. וזה חד בעבודה.

והנך תלתא מילי: חד לנשיאים עצמן, והיינו הוו מתונים בדין; וחד לישראל שבדורם, והיינו ועשו סייג לתורה; וחד לדורות הבאים, והיינו והעמידו תלמידים הרבה, להועיל לדור אחר שלא תשתכח תורה מישראל. ומדברינו נגלה למה ציוו על ג' דברים אלו בייחוד, ושטעם כולם לפי שהיו הם אנשי כנסת הגדולה, שבימיהם פסקה הנבואה ורוה"ק מישראל, וכמו שבארנו בכל בבא ובבא, כן נראה בעיני פירוש משנתנו.

שִׁמְעוֹן הַצַּדִּיק הָיָה מִשְּׁיָרֵי כְנֶסֶת הַגְּדוֹלָה. הוּא הָיָה אוֹמֵר, עַל שְׁלֹשָׁה דְבָרִים הָעוֹלָם עוֹמֵד, עַל הַתּוֹרָה וְעַל הָעֲבוֹדָה וְעַל גְּמִילוּת חֲסָדִים:

"**שמעון הצדיק היה משיירי אנשי כנסת הגדולה**" , זמן רב אחר בנין הבית היה, וכדפרישית לעיל, ואצטריך למתני שהיה משיירי אנשי כנסת הגדולה, משום דלא תני "שמעון הצדיק קבל מהם", כדתני מניה ואילך, אשמועינן שהוא לא קבל אלא היה מעמודי עולם, שנמסרה לו התורה. והא דלא הני "והם מסרוה לאנשי לשמעון הצדיק", משום דלא איצטריך. שהוא עצמו היה משיירי אנשי כנסת הגדולה ומסיעתם. וכיון דתני "ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה", אף הוא בכלל. ושמעון הצדיק שמש בכהונה גדולה והיה אחרון לאנשי כנסת הגדולה וממנה יצאה תורה לישראל בדורו.

כל המשניות שבפרקי אבות באו כדי לפרט מה שנכלל במשנה הזאת הבאה

"**הוא היה אומר**". לדעתי המשנה הזאת יסוד כל המסכתא היא, וכל המשניות שבאו אחריה אינן אלא לפרש שלשה דברים שאמר שמעון הצדיק, ותורת רבותיו בקרבו. כמו שאנשי כנסת הגדולה אמרו שלשה דברים, חד בתורה וחד בעבודה וחד בגמילת חסדים, אף הוא הזכיר שלשה דברים אלו. אלא שאנשי כנסת הגדולה הזכירו פרטים לפי שדבריהם עם נשיאי הדורות, וכדפרישית לעיל, ושמעון הצדיק הזכיר כללים לכל ישראל. והתבונן שיש הבדל בין משנת שמעון לכל המשניות האחרות, שכולם נשנו בלשון אזהרה, "אל תהיו כעבדים וכו' ויהי מורא שמים עליכם, יהי ביתך בית ועד לחכמים" וכו' וכן כולם, ושמעון הצדיק לא שנה בלשון אזהרה, לא אמר "עסקו בתורה, עסקו בעבודה, עשו גמילת חסדים", אלא בלשון ספור נשנית "על ג' דברים העולם עומד", וטעם הדבר יתבאר בריש משנת "יוסי בן יוחנן איש ירושלים" בעז"ה.

תורה שיש למלאכי מעלה, ותורה שיש לגויי הארצות

"**על שלשה דברים העולם עומד**" . לא נחית תנא דידן להשמיענו דברים שהן נפלאות תמים דעים וסוד העצה העליונה לחקור למה נברא העולם, וכיוצא במחקרים אלו שטרחו עליהם הפילוסופים. כי מדרך הנביאים והחכמים להשען בכמו אלה על דרך האמונה, שלא לדרוש במופלא מהם. וכן המשורר כשהזכיר תעלומות ההנהגה העליונה בענין צדיק ורע לו רשע וטוב לו, אמר (תהלים עג, כב-כג) "ואני בער ולא אדע בהמות הייתי עמך. ואני תמיד עמך" וגו', כלומר הנני דומה בתעלומות הללו לאיש בער, שכמו שאי אפשר לאיש בער לדעת מה שיודעים החכמים, כן אי אפשר לי בחכמתי ובתבונתי לעמוד על עיקרן של דברים הנשגבים הללו, ונגדך אני כבהמה שאין לה דעת להבין. ואעפ"כ אני תמיד עמך להאמין כי צדיק וישר אתה, ושטוב לי לקיים גזירותיך ומצותיך, וכל זה בדרך אמונה. גם מה שקבלו הנביאים וחכמי ישראל בתעלומות הללו העלימו והסתירו מן ההמון, כי לא יתכן לדרוש סתרי תורה וסודות נפלאים ברבים, ואין בכל משניות של מסכת אבות מחקר פילוסופי או ענין נעלם, וכמו שאבאר במשנת (אבות, ג) "הכל צפוי והרשות נתונה" בעז"ה. וכן הכא לא בא לתת תכלית לבריאת שמים וארץ וצבאותיהם, אין לנו עסק בזה. "החקר אלוה תמצא, אם עד תכלית שדי תבוא?" (ע"פ איוב יא, ז). אלא השמיענו שעל שלשה דברים העולם עומד, כלומר שקיומו תלויה בהם, ואם יתבטלו כולם, תתפרד החבילה ולא יעמוד. כמו שמצאנו בדור המבול שהשחית כל בשר את דרכו, וכמעט שהיה העולם תהו ובהו, לולי שנח מצא חן בעיני ה'. מיהו משנתנו סתמא קתני "העולם עומד", ומשמע דהכל בכלל, עליונים ותחתונים. אלא שהדבר קשה לאמרו, כמו שהתעוררו על זה הר"ר שם טוב בן ש"ט ושאר מפרשי המסכתא זצ"ל, ואמרו שאין הדעת סובלת לומר שגדודים אין מספר שוכני מרום, וכן כל צבאות השמים יעמדו על תורת ומצות בני אדם. ואם יושבי תבל יעברו חוק יפרו ברית יאבדו גם המה, ויספו בלי משפט? ונדחקו לפרש משנתנו שלא כדרך הפשוט. ולי יראה שהדברים כפשטם, ושפיר תני שכלם עומדים על שלשה דברים הללו. אלא שאין הדברים אמורים לבד על תורה ומצות

וגמילת חסדים הנעשים תחת השמים, אלא כל עולם ועולם עומד על תורתו ועבודתו וחסדיו. וטעם הדבר נשען על מה ששנינו (אבות, ג) "חביבים ישראל שנתן להם כלי חמדה שבה נברא העולם", והיא התורה, כי היא סוד החכמה והתבונה העליונה. וכמו שנאמר (דברים ד, ו) "ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם" וגו'. ובמדה זו נברא העולם כלו, וכמו שגלה הסוד בספר משלי ואמר (משלי ג, יט) "ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה". כי כל דרכי המקום ב"ה נוהגים כפי סוד החכמה ומשפטיה הרבים, וכאמרו (שם ח, כח) "ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז". למדנו שהיא ראשית כל הדרכים, שכלם פועלים במשקל ובמדה כפי החכמה. ולכן על פי מדתה חקק ה' ב"ה חקים ומשפטים לעליונים ולתחתונים, ואין קץ לחכמה, וכמ"ש בבית ראשון מספר "גן נעול" בחדר השני. והנה העליונים יודעים דעת עליון, כולם קדושים, כולם מלאים חכמה ומשיגים הרבה בסוד ה' והנהגתו את בריותיו. וכן עושים רצון קונם, ומשמשים לפניו באימה וביראה. ומקרא מלא הוא (תהלים קג, כ) "ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו". שמענו שתים: שהם עושים דברו והולכים בשליחותו של מקום ב"ה והיינו עבודה, וכן שומעים ומבינים דברו וקולו, והיינו תורה. ונאמר (דניאל ז, י) "אלף אלפין ישמשוניה ורבוא רבבן קדמוהי יקומון". והתקועית אמרה לדוד (שמו"ב יד, כ) "ואדוני חכם כחכמת מלאך האלהים" וגו', והיינו תורה ועבודה, כלומר תורת המלאכים ועבודתם, וכדבעינן למימר. וכן השמים וצבאותיהם, כולם בעלי דעת, וכלם עובדים עבודתם שחקקה להן החכמה העליונה, וכמו שכתוב (נחמיה ט, ו) "וצבא השמים לך משתחוים". ונאמר (תהלים קמח, א-ב) "הללו את ה' מן השמים הללוהו במרומים הללוהו כל מלאכיו הללוהו כל צבאיו" וגו'. והיינו נמי תורה ועבודה, כלומר תורת דרי שמים ועבודתם. ובעולם התחתון יצר את האדם לבדו בחכמה ובדעת, ונתן להם חקים ומשפטים. תחלה נתן לכל העולם חקים ומצות ידועים, והן תורת בני נח. ואח"כ הוציא הזרע הנבחר מן הכלל, ונתן להם תורה עליונה הנשגבת משיקול דעת האדם, וזהו תורת ישראל. ועל זה שנה תנא דידן "על שלשה דברים העולם עומד", הן העולמות העליונים, הן השמים וצבאותיהן, והן העולם התחתון וכל צאצאיו, כולם מתקיימים על התורה ועל העבודה ועל גמילת חסדים, דבהנך תלתא כלול כל מה שהפה יכול לדבר, וכדאפרש בסמוך, כל עולם עומד על תורתו ועל עבודתו ועל גמילת חסדים. אלא שאינה דומה תורת ועבודת דרי מרומים ושמים, לתורת ועבודת דרי מטה. כי העליונים יודעים דעת אלהים תמיד, ועובדים ומשמשים תמיד, כי אין יצר במלאכים, וכל חפצם לעשות רצון קונם, וכן צבאות השמים ששים ושמחים לעשות רצון קונם, ועושים פעולתם תמיד. ואין כן התחתונים כי קשה עליהם תורתם ועבודתם, לפי שיצר לב האדם רע, ורוצה בשרירות לבו וביצרו הזונה. אלא שהבחירה מסורה בידו, ויש בכחו לעבוד את יוצרו ולהדמות למלאכי אלהים, או לנטות מאחריו ולהדמות לחיתו ארץ. וכנגד ההבדל שבין העליונים והתחתונים, כן נבדל עולמם מעולם הזה. כי ה' יסד ארץ בחכמה, וכונן שמים בתבונה, ועשה הארץ בעלת התמורה ברכה וקללה, טוב ורע, חיים ומות. וכן כל צאצאי תבל כולם בעלי תמורות, הכל במדה במספר ובמשקל, לעמת מעשה בני אדם המשתנים מטוב לרע ומרע לטוב, לשלם לאיש כמעשהו. וכמו שיבא בפירוש "הכל נתון בערבון" בפרק השלישי. ולא כן מעונות העליונים השמים והמרומים אין בהם תמורות, המלאכים חייהן חיי עולם והשמים וצבאותיהן עומדים לעד כמו (תהלים קמח, ו) "ויעמידם לעד לעולם חק נתן ולא יעבור". וכל זה לפי שדריהן אינן בעלי תמורות מטוב לרע ומרע לטוב, והנה עולמם עומד תמיד בעבור שתורת ועבודת שוכניהם תמידים וקיימים. ואילו [היה] אפשר שהעליונים יבטלו תורה ועבודה שלהם, גם עולמם לא היה עומד, והיה נברא מתחלה עם תמורות. אבל משנתנו צריכה לנו ולבנינו, לפי שבני אדם הם בעלי יצר ומשתנים ממצב למצב אחר, השמיענו שקיום העולם תלויה בקיום תורה ועבודה וגמילת חסדים, וביטולו בביטולם. וכמו שמצאנו בימי נח ש"השחית כל בשר את דרכו", כמעט נשחת העולם התחתון כלו. ואנשי נינוה לולא ששבו [בתשובה] היתה נהפכת (יונה ג, ד). והנה העונשים שאמרנו חלו על גויי הארץ, בעבור שהיו "גוי אובדי עצות" ובטלו תורת האדם, והן שבע מצות והפרטים הכלולים בהן. ויותר מהן ישראל שהם "ממלכת כהנים וגוי קדוש", וניתנה להם תורה עליונה, שאם ישמרו חקי ה' ותורותיו

מטיבים לעצמם ולכל העולם כלו, ולהיפך בעברם על התורה, וכמו שיתבאר במקומות רבות ממסכתא זו. ונקל לדעת שאם ייטיבו בני אדם דרכיהם, כביכול ישמח ה' במעשיהם יותר, ותהיה נחת רוח לפניו הרבה ממה שישמח בתורתן ובעבודתן של העליונים והצבאות. כי הם קבועים בחכמתם ובעבודתם, ונכספים בטבעיהם לדעת את ה' ולעמוד לשרת לפניו. והאדם להיפך, כי יצר לבו רע בטבעו, וצריך בבחירתו הטובה להתגבר עליו. ויותר מכל האדם חביבים ישראל שקבלו על עצמן עול תורה ומצוה למעלה משיקול הדעת, וכדאפרש במשנת (אבות, ג) "חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה" וכו'. ואם עושים רצונו של מקום ב"ה נאה לומר עליהם מה שאמרו רז"ל (סנהדרין צג.) "גדולים צדיקים יותר ממלאכי השרת", כלומר אע"פ שגם המלאכים משרתים פני עליון, גדולים מעשה צדיקים ממעשיהם וכדפרישית. ולפי שהדבר כן הוא ראוי ג"כ לומר עליהם שהם פרי הבריאה ותכליתה, כי "קדש ישראל לה' ראשית תבואתה" (ירמיה ב, ג). ונכבדים מאוד דבריהם ז"ל (ב"ר פ"א) שדרשו על "בראשית ברא אלהים" וגו' "בשביל התורה שנקראת ראשית, שנאמר (משלי ח, כב) "ה' קנני ראשית דרכו", בשביל ישראל שנקראים ראשית ["ראשית תבואתה", הנ"ל]. כלומר ששתי אלה הם תכלית העולם, ובהם חפץ ה'. וכאילו תאמר שמכל הצמחים והזרעונים שנבראו לצורכן של בריות, תכליתן ופריון הם התרומות והמעשרות והחלה שאנו מפרישים מהם ע"פ מצות ה', כי הם לבדם חלק גבוה וקודש ה'. ועל כוונה זו אמרו ז"ל ג"כ "בשביל התרומה שנקראת ראשית, ובשביל החלה שנקראת ראשית" (ב"ר א'), כלומר כדאי היא הבריאה כלה בשביל התרומה והחלה. ומזה תדין מה רב שכר האיש הישראלי השומר תורה ומצוה, שכל העולם כלו הוא כדאי לו. וסוף סוף מראש ועד סוף הכל עומד על התורה ועל העבודה, ועלה תני על שלשה דברים העולם עומד:

ע"י אהבת התורה ניצול האדם מלשכוח מה שלמד

"על התורה". לאו למימרא שיקיים המצות הכתובות בתורה, דא"כ היינו "ועל העבודה" וכדאפרש, דהכל בכלל מצותיה של תורה הן. ומהאי טעמא נמי אין לפרש על התורה על מצות תלמוד תורה שילמדנה בפה, דתלמוד תורה נמי בכלל כל המצות היא וכלולה בעבודה. אלא נראה לי דעל התורה היינו שמירת התורה בלב כמו שנאמר (דברים ו, ו) "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך", על זה אמר שלמה ברוה"ק (משלי ג, א) "בני תורתי אל תשכח ומצותי יצור לבך". וראש הכתוב היינו תורה, וסוף הכתוב עבודה. ואם תורתי אל תשכח, אז מצותי יצור לבך. כמ"ש (קידושין מ:) "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה", וכדבעינן למימר. וזהו שסמך (משלי ג, ג) "חסד ואמת אל יעזבוך, קשרם על גרגרותיך, כתבם על לוח לבך". פירוש "חסד ואמת", תורת חסד ותורת אמת, וכדאפרש בשלהי מתניתין. "וקשרם על גרגרותיך" משל, ולהבינך הנמשל, דע כי אם היו דברי התורה מתבררים לנו במופתי הדעת כמו החכמות הלמודיות, היו קבועים ואחודים עם הנפש עצמה, כי הכח המשיג והדבר המושג לא יתפרדו, ולא היו צריכים קשירה עם הנפש. אבל בהיות שחקי התורה נשגבים מדעת האדם, וכאמרו (איוב כח, יב) "והחכמה מאין תמצא" וגו', (איוב כח, כא) "ונעלמה מעיני כל חי" וגו'. (איוב כח, כג) "אלהים הבין דרכה" וגו'. וכל עצמן אינן נודעים אלא מפי השמועה עד הלכה למשה מסיני, המשיל אותם לתכשיט שעל הגוף שאינו מן הגוף עצמו, ולכן צריך להקשר עם הגוף בחוטים שלא ימוט, וככה צריכים דברי התורה קשירה עם הנפש. ואיך תהיה הקשירה? ואמר "על גרגרותיך", כי הגרגרת מוציאה קול, וזהו התלמוד. כי ע"י התלמוד תבוא התורה בנפש. ואמר עוד "כתבם על לוח לבך". וגם זה משל, שצריך התלמוד להיות ביראת ה' ובחפץ רב עד שיכנסו דברי התורה בלב, ויהיה כמו מכתב אלהים חרות על לוח לבו. כי לב האדם נמשל לאבן שקשה לחקוק בו, וכאמרו (יחזקאל יא, יט) "והסירותי לב האבן מבשרם" וגו'. וע"י ההרגל בתורה והזדככות הרעיון יהיו כתובים על לוח לבו ושמורים בו. ומהו השמירה בלב והכתיבה על לוח הלב? דע שעל ידי אור התורה המאירה בלב, יקבל לב האדם כמו טבע שני, עד שיהיה בטבעו אוהב תורה וחכמה. כי יצר לב האדם רע, ובטבעו נוטה לעניני חול ולתאוות העולם. וכל זמן שלא עשה לו לב חדש ורוח חדשה, קשה עליו מאוד להטות לבו לתורה, ואע"פ שעוסק בה, אין דבריה חקוקים על לוח לבו, ואינו שמח בהם שמחת לב. כל דבר מעניני העולם יבלבלוהו, וצרכיו ועסקיו יטרידוהו, שכמעט כל דבר מאלו גדול בעיני הלב מן התורה,

ולכן לומד ושוכח, מציץ ומתעלם, ולכן יקשה עליו המעשה לעשות כתורתו. לא כן מי שתורת ה' חפצו, כלומר שטבע לבו נוטה לתורה, הוא יהגה בה יומם ולילה. וכמו שזולתו גם בלילה לא שכב לבו מרוב מחשבותיו על ענייניו ועסקיו; כן הוא בתורה, כי עתה נפשו טהורה מכל מחשבת הבל. גם על עסקיו וצרכיו אינו נותן לב רק בדרך עראי בעבור ההכרח, לא שהן נחשבים בעיניו לדברים גדולי הערך, כי לבו מתגדל ומתרומם על כל המעשים, וכדתני ב (אבות) ריש פ"ו "ומגדלתו ומרוממתו על כל המעשים", וכדאפרש התם בעז"ה. ולכן מה שלומד אינו שוכח, ומה שהציץ לא יתעלם ממנו, לפי שהדברים שמורים ונצורים בלבו, כמו שדרך האדם לשמור ולנצור ענינים שחייו וכבודו תלויים בהם. ואז יקל עליו המעשה ויעבוד את ה' במצותיו בשמחה ובטוב לב, לפי שנפשו מוכנת לעבודתו ע"י המאור שבתוכו. על זה אמרו (פסחים נ.) "אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו", כלומר ברשותו, שתלמודו שמור בלבו. ומזה תלמד שמי שלא הגיע עדיין למדה זו, ראוי שיפנה עתותיו אליה יותר מלעסוק במעשה, כי מבלי שמירה המעשה רופף, וקרוב לנטות מדרך הטוב ולהכשל בעצת יצרו. אבל מי שתלמודו בידו ושמור בלבו, אז כל אשר בכחו לעשות מצוות ומעשים טובים יעשה, שזהו עיקר הכל, וכדאמרינן (ברכות יז.) בפרק היה קורא, "מרגלא בפומיה דרבא תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים, שנאמר ראשית חכמה וגו' שכל טוב לכל עושיהם, ללומדיהם לא נאמר אלא לעושיהם, לעושים לשמה" וכו', וכמו שיתבאר במשנה הסמוכה, והכי נמי תנן בפרקין (משנה י"ז) "ולא המדרש עיקר אלא המעשה".

קיום המעשה הוא גדול מהתלמוד

והכי נראה לי מסוגיא דפ"ק דקדושין (דף מ:) דאמרינן התם "וכבר היה ר' טרפון וזקנים מסובין בעליית בית נתזא בלוד, נשאלה שאלה זו בפניהם: תלמוד גדול או מעשה גדול? נענה ר' טרפון ואמר מעשה גדול, נענה ר' עקיבא ואמר תלמוד גדול, נענו כולם ואמרו תלמוד גדול שמביא לידי מעשה". ופירושה נראה לי דר' טרפון ור' עקיבא לא פליגי, וכולי עלמא סבירא להו דמעשה עיקר, דאי רבי עקיבא פליג, אם כן מסקנא דאתי כר' עקיבא, תרמיה [תקשה ממנו] אסתם מתניתין דתני "ולא המדרש עיקר אלא המעשה"? אלא שאלה זו נשאלה סתם בבית המדרש וענה ר' טרפון מעשה גדול, ומיירי [ר' טרפון] במי שתלמודו בידו, ואינו צריך עוד לתלמוד בשביל המעשה. ענה רבי עקיבא תלמוד גדול, ומיירי [ר' עקיבא] ברוב בני אדם שצריכים לתלמוד בשביל המעשה. והיינו דקאמר תלמודא: "נענו כולם ואמרו תלמוד גדול שמביא לידי מעשה", ולא אמרו "תלמוד גדול" סתם ותו לא, וכדקאמר רבי עקיבא. משום דפרושי קא מפרשי דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, וכלהו כמתניתין סבירא להו ד"לא המדרש עיקר" וכו', ולא אמר רבי עקיבא "תלמוד גדול" אלא תלמוד המביא לידי מעשה, והיינו רוב בני אדם וכדפרישת. וממנה תשמע שאם תלמודו כבר בלבו ואינו צריך לו עוד בשביל המעשה, דודאי מעשה גדול. ומשאלתות דרב אחאי גאון ז"ל שהביאו התוספות סוף פ"ק דב"ק (יז.) יראה לי שדעת הגאון ז"ל נוטה לדעתנו. דהתם אמרינן שהניחו ספר תורה על מטתו של חזקיהו המלך ע"ה ואמרו קיים זה מה שכתוב בזה. ופריך והאידנא נמי עבדינן הכי? ומשני אנוחי מנחינן, קיים לא אמרינן. ואמרינן אמר רבה ב"ב חנה הוי אזלינן בהדי' דר' יוחנן למשאל שמעתא וכו' ולא פשיט לן עד דמשי ידיה ומנח תפילין והדר אמר לן. ופריך תלמודא והאמר מר גדול תלמוד תורה שהתלמוד מביא לידי מעשה? פירוש היאך הוי מנח תפילין בראשא קודם שאמר להם השמועה, והלא תלמוד גדול ממעשה? ומשני הא למגמר הא לאגמורי. פירוש למגמר לנפשיה תלמוד גדול שמביא לידי מעשה, הא לאגמורי לאחרים לא עדיף, ולפיכך היה מניח תפלין תחלה. הכי הוא שמעתא ופירושה מדברי הגאון ז"ל. שמענו שפירוש הסוגיא בקידושין תלמוד גדול דוקא כשמביא לידי מעשה והיינו למגמר, אבל תלמוד שאינו בשביל המעשה כגון לאגמורי לאחרינא, והכי נמי לעצמו אם תלמודו בידו, פשיטא דמעשה עדיף. אבל בספרים שלנו גרסינן במלים דרבה ב"ב חנה: והדר אמר לן קיים אמרינן לימד לא אמרינן, פירוש על חזקיה הספידו "לימד". והאידנא אע"פ שאומרים קיים, לימד לא אמרינן. ועלה פריך והאמר מר וכו' ומשני הא למגמר הא לאגמורי. ופירושה לדעתי, "והאמר מר גדול תלמוד שמביא לידי מעשה", לפי שמבלי תלמוד יש לחוש שיעבירנו יצרו על דעת

קונו, הא אם ברור לן שיקיים מצות ה' כל ימי חייו ודאי מעשה עדיף, דמי נתלה במי, וכדפרישית בסוגיא דקדושין. ואם כן יותר מעלה להספיד ב"קיים" מלהספידו בתלמוד, כיון דתו ליכא חששא. ומשני הא למגמר. [כלומר] הא דאמרינן תלמוד טפל למעשה היינו למי שלומד לעצמו כדי שיביאנו תלמודו לעשות, והא דהכא [אצל חזקיה] לאגמורי לאחרינא שהוא מעלה יתירה להרביץ תורה בישראל, ועל חזקיה אמרו קיים ולימד. והאידנא קיים אמרינן לימד לא אמרינן, ואפילו לא אמרו על חזקיה רק "לימד" לבד כולל ג"כ תלמוד ומעשה, דכיון שזכה ללמד לכל ישראל תורה, הא תנן (אבות, ד) "הלומד על מנת ללמד, מספיקין בידו ללמוד וללמד לשמור ולעשות". ויפה פירש התם בקונטרס והאמר מר וכו' שמביא לידי מעשה, אלמא מעשה עדיף, והיינו כדפירשנו. ולא תקשה על פירושו אדרבא מהכא דייק בסוגיא דקידושין דתלמוד גדול, וכמו שהקשה עליו ר"ת ז"ל. לפי שכפי דברינו שתי הסוגיות לדבר אחד נתכוונו. גם מה שפירש ר"ת ז"ל והאמר מר וכו' דהכי פירושו כיון שאנו אומרים קיים, הרי אנו אומרים שלמד, דאי לא למד היאך קיים, שהתלמוד מביא לידי מעשה. אע"פ שדבריו אמת, וכמו שתלמוד מדברינו בפירוש המשנה הזאת, בכלל דברי רש"י ז"ל דבריו, וקל להבין.

תורה, יש לשמוד זכרונה בלב תמיד

כללו של דבר, ע"י שמירת התורה בלב יבוא לכלל מעשה, וזהו שכתוב (דברים ד, ו) "ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם" (דברים יא, כב), "כי אם שמור תשמרון לעשות" וגו' ורבים כיוצא בהם, הקדים השמירה לעשייה מטעם שאמרנו. ולא אמר "וזכרתם ועשיתם", כי אפשר שיזכור ולא יעשה, כי הזוכר איסור הערוה ולמד כל דקדוקי האיסור, אולי כשיתקפנו יצרו לא יחדל מחטוא. ואין תקנה אלא בשמירת התורה בלב, ועל דרך שבארנו ענין השמירה הזאת, שבהיות התורה שמורה בלבו כל היום תהיינה מחשבותיו ביראת ה' וחכמה, להשכיל באמתו, ולהתבונן בחסדיו ובדרכיו ית', ולנצור בלבו חקיו ומשפטיו, עד שיהיו שגורים בפיו, ולהשתמש בבינתו למצוא טוב טעם ודעת, והן טעמי תורה הממתיקים דבריה לנפש החכמה, שעליהן אמר (תהלים יט, יא) "הנחמדים מזהב ומפז רב ומתוקים מדבש ונופת צופים". וכל אלו בכלל "תורה" הן, כי מלת "תורה" בלשון הקודש [היא] על הוראת הדרך. ואלו הדברים מורים את האדם בדרך, ולכן נופל על כולם לשון "תורה" והוראה בכל המקרא, יש מהן מורים לאדם דעות נאמנות, כמו (ישעיה כב, ט) "את מי יורה דעה". וכשדברו איוב ורעיו על סוד ההנהגה העליונה אע"פ שאין בה מעשה לאדם, אמר (איוב ל, כד) "הורוני ואני אחריש ומה שגיתי הבינו לי". ועל הידיעות בדרכי ה' כתוב (תהלים פו, יא) "הורני ה' דרכך אהלך באמתך". ועל ידיעת המצות והחקים כתיב (ויקרא ז, לז) "וזאת התורה לעולה ולמנחה" וגו' (במדבר ו, כא) "זאת תורת הנזיר", (במדבר יט, ב) "זאת חקת התורה" ורבים כמוהם. ולכן לשון שמירה בכל המקרא סמוך לתורה, ולשון עשייה אצל המצות, כמו (תהלים קיט, נה) "ואשמרה תורתך", (משלי כט, יז) "ושומר תורה אשרהו", וכן כולם. ואצל העשייה כתוב (דברים ו, כד) "לעשות את כל החקים", (דברים ו, כה) "לעשות את כל המצוה". כי התורה צריכה שמירה בלב, והמצות צריכות עשייה. וכשאומר לעשות אצל תורה כתוב (שם כט, כד) "לעשות את כל דברי התורה הזאת", לא "לעשות התורה", כי דברי התורה הן המצות. וכן (עזרא י, ג) "וכתורה יעשה", כלומר כמצות התורה. ובספרנו על יסודות הלשון יתבאר בעז"ה ברחבה.

ודע כי העזיבה הפך השמירה, ולכן גם היא בלב, וראיה (בראשית כח, טו) "ושמרתיך בכל אשר תלך וגו', כי לא אעזבך" וגו'. ולכן סמוכה עזיבה לתורה, כמו (תהלים קיט, נג) "עוזבי תורתך", (משלי כח, ד) "עוזבי תורה יהללו רשע". וסוף המקרא [ההוא] "ושומרי תורה יתגרו בם", וזה מן הקצה אל הקצה, ככל משלי שלמה. ודע שגם בהיות התורה שמורה באדם, והלב שמח באורה ובטוב טעמה, אפשר שיתקפנו יצרו לפי שעה ויעזוב את ה' ויעבור על מצותיו, וכדאפרש (אבות, א) בבבא "ויהי מורא שמים עליכם". אבל אי אפשר שישתקע בחטאו, כי עוד מעט והמאור שבתוכו מחזירו למוטב (ירושלמי, חגיגה, פ"א ה"ז) . אבל עוזבי תורה אפשר שיתגבר עליהם יצרם עד לאין מרפא. ולכן על שאלת על מה אבדה הארץ? השיב הקב"ה בעצמו (ירמיה ט, יב) "ויאמר ה' על עזבם את תורתי אשר נתתי לפניהם". פירוש לפי שהיו עוזבי תורה ושוב

אין תקנה שיחזרו למוטב, ולא אמר על אשר עזבו אותי, וכאמרו על מעשה ע"ז (ירמיה ב, יג) "אותי עזבו מקור מים חיים" וגו'. לפי שהעוזב את ה' והיינו שעובר על מצותיו ואינו עובד אותו, אם לא יעזוב תורה, המאור שבתוכו מהר יחזירנו למוטב. אבל עוזב תורה קשה מכל מטעמא דאמרן. ויפה אמרו רז"ל (ירושלמי, חגיגה, פ"א ה"ז) "על עזבם את תורתי, הלואי אותי עזבו ותורתי שמרו, המאור שבתוכה מחזירם למוטב". כי שומר תורה לא יעזוב את ה' אלא לפי שעה, והמאור שבתוכו מחזירו. אבל עוזב תורה כשיפול ביד יצרו אין לו תקנה, וזהו "הלואי" שאמרו. ובפרק ששי [להלן] יתבאר יותר בעז"ה.

והנה מי שתורתו שמורה בלבו על הדרך שבארנו, כמעט בטוח הוא שלא יחטא, ואז דומה למלאך ה', כי אמרנו למעלה שהמלאכים יודעים ומשיגים תמיד, עומדים ומשמשים את קונם תמיד. וכן מי שתורתו בלבו יהגה בה יומם ולילה, ויעבוד את ה' במצותיו בכל עת. ומקרא מלא הוא (מלאכי ב, ז) "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא". ודברי הכתוב מתפרשים מדברינו. וכן אמרו רז"ל (חגיגה טו ע"ב) "אם הרב דומה למלאך ה' צבאות, תורה יבקשו מפיהו. ואם לאו אל יבקשו תורה מפיהו". כלומר אם דומה למלאך ה' שתורתו שמורה בלבו, וקבל טבע שני לאהוב חכמה ולחפוץ בה, ומושל בתורתו על מעשיו ולא יחטא, אז תורה יבקשו מפיהו. ואם תורתו מן השפה ולחוץ ובלבו עוזב תורה, לא.

תורה יש ללמוד בשמחה, אבל הרשעים שמחים לעשות רע

ולפי שהמלך שלמה ע"ה חבר ספר משלי לקרב את לב האדם במשליו אל התורה, גלה ברוח הקדש בתחילת ספרו סוד הדברים שאמרנו, להודיע כי תלמוד גדול שמביא לידי מעשה, ואפרש בקצרה. אמר (משלי ב, א) "בני, אם תקח אמרי ומצותי תצפון אתך", פירוש זהו הלימוד והשמירה בלב. ופירש (משלי ב, ב) "להקשיב לחכמה אזנך תטה לבך לתבונה", כלומר כשתקבל חקי החכמה מרבך תקשיב להן אזניך, כאדם שמקשיב אוזן לשמוע דברים שחייו וכבודו תלויים בהם. וגם "תטה לבך לתבונה", להתבונן בדברי תבונות שאתה שומע, לירד לעמקן של דברים ולהשיגם. ומלת "לב" על השכל והבינה. ופירש (משלי ב, ג) "כי אם לבינה תקרא לתבונה תתן קולך". מלת "תקרא" על ההזמנה, כמו (מל"א א, יט) "ולשלמה עבדך לא קרא", (מל"א א, נט) "ויחרדו כל הקרואים". פירוש לכח הבינה הנטועה בנפשך תזמין להתבונן בדברי חכמות ותבונות שאתה מקבל. ותתן קולך לתבונה, לשנותה ולחזור אחריה [בקול] עד שתהיה קבועה בלבך. והנה אלה הדברים שאמר הם אות על החפץ הפנימי, ושכבר החל הלב לקבל טבע שני, לאהוב תורה וחכמה כמו שזולתו אוהב בטבעו עושר ונכסים. וזהו שפירש (משלי ב, ד) "אם תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה", כלומר אם תאהב החכמה בטבע לבך ותבקשנה בשמחה, כמו שבטבע הלב לבקש כסף שהוא הממון, וכן תיגע בבינתך לחקור בעומק הענינים לעמוד על יושרן, כמי שעמל ויגע לחפש אחר מטמון שבעומק הארץ. אם עד כה הגעת, יהי לך כן. וכאמרו (משלי ב, ה) "אז תבין יראת ה' ודעת אלהים תמצא", שהן דברי תבונה ודעת בסוד ה' ובדרכיו ומעשיו שעשה בשמים ובארץ, והן הן ידיעת גדולותיו ונוראותיו של יוצר בראשית ב"ה. ואמר עוד (משלי ב, ט) "אז תבין צדק ומשפט ומישרים כל מעגל טוב". ו"צדק ומשפט" הן הן חוקי התורה ומשפטיה, ו"מישרים" הן תורת חסד ודרכי החסידות. וכדאמרינן (רש"י לדברים ו, יח) "והישר, זו לפנים משורת הדין" וכמ"ש בסוף משנתנו. ואמר הטעם (משלי ב, י) "כי תבוא חכמה בלבך, ודעת לנפשך ינעם", כלומר שתהיה התורה שמורה בלבבך, כדרך (דברים ו, ו) "והיו הדברים האלה וגו' על לבבך", ובארנוהו למעלה. ודעת הסודות העליונים בדרכיו ובאורחותיו ית' ינעם לנפשך.

ועד כה דבר על התורה, ועתה יודיע שהתלמוד מביא ג"כ לידי מעשה, שלא יתקפנו יצרו עוד, כי המאור שבתוכו ינהגנו בדרך אמת. וזהו שאמר (משלי ב, יא) "מזמה תשמור עליך תבונה תנצרכה", (ב, יב) "להצילך מדרך רע מאיש מדבר תהפוכות", (ב, יג) "העוזבים ארחות יושר" וגו', (ב, יד) "השמחים לעשות רע" וגו', (ב, טז) "להצילך מאשה זרה מנכריה אמריה החליקה". פירוש "מזמה" הוא העיון הגדול והתגברות מחשבות התורה בלב, וכן ה"תבונה" שבו, הם מגינים ושומרים את לב האדם מהטות אל הרשעה. וכאמרו "להצילך מדרך רע", והן דרכי המינים

והאפיקורסים תועי לב, העוזבים בלבם "ארחות יושר", שהוא ההיפך מן השמירה וכמבואר למעלה. ובענין המעשה הם "שמחים לעשות רע". וכן תצילך מאשה זרה, שהיא המסוכנת ביותר להכשל בה, כי יצר העריות קשה. והזכיר החמורות לדון הקלות מהן בקל וחמר וכל שכן שתגן עליו תורתו להצילו מהן. ואחר שהזכיר ההזהר מן העבירות, הזכיר ענייני קום עשה, ואמר (משלי ב, כ) "למען תלך בדרך טובים וארחות צדיקים תשמור", כלומר שתקיים כל המצות ותעשה כמעשה הטובים והצדיקים. הנה בארנו פה ענינים עמוקים בקצרה, כי הרוצה להרחיב בזה לא יכילנו ספר. ומן המעט שהודענו התבארו דברי משנתנו שאמרה שהעולם עומד על התורה.

עבודת ה' כוללת תורת המלכים והמלחמות.
עיקר בריאת האדם לא היתה לשם "חקירות", אלא לקיום המצוות

"ועל העבודה". היינו לעבוד את ה' במצוות עשה הכתובים בתורה, ולהזהר מעבור על מצוות לא תעשה הכתובים בה, כי "לא המדרש עיקר אלא המעשה". (ירושלמי, שבת פ"א ה"ב) "והלומד שלא על מנת לעשות נוח לו שלא נברא". וכמו שבעולמות העליונים עומדים ומשמשים את קונם באימה וביראה, וכן השמים וצבאותיהם עושים תפקידם כל עת, כן בעולם התחתון צריך האדם לעבוד את אלהיו וללכת בדרכיו. וצריך הרגל רב אל האדם שיעבוד את ה' ב"ה, לפי שיצר לבו רע מנעוריו, וכדפרישית לעיל. אלא שע"י התורה המאירה בנשמתו יתקן את נפשו וירגילה לעשות כפי תלמודו, כי (קידושין מ:) "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה". ומשום הכי תני שמעון הצדיק ברישא על התורה, והדר על העבודה, וכדתנן (אבות, ב) "אין בור ירא חטא ולא עם הארץ חסיד", וכדאפרש התם בעז"ה, וכן תני ר' מאיר (אבות, ו) "ומכשרתו להיות צדיק וחסיד ישר ונאמן". וכמו שעל התורה דקאמר ברישא כולל החכמה כל דרכיה ונתיבותיה, ואין קץ לחכמה, הכי נמי על העבודה דקתני כולל כל המעשים ע"פ החכמה, החקים והמשפטים ודקדוקיהן שבכתב ושבע"פ. ובכלל זה תורת המלכים ותורת הכהנים ותורת המלחמות ושרי הצבא והגיבורים ואנשי חיל, לכלם חקקה החכמה העליונה חקים ומשפטים ללכת בהן. וכלם עבודת ה' הן, וכמבואר בארוכה בבית הראשון מספר "גן נעול". וכן תניא בספרי: "ואותו תעבודו, עבדוהו בתורתו, עבדוהו במקדשו". למדנו שהכל בכלל עבודה. ותפלה קרויה "עבודת הלב", כדאמרינן בספרי: "ולעבדו בכל לבבכם, זו תפלה שהיא עבודה שבלב". וכן בכלהו מילי, כגון הגיון התורה קרויה עבודה שבלב ובפה. והנחת תפילין קרויה עבודה ביד ובזרוע. ונתינת צדקה קרויה עבודה בממונו. שבכל אבר ואבר ובכל ענין וענין אנו צריכין לעבוד עבודת ה'. ולאפוקי מדעת הטועים החושבים שעיקר בריאת האדם היא בעבור החקירות והתבונות בחכמות ובתבונות באלהיות ובחכמת הלמודיות והמעשיות, ומקילין בעבודות המצות התלויין בגוף ובשדות ובבתים ובמאכלים וכיוצא. אלא עיקר לידת האדם היא בעבור העבודה. ובעבור כן נברא תחת השמש מקום המעשה, כדי שיהא שליט ביצרו ויזהר מהטמא [מלהטמא] בגילולי הפעולות הרעות, ויעשה המצוות בנפש חפצה. כי בעבור ההתבוננות וההשגות לא היה ראוי לבוא בגוף תחת השמש, כי קודם שנוצר בגוף היה יודע ומשיג יותר, וכדאפרש בפרק רביעי במשנת ר' יעקב ["העולם הזה דומה לפרוזדור"]. מיהו אם אין תורה בלב ממש אי אפשר המעשה וכדפרישית לעיל, וכן כתוב בתורה (דברים י, כ) "את ה' אלהיך תירא אותו תעבוד". הקדים תחלה היראה שהיא יסוד החכמה והתורה, כדרך (איוב כח, כח) "הן יראת ה' היא חכמה". ושלמה אמר (משלי טו, לג) "יראת ה' מוסר חכמה", וכדפרישית לעיל בפסוק "אז תבין יראת ה'". והדר "ואותו תעבוד" במצותיו, והיינו "על התורה ועל העבודה". ודע שההתבוננות ועומק המחשבות נקראת בספרי הקדש "מזמה", וכמו שרמזנו למעלה. והמעשים העשויים כפי דרכי החכמה נקראים "תושיות". ולכן כשהזכיר שלמה (משלי ג, יט) "ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה", כלומר שהקב"ה הסתכל בחכמה כביכול ויסד ארץ על פיה, וכן כונן השמים כפי התבונה, סמך לו (משלי ג, כא) "בני אל ילוזו מעיניך, נצור תושיה ומזמה". כלומר כמו כן אתה בני ההולך בדרך ה' עשה כן, ואל ילוזו שתי אלה מעיני לבבך, כי תנצור תושיה ומזמה, והיינו "על התורה ועל העבודה". ובספר חכמת שלמה (פ"ו יח) שהעתקנו, כתוב: "תחלת חכמה לחפוץ חכמה, אם יחפצנה יאהבנה" (שם,

יט). כי יאהבנה ישמור מצותיה, ושומר מצותיה יחיה לעולם (שם כ'). והחי לעולם, קרוב ה' אליו. והמאמר עמוק מאד בארנוהו בפירושנו "רוח חן", וכל אדם יחזה בו שכולל הענין שפירשנו ב"על התורה ועל העבודה".

תוכן ענין "גמילת" חסדים

"ועל גמילות חסדים". האי דנקט תרתי בבי על העבודה ועל גמילת חסדים, לאו דעבודה בדברים שבין אדם למקום, וגמילת חסדים בדברים שבין אדם לחבירו, דכיון דעבודה כוללת הכל, מצות עשה ומצות ל"ת הכתובים בתורה וכדפירשנו לעיל, דברים שבין אדם לחבירו נמי אית בה, דכלהו כתיבין באורייתא, וכדדרשינן על (דברים יב, כח) "כי תעשה הטוב והישר", והישר זו לפנים משורת הדין (רש"י לדברים ו, יח) . אלא נראה לי הא דתני גמילת חסדים באפי נפשה משום דכייל תורה ועבודה, כי מלת גמילות איננו לשון תשלומים, ואין הנחתו על שלום דבר קצוב כפי מדת המעשה, אלא כל לשון "גמול" שבמקרא הוא על המצאת פעולה לזולתו, פעמים לטובה פעמים לרעה. וצריך להזכר עמו מה היתה הפעולה, כמו (משלי לא, יב) "גמלתהו טוב ולא רע", (תהלים ז, ה) "אם גמלתי שולמי רע", (תהלים קיט, יז) "גמול על עבדך אחיה". ודומה לו (במדבר יז, כג) "ויגמול שקדים", שהמציא שקדים. וכן (בראשית כא, ח) "ביום הגמל את יצחק", שכבר היה גמול וחזק במציאותו, וכדאמרי בגמרא (כתובות ס:) שהיה בן כ"ד חדש. וכן (ישעיה כח, ט) "גמולי מחלב" שאינן צריכין עוד לחלב אמם, וכמו שתקנו ז"ל (ברכות נד:) בברכה "הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב", שממציא טוב לחייבים. וכן על גמילות חסדים דמתניתין, המצאות פעולות של חסד.

תורת "חסד" מה היא. וביאור "חכמי לב". ומצוות "והלכת בדרכיו"

ובכל דבר ודבר יש גמילות חסד והמצאת מעשה לפנים משורת הדין, כי מדת החסד נוספת על מדת הדין. ודע כי שורת הדין היא מדת אמת, ולפנים משורת הדין היא מדת החסד [אמר המגיה: עיין "מסילת ישרים", פרק יט], ושתיהם בכלל החכמה כי החכמה היא ראשית כל הדרכים, וכדפירשנו בריש מתניתין. וכפי מדתה ואורחותיה נוהגים גם שניהם אמת וחסד. וכבר אמרנו כי התורה היא סוד החכמה העליונה, וכדכתיב (דברים ד, ו) "כי היא חכמתכם" וגו', ולכן אף היא כוללת שתיהן. ועל איזו דרך היא כוללתן? דע כי הנגלה ממנה המפורש לכל, כל אדם חייב בו, וזהו שורת הדין ומדת אמת, והן הן המצות והאזהרות הכתובים בתורה שבכתב ושבע"פ, ובעבורן נקראת תורת אמת, כמו שכתוב (מלאכי ב, ו) "תורת אמת היתה בפיהו", וכדרך (משלי לא, כו) "פיה פתחה בחכמה" וכדאפרש. והדרכים הנסתרים שבתורה והמקובלים פא"פ [פנים אל פנים, כלומר מהרב לתלמידו] הן הן דרכי החסד, ובעבורן נקראת תורת חסד, וכאמרו (משלי לא, כו) "פיה פתחה בחכמה, ותורת חסד על לשונה", וסוף המקרא כולל דרכי החסד. והמקרא הזה כתוב בפרשת "אשת חיל מי ימצא". והוכחנו בספרנו "גן נעול" שהפרשה כלה מדברת בכבוד בעל הנפש היקרה מחכמה ומכבוד, המתואר בספרי הקדש בשם "חכם לב", לפי שבאה החכמה אל לבו, וכדפרישית בבבא ד"על התורה". והוא מלמד תורתו וחכמתו ברבים, ועל תורת אמת שהוא מלמד אמר "פיה פתחה בחכמה", כנה הדבר במלת "פה", וכן "תורת אמת היתה בפיהו". ונוסף על שורת הדין והאמת, גם תורת חסד על לשונה, ללמד לצנועים דרכי החסד, שהן דרכים נשגבים ונפלאים שבתורה, וזהו "על לשונה". כי בפתיחתנו הראשונה לספר הנ"ל הודענו שכשיתארו הדיבור בספרי הקדש במלת "לשון", ענינו תמיד על דברים עמוקים, דברים הצריכים לבינה יתירה. ולדרכי החסד צריך בינת לב ודעת רחבה, וכאמרו (תהלים קז, מג) "ויתבוננו חסדי ה'". והנה מטעם זה עצמו אין דרכי החסד מפורשים בתורה [הערת המגיה: ע"ע "גן נעול", חדר י' חלון ז'], כי אם היו כתובים בה, היה הקהל כלו חייבין בהן. והן דברים שאי אפשר להמון כלו לעמוד בהם, כי הם נפלאים מדעתם להשיגם, וכל שכן לעשותם. לכן סתם הכתוב וכללן במאמר (דברים כח, ט) "והלכת בדרכיו", וכיוצא מן המאמרים הכוללים, והניחם לחכמי לב ולכל איש חיל, ולגדולי ישראל, שריהם נביאיהם ומלכיהם. כל איש שיש בו נפש יקרה בעלת העוז ומלאה דעת ותבונה, חייב להתבונן בהם ולקבלם מרבו ולעשותם, וכדאפרש בריש פרק שני. כללו של דבר כמו שמדת האמת כוללת התורה כולה, כן מדת החסד כוללתה. וכמו שבמדת האמת יש קצב וגבול לכל מצוה ולכל

אזהרה, כמבואר בתורה שבכתב ושבע"פ, ככה יש גבולים במדת החסד, וכולם מקובלים ממשה מסיני. ומזה אתה למד שגמילת חסדים נוהגת בכל, הן בתורה הן במעשה המצות, וכן בדברים שבין אדם לחבירו.

רוממותה של נפש האדם

בתורה כיצד? כשיבין בסוד נפשו שהיא עליונה נשמת רוח חיים, נטוע בה כח ועוז, מכרת את בוראה, מתבוננת בדרכיו ובמעשיו, יעשה חסד לנפשו ויעלנה ממדרגה למדרגה, יפליג ביראה ובחכמה, ולא יספיק לו לעמוד על דין תורה המסור לכל אדם, אלא יתחסד בעצמו להעתיק נפשו מעלה מעלה. ונקח לדוגמא מצות היראה, עליה נצטוינו בתורה באמרו (דברים י, כ) "את ה' אלהיך תירא", וזהו יראת רוממות, כלומר שנבוש בעצמנו לעבור על מצותיו, בזכרנו רוממות האדון המצוה עליהם. ואי אפשר לנו לירא את ה' כשאנו מסכלין [לשון "סכל" שאיננו מבין] גדולתו ורוממותו. ולכן צריך כל אדם להביט אל פעל ה', להכיר גדולת יוצרו ב"ה. ואולם אם יעמוד על "האמת" [בלבד], והוא דין התורה המפורש, די לו כשיתן אל לבו שהוא ב"ה אדון השמים ושמי השמים וכל צבאותיהם, ואדון הארץ וכל צאצאיה, ואם ייראנו בעבור זה וישמור מצוותיו, "צדיק" יתקרי [נקרא]. תדע שכן הוא שהרי כשצוה על המצוה הזאת ואמר (דברים י, כ) "את ה' אלהיך תירא", הקדים לאמר (י, יד) "הן לה' אלהיך השמים ושמי השמים הארץ וכל אשר בה". להודיענו כי חייבים אנחנו להסתכל בגדולות הללו כדי שיהיה מוראו עלינו. ולפי שהוא מפורש בתורה כל ישראל חייבים להתבונן באלה, לפי שבכח הקטן שבישראל לעמוד על מקצת דברים אלו.

סודות התורה

ואולם יש גדולות אחרות נוראות ונפלאות מאלה שזכרנו, והן כלל הסודות העליונים כמו מעשה בראשית ומעשה מרכבה וכיוצא בהן, שהן כולם בכלל יראת ה', ועליהם נאמר (תהלים כה, יד) "סוד ה' ליראיו" וגו', (משלי ג, לב) "ואת ישרים סודו". ומי שהוא חכם ומבין בהם מדעתו יירא את אלהיו יראה גדולה, וכאמרו (משלי ב, ה) "אז תבין יראת ה'" וכדפרישית בבבא (אבות, א) "על התורה". והנה הנביאים בספריהם רמזו על הסודות הללו, כמו במרכבת ישעיה ויחזקאל וכיוצא, אבל לא נכתבו בתורה סמוכים למצות היראה מטעם שאמרנו. שאם היו מפורשים בתורה היו הקהל כלו חייבים ליראה את השם על הדרך הזה, וזה אי אפשר, שאין כל הנפשות יכולים לעמוד בה. והיודע בהם הוא איש "יקר מחכמה ומכבוד" (ע"פ קהלת י, א), ו"חסיד" יתקרי, ועליו מוטל להתבונן בהם. וראיה ממדרש רבותינו ז"ל (מדרש משלי, פ"י) שאמרו ששואלין לאדם ליום הדין הגדול קראת בתורה? למדת משנה? למדת הלכות ואגדות? ואם אומר על כולם הן, שואלין אותו צפית במרכבה שלי? שאין לי הנייה בעולמי אלא כשתלמידי חכמים יושבים ועוסקים במרכבה וכו', שמענו כי גדולי החכמים חייבים להסתכל גם במוראות הללו, וזהו גמילות חסדים. [הערת המגיה: שמא לזה אמרו בזהר "איזהו חסיד? המתחסד עם קונו"; זהר ח"ב קיד:]. ועל זה אמר שלמה בחכמתו (שם יא, יז) "גומל נפשו איש חסד" וגו'.

וכמו שהוא במצות היראה כן הוא במצות האהבה והדבקות האלהי וכיוצא, וכמו שדברנו על זה בספר "גן נעול" בבית הראשון בחדר העשירי. ובכלל זה כל הדעות הטהורות והלמודים היקרים שמתעטרים בהן הנפשות היקרות, וכולם בכלל תורה הן, וכדפרישית לעיל.

כיצד להיות "חסיד"

חסידות בעבודה כיצד? החסיד ירבה בעבודת ה', ויעשה מצוותיו בדרך ישר ובהפלגה גדולה, מדקדק בהן ורודף אחריהן בזריזות גדולה לעשותם, יותר ממדת הדין המפורש בתורה, הן בעניני קום ועשה, הן להשתמר מעבור על לא תעשה. לדוגמא מצות תלמוד תורה המפורשת באמרו (דברים ו, ז) "ודברת בם בשבתך בביתך" וכו'. ואם יעמוד על דין תורה די לו בפרק אחד שחרית וערבית, וכדאמרינן בפ' שתי הלחם (מנחות דף צט:) אמר רב אמי מדבריו של ר' יוסי למדנו אפילו לא שנה אדם אלא פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית קיים מצות "לא ימוש ספר התורה הזה מפיך" וגו'. אמר ר' יוחנן משום רשב"י אפילו לא קרא אדם אלא ק"ש שחרית

וערבית קיים מצות לא ימוש, ודבר זה אסור לאמרו בפני עם הארץ, ורבא אמר מצוה לאמרו בפני עם הארץ". ולכן מי שנותן נפשו על התורה והוגה בה תמיד "חסיד" הוא דהוי. וראיה מפ"ק דברכות (דף ד.) שאמרו ז"ל על (תהלים פו, א-ב) "תפלה לדוד וכו' שמרה נפשי כי חסיד אני", לוי ור' יצחק. חד אמר כך אמר דוד לפני הקב"ה ולא חסיד אני שכל מלכי מזרח ומערב ישנים עד ג' שעות, ואני חצות לילה אקום להודות לך. ואידך כך אמר דוד וכו' לא חסיד אני שכל מלכי מזרח ומערב יושבים אגודות אגודות בכבודם, ואני ידי מלוכלכות בדם שפיר ושליא לטהר אשה לבעלה, ולא עוד אלא כל מה שאני עושה אני נמלך במפיבושת רבי" וכו'. הזכירו בחכמתם שלשה דברים הכוללים דרכי החסידות, האחת כוללת תענוגי הגוף, כי אם השינה שהיא הכרחית כובש בשביל עבודת ה', כל שכן התענוגים המותרים והאסורים שאינן הכרחיים. השניה כוללת דרכי המדות, שאם על כבוד המלכות והשררה אינו חושש בשביל מצות ה', ועוסק בדם שפיר ושליא, כל שכן שמתחסד ביתר מדותיו. השלישית כוללת דרכי השכל והבינה, שאם על בינתו הגדולה בתורה אינו סומך ונמלך במפיבושת, וכדתנן "עשה לך רב", והתם (אבות, א) אפרש, כל שכן שאינו נשען על בינתו בדברים המופלאים מן הלב. וכולן שהזכירו מדרכי החסד הן, כי לא נצטוו הקהל כולו לקום בחצות לילה וכמו שאמרנו. ודוד לפנים משורת הדין היה עושה. וכן לא נצטוה המלך בתורה לדון במראות דמים, יש שופטים כהנים וסנהדרין בישראל לעסוק באלו, וכדכתיב (דברים יז, ח-ט) "כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם וגו', וקמת ועלית וגו' ובאת אל הכהנים הלוים ואל השופט" וגו'. ונאמר (דברים לג, י) "יורו משפטיך ליעקב" וגו'. ודוד לפנים משורת הדין עביד הכי.

ובריש פרק מפנין (שבת קכז.) אמרו ששה דברים שאדם אוכל פירותיהן בעוה"ז והקרן קיימת לעוה"ב, וחשיב הכנסת אורחים, ובקור חולים, ועיון תפלה והשכמת בית המדרש, והמגדל בניו לתלמוד תורה, והדן את חבירו לכף זכות. ופריך התם ממתניתין (פאה, פ"א מ"א) ד"אלו דברים שאדם אוכל פרותיהן" וכו', ואלו הן כבוד אב ואם וגמילות חסדים וכו'. ומשני לפי גרסת הרב רבינו שמשון מקוצי ז"ל הני נמי בגמילת חסדים שייכי. ושמע מינה דעיון תפלה והשכמת בית המדרש ומגדל בניו לתלמוד תורה נמי שייכי בג"ח, ואע"פ שאינן בין אדם לחברו, והיינו כדברינו. ואפילו לגירסת רש"י ז"ל דגריס "הני בהני שייכי", ומפרש השכמת בית המדרש ומגדל בניו לתלמוד תורה בכלל "תלמוד תורה כנגד כולם" הן, והדן את חבירו לכף זכות בכלל "הבאת שלום" הוא, סוף סוף על עיון תפלה הוצרך לפרש דבכלל גמילת חסדים הוא כדכתיב (משלי יא, יז) "גומל נפשו איש חסד", והיינו נמי כדברינו. וכן בכל המצות ובכל האזהרות כשיקדש עצמו בדבר המותר לו מן התורה כדי שלא יבא לכלל עבירה, ההוא "חסיד" מתקרי.

חסידות של בעלי נפש יקרה, ואינה חובה לכלל הציבור

וביותר בדרכי המדות, כי מהן מסתעפים מעשים נפלאים מאד, וכלם כלולים במצות (דברים כח, ט) "והלכת בדרכיו". ולא באו מפורשים בתורה מטעם שבארנו לעיל במצות היראה, שאם היו מפורשים היו חייבים בהן הקהל כולו, והן דברים שאי אפשר לצוות לכל הקהל כולו, כגון דרך הענוה, דרך הקדושה, מדת ארך רוח, מדת האומץ והגבורה, שמכל אלו וכיוצא בהן נתלים פעולות ומעשים של חכמה עד להפלא. ראה עד היכן הגיעה מדת ענותו וטובו של משה רבינו ע"ה שנתן נפשו בעד ישראל ואמר (שמות לב, לב) "ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת". למטה ממנו דוד מלך ישראל שאמר (שמו"ב כד, יז) "[ואלה הצאן מה עשו?] תהי נא ידך בי ובבית אבי". ראה עד היכן הגיע קדושת הכהן הגדול שנצטוה לו (ויקרא כא, יא) "ועל כל נפשות מת לא יבוא, לאביו ולאמו לא יטמא". (ויקרא כא, יב) "ומן המקדש לא יצא ולא יחלל את מקדש אלהיו", וכדאמרינן בתלמוד שכהן גדול עובד באנינות ואינו מחלל, לפי שהוא קדוש לאלהיו, ויש כח בנפשו להתקדש [הערת המגיה: כלומר לפרוש] מכל עניני העולם, ויוכל לעבוד בשמחה גם אם תקראנה אותו אחד ממיתת ששה הקרובים. ראה עד היכן הגיע ארך רוחו של אהרן ביום שמחת לבו, מתו שני בניו המשוחים, ונאמר (ויקרא י, ג) "וידם אהרן". ועד היכן הגיע מדת האומץ והגבורה בדוד שאמר (שמו"א יז, לב) "עבדך ילך ונלחם עם הפלשתי הזה". וכיוצא

מעשיות רבות הכתובים בספרי הנבואה לדורות ללמדם דעת. וכל המתבונן בהם יבין גודל דרכי החסד שהשתמשו בהם גדולינו ואבותינו, וכן בכל מדה ומדה. וכמו שהוא לענין קום ועשה, כן הוא לענין האזהרות, כמו להשמר ממדת הגאוה, וממדת הסכלות וההבל, וממדת גבה רוח, וממדת הפחד והמורך, ורבות כיוצא בהן, כמו שפירשנו מקצת דברים אלו בחלק א' מספרנו "גן נעול" בחדר העשירי. והקורא בספר הנ"ל יבין הרמזים שרמזנו פה במשנתנו. ועוד יתפרשו מקצת הדברים בפרק השישי במשנתו של ר' מאיר.

וגמילת חסדים בינו לבין חבירו כיצד? מי שהוא חסיד מוותר מממונו לפנים משורת הדין יתרה על הצדקה המפורשת בתורה שנצטוה עליה הקהל כולו, והיא נוהגת בעניים ובעשירים, וכדאמרינן (תוספתא, פאה, פרק ד) "צדקה לעניים וגמילת חסדים בין לעניים בין לעשירים", וכוללת כל ההטבות לזולתו, להתחסד עם הבריות לקרבם לתורה וללמדם, לטרוח עבורם בגופו, ולהיטיב עמהם במאודו ובקנינו, וכמו שיתבארו מקצת הדברים בדברי התנאים השנויים בפרק זה. הא למדת שכל המחשבות וכל המעשים שיחשוב ושיעשה האדם בדרך נכונה כלולים בשתי דרכים, ב"אמת" וב"חסד", קצתם יעשה כפי מדת אמת, וקצתן כפי מדת החסד. והעומד בסוד ה' יבין מתי ינהג במדה זו, ומתי במדה זו, והן הן דרכי ה', כי ה' ב"ה נוהג בהן עם עולמו, כמו שגלה למשה רבינו ע"ה (שמות לד, ו) "אל רחום וחנון ארך אפים ורב חסד ואמת". עליהן אמר שלמה (משלי ג, ג) "חסד ואמת אל יעזבוך קשרם על גרגרותיך", וכדפרישית (אבות, א) בבבא ד"על התורה". ודוד ע"ה הזכירם במקומות רבות, כמו (תהלים מ, יב) "חסדך ואמתך תמיד יצרוני", (תהלים פט, טו) "חסד ואמת יקדמו פניך". (תהלים קלח, ב) "ואודה את שמך על חסדך ועל אמתך", וכיוצא בהן. כי ה' ב"ה מתנהג עמהן עם בריותיו, לפעמים במדת אמת, ולפעמים במדת החסד לפנים משורת הדין, וכענין שכתוב (תהלים יח, כו) "עם חסיד תתחסד, עם גבר תמים תתמם", הכל במשפט החכמה, שהיא ראשית כל הדרכים, וכדפירשנו לעיל. ובפירושנו "רוח חן" הרחבנו בזה, ואמרנו כי המתנות העליונות שהקב"ה חונן בהם ליראיו, כמו רוח מלכות, רוח נבואה, רוח דעת ויראת ה', רוח גבורה, והשמחה והעוז והחדוה וכיוצא, כולם מדרכי החסד הם, כמו (ישעיה טז, ה) "והוכן בחסד כסא", (תהלים קיט, מא) "ויבואוני חסדך ה'", (תהלים קיז, ב) "כי גבר עלינו חסדו", (תהלים קג, יז) "וחסד ה' מעולם ועד עולם על יראיו", וכיוצא רבות במקרא. ואינני פה רק רומז רמזים קצרים שלא אצא מדרך הפירוש.

חסידות שיש בעולם העל-אנושי

וכשם שנוהג גמילת חסדים בתחתונים אין ספק שנוהג בעליונים, אלא שנעלה ממנו עניניהם ודרכיהם, כמו שנעלם ממנו מה היא תורתם ועבודתם, וכדאמרינן במדרש איכה רבתי בפסוק (איכה א, יג) "ממרום שלח אש": מהו זה שכתוב "וצדקתך אלהים עד מרום"? כשם שהתחתונים צריכין לעשות צדקה אלו עם אלו, כך עליונים צריכין לעשות צדקה אלו עם אלו" עכ"ל. והיינו דקאמר שמעון הצדיק "על שלשה דברים העולם עומד", שכל העמדה הוא קיום הדבר וחזקו. והנך תלתא הם קיום העולם, שאם יתבטלו תורה ועבודה מכל בני אדם, הארץ וכל צאצאיה לא יעמודו, וכדפירשנו לעיל. והכי נמי גמילת חסדים הוא קיום העולם, שאם יש חסידים בעולם גם הקב"ה מתחסד עם עולמו, ומשפיע להם רוב טובה, ואי לא לא, כדכתיב (תהלים יח, כו) "עם חסיד תתחסד". וביותר גמילת חסדים שבין אדם לחבירו דלא סגי בלאו הכי, וכדאמרינן (ב"מ ל:) "לא חרבה ירושלים אלא על שהעמידו דיניהם על דין תורה [ולא עשו לפנים משורת הדין]". ולכן נוהגים בכל אדם, וכדאמרינן לעיל, (רש"י לדברים ו, יח) "והישר זו לפנים משורת הדין". ונקט תורה ברישא שאם אין תורה אין כלום, דתלמוד מביא לידי מעשה (קידושין מ:), והדר תני עבודה שהיא המעשה ע"פ התורה, וזה העיקר שבשביל זה נברא האדם. והדר תני גמילת חסדים שהיא מעלה יתירה מדרכי התורה והעבודה הגלויים ואי אפשר להתנהג בה זולתי כשיהיה בתחלה שלם בתורה ובעבודה. והנה ג' אלו כוללים כל מה שהפה יכול לדבר והלב לחשוב, והיה ראוי לצדיק גדול כשמעון לומר מאמר זה שהוא יסוד לכל תורה ולכל מוסר.

אַנְטִיגְנוֹס אִישׁ סוֹכוֹ קִבֵּל מִשִּׁמְעוֹן הַצַּדִּיק. הוּא הָיָה אוֹמֵר, אַל תִּהְיוּ כַּעֲבָדִים הַמְשַׁמְּשִׁין אֶת הָרַב עַל מְנָת לְקַבֵּל פְּרָס, אֶלָּא הֱווּ כַּעֲבָדִים הַמְשַׁמְּשִׁין אֶת הָרַב שֶׁלֹּא עַל מְנָת לְקַבֵּל פְּרָס, וִיהִי מוֹרָא שָׁמַיִם עֲלֵיכֶם:

"**אנטיגנוס איש סוכו**" . כבר פרישית שכל התנאים שבמסכתא זו לפרושי תלתא מילי דשמעון הצדיק הוא דאתו; ובכולם שנה לשון "קבלה", לפי שמימי אנשי כנסת הגדולה ואילך לא נמצאו עוד נביאים ואנשי הרוח בישראל למסור להם התורה, אלא למדו ברבים, והתלמידים המצליחים שביניהם נקראים "מקבלים". ומכל תלמידי שמעון הצדיק הצליח אנטיגנוס ביותר, ונעשה נשיא הדור ומופלא שבסנהדרין.

"**הוא היה אומר**" לפרושי על העבודה הוא דאתי, ולאורויי לן דלא המדרש עיקר אלא המעשה, אלא ש"תלמוד גדול שמביא לידי מעשה" (קידושין מ:), והא בלא הא לא סגי. ותני תלתא בבי "אל תהיו וכו', אלא הוו וכו', ויהיה מורא שמים עליכם": חד בתורה, וחד בעבודה, וחד בגמילת חסדים, ואפילו הכי כלהו משום עבודה נשנו, וכדבעינן לפרושי.

כוונה לשם שמים בעבודת ה'

"**אל תהיו**", רישא משום על התורה קתני לה. שהרוצה לעבוד את ה' ולעשות מצוותיו, צריך שיהיה בו תורה לדעת את ה' ודרכיו כפי כחו, ואז יעבדהו באמת. אבל מי שאין בו תורה וחכמה, אין עבודתו נכונה, ולפעמים אינה נחשבת לכלום. והיינו אם מכוין בעבודתו שבעבורה ייטיב לו, וכל אשר לו ירבה, אין זו עבודה, וכדקתני "אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס". ואע"פ שבכמה מקומות בתורה מפורש מתן שכרן של מצות, ועונשן של עבירות, וכדכתיב (ויקרא כו, ג) "אם בחקותי תלכו וכו' ונתתי גשמיכם בעתם" וגו'. וכן כתיב (דברים ד, מ) "ושמרת את חקיו ואת מצותיו וגו' אשר ייטב לך ולבניך אחריך" וגו', ובעשרת הדברות נאמר (שמות כ, יב) "כבד את אביך וגו' למען ייטב לך" וגו', ורבים כיוצא בהם. אלמא שטוב לקיים המצות לקבל שכר, וכדתניא (ראש השנה ד.) "האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני או כדי שאזכה לחיי העולם הבא הרי זה צדיק גמור", וכדבעינן למימר. ודאי מותר לקוות למתן שכרן של מצות. ואעפ"כ אי אית ביה תורה ודעת אלהים אין ואי לא לא. וטעם הדבר, שאע"פ שהקב"ה משלם שכר טוב לשומרי מצותיו ונפרע מעוזביו, מ"מ נשגבים דרכיו מדעת האדם, ויקרה לפעמים בעוה"ז רע לצדיקים וטוב לרשעים, וכמו שאמר קהלת (קהלת ח, יד) "אשר יש צדיקים אשר מגיע אליהם כמעשה הרשעים, ויש רשעים שמגיע אליהם כמעשה הצדיקים". ומי שהוא חכם ולמד תורה לא תתבלבל דעתו עליו, ואע"פ שיגיעו לו כמעשה הרשעים לא יבעט, ולא ימיר עבודתו בשום דבר. כי החכם יבין שכל אשר תחת השמש הבל, ושיש עולם אחר, ויפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה. וכן יודע כי הוא ב"ה צדיק וישר ואינו מקפח שכר כל בריה, ועכ"פ יקיים הבטחתו שהבטיח לעושי רצונו, ושהרעות הבאות על הצדיקים הם לטובתם, ולכן בין כך ובין כך יעבדנו. ובכי האי גוונא שפיר דמי לעבוד בשביל מתן שכר. אבל העובד בלי תורה ולא למד דעת אלהים, אפשר כשיקרנו כמעשה הרשעים יניח עבודתו וילך לו, לפי שמדמה מחשבות הבל, וחושב שדרכי ה' כדרכינו, וכמו שהפועל אצל בעל הבית בשכרו הוא בא וחייב לשלם לו דבר יום ביומו, ואם יעשוק שכרו לא יעבדנו עוד, ככה ראוי שייטיב ה' עם עושי מצותיו, דבר תחת דבר, וכשיקרנו ההיפך הרשות בידו להניח עבודתו ולהפטר ממנה, ולהתחרט על הראשונות שיגע לריק. והיינו דקאמר "אל תהיו וגו' על מנת לקבל פרס", כלומר על תנאי שתקבלו פרס. ומשום הכי נקט פרס, שהוא מלשון פרוסה וחלק, כלומר קצב וחלק המגיע לעבודתו מדי יום ביומו, ועל תנאי זה הוא עובד, ואם יחסר לו יפרוק עול רבו מעליו, ועבודה כזו אינה חשובה לכלום. ומשום הכי אצטרך למתני משל, כעבדים משמשים את הרב, דאי תני אל תעבדו את המקום ב"ה על מנת לקבל פרס, הוי אמינא כל עובד לקבל שכר אסור. ואי משום דתני "על מנת" היינו שעובד

בתנאי שישלם לו הקב"ה שכרו, ואפילו אם יקרנו צרות ורעות יתחזק בעבודתו, לפי שיודע כי צדיק ה' ונאמן לשלם לו שכר פעולתו, ולעולם עובד על מנת לקבל שכר ואסור, להכי אשמועינן דבכי האי גוונא שפיר דמי, וחשובה עבודה גמורה ומקבל עליה שכר. ומהו אסור? אם נוהג בעבודת ה' כאשר ינהג השכיר עם רבו, שאם ילין פעולתו יעזבהו וילך לו; וכן אם יקרנו רעה יניח עבודת המקום ב"ה ויהיה תוהה על הראשונות, והיינו ממש כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס מדי יום ביומו, דבעבדים ודאי מניחין עבודתם והולכים להם אם לא יקבלו פרס המגיע להם. ומן המשל אנו לומדים פירוש הדברים, והכי אמרינן נמי בפ"ק דר"ה (דף ד.) גבי כורש שהחמיץ שאמר (עזרא ו, י) "די להון מהקרבין ניחוחין לאלה שמיא ומצלין לחיי מלכא ובנוהי". ופריך ומאן דעביד הכי לאו מעליותא היא? והתניא "האומר תנו סלע זה לצדקה בשביל שיחיה בני ובשביל שאזכה לחיי העוה"ב הרי זה צדיק גמור", ומשני לא קשיא כאן בישראל כאן בעכו"ם [עכ"ל]. ופירושה ברור, דעכו"ם שלא למד תורה ואינו יודע דרכי ה', כמו כורש שהיה עובד ע"ז, עושה בשביל ובעל מנת לקבל פרס, אותו פרס שהוא מבקש, וכמו שאמר "ומצלין לחיי מלכא ובנוהי". ואם יקרנו ההיפך ישוב מצדקתו ותוהה על הראשונות. ובריית מיירי בשישראל שיש בו תורה, ויודע כי (עירובין כב.) "היום לעשותם ומחר לקבל שכרם", ולהכי אע"פ שעושה מצוה לקבל פרס מיד, כגון שנותן סלע לעני בשביל שיחיה בני, אם יקרנו ההיפך לא יבעט, ויעמוד בצדקתו. ובכי האי גוונא הוי צדיק גמור. ולא לחנם נקט "בשביל שיחיה בני ובשביל שאזכה לחיי העוה"ב" ובחד סגי, ותו בשביל שאזכה לחיי העוה"ב כל שכן דהוי צדיק גמור? אלא נקטינן לאורויי לן דמיירי בישראל שאינו עובד בעל מנת לקבל פרס שהוא מבקש עכשיו, אלא יודע כי "היום לעשותם ומחר לקבל שכרם", ומשום הכי אפילו באומר "בשביל שיחיה בני הוי צדיק גמור". והוא הדין ישראל שאין בו תורה כלל, וכל עצמו אינו עובד אלא על מנת לקבל פרס מיד, ואם לאו תוהה על צדקותיו, דלאו כלום הוא [כלומר, שאין מצותו נחשבת "עבודת ה'"]. ועליה תני מתניתין אל תהיו כעבדים וכו', והדברים ברורים. וכן פירשו רבותינו בעלי התוספות ז"ל בפסחים (דף ח:) דמייתי נמי להך ברייתא דהאומר סלע זו לצדקה וכו', וקשיא להו ממתניתין דאל תהיו כעבדים וכו'. ותירצו דמתניתין מיירי שאם לא תבוא אליו הטובה שהוא מצפה, יהא מתחרט ותוהה, כדרך שעושין עובדי ע"ז כדאיתא ברפ"ק דר"ה (ד.), ובריית מיירי שאפילו לא תבוא אליו הטובה לא יהא תוהה ומתחרט, ומשום הכי הוי צדיק גמור. ומדברינו אתה למד דעל כרחך מתניתין בהכי מיירי מדנקט משל כעבדים המשמשין את הרב, ובריית על כרחך באינו מתחרט מדנקט בשביל שאזכה לחיי העוה"ב, לא כמו שחשב הר"ן ז"ל דמתניתין משנת חסידים שנה שיעבוד מאהבה, ובריית שורת הדין קתני דהוי צדיק גמור, ולא היא. דאע"ג דמתניתין במילי דחסידותא מיירי, רישא בתוהה ומתחרט. ומציעתא "אלא הוו כעבדים" וכו' היינו משנת חסידים, וכדבעינן למימר. ומתניתין נמי דייקא. שאם תאמר רישא בעובד מאהבה, תרתי למה לי? ליתני "הוו כעבדים המשמשים את הרב שלא על מנת לקבל פרס" ותו לא, והיינו מאהבה. ורישא למה לי? גם לא יתכן לשנותה בלשון אזהרה "אל תהיו", שכל עצמן של דברים אינן רק מדת חסידות. אלא כדאמרן דרישא מיירי במתחרט, ושפיר קתני "אל תהיו" וכו', משום דלא חשיבא עבודה כלל.

צדיק ורע לו

ודוגמת דבר זה כתוב בספר קהלת שכתב המלך שלמה ברוה"ק להזכיר כל הענינים המבלבלים דעת בני אדם, (לפי) [למי] שאין מבין סוד הדברים, והודיעם שסוף סוף ישרים דרכי ה' ואשרי איש ירא את ה'. אלא שדעת האדם קצרה להבין תכלית כל דבר, ואמר (קהלת ב, יג): "וראיתי אני שיש יתרון לחכמה מן הסכלות כיתרון האור מן החשך", ויפה בארנוהו בספר "גן נעול" בבית השני (חדר ג, חלון א). ואמר (קהלת ב, יד) "החכם עיניו בראשו והכסיל בחשך הולך, וידעתי גם אני שמקרה אחד יקרה את כולם", וגם זה בארנוהו שם. ואמר (קהלת ב, טו) "ואמרתי אני בלבי כמקרה הכסיל גם אני יקרני, ולמה חכמתי אני אז יותר? ודברתי בלבי שגם זה הבל". וגם זה בארנוהו, ובכל זאת ארמוז בקצרה. שאמר כי חשב אם כמקרה הכסיל יקרני, ולא תועילני צדקתי שנהגתי בחכמה, למה צערתי עצמי וכבשתי יצרי לחנם? וזה כתוהה על

הראשונות. אמנם דברתי בלבי שגם הדבר הזה הבל ואין בו ממש, ולא בעבור כן אבעט. ואמר הטעם (קהלת ב, טז) "כי אין זכרון לחכם עם הכסיל לעולם, בשכבר הימים הבאים הכל נשכח, ואיך ימות החכם עם הכסיל?" כלומר אע"פ שלפעמים מקרה החכם והכסיל שוין תחת השמש, אין לחשוב שיהיה זכרון שתיהן שוה לעולם, כדרך (קהלת יב, ח) "כי הולך האדם אל בית עולמו", והוא העולם הבא אחרי החיים הללו, ובימים הבאים הכל נשכח , ואז יהיה זכר צדיק לברכה, ואלהים יפדה נפשו מיד שאול, והכסיל לא יראה אור. וזהו שחתם "ואיך ימות החכם עם הכסיל", כלומר בהיות שנתברר לי שיש יתרון לחכמה מן הסכלות כיתרון האור מן החושך, וכמו שהחל, שוב אין לטעות ולומר שפרידת שניהן שוה. וכמו שאמר המשורר האלהי (תהלים מט, יא) "כי יראו חכמים ימותו יחד כסיל ובער יאבדו". ואמר (מט, טז) "אך אלהים יפדה נפשי מיד שאול כי יקחני סלה", וכל הענין שם. והקורא בספרנו הנ"ל יראה הענין ברחבה.

והתבונן [עוד] כי על מחשבת הבל אמר "ואמרתי אני בלבי", ועל האמת אמר "ודברתי בלבי" (קהלת ב, טו), והוא א' מן ההבדלים שבין אמירה לדבור, ויתבאר בעז"ה במקומו, וזה ממש כמו שפירשנו בפירוש משנתנו. ואל תחשבו חלילה כי המלך שלמה נהג בצדק על מנת לקבל פרס, כי עליו נאמר (מל"א ג, ג) "ויאהב שלמה את ה'" וגו', אבל דבר כפי מחשבת בני אדם שלא הגיעו למדרגת העובדים מאהבה, והודיעם יתרון החכמה על הסכלות, ושלא יפול לבם בראותם מקרה החכם והכסיל שוין תחת השמש, והבן.

"**אלא הוו" וכו'** . מציעתא משום "על גמילת חסדים" קתני לה, שראוי לעבוד מאהבה וכדבעינן למימר. והא דלא תני סתמא: "אלא שלא על מנת לקבל פרס", דאי תני סתמא הוי אמינא רישא אתלת מילי קא מזהיר, כלומר: [א] אל תהיו כעבדים העובדים בעל כרחם, אלא כבני חורין העובדים מרצונם ומדעת עצמם, [ב] ואל תדמו בדעתכם כמשמשין את הרב, כי (איוב לה, ז) "אם צדקת מה תתן לו", אלא להנאתכם וטובתכם אתם עושים, [ג] ואל תעבדו על מנת לקבל פרס שאתם מבקשים אלא בין ייטיב בין ירע לא תניחו עבודתכם, וכדפירשנו לעיל. קא משמע לן "אלא" וכו', דעל מנת לקבל פרס לחוד אזהיר ברישא, וההוא לאו מעליותא הוא, אבל אידך תרתי טב למעבד הכי, וכדקתני אלא הוו כעבדים, כלומר ודאי עבדים אתם למקום ב"ה, ואתם חייבים בעבודתו ובקיום מצותיו, וכדכתיב (ויקרא כה, נה) "כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים", כלומר כבר מארץ מצרים חייבתם עצמיכם לעבדני, כי קניתי אתכם לעבדים בהוציאי אתכם מארץ מצרים באותות ובמופתים, וכמבואר בספרנו "רוח חן" ברחבה. וכן היו [ה' מנוקדת סגול] כמשמשים את הרב העובדים להנאת רבם ולעשות לו קורת רוח, ככה תעבדו גם אתם לעשות נחת רוח לפני מי שאמר והיה העולם. כי כשהבריות עושים רצונו כביכול (תהלים קד, לא) "ישמח ה' במעשיו". וכדאמרינן (זבחים מו:) "לריח ניחח, נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני". אבל תהיה עבודתכם שלא על מנת לקבל פרס, אע"פ שאתם יודעים (אבות, ב') שנאמן הוא בעל מלאכתכם לשלם שכר פעולתכם, לא תעשו רצונו בשביל השכר, אלא מאהבה ומיראה. וזהו מעלה נפלאה וכלולה ב"גמילות חסדים", ולאו כל אדם זוכה לעבוד מאהבה, וכדאמרינן בספרי "העובד מאהבה שכרו כפול ומכופל". ואי אפשר לאדם להשיג מעלה זו, זולתי בהיות אור התורה בלבו, וכדפרישית בבבא דעל התורה, וכדתני (אבות, ו') ר' מאיר "כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה וכו', נקרא ריע אהוב, אוהב את המקום, אוהב את הבריות [משמח את המקום]". ועוסק בתורה לשמה היינו חסיד, לפי שאין מדה טובה למעלה הימנה וכדאפרש התם. וכדתניא בספרי (דברים ו, ה) "ואהבת את ה' אלהיך וגו', איני יודע באיזה צד אוהבים את המקום ב"ה? תלמוד לומר והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך, מתוך כך אתה מכיר את הקב"ה ומדבק בדרכיו". אלמא דאהבה ב[לימוד] תורה תליא. והדברים עתיקים ויתבארו בפרק ששי. והכי אמרינן בגמרא (ע"ז יט.) דאמרינן "במצותיו חפץ מאד, א"ר אלעזר במצותיו ולא בשכר מצותיו", ופירש"י ז"ל שעובד את יוצרו מאהבת שמו ומאהבת מצות פיו, ולא לשום קבול שכר. ומדברינו על משנתו של ר"מ תבין ענין מאהבת שמו ומאהבת מצות פיו שאמר רבינו ז"ל, (משלי טו, כו) "וטהורים אמרי נועם". ואמרינן עלה התם: כדתנן אל תהיו כעבדים המשמשים

את הרב ע"מ לקבל פרס, אלא הוו כעבדים המשמשין את הרב שלא ע"מ לקבל פרס. ולאו מרישא שמיע ליה, וכמו שסבר הר"ן ז"ל, וכדפירשתי לעיל, אלא ממציעתא דקתני אלא הוו כעבדים וכו', והיינו בעושה מאהבה. וכן דעת רש"י ז"ל שפירש על מנת שלא לקבל פרס, יהי לבך עמו לומר אפילו אין סופי לקבל שכר אוהב אני את בוראי וחפץ במצוותיו, והיינו מציעתא. ובסמוך אברר מלשון המשנה עצמה, דמיירי בעובד מאהבה.

טעם שמשנה זו נקטה משל

"כעבדים המשמשים" וכו'. הדר ותני משל "כעבדים המשמשים את הרב", ולא תני כפשוטו "אלא הוו עבדים המשמשים את הקב"ה שלא על מנת לקבל פרס", דאי תני הכי הוי אמינא מציעתא דומיא דרישא, רישא הזהיר שלא יהיה כעובד על מנת לקבל פרס, ובתנאי זה יעבדנו, ואם לא יקבל יניחנו וילך לו, והאי הוא דאסיר. אלא צריך לעבוד בלי תנאי בין יקבל בין לא יקבל, וסוף השכר לבוא, ועלה תני מציעתא "אלא הוו" וכו', שלא על מנת לקבל פרס, כלומר עבדוהו תמיד לא על תנאי, כי נאמן הוא לשלם שכר פעולתכם. משום הכי נקט משל "אלא הוו כעבדים המשמשים את הרב שלא ע"מ לקבל פרס", לאשמועינן דמציעתא מיירי בעובד מיראת רוממותו ית' ומאהבה, דהשתא על כרחך בהכי מיירי, שהרי המשיל הדבר לעבד שעובד את רבו שלא ע"מ לקבל פרס. והגע בעצמך עבד שאינו רוצה לקבל פרס מרבו למה יעבדנו? ועל כרחך או מיראה או מאהבה, כלומר שירא את רבו יראת כבוד בעבור גדולתו וחכמתו, או שאוהב את רבו אהבת נפש, ולכן שמח בעבודתו וסובל טרחו ומשאו בלב טוב. וכן בעבודת השם ב"ה ראוי לך שתעבדנו בלי תקות שכר כלל, אלא בעבור יראתו ואהבתו, וכדאפרש בפרק ששי. והנהו צדיקי גמורי נינהו שאין למעלה מהן, וכדאמרינן (סוטה לא.) גבי תרי תלמידי דרבא שאמר להם "תרווייכו צדיקי גמורי, מר מאהבה ומר מיראה". וכל זה אנו למדין מן המשל, משל דרישא לאשמועינן דמיירי בעובד על תנאי, ואם אינו מקבל שכר מניח עבודתו והולך לו; ומשל דסיפא לאשמועינן דמיירי בעובד מיראה ומאהבה, לא בעבור שכר. ורישא וסיפא צריכי, דאי תני רישא לחוד, הוי אמינא כשעובד לקבל שכר אלא שאינו על מנת לקבל פרס, אין מדה טובה למעלה הימנה. קמ"ל מציעתא שלמעלה ממנה מי שעובד מאהבה, לא בעבור שכר כלל, והיינו צדיק וחסיד. ותו דאיצטריך למיתני סיפא דלא נטעי למימר רישא אתלתא מילי קא מזהיר, וכדפירשתי לעיל. ואי תני מציעתא, הוי אמינא דוקא כשעובד מאהבה ולא תקות שכר כלל, הוא דמקרי "עבודה", אבל העובד לקבל שכר, אע"פ שאינו עובד בתנאי שיקבל שכר לא מקרי "עבודה", קמ"ל רישא דדוקא בעל מנת אסור, אבל העובד לקבל שכר בלי תנאי, אע"פ שאיננה דרך אנשי שם, הרי זה צדיק גמור, ושפיר דמי למעבד הכי.

"ויהי מורא שמים עליכם". סיפא משום "על העבודה" תני לה, דאע"פ דאית ביה תורה ויודע דרכי ה' ברוך הוא, ובכל מדה שהוא מודד לו (עיין ברכות נד.) לא יניח עבודתו וילך, ואפילו יש בו דרכי חסידות ואינו עושה בשביל שכר כלל, אעפ"כ צריך שיהא מורא שמים עליו, יראת פחדו ואימתו. מיהו לפום רהיטא קשיא טובא, וכי אפשר שיהיה בו תורה וחסידות ולא יהיה עליו מורא שמים? ועוד שאם עובד מאהבה לא שייך מורא שמים? ואומר אני דתנא דמתניתין דבר גדול למדנו, דאפילו עובד מאהבה צריך שיהיה עליו מורא שמים, פחד אלהים והדר גאונו. דהוי אמינא שהעובד מאהבה או מיראת רוממותו, כיון שעושה בשמחה, כדכתיב (דברים כח, מז) "תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לב", (תהלים קיט, קסב) "שש אנכי על אמרתך" וגו', (תהלים קיט, קיא) "נחלתי עדותיך לעולם כי ששון לבי המה", וכיוצא בכתובים המורים על שמחת העובד מאהבה, שאינו צריך למוסר ולפחד עברת אלהים, קא משמע לן ויהי מורא שמים עליכם, וטעם הדבר יש לו יסוד בחכמת הנפש. שאע"פ שכשהאדם שמח בעבודת ה' שמחת לב, בהיות אור התורה מאירה בנפשו, יזהר מחטוא ויזדרז לעשות המצות מאהבה, אין כל הזמנים שוים. וגם לחכם גדול יקרה עת שתחשך אור נפשו, וערבה שמחתה ע"י צרה ויגון שימצא, ויעלו על לבו מחשבת עצב, ובעצבות לב יעלו ג"כ מחשבות הבל ורעה. וכשיתקפנו יצרו בעתים כאלו הוא קרוב להכשל, כי אור תורתו ושמחתו אין אתו ולא תעמודנה לו. ואין תקנה להנצל מידי עבירה לעת כזאת, זולתי ע"י מורא שמים, בזכרו אימת

יוצרו כי איום ונורא הוא, וכדתנן (אבות, ב) "הסתכל בשלשה דברים ואי אתה בא לידי עבירה, דע מה למעלה ממך" וכו', והתם אפרש לה. וראש החסידים זכר ענין זה בשירי קדשו, ואפרשנו בקצרה.

מוסר ועצות, מה ענינם

דע כי מורא שמים שזכר אנטיגנוס, וכן הסתכל בשלשה דברים וכו' שזכר רבי, וכיוצא בזה, נקרא בספרי הנביאים "מוסר", ובספרנו "מעין גנים" בארנו זה ברחבה, ופירשנו כל מקומותיו בכתבי הקדש, ושרשו "יסר", והוא על אסירת כחות הנפש שלא יפרצו הגבולים שגבלה להם החכמה. והאסירה היא בכח היראה, על זה אמר שלמה (משלי טו, לג) "יראת ה' מוסר חכמה". וכדתנן (אבות, ג) "אם אין יראה אין חכמה" ושם אפרשנו. ובבית הראשון מספר "גן נעול" (חדר ו, חלון י) החילונו לדבר עליו. ובבית השלישי ממנו שאנו מקווין להוציאו לאור בעז"ה, פירשנו לשונות של עצה ושל מחשבה. והוכחנו שחקי החכמה, והן חקי אלהים ותורותיו, מתוארים בספרי הקדש "עצות", ושבכל מקום שנזכר לשון "עצה" סתם, תמיד ענינו משפטי התורה וחקותיה, כמו (משלי א, ל) "לא אבו לעצתי", (תהלים קז, יא) "ועצת עליון נאצו", (משלי יב, טו) "ושומע לעצה חכם", (דברים לב, כג) "כי גוי אובד עצות המה". שבכלן ודומיהן לא נזכר על איזו מין עצה מדבר, ידענו שהכונה על חקי החכמה. ובפירוש אמרו בספרי (שם): "כי גוי אובד עצות, ר' יהודה דורשו כלפי ישראל וכו' אין עצה אלא תורה שנאמר לי עצה ותושיה, ר' נחמיה דורשו כלפי אומות, איבדו האומות שבע מצות שנתתי להם". הנה לדברי שניהם מתפרש "עצות" על חקי אלהים ותורותיו.

"יום ולילה", לשון משל למושגים. וכן לשון "ימין"

וכן תדע כי לשון "יום" ולשון "לילה", אע"פ שהנחתן על יום ולילה ממש, כמו (בראשית א, ה) "ויקרא אלהים לאור יום ולחשך קרא לילה", השאילו כתבי הקדש המלות הללו, על השמחה ועל העצבון. וקראו אור הנשמה יום, וחשכתה לילה, וכן אור וחושך. וכאמרו (מיכה ג, ו) "לכן לילה לכם מחזון", (תהלים יח, כט) "כי אתה תאיר נרי". ועל דרך זה נקרא הגלות "לילה", והגאולה "יום" וכן כל כיוצא בזה. והנה העובד מאהבה אור תורה זורח בנפשו וזהו "יום", ובשמחתו ואורו יקיים המצות מאהבה, וכמו שפרשנו (אבות, א) בבבא "על התורה". וחכם לב כזה יתן ברכה והודאה לה' ב"ה, שהנחילו תורת חיים, כי הוא מבין סגולת התורה ושמח בה, וכדרך ברכת התורה שתקנו אבותינו. וכל זמן שהוא יום בנפשו, אינו צריך למוסר; אבל כשיקרנו עצב וחשך יהי לילה, ואז יצטרך למוסר. וכל זה כללה מליצת ראש החסידים באמרו (תהלים טז, ז) "אברך את ה' אשר יעצני, אף לילות יסרוני כליותי", פירוש אני עובד מאהבה, ונותן ברכה לה' אשר יעצני, כלומר שנתן לי העצות הללו, ואינני צריך למוסר, אף לילות אם יקרוני ותערב שמחתי, אינני עובר את פי ה' אלהי, כי אז יסרוני כליותי ומורא שמים עלי. ומהו מוסרי? (תהלים טז, ח) "שויתי ה' לנגדי תמיד", מוראו ופחדו, "כי מימיני בל אמוט", ו"ימין" הוא דרך החכמה, כמו שבארנו בספר "גן נעול". כי גם ביום גם בלילה לא נטיתי מדרך הימין, וזה הפירוש נאמן. ודומה לזה אמר (תהלים יז, ב) "מלפניך משפטי יצא עיניך תחזינה מישרים". כלומר שפטני אתה, כי אתה בוחן לבב, ועיניך תחזינה יושר לבבי, ומישרים תרצה. והודיע יושר לבבו ושלא חטא, ואמר (תהלים יז, ג) "בחנת לבי פקדת לילה, צרפתני בל תמצא, זמותי בל יעבר פי". פירוש: ידעת שאני עובד מאהבה, ובאור לבבי אני שמח לשמור מצותיך, ולמען תבחנני אם אעמוד בנסיון, מה עשית? פקדת "לילה", כלומר צוית עלי צרה ויגון, שתה חשך ויהיה לילה בלבבי, והנה צרפתני במצרף הצרה, ובל תמצא כל חטא ועון. ואע"פ שעלו על לבי מחשבת הבל ורעה בעת הצרה, לא עלו על שפתי, וזהו "זמותי בל יעבר פי", שכל לשון זמה ומזמה במקרא סתם אצל האדם הוא לרעה, כי מדרך השרוים בצרה שיזמו מזמות נגד רצונם. אבל אנשי לבב יודעים כי מתוך כובד צרה עולים על הלב, ולכן לא יוציאום מפיהם, לבל ידברו סרה ח"ו. ואולם לענין המעשה, אע"פ שיצרם מתגבר עליהם בעת כזה, הם עומדים כנגדו בכח יראת פחד אלהים שבלבבם. וזהו שסמך ואמר (תהלים יז, ד) "לפעולות אדם בדבר שפתיך אני שמרתי ארחות פריץ". ופירוש המקרא הזה סתום. ומלת "פריץ" ידוע, שנופל על העושה בזרוע רמה נגד המוחים בידו, כמו (שמו"א כה, י) "המתפרצים על אדוניהם", (דניאל יא, יד)

"ובני פריצי עמך", (ישעיה לח, ט) "ופריץ חיות בל יעלנה". ועל דרך המשל מי שמתגבר נגד יצרו הקם עליו, נוהג כדמות הפריץ לטובה. ועל זה אמר "לפעולות אדם בדבר שפתיך", כלומר כל הנוגע לפעולות שצריך האדם לפעל ולהתנהג בדבר שפתיך שצוית, הן באזהרות, הן בקום עשה; אני שמרתי לעשות כארחות הפריץ, כמו שהוא נוהג לעשות למלאות חפציו, שעומד בזרוע נגד מתקוממיו, ככה עשיתי אני, במנהגים הטובים. ולפי שגם בעוד לילה נהגתי בצדק, הנה לא נטיתי מדרך הימין לעולם, ועל כן סמך ואמר (תהלים יז, ה) "תמוך אשורי במעגלותיך בל נמוטו פעמי", והדברים נאמנים. וכבר ידעת שמלשון רבותינו ז"ל לתאר איש "חכם לב", שמאיר אור תורה בלבו, בשם "תלמיד חכם", וכאמרם (סוף מסכת קינים) "זקני ת"ח כל זמן שמזקינין" וכו'. ויתבאר בהיא דתנן (אבות פ"ד משנה כ"ג) "ר' אומר אל תסתכל בקנקן" וכו'. ומדברנו התבאר שאיש כזה עובד בשמחה ובטוב לב. וזהו שאמרו בפ"ק דברכות (דף יט.) "אם ראית ת"ח שעבר עבירה בלילה אל תהרהר אחריו ביום, שמא עשה תשובה". ופריך: "שמא" סלקא דעתך? ומשני: אלא אימא "ודאי" עשה תשובה. וצריך פירוש מה לי "יום" מה לי "לילה"? לימא סתם: "אם ראית ת"ח שעבר עבירה" וכו'. אלא בעת שתחשך אור נפשו, שהוא לילה, ואולם המאור שבתוכו מחזירו מיד למוטב, וכדפרישית (אבות, א) בבבא "על התורה". כי כעבור יגונו וחשכו, ויהיה יום בנפשו, יתחרט ממה שעשה, וישוב אל ה' וירחמהו. ועל זה אמרו "אל תהרהר אחריו ביום", כדרך הרשעים חלילה השמחים לעשות רע. אלא כשתשוב שמחת לבו למקומה, ישוב בודאי. ויפה תמהו "שמא סלקא דעתך?". כי בודאי המאור שבתוכו ישיבהו לצדקתו. ותירצו אלא אימא: "ודאי".

וראש החכמים גלה הסוד הזה בספר משלי, וכתב עליה פרשה שלימה, שמענה [מ' בקמץ, ע' בסגול] וייטב לבבך. אמר (משלי ד, י) "שמע בני וקח אמרי, וירבו לך שנות חיים". פירוש, לפי שרוצה להזהיר על מורא שמים, וכדתנן "ויהי מורא שמים עליכם", ונאמר (משלי יט, כג) "יראת ה' לחיים", על כן אמר "וירבו לך שנות חיים". והנה מדבר עם העובד מאהבה שכבר באה החכמה אל לבו. ואמר (משלי ד, יא) "בדרך חכמה הוריתיך, הדרכתיך במעגלי יושר". וראש הכתוב הוא הענין שפירשנו גבי "על התורה", ועליו נאמר "הוריתיך"; וסוף הכתוב על תורת חסד, והוא הענין שכתבנו "על גמילת חסדים", ועליו נאמר "מעגלי יושר", כי הישר לפנים משורת הדין (רש"י לדברים ו, יח). ולפי שהמגיע למדרגה זו יעבוד בשמחה, סמך ואמר (משלי ד, יב) "בלכתך לא יצר צעדך, ואם תרוץ לא תכשל". והמליצה יקרה מאד, כי בלב איש כזה דרכי החכמה הם כדרכים סלולים רחבים ומסוקלים מאבני נגף היצר והרשעה, כדרך (תהלים קיט, לב) "דרך מצותיך ארוץ". ואימתי? "כי תרחיב לבי", ע"י אור החכמה והשכל. ויתבאר בהיא דתנן (פ"ה משנה כ') "הוי קל כנשר ורץ כצבי" וכו'.

"אור ונגה" ההבדל ביניהם

ואם כבר הגעת למעלה הגדולה הזאת, שמא סבור אתה שאינך צריך עוד למוסר? לא כן בני, אלא (משלי ד, יג) "החזק במוסר אל תרף, נצרה כי היא חייך". פירוש אע"פ כן יהא מורא שמים עליך, אל תרף מהביא למוסר לבך "כי היא חייך". וכמו שהחל "וירבו לך שנות חיים". ואם תבטח על חכמת לבך ותמנע ממוסר, אפשר שיקרה עת רעה שתכשל בחטאת האדם. וגלה סוד הדבר וטעמו, באמרו (משלי ד, יח-יט) "וארח צדיקים כאור נוגה הולך ואור עד נכון היום. דרך רשעים כאפלה לא ידעו במה יכשלו". ושמע פירושן של דברים. יש הבדל בין "אור" הנזכר סתם בכתבי הקדש ובין "נגה". "אור" הוא השמש לבדו, כי השמש אור בעצם, וכמו שפירשנו בפירוש (אבות, תחילת פרק א') "וזקנים לנביאים". ו"נגה" הוא הירח ואור הכוכבים, כי הם מקבלים אורם מן השמש, וזהו נגה בלשון הקודש. וכן כתוב (ישעיה ס, יט) "לא יהיה לך עוד השמש לאור יומם, ולנגה הירח לא יאיר לך". (יואל ד, י) "וכוכבים אספו נגהם", וחבריהם כיוצא בהם. וכן יש הבדל בין "חשך" ל"אפלה". מלת "חשך" הונח בכתבי הקודש על חשכת לילה וכיוצא, כמו (בראשית א, ה) "ולחשך קרא לילה". וה"חשך" אפשר שיהיה אור ע"י אור הירח או שידליקו נר, ו"אפלה" הונח על חשך שלא יועיל האור והנר להאירו, כמו העורון והסנוירים וכיוצא, וכאמרו (דברים כח, כט) "והיית ממשש בצהרים כאשר ימשש העור באפלה", וכן (עמוס ה,

כ) "ואפל ולא נגה לו". ובספרנו על יסודות הלשון התבאר ברחבה. והנה אם תמשל אור נשמת הצדיק לאור שמש, לא היה צריך למוסר. כי כל זמן שהשמש במרומים אי אפשר שיחשך, ואפילו ביום גשם וענן יראה האדם. ודומה לו, אור הנפש תאיר תמיד גם בעת היגון והצרה. אך באמת רוב הצדיקים נמשלים לאור הירח, שלפעמים גם בחצי החדש יחשיכוה עננים עבים לפי שעה, ולא יראה האדם מאומה. ודומה לזה תחשך אור הנפש מעניני הצרות והיגון, ולא ינצל אלא ע"י מוסר. ועל זה אמר (משלי ד, יח) "וארח צדיקים כאור נגה", דומים לאור הירח שיכסהו הענן, ועל כן צריכים להחזיק גם במוסר. ועדיין אין אנו יודעים אם נמשל אורם לאור הירח בחצי הראשון מן החדש, שעולה אחר שקיעת החמה ושוקע בחצי הלילה; או נמשל לאור הירח בסוף החדש; או בחציו שאחרי עלותו לא ישקע עד בוא היום. ואם נמשל לאור תחלת החדש, נצטרך לומר שישוב הצדיק להיות רשע, כמו הלבנה השוקעת בחצי הלילה. וחלילה לומר כן, כי מי שזכה לאור תורה באמת לא תמשול עליו עוד הרשעה והסכלות ממשלה גמורה. אבל יתמשל אור הנפש לאור הירח מחצי החדש ואילך, שאין אורו שוקע טרם יזרח שמש, ואין לדאוג רק מענן יכסנו לפי שעה. ועל זה אמר "וארח צדיקים כאור נגה, הולך ואור עד נכון היום", כלומר כאותו אור ירח שהולך ואור עד עלות השמש. למדנו מזה כי חשכת נפש הצדיק, עוד מעט ויהיה אור, כמו חשכת לילה. וכמו מי שהולך בחשכת לילה ונכשל, כשיביאו נר דולק יראה במה נכשל, וישתמר מהכשל בו פעם שני, כן תלמיד חכם שחטא ע"י ענני היגון והיצר שהחשיכו אור נפשו, כשיעבור הענן, המאור שבו יאירנו וידע במה נכשל, ושב ורפא לו. וכדפירשנו לעיל (ברכות יט.) על "תלמיד חכם שעבר עבירה בלילה" וכו', אבל נפש הרשע העוזב תורה, תבנית לבו כאפלה. כי מרוב רשעו ועזבו חכמה, לא יוכל האור לשלוט בו ולהאירו. ועל כן עד נצח לא יבין במה הוא נכשל באפלתו, ואין תקנה לו להנצל. ולכן סמך ואמר "דרך רשעים כאפלה, לא ידעו במה יכשלו". שים לבבך לפירוש המליצות הנבואיות הללו כי נעמו מאד. ובספר "חכמת שלמה" שהעתקנו, דבר על תפארת אור התורה והרוה"ק, ובסוף דבריו אמר (פרשה ז', כט) "ברה היא מן השמש, ועליונה ממעלות הכוכבים. ויתרון לה מן האור אם תדמה אליו (שם ז, ל) כי אחרי האור יבוא לילה, והרשעה לא תעל על החכמה". והמאמר עמוק מאד, בארנוהו בפירושנו "רוח חן". והודיענו שבהיות אור תורה בנפש, ונגה החכמה זורח עליה, לא תשוב מצדקתה, ולא תמשול עוד הרשעה עליה, ואע"פ שיחטא, המאור שבתוכו מחזירה למוטב. וזהו ששנה תנא דידן, "ויהי מורא שמים עליכם". כך נראה לי, וברוך שבחר בחכמים ובמשנתם.

"יוסי בין יועזר" וכו'. במסכת חגיגה (טז:) אמרינן שכל הזוגות השנויין במשנתנו, האחד נשיא והשני אב"ד, ונקט להו בהדדי, משום שכל זוג השוו דבריהן. ועל הענינים שדבר הנשיא, באותו הענין שנה האב"ד, וכדאפרש בכלהו.

"קבלו ממנו". מאנטיגנוס איש סוכו. ויש ספרים גורסים קבלו מהם, והיינו מאנטיגנוס ומשמעון הצדיק. אולי שהתחילו ללמוד משמעון הצדיק, וכשמת היו עדיין תלמידים, ובימי אנטיגנוס שמשו כל צרכן, ואחרי מותו הורו בישראל. ועליהם שנינו בסוטה (מז.) "משמת יוסי בן יועזר איש צרידה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים בטלו אשכולות", איש שהכל בו. ובימיהם לא היה עדיין מחלוקת בהלכה, אבל היו סדורים כל הלכות התורה בפיהם, כמו שקבלו איש מפי איש עד הלכה למשה מסיני. והתנאים הללו היו בימי אנטיוכס הרשע, שגזר גזירות על ישראל, כמו שמצאנו במדרש (ב"ר פרשה ס"ה) "יקום איש צרורות בן אחותו של יוסי בן יועזר איש צרידה היה רוכב על סוס ביום השבת, ואמר לו יוסי אם לעוברי רצונו כך לעושי רצונו על אחת כמה וכמה". ואם לעושי רצונו קרו צרות רעות כאלה, לעוברי רצונו על אחת כמה וכמה.

"יוסי בן יועזר אומר". האי תנא לפרושי "על התורה" קאתי, ותני נמי תלתא בבי. [א] יהי ביתך וכו', [ב] והוי מתאבק וכו', [ג] והוי שותה וכו'. חד בתורה, וחד בעבודה, וחד בגמילת חסדים, ואפילו הכי כולהו משום "על התורה" תני להו, וכדבעינן למימר. ושנה משנתו על סדר הכתוב, שנאמר (דברים ו, ז) "ודברת בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך" וגו'. והיה מחכמת המאמר [א] "יהי ביתך בית ועד לחכמים", כלומר "בשבתך בביתך" תהיה בועד חכמים. [ב] "והוי מתאבק בעפר רגליהם", כלומר "בלכתך בדרך" לא תלך יחידי, או בחברת כסילים, אלא תלך את חכמים ותתאבק בעפר רגליהם, כדרך הולכי דרכים. ולפי שמדרך הולכי דרכים לצמוא למים, אמר "והוי שותה בצמא את דבריהם", כלשון הכתוב (ישעיה נה, א) "הוי כל צמא לכו למים" הכתוב אצל התורה, וכן (משלי ה, טו-כ) "שתה מים מבורך ונוזלים מתוך בארך וכו' ולמה תשגה בני בזרה?" וגו'. [אמר המגיה: שמא כוונת המחבר בסיפא לדברי המינות, וחכמות חיצוניות שנקראו "זרה", ע"פ רש"י למשלי ו, כד. וכך כתב המלבי"ם לפסוקנו זה: "ולפי המליצה, "הזרה" הם החכמות המתעים. למה תשגה בני בהם? אחר שתמצא חכמה ודעת בתורת ה'. ו"הנכריה" הם לימודי המינות והכפירה שתחבק אותם" עכ"ל. וזהו המקביל השלישי מול [ג] "ובשכבך ובקומך". וידענו שהמלבי"ם הושפע רבות מדברי "יין לבנון". עד כאן ההגהה.]. וזאת היא פשט המליצה, ועתה אפרשנה.

התלמידים נקראו "בנים"
פעולה לטובה של ראיית פני רבו

"יהי ביתך" וכו'. משום "על התורה" קתני לה, כלומר אם אתה רוצה לזכות לכתרה של תורה שיכנסו דבריה בלבך, וכדפרישית בבבא ד"על התורה", היה אוהב חכמה ואוהב חכמים, וכל כך תהיה דבק עמהם, עד שיהיה ביתך בית ועדם, שיקבעו ישיבתם בביתך. כי לב האדם לאדם, וכמו שאתה אוהב אותם, כן יאהבוך גם המה, ויתוועדו בביתך, וע"י כן תשמע תמיד מפיהם חכמה ומוסר, ותזכה לאור התורה ותחכם. ולא דמיא מתניתין למקרא שאמר שלמה (משלי יג, כ) "הולך את חכמים יחכם ורועה כסילים ירוע", וכדאפרש בפרקין. דתנא דידן מיירי שיאהב חכמים כאהבת בנים לאבותם, שכמו שהאבות מביאים לחיי העוה"ז, כן החכמים מביאים תלמידיהם לחיי עולם [הבא], שמטעם זה עצמו נקראו התלמידים בנים, כמו (דברים ו, ז) "ושננתם לבניך" [עיין רמב"ם, הל' תלמוד תורה, פ"א ה"ב], (מל"ב ב, ג) "ויצאו בני הנביאים".

וכמו שהאדם שמח כשיתועדו אבותיו האהובים לו בביתו, כן ישמח בועדם של חכמים, לפי שדבקה נפשו אחריהם, וע"י כן יכנסו דברי תורה בלבו, כי באורן של חכמים יראה אור. ודבר זה יש לו יסוד בחכמת הנפש, שהדבק עם אנשי אלהים, גם עליו יזרח אור, כי "באמצעות המוכן יקבל הבלתי מוכן". וכן מפורש בכתוב אצל הנבואה, כי בזמן עלי הכהן נתמעט אור הנבואה, שנאמר (שמו"א ג, א) "ודבר ה' היה יקר בימים ההם אין חזון נפרץ". ומיד שזרח אורו של שמואל, עמדו נביאים רבים, שנאמר (שמו"א ג, כא) "ויוסף ה' להראה בשילה" וגו'. וכל זה לפי שהיה שמואל גדול בנבואה, וידעו כולם כי נאמן הוא לה', ודבקו עמו אוהבי חכמה, ובעמדם לפניו התנבאו גם המה, אע"פ שמצד עצמן לא היו מגיעים למדרגה זו, וכמו שתראה משאול ומלאכיו כשהלכו אליו. והיינו דאמרינן בגמרא (ירושלמי עירובין פ"ה ה"א) "כל העומד לפני רבו, כעומד לפני השכינה", ויליף לה מאליהו הנביא שאמר (מל"א יח, טו) "חי ה' צבאות אשר עמדתי לפניו", "וכי לפני ה' היה עומד? אלא כל עמידות שהיה עומד לפני אחיה השילוני רבו כאילו עמד לפני השכינה", וגם זה מטעם שאמרנו. ומצאנו ביום שלוקח אליהו ע"ה בסערה השמימה, ידעו בני הנביאים כי קרוב עתו להלקח מן העולם, ואין זה אלא שהרגישו בנפשותיהם הסתתמות מעיין חכמתם, בעבור המקור שהיה קרוב להסתתם. ולדעתי מה שאמרו ז"ל (תמורה טז.) שבימי אבלו של משה נשתכחו כמה הלכות מחכמי ישראל, לאו משום צער האבלות קרה זאת, שהרי כשמת אהרן התאבלו ג"כ ישראל, ולא נשכחו מהם הלכות. אלא כשנסתם מקור חכמתו של משה רבינו ע"ה, נסתלק ג"כ קצת מאור נפשות כל בית ישראל ובאו לכלל שכחה. וה"נ בפ"ק דערובין (יג:) אמרינן "אמר רבי האי דמחדדנא מחבראי דחזיתיה לר' מאיר מאחוריה, ואילו חזיתיה מקמיה הוי מחדדנא טפי". כי קבל רוח חכמה בהיותו מתועד עמו, ורואה בשמחת תורתו וחכמתו, כי היה ר' מאיר מלא רוח אלהים בחכמה, וכדאמרינן (קידושין פ.) דאכרזו ברקיעא הזהרו בר' מאיר ובתורתו.

דבקות בה'

ועל זה שנה "יהי ביתך בית ועד לחכמים", וזהו מצות (דברים יא, כב) "ולדבקה בו" הכתובה בתורה, וכדתניא בספרי (פרשת עקב, פסקא מט) "ולדבקה בו, וכי האיך אפשר לו לאדם לעלות במרום ולהדבק בו, והלא כבר נאמר כי ה' אלהיך אש אוכלה הוא, ואומר כורסיה שביבין די נור וגלגלוהי נור דליק. אלא הדבק בחכמים ובתלמידים, ומעלה אני עליך כאילו עלית למרום ונטלתה. ולא שעלית ונטלת בשלום, אלא אפילו כאילו עשית מלחמה ונטלתה. וכן הוא אומר עלית למרום שבית שבי לקחת מתנות באדם. דורשי רשומות אומרים: רצונך שתכיר מי שאמר והיה העולם, למוד הגדה שמתוך כך אתה מכיר את הקב"ה ומדבק בדרכיו" [עכ"ל הספרי]. ודברי הברייתא קשים. וכמה פעמים מצאנו דבקות בכתוב, כמו (תהלים סג, ט) "דבקה נפשי אחריך", (דברים ד, ד) "ואתם הדבקים בה' אלהיכם", ודומיהן, שכולם על דבקות המחשבה, בעבור חביבות הדבר לנפש. ובמדרש חכמים ז"ל (ב"ר פרשה פ') מצאנו "בחמשה לשונות של חבה חבב הקב"ה את ישראל, וחד מינייהו בדביקה, כמו שנאמר (ירמיה יג, יא) "כן הדבקתי אתכם אלי בני ישראל", וילפי להו מפרשתו של אותו הרשע, שנאמר (בראשית לד, ג) "ותדבק נפשו בדינה בת יעקב". הרי שידעו ענין דבקות הנפש, ושהאהבה הגדולה גורמת לדביקות. ומאי קשיא להו "וכי אפשר לו לאדם לעלות למרום?" וכו', כאילו הכתוב מדבר על דבקות גוף ח"ו? אבל פירושן של דברים כך הוא, ודאי ולדבקה בו הוא בלב, וכן (דברים יג, ה) "ובו תדבקון". ובפירוש אמרו בספרי: "ובו תדבקון, הפרישו עצמיכם מע"ז, ודבקו במקום". והאי ודאי במחשבת הלב הוא. אלא דקשיא להו קרא דקאמר (דברים יא, כב) "כי אם שמור תשמרון את כל המצות הזאת וגו' לאהבה את ה' אלהיכם ללכת בכל דרכיו ולדבקה בו", דמשמע שכולם [כל עם ישראל] חייבים להדבק במקום ב"ה דבקות הנפש. ולפי שזאת היא מעלת הנביאים ואנשי חסד, וזוכים לה בחמלת ה' עליהם בתתו רוחו בקרבם, והיאך תלה ירושת הארץ בתנאו שיהיו דבקים בו כל ישראל, וכמעט אי אפשר? ואם אי אתה אומר כן, אלא ולדבקה בו דביקה ממש, כמו (שמו"ב כג, י) "ותדבק ידו אל החרב", (ירמיה יג, יא) "כאשר ידבק האזור אל מתני איש", שזהו אפשר ביד כל אדם, אבל אי אפשר לפרשו כן אצל הקב"ה. ואפילו תשתבש בדעתך להמשך אחר פשוטי המקראות בשאר המקומות, וכדברי הראב"ד ז"ל בהלכות תשובה (פ"ג ה"ז), אי

אפשר לך לחשוב כן בענין הדבקות. שעל כל פנים אפילו בדרך המשל המשילוהו לאש אוכלה, ואפילו כסאו נמשל לאש, ואיך אפשר להדבק עם אש אוכלת? והיינו דקתני וכי איך אפשר לו לאדם לעלות למרום ולהדבק בו? ואם לפי האמת גם זה לא נכתב רק בדרך משל, יתברך ויתרומם שאין לו תאר ולא תמונת כל. ומשני לעולם שהוא דביקת הנפש ע"י רוח חכמתה. ושמא תאמר מתת אלהים היא ליראיו, ואיננו ביד כל אדם להשיגה? אין לך לעשות אלא להדבק בחכמים ובתלמידיהם דביקת גוף, ויהיה ביתך בית ועד לחכמים, וע"י כן תזכה לאור אלהים ותדבק בו, וכדפרישית לעיל, ש"באמצעות המוכן יקבל הבלתי מוכן". ושמא תאמר איני מקבל שכר על זה, לפי שלא משכתי משך החכמה בצדקתי, דע כי מעלה אני עליך, כאילו עלית למרום ונטלתה, כלומר כאילו בצדקתך נחלת אור ממרומים; ולא בלבד כאילו עלית ונטלתה בשלום, בלי שהיית צריך להצטער, אלא שכרך הרבה כאילו עלית למרום, ונלחמו בך שוכני מרום, והסתכנת מאהבת החכמה, ששכרך כפול ומכופל. וככה לפי שכבשת יצרך לבלתי לכת אחר הבחורים רודפי הבל ותענוגים, ונדבקת עם חכמים וישר לב, דומה בעיני כאילו עלית למרום במלחמה ונטלת. ודורשי רשומות פירשו שיגיע האדם לדביקות ע"י שילמד הגדה המושכת לבו לדרכי המקום ב"ה, ויתבאר בריש פ"ו בעז"ה.

להיות גולה למקום תורה

"**והוי מתאבק**". משום "על העבודה" קתני לה, דלא סגי בהיות ביתך בית ועד לחכמים, אכסניא של תורה, ואתה כבעל הבית מתועד עמהם לשמוע מפיהם חכמה ומוסר, אלא שתהיה מתאבק בעפר רגליהם לשמש תלמידי חכמים, כבן יכבד אב ועבד אדוניו. כי ע"י השימוש רואה מנהגי החכמים בכל דבר, ולומד מהם דרך המעשה שזהו העיקר וכדפרישית לעיל. והיינו דאמרינן בגמ' דסוטה (כב.) "ת"ר איזהו עם הארץ וכו', אחרים אומרים אפילו קרא ושנה ולא שמש ת"ח", ותנאי דפליגי התם מודו דאע"ג דעם הארץ לא הוי, לא הגיע למדרגה העליונה, כל זמן שלא שמש ת"ח. ואמרינן נמי (ברכות ו:) "גדולה שמושה של תורה יותר מלמודה", וילפינן לה מאלישע שנאמר (מל"ב ג, יא) "פה אלישע בן שפט אשר יצק מים על ידי אליהו", אשר "למד" לא נאמר אלא אשר "יצק", מכאן שגדולה שמושה יותר מלמודה. והא דנקט משל, ולא תני והוי משמש ת"ח? יראה לי דכייל במשלו שני דברים. חדא משום דקתני יהי ביתך בית ועד לחכמים, קמ"ל שאם צריכין חכמי הועד ללכת למקום אחר, יעזוב עירו וביתו וילך אחריהם, ויתאבק בעפר רגליהם, וכדפרישית בריש מתניתין דעלה כתיב "ובלכתך בדרך". וכדתנן (פ"ד משנה י"ד) "ר' נהוראי אומר הוי גולה למקום תורה". ועוד קמשמע לן במשל זה, שהרוצה לזכות בכתר תורה צריך שלא ימנע עצמו מבית המדרש רגע, וכדאמרינן (גיטין ז.) "השכם והערב לבית המדרש". ובפרק רבי עקיבא (שבת פג:) אמרו טעם ספינת הירדן שהיא טמאה, "ואמר רב יודא אמר רב לעולם אל ימנע אדם עצמו מבית המדרש אפילו שעה אחת, שהרי כמה שנים נשנית משנה זו בבית המדרש ולא נתגלה טעמה, עד שבא ר' חנינא בן עקביא ופירשה". ועל זה אמר שלמה ברוה"ק (משלי ח, לז) "אשרי אדם שומע לי לשקוד על דלתותי יום יום לשמור מזוזת פתחי". כלומר שמרוב חפצו בתורה שוקד יום יום על הדלתות, ליכנס לחדרים כשיפתחו, וכדאפרש (פ"ב מ"ד) בבבא "הוי שקוד ללמוד תורה". וכשהבאים רבים והוא חפץ ליכנס ראשון, צריך לשמור ולהמתין על מזוזת הפתח הסמוכה לדלת, ומיד שנפתח הדלת הוא נכנס ראשון. והיינו משל "והוי מתאבק בעפר רגליהם", כי הנכנסין לבית הועד מעלין עפר ברגליהם, וכן היוצאים, והבא אחרון אינו מתאבק בעפר רגלי ההולכים, כי האבק חלף הלך לו, וכן היוצא ראשון גם הוא לא יתאבק. ולהיפך הנכנס בראשונה ויוצא באחרונה, הוא המתאבק בעפר רגלי הנועדים. ולמדנו מן המשל שלעולם אל ימנע האדם עצמו מבית המדרש רגע.

צמאון לדברי התורה

"**והוי שותה בצמא את דבריהם**". משום "על גמילת חסדים" קתני לה. שכל כך יהיה לבך דבק בתורה, ומתאוה אליה תאות נפש, כתאות הצמא לשתות לרוות צמאונו, וזוהי מעלה גדולה, ואות שקבל הלב טבע שני לאהוב תורה יותר מכל חפצי העולם, וכדפרישית בבבא ד"על התורה". והמשל הזה שהשתמש בו יוסי בן יועזר כתוב בספרי הנבואה, שנאמר (ישעיה

נה, א) "הוי כל צמא לכו למים" וגו', ובספר עמוס כתוב (עמוס ח, יא-יג) "הנה ימים באים וגו' והשלחתי רעב בארץ לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמוע את דבר ה'. ונעו מים ועד ים וגו' ישוטטו לבקש את דבר ה' ולא ימצאו. ביום ההוא תתעלפנה הבתולות היפות והבחורים בצמא". מפורש שיהיו תאבים לדבר ה', כתאות הצמא למים. וכמו הצמא אם לא ירוה צמאונו יתעלף, כן המשיל תאותם לשמוע דבר ה' כשלא ימצאו יתעלפו. ובספרנו "מגדל הלבנון" פירשנו הפרשה הזאת, וגם מליצת הבתולות היפות והבחורים, והדברים נעימים, אבל ארוכים ואינן צריכים לפירוש משנתנו.

מיהו תנא דידן לא תנא "והוי צמא לשמוע דבריהם", וכדכתיב "כי אם לשמוע דבר ה'"? ותו דקרא איצטריך למשל הצמאון, משום דבעי למימר תתעלפנה הבתולות היפות וגו' שכן דרך הצמא שיתעלף בהעדר המים. אבל תנא דמתניתין דבאהבת הלב לתורה קא מיירי, הוי מצי למיתני כפשוטו "והוי תאב לשתות דבריהם", ואומר אני דתנא דידן כלל ענין גדול במשל זה, שצריך לקבל מפי חכמים חקי התורה והלכותיה ביראת ה', לפי שכל דבריהם דברי אלהים חיים, שקבלו באמונה איש מפי איש עד הלכה למשה מסיני, וכדפרישית בבבא "הוו מתונים בדין". ומי שגמל חסד לנפשו לאהבה את ה' ואת דרכיו, ישמח במצותיו שמחה גדולה, ויקבל ויעשה הכל באהבתו. ולכן אע"פ שאינן מתבררים במופתי הדעת, וכדפרישית בבבא ד"על התורה", ורבים מהם שלא ימצא להם טעם בשכלו ובבינתו, אעפ"כ יקבלם בשמחה, בעבור שהן חקי אלהים ותורותיו ובידוע שהן דברי החכמה, כי (איוב כח, כג) "אלהים הבין דרכה". ומי שעושה כן הרי הוא אוהב חכמה, ולבבו נאמן עם ה' ועם תורתו שהיא החכמה באמת, וזוכה לכתר תורה. אבל מי שלומד תורה בעבור שמוצא טעם בדבריה כפי דרכי שכלו, ואז מתאוה להם ושמח בהם; ומקצת דברים שהם הפוכים מדרכי שכלו, אינו שמח בהן ולא מתאוה להן תאות נפש, [איש זה] אינו אוהב תורה וחכמה, אלא אוהב את עצמו את שכלו ואת בינתו, ולא יזכה לכתרה. ועל זה שנה "והוי שותה בצמא את דבריהם". והמשל נכבד מאד, כי הצמא חושק לשתות לרוות צמאונו, ולכן כל מה שיביאו לו ערב לחכו. ולא כן הרוה שאינו תאב לשתות, ולכן כשיביאו לו משקים הערבים לחיך כמו עסיס ויין ישתה, לא המים וכיוצא. [אמר המגיה: עיין משלי כז, ז]. וכן נמשלו אליהן התלמידים, מי שצמא לדבר ה', ישתה כל דברי החכמים בשמחה ובתאות נפש, וזהו איש אוהב חכמה. ומי שאינו צמא לדבר ה', לא ישמח אלא בדברים שדעתו נוטה אליהם, וטעמיהם מתברר לשכלו ולבינתו, והיא לא תצלח!

תורה, יש לאדם ללמוד גם מה שאיננו ערב לו

והיינו דאמרינן בעירובין (דף סד.) "שתה רביעית יין אל יורה, א"ר נחמן לא מעליא הא שמעתא, דהא אנא כמה דלא שתינא רביעתא דחמרא לא צילא דעתאי, א"ל רבא מאי טעמא אמר מר הכי? האמר רבי אחא ברבי חנינא מאי דכתיב (משלי כט, ג) "ורועה זונות יאבד הון", זה האומר שמועה זו נאה ושמועה זו אינה נאה, מאבד הונה של תורה, א"ל הדרי בי" [עכ"ל], ופירש רש"י ז"ל זונות, "זו נאה וארענה, ואעסוק בה כדי שתתקיים בידי". ולפירושו איננו משמעות המקרא רק אסמכתא בעלמא. ובפירושו [של רש"י] לספר משלי כתב סיוע לדרש זה שאין זונות במקרא מלא אלא זה בלבד. ולי יראה דהיינו מה שאמרנו, דרב יהודה משמיה דשמואל הלכה אמר כל השותה רביעית יין אל יורה, ולפי שלא הסכימה ההלכה לדעת רב נחמן, שידע בעצמו שאין דעתו צלולה עליו עד שישתה רביעית יין, לא ישרה בעיניו ולא שמח לבו בה. ויפה הוכיחו רבא שבדבריו מראה כאילו אינו אוהב חכמה, ואינו צמא לדבר ה'. ומייתי לראיה מימרא דר' אחא ב"ר חנינא דדריש ורועה זונות וגו' זה האומר וכו', ורישא דקרא (משלי כט, ג) "איש אוהב חכמה ישמח אביו", והיינו כדאמרן שהוא צמא לדבר ה' שהיא החכמה באמת, ובין מבין בין אינו מבין יקבל השמועות, והוא ישמח אביו, כי יזכה לכתר תורה. אבל המקבל לבד [רק] מה שדעתו מסכמת עליו ויש לו קורת רוח הימנו, ומה שאין דעתו מסכמת עליו אינו נהנה ממנו, דומה לרועה זונות, שהולך אל מקצתן שדעתו נוחה מהן, ואותן שלא ישרו בעיניו אינו עוסק עמהן, והעושה כן בתלמודו יאבד הונה של תורה. ורב נחמן קבל תוכחתו ואמר הדרי בי, שסוף סוף ההלכה אמת שהשותה רביעית יין אל יורה, ורב נחמן דמה בעצמו שדעתו

צלולה עליו כששותה רביעית יין, ואפשר שבכל זאת לענין עומק הדין היין יזיקהו. ועוד שרוב בני אדם היין מערבב דעתם, ועל זה אמר ראש החסידים (תהלים קיט, ל) "דרך אמונה בחרתי משפטיך שויתי", כלומר איני בורר בדברי תורה לומר "זה טוב מזה, בעבור שזה מסכים לדרך בינתי, וזה אינו מסכים", אלא דרך אמונה בחרתי, והאמנתי שהן דברי אלהים חיים. ועל כן "משפטיך שויתי" כולם שוין לי. מזה אתה למד שראוי לאדם לקבל תחלה בשמחה חקי התורה ומשפטיה, ויסכים לעשותן בין שימצא בהם טוב טעם בשכלו בין לא ימצא. ואם עשה כן, אחר כן ראוי לו להתבונן בתורתו אולי ימצא בהם טוב טעם, שזהו מצוה גדולה כמו שאמר שלמה תחלה (משלי ב, ב) "להקשיב לחכמה אזנך", ואח"כ (משלי ב, ג) "כי אם לבינה תקרא" וגו', וכדפרישית בבבא ד"על התורה".

יש ללמוד גם מה שאין מבינים

ועל זה בקש דוד מלך ישראל ואמר (תהלים קיט, סה) "טוב טעם ודעת למדני כי במצותיך האמנתי", כלומר למדני בינה והשכל לדעת טוב טעמי תורתך, בזכות שהאמנתי במצותיך, וקבלתי אותם לעשותם באמונה בין אבין בין לא אבין. והמלך שלמה בספר משלי פירש הדבר, ואמר (משלי ד, ה) "קנה חכמה קנה בינה" וגו', צוה על שתיהן לקנות חקי התורה שהן החכמה, ולקנות בינה להתבונן בהם למצוא בהם טוב טעם ודעת. ושמא סבור אתה שתתבונן בהם בעת הקבלה [הגהת המגיה: בעת ששמעת לראשונה], לראות אם נעימים הם לנפשך או לא? לזה סמך ואמר (משלי ד, ז) "ראשית חכמה קנה חכמה ובכל קנינך קנה בינה". פירוש, עיקר וראשית הכל לקנות החכמה, כי דבר ה' היא, והיא חייך ואורך ימיך, והיא תהיה לך קנין נפש. ובין תמצא בה טוב טעם בין לא תמצא, לא תסור ממנה ימין ושמאל. ואחר שקנית החכמה על תנאי זה, אז בכל קנינך קנה בינה, השתמש בכח בינתך להתבונן בדבריה, ויאיר ה' פניו אליך ותמצא את אשר אתה מבקש. וזאת היתה מעלת אבותינו כשעמדו לפני הר סיני אמרו "נעשה ונשמע", (שבת פח.) הקדימו העשייה לשמיעה, כי אין "נשמע" שמיעת דברים לבד, אלא ההבנה והסכמת הדעת אליו, כמו "שמע ישראל ה' אלהינו" וגו', וכדתנן ב(אבות) פ"ו "ובשמיעת האזן", והתם אפרש לה בעז"ה. ובלשון התלמוד מורגל שיאמרו על דבר שלא תסכים דעתו אליו (עירובין פט:) "לא שמיע לי", וכמו שאמרו (עירובין קב.) "לא שמיע לי כלומר לא סבירא לי". כי היו ישראל בטוחים בה' ואוהבים אותו, וידעו כי את כל אשר יצוה להם הם חקי החכמה באמת, כי (איוב כח, כג) "אלהים הבין דרכה", ועל כן אמרו "נעשה" ככל אשר יצונו, בין נבין בין לא נבין, ואח"כ "נשמע", כלומר נשים לב להתבונן בטעמי הדברים, וכמו שאמרנו. ולפי שהנוהג כן זוכה לחכמה ולדעת, כמו שהבטיח שלמה (משלי ב, ה) "אז תבין" וגו', (משלי ב, י) "כי תבוא חכמה בלבך" וגו', (משלי ב, ו) "כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה".

נעשה ונשמע, הקדימו זה לזה

והן שני כתרים גדולים, על כן אמרו רבותינו בפרק ר"ע (שבת פח.) "דרש ר' סימאי בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע באו ס' רבוא של מלאכי השרת וקשרו לכל אחד מישראל ב' כתרים". ואמרו עוד כיון שחטאו בעגל פרקום, ואלה הכתרים הן הן ההוד שקבלו בחכמה ובדעת, כדרך (תהלים נא, יב) "לב טהור ברא לי אלהים" וגו'. ומאותו הטעם עצמו היה ראוי שינצלו עדיים במעשה העגל, וכמו שהודענו בספרנו "גן נעול" בבית הראשון (חדר ד, חלון ז). וזהו עצמו קדושת מלאכי השרת שהולכים בשליחותו של מקום ב"ה תמיד, אע"פ שלא יבינו עומק העצה העליונה וסודה וגם מתבוננים לדעת טעמי הדברים, וכדפרישית בריש משנת "שמעון הצדיק", וכדכתיב "עושי דברו לשמוע בקול דברו", ברישא עשייה והדר לשמוע. ובפירוש אמרו שם (שבת פח.) "א"ר אליעזר בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע יצתה בת קול ואמרה מי גלה לבני רז זה שמלאכי השרת משתמשין בו, דכתיב "ברכו ה' מלאכיו וגו' עושי דברו לשמוע בקול דברו", ברישא "עושי" והדר "לשמוע" [עכ"ל]. רצו בזה שהתקדשו ישראל אז בקדושתן של העליונים, ומרוב אהבה וחפץ למקום ב"ה הסכימו להשען על דבריו ולעשותם אע"פ שלא יבינו טעמי הדברים. ואמרו עוד (שבת פח.) דאמר האי מינא לרבא: עמא פזיזא דקדמיתו פומייכו לאודנייכו, ברישא איבעיא לכו למשמע אי מציתו קבליתו, ואי לא לא קבליתו. והשיב רבא אנן דסגינן בשלמותא כתיב בן (משלי יא, ג) 'תומת ישרים תנחם', הנך

אינשי דסגן בעלילותא כתיב בהו 'וסלף בוגדים ישדם'' [עכ"ל]. כלומר ישראל הם עם ה' אלוהיהם ויודעים כי טוב ה', וכל דרכיו במשפט החכמה שהיא מדת הטוב. והיא תנחם לבטוח עליו ולקבל מצוותיו בשמחה. והנך אינשי דסגן בעלילותא ומהרהרים על ה' ועל דרכיו, כתיב בהו "וסלף בוגדים ישדם", הסלף והעקמומית שבלב הבוגדים, ישוד מהם כל טובה, שאינם זוכים לטובה, לפי שלבם נוקפם ואינם רוצים לקבל ולשמוע. הכי מסתברא לן פירושא דמתניתין, ואשכלות מתוקות יש בה.

"יוסי בן יוחנן איש ירושלים אומר". האי תנא לפרושי "על גמילות חסדים" דקאמר שמעון הצדיק הוא דאתי, ותנא נמי תלתא בבי, [א] יהי ביתך פתוח לרווחה, [ב] ויהיו עניים וכו', [ג] ואל תרבה שיחה וכו'. חד בתורה, וחד בעבודה, וחד בגמילת חסדים שבין אדם לחבירו, ואפילו הכי כלהו משום על גמילת חסדים תני להו וכדבעינן לברורי. ואתי לאשמועינן במה יזכה האדם את ארחו במדת החסד, וכבר פירשנו בבבא ד"על גמילת חסדים" שמדת החסד נוהגת הן בתורה, הן בעבודה, הן בדברים שבין אדם לחבירו, וכנגדן שנה יוסי בן יוחנן שלשה דברים במשנתו וכדבעינן למימר. וכלהו מתניתין דמיין להדדי, שהרי אנטיגנוס שפירש "על העבודה" לא שנה מה הן העבודות שהאדם חייב לעבוד בהן את הקב"ה עשין ולאוין, שאין זה מענין המסכתא, והן מפורשים בתורה שבכתב ומקובלים פה אל פה. וכל ענין משנתו ללמד לאדם דעת איך תכון עבודתו, שתהיה יסוד כל עבודה שלא על מנת לקבל פרס, ושראויה להיות מיראה ומאהבה, ובכל זה צריך ג"כ מורא שמים, ואם לאו המכשול קרוב, וכדפירשתי לעיל. ויוסי בן יועזר שפירש "על התורה" לא שנה מה הן הדברים שילמד האדם מפי חכמים, הלכות ואגדות מדרש וסודי תורה וכיוצא שאין זה מענין המסכתא. אבל בא להודיע במה יזכה האדם לכתר תורה, שיהיה תמיד בועד חכמים ולהתאבק בעפר רגליהם, ושיאהב החכמה ויתאוה לה כתאות הצמא למים, ואם אינו עושה כן לא יצליח בתורה. והכי נמי יוסי בן יוחנן לא שנה במשנתו דרכי גמילת חסדים שבכל דבר ודבר, איך יתחסד בתורה בינו לבין עצמו, ואיך יתחסד בעבודה בכל מצוה ומצוה, ובכל אזהרה ואזהרה, ואיך יתחסד בכל דבר בינו לבין חבירו, שגם הדברים הללו רמוזים בתורה ומקובלים לחכמי לב, ואינן מענין המסכתא. אבל רצה ללמדנו יסוד מדת החסד ואיך יזכה האדם באחריתו להיות חסיד. ולפי ששלשה תנאים הללו שנו משנתם לכל בני אדם הרוצים לזכות בתורה ובעבודה ובגמילת חסדים והודיעו התנאים ההכרחיים להתקיים, דברו כולם בלשון מצוה ואזהרה, כמו שרמזנו בריש משנת "שמעון הצדיק", משום דלא סגי בלאו הכי. מה שאין כן שמעון הצדיק לא אתי לאשמועינן שחייב האדם לעסוק בתורה ובמצות ובגמילת חסדים, דבהדיא מפורש בתורה שאנו חייבים בהם וזיל קרי בי רב הוא. אלא רצה להשמיענו שעל שלשה דברים הללו העולם עומד, שהן הן עמודים שנבנה העולם עליהם, וכדפירשתי לעיל. ומשום הכי תני סתמא "על התורה ועל העבודה ועל גמילת חסדים". ו"בתורה" כייל כלהו פרטי, אפילו המעלה העליונה שהגיע אליה משה רבינו ע"ה. ו"בעבודה ובגמילת חסדים" נמי אפילו המעלות שהגיעו אליהן הנביאים והחכמים הגדולים. וכיון שהעולם עומד עליהן, ממילא ידעינן שטוב לאחוז בהן, כל אחד מישראל כפי כחו. ואי איכא חד בדרא שנקבצו באו בו שלשתן בהפלגה גדולה, ראוי לעולם שיעמוד בשבילו, וכמו שמצאנו בנח שהיה טוב ונמלט העולם בעבורו, וכדכתיב (משלי י, כז) "וצדיק יסוד עולם". ואמרינן (קהלת יב, יג) "כי זה כל האדם", (ברכות ו:) "כל העולם לא נברא אלא בשביל זה". וכן כל איש העוסק באחת מג' דברים אלו כפי כחו מסייע לקיום העולם, וכלהו תנאי אחריני ששנויין במשנתנו כולם לפרש שלשה דברים אלו באו, וכדפירשתי לעיל.

"יהי ביתך פתוח לרווחה". רישא משום גמילות חסד בינו לבין חבירו תני לה, וכנגד ששנה יוסי בן יועזר "יהי ביתך בית ועד לחכמים" משום "על התורה" וכדפירשתי לעיל, תני איהו לענין גמילת חסדים "יהי ביתך פתוח לרווחה", וכל הפירושים שנאמרו על בבא זו שיהיה ביתו פתוח לעוברים ושבים על אם הדרך, וכל כיוצא בזה, אינן מספיקים ליישב דברי משנתנו.

דודאי יוסי בן יוחנן כללים תני פרטים לא תני. ואומר אני שתפס מליצה הכוללת כל מיני גמילת חסדים שבין אדם לחבירו, כי מלת "רוחה" נגד מלת צרה ומצוקה, ולכן נופלת על מי שנמלט מצרה שהיה שקוע בה. והכתוב אומר (תהלים קיח, ה) "מן המצר קראתי יה ענני במרחב יה", וזה משל כאילו עומד במקום צר וקורא, וה' יעננו "במרחב" במקום רחב.

ביאור המלה "רוח"

אבל מלת "רוח" על רוחב פנימי ברוח האדם השוכן בלב, וממנו נגזר שם "רוח", כי הוא מרויח, כמו שבארנו בספר "יסוד עולם". וקצת מן הענין הנכבד הזה יתבאר בעז"ה במשנתו של ר' לויטס איש יבנה. על כן תמצאנו במקרא על הנמלטים מצרותיהם, כמו שאול שהיה בצרת לב כאשר בעתתו רוח רעה, וכשנמלט מצרתו ע"י כלי שיר דוד, כתוב (שמו"א טז, כג) "ורוח לשאול וטוב לו". וכן ישראל היו בימי המן בצרת לב, וכתוב (אסתר ד, יד) "רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר". וכן פרעה היה בצרת לב על דבר מכת הצפרדעים, וכשסרו בתפלת משה כתוב (שמות ח, יא) "וירא פרעה כי היתה הרוחה". וכן כל צרה וצרה כשתפסק נופל על זה לשון הרוחה. והיינו דקתני תנא דידן "יהי ביתך פתוח לרוחה", כלומר כל איש מצוק וכל שקוע בצרה ימצא ביתך פתוח ליכנס בו ולמצוא הרוחה לצרתו, ובכלל זה כל מיני גמילת חסדים שבין אדם לחבירו, הרעבים והצמאים בצר להם, ישבעו וירוו בביתך ורוח להם; הערומים יכנסו בו לבקש כסות ושמלה ורוח להם; האיש אשר נושה בו, ילך לביתך לבקש כסף פדיון נפשו; החולים יבואו בו לבקש מזור ותרופה; וכן העשירים שאין בידם לפי שעה אף הם יבואו ללות ממון; והצריכים למליץ טוב לדבר עליהם למלך או לשלטון, יבואו לבקש הרוחה בביתך; ונפש נענה במחשבותיה, בצר לה תבקש ביתך ללמוד בו חכמה ודעת ותורת ה' המשיבת נפש. ועניינים רבים כיוצא בהם שהן ג"ח, וכדאמרינן (תוספתא, פאה, ד', יח) "צדקה לעניים וגמילת חסדים בין לעניים בין לעשירים, צדקה בממון וגמילת חסדים בין בממון בין בגוף" וגם בנפש, וכדתנן (אבות, א) "אוהב את הבריות ומקרבן לתורה" וכדאפרש התם בעז"ה.

ואל תחשוב שחייב האדם לעשות כל אלה ולהרויח לכל אדם מצרתו. חדא, דזה אי אפשר. ואפילו מלכים ורוזני ארץ אינן יכולים להרויח לכל מי שצריך לרוחה וכמפורסם לכל, ואין צריך לומר בשאר מיני הרוחות שבגוף ונפש דפשיטא שאין ביד אחד מני אלף לעשותו. ועוד שכמו שיש קצבה לצדקה, כן יש קצב לג"ח, וכדאמרינן (כתובות סז:) "באושא התקינו: המבזבז אל יבזבז יותר מחומש", וכדפירשתי בבבא "ועל גמילת חסדים". ומשום הכי לא תני "עשה רוחה לכל אדם", או "המצא רוחה לכל אדם", משום דאי אפשר. אלא תני: "יהי ביתך פתוח לרוחה", כלומר דלתי ביתך יהיו פתוחים, ותתן רשות לכל איש מר נפש ולכל איש יודע נגע לבבו, לבא לביתך לבקש הרוחה מצרתו. ואם יש בכחך לעשות עשה. ואם שואל דבר שאיננו בידך לעשותו, כגון שמבקש הלוואה יותר מחומש שבנכסיך, או שצועק על חולי ומכה שאין בידך לרפאותו וכיוצא בזה, אע"פ שאין בכחך להרויחו רוחה גמורה, אל ירע בעיניך לשמוע צעקתו ופייסו בדברים, והודיעהו כי צר לך בצרתו, ותן לו עצה טובה כלבבך וכל כדומה לזה, שסוף סוף ימצא הרוחה מעוטה, ואתה עשית את שלך. ואם אתה נוהג כן "חסיד" תתקרי. אבל אם אין ביתך פתוח לרוחה, אע"פ שלפרקים ובמקצת דברים תגמול חסד בממון או בגוף, לא הגעת למדת החסד באמת.

"**ויהיו עניים בני ביתך**". מציעתא משום "על העבודה" קתני לה, ולאו למימרא שיפתח ידו לקח די מחסורן של עניים, דההיא "צדקה" היא ומפורשת בתורה, ותנא במילי דחסידותא עסיק. ותו דמרישא שמעינן לה, שבהיות ביתו פתוח לרוחה, הכל בכלל: לעניים ולעשירים. והכי נמי אין לפרש שיהיו העניים בעיניך כבני ביתך, להסביר להם פנים יפות, דההיא נמי בכלל הרוחה דרישא הוא. וכן כל מה שפירשו ז"ל שינהג עם בני ביתו כאילו הם עניים, או שבני ביתו יהיו בעיניהם כאילו הם העניים, והעניים כבני בית, וכיוצא באלו הפירושים אינן פשט דברי משנתנו. אלא כמו שאמרנו, דמציעתא משום "על העבודה" היא שנויה, וכנגד ששנה יוסי בן יועזר "והוי מתאבק בעפר רגליהם" וכדפרישית שישמש את החכמים כעבד לאדוניו, תני יוסי בן יוחנן "ויהיו עניים בני ביתך", כלומר משמשיך ובני ביתך והאוכלים

ארוחת תמיד לפניך יהיו עניים. ולאו עניים ממש בממון, דמה לנו בזה אם הם עניים או עשירים, ואי משום שייטיב לעניים, כבר אמרנו דמרישא שמעינן לה.

עיון במושגים עני וענו

אבל אלמדך שיש הבדל בלשון הקדש בין תאר "עני", לתאר "דל". "דל" מורה על חסר ממון ושאר צרכי האדם. אבל "עני" בכל כתבי הקדש על עוני הנפש, ויונח על שפל רוח ועל מי שלבו נשבר בקרבו, אינו רודף אחר התאוות והכבוד אלא נפשו שפלה בקרבו. ולפעמים גם כן מעונה בהעדר ממון ונכסים, ולפעמים יש לו, הכל כפי המקום שנזכר התאר הזה. ויוצא מזה כלל גדול שאם נזכר תאר "עני" סתם, בידוע שהוא צדיק ותמים דרך. ואין כן תאר "דל" שצריך להזכר אצלו אם טוב אם רע. וידעת כי המלך דוד ע"ה אסף שלל הרבה מכל הגויים, והיה לו עושר וסגולות מלכים, ואעפ"כ תאר עצמו עני, וכאמרו (תהלים סט, ל) "ואני עני וכואב". ויותר מזה כתוב (דהי"א כב, יד) "ואני בעניי הכינותי לבית ה'" וגו'. ומי שהוא חסר ממון איך יכין הון רב כזה לנדבה? אבל הדבר כמו שאמרנו שאין הנחת התאר הזה על איש רש לבד, אלא על כל מיני עוני. ועל כן לא תמצא שקרא עצמו "דל", בהיות לו גם עושר גם כבוד. ויוצא מזה שכל "עני" סתם בכתבי הקדש יורה על איש צדיק ושפל רוח, ולכן נאמר (תהלים לד, ז) "זה עני קרא וה' שמע" וגו', (ישעיה סו, ב) "ואל זה אביט אל עני ונכה רוח" וגו'. החליט לומר כי ה' שומע ומושיעו, ותאמר [נא], וכי מפני שהוא עני ואין לו ממון יושיענו אלהים, אם עוונותיו גרמו לו העוני? אלא שהתאר עצמו מורה שהוא צדיק, ועל כן לא תמצא שיאמרו "זה דל קרא וה' שמע", כי אין זה ודאי אם הוא דל פושע. והתאר הזה "עני" דומה כמעט לתאר "ענו" הנכבד מאד, ושורש אחד לשתיהן, גם לפעמים התחלפו ע"י קרי וכתיב, כמו (תהלים ט, יט) "תקות ענוים תאבד לעד", וקרי עניים, (ישעיה לב, ז) "לחבל ענוים באמרי שקר", וקרי עניים. גם בדברי רז"ל (שבת לג.) "סימן לגסות הרוח עניות", ושאלו מאי עניות? והשיבו עניות הדעת. ויפה שאלו מאי עניות? וכמה גסי הרוח "ואיש זרוע לו הארץ". ותו, היאך שייך עניות לגסות הרוח, ואין עני אלא שפל רוח? והשיבו עניות הדעת והשכל, לא עני ממש. ואם לא מצאנוהו במקרא על חסר שכל ובינה, כבר אמרו (חולין קלז:) "לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד". ועל דרך המליצה השתמשו בו על הדעת, ואין פה המקום לדבר על זה ברחבה. והכי נמי פירושא דמתניתין שיהיו בני ביתך עניים ושפלי הרוח, וזהו יסוד גדול בדרכי החסד. כל הקרב לעבוד את ה' במצותיו צריך שיקרב עמו אנשים טובים צדיקים, להיות בני ביתו משמשיו שכיריו ואוכלי שלחנו. כי "לא המדרש עיקר אלא המעשה". ויצר לב האדם רע, על כן צריך לחברים טובים עוזרים אותו, וכדתנן לקמן "וקנה לך חבר", והתם אפרש לה. ובפרק שני "ר' יהושע אומר חבר טוב", וכלהו משום עבודה נשנו, כדבעינן לפרושי. והוא הדין משנתנו לענין גמילת חסדים שבעבודה נשנית, שאם יהיו בני ביתו אנשים פוחזים וגסי רוח, מלבד שלא ימצא בהם עזר בעבודת ה', אלא שאפשר מעט מעט ימשיכוהו מדרכו הטובה, ובאחרית ילמד מדרכיהם ויקלקל מעשיו. ועל זה דקדק "ויהיו עניים בני ביתך", כלומר תבקש לך עניים להיות בני ביתך, ובחכמה נקט "עניים", לפי שכולל שפלי הרוח גם חסרי צרכם, כי מדבר על עבדיו ומשמשיו והעוסקים במלאכתו, המתחברים עמו לבקש מחיתם וצרכם. וכל זה לא היינו שומעים אם שנה "ויהיו צדיקים בני ביתך", והיה משמע שמזהיר לאדם שישגיח על אנשי ביתו בניו ובנותיו שילכו בצדק, ובהא לא קא מיירי.

ויסוד המוסר הזה מפורש בספר תהלים, אמר דוד (תהלים קא, ב-ז) "אשכילה בדרך תמים וגו' אתהלך בתם לבבי בקרב ביתי", כלומר אני מרגיל את עצמי בהיותי לבדי בקרב ביתי להתבודד ולהשכיל, ולהתחסד לעשות כמעשה הטובים והישרים, וכדרך "שמרה נפשי כי חסיד אני" שפירשנו בבבא ועל "גמילת חסדים". ואמר "לא אשית לנגד עיני דבר בליעל, עשה סטים שנאתי וגו', לבב עקש יסור ממני וגו' מלשני בסתר רעהו, אותו אצמית" וגו', כלומר כל אלה שנאתי, כי דבק אני בצדק ובכשרון מעשים. ואחר כן אמר "עיני בנאמני ארץ לשבת עמדי, הולך בדרך תמים הוא ישרתני, לא ישב בקרב ביתי עושה רמיה, דובר שקרים לא יכון לנגד עיני". כלומר מלבד שאני חפץ צדק, גם בחרתי בצדיקים להיות אנשי ביתי, הם היושבים

בביתי ואוכלים על שלחני מדרך אהבה ורעות, והם המשרתים אותי, ולא אתחבר עם עושי רמיה ודוברי שקרים, פן אכשל על ידיהם וכדפירשתי, וכל זה כלל תנא דידן במליצה קצרה "ויהיו עניים בני ביתך", ובכלל זה רעיו אוכלי שלחנו וגם משרתיו ושכיריו. וכלומר לא בעבור שאמרתי "יהי ביתך פתוח לרווחה", תאמר בלבך כל הבא אל ביתי, ויש לאל ידי להיטיב עמו, אקרבנו ואשימנו עם אנשי ביתי. אלא "יהיו בני ביתך עניים", ולא ישב בקרב ביתך עושה רמיה גבה עינים ורחב לבב, וכיוצא בזה.

דיבור ושיחה, ההבדל ביניהם

"**ואל תרבה שיחה עם האשה**". סיפא משום "על התורה" תני לה, כלומר אם תרצה לגמול חסד לנפשך שיכנסו דברי תורה בלבך ולהיות נאור בתורה, השמר לך מהרבות שיחה עם האשה. וכנגד ששנה יוסי בן יועזר "והוי שותה בצמא את דבריהם", ופרישית שיהיה אוהב חכמה וכל היום [היא] תהיה תאותו, שנה יוסי בן יוחנן שאל ירבה שיחה עם האשה מהפלגת אהבתו אליה. ומשום הכי לא תני "אל תרבה לדבר עם האשה", כי הדיבור בעניני הבית וגידול הבנים וכיוצא ראוי שידבר עם אשתו, וכל אלו ודומיהן הן בכלל "דיבור". אבל "שיחה" נופל על דברים של מה בכך, שיחה בטלה, דברי חשק ואהבה. (והוא) [על כך] דאזהיר עליה "אל תרבה שיחה עם האשה". ובפרק בתרא [של אבות] חשיב בין מ"ח דברים שהתורה נקנית בהן "במיעוט שיחה", והיינו נמי שיחה של הבל ודברים של מה בכך. וכן אמרו ז"ל (סוכה כא:) "אפילו שיחתן של ת"ח צריכה תלמוד", כלומר אפילו מה שידברו בדברי הבאי, מעורב [בו] גם עניני חכמה וצריכה תלמוד. וראש החסידים אמר (שם קיט, צז) "מה אהבתי תורתך כל היום היא שיחתי", כלומר מרוב אהבת לבי לתורה ושאני חושק בה, אני מרבה לשוח בה, ואפילו שיחתי היא בתורה. ומזה תלמד כי רוב האהבה מביאה לשיחה יתירה, ולכן המרבה שיחה עם האשה מוסיף בדברי אהבה וחשק, ונפשו קשורה באהבתה מאד, וזה יזיק לתורה וכדמפרש ואזיל.

מניעת שיחה בטלה עם אשתו של אדם

"**באשתו אמרו**". חכמים שאסרו להרבות שיחה עם האשה לאו משום גדר ערוה נגעו בה, אלא אפילו באשתו המותרת לו אמרו גדר זה, וכן נראה מפשטא דמתניתין. דמסתברא תלתא מילי דנקט יוסי בן יוחנן דמיין להדדי, וכיון דרישא ומציעתא במילי דבית הן, סיפא דאל תרבה וכו' נמי ממילי דבית הוא. ואי באשת חבירו ומשום גדר ערוה מאי שייטיה הכא? ועל כרחך באשתו אמרו היושבת תחתיו בביתו, ואפילו הכי לא ירבה שיחה עמה. ואע"ג דמדין תורה כל מה שאדם רוצה לעשות עם אשתו עושה, מדת חסידות שנה כאן, וכדמפרש טעמא דשיחת נשים מביאה לידי בטול תורה, וקל וחומר לאשת חבירו, דאיכא תרתי לריעותא, שיחה בטלה, וקלות ראש המרגילה לערוה. ורבינו הקדוש הוא דקאמר לה לפרושי דברי יוסי בן יוחנן, אי נמי יוסי גופיה קאמר לה: זה שקבלתי מפי חכמים "אל תרבה שיחה עם האשה", באשתו אמרו וקל וחמר לאשת חבירו, ושפיר נקט "אמרו" לפי ששמע כך מרבותיו, וכדפירשנו בריש משנת יוסי בן יועזר.

"**מכאן אמרו חכמים**". לפי שקבלו שאסור להרבות שיחה אפילו עם אשתו, דנו מזה שאין דבר בעולם גורם יותר בטול תורה ושמירתה בלב מן האשה, ושהנלכד במצודת אהבת אשה לא תעמוד לו חכמתו, כי עוד מעט ואיננה, וכדמפרש ואזיל. וכמו שמצאנו בשלמה שהיה חכם מכל אדם, ולפי שהיה דבק באהבת נשיו, אע"פ שהיו מותרות לו, גרמו רעה גדולה לנפשו, כי הטו את לבבו מאחרי ה'. ולפי שהדבר מסוכן מאד, ראו חכמים להזהיר לבני אדם כולם שישתמרו ממכשול זה, ואע"פ שאינו דין תורה אלא מדת חסידות לפנים משורת הדין, כשורת הדין דמיא לאסרו על ההמון בכללו.

תאות אהבת האשה

"**כל המרבה שיחה עם האשה**". מאהבתו את נשיו המותרות לו, מרבה עמהם שיחה בטלה להפיס דעתן ולהיות אהוב להן, כדרך חולי אהבה המשיחים דברי בטלה ודברי חשק לעורר האהבה. אפילו הוא חכם ולומד חכמה גורם רעה לעצמו, אע"פ שאינו גורם רעה

לזולתו, שהרי עם נשיו המותרות לו הוא עושה, מכל מקום עושה רעה לעצמו ולנפשו, לפי ש"עזה כמות אהבה". והנופל במדה זו ישחית הוד חכמתו, ויפסיק חוט החסד המשוך עליו בתורתו, כי אי אפשר לו שיחשוב ביראת ה' כבודו וגדלו וחקי תורותיו כל זמן שלבו נצור ברשת אהבת נשים. כי אין תאוה בעולם המושך לב האדם יותר מאהבת אשה. ושאר התאוות אם יפנה לבבו אחריהן, בהיות עליו מורא שמים ומחזיק במוסר, אור התורה שבתוכו מחזירו למוטב. מה שאין כן אהבת נשים, כי (משלי ו, כו) "נפש יקרה תצוד", כלומר גם נפש זכה ובעלת החכמה כשתרבה באהבתה, תצודנו ברשתה ויחשוב בה לבו תמיד, ומחשבות החכמה יסורו מלבו, והיינו "גורם רעה לעצמו".

אשה גורמת לאיש כסל וכסילות

"ובוטל מדברי תורה". שהרי מפנה עתותיו לדבר שיחה בטלה, ואינו עוסק בתורה, ותניא בספרי (פרשת עקב, פסקא מח) "כתוב (במשנת) [במגילת] חסידים: אם תעזבני יום יומים אעזבך". ולכן כשעוזב תורתו יום או יומים ועוסק בשיחת נשים, תעזבנו אור התורה וסר כח חכמתו, ולא תהיה עמו כתמול שלשום. וכיון שאור התורה הולך ומתמעט היצר הולך ומתגבר בלבו, היום מעט ומחר מעט, עד שיסיתהו לעבור על גופי התורה, וכדפרישית בבבא ד"על התורה", ש"גדול תלמוד שמביא לידי מעשה". ובאין תורה גובר היצר, וכמו שאמר (משלי ב, יא-טז) "מזמה תשמור עליך וגו' להצילך מדרך רע וגו' להצילך מאשה זרה" וגו', כדפירשנו התם. והנה "סופו יורש גיהנם", כשיעבור על המצות והאזהרות. ולפי שכל הרעה הזאת גורמת שיחת האשה ואהבתה, ראוי לכל אדם להחמיר על עצמו ולגמול חסד לנפשו שלא ירבה שיחה עם האשה. וכדוגמת דברי משנתנו כתוב בספר קהלת, שאמר (קהלת ז, כה-כו) "סבותי אני ולבי לדעת ולתור ובקש חכמה וחשבון ולדעת רשע כסל והסכלות הוללות. ומוצא אני מר ממות את האשה אשר היא מצודים וחרמים לבה, אסורים ידיה, טוב לפני האלהים ימלט ממנה וחוטא ילכד בה". ובבית שני מספר "גן נעול" פירשנו אלו הכתובים היטב, וכאן נרמוז בקצרה. בקש ג"כ לדעת בידיעה ברורה בדרך המופת "רשע כסל והסכלות הוללות". פירוש הכסל והסכלות הם דרכי יצר הלב, שבטבעו נוטה אל התענוגים ומעשה הבל. וה"רשע" [ר' מנוקדת סגול] שם נופל גם על מעשה הקלון שיחרד האדם בטבעו לשמעו, ויתמה על עושהו מה העירו לעשות ככה? וה"הוללות" ג"כ מעשה שגעון הנעשים בשעמום הדעת, כמו השכרות התמידי ומעשה הטפשות הגדולה המפליא רואיו. ואנחנו נמצא שתיהן בכסילים ובסכלים. ורצה קהלת לדעת איך נמשך הרשע מן הכסל, וההוללות מן הסכלות? ואמר שמצא בחכמתו כי סיבתן היא האשה שענינה "מר ממות", כי המות לא יגרום מה שתגרום האשה. ודמה לבה כמצודים וחרמים, לצוד בו הנפשות ולהעלותן בחרמה, וידיה דמה לאסורים וחבלים לאסור בהן את האדם. וכל זה משל. כי הנלכד באהבת אשה, הרי הוא במצודה רעה, ואסור בזיקי אהבתה. וכל אשר תשאל ממנו ימלא חפצה. ולמען מצוא חן בעיניה אפשר שיעשה גם רשע גם הוללות מאהבה ומקנאה. והענין מבורר ע"י נסיונות רבים. ולפי שהסכנה עצומה מאד, לכן "טוב לפני האלהים" והוא איש [ה]אוהב חכמה, ימלט ממנה בחכמתו ויעשה סייג וגדר לעצמו ש"אל ירבה עמה שיחה" וכיוצא בזה. "וחוטא ילכד בה", שאם מתיר לעצמו המותר לו בדין תורה, באחרית ילכד בה, וכדברי משנתנו. כך נראה לי, והתפרשה משנתנו כהוגן ועל הסדר.

יְהוֹשַׁע בֶּן פְּרַחְיָה וְנִתַּאי הָאַרְבֵּלִי קִבְּלוּ מֵהֶם. יְהוֹשֻׁעַ בֶּן פְּרַחְיָה אוֹמֵר, עֲשֵׂה לְךָ רַב, וּקְנֵה לְךָ חָבֵר, וֶהֱוֵי דָן אֶת כָּל הָאָדָם לְכַף זְכוּת:

"יהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי קבלו מהם" . תלתא תנאי קמאי שנו משנתם לכולי עלמא, להורות להם הדרך איכה יעבדו את ה' עבודה תמה, ובמה יזכה נער את ארחו לשמור תורה ומצוה, ואי זה דרך מדת החסד שיתחסד האדם, וכדפרישית בכולהו. והשתא קבע משניותיהן של הזוג הזה ששנו דבריהם לחכמים בתורה ולעבדי ה' ולאנשי חסד. והודיע להם אע"פ שכבר הגיעו למדות הללו, אל יבטח החכם על חכמתו ובינתו בתורה, ולא הצדיק על צדקתו בעבודה, ולא החסיד על דרכי חסדו, אלא יפחדו תמיד פן יכשלו בדרכיהם. ועל כן זאת העצה היעוצה להם: עשה לך [רב] וכו'. וכל חד מנייהו תני תלתא בבי, יהושע תני עשה לך רב, וקנה לך חבר, והוי דן וכו', חד בתורה, וחד בעבודה, וחד בגמילת חסדים, וכדאפרש.

גם מי שהוא רב מופלג, חייב עוד לשמוע תורה מפי רב

"עשה לך רב" . משום "על התורה" תני לה, ולאו למימרא שיקבל תורה מפי רב, החקים וההלכות, ד"משנה שאינה צריכה" היא, שהרי אין התורה נודעת אלא מפי השמועה איש מפי איש עד הלכה למשה מסיני. ואי אפשר לשכל האדם ולבינתו להוציאם מדעת עצמו, וכמו שהוכחנו בספרנו "גן נעול", וכדפרישית בבבא "והעמידו תלמידים הרבה", שקבלו חכמים עדות שני גרדיים משער האשפות, לפי שקבלו ההלכה מפי רבם. ובטלו דברי אבות העולם שמאי והלל שלא היתה ההלכה בידם, וכל אחד טרח להוציאו מסברא ומשיקול דעתו. וכן אין לפרש "שיעשה לו רב קבוע ולא ילמוד מחכמים רבים", דהאי לאו כללא הוא, כדאמרינן (ע"ז יט.) דאיכא [לחלק] בין למגמר בין למסבר. דלמסבר עדיף שילמוד מרבים, לשמוע טעם כל אחד. ותו דהוי ליה למתני [לגרוס] "רב אחד". אלא כדפרישית דתנא דידן מיירי בחכם מופלא ראוי להוראה, יודע הלכות החכמה ונבון דבר, ואפילו הכי: "עשה לך רב" אע"פ שאינו רבך ולא קבלת ממנו דבר, עשהו מרצונך לרב כאילו הוא גדול ממך הרבה לדון ולהורות לפניו, והיינו הך דאמרינן אצל דוד (ברכות ד.) "ולא עוד אלא כל מה שאני עושה אני נמלך במפיבושת רבי", וכדפרישית בבבא "ועל גמילת חסדים". ועל דוד נאמר בעודנו נער (שמו"א טז, יח) "ונבון דבר וגו' וה' עמו", ואמרינן (סנהדרין צג:) ש"הלכה כמותו בכל מקום", דהוי מסיק שמעתתא אליבא דהלכתא. ואמרינן נמי שהיה דוד דורש דברים שלא שמעתן אוזן מעולם, ואעפ"כ קרא למפיבושת "רבו", ונמלך עמו בכל הוראותיו, ואומר לו: "מפיבושת רבי, יפה דנתי? יפה חייבתי? יפה זכיתי? יפה טהרתי? יפה טמאתי? ולא בוש [לשאול]. לפי שאין לאדם לסמוך על משפט לבו ועל בינתו בתורה בדברים התלויין בשיקול הדעת, הן להוציא דבר מדבר או לדמות דבר לדבר, בעניני צדק משפט ומישרים; וכן להבין מליצות התורה והנביאים ומשליהם; וכן להתבונן בדרכי ה' ובגדולותיו ונוראותיו של יוצר בראשית ב"ה; שכל אלו נכללים בכלל תורה, וכדפירשתי בבבא ד"על התורה". אפילו החכם הגדול צריך להשפיל רוחו, ויבקש לו איש מופלא בחכמה וישימהו לרבו, לפי שאין אדם רואה חוב לעצמו ושמח בסברותיו ולפעמים טועה. והמכשלה תחת ידו ומי יגיד לו? וכשיהיה לו רב, לפניו יורה ולפניו ידון, אם יסכים הרב לסברתו מוטב, (קהלת ד, ט) ו"טובים השנים מן האחד", ואם לא יסכים [הרב עמו] יברר לו מקום הטעות ויעמידנו על הישר. מה שאין כן אם אינו עושה לו רב, אע"פ שלומד עם חברים ועם תלמידים מקשיבים, פעמים רבות יטעה, וכשיחלקו עליו חבריו או תלמידיו יתאמץ להעמיד דבריו ולבטל דעת החולקים עליו וישתקע בטעותו. וכל שכן בהיותו עוסק בתורה לבד בלי חברים ובלי תלמידים, כי קרוב הדבר שיטעה ויתטפש. וכדאמרינן בשלהי פרק הרואה (ברכות סג:). וקרוב לזה פירש רשב"ם ז"ל [הובא ב"מדרש שמואל" על אבות, לר' שמואל אוזידא] על "עשה לך רב: שלא תהא תוקע עצמך לדבר הלכה". וכדאמרו במס' יבמות (קט:) "תוקע עצמו לדבר הלכה, בדיינא דאתי דינא לקמיה וגמר הלכה ומדמי מלתא למלתא, ואית ליה רבה ולא אזיל משאיל". והיינו כדאמרן שכבר למד הלכות, אלא שצריך

לדמות דבר לדבר, אל יבטח על חכמתו אלא ישאל פי רב. ועל כרחך תלמודא לאו ברבו ממש מיירי שמקבל ממנו תורתו, דבלאו הכי (סנהדרין ה:) "תלמיד אל יורה הלכה לפני רבו" ובמקומו. אלא "אית ליה רבה" דקאמר היינו שיש בעירו חכם ורב ולא אזיל מישאל. וגם ראיתי שפירושי זה מכוון לדעת הרמב"ם ז"ל בהלכות סנהדרין (פרק כ' הלכה ח) כפי מה שפירש דבריו הרב בעל כסף משנה ז"ל, והיינו כדתנן עשה לך רב.

טוב שיהיה לך חבר לייעצך ולהגיד ביקורת על מעשיך

"וקנה לך חבר". מציעתא משום "על העבודה" תני לה, ומיירי בצדיק גמור העובד מיראה ומאהבה. ואפילו הכי לא ישען לבו על צדקתו, ויירא פן יכשל, ומשום הכי וקנה לך חבר, לא שהחבר יורנו משפט העבודה, ואיך יעבוד את ה', כיון דתנא דידן בחכם קא מיירי, וכדפירשתי ברישא "עשה לך רב". אלא צריך חבר לזרזו על קיום מצות עשה, ולהזהירו להיות סור מרע, וכמו ששנה יוסי בן יוחנן "ויהיו עניים בני ביתך", ופירשנו טעמא משום "על העבודה", לפי שמסוכן להיות יום יום בחברת אנשים רעים ופוחזים. יהושע בן פרחיה לאוסופי אתי, שצריך ג"כ לקנות לו חבר. ועיקר הדבר בארנוהו בבבא "ויהי מורא שמים עליכם". כי אמרנו שאפילו העובד מאהבה צריך להחזיק במוסר מורא שמים ופחד אלהים, לפי שתקראנה לו עתים הדומים ללילה, ואפשר שיאפיל היצר נגה אור לבו, ובלי מוסר יכשל. ומהאי טעמא גופא שנה "וקנה לך חבר", להצילך ממכשול. כי בהיותו מתחבר עמך תמיד יזרזך לקיים המצות בעת העצלה והיגון, וימנעך מחטוא בעת שיצרך מתגבר עליך. והיינו דתנן נמי בפ"ב "איזה דרך ישרה שידבק בה האדם וכו', ר' יהושע אומר חבר טוב". ור' יהושע היה בעל מעשים טובים, וכמו שהעיד עליו רבו "אשרי יולדתו", והתם אפרש לה בעז"ה. מיהו תנא דמתניתין לא תני חבר "טוב", כמו דלא תני ברישא עשה לך רב [בתוספת מלה] "בתורה", דממילא ידעינן דבתורה עסיק ולא בשוליא דנגרי. והכי נמי מציעתא דמתנייה משום "עבודה", ממילא ידעינן ד"קנה לך חבר" היינו חבר צדיק וטוב המסייעו בצדקותיו.

קשה לקנות חבר שהוא נאמן

ואיכא טובא בין רב לחבר. נקל לאדם לעשות לו רב, כי בין חכמים רבים ימצא איש מופלא בחכמה שיורה וידון לפניו. גם החכם אל יסרב להיות לו לרב, כי כל אחד מישראל חייב להעמיד את חבירו על האמת, ולהדריכו בדרך ישרה. אבל קשה מאד על האדם שימצא חבר כלבבו וכנפשו, כי תאר חבר על חברת הנפשות, שלב האחד בוטח על השני ושוה אליו, כמו (שופטים כ, יא) "כאיש אחד חברים", שהיה לב כולם שוה והלכו בעצה אחת. וכן (מלאכי ב, יד) "והיא חברתך ואשת בריתך". ובכגון הא מיירי מתניתין, שיהיה לו חבר איש כלבבו, כי החבר צריך לו בכל מעשיו ובכל מנהגיו, הן בדברים שבינו לבין קונו, והן בדברים שבינו לבין בני אדם. שבכל מנהג ומפעל יש דרך לטוב ודרך לרע. והנה צריך לגלות לו כל סודותיו וכל חפציו, למען יזרזו על המעשה הטוב, ולמנעו מן המכשול והעבירה. וזה ענין מסוכן מאד, וכמו שאמר ר' גמליאל: "אלף אוהבים אל ירבו בעיניך, וסודך לאחד מאלף אל תגלה". כי לב בני האדם מלא רע, ויקר הדבר למצוא בעל לב טוב ואיש נאמן רוח שיש לבטוח עליו. וכמו כן יקשה על האדם להמצא לרעהו להיות לו לחבר, כי הוא עול כבד להשגיח תמיד עליו לזרזו ולהזהירו וכיוצא. ועוד שצריך גם הוא לבטוח באמונתו ולא ימצא כי אם בשני בני אדם חברים האוהבים זה את זה אהבת נפש, שאין האחד בוש מחבירו להגיד לו כל לבו, והשני אינו בוש להזהירו ולהוכיחו על פניו. ולכן שנה "וקנה לך חבר", כי מליצת "קנין" בלשון הקדש נופל על אהבה כזו, בהיות ענין מן הענינים אהוב לנפש אהבה נאמנה, כמו (משלי ד, ה) "קנה חכמה קנה בינה" וגו', וכדפרישית בבבא "והוי שותה בצמא" וכו'. וכן (משלי כג, כג) "אמת קנה ואל תמכור" וגו'. וכמו ששנינו (אבות פ"ו) "חמשה קנינים קנה הקב"ה בעולמו", וכדאפרש התם בעז"ה. וכן הכא "קנה לך חבר" קנין נפש, כי חבר כזה יתמוך בימינו צדקתך. מה שאין כן ברב דבדידיה תליא מלתא, לא תני "קנה לך רב" אלא "עשה" וכדפירשתי. ולא נוכל לפרש "קנה לך חבר" בכסף ובמחיר, דא"כ התמה על עצמך מה יושיעהו זה ואהבתו תלויה בדבר (אבות, ד), "ובטל דבר בטלה אהבה", כיון שאינו עושה ביראת שמים, אלא כדאמרן. וכמה דברים כתובים בספרי

המחברים זצ"ל על מעלת החבר הטוב, אבל כבר אמרנו בהקדמת החיבור הזה שלא באנו להעתיק מה שכתוב בספרים.

הדן לכף זכות לא ירע לזולתו

"והוי דן את כל אדם לכף זכות". סיפא משום "גמילות חסדים" בין אדם לחברו תני לה, ומיירי בחסיד שביתו פתוח לרווחה ומטיב לכלל, ואפילו הכי לא ישען על טוב לבו וחסדיו, ויירא פן ירע לבריות שלא כמשפט בהיותו נשען על אומד דעתו לדון את הבריות ומעשיהם אם טוב ואם רע. שאם יעריך אהבתו ושנאתו כפי משפט לבו, לפעמים אפשר שיהפך לשונא לאיש עני וצדיק על לא חמס בכפו ואין מרמה בפיו. כי משפט לב האדם מעוקל, בעבור כי האדם יראה לעיניים, ונראה לו על טוב רע ועל רע טוב. ולכן צריך לדון את כל אדם לכף זכות, להנצל מ[ל]הרע לטובים ולישרים בלבותם. ע"ד משל כשידבר דבר הנשמע לכאן ולכאן, עד שיתפרש לרעה ויתפרש לטובה, או שיעשה מעשה שתוכל לדונו לרע או לטוב, הן בדברים הנוגעים בכבוד שמים או בכבוד בני אדם; הרגל עצמך לדון לכף זכות. וכן אדם שמעשיו שקולים בעיניך; מקצת דרכיו טובים, ומקצתן לא טובים, הטהו כלפי זכות והיטיב עמו כאשר לאל ידך לעשות.

ומדרך הסברא מיירי מתניתין באדם בינוני שאין לו הכרע. אבל אדם שהוחזק רשע ראוי לדונו לחובה, וכן אמרו מפרשי המסכתא זצ"ל. אבל לישנא דמתניתין קשיא לי דתני "והוי דן את כל האדם" דמשמע בין צדיק בין רשע. ובפרק מפנין (שבת קכז.) דחשיב ששה דברים שהעושה אותן אוכל פירותיהן בעולם הזה וכו', מני בהדייהו "והדן את חבירו לכף זכות" ולא תני את כל האדם, אלא חבירו אוהבו ורגיל עמו. ותנא דידן משנת חסידים שנה, שראוי לדון כל אדם לכף זכות, וכן אמת.

אופן חסידות של הדן לכף זכות

וכך נראין לי פירושן של דברים. צדיק גמור המפורסם במעשיו הטובים אפילו אנו רואין בעינינו שעושה דבר מכוער, אם אפשר להפוך בזכותו ולומר בשביל כך או כך עשה, חובה עלינו לעשותו. ואותו הדבר בעצמו אם היה אחר עושה כן, שבידוע לנו שאינו נוהג בחסידות, לא נדינהו על דרך זה לזכות. ומשום הכי מייתי התם בגמרא (שבת קכז:) מעשה בחסיד אחד שפדה ריבה אחת בת ישראל ובמלון השכיבה בין מרגלותיו, ולמחר ירד וטבל ושנה לתלמידיו. אמר להם: בשעה שהשכבתיה תחת מרגלותי במה חשדתוני? [א"ל] אמרנו שמא יש בנו תלמיד שאינו בדוק לרבינו. [אמר להם] בשעה שירדתי וטבלתי במה חשדתוני? [א"ל] אמרנו שמא מפני טרח הדרך אירע קרי לרבי. אמר להם העבודה, כך היה. ואתם כשם שדתוני לכף זכות, המקום ידון אתכם לכף זכות. תנו רבנן, פעם אחת הוצרך דבר אחד לת"ח אצל מטרוניתא אחת שכל גדולי רומי מצויין אצלה אמרו: מי ילך? אמר ר' יהושע אני אלך וכו' כיון שהגיע לפתח ביתה חלץ תפיליו ברחוק ד' אמות ונכנס ונעל הדלת בפניהן. אחר שיצא ירד וטבל ושנה לתלמידיו. אמר הם: בשעה שחלצתי תפילין, במה חשדתוני? א"ל כסבור רבי לא יכנסו דברי קדושה במקום טומאה, בשעה שנעלתי במה חשדתוני? אמרנו שמא דבר מלכות יש בינו לבינה. בשעה שירדתי וטבלתי במה חשדתוני? אמרנו שמא נתזה צנורא מפיה על בגדיו של רבי, אמר להם העבודה כך היה, ואתם כשם וכו', עכ"ל הגמרא (שבת קכז:). והיינו נמי בקדוש כר' יהושע, שידעו בו תלמידיו כי קדוש הוא לאלהיו, לא בהדיוט. ומשום הכי מייתי תלמודא להנך עובדי לאורויי לן שהכל כפי מה שהוא אדם. כי המוחזק בחסידות אפילו עושה דבר מכוער הרבה שרגלים לדבר שהרע לעשות, מוטל עלינו לדונו לזכות. ומינה תדע שהוא הדין לכל אדם כפי ערכו ומעלתו, ואפילו רשע בכמה דברים, כגון שחשוד בעריות ובמאכלות אסורות, וידעינן ביה שמשתמר מגזל, וראינוהו עושה דבר עושק שיש לדונו לכאן ולכאן, ראוי לנו לדון אותו לכף זכות. והיינו כשנעריך מדתו עם מעשהו, וידעינן ביה שכפי מדתו לא היה ראוי לאותו מעשה, ובכל זאת עשה מה שעשה, טוב שנהפך בזכותו, ולא לדונו לחובה. וכל זה וכיוצא בזה כלל תנא דידן במליצתו הטהורה. דאי תימא "והוי דן את כל האדם לכף זכות" ואפילו הדיוט שעושה כמעשה החסיד או כמעשה ר' יהושע הנזכרים בתלמוד, וכן אפילו מי

שהוא מוחזק לעבור עבירה כזאת, ליתני "והוי דן את כל האדם לזכות", מאי "לכף זכות"? אלא משום הכי תני "לכף זכות" לאורויי לן דלא מיירי אלא כשהדבר שקול, ודומה למי ששוקל דבר כנגד דבר בכף מאזנים, שיש דברים בשתי הכפות, ובההיא אזהיר שידון לזכות אם אין הכרעה, דומיא דעובדא דההוא חסיד, ששקלו תלמידיו בדעתם, מצד זה קדושתו וחסידותו, שמדתו להציל תלמידיו מן העבירה, ושאפשר לו להשכיב ריבה אצלו ולא יהרהר בעבירה, ומצד אחר המעשה שעשה, ודנוהו לזכות. ואילו הדיוט שעושה כן אין בכף הזכות כלום, ופשיטא שיהיה דבר מכוער בעינינו. וכן כל מעשה הרשעים המוחזקים לעשות מעשים כאלה, אין בכף הזכות כלום. ומינה שאם יש דבר בכף של זכות, כגון שחשוד לדברים רבים, ומוחזק בדבר אחד לטובה, וראינוהו עושה דבר באותו הענין שהוא רע כפי אומד הדעת, ואפשר להפוך בזכותו, חזר הדבר לכללו, "והוי דן את כל אדם לכף זכות" ואפילו רשע, והשתא מתרצא מתניתין שפיר, והשכל מורה עליו, שעל ידי שאנו דנין כל אדם לזכות על דרך שאמרנו מתקיים יישובו של עולם, והשלום מתווך בין בני אדם. וכן הוא דרך המקום ב"ה, כאמרם ז"ל (ב"ק לח:) ש"אינו מקפח שכר כל בריה". וכן ראוי לנו לדון לזכות לכל אדם באותן הדברים שכף המשקל אינה מכרעת לחובה. והשתא תלתא בבי דמתניתין דמיין להדדי, שלא ישען ויבטח בעצמו, לא על חכמתו בתורה, אלא "עשה לך רב"; ולא על צדקתו בעבודה, אלא "וקנה לך חבר"; ולא על מראה עיניו בגמילת חסדים, אלא "הוי דן את כל אדם לכף זכות". וכבר ידעת שאין מדה רעה יותר ממדת הגאוה, וקרוב לה הנשען על דעתו בתורה. אפשר שבאחריתו יהיה חכם בעיניו ויחלוק על רבותיו. ואם עושה כן בעבודה, אפשר שילכד בלכד היצר לעשות תועבה. ואם עושה כן בגמילת חסדים, אפשר שיהפך לשונא לריעים אהובים, (איוב ו, כה) ו"מה נמרצו אמרי יושר".

[**אמר המגיה:** הנה בשבועות דף ל ע"א כבר למדו מן "בצדק תשפוט עמיתך" הוי דן את חברך לכף זכות עכ"ל ומשמע שזו מדאורייתא. אבל "אבות" הוא פרקי דחסידות (ב"ק ל.) ומה בא "אבות" להוסיף על הדין שבגמרא? אלא בתורה כתוב "עמיתך", ומשמע עמיתך בתורה ובמצוות (כדברי הסמ"ע לחו"מ סי' רכח ס"ק ג'). אבל הביטוי "כל האדם" כולל אפילו מי שהוא פחות מזה, וכדברי הרב המחבר זצ"ל, וזוהי החסידות].

נִתַּאי הָאַרְבֵּלִי אוֹמֵר, הַרְחֵק מִשָּׁכֵן רָע, וְאַל תִּתְחַבֵּר לָרָשָׁע, וְאַל תִּתְיָאֵשׁ מִן הַפֻּרְעָנוּת:

"נתאי הארבלי אומר". כבר פרישית שהזוגות שנו משנתן על דרך אחת. וכמו שהשוינו המדה בין משנת יוסי בן יועזר למשנת יוסי בן יוחנן, כן דברי הזוג הזה בענין אחד הם שנויים. ונתאי הארבלי אזהיר נמי שאל ישען האדם על חכמתו, ולא על צדקתו, ולא על מעשה חסידותו, ומשום הכי תני אף איהו תלתא בבי: הרחק משכן רע, ואל תתחבר וכו', ואל תתיאש וכו', חד בתורה, וחד בעבודה, וחד בגמילת חסדים, וכדבעינן למימר.

רשע ורע, ההבדל בין הלשונות

"הרחק משכן רע". משום "על התורה" תני לה, וכנגד ששנה יהושע בן פרחיה "עשה לך רב" ולפניו תדין ולא תשען על חכמתך, תנא איהו "הרחק משכן רע" ולא תשען על חכמתך שתעמוד לך, פן תשתה ממימיו הרעים, ותשחית הוד תורתך, ועתה אפרש. דע כי תאר "שכן" איננו על הדרים זה בצד זה או קרוב לו, כמו שבאר המלה הזאת כל מי ששמענו דבריו. אלא נופל על ריע שמתעסק עמו בהיות להם קרבת הדעת זה עם זה, ואף על פי שאיננו יושב עמו. וראיה (שמות יב, יד) "ולקח הוא ושכנו הקרוב אליו". וממשמע שנאמר "הקרוב" למדנו שיש כאן [גם שכן] שאינו קרוב. וכן (משלי כז, י) "טוב שכן קרוב מאח רחוק", כלומר טוב לאדם השכן שמתעסק עמו ונהנה מחברתו, בהיותו קרוב ויוכל להשתעשע עמו בכל עת; "מאח רחוק", אף על פי שאין קרבת הדעת יותר מאחים, הנה בהיותו ברחוק מקום, השכן הקרוב טוב ממנו. וכן פירוש (שמות כה, ח) "ושכנתי בתוכם", (ירמיה יב, יד) "על כל שכני הרעים הנוגעים בנחלה", כולם על ההשתעשעות והעסק שיש לזה עם זה. ויש לדבר בזה ענינים נכבדים אלא שאינן צריכין לפירוש משנתנו. ועוד תדע שמלת "רע" בלשון הקדש נופל גם על המחשבות והדעות הרעות כדרך (נחום א, יא) "חושב על ה' רעה", (הושע ז, טז) "ואלי יחשבו רע". והן הן מחשבות מינות ואפיקורסות. על זה אמר (משלי ב, טז) "להצילך מדרך רע" וגו', שהן דרכי המינים, וכדפי' בבבא "על התורה". על זה שנינו בפירקין "ותגלו למקום מים הרעים", וכדאפרש התם בעז"ה. ולא כן מלת "רשע" [ר' מנוקדת סגול] ו"רשעה" שאינן על המחשבות אלא על המעשים. ולא תמצא בכל המקרא "חושב רשע", או "מחשבות רשעה", כי כולם כתובים על המעשים המכוערים, הן אותם שבין אדם למקום ב"ה, או בין אדם לחבירו. ואם על הרוב הרשעים הם גם כן בעלי און ואפיקורסות, ולכן נאמר עליהם (משלי יב, כא) "ורשעים מלאו רע", מכל מקום אפשר שיהיה [אדם] רשע [בין אדם לחברו] ואיננו "רע" [בין אדם למקום]. וכן יש רע שאיננו רשע במעשיו, וכענין שאמר שלמה (משלי כו, ח) "ראית איש חכם בעיניו תקוה לכסיל ממנו", והוא מדבר על איש און ואפיקורי בעל מדות טובות בטבעו. ויפה בארנוהו בבית הראשון מספר "גן נעול". והיינו דקתני "הרחק משכן רע", כלומר אם יש לך שכן שאתה נהנה מחברתו, והוא רע בעל מינות ואפיקורסות, הרחק מעליו ריחוק מקום פן בהיותו קרוב אליך, בהשתעשעך עמו תשמע מפיו דברי מינות ויכנסו בלבך. וכן אמר שלמה בחכמתו (משלי ה, ג-כ) "כי נפת תטופנה שפתי זרה" וגו', וזהו המינות. וציוה (ה, ח) "הרחק מעליה דרכך" וגו', והיינו ממש הרחק משכן רע. ואמר למי שמתקרב אליה, (ה, יא) "ונהמת באחריתך וגו', ואמרת איך שנאתי מוסר וגו', ולא שמעתי לקול מורי" וגו', והם חכמי התורה המורים לאדם בדרך החיים. (ה, יד) "כמעט הייתי בכל רע" וגו', כלומר בכל דרכי המינות הייתי. ואמר (ה, טו) "שתה מים מבורך ונוזלים מתוך בארך וכו' (ה, כ) ולמה תשגה בני בזרה?" וגו', כלומר אין לך לשתות אלא דברי חכמים, ומה לך לשמוע דברי הזרה? ולא תימא לא יעשה לי [רושם] מאומה כי חכמתי בתורה, אל תשען על תורתך, פן תלכד במצודתו הרעה. ודוקא משכן "רע" אתה חייב להתרחק, אבל משכן "רשע" לא, דלאחבורי בהדיה [להתחבר אליו] הוא דאסיר, וכדקתני מציעתא "ואל תתחבר לרשע", לא להתרחק משכונתו או מ[ל]דבר אליו.

המין והאפיקורוס מסכן לאחרים יותר מהרשע

וטעמא דמילתא משום דמין ואפיקורוס אע"פ שאינו רשע במעשים, מסוכן טפי מרשע. ודבר זה יש לו יסוד בחכמת הנפש. כי המנהגים הטובים והרעים תלויים בממשלת הלב, וכמו שתלמד ממה שפירשנו בבבא "על התורה", ובמשנתו של אנטיגנוס. שבהיות אור התורה בנפש, הלב שמח לעבוד את ה' במצותיו, כי דרכי הצדק מושלים בלבו, ואז בטבעו שונא ומואס ברשעים ובדרכיהן. וכן כתוב (משלי כט, כז) "תועבת צדיקים איש עול". וכמעט אי אפשר שישוב מצדקתו, וכדתנן (אבות, פ"ג) "כל שמעשיו מרובין מחכמתו למה הוא דומה? לאילן ששרשיו מרובין וענפיו מועטין, שאפילו כל הרוחות באות נושבות בו אינן מזיזין אותו ממקומו", וכדאפרש התם. הלכך אין צורך להתרחק מן הרשע, וכדבעינן למימר בסמוך. מה שאין כן "שכן רע", שרעתו קבוע בשכלו ובבינתו, דעות זרות ואמונות רעות, ואילו אינן דומים לדרכי הלב שתלויין מהן צדק ורשע. כי כמו שיסבור אדם סברא ותטיב בעיניו שנים רבות, ואח"כ ישמע מפי חכם סברא אחרת אע"פ שהיא הפוכה מסברתו, כשיטעים לו החכם הענין יחזור מדעתו ויקבל סברת החכם. ככה אפשר שיקרה לאדם עם המינים והאפיקורסים, בהיותן בעלי לשון מדברת גדולות, ובעלי בינה רחבה להמציא כזב ושוא, שבנקל יהפכו אמונת האדם ודעותיו בשפתי חלקות, ויכניסו ספק בלבו להשחית נפשו, וכמו ששנינו (פ"ב) "ודע מה שתשיב לאפיקורוס". ולאו כולי עלמא חכמי לב נינהו שידעו להשיב, ולהתגדל עליהם בחכמה, אלא נפצעים מדבריהם [אמר המגיה: עיין דברי רמב"ם, הל' ע"ז פ"ב ה"ג], וכמו שאמר שלמה על זה (משלי יב, יח) "יש בוטה כמדקרות חרב ולשון חכמים מרפא", ויפה בארנוהו בפתיחתנו הראשונה לספר "גן נעול". והיינו דקתני הרחק משכן רע, ובפ"ב גבי "צאו וראו איזוהי דרך ישרה שידבק בה האדם, אמר ר' יוסי שכן טוב", לפי שמועיל לדרכי החסידות, ויתבאר שם. ויהושע בן פרחיה לא תני: הדבק בשכן "טוב". משום דהתם מיירי מהו דרך ישרה המביאה את האדם לידי חסידות, ויהושע בן פרחיה לא מיירי בהא, אלא שלא ישען על חכמתו וסברת עצמו, ועלה תני "עשה לך רב" לדון ולהורות לפניו, ושכן טוב לאו רב הוא, אלא ריע אהוב. ונתאי הארבלי לא איצטריך למיתני שירחיק מרב שאינו הגון, דמילתא דפשיטא הוא, דאנן בחכם איירינן, ולא יעשה לו רב שאינו כדאי. אלא אשמועינן אע"פ שהוא עצמו חכם, ודן ומורה לפני רב צדיק וחסיד, אל יאמר מעכשיו אתקרב לכל אדם שאני נהנה מחברתם, ואפילו עם המינין והאפיקורסין, קמ"ל "הרחק משכן רע", ומטעמא דאמרן.

דיוק לשון "תתחבר"

"**ואל תתחבר לרשע**", מציעתא משום "על העבודה" קתני, וכנגד ששנה יהושע בן פרחיה "וקנה לך חבר" לזרזו על קיום המצות, ולהזהירו מבוא לידי העבירה, תני איהו "ואל תתחבר לרשע" פן תרשע באחריתך כמוהו, כי תלמד ממעשיו וירגיל אותך לעבירה. ולאו דאתי לאזהורי שלא יהיה לו חבר רשע דומיא דרישא וקנה לך חבר. דכבר בארנו שתואר "חבר" על חברת הנפשות, בהיותן על דעת אחת ועל עצה אחת. וכיון דבצדיק איירי, היאך אפשר שיהיה חבר לרשע? שאם הוא חבירו הרי הוא רשע כמוהו, כדרך (משלי כח, כד) "גוזל אביו ואמו וגו' חבר הוא לאיש משחית". ועל ההפך נאמר (תהלים קיט, סג) "חבר אני לכל אשר יראוך". אלמא דחברים הולכים על דרך אחד ועל מנהג אחד. ומשום הכי לא תני "ואל תהיה חבר לרשע", אלא "ואל תתחבר לרשע" בהתפעל, שאין זה חבר ממש, אלא נראה כחבר ואינו חבר. והיינו שאל ישתתף עם רשע בעסקים ובמשא ומתן, שע"י כן הם באים זה אצל זה יום יום לפקח על עסקיהם, ואהבה וריעות ביניהם ונראים כחברים; וההוא הוא דאסר. שאע"פ שבלב הצדיק מושלים מדות הצדק ומואס במנהגי הרשע, וכדפירשתי לעיל, הנה על ידי קירוב הדעת שביניהם מחמת העסקים, שומע דבריו ורואה מנהגיו הרעים יום יום, ויש לחוש שבהאריך הימים מעט מעט יחלשו דרכי צדקתו, ודרכי העול והרשעה ירומו בלבו. כי כן דרכו של יצר הרע שמתחיל בקטן ומסיים בגדול, (שבת קה:) "היום אומר לו עשה כך [ומחר אומר לו לך עבוד ע"ז]" וכו'.

ודוגמת המליצה הזאת מצאנו אצל הצדיק יהושפט מלך יהודה כשהשתתף עם אחזיה מלך ישראל שהיה רשע, ועשו אניות ללכת על ים עציון גבר, והתנבא עליו הנביא ואמר (דהי"ב כ, לז)

"בהתחברך עם אחזיהו פרץ ה' את מעשיך". וגם שם כתוב "אתחבר יהושפט" וגו' הכל בהתפעל, כי חלילה ליהושפט שיהיה חבר לאחזיה, אבל השתתף עמו במשא ומתן, ואעפ"כ פרץ ה' מעשהו, משום ואל תתחבר לרשע. ובפ"ג (משנה ג') יתבאר כי תאר "רשע" נופל על המסכים בלבו להרשיע, ומעשה הרשעה טובה בעיניו. ולכן בכל המקרא סמוך אצל רשעים לשונות של עצה, כמו (תהלים א, א) "אשר לא הלך בעצת רשעים", (איוב כב, יג) "ועצת רשעים רחקה מני", (איוב י, ג) "ועל עצת רשעים הופעת", וכיוצא בהן. כי אין "עצה" אלא הסכמה לעשות מעשה. אבל ה"כסילים" וה"חוטאים" אינן עושין בעצה, אלא מתגרת היצר, ולכן לא נסמך להם לשון "עצה" במקרא, כמו שבארנו ברחבה בבית השלישי מספרנו "גן נעול". ולפי שהרשע יועץ להרשיע, הם מחטיאים גם זולתם כי אין רע בעיניהם, ועל כן כתוב (ישעיה לב, ז) "וכילי כליו רעים הוא זמות יעץ", כלומר שיועץ לאחרים לעשות המזמתה. ולא כן הכסיל והחוטא, ולהכי שנה "ואל תתחבר לרשע". כי בהיותך קרוב אליו תמיד, נקל בעיניו להסיתך ולהחטיאך, ולא תני "ואל תתחבר לכסיל או לחוטא", לפי שאינן מסוכנים להחטיא אחרים. והמלך שלמה אמר (משלי יג, כ) "הולך את חכמים יחכם ורוע כסילים ירוע". ומיירי בתלמיד שבלכתו עם חכמים, ילמד ממעשיהם ויחכם גם הוא באחריתו. ולהיפך כשהולך עם כסילים ילמד דרכי כסל וסכלות. ומשנתנו מיירי בחכם וצדיק שאינו לומד מדרכי הכסילים, אבל להתחבר לרשע לא. ודוקא לאתחבורי בהדיה הוא דאסיר, ומטעמא דאמרן, אבל לדבר עמו לפרקים שפיר דמי, ואינו צריך להרחיק מעליו דרכו. ואדרבה לפעמים מצוה להתקרב עמו להחזירו למוטב, וכדכתיב (תהלים נא, טו) "אלמדה פושעים דרכיך וחטאים אליך ישובו". ומשום הכי לא תני נמי "הרחק מרשע", דכיון דלפעמים מצוה לאתקרובי בהדיה לאו כללא הוא. מה שאין כן "שכן רע" שאין תקנה להחזירו למוטב, וכדאמרינן בגמרא (סנהדרין לח:) אההיא דתנן (אבות, ב) "ודע מה שתשיב לאפיקורוס", לא שנו אלא אפיקורוס כותי, אבל אפיקורוס ישראל לא, כל שכן דפקיר טפי [עכ"ל הגמרא], משום הכי סתים ותני "הרחק משכן רע".

יש לירוא מהענש

"**ואל תתיאש מן הפורעניות**". משום "על גמילת חסדים" תני לה. וכנגד ששנה יהושע בן פרחיה "והוי דן את כל אדם לכף זכות", תני נתאי הארבלי "ואל תתיאש מן הפורעניות". וכבר פרישית דכנגד ששנה יהושע "עשה לך רב", תני איהו "הרחק משכן רע". וכנגד "וקנה לך חבר", תני "ואל תתחבר לרשע". וכנגד "והוי דן" וכו', לא תני "ואל תדין את האדם לחובה", משום דמשנה שאינה צריכה היא, שאם צריך לדון לזכות, ממילא נשמע שאסור לדון לחובה. ולא דמיא לרישא ומציעתא דאפשר בתרוויהו שיש לו רב חכם, ואעפ"כ מתקרב לשכנים רעים; ויש לו חבר טוב, ואעפ"כ מתחבר לרשע, דהוי אמינא דאין בכך כלום שתורתו וצדקתו יגינו עליו, איצטריך למימר דאסיר. מה שאין כן סיפא דאי אפשר בתרוויהו, לא איצטריך למתנייה, ומשום הכי תני "ואל תתיאש מן הפורענות". והכי פירושא: אע"פ שאמרתי "והוי דן את כל אדם לכף זכות", אל תחזיק את עצמך לזכאי, ותכסה גם על עונותיך ופשעיך, ותאמר בלבבך רבים זכיותי ומעשי הטובים, ולא יחשוב ה' לי עון אשר פעלתי, כי במה הוא נחשב לעומת זכיותי? ותתיאש מן הפורענות. אלא הטה עצמך לכף חובה, ושוב בתשובה לפני אלהיך, וכדתנן (אבות, ד) "תשובה ומעשים טובים כתריס בפני הפורענות". כי אם לא תשוב, לא יקח שחד מצות כנגד עבירות, אלא נפרעין ממך על עונותיך. וזהו מדת החסידים, שאע"פ שהרבו תורה ומעשים טובים, יראים תמיד מעונות שאדם דש בעקביו, וכדדרשינן (ברכות ד.) גבי יעקב שהיה ירא פן יגרום החטא. ודוד אמר (תהלים כז, יג) "לולא האמנתי לראות", ודרשינן למה נקוד על "לולא"? אמר דוד רבש"ע יודע אני שאתה משלם שכר טוב לצדיקים, אבל איני יודע אם יש לי חלק ביניהם". לפי שהחטאים נערכים כפי מעלת החוטא, וכדאמרינן (ב"ק נ.) על "וסביביו נשערה מאד", שהקב"ה מדקדק עם הצדיקים (מאד) [כחוט השערה]. ולכן אל תתיאש מן הפורעניות, כי תדין עצמך לחובה. וע"י כן תעמוד כל ימיך בתשובה, ותוסיף תמיד צדק ומישרים. ואין גמילת חסדים לנפשו גדולה מזאת. והא דלא תני בהדיא "והוי דן את עצמך לכף חובה", משום דלא שייך דן לגביה דידיה. דבשלמא על אחרים דאיכא ספיקא ויש פנים לכאן ולכאן, שייך למימר "והוי דן לכף זכות". אבל לגבי דנפשיה ליכא ספיקא, כי לבו יודע אם

לטוב אם לרע נתכוין, ולא נקט לה אלא משום דברים שבינו לבין קונו, תני "ואל תתיאש מן הפורעניות". ומינה שמעינן שאל יהיה צדיק בעיניו ולא ידון עצמו לזכות. והשתא תלתא בבי דמתניתין דמיין להדדי. רישא מירי שאל יסמוך על תורתו וחכמתו, אלא הרחק משכן רע. ומציעתא שאל יסמוך על צדקתו ומעשיו הטובים, אלא ואל תתחבר רשע. וסיפא שאל יסמוך על זכותו, אלא ואל תתיאש מן הפורעניות. (משלי יג, יד) ו"תורת חכם מקור חיים".

יְהוּדָה בֶּן טַבַּאי וְשִׁמְעוֹן בֶּן שָׁטַח קִבְּלוּ מֵהֶם. יְהוּדָה בֶּן טַבַּאי אוֹמֵר, אַל תַּעַשׂ עַצְמְךָ כְּעוֹרְכֵי הַדַּיָּנִין. וּכְשֶׁיִּהְיוּ בַּעֲלֵי דִינִין עוֹמְדִים לְפָנֶיךָ, יִהְיוּ בְעֵינֶיךָ כִּרְשָׁעִים. וּכְשֶׁנִּפְטָרִים מִלְּפָנֶיךָ, יִהְיוּ בְעֵינֶיךָ כְּזַכָּאִין, כְּשֶׁקִּבְּלוּ עֲלֵיהֶם אֶת הַדִּין:

"יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח קבלו מהם" . הני תנאי מוסיפים על התנאים הראשונים לדבר עם חכמים מופלאים שהגיעו להוראה ויושבים על מדין, ושנו משנתם בענין הדין. והדין בכלל "עבודה" הוא, ממצותיה של תורה שנאמר (דברים יט, טו) "בצדק תשפוט עמיתך". ותני נמי תלתא בבי, [א] אל תעש עצמך וכו', [ב] וכשבעלי דינין וכו', [ג] וכשנפטרין מלפניך וכו'. חד בתורה, וחד בעבודה, וחד בגמילת חסדים. ואפילו הכי כולהו משום דין הם שנויים, וכדאפרש.

להיות עורך דין. כיצד זה מותר וכיצד זה אסור

"אל תעש עצמך כעורכי הדיינין" . משום "על התורה" תני לה, וכדאפרש. ופירושים רבים נאמרו על בבא זו, ולשון המשנה אינו מתיישב בהם כהוגן, כי אם תפרש שמזהיר שלא נסדר ונערוך טענות לבעלי דינין, ללמדם מה שידברו לפני הדיינין, שאם יאמר הדיין כך, תשיבהו כך וכיוצא בזה; ועל כרחך במלמדו טענות של אמת, דאי בטענות של שקר ומרמה, רשע הוא דהוי, ואנן במשנת חסידים עסקינן; יקשה אמאי אסור לעשות כן? וכגון דא הוי (משלי לא, ח) "פתח פיך לאלם", כדמשמע מן הירושלמי (סנהדרין פ"ג ה"ח) דגרס התם: "ר"ה כד הוי חזי זכו לחד בר נש והוא לא הוי ידע ליה, הוי פתח ליה", ופירשו גדול הפוסקים ז"ל דאפילו לא ידע הבעל דין טענה זו כלל, היה מלמדו לזכותו. ואין לך לומר שאע"פ שמן הדין מותר, משנת חסידים שונה, דלא שייך בהא חסידות. דכיון דמדין מותר מצוה להציל עשוק מיד עושקו. ותו מאי "אל תעש עצמך"? "אל תהיה מעורכי הדיינין" מבעיא ליה. ואי מיירי במשיאו עצה ותחבולה מה יעשה, כההיא דפרק נערה שנתפתתה (כתובות נב:) בדין רפואה שאין לה קצבה שהיא כמזונות ונפרעין מנכסי הבעל, ויעץ להם ר' יוחנן: קוצו לה מידי לרפואה, כדי שיהיה דבר שיש לו קצבה, וכן כל כיוצא בזה. א"כ אינש דעלמא נמי לא! דהא ר' יוחנן לאו דיינא הוי בהא מלתא, ואפילו הכי אמר "עשינו עצמנו כעורכי הדיינין". ותנא דידן בדיינין קא מיירי, דומיא דמציעתא "וכשבעלי דינין עומדין לפניך", ודומיא דסיפא "וכשנפטרין מלפניך". אלא ודאי דבדיין קא מיירי, שלא יסמוך על חכמתו הגדולה ובינתו לעשות עצמו בין חבריו הדיינין כמעשה עורכי הדיינין, ועורכי הדיינין הם בעלי לשון למודים שמביאין עמהם הבעלי דינים להטעים טענותיהם לפני הדיינין, לא שטוענין טענות שאין הבעלי דינים יודעים, טענות של אומד הדעת ותחבולות. אלא שלפעמים אין ביד הבעלי דינים להטעים ולסדר טענותיהם, ואחר שטענו בלשון עלגים, אלה הבאים עמהם עורכים ומסדרים דבריהם לפני הדיינים, עד שיהיו ברורים ומוכנים. דזה ודאי מותר, שהרי הדיין עצמו מותר לעשות כן, וכמו שפסק הרמב"ם ז"ל בהלכות סנהדרין (פ"כא ה"יא), "ראה הדיין זכות לאחד מהן, ובעל דין מבקש לאמרה ואינו יודע לחבר הדברים, או שראהו מצטער להציל עצמו בטענת אמת, ומפני החימה והכעס נסתלק ממנו, או נשתבש מפני הסכלות, הרי זה מותר לסעדו מעט, להבינו תחלת הדבר, משום פתח פיך לאלם, וצריך להתיישב בדבר זה הרבה, שלא יהיה כעורכי הדיינין". וכל שכן כשכבר הגידו טענותיהם, ואחרים עורכים ומסדרים הדברים ששמעו הדיינין מפי הבעל דין. ומפרק תולין (שבת דף קלט.) נראה ג"כ שהיו רגילין להיות עורכי דיינים, דאמרינן התם "אמר ר' אלעזר בן מלאי משום ר"ל מאי דכתיב כי כפיכם נגואלו בדם, אלו הדיינין, ואצבעותיכם בעון, אלו סופרי הדיינין, שפתותיכם דברו שקר, אלו עורכי הדיינין, ולשוניכם עולה תהגה, אלו בעלי דינין" [עכ"ל הגמרא]. וכמו שהדיינים והסופרים והבעלי דינין צריכין בדין, הכי נמי עורכי הדיינין. אלא שהכתוב צווח על עורכי דייניהם שהיו דוברי שקר, כמו שצווח על הדיינים והסופרים והבעלי דינין. אבל עורכים צדיקים הרוצים בדין אמת לאמתו, ודאי מותר וראוי, כי אינן עושים רק ליפות דברי הבעלי דינין שלא יטעה הדיין בדבריו. ועל

הדיין מוטל לחקור בטענות שהוא שומע, ולברר הדבר ולדון בצדק, ואין בזה חשש איסור. ותנא דידן לאו בעורכי הדיינין מיירי, אלא בדיינין, שלא יעשה הדיין בין הדיינים כמעשה עורכי הדיינים. והיינו דקתני "אל תעשה עצמך כעורכי", בכ"ף הדמיון, והכי פירושא. אע"פ שחכם ויועץ ומבין דבר אתה, אל תתגדל בין הדיינים היושבים עמך, להעריך ולסדר לפניהם דברי הבעלי דינין, ולשקול כל דבר בתבונתך, ולצדד ולברר האמת מן השקר, כמו שיעשו עורכי הדיינין בהטעמת דברי הבעלי דינין, כי ע"י שתטעים להם דעתך בדברי פיך המתוקים יהיו נשמעים לדבריך בלי חקור דין, ולא יחקרו המשפט מדעת עצמן. ולא נכון לעשות כן, שכל אחד מן הדיינין חייב לשקול הדבר בדעתו ולדון כפי מה שעיניו רואות. ודבר זה יש לו יסוד בתורה, שהרי מטעם זה שנינו (סנהדרין לב.) "דיני נפשות מתחילין מן הצד", וילפינן לה מדכתיב (שמות כג, ב) "לא תענה על ריב לנטות", "לא תענה על רב". וכתב הרמב"ם ז"ל בהלכות סנהדרין (פ"י ה"ו) "מפי השמועה למדו שאין מתחילין בדיני נפשות מן הגדול שמא יסמכו השאר על דעתו, ולא יראו עצמן כדאין לחלוק עליו. אלא יאמר כל אחד דבר הנראה לו בדעתו". ולעיל מינה אמר (פ"י ה"א) "אחד מן הדיינים בדיני נפשות שהיה מן המזכין או מן המחייבין, לא מפני שאמר דבר הנראה לו בדעתו, אלא נטה אחר דברי חבירו, הרי זה עובר בלא תעשה, וע"ז נאמר 'לא תענה על ריב לנטות', מפי השמועה למדו שלא תאמר בשעת מנין די שאהיה כאיש פלוני, אלא אמור מה שלפניך" [עכ"ל הרמב"ם].

ויראה שרבינו משה ז"ל מפרש הא דדרשינן לא תענה על ריב, על רב, לא משום כבודו של נשיא הוא, שלא יחלקו עליו, דבענין כזה אין חולקין כבוד לרב, (סנהדרין מ.) "ואפילו תלמיד היושב לפניהם ואמר יש לי ללמד עליו זכות שומעין לו", ואע"פ שהמופלא אמר חייב, ואין בכך כלום. אלא משום דאיכא למיחש שכשישמע דברי הגדול ממנו, יבטל דעתו וסברתו וידון כמוהו, וזה אסור, (ב"ב קלא.) ש"אין לדיין אלא מה שעיניו רואות", וכדברי הרב [הרמב"ם] ז"ל: "אלא אמור מה שלפניך".

ומצאתי אח"כ בפירוש לבעל נמוקי יוסף [סנהדרין, סוף פרק ד', ד"ה ותו אמרינן] בשם המפרשים ז"ל: "דלאו למימרא דאסור לענות על רב, דאדרבה אסור לו לשתוק, שהרי בדיני נפשות אמר אחד מן התלמידים יש לי ללמד עליו זכות שומעין וכו', אלא הרי אמר קרא שראוי לעשות בענין שלא יצטרכו לענות על רב, כלומר שידברו הם תחלה. ולא מפני כבודו, אלא שיש לחוש שמא לא ירצה התלמיד לחלוק אח"כ על הרב, כי יתבייש ממנו, ויכניס דבריו. ומפני כך חששו בזה לדיני נפשות, מתוך חומר שבהם, אבל בדיני ממונות אין אנו חוששין כל כך", וזהו עצמו מה שאמרנו.

מתי לבטל דעתו מפני אחרים

ובכתוב נאמר (שמות כג, ב) "לא תענה על ריב לנטות, אחרי רבים להטות", ופירוש המקרא סתום. ונראה בעיני שכך פירושו, מלת "נטייה" בלשון הקדש נופל על המסכים לדבר שלא משיקול דעתו אלא מנטיית לב. על דרך משל שאוהב דבר זה, אע"פ שכפי דרך שכלו לא נכון לעשותו, או שאין לו טעם בדעתו, כדרך (תהלים קיט, קיב) "נטיתי לבי לעשות חקיך", כלומר אע"פ שאיני מבין סודם. (משלי כא, א) "על כל אשר יחפוץ יטנו", ורבים כאלה ויתבארו בעז"ה במקומם. והנה מטבע לב האדם שיסמוך על דעת הגדול ממנו בחכמה, וכשישמע להיכן דעתו נוטה יסכים עמו מבלי שים לבבו לחקור באותו הדבר, והנטייה הזאת אסרה הכתוב. ויש נטייה אחרת הפוכה מן הראשונה, והוא שאם כפי שכלו וחקירות לבו ידון כך וחבריו חולקים עליו, אע"פ שאין דבריהם נראין בעיניו, חייב לשמוע להן ולבטל דעתו ולעשות כאשר יורו הרבים. ועל שתי הנטיות הללו דבר הכתוב, "לא תענה על רב לנטות", היא הנטייה הראשונה שאמרנו, כלומר כשתענה בדבר הריב לא תענה חייב או פטור מנטיית הלב אחרי דעת הגדול ממך, אלא חקור ואמור מה שלפניך. והיפך מזה "אחרי רבים להטות", כשנגמר הדין ע"פ דעת הרבים החולקים עליך לא תעמוד על דעתך, אלא הטה לבבך לעשות כאשר יורו. ולפי שהנטייה האסורה [היא] כפי טבע הלב, וההפוכה לה [היא] נגד הטבע, ולא תהיה כי אם

ביראת ה' שצוה כן, לכן הראשונה בקל, והשניה בבנין הכבד הנוסף, כמו שיסדנו ע"ז כללים ישרים בדרכי הלשון. וזה הפירוש נאמן מאד ומסכים עם הקבלה האמיתית.

אם בעל דין הוא הטוען, או עורך דינו

ומדברינו תעמוד על מליצת משנתנו הכוללת כל הדינים הבאים לפני הדיין, שלא ינהג בקרב הדיינים כמנהג עורכי הדיינים, שבהיותו חכם גדול יטה לבבם ויסמכו על דעתו. מה שאין כן בעורכי הדיינין שאינן חכמים גדולים, ורק מליצים דברי הבעל דינין, ולא ידונו בשיקול דעתם, לא יסירו לב הדיינין בדבריהם, כי יודעים שכן דרכם להמתיק טענות הבעלי דינין, והמשקל וחיקור הדין לדיינין הוא. מיהו אם מרוב חכמתו הקימוהו חבריו למופלא וכשאינן יכולים לעמוד על עומק הדין, מבקשים ממנו לברר להם הדברים ודברי הבעלי דינין ותחבולותיהם, ודאי שפיר דמי, ומצוה למעבד הכי. ומשום הכי תני "אל תעש עצמך", הא אם עשאוך חבירך, (אבות, ב) "במקום שאין אנשים השתדל להיות איש". ובלאו הכי יש עוד לחוש שאם יסמוך על תורתו וחכמתו, ויעשה עצמו כעורכי הדיינין, "וטעם זקנים יקח" בדבריו ויסכימו עמו, פן יטעה ויטעה גם חבריו, וכשיצא משפט מעוקל הוא הגורם וקולר יהיה תלוי על צוארו. שאילו הניח חבריו לדבר תחלה מדעת עצמן, אפשר שהיה יוצא לאור משפט. ודומה בבא זו שנשנית לענין הדין, למה ששנה יהושע בן פרחיה "עשה לך רב" לענין התורה. ובפירוש החסיד כמהור"ר יודא ליווא בכמ"ר בצלאל ז"ל [מהר"ל] כתוב על כעורכי הדיינין, בפרק תולין (שבת קלט.) משמע שבעלי דינין היו טוענים בעצמם, ואחרים היו עורכים טענותיהם, ומטעימים אותן לב"ד, ולכך נקראו "עורכי הדיינין", דאם לא כן יש בזה "מפיהם ולא מפי אחר" [אמר המגיה, אין לשון זו בתלמוד. אלא עיין שו"ע חו"מ סי' יז סעיף ו' והגר"א הביא מקור לזה ממכות ו: ע"פ פירוש הרמב"ם], וזהו כמו שפירשנו אנו. ולדברינו כוללת המשנה ענין רחב ומוסר גדול לשופטי ישראל.

דימוי עשיית דין לבריאת שמים וארץ

"**וכשיהיו בעלי דינין עומדים לפניך יהיו בעיניך כרשעים**". מציעתא משום "על העבודה" קתני לה, כדפרישית בריש מתניתין, שהדין בכלל "עבודה" הוא. וכתוב בתורה שנאמר (דברים טז, יח) "שופטים ושוטרים תתן לך וגו', ושפטו את העם משפט צדק". וקא משמע לן שהדיין הדן דין אמת לאמתו, צריך שיהיו הבעלי דינין בעיניו כרשעים, כל זמן שהם עומדים לפניו וטוענין טענותיהם. ולאו למימרא שלא יהיה אחד צדיק בעיניו וחברו רשע כפי אומד דעתו, שע"י כן יכיר פנים במשפט ויקלקל הדין, דא"כ כשיהיו שניהם כצדיקים בעיניו שפיר דמי, והא ליתא, שהרי שנה "יהיו בעיניך כרשעים", אלא צריך שיהיו שניהן בעיניו כרשעים בעלי מרמות ותחבולות, ויחשוד התובע שתובע בשקר, והנתבע שמכחש על שקר, וע"י כן יתבונן בדבריהם כראוי שלא ידון דין מרומה, ולהציל עשוק מיד עושקו, שזהו מדת הדיין המובהק. ועל זה אמרו ז"ל (שבת י.) "כל דיין שדן דין אמת לאמתו כאילו נעשה שותף להקב"ה כמעשה בראשית". וטעמו נראה לי, לפי שהעולם נברא בצדק ובמדת אמת, שהבדיל ה' ב"ה בין דבר לדבר, ונתן לכל דבר חלקו הראוי לו כפי מדת חכמתו, ואין חלק האחד נוגע בחבירו. ודומה לזה הדיין הדן דין אמת לאמתו, לחייב ולזכות כמשפט, ומוציא מזה ונותן לזה מה שראוי, כאילו נעשה שותף להקב"ה וכו'. ומצחות המאמר סמכוהו למקרא שנאמר "ויהי ערב ויהיה בקר", ונאמר "ויעמוד העם על משה מן הבקר עד הערב". כלומר כמו שהבדיל במעשה בראשית בין ערב לבקר, ואין אחד נכנס בתחום חבירו, כן היו משפטיו של משה רבינו ע"ה עם ישראל בצדק ובאמת, והבדיל בין חייב לזכאי, כמן הבקר עד הערב. אבל אם יהיו שניהן בעיניו כצדיקים, בעל כרחו יצטרך לדמות דמיונות הבל להצדיק דברי שניהם, ויצא משפט מעוקל. ואין צורך לברר ענין זה ע"י משלים כי הוא מתפרש מאליו. וקא משמע לן שלא ראי הדין כראי שאר המצות, דאע"ג שעל כל הדברים האחרים שנה "יהי ביתך פתוח לרווחה", ופרישית שצריך לגמול חסד עם בני אדם בכל דבר, הן לעזרם בממונו, הן להשיאם עצה והן ללמדם דעת וטוב טעמי תורה; דין שאני. אלא "אל תעש עצמך כעורכי הדיינים", הן ללמד לבעל דין עצה ותחבולה במה יזכה בדינו, או להעריך דברים לפני הדיינין, להטות לבבם לדברי חכמתך. וכן אע"פ ששנינו והוי דן את כל אדם לכף זכות, דין שאני. אלא כשבעלי דינין

עומדים לפניך יהיו בעיניך כרשעים, אע"פ שנודעים לך בצדק ושהם אנשי אמונה, כל זמן שעומדים לפניך בדין, הוי דן אותם לחובה כאילו הם רשעים, שעל ידי כן תוציא לאור משפט.

טעם שמתארים אותם "זכאים" ולא "צדיקים"

"וכשנפטרין מלפניך" וכו' . סיפא משום "על גמילת חסדים" קתני לה, דלאחר גמר דין שייך גמילת חסדים. והיינו כשנפטרין מלפניך יהיו בעיניך כזכאין, בין שנתחייב האחד שבועה ונשבע, אל תחשדהו שנשבע על שקר, אלא שנשבע באמת. וכן אם נצחת לאחד מהן, וגלית על פניו שטוען שקר ועלילות דברים, כשנפטר מלפניך וקבל עליו את הדין שדנת, אל יהיה בעיניך רשע, אלא חזר הדבר לכללו "והוי דן את כל אדם לכף זכות", לבקש לו זכות למה הרע לעשות כזאת, ושקבל עליו את הדין בטוב לבב, ונחם על פשעו, ולא ישוב עוד לכסלה, וכן כל כיוצא בזה. ומשום הכי אמר "כזכאין", כלומר אע"פ שברור לך שהאחד הרע לעשות, ולפעמים גם שניהם כחשו וטענו שקר, תלמוד עליהם זכות ויהיה בעיניך כזכאין. והכי נמי תני מציעתא כרשעים, לפי שלפעמים שניהם אנשי אמונה בכל דרכיהם, ואפילו בדבר שהם דנים זה עם זה אינו אלא לפי שנדמה לכל אחד מהם כפי שקול דעתו שהוא צדיק בריבו. ולא תני סיפא "כצדיקים" דומיא דמציעתא, משום דלא דמיא. דמציעתא כשידון אותם לחובה, הרי הם כגזלנים, ואנשי שקר ומרמה, ושפיר תני כרשעים. מה שאין כן סיפא אע"פ שידון אותם לזכות, לא מקרי "צדיקים" אם הם כזכאין בריב זה, ובשאר מילי אינן נוהגים בצדק. משום הכי תני כזכאין. ודוקא כשקבלו עליהם את הדין שדנו הדיינים בלב טוב, ולא התמרמרו על דייניהם, והיינו מליצת "כשקבלו", כמו (משלי יט, כ) "שמע עצה וקבל מוסר", (אסתר ט, כז) "קימו וקבלו היהודים", שכולם על הקבלה ברצון טוב. אבל אם נפטר החייב מלפני ב"ד בלב רגז, ומראה שלבו רע על הדיינים אע"פ שעושה כאשר הורו הב"ד, ומשלם הממון או משיב הגזלה וכיוצא, כי יודע שבעל כרחו ישלם, שאם יסרב כופין אותו הב"ד, גלה דעתו שעומד במרדו, ואי אפשר לך לדונו לזכות. ומשום הכי לא תני "כשעשו את הדין", דלאו במעשה תליא, אלא ב"קבלת הדבר" בלב טוב. ומהאי טעמא נמי מיד כשנפטרין מלפניך יהיו בעיניך כזכאין, ואע"פ שעדיין לא עשו כהוראתך, משום דעיקר מלתא בקבלה תליא, וזה נוכל לדעת מיד בשעת פסק דין. ומליצות משנתנו "אמת צדקו יחדיו".

שִׁמְעוֹן בֶּן שָׁטַח אוֹמֵר, הֱוֵי מַרְבֶּה לַחֲקוֹר אֶת הָעֵדִים, וֶהֱוֵי זָהִיר בִּדְבָרֶיךָ, שֶׁמֵּא מִתּוֹכָם יִלְמְדוּ לְשַׁקֵּר:

"**שמעון בן שטח אומר**" . כמו ששנה יהודה בן טבאי לענין הדין, תני שמעון בן שטח אף הוא בענין הדין, אלא שיהודה מיירי בבעלי דינין, ושמעון מיירי בעדים, ועליהם אמר הוי "מרבה לחקור את העדים". ואע"פ שלמדנו "והוי דן את כל אדם לכף זכות", דין שאני. וגם אם יעידו שני אנשים צדיקים, יהיו חשודים בעיניך שמעידים בשקר, ותחקור בדבריהם הרבה לעמוד על האמת. ואי קשיא לך דברים פרק "היו בודקין" (סנהדרין מ.) תנן היו בודקין אותן בשבע חקירות, וילפינן להו בגמרא מקראי. ואם דין תורה הוא אמאי תני להו הכא במילי דחסידותא? וליכא למימר מדאורייתא בשבע סגי, ואתי שמעון בן שטח למימר הוי מרבה לחקור יותר. אי אפשר לומר כן דבגמרא מסקינן דטפי משבע חקירות ליכא, וכלהו אחריני בדיקות הוא דהוו, ועלייהו תנן "וכל המרבה בבדיקות הרי זה משובח", ומתניתין בחקירות קא מיירי. וכן אין לומר ההיא דהתם בדיני נפשות דקרא בדיני נפשות כתיב, והכא בדיני ממונות, דהא תנן "אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה וחקירה שנאמר משפט אחד יהיה לכם". ותו דבדיני ממונות ליכא דרישה וחקירה מדרבנן "שלא תנעול דלת בפני לווין". התשובה אע"ג דטפי משבע חקירות ליכא, באלו השבע צריך לחקור בכל אחד מהן הרבה, ע"ד משל כשיחקור העדים באיזו יום באיזו מקום, ויאמרו העדים ביום פלוני ובמקום פלוני, יחקור הדיין וישאל למה הלכתם ביום ההוא אל מקום פלוני? ואם שקר העידו יתבלבלו במענותיהם ויכחישו זה את זה, זה יאמר לעסק פלוני הלכנו שם, וזה יאמר לענין אחר הלכנו, וכן כל כיוצא בזה. ומשום הכי מסיים "והוי זהיר בדבריך שמא מתוכם ילמדו לשקר", ואי בחקירות דאורייתא מאי "והוי זהיר בדבריך" וכו', ואינן אלא שאלות באיזו יום וכו'? אלא בחקירות תוך חקירות מיירי וכדפירשתי, ועלה איצטרך למימר והוי זהיר, שלא יוסיף דברים שיוכלו ללמד מהם לשקר. כגון שחוקר למה הלכתם ביום ההוא למקום פלוני, ויוסיף לומר האם על עסקי משא ומתן הלכתם שם או למשתה ולזבח משפחה וכיוצא? ההוספה הזאת גרעון היא, כי מתוך דבריו ילמדו לשקר ויבררו לענות הניאות לקיים עדותן. ואילו חקר סתם אפשר שהשתבשו ולא ידעו לענות בתוך כדי דבור, וע"י כן היה מכחיש עדותם, וכן כל כיוצא בזה. וגבי בעלי דין לא איצטריך למיתני "והוי מרבה לחקור אותם", דכיון דתני "וכשבעלי דינין עומדים לפניך יהיו בעיניך כרשעים", ממילא שמעינן שיהיו נחשדים בעיניו לדוברי שקר ומרמה, ושיתבונן עדיהם ויחקור דבריהם, לעמוד על תחבולותיהם, לדין דין אמת לאמתו שזהו עיקר הדין. ואי לאו משום חקירה ודרישת משפט, למאי נפקא מיניה אם יהיו בעיניו כרשעים או לא? מיהו גבי עדים לא תני "כשעומדין לפניך יהיו בעיניך כרשעים", דמדקאמר הוי מרבה לחקור את העדים, ממילא שמעינן שיהיו חשודים כמעידי עדות שקר. ונקט לה גבי עדים בהאי לישנא משום דבעי למיתני "והוי זהיר בדבריך", איצטריך למיתני ברישא "הוי מרבה לחקור". ותו דגבי עדים לא שייך "יהיו בעיניך כרשעים", דאם כן אסור לקבל עדות מפיהם שנאמר (שמות כג, א) "אל תשת ידך עם רשע", אזהרה לדיין שלא יקבל עדות רשעים. וממילא שמעינן שיהיה זהיר בדבריו בחקירות של בעלי דין, דחד טעמא אית בתרוויהו שמא מתוכם ילמדו לשקר, ובכלל "יהיו בעיניך כרשעים" הוא. ושמעון בן שטח לאוסופי ולפרושי הוא דאתי, ודברי שניהם "ישרים למוצאי דעת".

שְׁמַעְיָה וְאַבְטַלְיוֹן קִבְּלוּ מֵהֶם. שִׁמְעָיָה אוֹמֵר, אֱהוֹב אֶת הַמְּלָאכָה, וּשְׂנָא אֶת הָרַבָּנוּת, וְאַל תִּתְוַדַּע לָרָשׁוּת:

"שמעיה ואבטליון קבלו מהם". הני תנאי שנו משנותיהם ליחידי הדור, ולאנשי המעשה שגדלו בחכמתם ובמעלתם, וראויים להיות נשיאים בישראל, ומנהיגי המדינה כלה. ותני שמעיה תלתא בבי, חד על התורה, וחד על העבודה, וחד על גמילת חסדים, להודיע שיהיו צנועים בחכמתם ובגדולתם, וישפילו לראות לאחוז במדת הצניעות וכדאפרש. ומדברינו תלמד כי ארבעה זוגות שקבע רבינו משניותיהם בפרק זה, כל זוג מוסיף על דברי הזוג שלפניו, לדבר עם היותר מופלאים בחכמה ובכשרון, והסדר ישר מאד.

אהבת המלאכה

"**אהוב את המלאכה**". משום "על התורה" תני לה, כלומר אע"פ שהגדלת והוספת חכמה ודעת על כל אחיך, וכל רז לא אנס לך, אל תשתקע ביותר בלמודך ובעיונך עד שתמאס את המלאכה ותשנאנה, אלא "אהוב את המלאכה". ואם תתחכם יותר ותשומם [הגהה: ע"פ פסוק בקהלת ז, טז] ותשנא את המלאכה, לסוף תבטל תורתך ותלכד בעון, וכדתנן (אבות, ב) "וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עון". וההיא דהתם לפרושי משנתנו אתאמרא, כמו המשניות האחרות השנויות בפרק שני, וכמו שיתבאר מדברינו בראש הפרק השני בעז"ה. ודבר גדול למדנו שמעיה, ולא אתי לאשמועינן שיאהב מלאכה ויתפרנס ממעשה ידיו, ולא יחמוד רבנות להטיל צרכיו על הצבור ולהתפרנס ולהתעשר על ידיה, דפשיטא הוא. וכן לא מיירי שיאהב מלאכה ואומנות כדי שלא יעני ויצטרך לבריות ותעבירהו העניות על דעתו, דא"כ "עסוק במלאכה" מבעי ליה. מאי "אהוב את המלאכה"? וכדתנן (אבות, ד) "הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה". ותו תינח עני, עשיר מאי איכא למימר? שאם פרנסתו מזומנת לו למה יעמול במלאכה? ויותר טוב לקדש זמנו לתורה, וכדאמרינן בפרק כיצד מברכין (דף לה:) "רשב"י אומר אפשר אדם חורש בשעת חרישה וכו', תורה מה תהא עליה, אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י אחרים, שנאמר (ישעיה סא, ה) "ועמדו זרים ורעו צאנכם" וגו' [עכ"ל הגמרא]. אלמא דלרשב"י קרא ד"לא ימוש ספר התורה הזה מפיך", דברים ככתבן, ועדיף טפי. ופשיטא דלא פליג אמתניתין "אהוב את המלאכה" שהיא משנת חסידים, אלא דוקא קתני "אהוב את המלאכה". דאע"פ שאינו עוסק במלאכה, צריך שיאהוב את המלאכה בלבו.

עבודה ומלאכה, ההבדל ביניהן

ועתה אפרש. דע כי יש הבדל בין מלת "עבודה" ובין מלת "מלאכה" בלשון הקדש. כי "עבודה" כולל כל המעשים שהאדם עושה, אפילו אין במעשהו ענין המצטרך לידיעה ולחכמה, גם אינו משנה דבר במעשהו, ולא מתקן דבר, כמו לשאת משאות, ולהסיע אבנים, ולרוץ ממקום למקום, ולהוליך כלים אחרי רבו לבית המרחץ ולהלבישו, וכל כיוצא ממעשים הללו שהן מעשה עבד. וזוהי ענין המלה ששרשה עב"ד, והשם "עבד". וכל אלו הדברים לא יפול עליהן שם "מלאכה", ולא ימצא סמוך אליהם בכל כתבי הקדש. ואין שם "מלאכה" נופל אלא על המחדש דבר בענינים הטבעיים, ומשנה אותו במעשהו ממה שהיה, וע"י החדוש הזה יהיה תקון דבר, הן שיבנה הן שיהרוס, תמיד ישנה. וכשיש במעשהו תקון ליישוב העולם, הרי זה מלאכה. ולכן מוחק על מנת לכתוב, והורס על מנת לבנות, כלם מלאכות הן. ולכל מלאכה יש למוד וידיעה, באיזו זמן ובאיזו כלי יעשה. ולכן מלת "מלאכה" כוללת כל הדברים הנטועים במעשה בראשית ליישוב העולם הזה ולתקונו, "אשר ברא אלהים לעשות". כמו כלל עבודות האדמה הן מלאכות, כמו החרישה והזריעה וכיוצא, כי ה' ב"ה הכין לכל דבר מאלו זמן ידוע ומנהג ידוע, וצריך האדם לעשות כפי ההכנות האלו ואז תצלח מעשהו. ומי שמקלקל במלאכתו לא עשה כלום, כי אין ממנו תקון עולם.

מלאכות האסורות בשבת, כיצד הגדרתן

ועל כן אמרו ז"ל (ביצה יג:) "לא אסרה תורה אלא מלאכת מחשבת", (רמב"ם, הל' שבת, פ"א ה"יז) "וכל המקלקלים פטורין". ויוצא מזה על דרך כלל כי כל מעשה האלהים שעשה בששת הימים קרויים "מלאכות" לא "עבודות". ועל כן כתוב (בראשית ב, ב-ג) "מכל מלאכתו אשר עשה וכו' כי בו שבת מכל מלאכתו". ולכן אלה המלאכות כלם אסורים לנו לעשות ביום השבת, כי הזהיר (שמות כ, י) "לא תעשה כל מלאכה". ולא אסר עלינו העבודות, כי לא מצאנו "לא תעבוד ביום השבת", או "לא תעשה בו עבודה", לפי שלא הזהירנו עליהן. ויוצא לנו מזה שמותר לטלטל בשבת שלחנות וכסאות ואוכלין ומשקים ולשאת אותם על כתפו ולהביאם מקצה העיר עד קצהו, כשהן לצורך עונג שבת. וכן מותר לרוץ כל היום מבית לבית וכיוצא, אע"פ שהן עמל וטורח, לפי שאינן אלא עבודות. וה' לא אסר עלינו עשיית העבודה, זולתי המלאכה. ולכן החורש כל שהוא, והזורע כל שהוא, והכותב שתי אותיות בשבת, אע"פ שאין בכל זה טורח ועמל, כבר חלל את השבת לפי שעשה מלאכה. והנה כל המעשים שהכין ה' במעשה בראשית לצורך האדם רבות מאד, קצתן תלויים באדמה בזרעים ובצמחים, שהן לצורך מאכלו; וקצתם תלויים במלאכות שהן לצורך כליו ובגדיו, כמו מלאכת חרש וחושב ותופר וצובע וכיוצא; וקצתן לצורך דירתו, כמו מלאכת הבנין וכיוצא. ואלה הן ל"ט אבות מלאכות שקבלו רבותינו השנויין בפרק כלל גדול (שבת עג.) והיא קבלת אבות עד "הלכה למשה מסיני" שבחכמת אלהים כלולים במספר זה כל המלאכות הרבות שהן במציאות. כי אותן שלא נזכרו הן "תולדות" וכלולות באבות הללו.

וכולם דברים טבעיים הצריכים לתקונו של עולם ויישובו, כמו שיבין המעמיק בעניניהן, זולתי המוציא מרשות לרשות ולכן שנוייה באחרונה, כי כפי סברת האדם איננה מלאכה, אחר שהמעשה עצמו מכלל הדברים המותרים הוא, שהרי הוצאת המשא מרשות היחיד לרשות היחיד, או ברשות היחיד עצמו, אע"פ שהעיר גדולה מאד, והמשא רב אין בכך כלום. והוצאת המחט הקל אפילו אמה אחת מרה"י לרה"ר, או ד' אמות ברה"ר חייב עליה כרת, ואין בענין זה שנוי מעשה בטבע המציאות ותקונו כלל? אלא שגזרת מלך הוא, שהמוציא מרשות לרשות כעושה מלאכה יחשב. ומשום הכי אמתניתין דל"ט אבות מלאכות לא פריך בגמרא "מנלן?" מקרא, דכולן בכלל לא תעשה כל מלאכה הן, שכל המנויין הן מלאכות, לבד הוצאה מרשות לרשות. ועלה פרכינן (שבת צו:) "הוצאה היכי כתיבא?" כלומר כיון דהוצאה ליכא למכללה בקרא ד"לא תעשה כל מלאכה" היכי כתיבא באורייתא שהיא אסורה ותדמה לענין החיוב לשאר מלאכות? ולא בעי לשנויי שכך קבלנו ממשה בסיני, דאע"ג שקבלנו שגם היא אסורה וחייבין עליה מיתה, מיהו "מלאכה" לא אפשר לקרותה. ותנא דידן "ארבעים מלאכות חסר אחת" קתני ובכללן הוצאה? ומשני מצינו שהתורה קראתה מלאכה שנאמר (שמות לו, ו) "ויצו משה ויעבירו קול במחנה" וגו'. ותו לא תקשי מה שהוקשה לרבותינו בעלי התוספות ז"ל שם בסוגיא והוצרכו לומר "דמלאכה גרועה היא". ולדברנו נתבאר הענין יפה. ולא אאריך בענין זה, ולעת אחר בעזה"ה נדבר ע"ז ברחבה, והבאתיו פה לפי שהוא מפרש עיקר מצות שבת, ומעיד על אמונת קבלת אבותינו ז"ל.

"מלאכת עבודה", הגדרתה

ויוצא לך מזה שכל המעשים שהן תחת השמים, כל חכמת מעשה קרויה "מלאכה". והנה המלאכה פעמים תקרא "מלאכה" לבדה, ופעמים היא "עבודה" ג"כ. כי המעשה עצמו הוא "מלאכה", וכשיהיה שכיר לעשות זאת המלאכה, הרי הוא עובד לרבו לעשותה. וכשתבוא למנין תראה שכל המלאכות השנויות במשנתנו אפשר שיהיו נעשים בתורת "עבודה", אופה או מבשל או כותב בשכר וכיוצא בהן, לבר מהוצאה מרשות לרשות, שההוצאה עצמה איננה מלאכה, ועיקר האיסור ברשויות תליא. ואין זה מן הדברים שיעבוד בו האדם לזולתו. ועל כן בשבת כתיב (שמות כ, י) "לא תעשה כל מלאכה", ובכלל זה גם הוצאה מרשות לרשות כדמפיק מ"ויצו משה" וגו', דרחמנא קרייה מלאכה. ובמועדים נאמר (ויקרא כג, ז) "כל מלאכת עבודה לא תעשו", ואין בכלל זה הוצאה מרשות לרשות שאיננה עבודה. והכי קיימא לן (ספר "אליה רבה", או"ח סי' תקכ"ב סעיף א') ש"אין ערוב והוצאה ליו"ט", אבל ביוה"כ נאמר "לא תעשה כל מלאכה",

ואיסור רשויות בכלל. ויפה אמרו בתלמוד כריתות (יד.) על דעת רפרם שאמר "אין ערוב והוצאה ליום הכפורים, הא דרפרם בדותא היא". ולהיפך בתקיעת שופר מוציא קול, והרודה מונע שלא יתקלקל הפת בתנור. ויפה אמרו (ר"ה כט:) "כל מלאכת עבודה לא תעשו, יצאת תקיעת שופר ורדיית הפת שהיא חכמה ואינה מלאכה". כלומר אילו נאמר "כל עבודה לא תעשו" היו אסורים גם אלו. עכשיו שנאמר "כל מלאכת עבודה" יצאו אלו שאינן מלאכה, אלא חכמה שלמד שיר ולמד מעשה הרדייה, ואין בהן מעשה "מלאכה". ואם תחבר לדברינו אלה מה שכתבנו בכוונה התשיעית מפתיחתנו לחלק ראשון מספר "גן נעול" מענין "השביתה והמנוחה והנפישה", ולמה מתואר היום תמיד בלשון "שביתה" ולא בלשונות של "מנוחה ונפישה", תראה שדברי התורה מסכימים לשרש זה שזכרנו. מכל הלין אתה למד שכל הדברים שנטע ה' ב"ה במעשה בראשית לתקון העולם ולקיומו הן קרויים "מלאכה", וכדכתיב "כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות". ובהיות האדם נברא תחת השמש, "גם את העולם נתן בלבו" (ע"פ קהלת ג, יא), וצריך לבו לנטות אל המלאכות האלו ולשמוח בם. אבל מי שמתחכם ביותר בדברים האלהיים ודורש תמיד בעמקי התורה וסתריה עד שיקל בעיניו מלאכת ה' שעשה תחת השמש וימאס בה, יוצא חוץ מגדר האדם וישתומם באחריתו, ולא תעמוד לו תורתו כי יתילדו בו מחשבות זרות. ועל זה שנה "וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עון", ויפה תתפרש הבבא הזאת שמה בעז"ה. וא"כ עיקר משנתנו באהבת הלב מיירי לא בעסק המלאכה עצמו, כי מי שחננו ה' עושר ונכסים, אפשר שתעשה מלאכתו ע"י אחרים, אבל צריך שיאהב את המלאכה.

[**הערת המגיה:** בפירוש רש"ר הירש לשמות (כ, י. ושוב בפרק לה, א) הביא חילוק זה בין "מלאכה" ל"עבודה". אין ספק שלמד כך מדברי רנה"ו כאן].

על הרבנים לאהוב את המצוה שברבנות, ולשנוא את השררה שבה

"**ושנא את הרבנות**". משום "על העבודה" תני לה, דאע"פ ששנינו "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ", ואין דרך ארץ גדולה מזאת להיות מנהיג את הצבור ולפקח על עסקיהם, אפילו הכי "שנא את הרבנות". כלומר לבך ישנא את השררה והשלטנות, לפי שקרוב הדבר שע"י אהבת הממשלה יחטא בהרבה דברים וכדבעינן למימר. ולאו שמזהיר לגדולי ישראל שלא יהיו נשיאים בישראל, שאם הציבור צריך להן ובוחרים אותו לנשיא, הא תנן (אבות, ב) "ובמקום שאין אנשים השתדל להיות איש", שעכ"פ צריך איש חכם "אשר יצא ואשר יבוא לפני עדת ה'" (מליצה ע"פ במדבר כז, טז) . ומשום הכי לא תני "ואל תהיה רב או מושל", אלא בשנאת הלב קא מיירי, דומיא דרישא "אהוב את המלאכה", דמיירי באהבת הלב [ולא] אל המלאכה לא לעשותה. והכא נמי בשנאת הלב אל הרבנות מיירי, לא להתרחק מהיות רב אם אין כיוצא בו והקהל בוחרים בו. אלא לשנוא את הרבנות והשררה, ואל תרדף אחריה אם תוכל להתקיים ע"י אחרים. כי הגדולה והרבנות מסוכנים, להביא גאה וגאון בלבבך ויבטלוך מעבודת ה', וכאמרם ז"ל [אמר המגיה: מקורו ברמב"ם, פיהמ"ש אבות, פ"א מ"י; וכן הוא בבעל הטורים לבמדבר א, נ. ומקורו במדרש חסרות ויתרות, מובא ב"בתי מדרשות" לרש"א ורטהיימר, ח"ב דף שיח, פסקא רמ"א. ו"יד רמ"ה" גרס כן על הגמרא בסנהדרין קג ע"ב] "כיון שנתמנה אדם פרנס על הצבור מלמטה נעשה רשע מלמעלה". ועוד אמרו ז"ל (דברים א, יג. עיי"ש רש"י) "ואשימם בראשיכם, מלמד שאשמותיהם של ישראל תלויות בראשי דייניהם". ואמרו עוד (שבת נד:) "מי שיש בידו למחות נתפס בעון כל הדור". וכמה דקדוקי מצות שצריכין ראשי הדור לדקדק בהנהגותיהן, ומי יוכל לעמוד בהם? וביותר לענין המשפט שהוא עמוק וקשה וצריך רוחב הלב להוציאו לאמתו. והמקלקל את הדין, את נפשו הוא חובל, שנאמר (דברים טז, כ) "למען תחיה". הא למדת שהמעוות משפט מקצר ימיו. והיינו דאמרינן (פסחים פז:) "הרבנות מקברת את בעליה". ולכן אם עובד ה' אתה, שנא את הרבנות. וגם אם יקימוך לרב, שנא את הגדולה והכנע בלבבך, וגור לך פן תכשל על ידיה.

סכנות חומריות ורוחניות שיש בההתקרבות אל השררה

"**ואל תתודע לרשות**" . משום "על גמילת חסדים" תני לה, אע"פ שיש בך נפש יקרה המלאה כה לעשות מעשים נכבדים ולהיות איש חיל רב פעלים, אל תתודע לרשות, כלומר אל תודיע להם יתרונותיך למען יקחוך לעבודתם, ותאמר בלבבך 'בהיותי יועץ למלך או שר צבאו או פקיד במדינה, אוכל לגמול חסד לתקן תקנות לתועלת הקהל, ולהצלים מיד אויב' וכיוצא בפעולות נכבדות שהן כלולות בגמילות חסדים, וכדפירשתי בשלהי מתניתין דשמעון הצדיק, כי מסוכן הדבר מאד. ולכן אל תחמוד להודע להם, כי עול הרשות שעליהם יבטלום מתורה ועבודה. ועוד למען מצוא חן בעיני המלך אפשר שיהיה חנף ומרע, גם אפשר שיקנא בגדולים ממנו, ויבוא לכלל קנאה וכבוד המוציאים את האדם מן העולם (אבות, ד). ואם יגדלו המלך אפשר שיקנאו בו ריעיו, ובשנאתם אותו יהפכו לו לאויבים ויפחד כל היום מפני חמת המציק. ואפשר שיחר אף המלך עליו (משלי טז, יד) ו"חמת מלך מלאכי מות". על כן בכדי להנצל מכל רע אל תתודע לרשות, והסתר כחך ועוצם מעלותיך לבל יוודע מהם דבר. ודמיא להיא ד"אל תרבה שיחה עם האשה" (אבות, א), דקתני טעמא "שכל המרבה וכו' גורם רעה לעצמו ובוטל מדברי תורה וסופו יורש גיהנם". והכא נמי הקרב לרשות גורם רעה לעצמו שנלכד במדת הקנאה והכבוד וחנופה, ובוטל מדברי תורה מפני עול הרשות, וסופו עובר עבירות חמורות ויורש גיהנם.

מלך ורשות, ההבדל ביניהם

ושמא תאמר כמה גדולים ושרי ישראל היו בעבודת המלכים, ולא לבד שלא עשו רעה, אלא שעשו להם שם עולם, כי עשו משפט וצדקה בישראל, ונלחמו מלחמות ה', וכיוצא בזה שאין גמילות חסדים למעלה ממנו; כמו דוד בעבודת שאול, ויואב וגבורי דוד, ובניה בן יהוידע וחבריו השרים והגיבורים. והיאך תני סתמא "ואל תתודע לרשות"? אומר אני דמשום הכי תני "לרשות", ולא תני "למלך" או "למושל". דהיינו דאיכא בין מלוכה לרשות, מלך שבמקרא מקרי המולך כפי חקי המלוכה, וחקי מלכות ישראל היא התורה והמצוה, שצריכים להיות נכנעין לחקי התורה כדכתיב (דברים יז, יט-כ) "והיתה עמו וגו' למען ילמד ליראה את ה' אלהיו וגו', לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל". ועל דרך זה מלכו בחירי ה' כמו שאול דוד ושלמה. ובההיא לא מיירי תנא דידן, דאדרבה הקרובים בחצרותם לומדים מהם לעשות הטוב והישר. ולכן שריהם כמו יואב ואבישי ובניהו וחבירהם היו אנשי חסד [הערת המגיה: עיין סנהדרין מט ע"א], והיה הכח בידם לגמול חסדים לישראל, וכמו שנאמר אצל שלמה (מל"א י, ח) "אשרי אנשיך ואשרי עבדיך אלה העומדים לפניך תמיד השומעים את חכמתך". אבל "רשות" מקרי המושל כאוות לבו וככל העולה על רוחו, ברצותו מרים וברצותו משפיל, מבלי הכנע לתורה ולמצוה. וזהו לשון "רשות", שהיא הבחירה החפשית, וכמו שהיו מלכי בית שני שבימיהם נשנית משנה זו. ואחריהם מלכי בית הורדוס וזרעו, וכמבואר בספר בן גוריון. ועל מלכים כאלו שנה בפרק שני "הוו זהירין ברשות שאין מקרבין לו לאדם [אלא לצורך עצמם. נראים כאוהבים בשעת הנאתם"] וכו', ועלייהו תני ואל תתודע לרשות.

והשתא שלש הבבות מדברים על דרך אחד, רישא "בתורה" שאל יאמין להתגדל בתורה במאד עד שימאס בכל אשר תחת השמש, כי תבטל בסופה, ותחת מחשבות טהורות ינחל עון. מציעתא "בעבודה", שאל יאמין להתגדל בדרך הצדק בהיותו רב לזכות את הרבים ולהוליכם בדרך ישרה, כי הרבנות מסוכנת ותסבב רשע ועול. וסיפא "בגמילת חסדים", שאל יאמין להתגדל בדרכי החסידות, ובהיותו בחצר המלך יפליא לעשות חסדים, כי עבודת הרשות יביאהו להיות חנף ומרע. כן נ"ל "ותעלוזנה כליותי בדברי מישרים" (ע"פ משלי כג, טז).

אַבְטַלְיוֹן אוֹמֵר, חֲכָמִים, הִזָּהֲרוּ בְּדִבְרֵיכֶם, שֶׁמָּא תָּחוֹבוּ חוֹבַת גָּלוּת וְתִגְלוּ לִמְקוֹם מַיִם הָרָעִים, וְיִשְׁתּוּ הַתַּלְמִידִים הַבָּאִים אַחֲרֵיכֶם וְיָמוּתוּ, וְנִמְצָא שֵׁם שָׁמַיִם מִתְחַלֵּל:

זהירות מההתקרבות לשררה, וההבדל בין רשע לרע

"אבטליון אומר חכמים הזהרו בדבריכם" . כבר פרישית לעיל שהזוגות כלם השוו דבריהם, ובדבר ששנה הנשיא שונה האב"ד, כדפרישנא במלתייהו דיוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן, ובמלתייהו דיהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי, ובמלתייהו דיהודה בן טבאי ושמעון בן שטח. וכן אנו צריכין לפרש במשניות של שמעיה ואבטליון. וא"כ משנת אבטליון סתומה מאד, כי מפרשי המסכתא זצ"ל פירשו על דרך אחד, שאבטליון מצוה לחכמים כשילמדו תורה לתלמידיהם שיזהרו בדבריהם שלא יתנו מקום לטעות בהם, שמא ילמדו התלמידים מתוכם מחשבות זרות ואפיקורסות, כמו שקרה לאנטיגנוס עם תלמידיו צדוק וביתוס, שממשנתו "אל תהיו כעבדים [המשמשים את הרב כדי לקבל פרס"] וכו', נפלו במהמורות לאמר שאין שכר ועונש. ואם כך הפירוש מה ענין למשנת אבטליון עם דברי שמעיה? ועוד תאר "חכמים" [הוא] על הנוהגים בחכמה, בצדק משפט ומישרים, וכדברירנא [כמו שבררנו] בספר "גן נעול", וחלילה להם שידברו דברים הנוטים למינות. וגם דברי אנטיגנוס אין בהם נפתל ועקש, וכמו שבארנו משנתו על נכון, ואין טעם לטעות בהם. וצדוק וביתוס שהוציאו דבריו למינות, פושעים היו ורצו לפרוק מעליהן עול מלכות שמים, ותלו עצמם בקורי עכביש. ועל כיוצא בזה נאמר (הושע יד, י) "כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם". ומי יגור עם מרעים? ומי יזהר מן הרשעים ההופכים משפט ללענה להפוך דברי אלהים חיים, וכמו שפקרו לעשות בתורה עצמה? וראיה משבעים ושנים זקנים ששנו מטעם זה איזו דברים בתורה כשהעתיקוה למלך מצרים (מגילה ט.). ואם אי אתה אומר כן התמה בעצמך, התנאים שקבלו זה מזה, ישנה האחרון משנה שנעלמה ממקבל הראשון? ואם לא נעלמה ממנו, מדוע לא נזהר בדבריו? ומלבד זה כולה מתניתין לא מיתוקמא להך פירושא. דאמאי תלי מלתא ב"שמא תחובו חובת גלות", וכי בארץ ישראל ליכא למיחש? ואנטיגנוס ותלמידיו בארץ ישראל היו ואעפ"כ טעו. גם אריכות דברים יש במשנתנו לפירוש זה, ומנהגם לשנות בכל מקום בקצרה! לכן אומר אני דאבטליון אמלתא דשמעיה קא מהדר, ששנה: "ואל תתודע לרשות", לאהוב עבודת המלכים, לפי שהיא מסוכנת לסלף תומת ישרים, וכדפרישית לעיל. ואתי אבטליון להזהיר גם על ההיפך, ודיבר לחכמים הממאנים [לקבל משרה ותפקיד מן] ברשות לפי שיודעים ענינה, שאעפ"כ "הזהרו בדבריכם", שלא תגידו דברים שכשישמעו למלכות יכעס עליכם. כי מדרך החכמים שרי ישראל לשקול במאזני חכמתם דתי המלך וגזרותיו, ולהגיד לתלמידיהם אם טוב ואם רע על דרך המוסר והתוכחת. ואתם חכמים "הוו זהירין ברשות" מ[ל]דבר דבר נגד כבוד המלכות. ולאו משום עצה טובה שנה משנתו, שאל יביאו עצמם לידי סכנה, דמאי שנא "חכמים"? כל אדם נמי צריך שיזהר בדבריו מטעם זה. ואינו מענין המסכתא השנוי על התורה ועל העבודה ועל גמילת חסדים. ואפילו חכמים כשידברו דברים שהן בזיון וקצף ויתחייבו מיתה בדין המלך, דמם בראשם, ובהא לא מיירי משנתנו. אלא מטעם כבוד התורה וחלול השם תני לה, דוגמא ד"אל תתודע לרשות". והיינו דקאמר "שמא תחובו חובת גלות", כלומר יש לכם לחוש שאם לא תזהרו בדבריכם ויקצוף המלך עליכם, תתחייבו בדינו להגלות ממקומכם, שכן הוא דרך המלכים לגרש מעל פניהם השנואים להם והפוגעים בכבודם, פעמים יגרשם אל מחוז ידוע במדינה, כמו שצוה שלמה לאביתר (מל"א ב, כו) "ענתות לך על שדך". ולשמעי צוה לשבת בירושלים ולא יצא אנה ואנה (מל"א ב, לו). ולפעמים יצוום ללכת אל מדינה אחרת. והמנהג הזה נהג הרבה בזמן בית שני, בהיות הקטטה בין זרע החשמונאים, ואחריהן במלכות הורדוס. והיה זה בימי אבטליון, וראה שבעבור דבר קל יחייבו את השרים חובת גלות, וכדאמרינן בגמרא (סנהדרין קז: בתלמוד בלתי מצונזר) שינאי המלך הגלה

את יהושע בן פרחיה לאלכסנדריא של מצרים לפי שכעס עליו. וסביבות ארץ ישראל היו אז מדינות רבות שהתפשטה בהן מינות ואפיקורסות, כמו ארץ מצרים ואנטוכיא וכל ארצות יון, כידוע מן הספרים שחוברו בעתים ההם מן היונים, וכדפרישית בבבא "ועשו סייג לתורה". ועל זה אמר "ותגלו למקום מים הרעים", כלומר ישלח אתכם אל אחד מן המקומות המסוכנים האלה. וכבר פרישית בבבא "הרחק משכן רע", שמלת רע נופל על המינות ומחשבות זרות. ומשום הכי קרי להו "מים רעים" שהן מסוכנים, כדרך (מל"ב ב, טו) "והמים רעים והארץ משכלת". ובהיותכם גולים לשמה, אע"פ שאתם חכמים גדולים ואין לחוש שתשתו מבורות נשברים, כי המאור שבתוככם הולך ואור עד נכון היום, וכדפירשתי בבבא "ויהי מורא שמים עליכם", וכהבטחת שלמה (משלי ב, יא-יב) "מזמה תשמור עליך וגו' להצילך מדרך רע" וגו', וכדפירשתי בבבא "על התורה", הנה כשתגלו לארץ אחרת, ילכו תלמידים אחריכם אל הארץ אשר הגליתם שמה ללמוד תורה מפיכם, וכדתנן (אבות, ד) "הוי גולה למקום תורה", והם ישתו מן המים הרעים האלה. כי רבים מהם שלא הגיעו עדיין לאור תורה, וכשישמעו דברי יושבי הארץ הזאת יכנסו בלבבם, וימותו מיתת נפש, וכדפירשתי גבי "שכן רע". והיינו דקאמר "וישתו התלמידים הבאים אחריכם וימותו, ויתחלל שם שמים" על ידם, להוציא דבה רעה על התורה. כי יודעים כל העם שהם תלמידיכם, וכשישמעו מפיהם דברי און ומינות ויראו מעשיהם יאמרו שקבלו כן מפיכם ונמצא שם שמים מתחלל. גם בשובם [לארץ ישראל] ילמדו רע לאחרים, ואחרים לאחרים ויהיה מכשול לרבים, ויתחלל שם שמים בארץ. ואתם חכמים נשיאי ישראל הגורמים זאת, כי לא נשמרתם ברוחכם והוצאתם מפיכם מלין, שע"י כן הוגליתם למקומות כאלה. ואילו ישבתם בארץ מקום הצדק, לא היו התלמידים באים לכלל זה, כי אין שם מים רעים. ואי איכא חד שנוטה למינות, יודעים כלם שהוא פושע מבטן, ושלא קבל דבריו מרבו החכם. ואל יקשה בעיניך אם אין האזהרה הזאת רק בעבור שמלכים שלחו שריהם בגולה, ובימי רבינו הקדוש לא היה עוד מלך בישראל, והאומה הלכה בגולה, ולמה קבע דברי אבטליון במשניותיו ללא צורך? דהאי תקשי נמי לפירושי המפרשים זצ"ל שפירשו חובת גלות על גלות ישראל מעל אדמתן. אלא דלא קשיא מידי דאבטליון דיבר בהווה, שבימיו נהג הדבר שהמלכים הגלו שריהם. ומדבריו אנו למדין לדורות שיזהרו החכמים שלא לקבוע ישיבתם במקום מים הרעים, ומטעמא דפרישית, ושימנעו ללמד תורה לתלמיד שאינו הגון ושיש טינא בלבו, פן יהפך דברי אלהים חיים למינות, ונמצא שם שמים מתחלל, וכדאמרינן בגמ' (חולין קלג.) המלמד תורה לתלמיד שאינו הגון כאילו זורק אבן למרקוליס, שנאמר כצרור אבן במרגמה כן נותן לכסיל כבוד, והטעם ברור. כך נראין בעיני פירוש דברי אבטליון, (קהלת י, יב) "ודברי פי חכם חן".

הִלֵּל וְשַׁמַּאי קִבְּלוּ מֵהֶם. הִלֵּל אוֹמֵר, הֱוֵי מִתַּלְמִידָיו שֶׁל אַהֲרֹן, אוֹהֵב שָׁלוֹם וְרוֹדֵף שָׁלוֹם, אוֹהֵב אֶת הַבְּרִיּוֹת וּמְקָרְבָן לַתּוֹרָה:

"הלל ושמאי קבלו מהם" . הני תנאי נמי מלתיה דשמעון הצדיק קא מפרשי, ותני הלל שלש משניות, חד על התורה, וחד על העבודה, וחד על גמילות חסדים. וכן בכל משנה שנה שלש בבות על הסדר הזה. ובמשנה הראשונה תני "הוי מתלמידיו וכו', אוהב שלום וכו' אוהב את הבריות" וכו', חד בתורה, וחד בעבודה, וחד בגמילות חסדים שבין אדם לחבירו. ואפילו הכי כלהו משום גמילות חסדים מתנייא וכדאפרש:

"הוי מתלמידיו של אהרן" . משום "על גמילות חסדים" בתורה תני לה, ולכן אמר "הוי מתלמידיו של אהרן" כי אהרן הכהן נקרא בתורה "חסיד", שנאמר (דברים לג, ח) "תומיך ואוריך לאיש חסידך". ואשרי מי שנוהג בדרכיו כאילו הוא מתלמידיו שקבל תורה מפיו, לאחוז במדת השלום ובאהבת הבריות, וכדתני "אוהב שלום וכו', אוהב את הבריות" וכו'. מיהו כיון דתני בפירוש "אוהב שלום" כו', לא הוי צריך למתני "הוי מתלמידיו של אהרן", שהרי כלם מפורשים בכתוב. דוד אמר (תהלים לד, טו) "בקש שלום ורדפהו". ואהבת הבריות מפורש בתורה (ויקרא יט, יח) "ואהבת לרעך כמוך". ומאי טעמא תני "הוי מתלמידיו של אהרן" והן מדות כל ישרי לב?

תורה, תמיד יש לשאול ולהתיעץ אצל הגדול ממנו

ואומר אני ד"הוי מתלמידיו של אהרן" בבא באפי נפשה היא, ומשום "על התורה" תני לה. שלא יבקש גדולה ושם לעצמו בתורתו, ואע"פ שיודע בעצמו שהוא גדול בחכמה, יכנע לזולתו לשמוע ולקבל ממנו, וכאותה ששנה יהושע בן פרחיה "עשה לך רב" וכדפירישת לעיל. וכמו שאמרו (ברכות ד.) על דוד "ולא חסיד אני שאני נמלך במפיבושת רבי?" ובארנוהו בבבא "ועל גמילות חסדים". והמדה הנפלאה הזאת מצאנו באהרן הכהן שהיה נביא בארץ מצרים וגדול ממשה אחיו בשנים, והעיד הכתוב שהיה שמח בגדולתו ובחכמתו של משה אחיו וקבלו עליו לרב, שנאמר (שמות ד, יד) "וגם הנה הוא יוצא לקראתך וראך ושמח בלבו". למדנו שכששמע מפי הגבורה שמשה יהיה לו לאלהים והוא יהיה תלמידו עושה מצותיו, לא הרהר ולא הצטער בלבו, אלא שמח בלבו, וכדכתיב "ויפגשהו בהר האלהים וישק לו". והיה זה חסידות גדולה, וכדאמרינן (שבת קלט.) "בזכות ושמח בלבו נתן לו חשן המשפט על לבו". והוא עצמו מאמר הכתוב (דברים לג, ח) "תומיך ואוריך לאיש חסידך". וכן ראוי לכל חכם גדול בישראל להיות זאת מדתו, כאילו הוא מתלמידיו של אהרן. ועוד יתבאר במשנה הסמוכה, ובמשנת רבן גמליאל הזקן.

שלום הלב ממלחמת יצר הרע

"אוהב שלום ורודף שלום" . משום גמילת חסדים דבעבודה תני לה, שיוסיף תמיד לעבוד את ה' ללכת בדרכיו ולדבקה בו, עד קצה גבול השלמות האפשרי לאדם, והוא השלום. ואין הכונה לבד לעשות שלום בין איש לרעהו וכיוצא, שאין זה אלא פרט מעניני גמילת חסדים, וכדתנן (פאה פ"א) "והבאת שלום בין אדם לחבירו" וכו', והלל "כללים" שונה, לא "פרטים". אלא כדרך (במדבר כה, יב) "הנני נותן לו את בריתי שלום". (תהלים כט, י) "ה' יברך את עמו בשלום", שהשלום הוא הברכה העליונה שהבטיחנו עליה באחרית הימים, באמרו (תהלים פה, ט) "אשמעה מה ידבר וגו' כי ידבר שלום אל עמו ואל חסידיו ואל ישובו לכסלה". וכן הוא באמת שכשהאדם זוכה לשלום, לא ישוב עוד לכסלה, כי אין אחר השלום כלום, ולכן השלום חותם כל הברכות, כדכתיב (במדבר ו, כו) "וישם לך שלום". ואהרן הכהן זכה למדת השלום, שכן מפורש בנבואה שאמר (מלאכי ב, ה) "בריתי היתה אתו החיים והשלום" וגו'. והרבה יש לדבר על זה, לולא שאין זה המקום להאריך בדרושי תורה. ולבד נרמוז שכל זמן שהיצר נלחם עם האדם, אע"פ שכובשו ביראת ה', איננו בעל השלום. ואשרי מי שהשיגה נפשו השלום, שהוא אחר ששקטה המלחמה בלב, שהיא מלחמת התאוה והסכלות עם החכמה והדעת. ואין

זה אלא אחר שנהפך הלב וקבל טבע החכמה, כי אז תש (ת)עבד התאוה את עצמה אל החכמה, ליראה את ה' בכל עת וללכת בדרכיו. ומי שזוכה לזה דומה למלאך ה' צבאות, וכמו שבארנו בבבא "על התורה". וזאת היתה מדתו של אהרן, ועל כן נאמר עליו (מלאכי ב, ו-ז) "תורת אמת היתה בפיהו וגו' בשלום ובמישור הלך אתי" וגו', וסמך לו "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא". ולפי שהשלום מתת אלהים הוא ליראיו ולחושבי שמו, כדכתיב (במדבר כה, יב) "הנני נותן לו את בריתי שלום", וכן גבי אהרן כשאמר (מלאכי ב, ה) "בריתי היתה אתו החיים והשלום", סמך ואמר "ואתנם לו" וגו', הרי שקרא החיים והשלום מתנה. ולא תני "הוי כאהרן איש שלום" דלא יתכן לצוות על דבר זה שאיננו ביד האדם, אלא תני "אוהב שלום ורודף שלום". ודוד נמי אמר הכי (תהלים לד, טז) "בקש שלום ורדפהו", רישא דקרא "סור מרע ועשה טוב". וכולל עשיית המצות כלם, וההזהר מן העבירות, ונוסף על זה "בקש שלום ורדפהו". וזהו מדרגת החסיד העושה לפנים משורת הדין, וככל הדברים שכתבנו בפירוש "ועל גמילות חסדים". כי המגיע למדרגת החסידות, יבין סגולת השלום והטובה העליונה הכלולה בו, ועל כן יחמדנו לבו ויבקשנו. וכל "מבקש" אוהב, וזכר לדבר (שה"ש ג, א) "על משכבי בלילות בקשתי את שאהבה נפשי". וכן כשדבר על אהבת החכמה שיאהבנה בלבו, אמר (משלי ב, ד) "אם תבקשנה ככסף" וגו'. וידוע שהכסף אהוב ללב ומאד יבקשנו. ויפה שנה הלל "אוהב שלום", שהוא עצמו מליצת "בקש שלום". והנה לפעמים אוהב האדם דבר ויבקשנו, וכשיראה שהוא קשה להשיגו, לא יטריח את עצמו, ולא יעמול בעבורו. אבל מי שאוהב דבר אהבה עזה לא יחוש לשום טורח ועמל. ולפי שכוונת המשורר על אהבה גדולה כזו, הוסיף "ורדפהו". וזאת המלה השתמשו בה הנביאים על דרך משל, כמו (משלי כא, כא) "רודף צדקה וחסד", (ישעיה נא, א) "שמעו אלי רודפי צדק מבקשי ה'". והנמשך בכלם רוב העמל והיגיעה שיעשה האדם להשיגם באהבתו אותם, כמי שרואה אוהבו הולך מרחוק ורודף אחריו להשיגו. וכן לענין השלום, כשיראה בלבו ענינו ויציירנו בדעתו, ירדוף אחריו במחשבותיו ובמעשיו, אולי יקבע בנפשו הדבר שצייר בלבו. ומשום הכי תני תנא דידן נמי "ורודף שלום". ותרוויהו צריכי. דאי תני "אוהב שלום", לא שמענו שטורח ועמל להשיגו, תני "ורודף שלום". ואי תני "רודף שלום" לחוד, הייתי אומר שצריך להיות רודף שלום להשיגו לשם שמים, כדרך מקיימי המצות מיראה ולקבל שכר, משום הכי תני "אוהב שלום", ללמדנו שאי אפשר שירדוף אחריו אא"כ יאהבנו תחלה אהבת לב, ואהבה זו לא תתכן זולתי בלב החסיד שהתבונן בדרכי השלום. כי אין אהבה אלא ע"י הכרת הדבר, כמו שיתבאר בריש הפרק הששי בעז"ה.

אהרן, מה היו מעלותיו

"**אוהב את הבריות ומקרבן לתורה**" . משום "על גמילות חסדים" בין איש לרעהו תני לה, שאין גמילות חסד יותר גדולה שיוכל האדם לגמול מאהבת הבריות ולקרבם לתורה. וכן כתוב על אהרן (מלאכי ב, ו) "בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעון", כלומר הוא היה איש שלום, והלך לפני בדרכי השלום לא הרהר אחרי מדותי. ובכל מדה שמדדתי לו לא נלחמו בו מחשבותיו לקרוא תגר, וכדפרישית בבבא "ועל גמילת חסדים", עד היכן הגיע מדת ארך רוחו של אהרן, שבימים שנתכהן מתו שני בניו המשוחים, ולא התבלבל ממראה עיניו שנאמר (ויקרא י, ג) "וידם אהרן". וכן הלך אתי "במישור" שהן דרכי החסד לעשות לפנים משורת הדין, כי כל יושר הן דרכי החסד וכדפירשתי לעיל, וכל זה בינו לבין עצמו. וכן בינו לזולתו התחסד "ורבים השיב מעוון" ע"י תורותיו ותוכחותיו. ומפרש (מלאכי ב, ז) "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו" וגו', כלומר לא דברו שפתיו עוולה, אלא שמרו דעת להמשיך לב בני אדם בדברי חן ואהבה. ולכן "תורה יבקשו מפיהו" כי היה אהוב להם, על כן בקשו ממנו שילמדם תורה ונכנסו דברי תורתו בלבבם. וע"י כן "רבים השיב מעוון", כי ראו שהוא נאה דורש ונאה מקיים, עניו וחפץ בטובתן של ישראל, וכמו שחתם "כי מלאך ה' צבאות הוא", ופירשנוהו למעלה. וכן תהיה מתלמידיו הולך בדרכיו, ללמוד תורה לשמה [ו]לא לעשות שם, ותוסיף בעבודת ה' תמיד ללכת בדרך טובים אנשי חסד, עד שתאהב שלום ותרדפהו, וגם תעשה חסד עם הבריות, לאהבה אותם ולקרבם לתורה. כי בהיותך אוהב שלום ורודף שלום,

יבואו אליך לבקש תורה מפיך ו"תוציא יקר מזולל" (ירמיה טו, יט; ב"מ פה ע"א) , ואין גמילת חסדים למעלה הימנה.

אהבת הבריות, הא כיצד?

והנה אהבת הבריות היא מן המצות המפורשות בתורה, שנאמר (ויקרא יט, יח) "ואהבת לרעך כמוך", וכל אדם חייב בה [הערת המגיה: ובכן למה הוזכרה כאן בפרקי החסידות?]. והלל הזקן פירש הדבר ואמר (שבת לא.) "מה דסני לך, לחברך לא תעביד". וכן ללמד תורה לרבים אף היא מצוה מפורשת שנאמר (דברים ו, ז) "ושננתם לבניך". והכא דחשיב להו בגמילות חסדים, משום דמצות "ואהבת לרעך כמוך" איננה רק מה דסני לך לחברך לא תעביד, וכדאפרש בפרק בתרא. וללמד תורה לרבים אינו מדבר רק שילמד ברבים, השומע ישמע והחדל יחדל. והכא מיירי שיאהב את הבריות אהבה נפלאה, שבאהבתו יקרבם לתורה, אפילו אותן שהיתה ערלה אזנם משמוע תורת חכם אחר, אליו יבואו לבקש תורה מפיהו באהבתם אותו, וישובו ליראה את ה'. ואתה רואה שכשהתפלל דוד (תהלים נא, יב-יד) "לב טהור ברא לי אלהים ורוח נכון חדש בקרבי. אל תשליכני מלפניך ורוח קדשך אל תקח ממני. השיבה וגו', ורוח נדיבה תסמכני". כדי שיהיה שלם בתורה ובעבודה ובגמילת חסדים, סמך ואמר (תהלים נא, טו) "אלמדה פושעים דרכיך וחטאים אליך ישובו". כלומר אם תחנני ותמלא בקשתי, יתקרבו הבריות לתורה, ואפילו חטאים ישובו אליך, ומטעם שאמרנו. ולפרש הענין הגדול הזה אמרו בברייתא (אבות דר' נתן, פ"יב) שהיתה מדתו של אהרן הכהן כשראה שנים מריבים זה עם זה, היה הולך לכל אחד שלא מדעת חבירו ואומר לו למה אתה רב עם פלוני? הלא הוא נשתטח לפני ופייסני לבוא אצלך לדבר עמך שתתפייס. וכמו כן היה אומר לשני. וע"י כן תווך השלום ביניהם. ואמרו עוד כשהיה רואה בעל עבירה, או שמע על אחד שיש בידו עבירה, היה הולך אליו ופותח לו בשלום ומראה לו אהבה. והיה החוטא מתבייש בנפשו, ואומר "אוי לי. אילו יודע אהרן רוע מפעלותי לא היה מסתכל בי, כל שכן לדבר עמי. ולפי שמוחזק אני אצלו לאדם כשר מעתה אשוב ואלמד מדרכיו". הורו במשלים הללו עד היכן הגיע מדת טובו של אהרן ואהבתו את הבריות, שהיה בכחו לקרבם לתורה ולהחזיקן למוטב, כך נראה לי בפירוש משנתנו. (משלי טו, כו) "וטהורים אמרי נועם", וראויים היו להאמר מפי אומרם [הלל הזקן] שהיה חסיד וענו ומקרב את הבריות לתורה, ומשמש רבותיו שמעיה ואבטליון לקבל תורה מפיהם, כמבואר בפרק אלו דברים (פסחים סו.) ובפ"ג דיומא (דף לה:):

הוּא הָיָה אוֹמֵר, נֶגֶד שְׁמָא, אֲבַד שְׁמֵהּ. וְדְלָא מוֹסִיף, יָסִיף. וְדְלָא יָלֵיף, קְטָלָא חַיָּב. וְדְאִשְׁתַּמֵּשׁ בְּתַגָּא, חֲלָף:

"**הוא היה אומר**" . משום "על התורה" קתני לה. ונקט תלתא בבי [א] נגד שמא וכו', [ב] ודלא מוסיף וכו', ודלא יליף וכו' [ג] ודאשתמש וכו'. חד על התורה, וחד על העבודה, וחד על גמילות חסדים בין אדם לרעהו, וכלהו משום "על התורה" וכדאפרש. ועוד אני אומר שקבע רבינו משנה זו שאמר הלל בלשון תרגום [כדי] לפרש משנתו הראשונה, ולכן הניחה בלשון תרגום כמו פירוש. ואילו לא היתה פירוש למשנה שלפניה, היה שונה תחלה שתי המשניות שאמר בלשון הקדש, וזאת היה קובע באחרונה, וכך פירושה.

ת"ח המתגאה ואיננו הולך ללמוד אצל הגדול ממנו

"**נגד שמא אבד שמיה**" . מי שמכוין לעשות לו שם בתורתו ובחכמתו, ובהיותו חכם גדול יבז בעיניו לעשות לו רב ולהורות לפניו כי מבקש גדולות לעצמו, עונשו "אבד שמיה", שיאבד שמו הטוב שכבר קנה לעצמו בחכמתו. ולאו למימרא שכל עצמו אינו לומד אלא כדי שיעלה לגדולה, ואם לא, יעזוב תורתו; דא"כ היינו סיפא "ודאשתמש בתגא חלף". אלא בלומד לשם שמים, ויודע כי תורת ה' תמימה ונותנת חיי עד, ואפילו כשיושב בשפל נמי אינו מבטל תורתו, אלא שממדתו לחוש על כבודו ועל שמו, ואינו נכנע מפני חכם אחר לדון ולהורות לפניו, והיינו "נגד שמא", שדורש במקהלות כדי שיתפרסם וימשך שמו בין בני אדם. עונשו "אבד שמיה" שכבר קנה לו בחכמתו. ולפרש רישא דמשנה קמייתא נקט לה, ששנה "הוי מתלמידיו של אהרן", וכדפירשת לעיל שהיה אהרן שמח ברבנותו של משה, לשמוע מפיו דבר ה' ותורותיו. ומדתו של אהרן היתה חסידות גדולה, ששמח בלבו בגדולת אחיו, ולאו כולי עלמא אפשר להו להגיע למדרגה זו. ולכן לא שנה "הוי כאהרן", אלא "מתלמידיו של אהרן". שאם רבם שמח ללמוד מפי אחיו הקטן ממנו, לא ילמדו תלמידיו [כדי] לעשות שם, וככה תהיה גם אתה ענוותן ושפל רוח , וכדתני התם (אבות, ו) "מתרחק מן הכבוד ואינו מגיס לבו בתלמודו ואינו שמח בהוראה".

"**ודלא מוסיף יסיף**". מי שאינו מוסיף על תלמודו ועל מעשיו, ואומר "למדתי ויודע אני כל מה שחוייבתי לדעת, ומה לי להוסיף על תלמודי ומעשי?"; עונשו שיאסף אל עמיו. ולפרושי מציעתא דמשנה קמייתא נקט לה, ששנה "אוהב שלום ורודף שלום". ופירשנו כי השלום הוא תכלית כל דרכי החסד, ודרכי החסד כוללים תורה ועבודה, וכדפרישית בבבא "ועל גמילות חסדים". ושם אמרנו שלא נכתבו דרכים הללו מפורשים בתורה, לפי שאין כל הקהל יכולים לעמוד בהם. ומי שאין בכחו להוסיף, דיו לעמוד על האמת. ותנא דידין מיירי ביכול להוסיף, אלא שאינו רוצה, ואומר די כשאעמוד על דין התורה, ועלה קאמר "יסיף". כלומר ראוי לו שיאסף, לפי שעיקר לידת האדם ושהוא חי תחת השמש הוא לתקן נפשו ולהעתיקנה ממדרגה למדרגה, ולעשות כל אשר בכחו לעשות. ומי שאינו חפץ בזה אין יתרון בעמלו שיעמול תחת השמש. [הערת המגיה: דברים הנ"ל דומים להפליא לדברי הגר"א (על משלי ד, יג) "כי מה שהאדם חי הוא כדי לשבור המדה שלא שבר עד הנה. ולכן צריך תמיד להתחזק. ואם לא יתחזק, למה לו חיים?" עכ"ל. ודאי אפשר ששני גדולי עולם כיוונו לאותו הדבר, איש איש במקומו. אבל כיון ש"יין לבנון" נדפס בשנת תקה"ל, וביאור הגר"א למשלי בשנת תקנ"ח, והוא ממה שלמד רמ"מ שקלאוור אצל הגר"א זמן קצר לפני פטירתו, שמא אפשר לומר שהגר"א למד בספר "יין לבנון" ונהנה מן אמירה זו?]

הנמנע מללמד לאחרים

"**ודלא יליף קטלא חייב**" . מי שיש בידו תורה וחכמה ואינו רוצה ללמד תורתו לאחרים, להודיעם מוסר השכל ותוכחות חיים, קטלא חייב, כלומר ראוי לו שיפול בחרב וימות שהוא קשה ממיתת עצמו. ומשום סיפא תני לה, ששנה במשנה ראשונה "אוהב את הבריות ומקרבן

לתורה", ופירשנו שע"י אהבתו את הבריות יתקרבו לתורה, וזהו חסידות גדולה. ומתניתין [דידן] מיירי שאינו רוצה להעמיד זולתו על האמת ועל השלום, ומשום הכי "קטלא חייב", שכמו שהוא מונע אור החיים מן הנפשות, ככה ראוי שיפול ביד אדם ויהרג.

אין ללמוד תורה לשם הנאה אישית וכבוד

"**ודאשתמש בתגא חלף**". המלמד תורה ברבים בשביל הנאה, הן בתנאי שיגדלוהו לרב ולשופט עליהם, או שיתנו לו כסף וזהב, ואם לאו לא ילמדם תורה ומוסר, אע"פ שמלמד לאחרים [הוא] רע מכולם. לפי שכל עצמו אינו עוסק בה אלא בשביל הנאת עצמו, אין בו כבוד התורה, ומדמה כאילו טובה ושכרה תחת השמש, ואינו שם על לב שהיא עטרת תפארת לאדם, ומקנה לו חיי הנפש וקרבת אלהים בעוה"ז, ואורך ימים לעוה"ב. ומשום הכי "חלף", כלומר חלף והלך לו מן העולם הבא, וכדתנן (אבות, ד) "ר' צדוק אומר אל תעשם עטרה להתגדל בהן וכו', הא למדת שכל הנהנה מדברי תורה נוטל חייו מן העולם". וכן שנה הלל (אבות א) "ודאשתמש בתגא חלף", והתם (אבות, ד) אפרש לה. והאי נמי משום סיפא דמשנה ראשונה קאמר לה ששנה אוהב את הבריות ומקרבן לתורה, דדוקא כשמקרבן לתורה לפי שאוהב את הבריות יחפוץ בטובתן להאיר נפשותיהם באור החיים, אבל כשמקרבן לתורה להנאתו ולכבודו, אין צורך לומר שאינו מקבל שכר, אלא חלף נוטל חייו מן העולם. והא דנקט משל "ודאשתמש בתגא", ולא תני בפירוש "ודאשתמש באורייתא"? ועוד דלא פירש ב"תגא דאורייתא" אלא נקט "תגא" סתם? יראה לי שכלל במאמרו כל הכתרים, שהמשתמש בהן להנאתו חלף, וכדתנן (סוף פ"ד) "שלשה כתרים הם כתר תורה כתר כהונה כתר מלכות וכתר שם טוב עולה על גביהן", שכולם לא ניתנו להנאת העולם הזה. "כתר תורה" ניתנה ללמד "דעת אלהים בארץ", ולזכות הנפשות לחיי עולם. "כתר כהונה" ניתנה לרצות את ישראל לאביהן שבשמים, ולסלוח על עונותיהם. "כתר מלכות" ניתנה לגדור בעד פרצת הזדון, ולהנהיג את העם בדרכי ה'. "כתר שם טוב", שילמדו העם ממעשיו המתוקנים לעשות כמוהו, וכמו שיתבאר בעז"ה במקומו. אבל לא ניתנה כתר תורה להתגדל ולעשות בה קרדום לתאוותיו, ולא כתר כהונה לאכול הנאותיה שהן כ"ד מתנות כהונה. וראיה מבני עלי (שמו"א ב, יב-כה) ראה מה שנאמר עליהם בעבור שהיו משתמשים בכתרם להנאתן. ולא ניתנה "כתר מלכות" לאסוף סגולת מלכים ולהכניע עמים תחתיו ולשבת בעליות מרווחים, וכאמרו על יהויקים (ירמיה כב, טו) "התמלוך? כי אתה מתחרה בארז" וכו', ולא כתר שם טוב שיכבדוהו בני אדם, והולך בישרו [כדי] להתכבד. ועל כולם שנה "ודאשתמש בתגא חלף. והמליצות הולכות על סדר. המשנה הראשונה "נגד שמא", כנגד גמילת חסדים שבתורה, "ודלא מוסיף", כנגד גמילת חסדים שבעבודה, "ודלא יליף וכו' ודאשתמש" וכו', כנגד על גמילת חסדים שבינו לבין חבירו. וכולם השניין במשנה זו הולכים מקל לחמור, וכן העונשים שהזכיר מוסיפין והולכים. ואפילו הכי כלהו משום "על התורה" נשנו. עוד תבין שדברי שתי המשניות הללו הן מן הקצה אל הקצה, "הוי מתלמידיו של אהרן" היא קצה החסידות, ששמח בגדולת אחיו. "ונגד שמא" הקצה השני, שאפילו לשם שמים אינו עושה לו רב. "אוהב שלום" וכו' היא תכלית החסידות שרודף אפילו אחר השלום, "ודלא מוסיף" אינו רוצה בדרך החסד כלל. "אוהב את הבריות" וכו' אין למעלה הימנה. "ודלא יליף ומשתמש בתגא", אין למטה מהם ברוע. ולפי שדברי המשנה השניה לא סגי בלאו הכי וחובה היא לכל אדם, שנה אותה בלשון ארמי שהיה מורגל לכל. ודעת לנבון נקל.

הוּא הָיָה אוֹמֵר, אִם אֵין אֲנִי לִי, מִי לִי. וּכְשֶׁאֲנִי לְעַצְמִי, מָה אֲנִי. וְאִם לֹא עַכְשָׁיו, אֵימָתַי:

"**הוא היה אומר**". משום על העבודה נקט לה, ותני תלתא בבי, [א] אם אין אני לי וכו', [ב] וכשאני לעצמי וכו', [ג] ואם לא עכשיו וכו', חד על התורה, וחד על העבודה, וחד על ג מילת חסדים. ואפילו הכי כלהו משום עבודה מתנייא, וכדאפרש.

"**אם אין אני לי מי לי** ". משום "על התורה" תני לה, כלומר אם לא אחוש לנפשי לקבל תורה ומצוה, מי לי, מי יושיעני ? כי הדבר תלוי בחפץ הלב, שיטה האדם לבו לקבל חכמה ומוסר. וכן לענין העבודה, "אם אין אני לי" להביא למוסר לבי, לעשות כאשר תורני החכמה, מי יעשה לי ? כי הבחירה מסורה ביד האדם, ואין לו מכריח מחוצה לו המושל עליו להטות לבו לתורה, ולכופו ללכת בדרך טובים. ועיקר הכוונה משום על התורה לפי (קידושין מ:) ש"גדול תלמוד שמביא לידי מעשה ", וכדפירשתי בבבא "על התורה". ואם לבבי יחפוץ ללכת ל וועד חכמים ולהקשיב אזן לחכמה מוטב, ואם לאו "מי לי"? וכל מה ששנו התנאים הראשונים לענין תורה ועבודה, כגון "עשה לך רב וקנה לך חבר ", בשכבר עשה הוא את שלו ורצה בהן, אבל אם אין הוא לו, מי יעזור לו?

"**וכשאני לעצמי מה אני**". משום "על גמילת חסדים" תני לה, וכולל גמילת חסדים בתורה ועבודה, וגמילת חסדים בינו לבין חבירו, ולהכי לא תני "וכשאני לי מה אני", דודאי אם הוא לו, הרבה יש בידו לעשות צדק ומישרים . אבל תני "וכשאני לעצמי מה אני ", ולעצמו היינו שמכוון לעצמו ולטובתו . ולשון זה מורגל במשנה ובתלמוד, כאמרם ז"ל (קידושין לא.) "לכבוד עצמו הוא דורש", (מסכת שקלים, פ"א מ"ד) "שהכהנים דורשים מקרא זה לעצמן". והכי פירושא: אם תורתי ועבודתי לקבל שכר, אע"פ שאיני עובד בתנאי וב "על מנת " כרישא דמשנת אנטיגנוס, אלא בין בטובה ובין ברעה, בכל זאת "מה אני?" במה נחשב תורתי ועבודתי, ומה פעלתי לכבוד קוני ? כי ראוי לי להתחסד ולעבוד מאהבה ומיראה, וכדפי' במציעתא דמשנת אנטיגנוס. וכן לענין ג מילת חסדים בינו לבין חבירו, אם אינני בתורתי כי אם לעצמי ולא אקרב הבריות לתורה, וכמו כן אם אינני בעבודתי כי אם לעצמי ולא אעמול להשיב רבים מעון ולהוכיחם לעשות הטוב, מה אני? במה אני נחשב? וטעם הדברים פירשנו למעלה.

לא לדחות למחר מה שאפשר לעשות היום

"**ואם לא עכשיו אימתי**?". משום "על העבודה" תני לה, כלומר כל עת וכל רגע אתה חייב לתקן נפשך ולהשלימה במצות ומע שים טובים, כי "אם לא עכשיו " מיד, "אימתי" תעשה ? שמא תאמר למחר ? מי ערב לך שתשיג יום מחר, ושמא תמות היום ותלך ריקם. וזה מוסר גדול מאד לענין תורה ועבודה, ועלה שנה ר' אליעזר "ושוב יום אחד לפני מיתתך". (שבת קנג.) וכששאלו תלמידיו מנין יודע מתי ימות, השיב "כל שכן ישוב היום פן ימות מחר ". וגם הלל עצמו שנה "ואל תאמר לכשאפנה אשנה שמא לא תפנה ", וכדאפרש התם בעז"ה. וכן אם לא עכשיו כשאתה חי תחת השמש, אימתי תעשה מצות ה', שמא תאמר לעו לם הבא? "אין מעשה וחשבון" לעוה"ב, כי הע ולם הזה עולם המעשה, והבא עולם הגמול. וכן "אם לא עכשיו" בילדותך, אימתי תעשה ? שמא תאמר לעת זקנה ושיבה ? אפילו ברור לך שתאריך ימים, אם הרעות לעשות בילדותך, קשה לתקן המעוות בימי הזקנה. דאי לענין התורה הא תנן (אבות, ה) "הלומד [תורה] זקן למה הוא דומה ? לדיו כתובה על נייר מחוק". ואם לענין המעשה, יותר שהשתרשו התכונות הרעות בלב ברוב הימים, כן קשה להסירם, כי (ישעיה ה, יח) "כעבות העגלה חטאה". והמלך שלמה אמר על זה במשליו (משלי ג, כח) "אל תאמר לרעך לך ושוב ומחר אתן ויש אתך ". ויפה בארנוהו בבית השני מס פר "גן נעול" (חדר י, חלון ט"ו) . וכל זה כלל במליצתו הקצרה והטהורה.

שַׁמַּאי אוֹמֵר, עֲשֵׂה תוֹרָתְךָ קֶבַע. אֱמוֹר מְעַט וַעֲשֵׂה הַרְבֵּה, וֶהֱוֵי מְקַבֵּל אֶת כָּל הָאָדָם בְּסֵבֶר פָּנִים יָפוֹת:

"**שמאי אומר**". כמו שהזוגות הראשונים השוו דבריהם וכדפירשתי במלתייהו, כן הזוג הזה. ותני שמאי תלתא בבי, חד על התורה, וחד על העבודה, וחד על גמילות חכמים, וכדאפרש.

לקבוע דברי תורה בלב, עד שהם עיסוקו תמיד

"**עשה תורתך קבע**". משום על התורה תני לה, שילמדנה בכל לב, עד שיעשנה קבע, כלומר קבועה בלבו, (קהלת יב, יא) "כמסמרות נטועים" לא ימוטו. והיינו השמירה בלב שדברנו עליה בבבא "על התורה", שבהיותן שמורים וקבועים, יהיו כמו "מכתב אלהים חרות" על לוח לבו. ועל זה אמר ברו ח הקדש (משלי ג, ג) "כתבם על לוח לבך", וכמו שפירשנו שם. ולכן לא שנה למוד תורה בקביעות, או עסוק בתורה בקבע, וכדתנן "ר' מאיר אומר הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה", דלא מיירי בלימוד לחוד, ואפשר שיעסוק בקביעות בתורה, ולא יכנסו דבריה בלבו, ומה שלומד היום שוכח מחר, ומה שברור לו עתה יטיל בו ספק לאחר זמן. אבל "עשה תורתך קבע": היינו שיעשנה קבע בלב, ולשון זה שגור בתלמוד כמו (כתובות טו.) "כל קבוע כמחצה על מחצה", ונאמר על דבר הקבוע תמיד במקומו, וכמו שכתוב (דברים ו, ו) "והיו הדברים האלה וגו' על לבבך". ומי שזוכה למדרגה זו "חסיד" יתקרי, כי אי אפשר שיגיע אליה אלא כשיעסוק בה לשמה ומאהבתה. ועלה שנה הלל ג"כ "הוי מתלמידיו של אהרן" שבידוע לנו שעסק בה מאהבה לא להתגדל, וכמו שהוכחנו למעלה מקרא (שמות ד, יד) ד"וראך ושמח בלבו". אבל מי שהוא "נגד שמא" לעולם לא יעשה תורתו קבע שהרי בוש לשאל פי חכמים.

"**אמור מעט ועשה הרבה**". משום "על העבודה" תני לה, כלומר שיעשה מצות ומעשים טובים הרבה, ואמריו יהיו מעוטים. ועל כרחך בעשיית המצות מיירי, שאם על מעשה חול הא תנן "הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה". ותו דא"כ בכלל "עשה הרבה" [יכלול] ג"כ מעשה הבל וסכלות? חלילה. אלא המשניות כולם בשביל תורה ועבודה וגמילות חסדים נשנו, וכמו ששנה "עשה לך רב וקנה לך חבר" סתם, וממילא ידעינן דמיירי ב"רב" לתורה, ו"חבר" לעבודה, הכי נמי "ועשה הרבה" בעבודת ה'. והיינו "אמור מעט", שמלת "אמירה" בל שון הקדש על ההבטחה לעשות, כמו (תהלים קיט, נח) "חנני כאמרתך", כמו שהבטחת. (בראשית לב, יג) "ואתה אמרת היטב איטיב עמך", אתה הבטחת. וכלומר שיהיו מעשיו הטובים רבים ממה שיבטיח באמריו לעשות, ומש ום הכי לא תני "דבר מעט", או "דרוש מעט, למוד מעט", שכל אלו נופלים על הדרישה בתורה ולימודה ולדבר בה דברי שכל ובינה, וכמו שרמזנו בבבא "אל תהיו כעבדים" וכו', ואשרי המרבה בהן, וכאמרם ז"ל (אבות, סוף ב') "אם למדת תורה הרבה יתנו לך שכר הרבה". ובמשנת שמעון [משנה יז] יתבאר יותר.

"**והוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות**". משום על ג מילת חסדים בין אדם לחבירו תני לה, שצריך לגמול חסד זה עם כל אדם. שכשיבואו אליו לדבר עמו, יקבלם בסבר פנים יפות, להראותם שאינן עליו לטורח, ושלבו נכון עמהם, ולא יראה לשום אדם הבא אליו פנים זעומים. ולפי שזה נוהג בין לעניים בין לעשירים, נקט "את כל האדם". וכן נוהג בין לצדיק בין לרשע, שאפילו הרשע כשיבוא אליך, קבלהו בסבר פנים יפות, שעדיין אינך יודע מה בלבו לדבר עמך, ושמא חפץ לעשות תשובה? או יש לו דין ודברים, ומתוך שתראה לו פנים זעומים, יסתתמו דבריו הטובים ויחזור מדעתו. וע"י שתקבל כל אדם בסבר פנים יפות תשמח לב העניים ותרויח [הערת המגיה: לשון רוחב לב] לב העשירים, ותמשיך לב בני אדם אל התורה. ודוקא כבואם אליך כולם שוין, כי לא תדע מה יש בפיהם לדבר, אבל אם הבא אליך מדבר רשע וכסל, הראה [א' מנוקדת צירי] לו פנים זעומים, "וצא צא תאמר לו", ומשום הכי תני "והוי מקבל" וכו', ולא תני "והוי מדבר עם כל אדם בסבר פנים יפות", דהאי לאו כללא

הוא. ובמשנת רבן שמעון בן גמליאל יתבאר יותר. ומתוך דברי שלשה המשניות הסמוכות יתבאר שמשניותיהן של הלל ושמאי על דרך אחד הן הולכים.

רַבָּן גַּמְלִיאֵל הָיָה אוֹמֵר, עֲשֵׂה לְךָ רַב, וְהִסְתַּלֵּק מִן הַסָּפֵק, וְאַל תַּרְבֶּה לְעַשֵּׂר אֲמָדוֹת:

"רבן גמליאל אומר". מדלא תני רבן גמליאל קבל מהלל ושמאי, וכן לא תני הכי גבי שמעון בנו, וגבי רבן שמעון בן גמליאל, יראה בעיני ששלשה התנאים הללו לא אמרו דברי קבלה שלא נשנו עדיין, דאצטרך למתני שקבלו דבריהם מרבותם, אלא כלהו קאתו לפרושי משנת שמאי דסליק מינה. רבן גמליאל מפרש רישא, וש מעון בנו מציעתא, ורבן שמעון בן גמליאל סיפא, וכלהו אליבא דשמאי. וכן משנת רבי דבריש פ"ב, וכל המשניות שבאו אחריה עד רבן יוחנן בן זכאי, כולם לפרש משניותיהן של התנאים הראשונים נשנו. ומר' יוחנן בן זכאי חוזר ומתחיל סדר הקבלה, ואמר שקבל מהלל ושמאי. ועוד אפרש בריש פרק שני בעז"ה.

לימוד תורה עד שתהיה ברורה וללא ספקות

"עשה לך רב". רישא דמשנת שמאי קא מפרש, ששנה: "עשה תורתך קבע", ופירשנו שיעשה תורתו קבע בלבו, ושתהיה שגורה בפיו בלי פקפוק. ויהיה כן כשיעשה לו רב לדון ולהורות לפניו ועליו יסמוך, והיינו לשון "קבע", וכדתנן (ברכות כט:) ר' אליעזר אומר "העושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים". ומפרשי ם בגמרא [ורש"י] "מאי קבע? כל שתפלתו דומה עליו כמשא, כלומר חוק קבוע עליו להתפלל ולצאת ידי חובתו. ורבה ורב יוסף אמרו כל שאינו יכול לחדש בה דבר, והיינו לשון "קבע", כהיום כן אתמול כן מחר. וכן הכא שתהיה חקי תורתו קבועים בלבו, וגם לא יתחדשו לו ספקות ותשתנה, אלא קבועים יום יום תמיד על דרך אחד. ומפרש רבן גמליאל דקביעות התורה ברב תליא, שכשהאדם סומך על פלפולו ועל סברתו, תורתו מסופקת לו, ודואג מן הטעות שמא לא ראה חוב לעצמו.

ילך אצל רב לא רק כדי לקבל ממנו שמועות אלא גם לברר לפניו מה שהתלמיד חידש

ויהושע בן פרחיה (כבר) תני לעיל "עשה לך רב", ופרישית התם דלאו למימרא רב שיקבל ממנו תורה מפי השמועה, דמשנה שאינה צריכה היא, אלא לדון ולהורות לפניו, להוציא דבר מדבר ולדמות דבר לדבר, וכן הכא. ומדהדר ותני לה, שמע מינה שאיננו קבלה שלא נשנית עדיין, אלא לפרושי מ ילתא דשמאי, דעיקר "עשיית תורה קבע" צריך שיהיה לו רב, והיינו "עשה" דקאמר שמאי, שהוא בידו לעשות. ודומיא דמשנתו של הלל ששנה "הוי מתלמידיו של אהרן", ופירשנו שיאחוז במדתו של אהרן ששמח בלבו ללמוד תורה מפי רב. והיינו דקתני "והסתלק מן הספק", כלומר הן בתורה לדעת החוקים וההלכות, ופרושי המליצות וכיוצא; הן במעשים, כשיהיה לך ספק, אל תכריע מדעתך, אלא הסתלק ממנו, ושאל פי חכם ויגיד לך. ויפה פירש רש"י ז"ל "והסתלק מן הספק, שלא תהא קובע עצמך לדבר הלכה ועומד לבטח, אלא כיון דלאו בפירוש הוא אבעיא ליה למיזל קמי רביה", ופירשנוהו לעיל.

חקירה הלכתית בענין מעשר ע"פ אומד

"ואל תרבה לעשר אומדות". כלומר הסתלק מן הספק בכל מעשיך, ואפילו לעשר אומדות אל תרבה, דאע"פ שאתה מרבה לתת ללוי ולעני, אל תהי רגיל בכך. כי יותר טוב לקיים המצוה כמו שהיא כתובה בתורה, שהוא המעשר במדה בצמצום. ודוקא מעשרות כמו תרומת מעשר ומעשר ראשון ושני ומעשר עני, אבל תרומה גדולה מצותה באומד, לפי שלא נתנה התורה שיעור לתרומה, כדתנן (תרומות פ"א מ"ז) "אין תורמין לא במדה ולא במשקל ולא במנין", ומשום הכי תני לעשר. ורבינו עובדיה מברטנורא ז"ל פירש שהמפריש מעשרות מאומד אינו ניצל מן הקלקלה, אם פוחת, מעשרותיו מתוקנים ופירותיו מקולקלי ם; ואם העדיף מעשרותיו מקולקלים. ולפ"ז יקשה אם מקלקל מעשרותיו איסורא הוא דהוי, ולמה נשנית במסכתא זו שהיא משנת חסידים? ועוד מאי "ואל תרבה"? אפילו חד זימנא נמי לא. והחסיד כמהור"ר יהודה ליווא זצ"ל (מהר"ל) פירש דמתניתין אתיא כאבא אלעזר בן גומל דס בירא ליה כשם שתרומה גדולה נטלת באומד ובמחשבה, כך תרומת מעשר נטלת באומד ובמחשבה, וה וא הדין למעשר, ואפילו הכי "אל תרבה", כדי להסתלק מן הספק. ורחוק בעיני לאוקמי מתניתין

אליבא דחד תנא, וביותר נגד סתם מתני' דתנן (שם פ"ד מ"ה) "המונה משובח והמודד משובח ממנו והשוקל משובח משלשתן ", דאתיא כרבנן. לכן יראה לי דרבנן נמי לא אסרי באומד בתרומת מעשר ובמעשר, אלא דסבירא להו דמצוה מן המובחר לתרום במדה ובמשקל. והיינו דתני "המונה משובח" וכו', ואמרינן עלה בירושלמי המונה משובח מן התורם באומד, משמע דלרבנן נמי מאומד שרי . ואי משום דתניא (עירובין נ.) "המרבה במעשר פירותיו מתוקנים ומעשרותיו מקולקלים", שהתוספת אין שם "מעשר" חל עליו, וכשהפריש המעשר לא חשב לתקן כי אם הנשאר לו, וא"כ מה שהוסיף טבל הוא . מה שאין כן המעשר דאומד אינו מכוין להוסיף על המעשר, אלא לעשר כדין. ומה שמוסיף באומדן דעתו מעושר ע"י המעשר כמו הנשאר ונותנו ללוי בעין יפה כחולין מתוקנין, ואין בזה קלקול. מיהו במנחות (נד:) דתני תורמין תאנים על הגרוגרות במנין, ופריך הוי ליה מרבה במעשרות, ותניא המרבה במעשרות פירותיו מתוקנים ומעשרותיו מקולקלין, ומוקי לה בתרומת מעשר ואבא אליעזר בן גומל היא, דתניא אבא אליעזר בן גומל אומר "ונחשב לכם תרומתכם", בשתי תרומות הכתוב מדבר אחת תרומה גדולה ואחת תרומת מעשר . כשם שתרומה גדולה נטלית באומד ובמחשבה , כך תרומת מעשר נטלית באומד ובמחשבה, ומה תרומה גדולה בעין יפה אף תרומת מעשר בעין יפה". [עכ"ל בגמרא שם] ואם אומד ומרבה במעשרות תרי מילי נינהו, הא אבא אליעזר בן גומל לא אמר אלא שנ יטלת באומד ומחשבה, והיאך מוקי תורמין תאנים וכו' כוותיה דהוי מרבה במעשרות. ויראה לי דהכי פירושא כיון דאבא אליעזר בן גומל מקרא יליף לאקושי תרומת מעשר לתרומה גדולה שנ יטלת באומד, א"כ כמו שתרומה גדולה שאין לה שיעור, וחטה אחת פוטרת כל הכרי, כל מה שמוסיף אפילו הרבה, שם "תרומה" חל עליו ובעין יפה הוא נותן, הוא הדין תרומת מעשר אע"פ שהתורה נתנה שיעור, מה שמוסיף עין יפה הוא ושם "תרומה" חל עליו, ולכן כשתורם תאנים על גרוגרת אין זה מרבה במעשרות, שעל הכל חל שם תרומה. והיכי דמי מרבה במעשרות ? כגון שהיה לו למדוד עשרה וטעה ומדד י"א, דבכה"ג אין שם מעשר חל עליו והוי טבל. ולפירושנו זה שפיר מסיים מה תרומה גדולה בעין יפה אף תרומת מעשר בעין יפה, דמההיא נפקא ליה דהתורם תאנים על גרוגרות אינו קרוי מרבה במעשרות. וראיתי לרבותינו בעלי התוספות זצ"ל שאמרו ג"כ דלרבנן באומד שרי, ואי משום מרבה על המעשר, תירצו דהיינו כשמרבה במתכוין, אבל כשמתכוין לאמוד יפה לא חשיב מרבה. ואיני מבין זה, דמכל מקום מרבה, ואיסור טבל להיכן הולך ? ואפשר שכ וונו גם הם בדבריהם לחלק בין אומד למרבה על דרך שחלקנו אנחנו. ומעתה לרבנן נמי באומד שרי, אלא שמה שמוסיף אין שם תרומה ומעשר עליו, אלא חולין הוא דהוי . אבל לכתחלה צריך להפריש במדה לפי שקבעה להם התורה שיעור, ויפה שנה רבן גמליאל "ואל תרבה לעשר אומדות ", דאע"פ שמותר לתרום ולעשר באומד, אל תרבה לעשות כן מטעמא דאמרן. והרב בעל תוספות יו"ט ז"ל כתב דלהרמב"ם ז"ל אסור אף שלא במתכוין. ולדעת י משמע מלשונו של הרמב"ם שהמעשר מאומד אינו מקלקל מעשרותיו, שכתב (הל' מעשר פ"א ה"ד) "אין מעשרין באומד, אלא במדה או במשקל או במנין . וכל המדקדק בשיעור משובח . והמרבה במעשרות מעשרותיו מקולקלין, שהרי הטבל מעורב בהם, ופירותיו מתוקנים". ואי סבירא ליה ד"באומד" ו"מרבה" חדא מ ילתא היא, הכי ה וי ליה למימר: "אסור לעשר באומד אלא במדה וכו' שכל המרבה במעשרות מעשרותיו מקולקלין" וכו'. אלא מילי מילי קאמר שאין מעשרין באומד, לפי שנתנה תורה שיעור למעשר. והמדקדק בשיעור משובח, ומשובח הוא דהוי אבל איסורא ליכא. והמרבה במעשרות, שנותן ששה מחמשים מעשרותיו מקולקלין. וכן נוטין דבריו בתרומת מעשר, שכתב (הל' תרומות פ" ג ה"י הי"א) "תרומת מעשר אין מפרישין אותה באומד ואפילו בזמן הזה, שהרי ש יעורה מפורש בתורה וכו', והשוקל משובח משניהן ". משמע שאינו אלא למצוה, אבל אם הפריש באומד אין תרומתו מקולקלת. כך נראה לי.

שִׁמְעוֹן בְּנוֹ אוֹמֵר, כָּל יָמַי גָּדַלְתִּי בֵּין הַחֲכָמִים, וְלֹא מָצָאתִי לַגּוּף טוֹב אֶלָּא שְׁתִיקָה. וְלֹא הַמִּדְרָשׁ הוּא הָעִקָּר, אֶלָּא הַמַּעֲשֶׂה. וְכָל הַמַּרְבֶּה דְּבָרִים, מֵבִיא חֵטְא:

"**שמעון בנו אומר**". מציעתא דמשנת שמאי אתי לפרושי, דתני אמור מעט ועשה הרבה, ופירשנו שנשנית לענין "עבודה", וקא מפרש שמעון דכייל בהך מילתא עקרים גדולים בדרכי העבודה, וכדאפרש.

לא כל השותק נחשב לחכם

"**כל ימי גדלתי**" **וכו'**. כלומר האי "אמור מעט" ששנה שמאי, כולל מדת השתיקה הטובה מאד, וכדתנן (אבות, ג) "סייג לחכמה שתיקה". ואני מצאתי במופת [ראיה] נאמן שהמדה הזאת ראויה לחכמים, כי כל ימי גדלתי בין החכמים וראיתי מנהגיהם ומעשיהם, ושמעתי מפיהם חכמה ומוסר, וברוב התבוננות נתברר לי שאין טוב לגוף משתיקה . ומדבריו אנו למדין שאין דבריו דברי קבלה שקבל מרבותיו, כי הודיענו שהוא מצא דבר זה בנסיון, ושמחכמת לבו ד יבר לפרש דברי שמאי, שאל זה התכוין במאמרו "אמור מעט". כלומר אע"פ שהגיון תורה וחכמה טוב מאד, הנה לעניני הגוף כלומר בדברים שהן לצרכי הגוף אין טוב משתיקה . ומי שלבו לב חכם ימעט דבריו בהן, ובכלל זה כל דברי רשות, כמו בעניני מ שא ומתן וספורי המלכים ושיחות בטלות, כי המרבה לדבר בהן מפריד מחשבתו מעניני חכמה ודעת, והממעט בהן נותן אות על עצמו שתורתו קבועה בלבו, ואת פני מבין חכמה, ואינו רוצה להסיח דעתו ממנה על ידי רוב אמרים . ועל זה אמר שלמה (משלי יז, כז-כח) "חושך אמריו יודע דעת יקר רוח איש תבונה. גם אויל מחריש חכם יחשב אוטם שפתיו נבון ". ובספרנו "מעין גנים" בארנוהו ופה נרמוז. לא אמר חושך "אמרים" יודע דעת, כי לפעמים ראוי להרבות אמרים, כמו בדברי תורה, וכדכתיב (משלי כב, כא) "להשיב אמרים אמת לשולחיך". על כן אמר "חושך אמריו" בכנוי. כלומר שממעט באמרים הנוגעים לו לצרכי חול, ואינו חושך אמרי אמת . כי בשבתו ב וועד חכמים "חכמות בחוץ תרונה ". אז נדע שהוא איש יודע דעת, איש יקר רוח איש תבונות . כי לפי שאוהב דעת ותבונה חושך אמריו שלא להסיח דעתו מהן. ומזה נולד טעות לבני אדם ש "גם אויל מחריש" וחושך אמרים, "חכם יחשב" בעיניהם, דאוטם שפתיו מדבר דבר, לנבון יחשב להם. ולא כן הוא, שאין כל מחריש חכם, ולא כל אוטם שפתיו נבון. אבל נבחין הדבר אם יושב עם זקני ארץ ונודע בשערים דברי תורתו, ורק כשבתו בישיבת יושבי קרנות חושך אמריו, אז יקרא נבון ואיש דעת . אבל האויל שהוא משועמם הדעת כל שכן שמחריש ב וועד חכמים, וכאמרו (שם כד, ז) "ראמות לאויל חכמות בשער לא יפתח פיהו ", ובארנוהו בס פר "גן נעול". ועלה קאמר רבן שמעון שלא מצא לגוף טוב משתיקה, שכשמרבה אמרים שוב אין תורתו קבע בלבו, כי רבוי הדברים מסירים מחשבות התורה והחכמה מן הלב.

ומלת "מצאתי" נופל על ברור דבר, ושעמד עליו במופת, ושלמה השתמש בה הרבה בספר קהלת, כמו (קהלת ז, כו) "ומוצא אני מר ממות את האשה" וגו', ובארנוהו למעלה בבבא "ובוטל מדברי תורה", ועוד יתבאר בסוף משנה זו.

"**ולא המדרש עיקר אלא המעשה**". כלומר הא דתני שמאי "ועשה הרבה", וגבי תורה לא תני "דרוש וחקור הרבה", ואע"ג שתלמוד תורה מצוה גדולה היא, וכדתנן (אבות, ב) "אם למדת תורה הרבה נותנין לך שכר הרבה ". משום דשמאי תני מציעתא לענין "עבודה", וקמשמע לן דמעשה עדיף טובא מתלמוד, וכדקאמר "ולא המדרש עיקר אלא המעשה " כלומר אע"פ שהמדרש טוב מאד, איננו עיקר עד שיחשב בפני עצמו גם בלי מעשה, אלא (קידושין מ:) "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה ", ואם כן המעשה עיקר . וכבר פרישית הא מילתא בבבא "על התורה". ולהכי "אמור מעט " דקאמר שייך נמי ל "ועשה הרבה ". דאפילו במעשה התורה והמצוה יהיו דבריך מעוטין ממעשיך, שאם תבטיח הרבה ותעשה מעט, יאמרו עליך "רבי, נאה

אתה אומר ואין אתה נאה מקיים ". ואתה מחלל כבוד שמים, שתהיה נחשד שאין פיך ולבך שוין, ויאמרו אילו אוהב חכמה באמת כמו שמהלל אותה בפיו לא היה עובר על דברי עצמו . וכדתנן (אבות פ"ג מי"ז) "כל שחכמתו מרובה ממעשיו למה הוא דומה " וכו', והתם אפרש לה בעז"ה.

חטא ועון, ההבדל ביניהם. וטעם שהדיבור מביא לידי חטא

"וכל המרבה דברים מביא חטא ". תני רישא שאין טוב משתיקה, כי היא סייג לחכמה . ומי שאינו נזהר בסייג זה, מכל מקום אם בעל נפש הוא ימעט בדברים כפי כחו . ותני השתא "וכל המרבה דברים ", שהוא איש דברים בו ועדן של בני אדם, לא ינצל מן החטא, כי "כל המרבה דברים מביא חטא". והתבונן שלא אמר "כל המרבה דברים חוטא", אלא "מביא חטא". והמליצה צחה מאד, ונשענת על מה שיסדנו בספרנו "גן נעול", על ההבדל שבין חטא לעון, ועל פי ההבדל הזה תבין בכל מקום ש דקדקו חכמים בדבריהם, והזכירו פעם "חטא" ופעם "עון". כי רבן גמליאל בנו של ר' יהודה הנשיא שנה בפ"ב וגוררת עון, וכיוצא בזה, שכולם בחכמה נשנו. וארמוז בקצרה דבר שהרחבנו בו בספר הנ"ל . אמרנו שהחטאים נטועים בכל הנפשות, כי אין חטא אלא נטייה מן הדרך הטוב אל דרך לא טוב, ושתיהן נטועים בנפש הכוללת הכחות והפוכי הכחות, כמו הגאוה והענוה, הכעס והרצון, האהבה והשנאה ודומיהן . ואלה הכחות לא יסורו מן הנפש לעולם, כי הן הן דרכי הנפש וצריכי ם לה לתשמישי החכמה. על דרך משל, "אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות ", הרי שצריכה לשתיהן, ואם ישנא מלאכה ויאהב רבנות חוטא בשתיהן . והדבר תלוי ביצר הלב, איזו מהן הוא המושל בלב, כי (קהלת י, ב) " לב חכם לימינו " ומושלים בו דרכי הצדק, "ולב כסיל לשמאלו ". והנה דרכי החטאים נסתרים בנפש החכם לא יעלו על לבו, כי חכמתו ודעתו מושלים בלבו, וכאמרו (משלי יז, כד) "את פני מבין חכמה", ויפה בארנוהו בספר "מעין גנים". ואם יקרה עת שיסורו מחשבות חכמתו ודעתו מעל פניו, אפשר שירום החטא הנסתר בנפש ויעלה על לבו וימשול עליו לפי שעה, ע"ז נאמר (משלי ג, לה) "וכסילים מרים קלון ". ולהיפך נאמר (משלי יב, טז) "וכוסה קלון ערום". ולכן נאמר (קהלת ז, כ) "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא ", דומה לפירושנו בבבא "ויהי מורא שמים עליכם". ועל זה שנה תנא דידן "וכל המרבה דברים מביא חטא". כלומר שמא תאמר "ומה בכך אם איש דברים אנכי, ואנכי מדבר בדברים המותרים, ועוולה לא ימצא בשפתי ". דע, שהמרבה דברי הדיוטות מביא החטא הנסתר בנפשו אל לבו וקרוב שיחטא בדבריו. והדבר עמוק הזה מצא שמעון בחכמתו, וראה שאין טוב לגוף משתיקה, כי היא סייג לחכמה, והיא הטובה הגדולה שיעשה הגוף לנפשו. כשישתמש בשתיקה יבלום פיו ויאטום שפתיו מדבר בעניני הגוף ודברי עולם הזה. ואין זה דומה לשאר תשמישי הגוף, שאע"פ שמרבים לעסוק תחת השמש, אם חכם הוא לא יזיקו המעשים הללו לחכמתו, ולא יביאו החטא . כי הידים העושות במלאכה, והרגלים הרצים לצרכי עולם הזה, והעינים הרואות והאזנים השומעות דברים המותרים לראות ולשמוע, בהיות בעליהן חכמים וצדיקים ושומרים ידיהם מעשות כל רע, ורגליהם מלרוץ לרעה, ועיניהם מראות ברע, ואזניהם משמוע שוא וכיוצא - שוב אין סכנה שיחטיאו במעשיהם את הנפש . כי בעת פעולתם דעת בעליהן מתישבת עליהן, ואת פניהם חכמה . מה שאין כן בדבור, שהמרבה בו אפילו הוא חכם גדול וצדיק יביא חטא. כי בעת הדבור אין דעתו מיושבת עליו בחכמה, כי צריך שישים דעתו ולבו על דבריו ועל ספוריו, ואיננו עוד ברשות עצמו . ובהיותו בחברת בני אדם וירבה לדבר, והשומעים יתוכחו עמו כדרך המשיחים, פעם יכעס על אחד מהם, פעם יענה קשות, פעם ילבין פני אחד מהם, ובהשתקעו ברוב שיחו, לפעמים יוציא מלין בלי דעת, יבאיש ריח זולתו, יגלה סוד, ילשין, וכיוצא חטאים רבים שהיו נסתרים בנפשו . ועל ידי רוב דבריו הביאם אל לבו בלי דעת, כי אין דעתו של אדם מיושבת עליו אלא בשתיקה, וכאמרו (משלי יז, כז) "חושך אמריו יודע דעת", וכדפירשתי לעיל, וכדתנן "סייג לחכמה שתיקה". ושלמה אמר (משלי י, יט) "ברוב דברים לא יחדל פשע וחושך שפתיו משכיל ", ובארנוהו בספר "מעין גנים". ולפי שלבד [זה] הדבור הרב אסור בעניני הרשות, לכן כשזכר דוד דרכי החסידות ואמר (תהלים לד, יג) "מי האיש החפץ חיים אוהב ימים לראות טוב". ו"חפץ חיים" כמו (משלי ג, כב) "ויהיו חיים לנפשך".

ויתבאר במשנת (אבות, ו) "גדולה תורה שהיא נותנת חיים" וכו'. ו"לראות טוב" כמו (תהלים ד, ז) "רבים אומרים מי יראנו טוב, נסה עלינו אור פניך ה' ", שהיא רוח החכמה המתוארת "טוב", וכדאפרש במשנת (אבות, ג) "חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה" וכו', שהן הן המתנות היותר גדולות, וכדפירשתי בבבא (אבות, א) "אוהב שלום ורודף שלום".

החל ואמר (תהלים לד, יד) "נצור לשונך מרע ושפתיך מדבר מרמה ", ואם כמשמעו שלא ידבר דברי נבלה ומרמה ? מקרא שאינו צריך הוא, שהרי סמך לומר (שם) "סור מרע ועשה טוב ", ובכלל סור מרע הן. ועוד מאי "נצור לשונך מרע"? "לשונך אל תדבר רע" היה לו לומר, כדרך כל המקראות. אלא פרט תחלה שמירת הלשון והשפתים אפילו בדברי רשות, לפי שכל המרבה לדבר מביא חטא. והכי קאמר נצור לשונך בין חומותיה, ונהוג במדת השתיקה, - מרע, מיראת הרע. ונצור שפתיך ואטום אותם - מדבר מרמה, מיראת המרמה . כי ברוב דברים תבוא לידי דבר רע ומרמה כמו שבארנו. והדר קאמר "סור מרע" וגו', והיינו שמירת המצו ות, וההזהר מן העבירות. ואחריהן אמר "בקש שלום ורדפהו", שהן דרכי החסידות הגמורות, שדברנו עליהן במשנתו של הלל. וכל זה לפרש דברי שמאי הסתומים, (משלי כ, ה) ו"מים עמוקים עצה בלב איש, ואיש תבונה ידלנה".

רַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר, עַל שְׁלֹשָׁה דְבָרִים הָעוֹלָם עוֹמֵד, עַל הַדִּין וְעַל הָאֱמֶת וְעַל הַשָּׁלוֹם, שֶׁנֶּאֱמַר (זכריה ח) **אֱמֶת וּמִשְׁפַּט שָׁלוֹם שִׁפְטוּ בְּשַׁעֲרֵיכֶם:**

"**רבן שמעון בן גמליאל אומר** ". סיפא דמשנת שמאי אתו לפרושי, ששנה : "והוי מקבל את כל אדם בסבר פנים יפות ", ולענין גמילות חסדים תני לה, וכדפרישית לעיל . דבין צדיק ובין רשע צריך לקבל בסבר פנים יפות, ולשמוע מה ידבר אליו . וקאתי רבן שמעון לפרושי מילתא דשמאי, ועל כרחך דמשום לפרושי קאתי . שאם תאמר שדברי קבלה הן שקבל מרבותיו, משנה שאינה צריכה היא, שכבר היא שנוייה בריש פרקין בשם שמעון הצדיק . ולית לך למימר דמתניתין פליגין אהדדי, דשמעון הצדיק "תורה ועבודה וגמילות חסדים " תני, ושמעון בן גמליאל תני "דין ואמת ושלום ", שכבר יסדנו בהקדמתנו שאין טעם לעשות מחלוקת במשניות המסכתא הזאת , שהן משנת חסידים ודעת קדושים, אלא היא היא . ולא קאמר לה רשב"ג אלא לפרש משנתו של שמאי, ומשום הכי לא שנה בלשון שמעון הצדיק, כי שמעון הצדיק הודיענו שהעולם כ ולו עומד על התורה ועל העבודה וגמילות חסדים, וכולל עליונים ותחתונים, שכל עולם ועולם עומד על שלשה אלה, כל אחד כפי דרכו, ויש תורה למלאכים ולצבאות, ויש תורת האדם. יש עבודה לעליונים, ויש עבודות קבועות לתחתונים . וכן בדרכי החסד. ועל כן אצטריך ליה למתני תורה ועבודה וגמילות חסדים, וכדפירשתי התם. מה שאין כן רשב"ג לא נחית אלא לפרושי דברים שבין אדם לחבירו, לתת טעם לדברי שמאי שאמר "והוי מקבל את כל אדם " וכו', להכי נקט דדין ואמת ושלום, דאע"ג דהוי נמי תורה ועבודה וג מילת חסדים , למדנו ממליצה זו דמיירי שלשתן על דרך שנוהגין בין בני אדם, וכדאפרש.

מצות הקמת בתי דין בישראל

"**על הדין**". כנגד "על העבודה" תני לה, וכדפרישית במשנתן של יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח, ששנו דבריהם על הדין . ואמרנו שהדין מצוה ממצות התורה, שנאמר (דברים טז , יח) "שופטים ושוטרים וגו' ושפטו את העם משפט צדק ", ונאמר (ויקרא יט , טו) "בצדק תשפוט עמיתך". וקמשמע לן רבן שמעון שהעולם עומד עליו, ואינו דומה למבטל מצות סוכה או לולב שאע"פ שחוטא לשמים , לא יתבטל יישובו של עולם . אבל הדין הוא אחד מן העמודים שהעולם עומד עליו, הן להציל עשוק מיד עושקו, והן לעשות משפט בעוברים ובאנשי דמים ומרמה. שאם אין דין העולם הפקר, (אבות, ב) "ואיש את רעהו חיים בלעו ". ולכן אמר על עושקי משפט ומעוותי דין (תהלים פב, ה) "לא ידעו ולא יבינו בחשכה יתהלכו ימוטו כל מוסדי ארץ". ולעיל מינה אמר "עד מתי תשפטו עול ופני רשעים תשאו סלה ". ויפה אמר "ימוטו כל מוסדי ארץ", כי באין משפט ירגזו מוסדות תבל, בנפול העמוד שהעולם נשען עליו. ולכן אמרו ז"ל (דב"ר, ה) " אם אין דין למטה יש דין למעלה ". כי יקום אלהים למשפט לשפוט תבל במשפטיו הרעים, כי מלאה חמס. ולפי שאתה חייב לעשות דין ולהציל עשוק מיד עושקו, צריך אתה לקבל כל אדם הבא אליך בסבר פנים יפות, שמא יש לו דין ודברים עם חבירו, ובא אליך לבקש דין; או שתצילהו מיד עושק ואיש זרוע. ואם תראה לו פנים רעים יסתתמו דבריו ויצא בפחי נפש, ויקרך עון. ואע"פ שהוא איש חוטא אין בכך כלום, שעכ"פ עליך מוטל לעשות לו דין. מה תאמר שמא דבר עבירה מבקש ? לא אמרתי אלא על קבלת פניו, ואם תשמע דבריו שלא כהוגן, אז "צא" תאמר לו, וכדפירשתי בבבא "והוי מקבל" וכו'. ומדנקט דין שמע מינה שאינו מדבר על העולם בכלל, עליונים ותחתונים כמו שמעון הצדיק, דדין לא שייך בעליונים, שאין יצר במלאכים ובצבאות, ואין חמס ועושק במרום, אלא בבני אדם מיירי, ואינו אלא לפרש דברי שמאי.

התורה נקראת "אמת"

"**ועל האמת** ". כנגד "על התורה " תני לה, וכדפרי שית במשנת שמעון הצדיק, שהתורה מתוארת "אמת", שנאמר (מלאכי ב, ו) "תורה אמת היתה בפיהו", ונאמר (משלי כג, כג) "אמת קנה

ואל תמכור חכמה ומוסר ובינה". וסוף הכתוב מפרש ראשו, ושם אמרנו שדרכי התורה הנגלים ושחייבין בהן הקהל כלו, הן דרכי האמת . ותנן בפרק בתרא [של אבות] בדברים שהתורה נקנית בהם: "ומעמידו על האמת", שצריך כל חכם מישראל להעמיד חבירו על האמת, לדבר על לבו לקרבו אל התורה וללמדו דרכיה . וכדתני הלל (אבות, א) "אוהב את הבריות ומקרבן לתורה". ודרכי התורה הוא העמוד הגדול שהעולם עומד עליו, והנוהגים לה יפך הולכים בארחות שקר, כי השקר אינו [דיבור] שוא [בלבד], אלא כל דרך ה יפוך מדרך החכמה קרוי "שקר", על כן כתוב (תהלים קיט, קסג) "שקר שנאתי ואתעבה תורתך אהבתי". ואמר (קיט, קד) "מפקודיך אתבונן על כן שנאתי כל ארח שקר". ונאמר (קיט, כט) "דרך שקר הסר ממני ותורתך חנני". וכבר החילונו לדרוש על זה בספרנו "גן נעול" בחלק הראשון (חדר ב, חלון ה). והענין צח מאד אבל אין זה המקום להאריך בענינו. ולפי שאתה חייב להעמיד בני אדם על האמת, צריך אתה לקבל בסבר פנים יפות כל הבא אליך, שמא חפץ ממך שתלמדהו דרכי האמת להתקרב לתורה. ואפילו יהיה חוטא וכסיל, אולי שב מדעתו הוא ותוכל לקרבו תחת כנפי השכינה. ואם לא תסביר לו פנים בבואו אליך יצא בבושת פנים, והיה בך חטא. ומדנקט "אמת" ולא תני "על התורה", שמע מינה שאין דבריו כוללים עליונים ותחתונים כמו שמעון הצדיק . דלא שייך "אמת" אלא כשיש שקר, והיינו בתחתונים בעלי יצר האוהבים ארחות שקר, לא בעליונים השוכנים בעולם האמת, שאין שם פיתויי התאוה וארחות שקר, כי תורתם קבועה בקרבם, וכדפירשתי במשנתו של שמעון. אלא לפרושי משנת שמאי הוא דנקיט לה.

לקבל כל אדם בסבר פנים יפות

"**ועל השלום**". משום על ג מילת חסדים תני לה, וכדפרישית בבבא "אוהב שלום ורודף שלום". שדרכי השלום הם תכלית החסידות, ובעבור דרכים אלו נקראת התורה "תורת חסד", כדרך (משלי לא, כו) "ותורת חסד על לשונה". ותנן בפרק בתרא (אבות, ו) "ומעמידו על השלום". שצריך כל חכם בישראל להבין לחבירו דרכי השלום, ובכלל השלום הוא אהבת הבריות לתווך שלום ביניהן, ולעשות שלום בין אדם לחבירו, וכמו שאמרו על אהרן הכהן הגדול, וכדפירשתי בבבא "אוהב את הבריות", שעליו נאמר (מלאכי ב, ו) "בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעון". "ורבים השיב מעון" נמי בכלל השלום הוא, כי בתורתו ובתוכחותיו היה משקיט מלחמת התאוה והיצר בלב בני אדם והחזירן למוטב. והשלום הוא ע מוד השלישי שהעולם עומד עליו, כי (רש"י בשם תורת כהנים, ויקרא כו, ו) "אם אין שלום אין כלום". ולכן צריך אתה לקבל כל אדם בספר פנים יפות להמשיכו אליך בעבותות אהבה. ושמא הבא אליך מבקש ממך שתעשה שלום בינו ובין חבירו שמתקוטט עמו, או שמבקש לשמוע מפיך דרכי החסד והשלום, ותוכל להשיבו מעון, ואין חסד גדול מזה . וכשלא תקבלהו בפנים יפות יבהל מפניך, ואתה הגורם למעט השלום בישראל. והיינו נמי דנקט שלום ולא תני על גמילת חסדים כדתני שמעון הצדיק, לאשמועינן שאין משנתו כוללת עליונים ותחתונים, דלא שייך שלום אלא במקום שיש קטטה ותחרות, או מלחמה פנימית. וכל זה לא שייך בעליונים שהן מלאכי שלום, כדכתיב (איוב כה, ב) "עושה שלום במרומיו". ואין ביניהם קנאה ושנאה ותחרות, וכן אין יצר במלאכים ולא מלחמה פנימית, ועל כרחך לא מיירי אלא בין אדם לחבירו, ולפרושי משנת שמאי. הא למדת שאין שתי המשניות חולקות זו עם זו, ושבחכמה שנה שמעון הצדיק תורה ועבודה וגמילת חסדים, ובתבונה שנה רשב"ג דין ואמת ושלום. (משלי יב, יח) "ולשון חכמים מרפא".

טעם שהובא כאן פסוק להוכיח שהדין נקרא "אמת" ושהמשפט נקרא "שלום"

"**שנאמר אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם**". בפירוש רש"י ז"ל ראיתי שכתב, במשנה טבריינים אין שם פסוק. ודעתי נוטה לגירסא זו, דודאי לא צריך קרא שהעולם עומד על שלשה אלו, שהרי שמעון הצדיק תני נמי שעליהן העולם עומד, ולא מייתי קרא, משום שהתורה והנביאים כולם מעידין שהן תכלית הכל, ומסברא ידענו שאם יתבטלו אין תקומה לעולם. ולגרסתנו שיש פסוק, נראה לי דלא מייתי ליה אלא משום דין . דאמת ושלום היינו תורה ועבודה וג מילת חסדים. אבל דין הוא פרט מפרטי העבודה, ושקול כנגד הכ ל, ועלה קאמר שנאמר "אמת ומשפט" וגו' דקרא נאמר כששבו מגלות בבל, והבטיחם ה ' ב"ה שאם

ישובו יהיו לו לעם, ואמר (זכריה ח, טז) "אלה הדברים אשר תעשו דבר ו אמת איש את רעהו . אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם ". ו"משפט שלום" סמוך, ומהאי טעמא אמרינן בפ"ק דסנהדרין (זו:) "ר' יהושע בן קרחה אומר מצוה לבצוע, שנאמר אמת ומשפט שלום, והלא במקום שיש משפט אין שלום ! אלא איזה משפט ש יש בו שלום ? הוי אומר זה ב יצוע". אלמא ד"משפט שלום" חד מילתא הוא, והנקודה [ניקוד פתח] ונגינת טעם מורים על הסמיכות. וא"כ לא נפקי תלתא מהאי קרא, אלא כדאמרן דלא מייתי קרא אלא משום דין . ובפרשה שלפניה כתוב (זכריה ז, ט) "משפט אמת שפוטו". והענין יתבאר בפרק בתרא (אבות) בבבא "ונותנת לו מלכות וממשלה וחקור דין". ונודע שיש שני מיני משפטים, האחד מה שישפטו השופטים ע"פ התורה, והשני מה שישפטו ב ית דין הגדול והמלכים לעשות סייג לתורה, והן משפטים נפלאים בדרכי החסד והשלום. ולכן בפרשה הראשונה שמדבר עם כלל השופטים, אמר "משפט אמת שפוטו", כי משפטי אמת הם משפטי התורה הנגלים. ובפרשה השניה מדבר על משפטי חסד, אמר "משפט שלום שפטו". והוכיח מפסוק זה שהעולם עומד על הדין, שהרי הכתוב מבטיח שיהיו לו לעם אם יעשו משפט שלום בשעריהם.

סליק פרק א

פֶּרֶק שֵׁנִי

רַבִּי אוֹמֵר, אֵיזוֹהִי דֶּרֶךְ יְשָׁרָה שֶׁיָּבוֹר לוֹ הָאָדָם, כָּל שֶׁהִיא תִּפְאֶרֶת לְעוֹשֶׂיהָ וְתִפְאֶרֶת לוֹ מִן הָאָדָם. וֶהֱוִי זָהִיר בְּמִצְוָה קַלָּה כְּבַחֲמוּרָה, שֶׁאֵין אַתָּה יוֹדֵעַ מַתַּן שְׂכָרָן שֶׁל מִצְוֹת. וֶהֱוִי מְחַשֵּׁב הֶפְסֵד מִצְוָה כְּנֶגֶד שְׂכָרָהּ, וּשְׂכַר עֲבֵרָה כְּנֶגֶד הֶפְסָדָהּ. וְהִסְתַּכֵּל בִּשְׁלֹשָׁה דְבָרִים וְאִי אַתָּה בָא לִידֵי עֲבֵרָה, דַּע מַה לְּמַעְלָה מִמְּךָ, עַיִן רוֹאָה וְאֹזֶן שׁוֹמַעַת, וְכָל מַעֲשֶׂיךָ בַּסֵּפֶר נִכְתָּבִין:

סדר הקבלה של מסירת התורה
וענותנותו של ר' יהודה הנשיא

"**רבי אומר**". כמו ששלשה תנאים האחרונים השנויין בפרק ראשון לפרש דברי שמאי באו, כן דברי התנאים השנויים בפרק זה עד רבי יוחנן בן זכאי, ג"כ לפרש דברי התנאים הראשונים שנו משנתם. שהרי מר' יוחנן בן זכאי חוזר ומתחיל שלשלת הקבלה, כדתנן "רבן יוחנן בן זכאי קבל מהלל ושמאי". ולא תני הכי גבי רבן גמליאל ושמעון בנו ורבן שמעון בן גמליאל, אע"פ שכולם קבלו מהלל ושמאי, כי הם בני בניו של הלל הזקן ונהגו נשיאות בישראל, וכדאמרינן בשבת (טו.) "הלל ושמעון גמליאל ושמעון נהגו נשיאות לפני הבית מאה שנה ". לפי שלא שנו דברי "קבלה" [שקבלו מדורות רבותיהם], הכי נמי רבי דמתניתין, שהוא ר' יהודה הנשיא בנו של רבן שמעון בן גמליאל שקבל תורה מאביו ונהג נשיאות בישראל, ורבן גמליאל בנו של ר' יהודה הנשיא השנוי במשנה שלאחריה, שקבל תורה מרבי ונהג אחריו נשיאות, לא אמר "שקבלו" דבריהם, לפי שלא באו אלא לפרש דברי הראשונים . וכן שאר המשניות עד ר' יוחנן בן זכאי לפרש באו. מה שאין כן חמשה תלמידי ר' יוחנן, שכל אחד מהם שנה שלשה דברים, חד בתורה וחד בעבודה וחד בגמילות חסדי ם, וכדבעינן לפרושי בעז"ה, הוצרך להודיע ממי קבלו. ואמר שהן תלמידי ר' יוחנן בן זכאי, ועל כן הוצרך להודיע שגם רבן יוחנן מן המקבלים, ושקבל מהלל ושמאי. ומעתה שלמה שלשלת הקבלה כ ולה ממשה רבינו ע"ה עד תלמידי רבן יוחנן מן המקבלים, ושקבל מהלל ושמאי. ומהם ואילך לא הוצרך להודיע יותר, כי חמשה התלמידים הללו ותלמידיהם היו בימי רבינו הקדוש, ומפורסמים בכל ישראל כי כל חכמי ישראל קבלו מהם תורתם, כמו רבי עקיבא בן יוסף ור' ישמעאל ור' מאיר ור' יהודה ור' שמעון ור' נחמיה וכיוצא . ומרוב ענותנותו של רבינו הקדוש לא תלה סדר הקבלה בו ובאבותיו, ואע"פ שממנו יצאה עיקר התורה, שהוא האיש שזכה לסדר סדרי משנה שמהן יוצא תורה לכל ישראל עד היום . אבל הזכיר רבן יוחנן ותלמידיו שלא תסתפק סדר הקבלה, כי מפורסם הדבר שגם הוא קבל מן התלמידים הללו ותלמידיהם.

כוחות הנפש שונים הם בני בני אדם.
ויש לפנים משורת הדין ממה שהתורה לא חייבה בה את כולם
כדי להכיר דרכי ה' בחסדיו, צריכים לתבונה יתרה

"**איזוהי דרך ישרה שיבור לו האדם**". דברי רבינו הקדוש סתומים וחתומים, ופירושים רבים כתבו מפרשי המסכתא זצ"ל על המשנה הזאת . ואנכי באתי לפרש מליצותיה על פי הכללים שיסדתי על אותן המליצות עצמן הכתובים במקרא. ויש במשנה זו ארבע בבות, [א] איזוהי דרך ישרה וכו', [ב] והוי זהיר וכו', [ג] והוי מחשב וכו', [ד] והסתכל בשלשה דברים וכו'. ואומר אני דרישא לפרושי משנתו של שמעון הצדיק, ומציעתא קמייתא לפרש רישא דמשנת אנטיגנוס. ומציעתא בת רייתא לפרש מציעתא דאנטיגנוס, וסיפא לפרש סיפא דמשנת אנטיגנוס. וכבר פירשנו ענין גמילות חסדים בפרק קמא, ואמרנו שהיא נוהגת בכל הדברים, כי דרכי התורה המפורשין ושנצטוו עליהן הקהל כלו הן דרכי אמת . ודרכי התורה הנסתרים הן דרכי החסד, ושעל כן לא נתפרשו בתורה, שאם היו מפורשין היו כולם חייבים בהם . וזה אי

אפשר, כי יש דברים שאין כל אדם יכול לעמוד עליהן ולעשותן, לפי שהנפשות נבדלות זו מזו, ואין כחותיהן במשקל אחד; בזו כח שכל גדול, ובזו קטן, בזאת נטועה כח גבורה גדולה, ובאחרת מעוטה. וכן בכל הכחות, ולפי שהמעשים מסתעפים מן הכחות הנפשיות, לכן מה שיש ביד אחד לעשותו אין ביד אחר לעשותו , גם אינו חייב לעשותו, וכמו שבארנו בספר "גן נעול" בבית הראשון (חדר ד, חלון ב). ודרכי החסד רבים, ומי האיש החפץ להתחסד, יוכל לאחוז באחד מדרכיה ללכת בה, וכדאפרש. ע"ד משל כשימצא בעצמו שחננו אלהים שכל ובינה גדולה ויפיק תבונות, יוכל לקרב את הבריות לתורה וללמדם חכמה ומוסר. כשימצא בעצמו שחננו אלהים לב אמיץ וג יבור, יוכל להלחם בעד עמו, וכן כל כיוצא בזה. וכן אמרנו שם שתואר ישר על הנוהג בדרכי החסד, וכדאמרינן (רש"י לדברים ו, יח) "והישר, זו לפנים משורת הדין". ולפנים משורת הדין היינו דרכי חסד, שמתחסד לעשות דברים שאין הקהל כלו חייבין בהן מצד הדין המפורש בתורה. ולכן זה התאר נכבד מאד, עליו אמר (משלי ב, ז) "יצפון לישרים תושיה", ויתבאר במסכתא זו בעז"ה. (תהלים צ ז, יא) "ולישרי לב שמחה". ועל ה' ב"ה נאמר (דברים לב, ד) "צדיק וישר הוא", כי הוא ב"ה רב חסד, וכאמרו (תהלים יח, כו) "עם חסיד תתחסד". ובבבא (אבות, ו) "ומכשרתו להיות צדיק וחסיד ישר ונאמן" יתבאר יותר גם ההבדל שבין חסיד לישר. כי היושר הוא בדעות, ועל כן סמוך ללב, כמו (תהלים צז, יא) "ולישרי לב שמחה", (תהלים קז, מב-מג) "יראו ישרים וישמחו", ולכן נאמר אחריו "ויתבוננו חסדי ה'". כי צריך בינה יתירה לעמוד על חסדי ה' שהן דרכי החסד הנפלאים . וכבר הודענו בפתיחתנו הראשונה לספר "גן נעול", שתאר "שמחה" על הבינה, ועל כן נמשלה הבינה בכתבי הקדש ליין, כי היין ישמח לב. והדברים רחבים לא אוכל להעלותם פה על ספר, ומן המעט שדברנו יצא כנגה פירוש דברי המשנה. דרבינו הקדוש ראה שבתורה ועבודה אין לאדם ברירה לומר אעשה זאת או זאת, או אעשה דבר זה כך או כך, כי צריך כל אחד לקיים המצות כולם ולהזהר מן העבירות כולם כמו שהם כתובים בתורה ומקובלים בפירושם פה אל פה, עליהן אין להוסיף ומהן אין לגרוע . לבד גמילות חסדים שאין כל בני אדם חייבין בהן, ואי אפשר שאדם אחד ינהג בכל דרכי החסד, וכמו שאמרנו שלקיים דבר מהן צריך כח גדול בנפש, ואין כל נפש בעלת הכחות כולם בהפלגה גדולה. ולכן כל אחד מבני אדם כשידבנו לבו ללכת באחד מן הדרכים האלו, איזו מהן יבור לו להדבק בו. ועלה תני איזוהי דרך ישרה שיבור לו האדם. "וישרה" היינו לפנים משורת הדין וכדפרישית.

ביאורו של "קדש", ושל "תפארת"

"**כל שהיא תפארת**" וכו'. יש לי חיבור קראתיו "מגדל הלבנון", ובו פירשתי לשונות "יופי ותפארת הוד והדר", על מה הוראת כל אחד, ובמה נבדלין זו מזו . וכללים רבים כתובים בו, וגם הודענו בו על מה הם מורים כשהם סמוכים אל ה' ב"ה, כמו (תהלים צו, ו) "הוד והדר לפניו עוז ותפארת במקדשו". ופירשנו כל המקראות על דרך אחד, משמחים לב כל חפץ באמת. ופה ארמוז לבד שההנהגה העליונה שבה נוהג ה' עם ישראל, שהיא ההנהגה המופתית, קרויה בכל המקרא "תפארת". ודרכי ההנהגה הזאת הם דרכי הקדש, ולכן ישראל שמונהגים כך נאמר עליהן (שמות יט, ו) "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש ". כי הנפלאות כמו אור הנבואה ורוח הקדש והנסים בכללם הם "קדש", עליהם אמר (תהלים עז, יד-יז) "אלהים בקדש דרכך" וגו' וסמך "אתה האל עושה פלא וגו' גאלת בזרוע עמך ". וממין זה תורת ישראל שדרכיה בקדש, כלה חקים ומשפטים נפלאים משיקול הדעת, ולכן היא "תפארת". על כן דרש ר' עקיבא בפרק הרואה (ברכות דף נח.) "לך ה' הגדולה והגבורה " כוללת דרכי אמת ודרכי חסד, ששתיהן בכלל "התפארת". וזהו שאמר המשורר (תהלים פט, טו-יח) "צדק ומשפט מכון כסאך חסד ואמת יקדמו פניך". וחסד ואמת היא תורת ישראל, וסמך "אשרי העם וגו' ה' באור פניך יהלכון, וחתם כי תפארת עוזמו אתה ". ולכן על ישראל נאמר (ישעיה ס, כא) "מעשה ידי להתפאר ", (שם סב, ג) "והיית עטרת תפארת ביד ה'". והדברים צחים מאד מבוארים במקומם.

חסידות נקראת "תפארת"

עוד אלמדך כי מאותו הטעם עצמו כל דרכי החסידות הנפלאים שינהגו בו ישרי לב קרויים במקרא "תפארת", ומקראות רבות יורו על היסוד הזה. המלך שלמה אמר (משלי כח, יב) "בעלוץ

צדיקים רבה תפארת, ובקום רשעים יחופש אדם". ועלצון צדיקים היא דבקות אלהים, כאמרו (תהלים סח, ד) "וצדיקים ישמחו יעלצו לפני אלהים". וברשעים נאמר (חבקוק ג, יד) "עליצותם כמו לאכול עני במסתר". וע"י שהצדיקים דבקים בה' ישיגו ארחות חיים ויבינו דרכיו, וגם ילכו בהם, ואז רבה תפארת. ולהיפך בקום רשעים ומושלים כרצונם ואין מו חה בידם, ישחיתו יתעיבו דרכיהם. וידמו כבהמות במעשיהם, וכאילו אינן בני אדם, ואז יחופש אדם בנרות ולא ימצא, ואמר (משלי יט, יא) "שכל אדם האריך אפו ותפארתו עבור כל פשע". פירוש שיאריך האדם אפו, הוא מעשה השכל, ולא אוכל לבאר זה פה. ויעשה כן לפעמים להסתיר כעסו להנקם ממנו לעת אחר, או לטעם אחר. אבל "עבור על פשע" ולהטיב עמו כאילו לא פשע בו, זוהי מדת "תפארת". והנה לדעת אלה הדרכים הנפלאים צריך בינה גדולה, וכאמרו (הושע יד, י) "מי חכם ויבן אלה נבון וידעם כי ישרים דרכי ה' " וגו'. ועל זה התפללו הנביאים והקדושים, כמאמר אדון הנביאים (שמות לג, יג) "הודיעני נא את דרכך". ודוד ע"ה אמר (תהלים כה, ד) "דרכיך ה' הודיעני אורחותיך למדני". ועל זה שנה תנא דידן שהאדם הרוצה לאחוז בדרך ישרה, ורוצה לבור במה יזכה את ארחו, צריך להסתכל בשני דברים. האחד יראה מה שהיא תפארת "לעושהו", ועושהו הוא ה' יתברך, כמו (איוב לא,טו) "הלא בבטן עושני עשהו". ואין טעם לפרש "עושהו" אדם אחר העושה כן, כי איך יתכן שפתח בדרך וסיים בעושה . והיה לו לומר כל שהיא תפארת להולך בה, כענין (שמות יח, כ) "והודעת להם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון". אלא עושהו [הוא] יוצרו, כלומר שצריך להתבונן אם זה הדרך הוא מן הדרכים העליונים שהן תפארת לה' ב"ה. [ולהתבונן] ושאינו טועה. על דרך משל, שרוצה לבור לו דרך הענוה, לחון ולהיטיב עם כל אדם, וסובר שאפילו מפני זדים ומורדים יכנע ויחנף להם, לא מאהבתו או מיראתו אותם אלא במדת טובו, ואין זה תפארת לה' ב"ה. שאע"פ שהוא ב"ה מוכתר בענוה, וכאמרו (תהלים יח, לו) "וענותך תרבני", [הוא] נוהג בגאוה וגאון עם הרשעים הגמורים, וכמו שאמר לאיוב (איוב מ, ט-יד) "ואם זרוע כאל לך וגו' עדה נא גאון וגבה וכו' והדוך רשעים תחתם, (שם) וראה כל גאה הכניעהו, וגו', (שם) וגם אני אודך [כי תושיע לך ימינך]" וגו'. הרי שלפעמים לובש גאה וגאון להעביר הרשע והזדון מן הארץ. וכן בכל דבר צריך בינה יתירה לדעת יושר הדרכים ואיך הם נוהגים בחכמה.

ועוד צריך להתבונן שהדרך שבורר יהיה לו "תפארת מן האדם", שאע"פ שמבין דרך מן הדרכים, צריך לראות אם הוא כדאי לבור לעצמו דרך זה ללכת בו, וכמו שאמרנו למעלה שאין בכח כל הנפשות לעמוד באלו הדרכים, ואם לא נאוה לו אותו הדר ך, "לא יהיה תפארתו על הדרך שהולך בו" [מליצה ע"פ שופטים ד, ט] , ויאמרו בני אדם שאינו הגון להתנהג ככה. ע ל דרך משל שיבור לעצמו להוכיח ולהשיב רבים מעון, שאע"פ שהוא דרך ה', וכאמרו (תהלים צד, ט) "היוסר גוים הלא יוכיח", ונאמר (תהלים כה, ט) "טוב וישר ה' על כן יורה חטאים בדרך", [אבל] אם לא חננו ה' בשפתי חן ולשון למודים, לא יהיה לו תפארת מן האדם, וכן כל כיוצא בזה. אבל כשיהיה הדרך שיבור תפארת לה' ב"ה, וגם יפארוהו בני אדם על בחרו בו, אז יאחז צדיק דרכו ללכת בו תמיד. ובתורה נאמר (דברים כו, יט) "ולתתך עליון על כל הגוים אשר עשה לתהלה ולשם ולתפארת", והן דרכי החסידות שיהיו תפארת להן מכל האדם, שיתמהו על מעשיהם המשובחים מאד. הנה רמזנו מעט כפי הצריך להבנת דברי משנתנו, אבל בספרנו הנ"ל נתבאר הענין ברחבה.

"והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה". רישא דמשנת אנטיגנוס קא מפרש, ולהכי בבבא קמייתא המדברת על דרכי החסידות שאין כל בני אדם חייבין בהם, לא תני "חייב כל אדם לבור לו דרך ישרה שהיא תפארת לעושהו" וכו'. או "[ת]היה בורר לעצמך דרך ישרה" וכו'. אבל בבא זו השנויה על העבודה ומדברת על עשיית המצות וההזהר מן העבירות, שכל הקהל חייבין בהן, תני והוי זהיר וכו'. ורישא דמשנת אנטיגנוס פירשנוה בפ"ק , דלא אסר לעבוד על מנת לקבל פרס, אלא כשמתחרט אם לא ישיג הטובה שעובד בעבורה . אבל אם לא יניח עבודתו, אלא בין כך ובין כך אע"פ שיגיע לו כמעשה הרשעים, עובד את עבודתו, אע"פ שעובד על מנת לקבל שכר "צדיק" יתקרי. ועל זה שנה רבינו והוי זהיר וכו'. כלומר אתה האיש

המחכה לשכר טוב, הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, לטרוח אחריה לעשותה, ושישמח בעשיית הקלה כמו בחמורה, לפי שאי אתה יודע מתן שכרן של מצות . וכן הוי זהיר מחטוא בקלות, כמו שאתה זהיר [מ]לעבור על החמורות. כי מלת מצוה תכלול עשין ולאוין, ששתיהן מצות הן. על העשין צונו לעשותם, ועל ל"ת צונו להשמר מעשותן, כמו (בראשית ג, יא) "המן העץ אשר צויתיך לבלתי אכול ממנו אכלת ?". אלא שכששונין שניהם קורין לאזהרה עבירה, כמו (אבות, ב) "הפסד מצוה ושכר עבירה", (אבות, ד) "הוי רץ למצוה קלה כבחמורה, ובורח מן העבירה". אבל כששונה מצוה סתם כמו כאן כולל שתיהן . כי המשתמר מעבירה עושה מצות ה', כי צוהו שישתמר מעשותה.

הערכת המצוות, איזו היא חמורה ואיזו היא קלה

ולאו משום שאין אנו יודעין מתן שכרן של מצות אין בידינו לדעת איזו קלה ואיזו חמורה, דמסברא יש קלות ויש חמורות על שתי דרכים. האחד שבלאוין יש חלוקי עונשים, מיתת בית דין ומיתה בידי שמים וכרת ומלקות ולאוין שאין לוקין עליהן, ועל פיהן נדע חומר העבירה וקלותה. וכן בעשין אע"פ שלא נכתב מתן שכרן בצדן, קצתן נודעים חומר שלהם מן העונש שיתחייב העובר עליהן, כמו מילה ופסח . וכן העובר על מצות מתנות עניים ודאי חמור ממצות שלוח הקן, שזה רע לשמים, וזה לשמים ולבריות. והדרך השני - "קלה" היינו קלה לעשותה, שאין טורח וחסרון כיס ואין יצרו תוקפו לעבור, כגון ק ריאת שמע וציצית וכיוצא, וחמורה היינו קשה לעשותה, כגון כבוד אב ואם, דאמרינן עד היכן מצות כבוד [אב ואם], אפילו זרקו ארנקי שלו לים לא יכעוס עליהם . ומצות שבת צריך שיקיימנה אפילו יפסיד כל הונו אם לא יכתוב שתי אותיות בשבת או יוציא מרשות לרשות . אלא יוכל להיות ששכר הקלות הרבה משכר החמורות שאי אתה יודע מתן שכרן של מצות, כן פירש החסיד מוהר"י ליווא ז"ל [מהר"ל]. והקשה על זה ממתניתין (חולין קמב.) דשילוח הקן, ששנינו "ומה אם מצוה קלה שהיא כאיסר אמרה תורה למען ייטב לך וגו' ק ל וחמר על מצות חמורות". ואם אפשר ששכר הקלות יותר מן החמורות מאי ק ל וחמר, ונזקק לפרש דהתם על הטורח וההוצאה תני לה. ולי אפשר ליישב דהכי נמי קאמר אם על וכו' ק ל וחמר לחמורות. ולמה כתב רחמנא בכבוד אב ואם החמורה למען יאריכון ימיך וכו' כיון דאתיא בק ל וחמר, ומדכתביה שמע מינה דלאו קל וחמר הוא, שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות. ועל מצוה כאיסר יש אריכות ימים וטובה ולא בכבוד אב ואם, ומשום הכי איצטריך למכתביה. אלא שאין הלב מתיישב בסברא זו שתהא שכר הקלות גדול מן החמורות, והדעת נותנת ששכר החמורות גדול מן הקלות, וכדתנן (אבות, ה) "לפום צערא אגרא". ולדעתי דמשום הכי לא תני שאי אתה יודע איזו מהן מתן שכרן גדול, דהאי ידעינן לה . וה כי קאמר: שמא תאמר לעשות עיקר מחמורות ששכרן הרבה, והקלות יהיו טפלים בעיניך; ולאו למימרא שיקיים החמורות ויעבור על הקלות, דאטו בשופטני עסקינן ? דהא לא תני : "וקיים מצות קלות כחמורות", דבקיום לא קא מיירי, אלא בזהירות שישתוקק בלבו לעשיית הקלות, ויחזור אחריהן כמו שזהיר בחמורות . אל תאמר כן [שתשתוקק רק לקיום של החמורות]. שאע"פ שאתה יודע קלה וחמורה, אין אתה יודע מתן שכרן של מצות מה היא, כי התורה העלימה מתן שכר המצות, ולא הודיעה איזו שכר קבע לכל מצוה ומצוה . ואילו היה שכר המצות כולם שוה, ולא יבדלו רק בין רב למעט, לדוגמא שהחמורה תנחיל חיים ארוכים, והקלה תנחיל גם היא חיים; החמורה תנחיל עושר וכן הקלה, אלא שהחמורה מנחלת הרבה והקלה מנחלת מעט ; היה אפשר לומר "אזהר בחמורות ודי לי בטובה שאנחל על ידן, ולא אחוש לטובה המעוטה שתוסיף לי הקלה". אבל אין הדבר כן, אלא כל מצוה ומצוה תנחיל טובה ידועה, ומה שתנחיל האחת לא תנחיל האחרת . ולכן כשתהיה זהיר בחמורות, אע"פ שיגיעוך טובות גדולות הערוכות לעומתם, תחסר הטובות האחרות הערוכות לעומת הקלות . ואילו פרשה התורה מה היא מתן שכר כל אחת, ע ל דרך משל שהיתה קובעת בשכר כבוד אב ואם אריכות ימים, ובשכר השבת שרה וממשלה, ובשכר הצדקה עושר, ובשכר התפילין כבוד, ובשכר הציצית בגדים נאים, ובשכר המזוזה בית נאה, וכן כל כיוצא בזה, היה אפשר להקל במקצתן שלעומתן קבוע שכר שאינו נחשב כל כך למקצת בני אדם, והיו נזהרים ביותר באלו שקבועה לעומתן שכר שמתאוים אליו, ומקילים במקצתן

שאין השכר גדול בעיניהם, ושאינן מצטערים אם יחסר מהם. ועכשיו שאין אנו יודעים מתן שכרן של מצות, צריכין אנו להזהר בקלות כמו בחמורות, לפי שאפשר שלעומת הקלה שאנו מקילים בה קבוע לעומתה שכר שנצטער עליו מאד אם יחסר ממנו. על דרך משל מי שמתאוה בטבעו לדירה נאה, ויצטער אם יחסר לו, אע"פ שיזקן ויהיה בריא אולם ויוליד בנים ויכ [ו]בד מבני אדם וכיוצא, יצטער על שבתו בנוה רעה . וכל זה משל [בלבד], כי באמת (קידושין לט:) "שכר מצות בהאי עלמא ליכא", אלא (עירובין כב.) "היום לעשותם ומחר לקבל שכרם". (אבות, ג) "והכל מתוקן לסעודה ", והוא לעו לם הבא שכלו טוב וכלו ארוך . ועניני עולם השכר הם תעלומות מכל בני אדם, שאפילו הנביאים שעמדו בסוד ה' לא ידעוהו, וכאמרם ז"ל (ברכות לד:) "כל הנביאים לא התנבאו אלא לימות המשיח, אבל לעוה"ב עין לא ראתה אלהים זולתך יעשה למחכה לו", וטובותיו רבות מאד, וכל טובה נבדלת מחברתה, וכל אחת קבועה להיות מתן שכר על מצוה ידועה. ולכן אע"פ שלעומת החמורה קבועה טובה יותר גדולה מטובה הקבועה לעומת הקלה, בכל זאת אם לא תהיה זהיר בקלות, תאבד הטובה הקבועה עליה, שלא תנחיל אותה לך החמורה . ומי יודע מה היא ? ואולי תצטער מאד על "חסרונה שלא יוכל להמנות " (מליצה ע"פ קהלת א, טו) בעת ההיא, כי איננו עולם המעשה. ומזה נלמד שמתן שכר שקבעה תורה, כמו (דברים ה , טז) "למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך ", אינו מדבר על אריכות ימים וטובת העוה"ז, אלא מבטיח שתנחיל לעושיה חיי העוה"ב וטובותיו ; ואינו מדבר על טובה פרטית, אבל דומה כאילו אמרה למען תזכה לעולם שכלו ארוך ולעולם שכלו טוב . ועדיין אין אנו יודעים מה טיבו של עולם הארוך, ומה הן טובותיו, כי לא פירשה התורה מתן שכרן של מצות. ולפי שאין אנו יודעים זה אין ביד כל אחד המשקל לומר "אזהר במצוה זאת יותר מבאחרת בעבור שכרה הגדול", שהרי אינו יודע מה הוא . ומטעם זה (פסחים סד:) "אין מעבירין על המצות", (סוכה כה.) "והעוסק במצוה פטור מן המצוה", שכולם שוות.

וזהו ששנינו (חולין קמב.) "לא יטול האדם אם על הבנים אפילו לטהר את המצורע . ומה מצוה קלה שהיא כאיסר אמרה תורה למען ייטב וגו' ק ל וחמר לחמורות". מזה אנו למדין שיש קלה ויש חמורה, ואעפ"כ אין אנו יודעים מתן שכרן של מצות, וכדפרישית. ופירוש המשנה יראה לי כך : לא יטול אדם אם על הבנים אפילו לעשות מצוה לטהר את המצורע, ואע"פ שכפי הכרעת דעתך טהרת מצורע מצוה גדולה וחסד גדול שיטהר [אותו] וישוב לאהלו, אי אתה יכול להכריע. וכדתנן (אבות, ב) "הוי זהיר במצוה קלה כחמורה". והיינו דמסיים ומה מצוה קלה שהיא כאיסר אמרה תורה וכו', כלומר אם על שלוח הקן שהיא בעינינו מצוה קלה, ומהו קלותה? שהי א כאיסר , לא חסרון כיס ולא צער, אמרה תורה למען ייטב לך ; קל וחומר לחמורות, כמו כבוד אב ואם וכדפירשתי לעיל . וא"כ כשתאמר ששכר המצות שוה, ומה שתנחיל מצוה זו תנחיל חברתה, למה כתבה תורה "למען יאריכון ימיך" אצל כבוד אב ואם החמורה, כיון דאתיא בק ל וחמר? אלא ודאי אין הטבה ואריכות ימים האמורה אצל הקלה דומה לאותה שנאמרה אצל החמורה, ושני מיני שכר הן . וזה לא יתכן אם על שכר העוה"ז מדבר, שאנו יודעים מה היא אריכות ימים ומה הן טובת העוה"ז . ועל כרחך על שכר העוה"ב נכתבו שניהם, ואינו אריכות ימים ממש, ולא טובה ממש, אלא כדפירשתי "לעולם שכלו ארוך ולעולם שכלו טוב", כלומר שיקבל עליהן שכר לעוה"ב שכלו ארוך וכלו טוב . ולעולם אין שכר האחת דומה לחברתה, והיינו דאמרינן עלה התם בגמרא (קדושין לט:) "תניא ר' יעקב אומר אין לך כל מצוה ומצוה שבתורה שמתן שכרה בצדקה שאין תחיית המתים תלוייה בה . בכבוד אם ואם כתיב למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך, ובשלוח הקן כתיב למען ייטב לך והארכת ימים". ולפום רהטא אין זה מענין משנתנו, ונראה כדפרישית דמהאי דתני ק ל וחמר לחמורות מוכח דקרא בעוה"ב מיירי, דאי לא תימא הכי למה לי דכתב בחמורות, ואהא מייתי מלתא דר' יעקב, דבפירוש נפקא ליה מהאי קל וחמר דקרא לאו בטובת העוה"ז מיירי אלא לתחיית המתים. דר' יעקב אמר אין לך כל מצוה וכו' שאין תחיית המתים תלויה בה. ושמא תאמר מנא לך האי? שמא בעוה"ז מיירי, וקאמר תדע שבכבוד אב ואם כתיב וכו' ובשלוח הקן כתיב וכו'. ואי בעוה"ז מיירי וכמשמעו שיחיו חיים ארוכים למה כתב בשתיהן? יכתוב בשלוח הקן

הקלה ותיתי כבוד כבוד אב ואם בק"ו, אין זה אלא שההטבה וההארכה מורים ליום שכלו טוב וכלו ארוך, לא להודיענו מה הוא מתן שכרן וכדפירשתי, וזהו עיקר הוכחת ר' יעקב.

קיום המצוות מפני אהבה, ולא מפני מתן שכר

ומה שהוסיף "הרי שאמר לו אביו עלה לבירה והבא לי גוזלות, ועלה לבירה ושלח את האם ונטל את הבנים ובחזירתו נפל ומת , היכן טובת ימיו של זה ? וכו', ופריך עלה בקדושין (לט:) ודלמא לאו הוה הכי? ומשני ר' יעקב מעשה חזא. כל זה לחזק דרשתו מן הנסיון, וכמו שעינינו רואות יום יום "צדיק ורע לו רשע וטוב לו ". ומדכתיב אצל מצוה קלה שאין בה כאיסר ולא יצרו תקפו, שתנחיל יש [הערת המגיה: מליצה ע"פ "להנחיל אוהבי יש"] לעולם שכלו טוב ולעולם שכלו ארוך, ממילא ילפינן לכל המצות שבתורה החמורות ממנה, כגון סוכה ולולב וציצית ותפילין והדומה להן, וא ין צריך לומר התרומות והמעשרות והצדקות וכיוצא . וכן לענין הלאוין, הפורש מגזל ועריות שיצרו של אדם מחמדתן, כל שכן שמנחילין יש לעולם שכלו טוב. והיינו דתניא בספרי [הערת המגיה: כנראה הרב המחבר כתב ע"פ זכרונו, וכוונתו לרש"י לדברים יב, כה. אשר העתיק ממכות כג: ובשינוי לשון. ועיין ספרי, ראה, פסקא ע"ו] "לבלתי אכול הדם וכו' למען ייטב לך ולבניך " (עד עולם), והרי הדברים ק"ו ומה אם הדם שנפשו של אדם קצה בו אמרה תורה למען ייטב לך וגו', גזל ועריות שנפשו של אדם מחמדתן לא כל שכן שיזכה לו ולבניו עד סוף כל הדורות !". מברייתא זה אנו למדין שיש ללמוד בק"ו מצוה חמורה ממצוה קלה, שאם על הקלה יש שכר רב, כל שכן על החמורה. ועוד תניא (גם זה כתב המחבר ע"פ הזכרון מדברי רש"י, דברים יב, כח) "את הדברים האלה אשר אנכי מצוך ", שתהא מצוה קלה חביבה עליך כמצוה חמורה . ולא שנה כלשון המשנה שתהא "זהיר במצוה קלה כבחמורה", משום דתנא דידן מיירי בעובד לקבל שכר, ובריייתא מיירי שיהא עובד מאהבה לפי שהן מצות אל היו, וכדכתיב "אשר אנכי מצוך ". ועל זה אמר "שתהא מצוה קלה חביבה ואהובה בעיניך לעשותה כמצוה חמורה ". אע"פ שעל החמורה שכרך הרבה מן הקלה, לא תקפיד על השכר, אלא עשה מאהבה . ומה שהביאו מפרשי המסכתא ז"ל ראיה מן המדרש להוכיח כי אפשר ששכר הקלות גדול מחמורות, שאמרו (משלי ה, ו) "ארח חיים פן תפלס נעו מעגלותיה לא תדע" (ירושלמי, קידושין פ"א ה"ז; תנחומא, עקב, ב) "שלא תהיה נושא ונותן במצות של תורה: איזו שכרה מרובה ועושה אותה ואיזו שכרה מעוטה ? למה כי "נעו מעגלותיה לא תדע", מטולטלין הן שבילין של תורה, אמר ר' אחא משל למה הדבר דומה למלך שהיה לו פרדס והכניס שם פועלים, ולא גלה להם שכר נטיעותיו, שאילו גלה להם היו אומרים איזו נטיעה שכרה מרובה והיו נוטעין אותו . נמצאת מלאכת הפרדס מקצתה בטלה ומקצתה קיימת, כך לא גלה הקב"ה שכר המצות כדי שיהיו עושים משלם " [בשלמות]. לדעתי הכ וונה שאם גלה הקב"ה השכר הקבוע לכל מצוה ומצוה, היה כל אחד מקיים מצוה שקבוע עליה שכר שהוא מתאוה אליו, ולא היה זהיר באחרות, כמנהגו של אדם בעוה"ז, זה חומד עושר, וזה כבוד, וזה בנים, וזה חיים ארוכים וכיוצא . ולכן לא פירש מתן שכרן של מצות, והודיע בקלה שבקלות ובחמורה שבחמורות ששתיהן מנחילים ארץ החיים, וק"ו לשאר מצות.

הכרת ה' ודבקות בו ית"ש ע"י שהאדם מכיר מדות טובות שיש בו עצמו, בלבו ובקרבו
ההבדל בין לשון "חושב" ובין "מחשב"

"והוי **מחשב**". מציעתא דמשנת אנטיגנוס אתי לפרושי ששנה "אלא הוו כעבדים וכו' שלא על מנת לקבל פרס". ופרישית התם דמשום הכי תני משל, ללמדנו שהעבודה הנכונה היא לא לתקות מתן שכר, אלא מאהבת ה' ב"ה ומאהבת מצותיו, ועל זה שנה והוי מחשב וכו'. ללמדנו שאי אפשר שיגיע האדם למדה זו שיאהב את ה ' ב"ה ואת מצותיו, אלא ע"י החשבון והדעת במצות ובעבירות. כי כשיחשוב ויתבונן באלה הדברים עמוקים, יכיר דרכי הנפש, וע"י כן יבין כפי כחו בדרכי ה', וזה גורם הדבקות האל היתּ, ואז ייראנו ויא הבנו וישמור מצותיו בשמחה בעבור שכרן וסגולתן, ויזהר מן העבירות בעבור הפסדן ופחיתיותן . ולא יוכל אדם לעשות חשבון זה, אלא ע"י תלמוד תורה, שמתוך דברי התורה יעמוד עליהן. ודומה לזה שנינו בספרי (פרשת ואתחנן, פסקא ל"ג) "ואהבת את ה' אלהיך", "איני יודע באיזו צד אוהבים את המקום ב"ה, תלמוד לומר והיו הדברים האלה וגו' על לבבך, מתוך כך אתה מכיר את הקב"ה ומדבק

בדרכיו" וכדפירשתי במשנתו של אנטיגנוס, ועל זה שנה והוי מחשב הפסד מצוה. וחכמה עמוקה יש במליצה זו, ששנה לשון "חשבון" ובבנין הכבד ["מחשב"], ולא תני "והסתכל בהפסד מצוה ובשכרה ובשכר עבירה והפסדה", וכן לא תני "וחשוב הפסד" וכו', אלא "הוי מחשב". לפי שמלת "מחשב" היא כוללת הענין שרצה לפרש במשנתו. והוא שיתן על לבו הכרת סוד הנפש וסגולתה, כשהיא מכרת את דרכי ה' והולך בתורתו; (ורדת) [וירידת] מעלתה כשהיא מתגאלת בטומאת העבירות. ואם ככה יעשה יגיע למעלת העובד מאהבה ובשמחת הלב. אבל צריך טוהר לב ומחשבות נכונות לבקש חשבונות הללו, כי מטבע לב האדם להיות דבק בתאוות העולם בעושר ובכבוד, וכל היום חושב מחשבות הבל, וקשה עליו לחשוב מחשבות אמת בעניני הנפש ודרכי ה'. ומי שחשקה נפשו לעבוד את ה' בשמחה ובישרת לבב, צריך להתאמץ בחדרי לבו לעורר בו מחשבות אחרות הפוכות מטבעו. ויש כח באדם לעשות כן ברוחו, כי רוח האדם כמו מעדר לעדור בנפשו ולהצמיח בקרבה ציורי הדרכים הטובים, וכשיצטיירו בה אז יחל לחשוב מחשבות בעניניהן. על זה נאמר (יחזקאל יח, לא) "ועשו לכם לב חדש ורוח חדשה". כי זה כלל גדול בחכמת הנפש, שכל זמן שאין האדם מצייר הענין בנפשו, אי אפשר שיחשוב עליו מחשבות. ואם יחשוב אין מחשבותיו אמת, אלא דמיונות שוא. וזה שקרא קהלת (קהלת א, יז) "רעיון רוח", "רעות רוח". והנביא אומר (יחזקאל כ, לב) "והעולה על רוחכם היו לא תהיה". כמו הגאה שלא יוכל לחשוב מחשבות ענוה, לפי שציור ענוה נעלם ממנו ואינו מרגיש בו, ואם יחשוב ידמה דמיון כזב, וכן יקרה לאכזר בענין הרחמים, ולסכל בענין החכמה, וכן בכל דבר. ואולם מי שעושה בקרבו רוח חדשה, לצייר מדה מן המדות ולהרגילה ולחזקה בלב עד שיוכל לחשוב בה מחשבות, הן שצייר מדה טובה הן מדה רעה, איננו נקרא בכתבי הקודש "חושב", אלא "מחשב" בבנין הכבד. והכלל הנכבד הזה בארנוהו בחלק השלישי מספר "גן נעול", כי שם הבדלנו בין לשון מחשבה שהוא בבנין הקל, כמו (בראשית לט, טו) "ויחשבה לזונה", (איוב לה, ב) "הזאת חשבת למשפט"; ובין לשון מחשבה שהוא בבנין הכבד, כמו (משלי כד, ח) "מחשב להרע", (תהלים עג, טז) "ואחשבה לדעת זאת", (שם עז,) "חשבתי ימים מקדם". אע"פ שכל הנזכרין אינן יוצאים לאדם אחר אלא עומדים בעצמן, הוצרכו קצתן להיות בקל וקצתן בבנין פועל. וההבדל כך הוא: כל הנכתבים בבנין הקל מורים על מחשבות טבעיות של החושב, שלא היה צריך להתאמץ ברוחו להולידם בנפשו, כמו השונא שמטבעו חושב מחשבת שנאה, והרעב שמטבעו לחשוב מחשבת אוכל להשביע נפשו, ומטבע הגאה לחשוב מחשבת גאוה, וכן כל כיוצא בהן, והן הן הנזכרים בקל. וכל הנכתבים ב[בנין] פיעל מורים שהחושב הוצרך להתאמץ לצ ייר עניינים חדשים בנפשו ולחשוב עליהן, כמו הגאה אם ישוב מגאותו ויתאמץ להשפיל רוחו, עד שיצייר בנפשו מדת הענוה ויחשוב בענייניה, יאמר "חשבתי" דרך ענוה, בפיעל. כי לפי שברוחו החדש הוליד בנפשו הציור הזה, והמחשבות עליה ראוי להבנות בבנין הכבד היוצא לשני, כי יצא בנפש עצמו. ואולם להוציא ציוריו הנעלמים מן הכח אל הפועל צריך לעומק עיון והתגברות החקירה, כמי שעודר וחופר בעומק הארץ לגלות מטמוניה, כן יעדור רוח האדם בעומק נפשו לגלות מטמוני הציורים שבה אם טוב אם רע. ועומק העיון מתואר בכתבי הקדש "מזמה". כמו שפירשנו בבבא "על התורה", שעל זה נאמר (משלי ב, יא) "מזמה תשמור עליך".

מזימה, פעמים לטובה ופעמים לרעה

ומעצמך תבין שיש עומק עיון לטוב, ויש עומק עיון לרע, וככה תמצא מזמה לטובה, ומזמה לרעה. (משלי ב, יא) כי "מזמה תשמור עליך" לטובה, וכן (משלי א, ד) "לנער דעת ומזמה", (משלי ג, כא) "נצור תושיה ומזמה", וכיוצא בזה לטובה. (שמשלי כד, ט) "זמת אולת חטאת", לרעה. וכן (תהלים קמ, ט) "זממו אל תפק", (תהלים יז, ג) "זמותי בל יעבור פי", וכיוצא בהן לרעה. ובספרי "יסודות הלשון" בארנו כלל גדול לדעת באיזו מקומות יורו לטובה, ומתי יורו לרעה. והודענו כשנכתב לשון "מזמה" סתם [בלי מלת לווי] הוא תמיד לרעה, וכשיורה לטובה צריך שיהיה סמוך לתאר אחר טוב, כמו "לנער דעת ומזמה", שסמוך מזמה לדעת נדע שהוא לטובה; "נצור תושיה ומזמה", סמוך מזמה לתושיה נדע שהוא לטובה. "מזמה תשמור עליך", נכתב אצלו "תבונה תנצרכה" נדע שהוא לטובה. כי "דעת ותבונה ותושיה" יורו תמיד לטובה. ושם

הארכנו ובארנו טעמי הדברים . ואם תסתכל בדברינו המעטים שרמזנו פה תבין מה שאמר שלמה ברוח הקדש (משלי כד, ח) "מחשב להרע לו בעל מזמות יקרא ". לא אמר "חושב להרע", כי אע"פ שהוא איש חושב מחשבת רע איננו "בעל מזמות", אם חושב כפי טבעו הרע, ולא הוליד מחשבות רעות שאינן בטבע נפשו . אבל "מחשב" להרע בפועל, והוא המעמיק להוליד ציורים רעים חדשים שלא היה חושב עליהן בטבע נפשו, לו "בעל מזמות" יקרא, כלומר עליו יונח התאר הנבזה הזה. ולמדנו מזה שבכל מקום שנזכר "בעל מזמות" הכוונה על המחשב להרע, לא על החושב.

הכח לצייר ציורי המושגים, שיש בנפשו של האדם

ואחרי שהצענו ההצעה הנפלאה הזאת בחכמת הלשון, תתבאר המליצה ששנה רבינו הקדוש "והוי מחשב הפסד מצוה" וכו', דמיירי באדם גדול שחפץ לעבוד את השם מאהבתו ומאהבת מצותיו. והודיע שצריך לצייר ציורי נפשו הנעלמים והנסתרים בה, עד שידעם וירגישם באמת, ויולידו מחשבות נכונות, הן ציורי דרכים נכבדים בחכמה ובצדק, וכן ציורי התאוות והרשעה, וכשיצייר גם שניהם, אז יבין מה טוב, ומה רע, ומה בין תורה וחכמה לסכלות ורשע . וע"י כן ימאס בחטאים, ויאהב הצדק והישר . ואין זה דומה למה ששנה תחלה "שאי אתה יודע מתן שכרן של מצות ", דההיא בעובד בשביל שכר, והשכר הזה המתוקן לעולם הבא לכל מצוה ומצוה אין אנו יודעים מהו, כי הם תעלומות ממנו. וכאמרו (ישעיה סד, ג) "עין לא ראתה אלהים זולתך" וגו', ולכן אין בכחנו לחשוב עליהן מחשבות . והחושב באלה איננו כי אם רעיון רוח ודמיונות כוזבות, ומשום הכי תני מתן שכרן, שהוא השכר שיתן הקב"ה לעוה"ב לעושי רצונו. ובבא זו מדברת על אהבת הלב, שיאהב חכמה וצדק, וימאס ברע . ולכן אמר הפסד מצוה כנגד שכרה, ושכר עבירה כנגד הפסדה, כי המחשב באלה יבין האמת. ע ל דרך משל כשיצייר באמת השמחה בעבודת ה' שגורמת תורה ומצוה, לעומת השמחה שגורמת העבירה ; וכן כשיצייר השקט הלב והשלום שגורמים תורה ומצוה, וכשירגיל לכבוש יצרו, באחרית יהיה אוהב שלום, וכדפירשתי בבבא "אוהב שלום" וכו', וירגיש מעט מטוב השלום ויתבונן בו . ולעומתו יצייר שבלכתו בשרירות לבו יהיה תמיד במהומה פנימית. וכן כל דרך ודרך שיצייר, כמו מדת הצדק, מדת הענוה, מדת הקדושה וכיוצא . ויבין שהן דרכי ה' וגורמים הדבקות האל היתי, ומתקבלים על דעת האדם . ושהדרכים ההפוכים מהם כמו הגאוה והגאון, והרשע להרע לזולתו, והז ימה וטומאת הרעיונים משחיתים הנפש, ומבדילים אותה מה', ואחריתן מרה כלענה, כי יולידו תוגה ועצבון וחרטה וכיוצא . אז ישמח לקיים המצוה ולא יחוש להפסדה שמפסדת בממון או בטורח, וירחק מן העבירה ולא יחוש לשכרה שמשכרת ממון או הנאת הגוף . כי המחשב על אלה יבוזו בעיניו כל הדברים שתחת השמש, נגד השכר הטוב שמרגיש בנפשו שיקנו לו עבודתו ותורתו ; ואז בוחר בטוב בעבור שהוא טוב, ומואס ברע לפי שהוא רע. וכבר אמרנו שקשה על האדם להוציא ציורים צחים כאלה מן הכח אל הפועל, לפי שהן הפוכות מדרכי לבו הטבעיים, וכאמרו (בראשית ח, כא) "כי יצר לב האדם רע מנעוריו ". אלא שמשנתנו מדברת עם איש טהר לב החפץ לעבוד מאהבה, ולכן שנה "והוי מחשב" בבנין הכבד, כלומר התאמץ נגד טבע לבבך לחשוב בענינים הללו, ותזכה להיות מאוהבי ה' ועושי רצונו. "כי אשרי אנוש יעשה זאת", וקרובה ישועת ה' אליו, ויגיעהו עזר מק ודש. כי אם עשה את שלו, אע"פ שאין בכח האדם להשלים הדבר, ילוה אליו העזר האל והי לגמור בעדו, להוציא ציוריו הנעלמים הוצאה גמורה, עד שימשלו בלב ממשלה חזקה, וזהו המעשה ותיקון הנפש. והעזר האל והי הזה קראו רבותינו ז"ל "סייעתא דשמיא". ודברנו מעט על זה בבית הראשון מספרנו "גן נעול" (חדר ד, חלונות ד-ה). ועל זה אמר שלמה (משלי טז, ט) "לב אדם יחשב דרכו וה' יכין צעדו ". התבונן שגם בכתוב זה אמר "יחשב" בבנין הכבד, לפי שכולל הענין שדברנו . כי לב האדם הוא המושל בו, וברוחו מצייר ציורי נפשו הנעלמים וכנ"ל, וזהו "לב אדם יחשב דרכו ". אבל תשלום הדבר והוא שיצטייר ציור גמור בלב, עד שימשול בו ויעשה מעשיו על פיו, אין זה ביד האדם לבדו, אבל ה' עוזר לו . ועל זה סיים "וה' יכין צעדו ", כי תחלת המעשה הם צעדת הרגלים ללכת לעשות. ואמר שהוא ב"ה יכין צעדו בזכות שהתחיל לחשב דרכו וחפץ בטוב. והנה כל זמן שלא חשב האדם שכר מצוה ושכר עבירה והפסד שניהן, אפילו תאמר שמנעוריו הלך בדרך

טובים, אפשר שאם יעלו על לבו ציורי החמדות והתאוות, ועיניו תראינה מעשה אנשי התאוה, שיט לבו אחריהן. אבל מי שחשב ציורי שתיהן, וגברה דעתו וחכמתו בלבו להבין בין אמת לשקר על דרך שבארנו למעלה, יש תקוה כי לא ימוט לעולם מדרך הטובה . ולכן המלך דוד ע"ה שהיה מחשב הפסד מצוה וכו', אמר "חליתי פניך בכל לב חנני (תהלים קיט , נח) כאמרתך", כלומר ידעתי כי בכל לבי חליתיך, כי לא אמצא בלבי תאוה וארח רע שאפשר לו למשול על צדקתי ויושרי . ולכן ח נני כאמרתך, כמו שהבטחת לחון ולעזור ברוחך הטובה למחשבי צדק. ולפרש דבריו סמך ואמר "חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך (קיט, נט) ", כלומר לא הלכתי בדרך טובים בעבור שלא ציירתי בלבי עד כה ארחות עקלקלות, אבל חשבתי דרכי, וגם זה בבנין הכבד שלא כמשפט הלשון, לפי שמדבר על הוצאת ציוריו לפועל . והעיד על עצמו שחשב דרכיו, ושקל הפסד מצוה כנגד שכרה וכו', וגברה דעתו ואמונתו שלא בחר בשכר העבירה שהצטייר בו, אלא "ואשיבה רגלי אל עדותיך", כלומר תמיד עשיתי הטוב. וזהו "ואשיבה רגלי" שהוא תחלת המעשה, כמו "וה' יכין צעדו (משלי טז, ח) ", ועל כן חנני לעזרני מקדש לגמור בעדי. ולהורות שהכתוב מדבר על הציורים הפנימיים טובים ורעים ושחשב זה לעומת זה, אמרו במדרש רבותינו ז"ל "חשבתי דרכי, אמר דוד בכל יום הייתי (ויק"ר לה, ה) מחשב ללכת לבתי טיאטריאות . והיו רגלי מוליכות אותי לבית המדרש ". ומדברינו תבין חידותם, כי חלילה שבחר דוד ללכת בדרך רעים ?! ויותר זר לומר שבדרך נס הוליכוהו רגליו לבית המדרש. אלא כמו שאמרנו והדרוש עמוק. ומה שדברנו בו נראה רב [בכמות המלים] והוא מעט מזעיר.

מורא שמים, הצורך לו

"והסתכל בשלשה דברים " וכו'. סיפא דמשנת אנטיגנוס בא לפרש, [מה] ששנה "ויהי מורא שמים עליכם", ופרישית התם דאע"ג בין רישא בין סיפא אי אפשר בלי מורא שמים, איצטריך למתנייה אפילו לעובד מאהבה, המחשב שכר מצוה והפסד העבירה וכיוצא מחשבת חכמה ודעת, שבכל זאת צריך שיתבונן תמיד במורא שמים ופחד אלהים . וכמו שאמר ראש החסידים (תהלים קיט, קכ) "סמר מפחדך בשרי וממשפטיך יראתי". ואמרנו הטעם לפי שאין כל הזמנים שוים, ואפילו צדיק גמור יקרנו לפעמים עצב ויגון וצרה, ואז אין אור בנפשו, ודומה ללילה שהיא חשך, ואפשר שיכשל בעת ההיא . כי יאפיל היצר נגה שכלו, כמו הענן המכסה נגה אור הירח, ושעל זה אמר שלמה (משלי ד, יג) "החזק במוסר אל תרף" וגו', (משלי ד, יח) "וארח צדיקים כאור נגה" וגו'. ודוד אמר (תהלים טז, ז) "אף לילות יסרוני כליותי". ומהו המוסר? (תהלים טז, ח) "שויתי ה' לנגדי תמיד" וגו', וכן (תהלים יז, ג) "בחנת לבי פקדת לילה", וכמו שהארכנו שם. ועל זה שנה רבינו "והסתכל בשלשה דברים" וכו'. כלומר לפי שאמרתי "והוי מחשב הפסד מצוה" וכו', שמא סבור אתה אם הגעת למדה זו אינך צריך לשום על לבך מורא שמים ? אלא מכל מקום יהי מורא שמים עליך. כלומר שתשים לבבך לחשוב במוראו ובפחדו תמיד, ואז "אין אתה בא לידי עבירה". ולשון "לידי" כלומר אם כבר קרוב אתה להכשל, כי האפיל היצר אור לבך, ותלך לעשות כתאותך, אין תקנה בעת ההיא להנצל מידי העבירה החזקה אלא בהיות עליך מורא שמים ויראת עברתו, כי יפקוד באף ובחמה על מעשיך. ומפרש רבינו מהו מורא שמים, ומה הן יסודות המורא שעליהן יחשוב מחשבותיו, ואמר "דע מה למעלה ממך" וכו', וכדאפרש.

דעת ברורה, יש בה צורך יותר מהמחשבה לבד
ביאור למאמר תמוה של חז"ל בענין יוסף הצדיק

"דע מה למעלה ממך". לא תני בקצרה "והסתכל מה למעלה ממך עין רואה וכו', ואין אתה בא לידי עבירה". ועוד תחלה אמר "והסתכל", כמו (דניאל ז, ח) "משתכיל [ש' שמאלית, מסתכל] הוית" האמור בדניאל, שענינו בלשון ארמי כמו "התבונן" בלשון הקדש. ואחר כן אמר "דע מה למעלה ממך", ולא שנה "ודע שלשה דברים וכו', כי למעלה ממך " וכו'. [ועוד] תחלה קראן "דברים" ואח"כ "ידיעה"? ונראה פירושו כי שלשה דברים הללו, והוא ש ה' ב"ה רואה ושומע, ושמעשה בני אדם בספר נכתבים, הן דברי אמונה, ונאמנים בלב המאמין בה' ובתורתו . וכל זמן שדעתו צלולה ושוקטת יאמין שכן הוא, מה שאין כן כשכבר תקפו יצרו, ונכנס בו רוח

שטות, תהיינה ג׳ דברים אלו כשכוחים ממנו . שאפילו תאמר שהן ברורים לו כב ירור המושכלות הראשונות, הנה גם המושכלות הראשונות בעתים רבות הם כשכוחים מן הלב. על דרך משל הכל יודעים שאין הדבר עושה את עצמו, שהכל גדול מן החלק, שאין הר בלא בקעה, אבל ברוב הפעמים שכוחים מן הלב. וכן שלשה דברים שבמשנתנו אע״פ שיאמין בהם, אינן עומדים במראה הלב להציל את האדם בשעת תוקף יצרו מן העבירה . וביותר שגם באלה פקרו הכופרים ואמרו אע״פ שלמעלה עין רואה , אין כבודה להשגיח בתחתונים, ושאין גמול ושלום על מעשה בני אדם. אבל מי שהוא חכם ועובד את אלהיו מאהבה, וגם שם לבו לחשוב בעניני מורא שמים, וברוח בינתו העמיק להתבונן בהם, והרכיב מחשבה אל מחשבה וידיעה לידיעה עד שנתבררו לו אלה הדברים בידיעה ברורה, כי מיני הידיעות הם בכלל ״דעת אלהים״ הנזכר בכתבי הקדש, אז ימלא לבו יראה ופחד, וינצל אפילו בשעת העבירה מחטוא במעשה, וכמו שאמר דוד ע״ה (תהלים קיט, קיט-קכ) ״סיגים השבת כל רשעי ארץ לכן אהבתי עדותיך. סמר מפחדך בשרי וממשפטיך יראתי ״. כלומר ברא ותי כי תשבית רשעי ארץ לפי שאינן נחשבים כאדם, אלא כסיגים הדומים לכסף ויכלו באש, כ ן הם נראים כבני אדם ואין בהם צורת אדם באמת, כי השחיתו והתעיבו כחיות טורפות . לכן ״אהבתי עדותיך״ הנותנת לאדם חיים ודעת אלהים ומקרבתו לאלהיו, עד שידמה ככסף מזוקק וכזהב טהור . ואע״פ שאהבתי עדותיך, לא עזבתי בלבי זכרון מפחדך ומוראך, לדעת שאתה משלם לאיש כמעשהו, ואתה משבית רשעי ארץ, כי סמר מפחדך בשרי וגו׳ . ובפירוש אמר ״מזמה תשמור עליך תבונה תנצרכה, להצילך מדרך רע וגו׳, להצילך מאשה זרה ״, הא למדת שהמזמה שאמרנו למעלה שהיא עומק העיון, וגם התבונה שיפיק ע״י שיסתכל ויתבונן, הן הן המצילים והמגינים על האדם להצילו מדרך רע ומאשה זרה . והיינו דתנן (אבות, ג) ״אם אין בינה אין דעת ״, וכדאפרש התם. ועל זה שנה ״והסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה״. כלומר התבונן בשלשה דברים שאגיד לך והעמק לעיין בהם, עד שיתבררו לך בדעת אלהים, ותהיינה ברורות לך כשמש. וזהו שפירש ״דע מה למעלה ממך ״, כלומר אלה השלשה שקראתים ״דברים״, ע״י ההסתכלות הגדולה שתסתכל תמיד בעניניהן, באחרית תדעם ויהיו קבועים בלבך. ואפילו יאפיל נגה אור שמחתך, ויגבר יצרך עליך להטותך לעבירה, לא תבוא לידה ממש. ועם זה מתבאר מה שאמרו רז״ל (סוטה לו:) על יוסף הצדיק דפליגי רב ושמואל בפירוש לעשות מלאכתו, חד אמר מלאכתו ממש, וחד אמר לעשות צרכיו נכנס, אלא שנראה לו דמות דיוקנו של אביו, ובפחד עברת אלהים נשמר מחטוא. ולפי הפשט קשה לדבר כזאת על יוסף הצדיק שהעידה עליו התורה שעמד בצדקתו, אע״פ (בראשית לט, י) שדברה אליו יום יום . ועל כל פנים יקשה על זה מה שהקשו (שבת צו:) על ר בי עקיבא כשאמר מקושש הוא צלפחד : ״התורה מכסה ואתה מגלה ?״. שכפי דברינו מי שאמר ״לעשות צרכיו נכנס״, הגדיל צדקתו של יוסף יותר, שלא בלבד שלא שמע אליה יום יום, לפי שהיה עובד מאהבה ומאס ברע, וכדפירשתי לעיל, אלא גם כבר שלט עליו יצרו בעת שערבה שמחתו, ואעפ״כ לא חטא, לפי שג ם הסתכל תמיד במורא שמים ופחד אלהים. ומה שנראה לו בעת ההיא היה במראה לבו, כדרך מזמה תשמור עליך וגו׳.

והנה בשאר הדברים צריך ג״כ החכם להסתכל, הן בדברי יראת ה׳ כבודו וגדלו, הן בעניני תורה ומצותיה, ולהפיק תבונות ולשמרם בלבו, וכדפירשתי בבבא ד ״על התורה״. אלא ששאר ההסתכלויות מאירות הנפש ומשמחות אותה, ואז יבוז לכל מחמדי תבל ותאוותיה לע ומת עשיית המצות, וכדפירשתיי ב״והוי מחשב הפסד מצוה״ וכו׳. אבל שלשה דברים שמנה רבינו במשנה זו, יעמדו לו אפילו בשכבר תקפו יצרו ואין שמחה בנפשו, ושוב לא יעמדו לו מזימותיו ותבונותיו זולתי שלושה דברים אלו.

ידיעה על ה׳ מפני מה שהאדם מכיר בגופו של עצמו

״דע מה למעלה ממך״. לא תני ״דע כי למעלה עין רואה״, דבר זה מתבאר מדברי המשורר שאמרו על ענין זה ברשעים (תהלים צד, ו) ״ויאמרו לא יראה יה ולא יבין אלהי יעקב ״. כי לפי שעשו כל הרעות (מלאכי ג, טו) ״גם בחנו אלהים וימלטו״, הסכימו בדבר און שאין השם רואה ולא מבין. והשיב המשורר, (תהלים צד, ז-ח) ״בינו בוערים בעם וכסילים מתי תשכילו, הנוטע אזן

הלא ישמע אם יוצר הלא יביט ?". ומלת בוערים על שוכחי הדעת, שכל כך הם שקועים בפחזותם, עד שאפילו המושכלות הראשונות הנטועות בהן אינן שמים על לב, כדרך (ירמיה י, יד) "נבער כל אדם מדעת". והמושכל ראשון מחייב שהנוטע אזן הלא ישמע, שאם בנבראים כמונו נטוע אזן לשמוע ולהבין דברי המדבר, קל וחומר לנוטע אזן באדם שהוא שומע ומבין . שהרי גלוי לפניו ענין השמיעה וההבנה , אחר שלתכלית זה נטע אזן באדם . וכיון שאנחנו החומר והוא יוצרנו, הנה יתברך ויתעלה לאין שיעור היוצר ב"ה מיצוריו לענין השמיעה . וכן לענין הראיה, אחר שיצר עין בברואיו כדי שיראו וישגיחו ולא יכשלו, נודע שגלוי לפניו ענין הראיה וההשגחה. וכיון שהוא היוצר ב"ה, הנה נעלה מיצוריו לאין חקר גם בראיה. והיינו דקתני "דע למעלה ממך", כלומר אחר שאתה רואה ושומע, הנה תדע מה למעלה ממך, כמה נבדל במעלתו הבורא יתʼ שהוא למעלה ממך ממעלתך, ותדע בקʼו שיש עין רואה וכוʼ.

ראיית הʼ וראיית האדם, ההבדל שביניהן

"**עין רואה**". היא ההשגחה העליונה המשגחת מראש ועד סוף, אין נסתר ממנה, כדכתיב (ירמיה כג, כד) "אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו נאם הʼ ?" וגוʼ, ונאמר (משלי טו, ג) "עיני הʼ משוטטות בכל הארץ צופות רעים וטובים". ונאמר (ירמיה יז, י) "אני הʼ חוקר לב וגוʼ רואה כליות ולב". ונבדלת פעולת הראיה העליונה עד לא ין חקר מראיית היצורים, כי האדם יראה לעינים וה' יראה ללבב, רואה מחשבות האדם ומעשיו . האדם יראה באור לא במחשך, והוא ב"ה (ע"פ דניאל ב, כב) "ונהורא עמה שרא, ידע מה בחשוכא", ונאמר (תהלים קלט, יב) "גם חשך לא יחשיך ממך וגוʼ כחשכה כאורה". האדם ילאה להשגיח תמיד, וצריך פעמים רבות להעלים עין, כמו בעת השכחה והשינה וכשעושה עסקיו, והוא ב"ה רואה מראשית שנה עד אחרית שנה, ועיניו תמיד על כל דרכי יצוריו. האדם יראה מקרוב ולא מרחוק, והוא ב"ה תחת כל השמים יראה; האדם יטעה במוחשים, ויתחלף לו בין מוחש למוחש, והוא ב"ה רואה באמת ובמישור; ועוד הרבה הבדלים כיוצא בהן . והכל על דרך משל, יתברך ויתרומם עד לאין תכלית . ואלה הפרטים גם הם מושכלות ראשונות, והן הן ההסתכליות התמידי להוציא מהן תולדות בבינה ובשכל.

שמיעת הʼ ושמיעת האדם, ההבדל שביניהן

וכן למעלה ממך אזן שומעת, שומעת כל דברי המדברים, ומבינה בין טוב לרע, כי "השמיעה" היא ההבנה, שהרי כנגד "ולא יבין" אמר "הנוטע אזן הלא ישמע ". ונבדלת גם השמיעה העליונה משמיעת היצורים עד לאין חקר, כי האדם קול דברים הוא שומע לא דברים שבלב, וה' ב"ה שומע ומבין אפילו המחשבה שבלב שהוא הדבור הפנימי, כדכתיב (דהי"א כח, ט) "וכל יצר מחשבות מבין", שלא בלבד המחשבה אלא אפילו יצר המחשבה. ותעמוד על זה מדברינו בבבא זו, כי אמרנו שהציורים הפנימיים יולידו מחשבות והציורים [שהם] הפוכים זו מזו, כמו ציור אהבה, ציור שנאה, ציור גאוה, ציור ענוה וכיוצא . וכל ציור נקרא בכתבי קדש "יצר". כי מלת "יצר" הוא הציור הפנימי המצייר הדבר וחושק בו . ולפעמים יחשוב האדם מחשבה, וידמה בעצמו שהולידה בציור טוב, וה ʼ ב"ה מבין שתולדתה מציור רע . על דרך משל שפגע בעני וחשב לתת לו צדקה, וסבור בעצמו שחושב מציור רחמים וחנינה, ואפשר שמוצאותה מציור גאוה לעשות לו שם בארץ . ואין האדם בעצמו יוכל להבין זה תמיד, אבל ה ʼ ב"ה מבין באמת. ועל זה אמר וכל יצר מחשבות מבין. ובספרי "יסודות הלשון" הארכנו יותר. האדם שומע מרחוק ולא מקרוב, וה ʼ ב"ה שומע תפלת כל בשר. האדם ילאה משמוע תמיד . ופעמים רבות אזנו אטומה, כמו בעת השינה וכיוצא, וה ʼ ב"ה אזנו קשבת תמיד, ועוד הבדלים רבים, וגם הם למשל נאמרו, והם פרטי המושכלות הראשונות להסתכל בהן ולהוציא דבר מדבר בשכל ובבינה. וללמד כל זה שנה "מה למעלה ממך עין רואה ואזן שומעת". כלומר שראוי לך להסתכל במדת הראיה והשמיעה שהיא למעלה ממך במעלה עליונה עד להפל יא. ועל כן לא שנה "עינים לראות ואזנים לשמוע", כי הוא ב"ה אינו צריך לעינים ולאזנים . והכל בדרך משל, אלא "עין רואה", כלומר הראייה הגמורה הרואה כל, ו "אזן שומעת", כלומר השמיעה הגמורה השומעת כל, ומדת הראיה היא המתוארת "עין", ומדת השמיעה מתוארת "אזן". ולכן הושאלו שני שמות הללו לראית ולשמיעת היצורים ע"ד השתוף וההעברה.

ספרו של ה', ביאור של המושג

"**וכל מעשיך בספר נכתבים**". לא תני "ויד כותבת כל מעשיך בספר", לשון הכתוב נקט (ישעיה סה, ו) "הנה כתובה לפני". (מלאכי ג, טז) "ויכתב בספר זכרון לפניו". ועיקר הענין להודיע שאין שכחה לפני כסא כבודו, זוכר את כל המעשים מראשית ועד אחרית, לשלם שכר טוב לטובים ולהפרע מן הרשעים. ואיצטריך למיתני "מעשיך", ולא תני כן גבי ראיה ושמיעה: "עין רואה מעשיך ואזן שומעת דבריך", משום דראיה ושמיעה עליונה שייכא נמי בכל היצורים והנבראים, כי ה' ב"ה משגיח על הכל ומבין הכל, וזן ומפרנס מקרני ראמים עד ביצי כנים, מה שאין כן כתיבת המעשים בספר לגמול ולענוש דלא שייכא בשאר היצורים שאינן בעלי קבלת שכר ועונש, רק האדם לבדו נכון לו. משום הכי תני "מעשיך" שהן מעשה בני אדם. ו"כתיבת הספר" [הוא] משל, ואין ספק שיש בו סוד עמוק, היה נודע לנביאים וחכמי לב. [הערת המגיה: אין לי ספק כי כוונת המחבר למה שנאמר בזוהר ח"ב עמ' ע. ועמ' נו.]. כי אדונינו משה ע"ה ג"כ השתמש במליצה זו, ואמר (שמות לב, לב) "ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת". דוד המלך ישראל אמר (תהלים סט, יט) "ימחו מספר חיים ועם צדיקים אל יכתבו". מלאכי אמר (מלאכי ג, טז) "אז נדברו יראי ה' וגו' ויכתב ספר זכרון לפניו". ומענין זה ארז"ל (ר"ה טז:) "ג' ספרים נפתחין בראש השנה". ואחר שתדע בלבבך שלשה דברים הללו, שהקב"ה רואה בחדרי לבבך ומשקיף על מעשיך, ומבין כל סתריך ומוצא פיך ומעשיך, וכותב הכל בספר הזכרון להביאם במשפט על כל נעלם, יחרד לבבך, ויפחד מפחד אלהים ומגאונו, ותרגיז על יצרך המשיאך לדבר עבירה ותנצל. וזהו עצמו מה שאמר דוד (תהלים טז, ז) "אף לילות יסרוני כליותי", ופרישית לה בבבא "ויהי מורא שמים עליכם". שכתבי הקודש מכני ם אופל הנפש ותגבורת היצר בשם "לילה". ואמר שאפילו אז לא חטא, לפי שיסרוהו כליותיו והפחידוהו שלא יעבור, וסמיך ליה (טז, ח) "שויתי ה' לנגדי תמיד כי מימיני בל אמוט". ופירושי קא מפרש מה היה המוסר שנדמה לו תמיד? שה' ב"ה לנגדו רואה מעשיו ושומע דבריו וכותב הכל בספר הזכרון, ועל ידי כן לא מט מדרך הימין, שהוא דרך החכמה. והנה העצה היעוצה במשנתנו טובה ונכונה, ואם תראה בני אדם שהם יודעים ומודים שיש למעלה מהם עין רואה ואזן שומעת וספר זכרון, ובכל זאת אין פחד אלהים לנגדם וחוטאים, אין זה אלא לפי שלא הסתכלו בידיעות הללו, וכמעט שכוחים הם מלבם, ואם יעלו על לבם אינן רק הארה מועטת שאינה מספקת לעמוד בפני תוקף להבת היצר. אבל המתבונן בהם בכל לב, והרחיב ענינים, ולבו מלא תבונות, עד ששבו אצלו לידיעות ברורות, ודאי יגינו עליו להצילו מתוקף יצרו. כך נראה בעיני פירוש המשנה הסתומה הזאת.

רַבָּן גַּמְלִיאֵל בְּנוֹ שֶׁל רַבִּי יְהוּדָה הַנָּשִׂיא אוֹמֵר, יָפֶה תַלְמוּד תּוֹרָה עִם דֶּרֶךְ אֶרֶץ, שֶׁיְּגִיעַת שְׁנֵיהֶם מְשַׁכַּחַת עָוֹן. וְכָל תּוֹרָה שֶׁאֵין עִמָּהּ מְלָאכָה, סוֹפָהּ בְּטֵלָה וְגוֹרֶרֶת עָוֹן. וְכָל הָעֲמֵלִים עִם הַצִּבּוּר, יִהְיוּ עֲמֵלִים עִמָּהֶם לְשֵׁם שָׁמַיִם, שֶׁזְּכוּת אֲבוֹתָם מְסַיַּעְתָּן וְצִדְקָתָם עוֹמֶדֶת לָעַד. וְאַתֶּם, מַעֲלֶה אֲנִי עֲלֵיכֶם שָׂכָר הַרְבֵּה כְּאִלּוּ עֲשִׂיתֶם:

"רבן גמליאל בנו של ר' יהודה הנשיא אומר ". גם המשנה הזאת סתומה מאד, תני רישא "יפה תלמוד תורה" וכו', משמע "יפה" אין, "חייב" לא. והדר תני "וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עון ", ואם כן חיוב גמור הוא ! ותו ברישא קרי לה "דרך ארץ", והדר קאמר "מלאכה". ויותר קשה למה "סופה בטילה וגוררת עון ", וכי לא סגי בלא ו הכי? ואם לפי שסופו מחמת דוחק ילסטם את הבריות, אטו כ ולי עלמא גזלנים נינהו? וכמה עניים מרודים שחיים חיי צער ועמלים בתורה. ועוד תינח עני, עשיר מאי איכא למימר. ועוד דבכל מקום תני "עבירה" וכאן שנה "עון".

מלאכה ודרך ארץ

ואומר אני דרבן גמליאל בא לפרש דברי שמעיה השנויין בפרק ראשון, וכדבעינן למימר. ומשנה זו נשנית לפרש רישא דמשנת שמעיה ששנה "אהוב את המלאכה", ופירשנו דבחכם גדול מיירי, שיאהב את המלאכה בלבו ויהיה לו קורת רוח הדברים שתחת השמש, ואל יתחכם יותר ליכנס בעומק הענינים האלהיים, עד שישתומם וימאס בדרכי העולם הזה, ועלה תני רבן גמליאל "יפה תלמוד תורה" וכו'.

אין עירוב והוצאה ליום טוב

ומלת "מלאכה" בארנוה, ואמרנו שכל המעשים אשר עשה ה' ב"ה בששת הימים הם מלאכות, ושכולם כלולים בל"ט אבות מלאכות ששנו חכמים ותולדותיהן, לבד הוצאה מרשות לרשות . ולא אכפיל הדברים, אך לבאר מה שאמרנו שם בקצרה, שעל כן נאמר במועדים (במדבר כח, כה) "כל מלאכת עבודה לא תעשו ", ללמד ("אליה רבה", סי' תקכ"ב, סעיף א) " שאין עירוב והוצאה ליו"ט". ואע"פ שבמסכת ביצה (דף יב.) אמרינן אין מוציאין לא את הלולב וכו' וב"ה מתירין, ובגמרא אסיקו דב"ה סברי דאמרינן מתוך שהותרה הוצאה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, ותאמר א"כ מן התורה אסורה ? הא גופיה שהוצאה מותרת באוכל נפש מטעם הכתוב יש להוציאו, לפי שנאמר "כל מלאכת עבודה". דהא כתיבה ואריגה לא הותרו לצורך אוכל נפש. ורש"י ז"ל פירש דדבר תורה מותרת לגמרי בכל דבר, אלא שבהוצאת אבנים אסור מדבריהם משום טרחה. וכן דעת הרמב"ם ז"ל שההוצאה וההבערה יצאו מכלל כל המלאכות ביו"ט, שמתוך שהותרו ביו"ט לצורך אכילה הותרו נמי שלא לצורך. והרב המגיד [משנה] ז"ל תירץ שטעם הדבר שהוצאה הותרה לצורך אכילה, ולא הותרה כתיבה ואריגה לצורך אוכל נפש, לפי שהוצאה אף היא באוכל ומשקה, והבערה מדכתיב (שמות לה, ג) "לא תבערו וגו' ביום השבת", בשבת אסור הא ביו"ט מותר. ומה טוב אם נוכל להוציא מן הכתוב גם הוצאה לצורך אוכל נפש שתהיה מותרת כמו שלמדנו הבערה מן המקרא ביום השבת, ושמן התורה מותרת לגמרי במתוך, ולא נצטרך לתירוצו של הרב המגיד ז"ל . אלא שהוצאה והבערה שתיהן הותרו מן הכתוב, ולהכי לצורך אכילה מודו בית שמאי לבית הלל, ולא פליגי אלא במתוך, אם הכתוב לא התיר הוצאה רק באוכל נפש, או מתוך שהותרה הותרה לכל דבר. וכן יתישב פשוטו של מקרא בירמיה (יז, כא) "ולא תוציאו משא מבתיכם ביום השבת", הא ביו"ט שרי, דהיינו לצורך אוכל נפש, לא כמו כתיבה ואריגה שאסורין אפילו לצורך אוכל נפש. ולא אאריך בזה.

דרך ארץ, הגדרת המושג
חטא ועון, ההבדל שביניהם

ודרך ארץ כולל משא ומתן של בני אדם וההנהגה שינהגו הבריות זה עם זה, ומנהגי האדם עם אשתו ואנשי ביתו, וכן כולל הנימוסיות והחכמה המדינית. ולפי שהמ שא ומתן ובקשת הפרנסה וכיוצא מטרידין לב האדם, שנינו : (אבות, ג) "נותנין עליו עול מלכות ועול דרך ארץ", ועל ההנהגה הנימוסיית והמדינית שנינו (אבות, ג) " אם אין דרך ארץ [אין תורה]" וכמו שיתבאר. ופירוש מלת "עון" רמזנו עליו בפרק ראשון בבבא "וכל המרבה דברים מביא חטא". ואמרנו שהחכמים בחכמה שנו פעם "חטא" ו"עבירה" ופעם "עון", כי יש הבדל בין חטא לעון. החטאים הם בדרכי החכמה, שבכל דבר ממנה יש דרך לטוב ודרך לרע, כמו הקדושה והטומאה, התאוה והפרישות, הנדיבות והכילות, הענוה והגאוה, שהן הן הדרכים . ובנטותו מדרך הטוב והולך ברע, זהו חוטא. והעונות הם בדרכי הבינה, שאין בדבר מהן דרך והפוכו אלא דרך אחד לבד, וכל הנוטה מדרך הבינה, אינו הולך בדרך כלל אלא מעוות ומקלקל הדרך הנכונה. ובכלל זה כל הדברים הנתלים בדעות באלהיות ובאמונות וכיוצא, ע ל דרך משל: דרך הבינה היא שיש למעלה עין רואה ואזן שומעת, והחושב להיפך איננו על דרך, כי הדבר שחושב איננו במציאות כלל, והנה הוא מעוות במחשבתו את היושר. והנה תבין כי העון קשה מן החטא, וכבר החילונו לדבר על זה בבית הראשון מספרנו "גן נעול" (חדר ב, חלון ד).

תורה עם דרך ארץ, התועלת שבשניהם לטובת נפשו של אדם

ועתה אפרש משנתנו. ודע כי ה ' ב"ה יצר את האדם בחכמה, ונפח בו נשמת חיים להשכיל ולהבין. ואשרי מי שעמלו בתורה ועושה אותה עיקר הכל . ובכל זאת לפי שהצלם האלהי הזה נטוע בגוף "עפר מן האדמה", אי אפשר שישכיל בפועל תמיד, ושיפנה האדם כל רגעיו ועתותיו לחכמה לחקור ולהתבונן, שאין זה בטבע יצירתו . והוא סוד גדול בחכמת הנפש, שהיה רצון ה ' ב"ה שישתנה האדם מענין לענין, פעם ישגיח בעניני התורות והענינים האלהיים, ופעם ישגיח בדברים אשר תחת השמש. ובחכמתו ובצדקתו יקשור ענין בענין ויכוין בכל ענייניו לשם שמים, כדכתיב (משלי ג, ו) "בכל דרכיך דעהו". על זה אמר קהלת (קהלת ג, יא) "וגם את העולם נתן בלבם". ואז שניהם מתקיימים, תורתו ומלאכתו, וימצא בשניהם שמחת לב. כי עיון התורה משמחת הלב, כדרך (תהלים יט, ט) "פקודי ה' ישרים משמחי לב". ומפסוק זה אתה למד טעם הדבר, למה פקודי ה' משמחים לב, לפי שהן ישרים . אבל מי שמעוות האמת לא ישמחו לבו, אבל מעציבים ומכעיסים אותו. וכן דרך ארץ ועסקי העולם כשנוהג בהן באמונה וביראת ה' הם משמחים הלב, כי כולם קשורים בחכמה ודעת . ועל זה אמר קהלת (קהלת ב, כד) "אין טוב באדם שיאכל ושתה והראה את נפשו טוב בעמלו . גם זה ראיתי אני כי מיד האלהים היא". כלומר אין טוב לאדם, לא בתורה לבדה, ולא בדרך ארץ לבד, ששתיהן בהיותן לבדנה לא יתכן דרך האדם, זולתי בהיות שתיהן במשקל ישר, שתורתו משמחת לבו ונוהג בחכמה. ולעת ההשתנות עוסק בדרך ארץ במחשבות נכונות עד שדרכיו משמחים את לבבו, ולעת ההשתנות חוזר ועוסק בתורה . זו היא מתת אלהים באמת, והמתנה הגדולה הזאת נתונה היא לטובים ולישרים בלבותם, ולכן סמך ואמר (קהלת ב, כו) "כי לאדם שטוב לפניו נתן חכמה ודעת ושמחה, ולחוטא נתן ענין לאסוף ולכנוס " וגו'. והענין ארוך לא אוכל לפרשו הנה. אבל בחלק שני (חדר ז) מספרנו ["גן נעול"] הנ"ל פירשנו דברים רבים בספר קהלת, ומדברינו שם תעמוד על תוכן כונתנו.

המואס בעניני דרך ארץ, יתמלא לבו כעס ומכאוב
אין האדם יכול להגיע לתכלית חכמה, אלא יסמוך על ה'

ויתברר לך שהממאס בכל עניני העולם, וכל חפצו להתבונן ולחקור תמיד בענייני החכמה ולעמוד על עקרי הדברים, מלבד שלא ימצא חפצו, אלא שימלא לבו כעס ומכאוב . וידוע שהכעס מבלבל אור השכל ומסיר השמחה מלבו, ואז נופל בעון . וכמו שאמרנו כי פקודי ה' משמחים לב, לפי שהן ישרים, ומקרא מלא הוא (תהלים צז, י) "ולישרי לב שמחה". אבל בעיני הכועס עליהן אינן ישרים ולכן לא ישמחו לבו. וכשאינן ישרים בעיניו הרי הן מעוותין בעיניו, והרי הוא חושב עון, כי באמת ישרים דרכי ה' ולא עולתה בהם . וזהו סוד הפרשה הכתובה

בספר קהלת הסתומה מאד בעניינה, באמרו "דברתי אני עם לבי לאמר אני הגדלתי והוספתי חכמה על כל אשר היה לפני על ירושלים ולבי ראה הרבה חכמה ודעת. ואתנה לבי לדעת חכמה ודעת הוללות ושכלות ידעתי שגם זה הוא רעיון רוח. כי ברוב חכמה רוב כעס ויוסיף דעת יוסיף מכאוב". וברמז אפרשנה פה. הודיע שלמה שראה וחקר לעמוד על סוד דרכי החכמה, לדעת במופתים ברורים יושר חקי ה' ודרכיו, באיזו אופן דבר דבר מהם יקרא חכמה, ולדעת במופתים ברורים מדוע הדרכים ההפוכים להם יקראו הוללות וסכלות. והן באמת חקירות נשגבות עד למאד משכל האדם ומדעתו, ואי אפשר לחכם שבחכמים לעמוד עליהן, כי סוד החכמה לדעת במופת ישר כל חוק וחוק נעלם מלב כל חי, ואין יודע בלתי ה' לבדו. ועל זה אמר שלא מצא מה שחפץ לדעת, ונודע לו כי לחשוב להבין זאת הוא רעיון רוח, כלומר דמיון כזב כפי העולה על רוח האדם, וכדפירשתי בבבא "והוי מחשב הפסד מצוה" וכו'. שכפי האמת אין ראוי לו לאדם לחשוב באלה, "כי ברוב חכמה רוב כעס" (קהלת א, יח), כלומר יותר שירבה האדם לחקור ולדרוש בעומק ענייני החכמה לעמוד על תכליתם, כדי שיתיישבו ספקותיו, תרבינה לו עוד ספקות יותר גדולות וירב כעס לבו. ויותר שירבה לדעת העמוקות והנשגבות, ככה יוסיף לנפשו מכאוב ויגון, ולא יעלה בידו מאומה.

אין לסמוך יתר על המדה על חקירה ועיון

וכיון שרוב החקירה והעיון מסוכנת, ראוי לו לאדם שיעשה כרצון האלהים וכפי הטבע שהטביע בו היוצר ב"ה, והוא שילמד התורה והחכמה באמונת הלב ויתבונן בדבריה כפי כחו, ואז ישמח לבבו בתורתו, ובמעט שהבין ישמח בו. וכשתחלש דעתו ישתנה לעסוק בדרך ארץ ג"כ בשמחה עד שתתיישב דעתו עליו, ואז יוכל לשוב לתורתו בשמחה ובטוב לבב. כי בהיות חשקו לשניהם, כשימצא חולשת הדעת באחד מהן יפנה לבבו לעסוק בשני. וכשתלאה דעתו בשני יפנה לבבו אל הראשון, ועל ידי כן יכונו גם שניהם בעיניו, ולא יעוות במחשבתו לא יכעס ולא יכאב לבו. והיינו דקתני תנא דידן "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, שיגיעת שניהם משכחת עון", כלומר הואיל ויגע בשניהן ישכח העון, כי הוא תמיד בשמחה וכל דרכיו ישרים. מה שאין כן כשאינו יגע רק באחד מהן לבד אינו ניצול מן העון. שאע"פ שדבק תמיד בתורה וכובש יצרו ואינו בא לידי עבירה, הרי הוא בא לידי עון, שברוב עיונו וחקירותיו יכאב לבבו ויחשוב מחשבת עון בדרכי התורה ונתיבותיה. וכל שכן כשבטל מתורה ויגע בדרך ארץ לבד, אע"פ שאפשר שהוא כובש יצרו וניצול מעבירה, הואיל ואין חכמה ותבונה בלבו יחשוב עון, שהרי ע"י התורה והעיון בה ינצל האדם מן העון, כדכתיב (משלי ב, יא) "מזמה תשמור עליך תבונה תנצרכה".

יש גבול לעיונו של האדם

ולקמן בפרקין שנה ר' אליעזר "והוי זהיר בגחלתן שלא תכוה", ויתפרש התם ענין קרוב לזה. והיינו דקתני במ"ח דברים שהתורה נקנית בהם, במיעוט שיחה במיעוט שחוק, וכדאפרש התם. ואמרינן נמי [אמר המגיה: זו גירסת ר"י אבן תיבון בתרגומו לרמב"ם, הקדמתו שמונה פרקים לאבות, סוף חמישי. וכן העתיק משם המאירי על משלי טו, כג. אבל ע"פ כת"י מדויק במהדורת הגר"י קאפח לפירוש המשניות, אין זה כתוב ע"י הרמב"ם כלל. ואפשר שהוא תוספת בלבד של ר"י אבן תיבון עצמו] " כי הוי חלשי דעתייהו דרבנן מגרסייהו הוי אמרי מלי דבדיחותא". הכל הולך אל ענין אחד שיש גבול לבינת האדם ולדעתו בעיוניו ובחקירותיו, והפורץ גבול זה לא ישמח, אבל קרוב הוא להכשל לעוות דברים ישרים בעצמותן.

דרך ארץ מיישבת דעתו של אדם

מיהו "דרך ארץ" לאו דוקא הוא, דטעמא מאי יפה דרך ארץ עם תורה לפי שיגיעת שניהם משכחת עון, שאם תחלש דעתו בעיוניו יפנה לבבו לעסוק בדרך ארץ, לישא וליתן ולעמול בסחורות ובעסקי בני אדם, ובזה תתיישב דעתו עליו. אם כן די שאם רואה שדעתו חלושה מן התורה, ולבו נוטה לעסוק בתקופות וגימטריאות או בדברים טבעיים, גם כן ינצל מן העון. אלא שתפארת הוא לו לאדם שיעסוק גם בדרך ארץ, כי בהיותו בחברת בני אדם ונושא ונותן עמהם באמונה ונוהג בכל ענייניו בהשכל ובדעת, יתפארו בו בני אדם וישבחוהו בעבור תורתו

ובעבור עסקיו. ומשום הכי תני רישא "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ", יפה הוא דהוי אבל חיובא לא מיחייב. והדר תני סיפא "וכל תורה שאין עמה מלאכה" וכו', כלומר זה שאמרתי יפה תלמוד תורה וכו' דמשמע יפה אין אבל חיובא לא, אין זה אלא דרך ארץ, אבל עכ"פ אם אין דרך ארץ, כגון שהוא עשיר גדול ויש לו עבדים העושים מלאכתו ועסקיו, ואינו רוצה לטרוח ולחשוב על עסקיו, צריך שיפנה לבבו למלאכה ולעסוק באחת מהן. ע"ל דרך משל שישים לבו לעסוק במלאכת המדידה, או במלאכת הדברים הטבעיים, או במלאכת הכתיבה, או במלאכת הציור וכיוצא, ועכ"פ שיאהב את המלאכה אשר תחת השמש בכללה, וישוטט במחשבותיו על ענייניהן בעת שיסיח דעתו מכובד העיון בתורה ובדברים האלהיים, וכדפירשתי במשנת שמעיה. אבל אם מואס בכל המלאכות ואינו אוהב גם אחת מהן ורק דבק בעיון התורה לבד, דע כי סופה בטלה. שכשיראה שאינו משיג חפצו לדעת מה שלבו רוצה לדעת ולהבין, יכעס לבבו ויבטל תלמודו מכל וכל, ומלבד זה עיונו הגדול בתורה יגרור עון, שיחשוב מחשבות תועות ומעוותות ביראת ה' ובדרכי התורה, וכדפירשתי לעיל. ואלה הדברים שפירשנו הם נאמנים, ויותר יאמנו למסתכל בדברי ספרנו הנ"ל, כי שם התהלכנו ברחבה. ומעתה תבין איך דברי המשנה הזאת מפרשים דברי שמעיה ששנה סתם "אהוב את המלאכה", דבאהבת הלב במלאכה תליא מילתא, שע"י כן לבבו פונה מעיוניו ודבק במלאכה לפי שעה ושמח בה. וזוהי הסיבה שישוב אחר כן בשמחה לתורה ולחכמה.

רבנות על הציבור, עתים לשבח, עתים לגנאי

"**וכל העמלים עם הצבור**". מציעתא דמשנת שמעיה אתי לפרושי, דשמעיה שנה "ושנא את הרבנות", ולא תני "ואל תתנשא להיות רב" כדקתני סיפא "ואל תתודע לרשות". משום שיש נשיאים ושרים על הצבור שנוחלים ע"י נשיאותם חיי עוה"ב, והיינו כשאינן מכוונין לכבוד עצמן להתגאות על הצבור, אלא להיטיב עמהם. והיינו "ושנא את הרבנות", שישנא את הגדולה והשררה, לא שישנא את הרבנים והנשאים על הצבור. ועלה תני רבן גמליאל "וכל העמלים עם הצבור יהיו עוסקים עמהם לש ם שמים". כלומר אע"פ שתשנא את הרבנות, ולא תרדוף אחריה, לפי שהרבנות מסוכנת לבטל את האדם מעבודת ה', וכדפרישית במשנת שמעיה. הנה האנשים שבחרו הצבור להיות נשיאיהם ולעסוק בצרכיהם, יעסקו עמהם לשם שמים,ולא יכוונו לכבוד עצמם, או להתעשר, אלא לשם שמים, ואז טוב להם וא ין "דרך ארץ" טובה ממנה, ובודאי יתקיימו שניהם בידם. כי העוסק בדרך ארץ לעצמו בסחורה ובמ שא ומתן אפשר שלא ימצא נחת בעמלו, ויגיע לכלל עצב ויגון, ויגרום להבטל מן התורה. ואפילו יצליח בעסקיו פעמים רבות, לקצת העתים לא יצליח. מה שאין כן העמלים עם הצבור, בודאי יצליחו בכל מעשיהם, כי זכות אבותם מסייעתם, זכות אבות של הצבור שהיו צדיקים בכל דור ודור, מסייעת לכל העוסקים לשם שמים עם בניהם, וצדקת אבותם לא תמה, אבל עומדת לעד, כדכתיב (תהלים קיב, א-ג) "אשרי איש ירא את ה' וגו', גיבור בארץ יהיה זרעו דור ישרים יבורך, הון ועושר בביתו וצדקתו עומדת לעד". שמענו שזרע הצדיק יגבר בארץ, ושצדקתו עומדת לעד. ואע"פ שהעסקים מצליחים ביד העוסקים מפני זכות אבות וצדקתם, אל תאמרו לא נקבל שכר על פעולתנו. אלא אתם העוסקים עם הצבור לש ם שמים, מעלה אני עליכם שכר הרבה כאילו עשיתם הדבר בכחכם ובצדקתכם, יען היה עם לבבכם לעשות טובה עם ישראל. הא למדת שאין ד רך ארץ טובה יותר עם התורה כמי שעוסק עם הצבור להנהיגם ולנהלם ולעשות צרכיהם לשם שמים, שהוא מצליח ומקבל שכר טוב בעמלו. אלא שלא תרדוף אחר הרבנות להנאתך ולהתגדל, דעלה תני "ושנא את הרבנות". ותנא דמתניתין נמי לא תני: "[ת]היו עמלים עם הצבור", אלא "וכל העמלים" וכו'. כלומר יש לך אחרים שיש להם דרך ארץ עם התורה ע"י הנהגת הצבור בתנאי שיעסקו עמהם לש ם שמים, לא שיכוונו לרבנות.

הֱוֹוּ זְהִירִין בָּרְשׁוּת, שֶׁאֵין מְקָרְבִין לוֹ לָאָדָם אֶלָּא לְצָרֶךְ עַצְמָן. נִרְאִין כְּאוֹהֲבִין בִּשְׁעַת הֲנָאָתָן. וְאֵין עוֹמְדִין לוֹ לָאָדָם בִּשְׁעַת דָּחְקוֹ:

עבודת הרשות (השררה) עם מגרעותיה
"ידע" לשון אהבה

"הוו זהירין ברשות". סיפא דמשנת שמעיה אתי לפרושי, ששנה "ואל תתודע לרשות". ופרישית התם שאל יאמר האדם אשא עול מלך ושרים לעמול בצרכי המדינה, ואעסוק בתורה ובעבודת המלך. כי עבודת הרשות מביאה לידי קנאה וכבוד חנף ומרע. ולפי שמשנת שמעיה במלכי ישראל אתמר, בעוד ישראל שרויים על אדמתם, קא משמע לן רבן גמליאל דהאי "ואל תתודע לרשות" כיון נמי לרשות של מלכי אומות העולם ושריהם, כי משנה זו בגלות נשנית בהיות עול מלכות אומות העולם על ישראל, והיו גדוליה ם צריכים להתודע לרשות, ולבקש אהבת מלך ושרים שיעשו רצונם לבטל גזרות שגזרו על ישראל, ולהקל מעליהם משא מסים וארנוניות שהטילו עליה ם. [אמר המגיה, נוסף על כך שבמהדורת ספר זה בשנת תרנ"ח החליפו "אוה"ע" ב"רומי", אלא גם השמיטו רובו של קטע זה מכאן ואילך, וכן מהפסקא הבאה. וכאן החזרנו הדברים ב"ה ע"פ דפוס ראשון]. והודיע רבן גמליאל "הוו זהירין ברשות". כלומר אל יבטח לבבכם על הבטחות המלכים והשרים שאתה קרובים להם וכסבורים אתם שהם אוהבים אתכם, שאין הדבר כן. כי אין דעתם קרובה מכם כלל אלא הם מקרבין אתכם להנאתם, שרוצים בעבודתכם ושתעשו חפצם. ובעוד שאתם מהנים אותם נראים כאוהבים, מבטיחים הרבה חטיבה מול חטיבה, הכל כזב. כי הם אינם נהנים עוד מכם, ותבואו לבקש מהם עזרה והצלה כדרך האוהבים הנאמנים העוזרים אלו את אלו, אז תראו שאינם עומדים לאדם בשעת דחקו. וזה [לנו] ראיה, שמעולם לא אהבו אתכם אהבת אמת, והאהבה וקרבת הדעת שבין בני אדם מתואר בלשון הקדש "ידיעה", כמו (רות ב, א) "ולנעמי מודע", (משלי ז, ד) "ומודע לבינה תקרא". ומטעם זה נקרא חיבור הכשרים ג"כ "ידיעה", כמו (בראשית ד, א) "והאדם ידע", (שמו"א א, יט) "וידע אלקנה את אשתו" ורבות כאלה. ולפי שאין קרבת הדעת ואהבה כזו בין המלכים והרוזנים נגד ההדיוטים, אמר "ואל תתודע לרשות". כלומר אל תדמה בנפשך שאתה נודע ואהוב למלך, ותעשה כל חפציו ותבטל חפציך, ותחשוב שכן לבו עמך, ובצר לך יעמוד לך בשעת דחקך. אלא "הוו זהירין ברשות", כי קרבתם ואהבתם על הרוב אינה "לא לעזר ולא להועיל". ולכן לא תבטל מדרך ארץ וממלאכה, וכל שכן שאל תבטל מתורה ועבודה, לצאת לעבודת המלכים ולקנות ע"י כן אהבתם. ותאמר אעשה כן לטובת ישראל לדבר עליהם טוב, כי בהיותי אהוב בחצר המלך יעש ה כחפצי וככל אשר אשאל מ מנו, (כי לא מבטח עוז הוא) [כך הוסיפו במהד' שנת תרנ"ח]. כי שקר אתה רואה. ומינה תשמע שלא נשנית משנתנו על מלכי ישראל הצדיקים, שהם חייבים לאהוב כל אדם ולהטיב עמהם כפי דין התורה, כי אם על מלכי רומי שמלכו בימי התנא הזה, שהיו מושלים כפי שרירת לבבם, וזהו מליצת "רשות" כדתני שמעיה והתם פרישית לה.

הוּא הָיָה אוֹמֵר, עֲשֵׂה רְצוֹנוֹ כִּרְצוֹנֶךָ, כְּדֵי שֶׁיַּעֲשֶׂה רְצוֹנְךָ כִּרְצוֹנוֹ. בַּטֵּל רְצוֹנְךָ מִפְּנֵי רְצוֹנוֹ, כְּדֵי שֶׁיְּבַטֵּל רְצוֹן אֲחֵרִים מִפְּנֵי רְצוֹנֶךָ. הִלֵּל אוֹמֵר, אַל תִּפְרוֹשׁ מִן הַצִּבּוּר, וְאַל תַּאֲמִן בְּעַצְמְךָ עַד יוֹם מוֹתְךָ, וְאַל תָּדִין אֶת חֲבֵרְךָ עַד שֶׁתַּגִּיעַ לִמְקוֹמוֹ, וְאַל תֹּאמַר דָּבָר שֶׁאִי אֶפְשָׁר לִשְׁמוֹעַ שֶׁסּוֹפוֹ לְהִשָּׁמַע. וְאַל תֹּאמַר לִכְשֶׁאֶפָּנֶה אֶשְׁנֶה, שֶׁמָּא לֹא תִפָּנֶה:

המליצים על ישראל לפני מלכים, זוכים להצליח בזכות התורה

"**הוא היה אומר**". אחר ששנה שלש בבות לפרושי תלתא מילי דשמעיה, וראה שהבבא האחרונה שהזכיר בה "הוו זהירין ברשות" צריכה הוספת דברים, כי יאמר האדם אם כן מה נעשה לאחינו בני ישראל השרויים בצרות והם צריכי ם למליצים המדברים עליהם טוב לפני מלכיהם ושריהם, ובהכרח ראוי לאנשי חיל לבקש יד ושם בחצר המלך לעסוק בצרכי הצבור. על כן פירש רבן גמליאל הדבר ואמר : דעו שאין הדבר תלו י בהתודע לרשות, שעל כל פנים אמת הדבר שאמרתי שאע"פ שיעשה האדם חפצם, לא ימצא אהבתם ולא יעמדו לו בשעת דחקו. ולכן חלילה לכם להתאמץ במעשיכם לבקש אהבתם, כי תבטלו מתורתכם ועבודתכם שאתם חייבים לבוראכם ית'. ותסתכנו סכנות גדולות וכדפירשנו בפרק קמא. ובמה הדבר תלוי? בזכות המליצים . כי ה ' ב"ה אוהב ישראל, ובכל צרתם הוא מושיעם, ומעמיד להם אנשים מושיעים המדברים עליהם טוב לפני המלכים, ומטה לב המלכים והשרים לכל אשר יחפוץ. [אמר המגיה, עיין דברי מהר"ל, "אור חדש", עמ' ע' על מאמר חז"ל "שהעמדתי להם בית רבי וחכמי דורות"]. ולכן עיקר הכל תורה ועבודה וג מילת חסדים. שאם האדם שומר תורה ועושה רצונו של מקום ב"ה בשמחה ובטוב לב, כמו שעושה חפציו בזריזות ובשמחה, אז הקב"ה משלם לו מדה כנגד מדה, ועושה רצון האדם וממלא משאלות לבבו. וביום צרה לא תאחר תשועתו לבוא על ידו, כמו שממלא כביכול רצונו, כדכתיב (תהלים קלה, ה) "כל אשר חפץ ה' עשה בשמים ובארץ". ועלה קאמר עשה רצונו כרצונך כדי שיעשה רצונך כרצונו, כלומר בטח בה' בכל עת, ועשה רצונו כמו שצוה אותך בתורתו, כרצונך, כמו שאתה עושה רצונך . כדרך (משלי ב, ד) "אם תבקשנה ככסף" וגו', כדי שיעשה רצונך, למלאות משאלות לבבך, כרצונו, כמו שהוא עושה רצונו. ואם כה תעשה אז ה ' ב"ה ממלא משאלות לבבך ותשכון לבטח ולא יקרה רעה וצרה, "וידעת כי שלום אהלך".

גזירות רעות של המלכים על ישראל, משום הפרת התורה

"**בטל רצונך מפני רצונו**". כלומר אם יקרה עת צרה, ותצא דת מלפני המלך להרע עמכם, דעו כי עונותיכם הטו אלה, כי הסתיר ה ' ב"ה פניו מכם בעבור שעברתם על רצונו, כמפורש בתורה, וכמו שקרה בימי המן הרשע, וכמו שיקרה בכל דור ודור . אין תקנה אלא בתשובה שתסירו רוע מעלליכם ומחשבותיכם הרעים, ותשובו אל ה' לעשות רצונו, וישוב חרון אף ה' מכם, ויתן אתכם לרחמים לפני שוביכם, ותבטל גזרת המלך. וכנזכר בתפלת המלך שלמה ע"ה, באמרו (מל"א ח, מו-נ) "כי יחטאו לך וגו' ואנפת בם וגו' ושבום שוביהם אל ארץ האויב וגו', והשיבו אל לבם וגו', ושבו אליך בכל לבבם וגו', וסלחת לעמך וגו', ונתתם לרחמים לפני שוביהם ורחמום". ועלה תני סיפא "בטל רצונך מפני רצונו", כלומר בטל והפר רצון יצרך הרע שרוצה לעבור על התורה, מפני רצונו של מקום ב"ה, שז והי התשובה הגמורה, כדי שיבטל הקב"ה רצון אחרים, והיינו רצון המציקים לך. וקרי להו "אחרים" לפי שהם אחרים לנ יתנים בצרה, שהם צועקים אליהם ואינן ממלאים משאלותם ואינן מרחמים עליהם . וכמו שדרשו במכילתא (שמות, כ) "לא יהיה לך אלהים אחרים", "שהן אחרים לעובדיהם". וכן הוא אומר (ישעיה מו, ז) "הן יצעק אליו ולא יענה ומצרתו לא יושיענו". והוא הדין הכא רצון אחרים, שהן לך אחרים ואינן רוצים בטובתך . כשתעשה תשובה יבטל ה ' ב"ה רצונם מפני רצונך, ויתן בלבם לרחמך ולהטיב עמך, וכענין (משלי כא, א) "פלגי מים לב מלך ביד ה' על כל אשר יחפוץ

יטנו". ואחר שהדבר כן הוא אין לך אלא לעסוק בתורה ועבודה וג מילת חסדים, ותאהוב את המלאכה מטעם שבארנו . ואם יקרה שתתקרב להיות בחצר המלך, עבדהו באמונה ובישרת לבב כמוטל עליך, והשמר [מ]לעבור על מצות ה' כדי לעשות רצונו ושיאהבך ויעשה כרצונך . ורק חזק לעשות רצונו של מקום ב"ה, ולא תירא ולא תפחד, כי לא יקרך רע, לפי שה ' ב"ה ימלא משאלות לבבך . ואם חטאת והבאת עליך קללה ויחר בך חמת המלך, שוב מחטאך ואז יבטל ה' ב"ה רצון המלך, ויתן בלבו לעשות עמך רק טוב כרצונך. והדברים ברורים, ומשנת שמעיה נתפרשה כהוגן.

סדרם של המשניות שבפרקנו

"**הלל אומר** ". משנתן של יהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי השנויין בפרק ראשון אתי לפרושי, ואע"פ שהן שנויין קודם משנת שמעיה, אפ ילו הכי מייתי ברישא משניותיו של רבן גמליאל בנו של ר' יהודה הנשיא שלא להפסיק בסדר דורות הנשיאים שהיו מבני בניו של הלל הזקן שהן רבן גמליאל ושמעון בנו, רבן שמעון בן גמליאל, רבינו הקדוש בנו, ורבן גמליאל דפרקין בנו. וכשגמר דבריהם הביא משניות אחרות של אביהם הזקן הלל , שמהן אנו למדין פירוש מקצת המשניות השנויות בפ רק קמא, וכדאמרן שרוצה לפרש משנתן של יהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי, וכדבעינן למימר.

גם מפני סברותיך התורניות, אל תפרוש מן הציבור

"**אל תפרוש [עצמך] מן הצבור** ". לא תני "אל תפרוש עצמך מדרכי הצבור ", וכההיא דאמרינן (ר"ה יז.) "והפורשים עצמם מדרכי הצבור ", והיינו שאינו משתתף עמהם בצרתם ובענייניהם, דהנהו רשעים נינהו, ותנא דידן במילי דחסידותא קא מיירי . אלא "אל תפרוש מן הצבור", כלומר כשאתה חכם גדול ותראה שסברותיך ישרות ונכונות ואינן נראים לחבריך, אל תפרוש מהם ותשב בדד לעסוק בתורה. וכההיא דאמרי נן (פסחים ע':) "יהודה בן דורתאי פירש מן החכמים וישב לו בדרום ואמר : אם יבא אליהו ויאמר מפני מה לא חגגתם חגיגה בשבת וכו'. ואמרינן מאי טעמא דבן דורתאי ? דכתיב וכו', ואמר רב אשי אנן טעמא דפרושין ניקו ונפרוש?" כלומר מה לנו להעמיד ולקיים דברי הפורשים עצמם מן הצבור ועומדים על סברותיהם, שראוי לכל חכם לב להדבק בצבור . והיינו כנגד ששנה יהושע בן פרחיה עשה לך רב, ופרישית התם דמשום "על התורה" תני לה . שאפילו חכם מופלא ראוי להוראה צריך שיעשה לו רב שידין לפניו בכל מה שהבין, ולשמוע דעתו אם מסכים עמו או לא . ועלה תני הלל "אל תפרוש (עצמך) מן הצבור" ותאמר איני צריך לתורתם ולסברתם . כי אי אפשר שלא תמצא בקהל גדול אנשים חכמים ונבונים שתלמד מהן צדק ומשפט דעת ויראת אלהים, ומתוך הפלפול והסברות יעמידוך על דברי אמת ודרכי יושר . אבל אם תשען על חכמתך ובינתך הגדולה, ולא תרצה להציע דבריך לפניהם ולשמוע דעתם, קרוב הדבר שתכשל במשפט לבבך, וכדפירשתי בפ"ק.

"**ואל תאמין בעצמך עד יום מותך** ". אל תבטח על צדקתך שאתה מקיים המצות ונזהר מן העבירות, ותחשוב שמוחזק אתה בצדק ובכשרון מעשים, ולא תדאג עוד ממכשול חטא ועון. אלא אל תאמין בעצמך לעולם עד יום מותך, ותדאג תמיד פן תלכד בלכד היצר . ותבקש כל עת רחמים מן הקב"ה שיצילך מן היצר הרע. וכעובדא דמייתי בקדושין (דף פא.) מר"ח בר אשי שהיה זקן, וכמעט היה נכשל בדבר עבירה . וכן (ברכות כט.) יוחנן כהן גדול ששמש בכהונה גדולה שמונים שנה ולבסוף נעשה צדוקי . ולכן תדאג תמיד פן תכשל, ותוסיף גדרים ושמירות להנצל מן החטא. והיינו כנגד ששנה יהושע בן פרחיה וקנה לך חבר, ופרישית התם דמשום על העבודה קתני לה, שיקנה לו חבר שיזרזהו בעת העצלה והעצבון לקיים המצות, ולהזהירו בעת המכשול וחשכת הנפש להנצל מן העבירה, ולא יבטח בעצמו על צדקתו ויושר לבבו . ועלה שנה כאן "ואל תאמין בעצמך עד יום מותך ", לאורויי שאפילו צדיק גמור כל ימיו אין לו לבטוח על עצמו, אלא ירבה גדרים ושמירות על העתיד.

הנמשל של "עד שתגיע למקומו"

"**ואל תדין את חברך עד שתגיע למקומו** ". כמו כן אל תבטח על משפט לבבך, ולכן כשתראה מעשה חברך והדבר שקול בעיניך, אל תדינהו לחובה, ואל תפסוק עליו הדין עד שתגיע למקומו ויתברר לך הדבר, והוא משל. כי הראיה השכלית שבלב דומה לראית החוש . וכמו שהחוש כשיראה למרחוק לפעמים יטעה, כן הראיה השכלית אפשר שתטעה. וזהו שהמשיל הענין לרואה איש העומד רחוק ממנו, וכפי ראות עינו סובר שהוא ראובן, לפי שכל סימני האיש יעידו על זה, וכשיגיע למקומו קרוב אצלו יראה שטעה. וכן הוא לענין המשפט השכלי, לפעמים יש רגלים הרבה לדבר שהוא כך, ואם יחקור היטב יתברר שהוא לה יפך. והיינו דקתני "ואל תדין את חברך" על מעשיו "עד שתגיע למקומו" ותראה בבירור שדינך דין אמת. ונקט לה כנגד ששנה יהושע בן פרחיה "והוי דן את כל האדם לכף זכות ", וכדפרישית התם. אבל כשתגיע למקומו ודאי שתאמר על טוב טוב ועל רע רע, ואין זה עוד בכלל והוי דן, שהרי הוא ברור כשמש, ואינו צריך למשפט הלב. וכן כוללת המליצה מה שפירשנו שם על "לכף זכות", ואמרנו שצריכים אנו לדון לזכות כלל אדם כפי מעלתו, ואפילו דבר מכוער ביותר אם עושהו מופלא שבחסידים, כגון המעשיות שהביאו בתלמיד (שבת קכז:) מאותו החסיד עם הריבא שפדה, ומר' יהושע עם ההיא מטרוניתא, ואע"פ שהמון בני אדם אינן יכולים להשיג קדושת חכמי לב כאלו, ויאמרו איך אפשר להשכיב ריבא אצלו ולא יחטא ? וכיוצא בזה . הסתלק מדין זה, ואל תדין את חברך עד שתגיע למקומו ולמעלתו, כי מה שהוא אי אפשר בערכך, הוא אפשר ונקל לעשותו בערך הגדול מאד ממך, ושלא הגעת למקומו.

להתרחק מהמינים והרשעים

"**ואל תאמר דבר שאי אפשר לשמוע שסופו להשמע** ". כמו כן אל תבטח על דעתך ועל אומץ לבבך לומר "דבר זה אי אפשר לי להטות אליו אזן ולשמעו, כלומר לקבלו ולהאמין בו, לפי שהוא רחוק מן הדעת . או דבר זה אי אפשר לי לשמעו לפי שהוא נמאס בעיני וסותר דרכי צדקתי ותורתי, ואי אפשר שאטעה בהן לעולם, גם אם יפתוני זדים ועושי רשעה לא יעבירוני על דעתי". אלא הוי זהיר בעצמך שמא לבסוף תטעה בהן גם אתה. וזהו אזהרה לאדם שלא יתקרב למינים ולתועי דרך, ויאמר בלבו "אין רע, כי מה יזיקוני בהבליהם ? וכל דבריהם רחוקים מן הדעת ואי אפשר שאאמין בהן !" וכן הוא אזהרה לאדם שלא יתחבר עם רשעים עוברי עבירות, ויאמר "הלא ירא אנכי את ה', ומה יעשו לי בני אדם במעשיהם המתועבים בעיני? ואי אפשר לי לשומעם ולקבלם ". אלא הרחק ממינים ואפיקורסים, כי תדאג שעל ידי דברם אליך יום יום יכנסו דברי מינות בלבבך, והיינו דקתני "שסופו להשמע". כלומר זה הדבר הנראה בעיניך עתה שאי אפשר לשמעו, סופו להשמע ולהתקבל (ממך) [אצלך]. וכן אל תתחבר לרשעים, כי תדאג שעל ידי ההתחברות עמהם תלמד מעט מעט ממעשיהם, ותסור יראת ה' מעל פניך, ותלכד במצודת רשעתם. ועלה תני נמי "שסופו להשמע", כלומר התועבה שאתה ממאס בה עתה וסובר אתה שאי אפשר לך לשמעה ולקבלה, סופה להתקבל ממך. ונקט לה כנגד ששנה נתאי הארבלי "הרחק משכן רע", ופרישית התם דשכן רע היינו מין ואפיקורוס . "ואל תתחבר לרשע", ופרישית דהיינו עוברי עבירות ורשעים . ואפילו חכם וצדיק נמי צריך להזהר בהם, וכמו שבארנו בפרק קמא. ועל זה שנה הלל טעמא "שסופו להשמע". ויש לדמות ענין זה למים נוטפים על צור החלמיש, שברוב הזמן יעשו בו רושם. [אמר המגיה: עיין אבות דר' נתן, פ"ו "אבנים שחקו מים"]. ולעיל תני "ואל תאמין בעצמך עד יום מותך ", והיינו בדברים שיצר הלב נוקף. והודיע שאע"פ ששנים רבות נשתמרת מכל חטא וכבשת יצר לבבך, אל תאמין בעצמך עד יום מותך, פן יקרך מכשול עון . ולכן עשה לך רב וקנה לך חבר שיצילוך מן המכשול, וכדפרשתי לעיל . וכענין "ויהי מורא שמים עליכם" וכדפירשתי בפרק קמא. והך בבא בדברים שהוא מואס בהם, ובטבע יצרו לא יחטא בהן, אבל ע"י שכן רע וחברת רשעים אפשר שסופו ללמוד ממחשבותיהם וממעשיהם. וזה פירוש יקר.

"**ואל תאמר לכשאפנה אשנה , שמא לא תפנה** ". כמו כן אל תבטח על חייך ושלותך רגע, ותדאג תמיד פן פתאום יהפך עליך הזמן מטוב לרע, תעני, תחלה [לשון "חולי"] , או תמות, וכיוצא בפגעים הזמנים המבהילים את האדם, והמונעים ממנו כל דבר מעשה ותושיה .

ולכן "כל אשר בכחך לעשות" צדקה וטוב עשה, ואל תאמר מחר אעשה, או כשאגמור ענין זה אעשה כך וכך, אולי יקרך פורענות, ולא תהיה עוד לאל ידך לעשות, וכדתנן לקמן "ושוב יום אחד לפני מיתתך". ולכן המשיל הענין לאומר לכשאפנה אשנה, שאפילו על הפנייה שהיא כרגע, וקלה בעיניך לעשותה, אל תשען עליה לאמר "אשנה פרקי לכשאפנה מענין זה", שמא לא תזכה להפנות, ונמצא אבדת שכר תלמודך. ונקט לה כנגד ששנה נתאי הארבלי "ואל תתיאש מן הפורענות", ופרישית התם דמתנייא נגד "והוי דן את כל האדם לכף זכות", דדוקא כל אדם אבל את עצמו אל ידין לזכות, וידאג תמיד שמא יגרום החטא ופורענות קרובה לבוא. ולפי שאפשר שיקרנו פורענות בכל רגע, תני הלל שאל יבטח בעצמו רגע, ולא יתעצל בתורה ובמצות כלל, וידחה מזמן לזמן לומר מחר או שבוע הבא אעשה. אלא עשה ואל תאחר, שמא לא תזכה לראות הזמן הבא. הראיתיך שכל הבבות שמנה הלל הולכות על הסדר עם הבבות השנויות במשניותיהם של יהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי.

משנה ה

הוּא הָיָה אוֹמֵר, אֵין בּוֹר יָרֵא חֵטְא, וְלֹא עַם הָאָרֶץ חָסִיד, וְלֹא הַבַּיְשָׁן לָמֵד, וְלֹא הַקַּפְדָּן מְלַמֵּד, וְלֹא כָל הַמַּרְבֶּה בִסְחוֹרָה מַחְכִּים. וּבִמְקוֹם שֶׁאֵין אֲנָשִׁים, הִשְׁתַּדֵּל לִהְיוֹת אִישׁ:

ירא שמים וירא חטא, ההבדל ביניהם

"**הוא היה אומר**". לפרש משניותיו ששנה בפ רק קמא מייתי לה, דקתני "הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום", ופרישית התם דמשום "על גמילות חסדים" נקט לה, שצריך שיהיה האדם אוחז בדרכי אהרן הכהן ע"ה שהיה איש חסיד מאד. והיינו "אוהב שלום ורודף שלום", כי השלום הוא גבול החסידות . ושיאהב את הבריות, ובאהבתו אותם יקרבם לתורה, ומשום הכי תני "אין בור ירא חטא". ובור היינו שאין בו תורה ויישוב דרך ארץ, ולכן אי אפשר שיעבוד את בבוראו מתוך הכרה, כי באיזו צד יכיר סגולת המעשה הטוב, ופחית ות העבירה? כיון שאיננו חושב מחשבות, בהיותו בלי תורה וחכמה ודרך ארץ . אבל אפשר שיעבדנו מיראת פורענות, שיודע שהשומר מצות ה' יש לו שכר בעמלו, והעובר עבירה תאכלהו אש . והיינו דלא תני "אין בור צדיק", או "אין בור ירא אלהים", חלילה לומר כן, שכמה מן ההמון רקים מכל חכמה ותורה, ולבם נכון לשמור המצות ולהזהר מן העבירות. אבל "אין בור ירא חטא", שהיא מעלה נפלאה יזכה אליה המתבונן בתורה ובחכמה, ששנינו עליה "והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה" וכו', וכדפרישית התם. והעושה כן הוא זוכה להיות ירא חטא, וכדתנן לקמן "ר' שמעון בן נתנאל ירא חטא". ואם תאמר אין בור ירא חטא, שאינו פורש מן העבירה לפי שלא למד האסור והמותר, אם כן מאי רבותיה דר' שמעון בן נתנאל? וזיל קרי ביה רב הוא! אלא כדאמרן שיראת חטא מעלה נפלאה היא וקרובה למעלת החסידות, וכדאפרש בפרקין. ולכן בור שאין בו מחשבת תורה ודרך ארץ שהן החכמות הנימוסיות והלמודיות אי אפשר שיהיה ירא חטא.

חסידות, אי אפשר להשיג בלי לימוד התורה

"**ולא עם הארץ חסיד**". כבר פירשנו בפ רק קמא דיש אומרים "עם הארץ" נקרא אפילו מי שקרא ושנה ולמד חכמה ודרך ארץ, אלא שאינו עושה תורתו קבע, ורוב עסקיו בעניני העולם משא ומתן ועסקי בני אדם, ולכן קרוי בלשון חכמים ז"ל "עם הארץ", שחפצו לעסוק ביישובו של עולם, לא לשבת בועד חכמים. והיינו דאמרינן (ברכות מז:) "אפילו קרא שנה ולא שמש ת"ח נקרא עם הארץ". וכדאמרן אע"פ שיש בידו תורה וחכמה, כיון שאינו נותן כל לבו לתורה, לעמוד לפני החכמים ולשרתם כדי לראות מעשיהם ולשמוע תמיד מפיהם דברי תורה וחכמה, וכדאמרינן ב(אבות) פרק בתרא "ובשמוש חכמים", והתם אפרש לה, מקרי עם הארץ. וכיון שיש בו תורה וחכמה, יוכל להיות ירא חטא, שיש בידו כח לחשב הפסד מצוה כנגד שכרה וכו', ולעבוד את ה' ב"ה מתוך הכרה וחפץ הלב, אבל אי אפשר שיגיע למעלת החסידות, דלמהוי "חסיד" צריך שיהיה כל עמלו בתורה ובחכמה, ולהוסיף תמיד קדושה ועוז, הן בדרכי החסידות שבינו לבין עצמו, הן בינו לבין קונו, ובינו לבין חבירו . וכמו שיתברר לך ממה שפירשנו בבבא "ועל גמילות חסדים", ובבבא "הוי מתלמידיו של אהרן". וכיון שראוי לכל אדם להיות מתלמידיו של אהרן אוחז במידת החסידות, ואין דרך להשיג מדה זו אלא ע"י תלמוד תורה, ותוספת ההתבוננות בענייניה יום יו ם, שפיר תני בבבא השניה בפ רק קמא "ודלא מוסיף יסיף". אלא דהתם מיירי כשעושה כן בזדון, וכדפרישית שאומר "די במה שלמדתי ואיני צריך עוד ללמוד יותר". והכא מיירי שנאנס ולא למד תורה ודרך ארץ, והודיע שאע"פ שאפשר שיהיה "צדיק", מ"מ כיון שהוא בור אינו ירא חטא, וכן אם עסקיו מטרידים אותו ולבו דבק במעשה עולם, שאינו יכול להוסיף על תלמודו כהוגן לשמש חכמים לעמוד בבית ועדן, אע"פ שאפשר שיהיה ירא חטא, מ"מ כיון שהוא עם הארץ אינו "חסיד".

בושת פנים, ביישן. ההבדל ביניהם

"**ולא הביישן למד**". כתב רמב"ם ז"ל שבושת פנים ממוצע בין העזות והביישנות, ו "ביישן" הוא מי שיש לו רוב בושת, ו "בוש פנים" הוא הממוצע. ולכן שנה "ולא הביישן למד", ולא תני "ולא בוש פנים למד", ושנו בפ"ה "ובושת פנים לגן עדן", ולא תני "וביישן לגן עדן". ולי נראה דאין ביישן רוב בושת פנים, אלא "ביישן" לחוד ו "בוש פנים" לחוד. "בושת פנים" מדה יקרה ואפרשנו בפ"ה, ו "ביישן" היינו שמתבייש על כל דבר ודבר, אפילו במקום שהחכמים ואנשי השם אינן מתביישין בו. וזה סימן לרוב חוששו לכבודו, וסובר תמיד שמגיע לו כלימה ובושת. ולכן בלימוד התורה כשאינו מבין דברי רבו ירא מלשאול, כי ירא פן יגער בו רבו ויכלם, או שיהיה לו לבוז כשיאמר שאינו מבין, ומוטב לו שישאר בסכלותו מהתבייש . ועלה שנה "ולא הביישן למד", כי ראוי לאדם לשום כבודו מנגד בשביל כבוד התורה, וטוב לשמוע גערת חכם המביאה לחיי העוה"ב. והעושה כן , באחרית ינחל כבוד ושם טוב. וכמו שדרז"ל (ברכות סג:) "אם נבלת בהתנשא ואם זמות יד לפה, אם מנבל אדם עצמו על דברי תורה מתנשא, ואם לאו, יד לפה". ועל כן החושש לכבודו לסוף יד לפה ישים, וכשלא יבין דבר ולא ידע להשיב יהיה לכלימה. ותני לה נגד ששנה "נגד שמא אבד שמיה". וכן מי שחושש לכבודו וירא לשאול פן יתבייש, יאבד שמו . שעל ידי כן אינו לומד על בוריו, ולבסוף לא יהיה לו שם בחכמים, וקאמר טעמא לפי "שאין הביישן למד". והתם מיירי בזדון שאינו רוצה לילך אצל רב, שאין כבודו להיות תלמידו, והוא מושך שמו כאילו אינו צריך לתורת זולתו, ולכן יאבד שמו . והכא מיירי שלומד, אלא בעבור שחושש לכבודו מתבייש (לישאל) [לשאול] פי רבו, והודיע שאיש כזה אינו לומד דבר.

"**ולא הקפדן מלמד**". מי שמקפיד וכועס על בני אדם יותר מדאי, אינו ראוי להיות מלמד תורה ברבים ולקרב הבריות לתורה . כי מתוך קפדנותו אין דעתו צלולה להסביר השמועות לתלמידים, גם הם מתרחקים ממנו ואינם רוצים לקבל ממנו, כי כל מלמד לרבים צריך שידבר בנחת, ויסבול עול השואלים להשיבם כהוגן, עד שיקרב לב התלמידים בדברי חן ושכל טוב . ועל זה שנה "אוהב את הבריות ומקרבן לתורה", ולא תני "ומלמדם תורה", אלא "מקרבם", והיינו בדברי חן ונחת. ומפרש עתה ש"הקפדן אינו מלמד", לעיל תני "ודלא יליף קטלא חייב", והיינו זדון שאינו רוצה ללמד לאחרים, והכא מיירי ברוצה , אלא שהוא קפדן ולכן אינו מסוגל ללמד ברבים.

סוחר, אין לבו פנוי להעמיק בחכמה לתלמידיו, כי המלמד צריך ליישוב הדעת

"**ולא כל המרבה בסחורה מחכים**". רישא במלמד למתחילים שאינן בני תורה, וגם לכסילים ולחוטאים מקרב לתורה . וצריך שלא יהיה קפדן אם יסרבו או יטענו שלא כהוגן, אלא יסבול טרחם ומשאם עד שי שובו מדרכם וילמדו מפיו . וסיפא מיירי במלמד לתלמידים הגונים ומשכילים, כדרך החכמים המופלאים וראשי הישיבות, ולא שייך קפדנות אלא שלא יועיל בתלמודו להחכים את תלמידיו, כי בהיות לו עסקים רב ים, לבו מלא דאגה ועסקיו מטרידים אותו, ואע"פ שמלמד תורה, לא יחכים אותם . כדרך (תהלים יט, ח) "תורת ה' תמימה וגו' מחכימת פתי", שמקרבת החכמה ללב הפתאים הנפתים בפתיותם, וכן "מחכים" דהכא הוא לקרב דברי תורה בלב התלמידים . ו"המרבה בסחורה לא יחכים", כי כשילמד שמועותיו אין לבו פנוי להסביר לתלמידיו דבריו בשכל טוב, ובמשלים ובמליצות הראויות, כדרך שבארנו בבבא "ועשו סייג לתורה". שעל זה נאמר (קהלת יב, ט) "ויותר שהיה קהלת חכם עוד למד דעת את העם". ובמה היה כחו גדול לעשות כן ? ואמר "איזן וחיקר תיקן משלים הרבה". וצריך לזה יישוב הדעת ונתינת לב, והאי נמי בכלל "ודלא יליף", אלא שאינו בזדון כי עמלו ועסקיו גורמים. ובכלל "אוהב את הבריות ומקרבן לתורה" יש ג"כ שיתן כל לבו לקרב החכמה אל לבם בדברי חן ושכל טוב.

על הרוצה ברבנות לשם שמים

"**ובמקום שאין א נשים**" וכו'. אע"פ ששנה "ודאשתמש בת גא חלף", ופרישית שמלמד לאחרים אלא שעושה בשביל שכר ממון, או להתגדל שיהיה רב, ולכן נוטל חייו מן העוה"ב,

לפי שבוזה בלבו תורה, והיא בעיניו תשמישי חולין. וקתני השתא שיש לך אחר שמבקש כבוד לעצמו, ומבקש להיות שר ושופט, ושכרו כפול מן השמים, והיינו כשלבו לשמים, ורואה שהדור פרוץ ואין איש עומד בפרץ, אין רב להרביץ תורה בישראל, ואין מוכיח להשיב רבים מעון, ויודע בעצמו שיש בידו לתקן המעוות בתורתו ובתקנותיו, ראוי לו שישתדל להיות לראש ולשר להושיע את עם ה', ועלה תני "ובמקום [שאין אנשים] השתדל להיות איש".

משנה ו

אַף הוּא רָאָה גֻּלְגֹּלֶת אַחַת שֶׁצָּפָה עַל פְּנֵי הַמָּיִם. אָמַר (לָהּ), עַל דַּאֲטַפְתְּ, אַטְפוּךְ. וְסוֹף מְטַיְּפַיִךְ יְטוּפוּן:

מעשה עבירה, אבל ה' בודק לבבות אם היתה הכוונה לשם שמים

"**אף הוא**". פירושים רבים כתבו מפרשי המסכתא זצ"ל על משנה זו, כי היה קשה בעיניהם לחבר אותה עם דברי המשניות שלפניה ושלאחריה . ורש"י ז"ל כתב יש מקומות שלא נהגו לומר זאת ההלכה, ועוד הקשו על מאמר "על דאטפת אטפוך", איך יתכן זה בהבל שהרגו קין ? ועוד יקשה לי מנא ליה על דאטפת אטפוך, שמא עבר עבירה אחרת ? ואם בעבור שעונשי שמים מדה כנגד מדה, שמא בא על א שת איש, ואמרינן (סנהדרין לז:) מי שנתחייב חנק טובע בנהר, ונטבע מאליו. ועוד מנא ליה ד "סוף מטיפיך יטופון", שמא הצי פו אחר בשוגג, וסופו להגלות לעיר מקלט, לא להטבע בנהר, וכדאמרינן (מכות י:) שהמזיד והשוגג מזדמנין לפונדק אחד, זה נהרג וזה גולה. ויראה לי מדקני "אף הוא ראה גולגלת אחת", ולא תני "גולגלת שצפה". שהיה הלל מכיר גולגלת של מי הוא, וידע שהיה רוצח בזדון שהטביע אחר במים . וכן היה מכיר האיש שהטביעו וידע שגם הוא עשה מה שעשה בזדון . ולכן אמר "על דאטפת אטפוך", כלומר לא נעשה לך חמס, כי היית ראוי ליפול ביד אדם רשע שהרגך, לפי שהרגת גם אתה בזדון. כי הקב"ה משלם מדה במדה . אבל דע כי סוף מטיפיך יטפון, ודם יחשב לאיש ההוא שהרגך "דם שפך". ואע"פ שהיה עליך משפט מות בדין שמים, ו "גברא קטילא קטיל", הוא לא נתכוין לשם שמים להפרע ממך על רוע מעלליך, אלא ברוע לבבו הרגך. וצריך לומר כי לא נתודע הדבר שהנטבע הטביע אדם במים אלא להלל לבדו, ולכן היה ברור לו שמטביעו בזדון עשה. וקא משמע לן שהכל הולך אחר כוונת הלב, שלפעמים יעשה אדם רצונו של מקום ב"ה, "ודם יחשב" לו, כענין משנתנו שמן השמים גזרו מות על הנטבע, ומטביעו ענוש יענש. וכן להיפך פעמים שיעשה האדם דבר שנדמה לנו שעובר על רצונו של מקום ב"ה, ותחשב לו לצדקה אם נתכוין בלבו לש ם שמים וכדאמרינן (נזיר כג:) "גדולה עבירה לשמה" וכו', וקמי שמיא גליא. כי הוא ב"ה בוחן לב וחוקר כליות, וכדכתיב (תהלים לג, טו) "היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם". כלומר לפי שיצר לב האדם יבין מעשיו אם טובים אם רעים באמת, ומה שנראה לעינינו טוב פעמים שהוא רע בעיני ה', וכן לה יפך, וכאמרו (דהי"א כ ח, ט) "וכל יצר מחשבות מבין", וכדפרישית בפירקין בבבא "ודע מה למעלה ממך" וכו'. ויפה סמך משנה זו לאותה שלפניה, לפי ששנה ו "במקום שאין אנשים השתדל להיות איש". ועל דבר זה עצמו שנה בפרק ראשון "ודאשתמש בתגא חלף", לפי שהכל הולך אחר מחשבות הלב . ולכן המשתמש בכתר תורה להנאתו, ואין בלבו להגדיל תורה וללמד דעת את העם, נוטל חייו מן העולם. והמשתמש בכתר תורה ומשתדל להתגדל ולהיות ראש הדור לפי שהדור יתום ואין תורה, ורוצה לתקן המעוות, אשריו ואשרי חלקו . ואע"פ שהשתדלותו נראה בעי ני הרואים כמתגאה ומשתמש בתורה להנאתו, הבוחן לבבו ישיב לו כצדקתו. ואם גרסינן מלת "אטפך" לשן יחיד, ומלת "מטיפיך" לשון רבים, יש לומר "אטפך" על גזרת שמים שגזרו עליו כן, "ומטיפיך" על בני אדם שהטביעו אותו, ומסייע לפירושנו, וה כי קאמר: אע"פ שבדין ובצדק גזרו עליך כן מן השמים, הנה מטיפיך ולא ינקו, כך נראה לי.

משנה ז

הוּא הָיָה אוֹמֵר, מַרְבֶּה בָשָׂר מַרְבֶּה רִמָּה. מַרְבֶּה נְכָסִים, מַרְבֶּה דְאָגָה. מַרְבֶּה נָשִׁים, מַרְבֶּה כְשָׁפִים. מַרְבֶּה שְׁפָחוֹת, מַרְבֶּה זִמָּה. מַרְבֶּה עֲבָדִים, מַרְבֶּה גָזֵל. מַרְבֶּה תוֹרָה, מַרְבֶּה חַיִּים. מַרְבֶּה יְשִׁיבָה, מַרְבֶּה חָכְמָה. מַרְבֶּה עֵצָה, מַרְבֶּה תְבוּנָה. מַרְבֶּה צְדָקָה, מַרְבֶּה שָׁלוֹם. קָנָה שֵׁם טוֹב, קָנָה לעַצְמוֹ. קָנָה לוֹ דִבְרֵי תוֹרָה, קָנָה לוֹ חַיֵּי הָעוֹלָם הַבָּא:

"**הוא היה אומר**". קבע עכשיו משנה זו לפרש דברי התנאים הראשונים שהזהירו "על התורה ועל העבודה וגמילות חסדים", כמו יוסי בן יועזר שיעץ "יהי ביתך בית ועד לחכמים", וירבה ישיבתו עמהם. וכן "והוי מתאבק בעפר רגליהם", שילך עמהם בדרך, ושישמש חכמים כבן יכבד אב ועבד אדוניו, ושישתה בצמא דבריהם, ויהיה לבו שמח בדברי ה'. וכן יוסי בן יוחנן ששנה שיהיה "ביתו פתוח לרווחה, ושבני ביתו יהיו עניים" צדיקים, (ושאל) [ושלא] ירבה שיחה אפילו עם אשתו בדברי חשק ואהבה, וכמו שפירשנו הכל בפרק ראשון. והודיע עתה כי אשרי אדם שומע להם והולך במועצותיהם, כי טוב לו בעוה"ז ובעוה"ב, וכמו שהולך ומפרש. וכל דברי המשנה הזאת הם מחשבות עמוקות וחשבונות נאמנים, כאותה ששנינו למעלה "והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה" וכו'. והנה מונה זה לעומת זה, ומודיע הפסד העבירה הבאה משכרה, ושכר המצוה הבאה מהפסדה וכדאפרש.

אכילה מרובה וצרותיה

"**מרבה בשר**". מי שמבלה ימיו בתענוגים לאכול מעדנים ולשתות ממתקים, והוא מתכוין להבריא גופו ולהשמינו, להאריך ימיו ושנותיו, וחושב שע"י החיים הערבים יחזק הגוף ויתקיים ימים רבים טועה בדמיונו, כי אינו מרבה חיים על ידי כך אלא מרבה רמה, לא לבד בקבר אבל גם בעוה"ז, כי דומה לפרות הבשן ולעגלי מרבק. וכמה חולאים רעים נכונים לבעלי התענוג, רקבון הבשר והעצמות להרבות רמה ותולעה בחדרי בטן. ואין צריך לומר אם הוא מרבה בשר ע"י דברים אסורים. ועל כן אם ישיאך יצרך לעבור עבירה הנתלית במין זה, תחשב ששכרה והנאתה הבל הבלים הוא, רמה ותולעה, שהפסדה גדול. כי אי אפשר שתדבק בדרכי החיים ובאור האמת, אם נפשך (לא) תשבע מהתענג במעדנים, וכאמרם ז"ל במדרש (מובא בכתובות דף קד. בתוספות ד"ה לא נהניתי) "עד שיתפלל האדם שתכנס תורה בלבו, יתפלל שלא יכנסו מעדנים בקרבו". והנה בשכר שתשמין בשרך, תפסיד חיי עולם. וכנגד ששנה יוסי בן יועזר "והוי שותה בצמא את דבריהם", וכדברי הכתוב (עמוס ח, יא) "לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמוע את דבר ה'". ונאמר (משלי ט, ה) "לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי". תני איהו "מרבה בשר מרבה רמה", כלומר מי שמתאוה לתענוגי הגוף, (ישעיה כב, יג) "הרוג בקר ושחוט צאן", ולשתות (עמוס ו' ו) במזרקים יין, מפסיד נפשו, וגם את בשרו יכלה.

"**מרבה נכסים**". מי שמתאוה לאסוף הון וחיל עושר וכבוד ונכסים להיות לו שם בגדולים, ולמצוא קורת רוח בעולם הזה, וחושב שעי"כ יהיה לבו במנוחה מעול דרך ארץ, ויבלה ימיו בנעימים; שקר הוא רואה, כי איננו מרבה מנוחת לב, אבל מרבה דאגה יותר ממה שהיה לו קודם לכן, כי ידאג תמיד שלא יאבדו נכסיו, ושלא יעמדו עליו בעלי זרוע, אנשי השנאה והקנאה, ושלא יעלילו עליו לרשות. ויהיה לבו טרוד תמיד, כעס וקצף ענינו, ואין צריך לומר אם הוא מרבה נכסים בעבירה, לגנוב ולעשוק לשקר ולכחש. ועל כן אם ישיאך יצרך לעבור עבירה הנתלה במין זה, תחשוב ששכרה והנאתה לרע לך, והפסדה גדול. כי רבוי העסקים יטרידו הלב, ואי אפשר לו להיות עמל בתורה, ויפסיד חיי עולם. וכנגד ששנה יוסי בן יועזר "יהי ביתך וכו' והוי מתאבק בעפר רגליהם" ללמוד תורה, תני איהו "מרבה נכסים", וטורח לשום לדרך פעמיו להביא ממרחק עושר והון, מרבה דאגה.

"מרבה נשים". מי שמרבה לקחת נשים רבות להנאתו, וחושב שימלא תאותו עמהן, שלא יתקפנו יצרו ולא יצערנו, גם הוא טועה, כי במקום שחושב להניח דעתו, אינו מרבה יישוב הדעת, אבל מרבה כשפים. ולא כשפים ממש, אלא מחשבת כשפים, שאין לך דברים קרובים זו לזו כמו אהבת נשים וכשפי ם. וכמו שאמרו (סוטה מח.) "הזנות והכשפים כילו את הכל". שהן מחשבות חלושות ומאוסות, ולבו דבק בענינים נבזים, ואינו עוד מושל על עצמו, כי הוא ביד הנשים, ואין דעתו מיושבת עליו לעולם . כי צריך תמיד להמשך אחר דעת נשיו ולקרב דעתן לדעתו, ואחוז [הוא] במצודה רעה, ולבו סר מכל מנהג טוב, שהרי הזהיר ה ' ב"ה למלך (דברים יז, יז) "ולא ירבה לו נשים ולא יס ור לבבו". ונכשל בהן גדול העולם, וכ"ש אם ירבה נשים בעבירה לגלות ערוה. ועל כן אם ישיאך יצרך לזנות, תחשב שכר העבירה והנאתה מה רע ומר, והפסדה מה גדול שתאבד חיי עולם. וכנגד ששנה יוסי בן יוחנן "ואל תרבה שיחה עם האשה", ופרישית התם שהניצוד במצודת אהבת נשיו גורם רעה לעצמו ובוטל מדברי תורה, תנו איהו "מרבה נשים" להנאתו מרבה כשפים, וכדפירשתי.

"מרבה שפחות". להיות לתשמישיו לרקחות ולטבחות ולאופות, וחושב שימצא ע"י כן נחת רוח, גם הוא טועה . כי לא ינוח לבו ולא ירבה עזר, אבל מרבה זמה, כי השפחות הן בעלת תרבות רעה וימשך אחריהן, ויהיה לבו כי ם נגרש מלא מחשבה זמה לזנות עמהן . אבל גבי נשים לא שייך למתני מרבה זמה, כי הן נשיו המותרות לו, ואין בהן זמה, אלא מחשבת כשפים כדפירשתי . וא ין צריך לומר אם מרבה שפחות לזנות, ואין דבר מכוער מן הזמה המרעיש לב האדם, ואינו שוקט רגע, וכל ימיו מכאובים . ולכן אם ישיאך יצרך להרבות שפחות להנאתך, חשוב כי אחריתן מרה כלענה, ותאבד חיי עולם.

"מרבה עבדים". לתשמישו ולהיות לו שומרי נפשו וביתו, ולהצילו מיד הקמים עליו, שלא יבואו גנבים ושוללים בביתו, ושלא יריבו עמו אחרים ויתגברו עליו, גם הוא טועה, כי חושב שעי"כ ירבה שלומו ושלום ביתו, ואינו אלא מרבה גזל. כי העבדים הם בני תרבות רעה גוזלים וחומסים וקושרים קשר, וימצא מהן רעות גדולות, ואי אפשר לו לבטוח עליהן . וא ין צריך לומר אם ירבה לו עבדים לעבירה, להיות לו חברים לעשות רע . וע"כ אם ישיאך יצרך באלה, תחשב ששכרן מר באחרונה, ואתה לא תנצל משחת. וכנגד ששנה יוסי בן יוחנן "ויהיו עניים בני ביתך", ופירשנו שם שיהיו אוכלי שלחנו ועבדיו ומשרתיו עניים צדיקים ושפלי רוח, ולא ישב בקרב ביתו עושה רמיה ואנשים פוחזים, תני איהו מרבה שפחות ועבדים כנעניים ומעמי הארצות, ועושה כן לכבודו ולהנאתו, אינו אלא מרבה קלון בביתו, לפי שגורמים זמה וגזל וכדפירשתי. והנה כלל במשנתו כל מה שיוכל יצר האדם להתאוות לו, ולמד דעת שאחרית כולם רע ומר.

לימוד תורה בשמחה, מוסיף לאדם בריאות הגוף

"מרבה תורה". מרבה לעסוק בתורה מרבה חיים, ואל תחשוב שיגיעתו ועמלו במחשבה ושכל מחליא הגוף ומכחישו, אלא מרבה חיים גם בעוה"ז, כי אין חכמת התורה דומה לשאר הדברים שהמרבה לעמול בהן ידל בשרו ומשמנו ירזה, אך תורת ה' נותנת מרפא וכח. וכן אמר שלמה ברו ח הקדש (משלי ג, ח) "רפאות תהי לשרך ושקוי לעצמותיך ". לפי שנ יתנה מאדון העולמים להיות תורת חיים, והעוסק בה ימצא שמחת הלב, כמו שנאמר (תהלים יט, ט) "פקודי ה' ישרים משמחי לב", ומושך על עצמו משך חכמה, שאין נעימות למעלה ממנו. כמ"ש (משלי ב, י) "כי תבא חכמה בלבך ודעת לנפשך ינעם". ולב האדם מקור חייו, ואם הוא שמח ישוקה כל הגוף ויהיה בריא דשן ורענן, גם יוסיף כח גדול מלמעלה ממקור חיים, וכמ"ש (תהלים י, לז) "כי עמך מקור חיים באורך נראה אור". כי יסוד כל התורה היא יראת ה' וידיעת דרכיו צדקותיו ומשפטיו, ונאמר (משלי י, כז) "יראת ה' תוסיף ימים". ונאמר (משלי יט, כג) "יראת ה' לחיים", ונאמר (משלי יד, כז) "יראת ה' מקור חיים". ובתורה נאמר (דברים לב, מז) "כי לא דבר רק הוא מכם כי הוא חייכם ובדבר הזה תאריכו ימים" , ויש בענין זה דברים עמוקים של דעת, אבל לפרש בקצרה באתי פה. ובפרק ששי גבי "גדולה תורה שהיא נותנת חיים בעוה"ז ובעוה"ב " נדבר על זה בעז"ה.

ותני לה נגד "מרבה בשר מרבה רמה", שאין חיי האדם תלויין ברוב הבשר שהוא על הגוף, אלא ברוח הפנימי שבלב המתחזק באור התורה. ומי שזכה למדרגת העוסק בתורה לשמה לפי שטעם טוב טעמה, ויודע שחיי הגוף והנפש נמשכים מן התורה, יתאוה אליה יותר ממה שיתאוה הרעב ללחם והצמא למים. ועל זה שנה יוסי בן יועזר "והוי שותה בצמא את דבריהם", וכמפורש בנבואת עמוס, וכמו שבארנו בפרק ראשון.

חכם בתורה יודע הפתרון באיזו דרך ללכת

"**מרבה ישיבה**". המרבה לשבת בבית ועדן של חכמים, ושוקד על דלתותיהם יום יום, ושומע מפיהם אמרי דעת ומוסר השכל, מרבה חכמה מרבה להביא חקי החכמה אל נפשו, ומרגיל הכחות הנטועות בו שינהגו כפי החכמה, כמו שנא מר (משלי יג, כ) "הולך את חכמים יחכם", וכמו ששנה יוסי בן יועזר "יהי ביתך בית ועד לחכמים, והוי מתאבק בעפר רגליהם", שמדבר על שמוש חכמים בבית ועדם, ועל השקידה בבית המדרש, תני איהו "מרבה ישיבה מרבה חכמה". כי אם ישמע מפי חכמים טעמי התורה ופלפולם הטוב תמלא נפשו רוח חכמה, והנפש החכמה מלאה שבע רצון, וכמו שאמר קהלת (ח, א) "חכמת אדם תאיר פניו, ועוז פניו ישונא". כלומר בעל החכמה פני נפשו מאירות תמיד, כי החכמה תורנו ללכת במישרים, ואיננו כשאר בני אדם שהן דואגים תמיד בכל מה שהם עושים, ועמלים לקנות דברים שאינן טובים לעצמן, ולפי שאינן יודעים הדרך הנכונה, ידאגו תמיד שמא תהיה אחרית דבר דרכי מות. וכמו שאמר (קהלת ז, כז-כט) "ראה גו' האל הים עשה את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים". כלומר בני אדם נטו מדרך הישר, ונשענו על עצמן וחושבים שע"י עמלם ינצלו ממצוקתם, זה בכה וזה בכה, וזהו שקרא חשבונות רבים, ועל זה אמר (קהלת ח, א) "מי כהחכם ומי יודע פשר דבר". כלומר מי מהם דומה לחכם בתורה, כי מי מהם יודע בכל דבר פשר נכון כמוהו. הנה חכמת אדם תאיר פניו, ותורנו כדת מה לעשות, ואינ נו דואג כלל על מה שבחר לעשות, לפי שכל מעשיו כפי החכמה. "ועוז פניו יש ונא" ע"י חכמתו משאר בני אדם, שכולם חלושי המחשבות ובעלי הדאגה. ועוז פני החכם גדול מאד, והוא נשען בכל לב על מעשיו, לא ידאג ולא ייראי. והעוז בא לו מלמעלה, והוא רוח אלהים הנמשך על האדם בעבור לכתו בחכמה. ותני לה נגד מרבה נכסים מרבה דאגה, כלומר הפורש מן התורה, וחושב למצוא קורת רוח בנכסים ובעושר, ונוסע מעבר לים, וממלכה לממלכה לאסוף הון וחיל, אינו מרבה רק דאגה. והמרבה ישיבה סגור בבית ועד, (ע"פ שמו"א כא, ח) "עצור לפני ה'", לא ידאג כלל. כי מרבה חכמה המאירה פניו ונותנת לו עוז.

עצה, ביאורה (מוסב על עצת התורה)

"**מרבה עצה**". העצה היא האחרונה לחכמה ולתבונה. ויפה בארנו שם "עצה" בבית השלישי מספר "גן נעול". ובקצרה נזכיר כי שם "עצה" נופל על המסכים לעשות דבר, שהיו לפניו דרכים לכאן ולכאן, וכשגומר בלבו הדרך שהסכים עליו, אז יתואר ההסכמה בלשון "עצה". והיא יתירה על ה "חכמה" וה"תבונה" ובאה אחריהן. כי החכמה היא כלל החקים והדרכים שיקבל האדם מרבו, והן חקי התורה שבכתב ושבע"פ. ותבונה הנה הענינים שיוציא נקראים תבונות, כדרך (משלי ג, יג) "ואדם יפיק תבונה". כי יפיקנה בבינתו, וצריך רוחב לב ועומק העיון להפיק תבונות. ולפי שבכל הלכות החכמה יש דרכים לכאן ודרכים לכאן, כשיתחדש לאחד ספק צריך שישאל פי חכם, וברוחב לבבו ידמה דבר לדבר, עד שיוציא לאור משפט ההלכה, וזוהי ה"עצה", שהיא ההסכמה לעשות דבר. ויוצא מזה שמקור העצה ופסק דין יוצא מרוב תבונות שבלב החכם, שבעומק עיונו מחבר תבונה אל תבונה ויגיע לידי עצה. ולכן נאמר (ירמיה יח, יח) "ועצה מחכם", כי החכם שלמד חקי החכמה, הוא יודע להוציא הדברים בעיונו ולתת עצה כהלכה. וזהו ששנה "מרבה עצה מרבה תבונה", כלומר מי שמרבה לברר דיני החכמה להוציאן לאור להשיב אמרים אמת לשואליו, ויועץ להם מה יעשו, ע"י כן מרבה תבונה. ובספרנו ["גן נעול"] הנ"ל הוכחנו שמטעם זה כל מצות התורה קרויים "עצות", לפי שהסכים הקב"ה עליהן בחכמתו ובתבונתו שאין להם קץ, וצוה לבני אדם שינהגו כן, כמו שנאמר (משלי א, ל) "לא אבו לעצתי", (תהלים קז, יא) "כי המרו אמרי אל ועצת עליון נאצו", וכדומים להם. ואע"פ שהאדם טועה לפעמים ומסכים נגד האמת, הטעם לפי שבינת לבו יש

לה תכלה, ולא תקיף כל חלקי הדבר ההוא . אבל ה ' ב"ה לבדו פלא יועץ, לפי שבינתו בלי תכלה, והוא הבין דרכה, והוא ידע מקומה. והיינו דקאמר (איוב יב, יג) "לו עצה ותבונה", כלומר העצה הנכונה לו לבדו, לפי שלו התבונה שאין לה קץ. ונקט לה נגד "מרבה נשים מרבה כשפים, מרבה שפחות מרבה זמה ". והוא ענין נפלא מאד, כי זמה היא תגבורת מחשבת העברה בלב. ולכן כל המעמיקים במחשבת רשע נקראים "בעלי מזמות", כמו שנאמר (משלי כד, ח) "מחשב להרע לו בעל מזמות יקרא ו", ופירשנוהו למעלה. ומחשבת עריות בפרט נקראת זמה, לפי שאין מחשבת עבירה [ה]גוברת יותר בלב מ [אשר] עבירת העריות ועניני הנשים, והוא דבר מפורסם , אינו צריך ראיה. והמזמה הרעה משחתת הנפש, ומטרפת אותה, וכדפרישית לעיל, דהיינו כשפים וזמה. וכן המעמיק במחשבת החכמה להבין תבונות ומחשבותיו מתגברות על לבו גם הם נקראים "מזמה", כמ"ש (משלי ג , כא) "נצור תושיה ומזמה", (משלי א, ד) "לנער דעת ומזמה". ואין מזמה יותר גדולה צריכה לאדם מדבר עצה, וכמו שפירשנו. והוצאת התבונות ע"י מזמה. והמזמה הזאת יקרה, והיא נותנת שמחה וחיים לנפש, וכמו שאמר (שם ג, כב) "ויהיו חיים לנפשך וחן לגרגותיך". ואם האדם יוזם בחכמה ונועץ עליה ירבה תבונות, והתבונות ינצרו את האדם מכל רע, (משלי ב, יב) "מאיש מדבר תהפוכות", (משלי ו, כד) " מחלקת לשון נכריה ", כמפורש בספר משלי שנאמר (שם ב , יא) "מזמה תשמור עליך, תבונה תנצרכה", להצילך מאשה זרה, (משלי ו, כד) " מחלקת לשון נכריה ". שמענו שמזמת החכמה נוצרת את האדם מכל רע, והתבונה נוצרת אותו מכל זמה ותאוה רעה. ולכן תשמר ואל תרבה נשים ושפחות ולחשוב בענייניהן להנצל בהן ממצוקת לבך, כי תפול בכשפים ובזמה המשחיתים אותך. אלא תן לבך להעמיק בעצה, כי תרבה תבונה אשר תחייך ותשמחך . כי השגחת ה ' דבקה באנשי מזמה ותבונה. ואל תחשוב כי הרביתי דברים, אבל קצרתי מאד, כי לבאר היטב הכללים שרמזתי לא יספיקו יריעות רבות, והנם כתובים על ספר הנ"ל. ותנא דידן שנה "עצה" סתם, כי סתם "עצה" על ההסכמות ופסקי הלכות התורה, לא על עצה במלחמה וכיוצא [הערת המגיה: כי אז המקרא יפרט במיוחד "עצה וגבורה למלחמה" - מל"ב יח, ל]. וזה אחד מן הכללים שיסדנו בספר הנ" ל על לשון "עצה" שכתבי הקדש, שתמיד בהזכרו סתם יורה על עצות בדרכי החכמה, כמו (ישעיה ג, ג) "ויועץ וחכם חרשים", ענינו יועץ מורה הלכות בתורה. ולכן אמרו רז"ל (חגיגה יד.) "יועץ זה שיודע לעבר שנים ולקבוע חדשים ". והוא המופלא שבחכמים. וכן (משלי ב, טו) "ושומע לעצה חכם", הכוונה ששומע לעצת מורי התורה, ואינו נשען על דעתו. וכן (דברים לב, כח) "כי גוי אובד עצות המ ה". וכמו שרמזנו בבבא "ויהי מורא שמים עליכם ", ורבים כאלה שבארנום במקומו . ולכן "מרבה עצה" היינו לדון דינים ולהורות הוראות.

"צדקה", ענינה כל מיני מעשים טובים

"מרבה צדקה". כל מעשי התורה ומצותיה נקראים "צדקה", כמ"ש (דברים ד, ח) "ומי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת ". והרבה כתובים בתורה מעידים ע ל זה, כי יסודות החכמה הן צדק משפט ומישרים. וכן כתוב בפירוש בספר משלי . והתורה היא החכמה, אלא שבדברי חכמים ז"ל מצאנו שקראו למתנות עניים בשם "צדקה", וטעם גדול יש בדבריהם. ובכל זאת צדקה שם כולל לכל המעשים טובים, שכן נאמר (בראשית טו, ו) "ויחשבה לו צדקה", והוא נגד רשע, כמו שנאמר (תהלים מה, ח) "אהבת צדק ותשנא רשע". וכמו ש"רשע" שם לכל התועבות, כן "צדקה" שם כולל כל המעשים טובים. והיינו דקתני "מרבה צדקה מרבה שלום", כלומר המסגל הרבה מצות ומע שים טובים, מרבה שלום לעצמו ולביתו ולכל העולם כלו. שהרי פנחס בזכות שקנא לאלהיו, נאמר (במדבר כח, יב) "הנני נותן לו את בריתי שלום". ובקבלה מפורש שעשה מעשה צדקה, שנאמר (תהלים ק"ו) "ויעמוד פנחס וגו' ותחשב לו לצדקה לדור ודור עד עולם ", ובפ"ק פרישית מהו שלום, ושהוא תכלית התום והיושר . וכמו שתכלית תורה וחכמה ותבונה הוא המעשה, כי "לא המדרש הוא עיקר אלא המעשה ", כן תכלית החיים והחכמה והתבונה הוא השלום, אין למעלה ממנו, וכדאמרינן (סוף מסכת דרך ארץ) "גדול השלום שככל הברכות חותמין בשלום", וכן ברכת כהנים הכוללים חיים וחכמה ותבונה חותמת "וישם לך שלום". ואמרינן (סוף עוקצין) "לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא

השלום". ונקט לה נגד "מרבה עבדים מרבה גזל", וכדפירשתי שהמרבה עבדים להיות שומרי נפשו וביתו כדי שיהיה בשלום, אינו מרבה אלא גזל ומריבה וקטטה . אבל המרבה צדקה ומעשים טובים הוא מרבה שלום לעצמו ולביתו , ובינו ובין כל אדם. וכמו ששנה שמעון הצדיק ברישא "על התורה", והדר "על העבודה", דהיינו חכמה ותבונה, ואח"כ תושיה שהוא מעשה העבודה, ה כי נמי הלל תני תחלה תורה, והוא ת למוד תורה לדעת כל הכתוב בה ; ואח"כ ישיבה, והוא פלפול חכמים במדות שהתורה נדרשת מהן, להוציא עמוקות התורה צדק משפט ומישרים ; ואח"כ עצה, והוא ההסכמות בכל דבר, ולקבוע ההלכות הברורות בלב, שבבוא מעשה לידיו לא יעמדו עוד כנגדן הספק והיצר, ואח"כ צדקה, והוא המעשה ע"פ התורה החכמה ותבונה ועצה. ומהאי טעמא "מרבה תורה מרבה חיים", כי תלמוד תורה מביא לידי יראה שהיא מקור חיים, ומרבה ישיבה עם חכמים מרבה חכמה בנפשו, ותאיר פניו וינוח לבו, כדרך (במדבר ו, כה) "יאר ה' פניו אליך ויחנך". ומרבה עצה להתחזק בחכמתו, מרבה תבונה ומזמה, וינצל ממזמת רשע מאיש רע ומאשה זרה, כי יתגברו המחשבות הטובות על הנפש . ומרבה צדקה לעשות את כל מצות ה', מרבה שלום שהוא עיקר הכל. וכמו שאלו המעלות כל אחת יתרה על חברתה, כן שכרן כל אחת יתר על הקודם לפניו, והבן.

שם טוב נקנה אך ורק ע"י מעשים טובים

"**קנה שם טוב קנה לעצמו**". בתר דתני כלהו בבי זה לעומת זה, פתח במה דסיים, והיינו "מרבה צדקה מרבה שלום", שהיא המעשה, ואמר שאם מרבה צדקה ומעשים טובים וזכה לשם טוב, קנה לעצמו לטובתו ולשמחתו ואין לזרים אתו, וכדכתיב (משלי ט, יב) "אם חכמת חכמת לך", כלומר אם נהגת בחכמה ושמרת מצות ה', חכמת לך, עשית לך לבדך, כי ה' ישלם לך שכר פעולתך. מה שאין כן שאר הקנינים כגון קנה נכסים קנה עבדים ושפחות, לא קנה לעצמו, כי לא ירד אחריו כבודו, ועזב לאחרים חילו. אבל "שם טוב" הוא שם עולם אשר לא יכרת, ואילו בחייו לפעמים יש עושר שמור לבעליו לרעתו, וכן שאר קניני העוה"ז, ולפעמים יאבד ממנו ואיש אחר יקחנו . אבל שם טוב הוא לעצמו ודאי . ותנן שלשה כתרים הם וכו' וכתר שם טוב עולה על גביהן, כי שם טוב הוא (יומא פו.) שאומרים עליו הבריות אשרי פלוני שעוסק בתורה, ראו כמה מעשיו נאים, ובני אדם מתקנאין בו ומבקשים לעשות כמוהו . ואי אפשר שיקנה שם טוב אלא ע"י מעשיו המפוארים, שאם הוא נאה דורש ואינו נאה מקיים הרי הוא מחלל השם, וכמו שבארנו בבבא "אמור מעט ועשה הרבה". ולכן כתר שם טוב עולה על כל הכתרים, שפעולת הכתר הזה גדולה מפעולת שאר הכתרים, וכמו שיתבאר שם בעז"ה. והיינו נמי קנה לעצמו, ששאר הקנינים אינן אלא לגופו כמו רבוי בשר ונכסים ונשים ועבדים ושפחות. אבל קנה שם טוב, שעל ידו מתקדש שמו הגדול ית' בעולם וילמדו תועי רוח בינה, הרי קנה לנפשו נפשות רבות, כדרך (משלי יא, ל) "ולוקח נפשות חכם", ואשריו ואשרי חלקו. ואפשר לומר ג"כ שקנה לעצמו בן חורין, כי המקום בעזרו ויצילהו מכל רע, וכמו שכתוב על אדונינו משה ע"ה (דברים לג, כא) "צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל". ורבותינו ז"ל אמרו (ב"מ פה.) שהמזכה את הרבים ומוציא יקר מזולל הקב"ה ממלא מה שגוזר, וכאמרו (איוב כב, כח) "ותגזר אומר ויקם לך", ונאמר (ירמיה טו, יט) "אם תוציא יקר מזולל כפי תהיה", ואמרו (ב"מפה.) מה אני גוזר גזרות, אף אתה תגזור ואני אקיים, וכתיב (שמו"ב כג, ג) "צדיק מושל יראת אלהים", ואמרו ז"ל (מו"ק טז:) אמר הקב"ה אני מושל, ומי מושל בי צדיק, שאני גוזר גזרה והוא מבטלה.

"קנין" ענינו קנין הנפש, והוא רק ע"י מעשים

"**קנה לו דברי תורה**" וכו'. אתלת בבי קמייתא קאי, דתני "מרבה תורה, מרבה ישיבה, מרבה עצה", ששלשתן משום "על התורה" נשנו וכמו שפירשנו למעלה. ותני השתא שהתורה היא קנין גמור כי "קנה לו דברי תורה קנה לו חיי העוה"ב", כמו שכתוב (משלי ג, טז) "אורך ימים בימינה", ונאמר (דניאל יב, ג) "והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע" וגו'. ותני "קנה" כלשון הכתוב (משלי ד, ה) "קנה חכמה קנה בינה", שתהיה לו קנין נפש, וכדפירשתי בבבא "וקנה לך חבר". ושפיר קרי לה הכי, משום דמיירי בחכמים גדולים שהרבו תורה ושמשו ת"ח בישיבה והגיעו לכלל עצה לדון ולהורות, ואצלם נעשית התורה קנין נפש, ומזומנים לחיי העוה"ב . וכמו שיתבאר בפ"ו גבי "גדולה תורה שנותנת חיים לעושיה" וכו', ואפילו בעוה"ז גם כן ע"י

אור התורה שבלבם דבקים באלהים חיים, וזוכים לחיי נפש שהוא דוגמת חיי העוה"ב. כי אלה החיים אין להם התלות עם תענוגי העוה"ז, עליהן אמרו במליצתם במסכת ברכות (יז.) "כי הוי מפטרי רבנן מבי רב אמי וכו' אמרי ליה הכי, עולמך תראה בחייך ואחרי תך לחיי העוה"ב" וכו'. אבל הקונה קניני העוה"ז, אע"פ שיהנה מהם עד קצו אינן קנינים גמורים, כי במותו יאבדו גם המה. ואין לטעות ולומר שאם קנה דברי תורה אע"פ שאינו מקיים המצות קנה לו חיי העוה"ב, כי מליצת "קנה" אי אפשר אלא בתלמוד ומעשה, כי (קידושין מ:) "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה", ואם קנה דברי תורה כבר נהפך הלב וקבל טבע שני, ושמח לעשות כתלמודו, וכדפירשתי בבבא "על התורה".

ובפירושו של הרב רבינו עובדיה מברטנורא ז"ל כתוב סדרא נקט ואזיל, בתחלה אדם מקשט עצמו ואוכל ושותה ומרבה בשר, ואח"כ מבקש להרבות נכסים, ולאחר שהרבה נכסים ורואה שיש ספוק בידו לפרנס נשים רבות, הוא מרבה לו נשים, ולאחר שהרבה נשים, כל אחת צריכה שפחה שתשמשנה, הרי מרבה שפחות . וכיון שיש לו בני בית מרובים צריך שדות וכרמים לספק יין ומזון לבני ביתו, ומרבה עבדים לעבוד השדות והכרמים, לכך הן שנויין בסדר זה. ואע"פ שמשנתנו מונה הדברים שיצרו של אדם מחמדתן, קצתם רודפי תענוגים, וקצתן נבהלים להון, וקצתם לשררה ולכבוד, מ"מ יפה פירש לענין הסדר שסדרם התנא. ואני מוסיף על דבריו שככה נזהר לשנות על הסדר דרכי הצדק ששנה לעומתן, בתחלה אדם לומד תורה ומקבל שמועות מפי רבו . ואח"כ הולך לישיבת חכמים לשמוע פלפולי תורה וטעמי תורה. ואחר ששמש חכמים מתבונן בדבריהם ומוציא לאור הלכות התורה בסברותיו ובתבונותיו. ואחר שזכה למידה זו לבו לב חכם ועושה כתלמודו מאהבה ומרבה צדקה וחסידות, וזוכה לשם טוב ושיהיו לו דברי תורה לקנין נפש. ודברי המשנה הזאת חותם תכנית כלילת המוסרים כולם ששנו התנאים הראשונים "על התורה ועל העבודה", ומלמדת לחשב הפסד מצוה כנגד שכרה וכו'. ועתה נתפרשו המשניות הראשונות שקבלו הזוגות, וחוזר לדבריו הראשונים לסדר הקבלה איש מפי איש במשנה הסמוכה.

משנה ח

רַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי קִבֵּל מֵהִלֵּל וּמִשַּׁמַּאי. הוּא הָיָה אוֹמֵר, אִם לָמַדְתָּ תּוֹרָה הַרְבֵּה, אַל תַּחֲזִיק טוֹבָה לְעַצְמְךָ, כִּי לְכָךְ נוֹצָרְתָּ. חֲמִשָּׁה תַלְמִידִים הָיוּ לוֹ לְרַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי, וְאֵלּוּ הֵן, רַבִּי אֱלִיעֶזֶר בֶּן הֻרְקְנוֹס, וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן חֲנַנְיָה, וְרַבִּי יוֹסֵי הַכֹּהֵן, וְרַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן נְתַנְאֵל, וְרַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲרָךְ. הוּא הָיָה מוֹנֶה שִׁבְחָן. רַבִּי אֱלִיעֶזֶר בֶּן הֻרְקְנוֹס, בּוֹר סוּד שֶׁאֵינוֹ מְאַבֵּד טִפָּה. רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן חֲנַנְיָה, אַשְׁרֵי יוֹלַדְתּוֹ. רַבִּי יוֹסֵי הַכֹּהֵן, חָסִיד. רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן נְתַנְאֵל, יָרֵא חֵטְא. וְרַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲרָךְ, מַעְיָן הַמִּתְגַּבֵּר. הוּא הָיָה אוֹמֵר, אִם יִהְיוּ כָּל חַכְמֵי יִשְׂרָאֵל בְּכַף מֹאזְנַיִם, וְאֶלִיעֶזֶר בֶּן הֻרְקְנוֹס בְּכַף שְׁנִיָּה, מַכְרִיעַ אֶת כֻּלָּם. אַבָּא שָׁאוּל אוֹמֵר מִשְּׁמוֹ, אִם יִהְיוּ כָּל חַכְמֵי יִשְׂרָאֵל בְּכַף מֹאזְנַיִם וְרַבִּי אֱלִיעֶזֶר בֶּן הֻרְקְנוֹס אַף עִמָּהֶם, וְרַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲרָךְ בְּכַף שְׁנִיָּה, מַכְרִיעַ אֶת כֻּלָּם:

"רבן יוחנן בן זכאי קבל". חזר לבאר השתלשלות הקבלה, ואמר שרבן יוחנן בן זכאי קבל מהלל ושמאי הזוגות האחרונים השנויין בפרק ראשון.

שכר לימוד התורה לפי העמל, לא לפי ההספק וההשגה
מעשה הוא עיקר יותר מהתלמוד

"אם למדת תורה הרבה". כלומר אם הוספת חכמה ודעת על חבריך, אל תחזיק טובה לעצמך, שעשית דבר גדול יותר מזולתך, כי לכך נוצרת, שיצירתך גורמת שנתנה בך נפש יקרה מלאה כח החכמה והשכל והבינה . וכמו שבארנו בבבא "ועל גמילות חסדים", ובבבא "איזוהי דרך ישרה", שם אמרנו שהנפשות נבדלות זו מזו מתחלת אצילותן, ומה שתוכל האחת איננו ביכולת השניה. ואפשר שברוב תורתך שלמדת, לא הגעת עד החצי ממה שלמד חברך שאין בו שכל ובינה כמו שהן בך, כי הכל נערך עם הכח הפנימי. ואם חברך למד מה שהיה בכחו ללמוד, ואתה שהגדלת תורה וחכמה, היה בידך להוסיף ולא הוספת, שכר חברך גדול משכרך. וכן הנפש שהיא בעלת השכל והבינה, בטבעה משתוקקת ללמוד תורה וחכמה, לחקור ולהתבונן ולדעת, ולכן אין למשכיל להחזיק טובה לעצמו כשלמד הרבה, שמיצירתו הוא מוכן לכך, ומשום הכי תני "כי לכך נוצרת", ולא תני "כי לכך נבראת" או "נולדת", דעיקר מלתא ביצירה תליא, וכדכתיב (ישעיה מט, ה) "יוצרי מבטן לעבד לו", שיצר צורתו שתהיה מוכנת להיות עבד ה', ונאמר (זכריה יב, א) "ויוצר רוח אדם בקרבו". ולכל אדם ואדם יש יצירה מיוחדת שתבדילהו מאדם אחר. "ולא המדרש עיקר אלא המעשה", דאע"ג ש"גדול תלמוד שמביא לידי מעשה", וכפי רוב חכמתו כן רוב מעשיו, סוף סוף המעשה עיקר, ובו יתהלל המתהלל כמו שנאמר (ירמיה ט, כג) "כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי". כלומר שידע דרכי החכמה ומשפטיה, כי חפצתי במנהגים הללו, וזוהי הברירה המסורה לאדם, שאע"פ שלמד תורה, קשה עליו המעשה, לפי שיצרו מתגבר עליו. ואם זכה לעשות כתורתו, אז יתהלל וישמח. ואולי גם על המעשה ד יבר, שאם יצדק אעפ"כ אל יחזיק טובה לעצמו, אלא כפורע חובו, לפי שלכך נוצר בצלם אלהים שיעבוד את ה' ב"ה, וכדאמרינן (סנהדרין פח:) "איזהו בן עוה"ב וכו' שייף עייל ושייף נפיק ולא מחזיק טיבותא לנפשיה", ואדלעיל מינה קאי , דתני "מרבה תורה מרבה ישיבה מרבה עצה", ואמר "קנה שם טוב קנה לעצמו, קנה לו דברי תורה קנה לו חיי העוה"ב", ואשמועינן שבתורתו ובמעשיו צריך להיות כמחוייב ועומד, ולא כמי שעושה דבר גדול, ואז יגמלהו ה' כצדקתו מדה במדה, וינחל עוה"ז ועוה"ב.

"חמשה תלמידים". חמשה תלמידים הללו קבלו מרבן יוחנן בן זכאי, ומהן יצאה תורה לישראל, וכמו שפירשנו בריש פרקין.

"**הוא היה מונה שבחן**". לאו לספר מעלתם בשכל ובבינה אתי, ושהיה ר"א בן הורקנוס בעל זכרון גדול, ור"א בן ערך בעל בינה גדולה, אלא משום "תורה ועבודה וגמילות חסדים" מייתי לה, ככל תני תנאי דלעיל, ועל כן מנה שבחם. ומה ששאל מהם רבם ומה שהשיב כל אחד, כל דבר כפי מדת אומרו, ללמדנו שהאדם הדבק באחת מן הדרכים הישרים, תורנו דרכו במישרים, הן בתורה הן בעבודה הן בגמילות חסדים, וכדאפרש.

לזכרון מושלם זוכים ע"י ההתפעלות והשמחה בדבר הנלמד

"**בור סוד שאינו מאבד טפה**". כבו ר מסויד שאין טפה נבלעת בדופניו, ואין מימיו חסרים, כך היו בלב ר' אליעזר מקובצים כל ההלכות והשמועות שקבל מרבותיו, ולא שכח דבר. וכבר אמרנו שלא בא לשבחו בענין הזכרון, וגם אפילו מי שהוא זכרן גדול אי אפשר שיזכור כל מה שהוא שומע, ושלא יאבד ממנו דבר. אלא מעלתו בלימוד התורה קא משמע לן, שהיה אוהב חכמה מאד, והיתה התורה יקרה בעיניו מכל חפצים, ולכן כל מה ששמע מרבותיו קבל באמונה ובעין טובה, וכדתנן "והוי שותה בצמא את דבריהם", ופירשנוהו בפ רק קמא, ("והוי שותה בצמא") שלא יאמר "שמועה זו נאה ושמועה זו אינה נאה", אלא כצמא התאב לכל משקה שיביאו לו, בין שהוא ערב לחכו ובין שאינו ערב, ככה יקבל אוהב חכמה בין מה שערב לשכלו ולבינתו, בין שאינו מבין. לפי שכל דבריהם דברי אלהים חיים. ומי שלומד על דרך זה (יצור) [ינצור] הכל בלבו ולא ישכח דבר, וכמו שבארנו טעם הדבר בפ"ק בבבא "על התורה". שבעיניו דברי התורה יקרים מדברים שכבודו ועשרו תלויין בהן, וכאמרו (משלי ב, ד) "אם תבקשנה ככסף" וגו', ותהיינה הדברים על לבו כמו מכתב אלהים חרות על לוח לבו, כי דרך האדם לנצור בלבו הדברים הגדולים והנפלאים. ולפי שהנצירה הזאת אפשר ביד האדם, אמר (משלי ד, ה) "קנה חכמה קנה בינה אל תשכח ואל תט מאמרי פי". הזהיר "אל תשכח". ואל תאמר שאין זה ביד האדם, כי יש ויש. שאם נותן לבו לתורה, והיא יקרה בעיניו מכל חפציו, שהוא הקנין הגמור, וכדפירשתי לעיל בבבא "קנה לו דברי תורה", אז לא ישכחנה, ובההיא קא מיירי. שהרי אמר קנה חכמה, וראש החסידים אמר (תהלים קיט, קכט) "פלאות עדותיך על כן נצרתם נפשי". כלומר שהן בעיני כדברים נפלאים שישמע האדם וירשמו בנפשו ולא ישכחם, וכן נצרתם נפשי. ואמר (תהלים קיט, טז) "בחקותיך אשתעשע לא אשכח דבריך", כלומר לפי שהם שעשועים לנפשי כדרך אוהבי חכמה, על כן לא אשכחם, ועוד כמה מקראות המעידים על זה. וזה היה מדת ר' אליעזר שנתן כל לבו לאסוף השמועות ולא שכח דבר, וזכה שהיה כולל כל הלכות התורה, וכנראה מגמרת (סנהדרין סח.) שאמר שתי זרועותי כשני ספרי תורות. הרבה תורה למדתי מרבותי וכו'. ולאו למימרא שחבריו הנזכרים פה לא היו בעלי המדה הזאת, שאין ספק שבהיותן צדיקים חסידים ויראי ח טא היו אוהבי חכמה. אבל הודיע שכל אחד מן החמשה היה בו מעלה אחת בהפלגה גדולה, שלא נמצאת כמוה בשאר החכמים, עד שר' אליעזר היה כבור שאינו מאבד אפילו טפה אחת, וכן צריכין אנו לפרש בשבחות שמנה בחבריו.

השפעתם של אב ואם על הבן, והשפעת הרב החכם

"**אשרי יולדתו**". ברך את אמו לפי שהיה צדיק גדול ובעל המדות המשובחות, אהוב ורצוי לבריות במעשיו הטובים, שאמרו עליו כולם "אשרי אמו שילדה בן כזה". ונראה שדעת החכם הזה היתה מעורבת עם הבריות ביותר, וכענין ששנינו "אוהב את הבריות ומקרבם לתורה", והיו נהנין מעצתו ומחכמתו, והיה מוכתר בשם טוב. ולכן ברך יולדתו, שהיתה אשה יראת ה' מאד, ולכן זכתה שיצא בן זה מבטנה. ויראה לי ממשנתנו במסכת עדיות (פ"ב, משנה ט) "האב זוכה לבניו בחמשה דברים וכו' ובחכמה", ולא תני ג"כ במדות שזוכה לו, שהרי ידוע שהענפים דומים לטבע השרש שיצאו ממנו. לפי שבדרכי הנפש ובמדותיה, האם זוכה יותר [ולא מן האב], ולפי שההכנה למעלת המדות יקבל האדם מטבע אמו וממשפחתה, אמרו (ב"ב קי.) "רוב בנים הולכין אחר אחי האם". [אמר המגיה: וכן כתב רבנו בחיי, ויקרא כד, יא. שטבע האם משפיע יותר מאשר טבע האב]. ובהיות ר' יהושע בעל תפארת המדות, אמר "אשרי יולדתו". ושלמה אמר (משלי כג, כד) "גיל יגיל אבי צדיק ויולד חכם ישמח בו". זכר "גילה" אצל צדיק ו"שמחה" אצל חכם. ואצל צדיק קראו "אביו", ובחכם "יולד", לפי ש"חכם" [הוא] תאר נכבד

מ"צדיק", ו"שמחה" יותר מ"גיל", ולא אוכל לפרש זה פה. וסבת החכם הוא האב, כדתנן (עדיות פ"ב מ"ט) "האב זוכה וכו' ובחכמה". ולכן בשביל חכמתו קרא לאביו "יולדו" אע"פ שגם אמו ילדתו, הוא העיקר. ובשביל צדקתו קראו אביו, לפי שהאם עיקר, וזהו שסמך ואמר (משלי כג, כה) "ישמח אביך ואמך, ותגל יולדתך". לפי שעדיין לא קרא יולד החכם "אביו", וכן לא הזכיר עדיין "האם", לכן חזר ואמר "ישמח אביך ואמך", ושב על החכם שבפסוק הראשון, וכמו שהחל וישמח בו. ואח"כ אמר "ותגל יולדתך", ושב על בן צדיק שבפסוק הראשון, וכמו שהחל גיל יגיל, וזוהי האם שלא זכר עדיין. וקראה "יולדתו", לפי שהיא גרמה לו הכנת מעלת המדות וההכנה הנאה להיות צדיק.

"**חסיד**". כבר פירשנו בפ"ק בבבא "ועל גמילות חסדים" מהו החסידות, ואמרנו שדרכי החסד הם כוללים "תורה ועבודה". ועיקר החסידות הוא שיבקש תמיד להוסיף טובה וקדושה יתר על מדת הדין המפורש בתורה ושחייב בה כל אדם, ומתבונן תמיד ביראת ה' כבודו וגדלו, ולדעת דרכיו ללכת בהן, וכמו שמשלנו שם מענין היראה ומתלמוד תורה, וכן בכל דבר ודבר, וכן בין אדם לחבירו, והעיד רבן יוחנן עליו שהוא חסיד. וכבר אמרנו שחבריו בלי ספק הלכו גם הם בדרכי החסד, וכמו שנראה מדבריהם שאמרו, שכל דבריהם משנת חסידים, אלא שר' יוסי הכהן הפליג במדה זו יותר מכולם להתבונן בדרכי ה' וללכת בדרכיו.

ירא שמים וירא חטא, ההבדל ביניהם

"**ירא חטא**". לא שהיה ירא שמים, וכדתנן "ויהי מורא שמים עליכם", להזהר מידי העבירה ולהיות כובש יצרו לעשות רצון קונו, כי זה כל האדם ומדת כל איש צדיק. אבל "ירא חטא" מעלה נפלאה היא, שברוב חכמתו הבין סגולת הטוב ופחיתות הרע, וכדפרישית בבא "והוי מחשב הפסד מצוה" וכו'. והיה ירא מאד מן החטא, שלא תתגאל נפשו העליונה בכתמי החטאים, ואע"פ שהיה צדיק וחסיד, [היה] ירא תמיד פן יכשל, והיה מטהר נפשו בתורתו ובחכמתו, וגודר עצמו בכל מיני גדרים אפילו במותר לו. וכל זה מפחד בלילות, פן יחשך האור בנפשו, ויבוא החטא ויצטייר בלבו, וכמו שפירשנו בבבא "וכל המרבה דברים מביא חטא". ואמרנו שהחטאים נטועים בכל הנפשות, כי יש לכל דבר בנפש שתי דרכים, והנפש צריכה לשתיהן לתשמישי החכמה. וכשיקרה עת שיסורו מעל פני נפש החכם מחשבות חכמתו ודעתו, אפשר שיגבר החטא הנסתר בנפש, ויעלה על לבו וימשול עליו לפי שעה. ושעל זה אמר ר' שמעון "לא מצאתי לגוף טוב משתיקה", שאין גדר וסייג יותר גדול בפני החטאים משתיקה. וכן בכל דבר צריך לחכם גדול לדאוג ולירוא תמיד מן החטא, וזו היתה מעלתו של ר' שמעון בן נתנאל בהפלגה גדולה מכל חבריו, ושעליו שבחו רבו.

הבנת המליצות שבמקראות, ושבדברי חז"ל

"**מעין המתגבר**". שהיה לו לב רחב מלא חכמה ותבונה, והיה נבון ומשכיל שכל טוב, כדכתיב (משלי יז, כג) "לב חכם ישכיל פיהו", והבין דברים רבים מתוך השמועות שקבל מרבו. והמשיל משל למשל עד שדלה המים מבארות עמוקות, וזה דומה למעין המתגבר מאליו, ומימיו נובעים ממקור ברוך. וכן היו נובעים מפיו דברי אמת הרבה מאד, ונביעתן מלבו שהיה מלא חכמה, כי התגבר לבו להביע נחלים רבים. והוא מתת אלהים לברי לבב, החפצים חפץ רב בתורה לשמור ולעשות, כדרך (משלי ב, ד-ט) "אם תבקשנה ככסף וגו' אז תבין יראת ה', אז תבין צדק ומשפט ומישרים". והיא רוח בינה והשכל המשוך על הלבבות הטהורות, להבין ולהשכיל בדרכי החכמה האסופות אל הלב. כי דרכי החכמה חקוקות מאדון הכל ית', והם חקות קבועות ונאמנות נודעות ליוצר הכל יתברך, כדכתיב (איוב כח, כג) "אלהים הבין דרכה והוא ידע את מקומה". ובהיות רוח בינה ושכל בלב האדם יבין מליצות החכמה הכתובות בתורה, דברי חכמים וחידותם, וידע הכוונה הנכונה בכל דבר כמו שקבלה משה מפי הגבורה. כי לא היה אפשר למשה רבינו ע"ה להגיד כל פרטי התורה וסעיפיה לאנשי דורו, כמו שבארנו בספר "גן נעול". אבל הגיד להם כל מפתחות התורה, וכל ההלכות שאי אפשר להוציאם מן הכתוב ברוח בינה. [הערת המגיה: כן כתב מדרש שמו"ר מא פסקא ו': "וכי כל התורה למד משה וכו' לארבעים יום? אלא כללים למדהו הקב"ה למשה". וכ"כ של"ה, מסכת שבועות, ד"ה

מעלת לומדיה; וכ"כ מהר"ץ חיות בגליונו לברכות דף ה ע"א]. אכן הדברים שידע שביכולת חכמי לב להוציאם ברוח בינתם, הניח לחכמי דור ודור שיוציאום לאור, כדכתיב (דברים יז, ח-י) "וקמת ועלית אל המקום וכו', ועש ית על פי הדבר " וגו'. כי צופה הדורות מראש ראה שהזקנים היושבים בלשכת הגזית יהיו אנשי הרוח, ויבינו הדרך הברור בכל דבר ודבר. ויש בענין זה דברים נפלאים, בארתים בספר הנ"ל, ולא אביאם הנה ולא אאריך.

חכמי לב, וחכמים, ההבדל ביניהם

והנה כך היה מדתו של ר"א בן ערך שהיה נבון דבר, וכמעין המתגבר, כי מרוב תשוקתו לתורה, זכה שנהפך לבו לקבל טבע שני שהצטיירו בו כל כחות נפשו לטובה, ועל זה הבטיח שלמה ברוה"ק באמרו (משלי ב, ה-ט) "אז תבין יראת ה' וגו', אז תבין צדק ומשפט ומישרים כל מעגל טוב". ואמר הטעם (משלי ב, י) "כי תבא חכמה בלבך ודעת לנפשך ינעם ", כלומר שתהיה לבך בטבעו לב חכם. ועל כן כל הזוכים למדרגה זו נקראים בכתבי קודש "חכמי לב", לא "חכמים" סתם. כי מי שלמד חכמה ונוהג בחכמה נקרא "חכם", אע"פ שצריך לכבוש את יצרו ולהטות לבבו לתורה ולעבודה ביראת ה' . אבל "חכם לב" הוא האיש שבאה החכמה אל לבו, והוא זוכה ללב פתוח בשכל ובבינה להוציא תבונות מתלמודו . וכשהוא במדרגה זו מתואר "נבון", שהוא התאר היותר נכבד, ועליו אמרו רבותינו (נדרים כ:) "ואקח מכם אנשים חכמים", ואילו "נבונים" לא מצא. ולפי ש"חכם לב" מגיע להיות נבון באמת, על כן אמר שלמה (משלי טז, כא) "לחכם לב יקרא נבון", והדברים נאמנים. ודע כי שלמה אמר עוד (משלי יח, ד) "מים עמוקים דברי פי איש נחל נובע מקור חכמה ". כלומר דברי פי איש חכם ונבון עמוקים, כי נפלאות ידבר במעמקי החכמה . ודברי התבונות נמשלים למעיינות ונחלים הנוזלים במדינה, שנאמר (משלי ה , טז) "יפוצו מעינותיך חוצה ברחובות פלגי מים ". ומקור כל דברי שכל ותבונה היא החכמה, כמבואר בספר הנזכר . וידוע שהמעין והנחל נראים לעיני כל, ובני אדם נהנין מהן, אבל מקורם נעלם מן העין, כי הוא בבטן הארץ. וכן חכ מת הלב היא המקור, ונעלם מן העין, כי סוד החכמה סתום וחתום. אבל המעיינות והנחלים המתגברים מלב החכם, והם דברי שכל ובינה, הם יוצאים מחוץ לשפתיו ועוברים לזולתו ונהנין מהן, כמו ששנינו (אבות, ו) "ונהנין ממנו עצה ותושיה בינה וגבורה ", ומשום הכי קאמר נחל נובע מקור חכמה. והנה חבריו בלי ספק היו גדולי השכל והבינה, וברוחב לבבם הוציאו תבונות רבות מתורתם וחכמתם . אלא שרבי אלעזר בן ערך היתה לו המעלה הזאת בתורה לשמה וכו'. ואחר שמנה כל המעלות הנפלאות, שנה ונעשה כמעין שאינו פוסק וכנהר המתגבר והולך, והתם אפרש יותר בעז"ה.

בור סוד, ומעין המתגבר. ההבדל ביניהם

"ואליעזר בן הורקנוס בכף שניה ". ליכא לפרושי להאי לישנא דבור סוד שאינו מאבד טפה עדיפא ממעין המתגבר, ומש ום הכי מכריע את כולם, דאטו מי שהוא מעין ה מתגבר אינו יכול לקבל השמועות כולם ולשמרם ? והלא ברוחב לבבו ישמור התורה כלה ! ותו דבתר הכי קתני "רואה אני את דברי ר"א בן ערך מדבריכם שבכלל דבריו דבריכם" משמע דמעין המתגבר עדיפא מכלהו, וליכא מאן דפליג ארואה אני. ועוד ד "מעין המתגבר" מתת אלהים הוא ליראי ה' ולחושבי ששמו, ובודאי אין סגולה עליונה ממנה. מיהו הא דקאמר ר"א בן הורקנוס מכריע את כולם, ר' יוחנן בן זכאי קאמר לה, שהכיר וידע מעלת כל תלמיד ותלמיד, וידע שר' אליעזר בן הורקנוס טרח ויגע הרבה בשמועות שקבל מרבו ולא חסר דבר . ור"א בן ערך אע"פ שהיה כמעין המתגבר ולכשירצה יקבץ כל ההלכות ויוסיף טעמים וסברות, ידע רבי יוחנן שעדיין לא השלים מעשהו, ואמרינן בגמרא (הוריות יד.) "סיני ועוקר הרים, סיני עדיף". ומשום הכי ר"א בן הורקנוס עדיף מיניה . אבל בעצם הדבר אין למעלה ממעלת מעין המתגבר, וכדקתני "רואה אני". ואבא שאול אמר משמו שר"א בן ערך מכריע את כולם, וכדאמרינן שמעלתו גדולה, וכבר קבץ כל ההלכות ולא חסר דבר, ומש ום הכי מכריע את כולם. ולא דיבר ר' יוחנן בן זכאי בענין התורה והעבודה ומעשה הצדק, שר"א בן הורקנוס או ר"א בן ערך מכריע את כולם, ושקול כנגד כולם, כי מי יערב לבו לומר ככה ? ואין דבר זה נודע זולתי ליוצר הלבבות, הוא שוקל והוא יודע זכיותיו של אדם . ולפעמים מי שהוא קטן בעינינו, גדול בעיני ה' . אלא על מעלתם דיבר לענין חכמת התורה, שבענין דעת החכמה והוצאת התבונות, אין הדבר תלוי

במספר רב, שאם אלף חכמים שוין בכח חכמתם ובינתם, לא יוציאו הדבר הקשה והנפלא (מדעתם) [ע"י דעתם], וחכם אחד שמעלתו גדולה יוציאנה. וא"כ זה החכם מכריע את כולם אם יעלו במאזנים, ולכן ר"א בן הורקנוס היה מכריע את כל חכמי דורו בבקיאותו ובחכמתו, ומה שהיה נעלם מחכמים כולם היה נודע לו . וכדאמרינן (סנהדרין סח.) שפעם אחת למד ר"ע ממנו כמה הלכות בדיני הכשפים, והיה שונה שלש מאות הלכות בבהרת עזה, ור"א בן ערך גדול ממנו, שגם מה שלא קבל אדם, היה מוציאו לאור ברוחב לבבו ובתבונתו. ולפי שהיה זה כוונת רבם, אמר "אם יהיו כל חכמי ישראל", הזכיר החכמים לבד, להורות שעל החכמה הוא מדבר, והיא חכמת התורה הצריכה לקבלה, וכן צריכה לסברא ולרוחב לב להבין האמת, שהיא מתת אלהים, וכאמרם (סנהדרין צג :) אצל דוד "וה' אתו שהלכה כמותו בכל מקום ", וכן (מגילה ו :) "לאוקמי גירסא (אליבא דהלכתא) סייעתא דשמיא הוא ". ולפי שעל חכמת התורה ד יבר אמר "חכמי ישראל".

משנה ט

אָמַר לָהֶם, צְאוּ וּרְאוּ אֵיזוֹהִי דֶּרֶךְ יְשָׁרָה שֶׁיִּדְבַּק בָּהּ הָאָדָם. רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, עַיִן טוֹבָה. רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ אוֹמֵר, חָבֵר טוֹב. רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, שָׁכֵן טוֹב. רַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמֵר, הָרוֹאֶה אֶת הַנּוֹלָד. רַבִּי אֶלְעָזָר אוֹמֵר, לֵב טוֹב. אָמַר לָהֶם, רוֹאֶה אֲנִי אֶת דִּבְרֵי אֶלְעָזָר בֶּן עֲרָךְ מִדִּבְרֵיכֶם, שֶׁבִּכְלַל דְּבָרָיו דִּבְרֵיכֶם. אָמַר לָהֶם צְאוּ וּרְאוּ אֵיזוֹהִי דֶּרֶךְ רָעָה שֶׁיִּתְרַחֵק מִמֶּנָּה הָאָדָם. רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, עַיִן רָעָה. רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ אוֹמֵר, חָבֵר רָע. רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, שָׁכֵן רָע. רַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמֵר, הַלֹּוֶה וְאֵינוֹ מְשַׁלֵּם. אֶחָד הַלֹּוֶה מִן הָאָדָם, כְּלֹוֶה מִן הַמָּקוֹם בָּרוּךְ הוּא, שֶׁנֶּאֱמַר (תהלים לז) **לֹוֶה רָשָׁע וְלֹא יְשַׁלֵּם, וְצַדִּיק חוֹנֵן וְנוֹתֵן. רַבִּי אֶלְעָזָר אוֹמֵר, לֵב רָע. אָמַר לָהֶם, רוֹאֶה אֲנִי אֶת דִּבְרֵי אֶלְעָזָר בֶּן עֲרָךְ מִדִּבְרֵיכֶם, שֶׁבִּכְלַל דְּבָרָיו דִּבְרֵיכֶם:**

יש לתפוש מדה הכוללת, האוגדת בקרבה את שאר המעלות

"**אמר להם**". כלומר הגידו לי במה כחכם גדול, שזכיתם כל אחד מכם במעלה ידועה ושלא סרתם ממנה, והודיעוני איזוהי דרך ישרה שידבק בה האדם . שאע"פ שתורת ה' אתנו והן הן הדברים שידבק בהן האדם, אני חפץ לדעת ולשמוע מכם מדה אחת הכוללת כל התורה כלה. שכן ראוי לכל חכם לבקש מדה עליונה המקשרת כל דברי חפץ, ושאם ידבק בה יוכל לקוות שישיג מה שלבו חפץ. ואע"פ שהמדה הקושרת כל הדרכים הטובים היא יראת ה', כדקאמר רבי (אבות, ב) "והסתכל בשלשה דברים", וכן אמר שלמה (משלי טו, לג) "יראת ה' מוסר חכמה", כלומר היראה מקשרת החכמה בנפש, וכדבירנא בספר גן נעול (חדר ו, חלון ז), היינו לכל אדם להיות סור מרע, ולכבוש יצרו ותאותו, ולקבל על נפשו חקי התורה . אבל לזכות למעלות נפלאות כמו שזכו התלמידים הללו, כל אחד כפי דרכו, מלבד יראת ה' אין ספק שהתאמצו לטהר נפשותם ולקדש עצמם ולהכין לבבם אל הטוב . וכן צוה לכל אחד שיגיד לו הכנתו מה שפעל נפשו. ולעיל תנן "איזוהי דרך ישרה שיבור לו האדם" וכו', דהתם מיירי בגמילת חסדים, כשאדם רוצה לעשות לפנים משורת הדין, ולהיות נוהג במנהג של חסידות, ובורר לעצמו דבר מעשה שיש בידו לעשותו, כגון ללמד התינוקות חנם אין כסף, או לרוץ לצרכן של עניים, או ללמד תורה ברבים וכיוצא. ועלה קאמר שצריך לבור דבר שהיא תפארת וכו', וכדפרישית התם. והכא מיירי באיזו דבר יחפוץ שיכלול הכל, ועלה קאמר "שידבק בה האדם", וזהו על מחשבת הלב, כמו (בראשית לד, ג) ותדבק נפשו, ועל הדברים האלהיים כתוב (תהלים סג, ט) "דבקה נפשי אחריך", (דברים יא, כב) "ולדבקה בו", כולם על דבקת הלב מרוב אהבתו לדבר ההוא. וזהו ששאל מתלמידיו מה כל אחד מהם אוהב עד מאד, ושמחשבתו משוטטת עליו תמיד להשיגו. והשיב כל אחד כפי מעלתו, וכמו שיתבאר.

עין טובה, הגדרתה

"**עין טובה**". רוב מפרשי המסכתא זצ"ל אמרו שעין טובה היא מדת ההסתפקות, והדבר קשה בעיני מאד, שאע"פ שמדת ההסתפקות יקרה מאד כשהיא בנפש החכם, איננה מספקת לבדה להיות אם כל הדרכים הטובים. וכמה בני אדם אחזו במדה זו, ואעפ"כ עמדו בדרך חטאים. ומשנתנו תלמדנו הדרך הישרה, שאם ידבק בה האדם תנחנו בדרך ישר בכל מחשבותיו ובכל מעשיו. ועתה הט אזנך להבין דברי חכמים, ודע כי מליצת "עין טובה" מצאנוה גם בכתבי הקדש, כמו (משלי כב, ט) "טוב עין הוא יבורך, כי נתן מלחמו לדל". ולהיפך מצינו (משלי כג, ו) "אל תלחם את לחם רע עין ואל תתאו למטעמותיו". וכתוב (משלי כח, כב) "נבהל להון איש רע עין, ולא ידע כי חסר יבואנו". ובתורה כתוב (דברים טו, ט) "ורעה עינך באחיך האביון ולא תתן לו". והיה נראה על דרך כלל שהנחת עין טובה על המביט אל זולתו בעין החמלה, לתת לו די מחסורו וכיוצא. והנחת עין רעה כשישקיף עליו לרעה, ויחדל מתת לו משאלתו . כמו שמעידין

עליו הכתובים, שעל טוב העין אמר "כי נתן מלחמו לדל", ועל רע העין אמר בסוף הענין "אכול ושתה יאמר לך ולבו בל עמך". וכן אצל "ורעה עינך באחיך האביון" אמר "ולא תתן לו", וכדאפרש בפרק ה' בעז"ה. אך באמת הנחת המדה הזאת כולל את כל מיני השקפות לטובה ולרעה, ועל דרך כלל תונח על כל משפטי השכל השופט בכל דבר הן לטוב הן לרע. על דרך משל מי שיגיד דבר הנשמע לכאן ולכאן טוב ורע, בעל עין טוב ישפוט לטובה, וכאותה ששנינו "והוי דן את כל האדם לכף זכות", ובעל עין רעה ישפוט לרעה. וכן בכל דבר מה שהוא טוב כפי משפט שכל איש זה, יהיה רע כפי משפט שכל חברו. וראיה שמצאנו המליצה הזאת כתובה במקומות שאין לפרשה על מדת ההסתפקות, גם לא על מי שעינו טובה או רעה במה שיש לו לתתו לזולתו או למנעו ממנו. שהרי בלעם אמר למלאך ה' (במדבר כב, לד) "ועתה אם רע בעיניך אשובה לי". כלומר אם לכתי בדרך זה רע כפי משפט שכלך, אשובה לי. ונאמר (דברים ו, יח) "ועשית הטוב והישר בעיני ה'", כלומר שתעשה מה שהוא טוב וישר כפי משפט ה' וגזרת חכמתו, לא מה שהוא טוב כפי משפט לבך, ורבים כיוצא בהם.

כוחות הנפש הנמשלים לחמשה חושים שבגוף האדם

ואחרי ההצעה הזאת אפרש לך הענין על בוריו, והמליצה על מכונה. ונאמר כי בספרנו "מעין גנים" שדברנו בו על לשונות של "שכל ובינה ערמה פקחות ותחבולה" וכיוצא, יסדנו דבר חדש, כי הודענו שיש חמשה כחות פנימיים בנפש, לעומת חמשה חושים הנטועים בגוף. והחקירה רחבה מאד, והוכחנו שכמו שהם זה לעומת זה, וכל כח פנימי מאלה החמשה מקביל עם חוש ידוע, ככה יתארו הנביאים חמש הכחות הפנימיות בשמות אשר נקראו בהם חמשה חושים החיצונים. ואמרנו שם כי כח החכמה מקביל עם חוש הטעם שבחיך, ולכן כל לשונות של טעם כשהם כתובים בספרי הקדש על דרך המשל על הענינים האלהיים, רומזים על כח החכמה שבנפש. וכן אמרנו כי כח השכל מקביל עם חוש הראות שבעין, ולכן כל לשונות של ראיה כשבאו בספרי הקדש על דרך המשל על ענינים מחשביים, רומזים על כח השכל שבנפש, כמו (תהלים לד, ט) "טעמו וראו כי טוב ה'", פירוש בחכמה ובשכל יתבאר כי טוב ה'. (שמו"א כה, לב) "וברוך טעמך", פירוש ברוך מנהגך בחכמה. (איוב יב, כ) "וטעם זקנים יקח", פירוש חכמת זקנים יקח. כדרך (ישעיה מד, כה) "משיב חכמים אחור" וגו'. ובמשנת ר' יהושע בן לוי בפרק ו' שמביא מקרא (משלי יא, כב) "נזם זהב באף חזיר אשה יפה וסרת טעם", גם זה נוהג כן, ודבר יקר אכתוב עליו בהגיענו לשם בעז"ה.

בינה ושכל, ההבדל ביניהם

עוד אמרנו שם כי כח הבינה שבנפש מקביל עם חוש השמע שבאזן, וכדתנן (אבות, ו) "ובשמיעת האזן", שהיא ההבנה, וכדפירשתי בבבא (אבות, ב) "ואזן שומעת". ולא אדבר פה יותר על הענין הנכבד הזה, כי הדברים ארוכים ומאירים עין להבין מקראות רבות סתומות. ודע עוד כי בספרנו "מעין גנים" הנ"ל הבדלנו בין כח הבינה הנטועה בנפש לכח השכל שבה, והודענו מה הן פעולות השכל. וגם אלה הדברים ארוכים וכתובים על ספרנו, ורמז קטן ארמוז פה שהבינה היא המשגת הדברים על אמתתן, ובכלל זה כל חכמות למודיות וכיוצא. ודברים רבים יש שאין בינת האדם שולטת בהן, אבל השכל שליט בכל. ובכל הדברים שאין כח הבינה מושלת יש בכח השכל להשכיל עליו, ובכלל זה כל חקי החכמה ומשפטיה הרבים, שאין בכח בינת האדם להבין בם, וכמפורש בספר איוב (כח, כא-כג) "ונעלמה מעיני כל חי וגו', (שם) אלהים הבין דרכה" וגו', בכולם יוכל האדם להשכיל. ומטעם זה לא תמצא בכל המקרא לשונות של "בינה" סמוכים אצל "חכמה". לא יאמרו "בינו חכמה" או "להבין חכמה" וכיוצא. אבל נסמך לשון "שכל" אל "חכמה", כמו (דניאל א, ד) "ומשכילים בכל חכמה". וככה ההשגות העליונות בסוד ה' הנעלמות מכל יצור, ונשגבות מאורח בינתם, לא נכתב אצלם לשון "בינה" אלא לשון "שכל", כמו (דניאל ט, כג) "ולהשכיל באמתך". לא אמר "להבין באמתך", כי אם תת ה' נשגבת מבינת כל יצור. ולא תבקש ממנו ביאור הדברים בספר זה, כי לפרש משנתנו באנו ע"פ כללים שנודע אמתתם בספרים שכתבנו על הענינים הללו. ומן המעט שדברנו יוצא כי בכל דברי "בינות", והן הדברים שמתבררים לבינת האדם, ישתוו בהם כל בני אדם, כל מבין יבין ככה על דרך אחד. ומי שחולק אינו מבין, ואינו הולך בדרך אלא מדמה שוא וכזב, וכמו שבארנו למעלה

בבבא "וגוררת עון". מה שאין כן בכל הדברים שאין בכח בינת האדם, כמו דרכי החכמה ומנהגיה, והידיעות העליונות שלא נתבררו לבינת האדם, אינן אלא "השכלות", ונוכל להשכיל עליהן על דרכים רבים . וכל אחד ישכיל וישפוט עליו כפי מה שהוא אדם . החכם ישכיל וישפוט באורח חכמה ועל פי יסודותיה, והסכל ישפוט כפי סכלותו. ודע כי בנפש האדם נטועים כחות [של] כל מעשה בראשית, ומהם מסתעפים המנהגים כ ולם. וכבר דברנו על זה ברחבה בבית הראשון מס פר "גן נעול". והכחות הם זה לעומת זה, דבר והפוכו, כמו כח הנדיבות וכח הכילות, כח האהבה וכח השנאה, וכח הענוה וכח הגאוה, כח הגבורה וכח הפחד, ורבים כיוצא בהם. והאדם יוכל לעשות כפי כל אחד מהן, וזוהי הבחירה המסורה ביד כל אדם, כמו ששנינו (אבות, ג) "והרשות נתונה". אלא שיצר לב האדם רע, ובטבעו נוטה לצייר החמדות והתאוות ההפוכות מדרכי החכמה . ולפי שאין בידו להבין אלו הדברים בכח בינתו, וכמו שאמרנו שדרכי החכמה נשגבים מבינת האדם, אין לו בהם אלא ההשכלה, וכל אדם ישפוט עליהן כפי שכלו . ואם ישפוט כפי חכמת לבו אשריו ואשרי חלקו . אבל כת הסכלים והאוילים והחוטאים וכיוצא מכתות הללו, הם ישפטו בכל דבר כפי יצרם הזונה, ולכן משפטם מעוקל. כי יצר לבבם ידמה לשכלם שהדבר כן ואיננו כן, ובתורה כתוב על המורדים האומרים (דברים לב, כז) "ידנו רמה ולא ה' פעל כל זאת", (שם לב, כט) "לו חכמה ישכילו זאת". כלומר אילו היו נוהגים בחכמה היו יכולים להשכיל זאת, ולפי שה ם "גוי אובד עצות" וסרו מן החכמה לא ישכילו באמת, אלא משפטם מעוקל.

עין רעה של מי שאינו מרחם על העניים

וכבר בארנו בספרנו הנ"ל ויתבאר במשנת (אבות, ג) "חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה" וכו', שתאר "טוב" ו"טובה" לא הונחו אלא על החכמה ודרכיה. ועל זה שנה ר' אליעזר שהדרך הישרה שידבק בה האדם היא "עין טובה", כלומר שיטה לבבו ושכלו לשפוט בכל דבר כפי החכמה שהיא טובה בעצם . כדרך שהחל שלמה ספרו ואמר (משלי א, ג) "לקחת מוסר השכל צדק ומשפט ומישרים", כלומר השכלות הבנויות על צדק ומשפט ומישרים, שהן דרכי החכמה. ואע"פ שכפי יצר לבבך תאהב או תשנא, תקרב או תרחק דבר מן הדברים, יהיו כל מעשיך ומנהגיך ב"עין טובה", כלומר כפי משפט השכל ע"פ החכמה, וזאת היתה מדתו של ר' אליעזר בהפלגה גדולה. ולכן היה כבור סוד שאינו מאבד טפה, כי לא תר אחר מחשבות לבו בענייני תורה, לחפוץ ולקבל מה שהיה נראה לעיניו, אלא שפט עליהן ב"עין טובה", שכל השמועות הן דברי אלהים חיים, נשגבים מדרכי השכל האנושי . והשקיף על דברי רבותיו ב "עין טובה", ולא הרהר עליהם, וכדאפרש עוד (אבות, ב) בבבא "והוי מתחמם כנגד אורן של חכמים ", וכן כל כיוצא בזה, וכן בכל דבר ודבר. ואם תתבונן היטב תראה שהמקראות שהבאנו למעלה שנזכרו בהם "עין טובה" או "עין רעה", כולם על יסוד זה יסמוכו . ש"עין טובה" הוא השופט בשכלו ע"פ החכמה, ו "עין רעה" הוא השופט בשכלו כפי דמיונו וסכלותו . שהרי המנהגים כ ולם ומעשה בני אדם לטוב או לרע נתלים בראיית שכלם, כי הכילי הרע, ירע עינו לתת מלחמו לדל. וכשנוכיחהו על קשיות לבו, ישיב כפי משפט שכלו שהדין עמו, ויאמר למה אתן לאיש אחר מה שקניתי בעמלי ובכח ידי והוא חלקי ? ואם ה ' חפץ בזה, מדוע יעזבנו ואינו מרחם עליו? וכיוצא באלה המשפטים הרעים והמעוקלים שישפטו רעי העין על ענין זה . ועל כן אמרה תורה (דברים טו, ט) "השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לאמר קרבה שנת השבע שנת השמטה ורעה עינך באחיך האביון ולא תתן לו ". שפירושו אצלי שהתורה אומרת פן תשפוט בשכלך משפט מעוקל בשנה הששית, שכשישאל האביון ממך דבר, תאמר הנה קרבה שנת השבע שנת השמטה, שכל תבואת הארץ הפקר לעניים ולאביונים, ודי לו בזה. ולמה אתן לו גם מכיסי ? אלא "נתן תתן לו" וגו'. ויתבאר עוד בפרק ה' בעז"ה. ועל ההיפך אמר (משלי כב, ט) "טוב עין הוא יבורך כי נתן מלחמו לדל".

נבהל להון

וכמו שהוא לענין הממון, כן הוא בכל מיני הרווחה שירוויח בה לזולתו, שכ ולם תלויין ב"עין טובה". על דרך משל ללמד תורה וחכמה לזולתו [אמר המגיה: עיין תמורה טז.] , או לעמול ולטרוח בעבורו, נקל לבעל "עין טובה" לעשות הטוב והישר, אע"פ שהוא נגד יצר לבבו, בהיות

חסרון כיס או טורח ועמל, ולא יחוש לזה. וכן אמר (משלי כח, כב) "נבהל להון איש רע עין, ולא ידע כי חסר יבואנו". הכוונה על משפט השכל. התבונן שלא אמר "מבקש הון איש רע עין", שאע"פ שאין טוב לאדם לטרוח הרבה להעשיר, וכאמרו (משלי כג, ד) "אל תיגע להעשיר מבינתך חדל", ובארנוהו במקומו, לא בעבור כן יקרא "איש רע עין". אבל "נבהל להון", והוא כשרואה הון ועושר, נפשו נבהלה במחשבותיה, וחמדת ההון גוברת על כל דעותיו ומחשבותיו. הוא איש "רע עין", ששופט בשכלו משפט מעוקל הבנוי על רעתו הפנימית, כי בעיניו ההון הוא הטוב היותר גדול, וזה משפט עול, והחושב ככה לא ימצא "טוב" לעולם. וכאמרם ז"ל "אין אדם מת וחצי תאותו בידו" [אמר המגיה: אבל הלשון המדוייקת של חז"ל היא: "אין אדם יוצא מן העולם וחצי תאותו בידו", קוה"ר א, לד. אלא שהמחבר כתב את המאמר ע"פ זכרונו. אבל מה שיש להתפלא כאן הוא, הרי מלים אלו הם בדיוק לשונו של הגר"א באגרתו לבני ביתו, בדרכו לא"י. וכיון שהאגרת ההיא נדפסה לראשונה שנת תק"ס בשם "עלים לתרופה", עיין "אוצרות הגר"א" עמ' מ'. הוא זמן רב אחרי הדפסת "יין לבנון", והמחבר רנה"ו לא העתיק מהגר"א. ובכן אפשר לומר לאידך גיסא כי הגר"א (שנפטר בשנת תקנ"ח) הוא שראה סגנון זה ב"יין לבנון" שנדפס לראשונה בשנת תקה"ל. ואם כנים הדברים, פלאי הדבר שהגר"א אשר "כל רז לא אניס ליה", סמך על סגנון רנה"ו שסגנונו הוא העתקה נכונה ממאמר חז"ל, ולא רק מה שנדפס בקוה"ר. ויש כאן אישור עקיף נוסף לסמכותו של ספרנו ומחברו, מפי הגר"א!]. "אין אדם מת וחצי תאותו בידו", ויותר ישיג תאותו, יותר יחסר לו, כי תאותו מתגברת כפי ערך הונו. על דרך משל שהיה בידו אלף ונבהל להשיג עשרים אלף. כשישיג תאותו יחמוד שמונים אלף. ונמצא חסר יותר ממה שהיה חסר תחלה. וזהו שחתם "ולא ידע כי חסר יבואנו". כלומר ראה כמה מעוקל משפט שכלו ואינו משכיל באמת, כי לא ידע שאם תבוא תאותו "חסר יבואנו", שיחסר יותר ממה שהיה חסר לו. ושלמה הביא ענין זה למשל על כל המשפטים הרעים שישפטו אנשי התאוה הסרים מן החכמה.

ודע שלעולם לא יונחו בכתבי קדש לשונות של "שכל", על המצאת של ש קר ותחבולות של מרמה, אלא על עניני חכמה ודעת. ולכן אע"פ שנזכר סתם, ידענו שהוא לטובה. ועל כן לא אמר "נבהל להון איש רע השכל", או "ורעה שכלך" וכיוצא. כי השכל אינו רע אלא טוב, אבל יכונה במלת "עין". ויש לי בזה לכתוב ענינים טובים, אלא שלא אצא מדרכי הפירוש. רק אודיעך כשנזכר בכתבי הקדש מלת "טוב" אצל "שכל", יורה על רוח הקדש, רוח אלהים הנלוה לאנשי חסד להשכיל בדברים עמוקים כפי האמת. וממין זה (תהלים קיא, י) "שכל טוב לכל עושיהם", (דהי"ב לב, כב) "וידבר וגו' הלוים המשכילים שכל טוב לה'", וכיוצא בזה. ומדברינו תבין כי הדבק במדה זו ומישר שכלו לשפוט בכל דבר על פי החכמה, יכונו דרכיו בתורה ובעבודה ובגמילות חסדים, ועל זה השיב רבי אליעזר "עין טובה".

"**חבר טוב**". כבר פרישית בפ רק קמא ששנה "וקנה לך חבר" שלענין "עבודה" נשנה, שאין יקר מחבר. שכשהוא "חבר" ממש קנין נפש, שאין האחד בוש מן השני, ובטוחים זה על זה בכל לבבם, יזהירהו בעת המכשול, ויזרזהו לעשות הטוב בעת העצלה. אלא שר' יהושע אומר "חבר טוב", ופרישית שתאר "טוב" על הנוהג בכל דרכיו בחכמה, וכאמרו (שמו"ב יח, כז) "איש טוב זה ואל בשורה טובה יבוא". ולפי שעל המעט ימצא החכם הולך בדרכי החסד נחת מן הבריות, כי בני עליה מועטים, ובהיותו מוזר לאחיו [מליצה ע"פ תהילים סט, ט], ונבדל במנהגיו ממנהגי ההמון, ישתומם וישב בדד. וכל אדם צריך לחברה ולשעשוע, לכן כשימצא חבר טוב שהולך כמוהו בדרך טובים, ישתעשע בחברתו. הוא ידבר על לבו, הוא יכלכלהו בדבריו, ויחזקהו במנהגיו. ולכן אמר שהדרך הטובה שידבק בה האדם, ושיחפוץ לבו להשיגו הוא "החבר הטוב". וכפי מדתו ד יבר שאמרו עליו "אשרי יולדתו", לפי שהיה נוהג בנחת עם הבריות ונהנו מ מנו כל טוב, ראה שהיה צריך לחבר טוב ומטעם שבארנו. ויהושע בן פרחיה תני "וקנה לך חבר" סתם, משום דלענין "עבודה" אתמר. אבל ר' יהושע בן חנניה מיירי בעבודה של חסידות, וכדתני "איזוהי דרך ישרה", והיושר הן דרכי החסד, תני "חבר טוב", שהוא האיש המעולה והמופלא בחכמה. והנה עיקר דברי ר' אליעזר בת למוד תורה ושמירתה

בלב, כמו שהיתה מדתו בור סוד שאינו מאבד טפה . והא ב "עין טובה" תליא, שיקבל הכל בשמחה ובעין טובה, וכדפירשתי לעיל. ור' יהושע עיקר דבריו בעבודה ובשמירת המצות, ובהנהגתו עם הבריות, דאיכא בהו סכנת היצר טובא, ולכן צריך לחבר טוב המזרזו בעת העצלה, והמזהירו בעת המכשול, וכדפירשתי.

שכן טוב כמועיל ללימוד תורה

"**שכן טוב**". גם זה בארנו בפרק ראשון, כי השכן הוא שמשתעשע ומתעסק עמו, ויש לו עמו קרבת הדעת כי נהנה מדבריו . ויש שכן בעניני העולם בספורי הקורות ומ שא ומתן וכיוצא. ואמר ר' יוסי שידבק האדם בשכן טוב, ודומה לחבר טוב שבארנו למעלה, שהונח על הנוהג בכל דרכיו בחכמה . ולכן בהיותו שכנו שנהנה משכלו ומדבריו, ומשתעשע בהגיונו ובשיחו, ידבר עמו תמיד דברי דעת ויראת ה', ויעורר בו אהבת ה' וקרבת אלהים, כדרך (מלאכי ג, טז) "אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע " וגו'. וכענין שאמרנו שבהיות האדם דבק בענינים האלהיים, יהיה כמו מוזר מאחיו ומרעיו, כי בהתעסקו עמהם יאבד טובה, לפי שמפרידים מחשבתו מן החכמה והדעת . וכשיפרד מכ ולם ישתומם [אמר המגיה: לשון זו לקוחה מהרמב"ם, הל' יסודי התורה, סוף פרק ה']. ובהיות לו שכן טוב, הוא יחזקהו ויאמצהו, ויוסיף תמיד ביראת ה', וזוהי מדת החסידות, שעיקר עניינה להעתיק הנפש ממדרגה למדרגה לגמול חסד לנפשו, וכדפירשתי בבבא "ועל גמילת חסדים".

"**הרואה את הנולד**". כפי מדתו דיבר שהיה ירא חטא, מתירא להתגאל בטומאת החטאים, והוסיף תמיד סייגים וגדרים שלא יבוא לידי חטא. ולכן אמר שהדרך הישרה לאדם היא שידבק במחשבתו לראות מתחלת דבר מה שיהיה נולד ממנו, ושלא יעשה דבר טרם ישקול אותו במאזני שכלו מה יוכל להיות אחריתו. וכשיעשה כן ודאי ישתמר מכל ספק, ואפילו מדבר מותר כשיראה שיהיה נולד ממנו דבר אסור. כי כן מדת הירא, שמפחד תמיד בכל מעשיו פן יהיו לו למחתה ולמכשול, וביותר מן החטא, כי המכשול קרוב, שהרי דרכי החטאים נטועים בכל הנפשות לא יפרדו מהן, וכדפירשתי בבבא וכל המרבה דברים מביא חטא, כלומר מביאו ללבו ממקום שהיה נסתר ומכוסה מעין הלב. והיינו "נולד", שעל ידי דברים רבים של היתר שהוא מדבר, יסיח דעתו וחכמתו ויבוא לידי חטא. וכן יראה שמדבר קטן באחרית יוצא דבר גדול, וכאותה ששנינו "ושכר עבירה עבירה". וכן לענין המצות, וכל זה נקרא "נולד". והמשגיח תמיד על זה, ישתמר מכל נדנוד רע, וילך בכל עניניו בדרך ישרה. ועוד יתבאר בעז"ה בבבא הלוה ואינו משלם.

"**לב טוב**". אף הוא כפי מדתו ד יבר, שהיה כמעין המתגבר לפי שהיה בעל הלב הטוב, כי אין דרך ישרה יותר טובה לאדם שידבק בה כמו הלב הטוב. ואם זכה לו, יקבל רוח בינה ושכל טוב ממרומים, ואז יהיה כמעין המתגבר. וכבר אמרנו שתאר "טוב" הונח על החכמה, והנה לב טוב הוא בהיותו בטבעו נוטה אל החכמה. וזהו טבע שני ללב כי בטבעו נוטה אל הרע, כמו שכתוב (בראשית ח, כא) "כי יצר לב האדם רע מנעוריו ", ורע [הוא] היפך טוב. וידענו כי לב טוב הוא כשיצייר בטבעו הכל כפי החכמה . וכבר אמרנו למעלה שזהו תאר "חכם לב" הנזכר בכתבי הקדש, ומורה שבאה החכמה אל לבו, וזוהי מתת אלהים, וכאמרו (שמות לא, ו) "ובלב כל חכם לב נתתי חכמה", דומה לאמרו (משלי ב, י) "כי תבוא חכמה בלבך", שהוא שכר טוב למי שנותן כל לבו לתורה ולחכמה. וכשתבוא החכמה בלבו, וישמח בטבעו לעשות הכל כפי החכמה, אז תדבק עמו רוח שכל ובינה, ויבין כל עמוק וכל סתום, ויוציא מלבו תבונות רבות, וכמפורש שם בענין שאמר (משלי ב, ג-ט) "אז תבין יראת ה' ודעת אלהים תמצא וכו', אז תבין צדק ומשפט ומישרים כל מעגל טוב ". ו "יראת ה' ודעת " שבפסוק הראשון כוללים הסודות העליונות שקראו רבותינו "מעשה בראשית ומעשה מרכבה", וצדק ומשפט ומישרים כל מעגל טוב שבפסוק השני, כוללים התורות והמצות והחקים דרכי האמת ודרכי החסד, וכמו שבארנו בבבא "על התורה". ועל זה שנה בפרק אחרון "ומגלין לו רזי תורה, ונעשה כמעין המתגבר, וכנהר שאינו פוסק והולך ". ילמדנו שהוא מתת אלהים לבעל לב טוב העוסק בתורה לשמה. ולכן ר' אלעזר בן ערך שהיה דבק בלב טוב, היה דומה למעין המתגבר.

ודע כי הלב כולל ציורי הכחות כ ולם, הן ציורי מעשה הגוף, והן ציורי המדות, וכן ציורי המושכלות כולם. ועיקר מלת לב בל שון הקדש על כח הממשלה שבאדם, כי בעבור שנטועים בנפשו כחות רבות, ולכל כח [יש] כח הפוך ממנו, כמו שבארנו למעלה, יש לפניו שתי דרכים בכל דבר, ונוהג בחפץ ובבחירה, וזהו מעשה הלב, כי הוא הגוזר והמושל . והנה ע ל דרך זה (״ספר יצירה״, פרק ששי, מ״ב) ״הלב בגוף כמלך במדינה״, שבהצטייר בלב דרך לכאן ודרך לכאן, יטה לאחד מהן אם טוב אם רע. על זה אמר קהלת (קהלת י, ב) ״לב חכם לימינו ולב כסיל לשמאלו״, כי הכל תלוי בלב . וכמו שהמלך במדינה שומע ליועצים אנשי הדעת והשכל, ככה צריך הלב לשפוט באורח שכל ובינה במה יבחר, וזהו מדת כל אדם, כל זמן שאין הציורים חזקים מאד . אבל אם כבר גבר אחד מהן בלב, אז יחזק עליו, וגם אם השכל יורה להיפך, יכנע הלב מפני חזקת הציור ויסכים על המעשה. ו״הלב הטוב״ הוא שלא יצטייר בו ציור רע כלל, ואין לב כזה צריך להתחזק ולגזור על המעשה הטוב, כי הציורים הטובים חזקים בו כל כך שיטה מאליו אל היושר והנכון כפי החכמה, וכמו שיתבאר עוד.

״**רואה אני את דברי וכו׳ שבכלל דבריו דבריכם**״. היינו כדפרישית שאין סגולה יותר עליונה מן ״הלב הטוב״, שאם הוא טוב, שוב לא יוכל השכל לשפוט לרעה בדבר מן הדברים, ולהיות רע עין. שכל עצמו של עין רעה אינו אלא בעבור יצר הלב שבוזה חכמה ומוסר, והיצר משתמש בשכלו לרעה, וכמו שאמרנו למעלה בפירוש (דברים טו, ט) ״ורעה עינך באחיך האביון״, ובפירוש (משלי כח, כב) ״נבהל להון איש רע עין״, שבהיותו כילי או נבהל להון, לפי מדתו הרעה ישפוט משפט מעוקל, לפי שכח השכל משתעבד להשלים תאותו הרעה, והיצר מטהו . וכמו שבארנו על נכון בספר ״גן נעול״ (חדר ד, חלון ה). אבל אם אין בלב כי אם ציורים טובים, יוסיף השכל להטיב ויגדיל כשרון המעשה בעיני בעליו, וזהו עין טובה; וכן בהיות הלב טוב יעשה בנפש חפצה עבודת ה׳, הן דברים שבינו למקום ב״ה, והן דברים שבינו לבין חבירו, ואין צורך לו לחבר טוב לזרזו ולהזהירו אם אין יצר בלב, ו [זה] טוב מחבר טוב. וכן הלב הטוב ישכיל תמיד באמתת ה׳ ובדרכיו, וכאמרו (משלי ב, י) ״ודעת לנפשך ינעם״, ואין לו צורך לחבר, או לשכן טוב שיעירהו בדבריו . וכל שכן שאין צורך לו לראות את הנולד שלא יבוא לידי חטא, אם הלב בעצמו טוב, ולא יצטיירו בו ציורים רעים . ויפה אמר רבן יוחנן שבכלל דברי ר״א בן ערך דבריהם.

מיהו לאו כל אדם זוכה ללב טוב, ויקר הדבר מאד להשיגו, ורבן יוחנן נמי לא אמר אלא שהלב טוב נכבד מכל המעלות שזכרו חבריו . ולשאר בני אדם שלא הגיעו למעלה זו, טובים דברי ארבעה החכמים, להורות לאדם גדול דרך ישרה שידבק בה ויבקש להשיגו, כל אחד כפי מעלתו וכפי דרכו: זה ע״י עין טובה, וזה ע״י חבר או שכן טוב, וזה ע״י ראיית הנולד. ולכן קבע רבינו דברי כולם במשנתו, לפי שכל דבריהם אמונה ומלמדים להועיל. והנה בהיות לב האדם בטבעו נוטה לרעה וכמו שאמרנו, שמצטיירים בו הכחות לפעול לרעה, צריך בכח ממשלתו להתגבר ביראת ה׳ ולהכריחו לנטות לדרך הימין, וזהו מדת הצדיק המושל על יצר לבו. ולהיפך הרשע כל ציורי לבבו נוטים לרעה והלב נצוד בידם, על כן אמרו רז״ל (עיין שינוי לשון בב״ר פ׳ ל״ד) ״צדיקים לבם מסור בידם, והרשעים מסורים ללבם ״, כלומר ליצר הלב. והצדיק כשיתאמץ ביראת ה׳ ובשכלו ובבינתו, יוכל להשפיל ציוריו הרעים ולהעבירם מן הלב, ולעשות לו לב חדש ורוח חדשה . וכמו שבארנו בבבא ״והוי מחשב הפסד מצוה ״ וכו׳ . ע ל דרך משל אם בטבעו נוטה אל הגאוה, יוכל להכריח נפשו ביראת ה׳ להשפיל רוחו ולצייר מדת הענוה . ואם יעשה כן זמן רב, תהיה ציור הגאוה כנשכח מן הלב, כי יש לנשמת האדם יכולת למשול על הלב. ומטעם זה אם יטה מעט מיראתו, נקל לחטא הנסתר להצטייר בלב לפי שעה, וכאותה ששנינו ״וכל המרבה דברים מביא חטא״. מה שאין כן הלב הטוב, החפץ בטבעו לזוהר החכמה והבינה שהתגברו עליו, כבר נהפך ממראיתו ומתבניתו שהיה לו, וקבל תבנית אחר שהוא טבע שני שדברנו עליה פעמים רבות, ואינו צריך עוד למכריח זולתו שיטנו לחכמה, כי הוא עצמו ממשלתו וחפצו בחכמה . זאת היא הסגולה העליונה שאמר עליו (משלי ב, י) ״כי תבוא חכמה בלבך״, ושאמר עליו רבן יוחנן רואה אני את דברי ר״א בן ערך מדבריכם ,שבכלל דבריו

דבריכם. עליו התפללו כל הקדושים אשר בארץ, כאמרו (תהלים נא, יב) "לב טהור ברא לי אלהים ורוח נכון חדש בקרבי". והתורה הבטיחנו שבאחרית הימים נזכה כלנו לאור זה, שנאמר (דברים ל, ו) "ומל ה' אלהיך את לבבך ואת לבב זרעך" וגו'. ובקבלה מפורש הדבר שנאמר (ירמיה לא, לב) "זאת הברית וגו' נתתי את תורתי בקרבם ועל לבם אכתבנה", וכמו שבארנו ענין הכתיבה הזאת בפירוש בבבא "על התורה". ועוד פסוקים רבים בספרי הקדש המעידים על זה, אלא שלא באתי לחבר דרשות, כי אם לפרש דברי משנתנו בהקדמות קצרות לקוחות מיסודות הלשון ונתיבותיה, ובעניינים צחים כאלו טוב מעט, מ [דיבור] הרבה בעניינים פשוטים.

"**איזוהי דרך רעה**". רבן יוחנן בן זכאי חכם גדול היה, ומתשובת תלמידיו על שאלתו הראשונה, בנקל יכול להבין דבר מתוך דבר, שהדרך הרעה הפוכה מדרך הטובה, עין רעה תחת עין טובה, וחבר רע תחת חבר טוב, וכמו שענו ארבעתן . ואעפ"כ שאל פעם שניה, משום דאיכא למימר שמקצתן אינן רעות מוחלטות, ואם אין האדם מתרחק מהן, בכל זאת אפשר שילך בדרך ישרה. וכמו שאנו צריכין לומר בדברי ר' שמעון בן נתנאל, שאין הפך רואה את הנולד דרך רעה, וכדבעינן למימר . והיה חפץ לשמוע מפיהם מהו בעיניהם הדרך הרעה שהאדם מחוייב להתרחק ממנה רחוק לב, גם להבין מאחרית דבריהם ראשיתם, ולהוכיח הקצה הראשונה לטובה מן הקצה הרעה שהיא לעומתה, וכדאפרש בשילהי מתניתין.

"**עין רע**". דע כי "עין טובה" ו"עין רעה" הן שתי קצוות. "עין טובה" היא דרך ישרה המזכה לאדם את ארחו להיות שלם בתורה ועבודה וג מילת חסדים, ו"עין רעה" היא המדיחה אותו משלשתן. כי אם עינו רעה בתורה יהרהר אחר רבו ויחלוק בלבו על דבריו, וכן יהרהר אחר השכינה ודרכי ה', כאותן הסכלים שאמרו לא יתכן דרך ה', וכמפורש בנבואות יחזקאל (יח, כה). וכל שכן שישפוט את חבירו לרעה. ואולם המדה האמצעית היא מדה בינונית, והיא מדת רוב בני אדם, שבדברים רבים ישפטו לטובה, ובדברים אחרים לרעה. ולכן "עין טובה" היא דרך ישרה ומדת החסידים, ו"עין רעה" היא מדת הרשעים, ועלה תני שראוי לכל אדם להתרחק מדרך הרעה הזאת, שהיא מדת "עין רעה", וישים על לבו רוע עניינה, וירגיל עצמו לשום רסן לשכלו שלא ימהר לשפוט כפי דמיונו פן יצא משפט מעוקל . ושאם יתיר לעצמו לשפוט כפי עינו ועיונו, הוא קרוב לנפול ברשת עין רעה, וישחית עצמו . וכמו שאמרנו שהמדה הרעה הזאת ידה בכל לרעה, בתורה ועבודה ובדברים שבין אדם לחבירו.

"**חבר רע**". גם אלה שתי קצוות הן, כי "חבר טוב" בארנוהו למעלה, שהוא איש טוב, ובחברתו יתחזק הלב לכל הדברים הטובים. ולהפך "חבר רע" הוא סבה להסיתו לכל הדברים הרעים. ובפרק קמא תנן "ואל תתחבר לרשע", ופירשנו דלא תני "ואל תהיה חבר לרשע", דתנא בצדיק מיירי. ואם הוא חבר לרשע הרי הוא רשע כמוהו, כי החברים הולכים על דעת אחת ובעצה אחת. והכא נמי לא מיירי ר' יהושע בחבר רשע, כי מי יתחבר עמו אלא רשע כמוהו, ולא שייך למיתני איזוהי דרך רעה שיתרחק ממנה האדם, כי הרשע אינו שומע לעצה . אלא [שנה] חבר רע, ובארנו בבבא "הרחק משכן רע", שמלת רע הונח ג"כ על המחשבות והדעות. ויש רע ואיננו רשע, ונוהג במדות טובות, אלא שהוא חכם בעיניו וחושב רע על ה' ועל תורתו כדרך (משלי כו, יב) "ראית איש חכם בעיניו תקוה לכסיל ממנו". ועל זה שנה חבר רע, שראוי לאדם להתרחק ממנו, אע"ג שמנהגיו נאים וטוב לבריות, שונא גזל וחמס ועשות רע, כיון שהוא רע בלב צריך להתרחק ממנו. וטעם הדבר בארנו שמה. והמדה האמצעית הוא חבר שאינו לא טוב ולא רע, כמו רוב בני אדם. ויהושע בן פרחיה לא תני "וקנה לך חבר טוב", דההיא דהתם לענין עבודה אתמר, ודי בחבר צדיק כשיאהבהו ויבטח בו . והכא בדרך ישרה מיירי שהן דרכי החסד, תני חבר טוב, שהוא איש מופלא מאד וכדפרישית לעיל.

"**שכן רע**". פירשנוהו בפ רק קמא ודמיא לחבר רע, אלא דר' יהושע מיירי לענין המעשה, וכשיהיה לו חבר רע איש כלבבו המתחבר עמו תמיד, ברעתו ידיחהו מן המעשה הטוב . ורבי יוסי לענין חסידות מיירי, לדבר עם יראי ה' דברים המקרבים לב האדם ליוצרו יראת ה' ודעת

קדושים, וזהו מדת השכנים המשתעשעים לשוח זה עם זה. ועלה תני שירחק משכן רע, דומיא דנתאי הארבלי ששנה גם הוא הרחק משכן רע, ופירשנו שם דמשום "על התורה" תני לה.

"הלוה ואינו משלם". כלהו נקטי "דרך רעה" הה יפך מדרך הטובה וכדפירשתי, לבר מר' שמעון בן נתנאל דלא קאמר: "מי שאינו רואה את הנולד". לפי שאינן שתי קצוות, שהאחד מהן טובה גמורה, והשני רעה גמורה, כי מי שאינו רואה את הנולד, אפשר שבכל זאת לא יחטא אם הוא ירא את ה' ושומר מצותיו. ואם תמצא לומר שבבלי דעת יבוא לידי חטא, מ כל מקום לא יעמיק ברעה, ושב ורפא לו. כי אם יחטא האדם פעם או שתים, לא בשביל כך יקרא רע או דרך רעה. ולפי שגם הוא רצה להודיע הקצה השני הרע לעומת הקצה האחד לטוב כמו ששנו חבריו, על כן אמר "הלוה ואינו משלם", שהוא ממש הרעה לעומת טובת "הרואה את הנולד", אלא שדבריו צריכי ם פירוש. ומאד נתקשו מפרשי המסכתא זצ"ל בבבא זו להבין מה ענין "לוה ואינו משלם" ל"רואה את הנולד"? ורבים אמרו שמי שאינו משלם אינו רואה את הנולד שלא ילווהו עוד לפי שאינו משלם, ואילו היה רואה זאת בלבו היה משלם. והדבר קשה לאמרו, שאין זה משנת חסידים שהתנאים עוסקים בה במשנתנו, אלא מנהגו של עולם. ויותר קשה שהוצרך ללמדו מן המקרא לוה רשע ולא ישלם, והוא למד מן השכל והנסיון. גם צריך טעם למאמר "אחד לוה מן האדם כלוה מן המקום" וכו', שאין לו ענין לפירוש זה. ויראה לי דהכי פירושו, לפי שאמר שדרך ישרה היא לראות את הנולד, ופירשנו שישתמר אפילו מדבר המותר כשיראה את הנולד ממנו. שלפעמים מן המותר יבוא לידי אסור. והנה הקצה השני הוא שיעשה רעה אחת, וכשיעשנה ידע בברור שמן הרעה שעושה תלדנה רעות יותר גדולות. ואעפ"כ לא יעמוד בעצמו להשתמר מעשות הרעה הראשונה. זהו בלי ספק דרך רעה מאד, וההולך בה רשע הוא. והביא למשל "הלוה ואינו משלם", כלומר שכשהוא לוה מחברו מסכים בלבו שלא ישלם חובו, זוהי הרעה הראשונה. וכשיראה את הנולד יודע כי המלוה יתבע חובו בבית דין, ולפי שמסכים שלא ישלם כשיבוא לב"ד יכחש בעמיתו ויאמר "לא היו דברים מעולם", וזוהי הרעה השניה. ואפשר שיתחייב שבועה ב בית דין, וכיון שאינו רוצה לשלם ישבע על שקר ויחלל שם שמים, וכמו שכתוב בתורה (ויקרא יט, יא-יב) "לא תגנבו ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו. ולא תשבעו בשמי לשקר".

וכמו שהענין הזה נוהג בין אדם לחברו, כן הוא בינו למקום ב"ה. שהרי כל טובות העוה"ז לא ניתנו אלא על תנאי, וכמו שכתוב (ויקרא כו, ג-ד) "אם בחקותי תלכו וגו' ונתתי גשמיכם בעתו" וגו', וכמפורש בהרבה מקומות שאין האדם זוכה לשום דבר אלא בעבור ישמור חקי ה' ותורותיו. והעובר עליהן נהנה מטוב העולם בהלוואה, וכדתנן בפ רק ג': "החנות פתוחה וכו' וכל הרוצה ללוות יבוא וילוה". וא"כ הרשע אוכל ונהנה בהלוואה, וכשאינו חפץ לעזוב דרכו, הרי אינו רוצה לשלם. וכשיעלו גלוליו על לבו, להקל מעל עצמו מכחש ומשקר ונופל באפיקורסות, ואומר עולם של הפקר הוא, וכיוצא ברעות כאלה. ועל זה אמר המלך דוד (תהלים לז, כא) "לוה רשע ולא ישלם". קרי ליה "רשע" לפי שלוה בהסכמה שלא ישלם, אפילו כשיבוא לב"ד, כי יכחש וישבע על שקר. וכן לוה מן ה' ב"ה הטובות שהוא נהנה בעוה"ז ואין בדעתו לשלם, כי יכחש ויחלל שמו הגדול יתב רך. והיינו דקאמר רבי שמעון שהלוה ואינו משלם הוא דרך רע בהחלט, לעומת הדרך הטוב של רואה את הנולד. והיינו דיליף לה מקרא דבכי האי רשע מיקרי שנאמר לוה רשע ולא ישלם. וכיון דמקרי רשע למדנו שהיא דרך רעה, ולאורויי לן דכהאי גוונא יש ג"כ אצל המקום ב"ה, שהרשע לוה ואינו משלם ולבסוף מכחש בה', שנה אחד לוה מן האדם כלוה מן המקום ב"ה, כלומר לא תימא דקרא מיירי לחוד בלוה מן המקום ב"ה, ולא ישלם היינו שאינו חפץ להיטיב מעשיו, ומשום הכי קרי ליה "רשע", אלא אפילו לוה מן האדם ומסכים שלא לשלם נמי "רשע" הוא, לפי שבשביל הנאת ממון מסכים לכחש בעמיתו ולהשבע על שקר לחלל שם ה'. ולפי ששתיהן שוין תני סתמא "הלוה ואינו משלם". והוא הדין לכל עובר עבירה שבידוע שיגיע ע"כ לעבירות יותר חמורות, ואעפ"כ אינו נזהר מן הראשונה, הרי זה הדרך הרעה לעומת "רואה את הנולד" לטובה. וממליצתו של רבי שמעון שאמר "אחד לוה מן האדם" וכו' למדנו דפשוטו של מקרא על הלוה מן המקום ב"ה,

ומדבר על הרשע שיום יום לוה מטובותיו של מקום ב"ה, ומוסיף פשע על פשע, כי אין בלבו לשלם ע"י המעשה הטוב.

ולהכי מסיים "וצדיק חונן ונותן", כי ההולך בדרכי הצדק ראוי לכל הטובה שנהנה, ומעשה צדקותיו הן תשלומי הנאתו, ואינו אוכל בהלואה. ויש לך אחר הגדול ממנו, שמלבד ששומר חקי ה' ותורותיו, מזכה ג"כ את הרבים, ומקר ב את הבריות לתורה, גם עושה חסד בממונו לפנים משורת הדין, וזהו שאמר וצדיק חונן ונותן. כלומר מלבד שהוא צדיק, אלא גם כן חונן לאחרים ללמדם דעת ויראת ה' ומוציא יקר מזולל, וכן נותן מטובו לפנים משורת הדין, והנה דברי הכתוב מן הקצה אל הקצה. ודע כי מלת "חנינה" על הדעת, וכמו שתקנו אבותינו ז"ל בתפלה "אתה חונן לאדם דעת", ואין זה המקום לדבר ברחבה, וזהו "וצדיק חונן", שחונן לזולתו ומלמדו דעת ויראת ה'. ומלת "דל" בלשון הקדש על הממון כמו (ויקרא יד, כא) "ואם דל הוא ואין ידו משגת", ועל רזון הגוף כמו (בראשית מא, יט) "דלות ורעות", (שמו"ב יג, ד) "מדוע אתה ככה דל בן המלך", וכן על מיעוט השכל והבינה, כמו (ירמיה ה, ד) "אמרתי אך דלים הם וגו' לא ידעו דרך ה'", כלומר דלי הבינה והדעת. וממה שאמרנו תבין כי המלמד לדל הבינה וחונן אותו דעת ומביאו לידי זכות, זה נוסף על פורע חובו, וכביכול דומה כאילו יש לו [תוספת] חוב על ה' ב"ה, ולכן אמר שלמה ברו ח הקדש (משלי יט, יז) "מלוה ה' חונן דל וגמולו ישלם לו". פירוש מי שחונן דעת לדל השכל והבינה הרי הוא מלוה של הקב"ה כביכול, והוא ב"ה צדיק וישר ויוסיף עליו הברכה בגלל זה. וזהו שחתם "וגמולו ישלם לו", כלומר ה' ב"ה ישלם לו מה שהלוהו, דומה לאמרם (ביצה טו:) "לוו עלי ואני פורע", כך נראה בעיני.

"לב רע". הוא הקצה השני לעומת "לב טוב", ו"לב טוב" בארנוהו למעלה, ואמרנו כי יצר לב האדם רע, ומי שזכה לקבל טבע שני הוא בעל הלב הטוב. מיהו מי שלא זכה לזה לא יקרא בעל לב רע, חלילה לומר כן, שהרי יוכל למשול על טבע לבו, ואע"פ שיתקפנו יצרו, יעשה ביראת ה' להיפך ממה שרוצה יצרו. וגם אם אינו עושה כן ובדברים רבים שיצרו תוקפו עובר עבירה, והולך בשרירות לבו, אע"פ שיתואר "חוטא" ו"כסיל" וכיוצא, לא יתואר "לב רע", שהרי בדברים רבים נוטה לטובה. ועוד בשעה שאין יצרו תוקפו אינו בוחר ברע. אלא לב רע הוא, שמלבד עשותו כשרירות לבו, אלא שמסכים בלבו על הרע וחולק על האמת, וכמו שאמרנו שמלת "רע" גם על המחשבות הזרות והרעות, ושמלת "לב" כולל השכל והבינה וכיוצא הצריכין לממשלה. ולכן "לב רע" הוא המשתמש גם בשכלו ובבינתו הנטועים בו לרעה, וחושב מחשבות און להתיר לעצמו כל התועבות, והוא העקש המעקש כל דבר ישר, ואפילו המושכלות הראשונות הנטועות בדעתו של אדם, והכל בטענות שוא ומדוחים. וזהו "לב רע", שהוא רע בעצמו. וכמו ש"הלב טוב" [שהוא] טוב בעצם, כמעט שהוא נגד טבעו שיצטייר בו ציור שקר און ומרמה, ככה לה יפך הלב הרע מלא תוך ומרמה, שכמעט אי אפשר שיצטייר בו ציור אמת, ועליו אמר (משלי ב, יט) "כל באיה לא ישובון ולא ישיגו ארחות חיים", וכענין (משלי ד, יט) "דרך רשעים כאפלה לא ידעו במה יכשלו". ויפה בארנוהו בבבא "ויהי מורא שמים עליכם". והנה לב האדם המשיל ללוחות לכתוב עליו מכתב אלהים, כאמרו (משלי ג, ג) "כתבם על לוח לבך". וע ל דרך המשל צריכי ם להיות כמו לוחות של מתכות או של אבנים קשים המקבלים החקיקה והכתיבה ועומדים בם, ואין כן חרש מחרשי אדמה שאינו ראוי לכך כי ינופץ לשברים. וכן "לב רע" שאי אפשר שיעמוד בו דבר אמת, נמשל לחרש. ודע כי דברי בינה שיאמר החכם נמשלים לכסף עובר לסוחר, כאמרו (משלי ג, יד) "כי טוב סחרה מסחר כסף", וכמו שבארנו בבית שני מס פר "גן נעול" (חדר י חלון טו). ובעל הלב הרע משתמש בבינתו להחליק מעשיו ולחלוק על האמת, ומטעה חלושי הדעת. וכשיבחנו דבריו בכור הבחינה הבל הם ואין בהם ממש, ודומים לכסף סיגים שיכלה באש, וזהו שאמר שלמה ברו ח הקדש (משלי כו, כג) "כסף סיגים מצפה על חרש שפתים דולקים ולב רע", ומתבאר ממה שבארנו. ומלת "דולקים" כמו (בראשית לא, לו) "כי דלקת אחרי". שבדברי שפתם דולקים ורודפים אנשי אמת, כדרך (תהלים יב, ד) "יכרת ה' כל שפתי חלקות לשון מדברת גדולות". והם הטוענים על האמת ומלעיגים על צדיקים עניים. וכן (תהלים י, ב) "בגאות רשע ידלק עני", דומה לאמרו "שפתים

דולקים". ועני הוא ההפך מן הגאוה והוא הצדיק, וכמו שביארנו בבבא "ויהיו עניים בני ביתך". ולכן סיים "יתפשו במזמות זו חשבו". ותבינהו ממה שביארנו על פירוש "מזמה" בבבא והוי מחשב וכו'.

"שבכלל דבריו דבריכם". שאין דרך יותר רעה שיתרחק ממנה האדם וישתמר מנטות אליה, כמו "הלב הרע", שאם הוא רע הכל רע, ובכלל זה "עין רעה", שהוא משפט השכל לרעה, שהרי אפילו בכח בינתו משתמש לרעה, לעקש הדברים הברורים אצל אחרים, וטוען טענות שוא. כל שכן דברים התלויים במשפט השכל שידון לרעה. וכן חבר רע ושכן רע אי אפשר להם לקלקל כמו שיקלקל הלב הרע בטבעו. וכן לוה ואינו משלם שמגיע מרעה לרעה, הנה הלב הוא בתכלית הרוע. ויפה אמר "רואה אני את דברי ר"א בן ערך מדבריכם שבכלל דבריו דבריכם". ואל תחשוב שהודה רבן יוחנן בן זכאי לדברי ר"א שראוי לאדם להתרחק מלב רע, ולא מעין רע וחבר ושכן רע ומלווה ולא לשלם, חלילה לומר כן, וכ ולם מסוכנים מאד וכדפרישית במלתייהו. ושמא תאמר א"כ בשלמא בדרך הטובה שידבק בה האדם יפה אמר "רואה אני", שאם האדם בעל לב טוב כבר הוכן לכל טובה, הן בתורה הן בעבודה הן בגמילות חסדים, וא"כ בכלל דברים דבריהם. מה שאין כן שיתרחק מלב רע שאין רע ממנו? אין זו שאלה כי רמזנו בריש מתניתין, שעיקר השאלה היתה על הדרך הישרה שידבק בה האדם, איזוהי היותר טובה. וכשענה רבן יוחנן שדברי ר"א בן ערך טובים מדברי כ ולם, חזר להוכיח אמתת הדבר מן הקצה השני הרע שהיא לעומת הטוב, כי תמיד ילמד הדבר מהיפוכו. וכשהגיד כל אחד מהם הדרך הרעה שהיא לעומת הטובה שהזכיר תחלה, וענה ר' אלעזר בן ערך "לב רע", הודה רבן יוחנן שאין דרך רעה יותר ממנה. ובכלל "לב רע" כל הרעות שהן אפשרים להיות, ונודע מזה שאין יותר טוב מן ה "לב טוב", ושהוא כליל הטובות כ ולם. הנה כתבתי המעט אשר מצאה נפשי בהבנת דברי החכמים הללו, שהן באמת קצרים וסתומים מאד.

משנה י

הֵם אָמְרוּ שְׁלֹשָׁה (שְׁלֹשָׁה) דְבָרִים. רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, יְהִי כְבוֹד חֲבֵרְךָ חָבִיב עָלֶיךָ כְּשֶׁלְּךָ, וְאַל תְּהִי נוֹחַ לִכְעוֹס. וְשׁוּב יוֹם אֶחָד לִפְנֵי מִיתָתֶךָ. וֶהֱוֵי מִתְחַמֵּם כְּנֶגֶד אוּרָן שֶׁל חֲכָמִים, וֶהֱוֵי זָהִיר בְּגַחַלְתָּן שֶׁלֹּא תִכָּוֶה, שֶׁנְּשִׁיכָתָן נְשִׁיכַת שׁוּעָל, וַעֲקִיצָתָן עֲקִיצַת עַקְרָב, וּלְחִישָׁתָן לְחִישַׁת שָׂרָף, וְכָל דִּבְרֵיהֶם כְּגַחֲלֵי אֵשׁ:

"הם אמרו שלשה דברים". כל אחד מן החכמים הללו אמר שלשה דברים, ואין הכוונה שלשה דברים ולא ארבעה, שהרי ר' אליעזר בן הורקנוס הזכיר ארבעה דברים, "יהי כבוד וכו', ואל תהי וכו' ושוב יום אחד וכו', והוי מתחמם" וכו'. אלא שלשה דברים: חד "על התורה" וחד "על העבודה" וחד "על גמילות חסדים", ככל התנאים השנויין בפרק ראשון, וכל מה שאמרו הוא משנת חסידים, וכל אחד דבר כפי מדתו ומעלתו הגדולה, וכדבעינן למימר.

"יהי כבוד תלמידך" וכו'. כבר פרישית שהיה ר' אליעזר בעל עין טובה, ושפט בשכלו בכל דבר כפי החכמה, לא הרהר על ה', ולא על רבותיו, ולכן קבל דבריהם בשמחה מקטן ועד גדול, ונעשה כבור סוד שאינו מאבד טפה . ותבין מדעתך שאע"פ שעין טובה נוהג בכל דבר, עיקר טובתה היא לענין התורה להשכיל בחכמה . שאם שופט בצדק לקבל ולשמוע ולהטות אזן לחכמה, (קידושין מ:) "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה", וממילא ישפוט בצדק בענייני עשיית המצות, ובדברים שבין אדם לחברו, שכמעט הכל מפורש בתורה שבכתב ושבע"פ . ומי שהוא בעל עין רעה במעשים, כמו (משלי כח, כב) "נבהל להון איש רע עין", או (דברים טו, ט) "ורעה עינך באחיך האביון", אין זה אלא בעבור שעינו רעה במשפטי התורה ומהרהר על דבריה ועל דברי חכמים. ולכן כל מקום ששנו חכמים במסכתא זו "עין רעה" סתם, הוא על מחשבות השכל בדברי התורה והחכמה כשיהרהר רע על ה' . ומטעם זה שנה ר' אליעזר שתי אלה "יהי כבוד וכו' ואל תהי נוח לכעוס", משום "על גמילות חסדים" בין אדם לחברו הנוגעים בתורה ובאמונות. כי שתי אלה מפסידים דרכי השכל הטוב. האחד היא הגאוה, כי כשיכיר האדם מעלתו, מטבע עין שכלו שלא יחוש לדברי הקטן ממנו . והודיע ר' אליעזר שראוי לאדם לידבק במדת עין טובה, שאפילו כבוד תלמידו יהא חביב עליו כשלו, ומלת "כבוד" על התורה ומחשבות הדעת, וכדתנן (אבות, ו) "ואין כבוד אלא תורה", ולא אוכל לפרש זה פה. וענין משנתנו שגם טעם וסברת תלמידו יהא חביב עליו כסברתו, ויטה אזן לשמוע דבריו, וישמח אם ישמע מפיו טעם נכון וסברא ישרה . כי כל נפש מוכנת להפיק תבונות . ואם עד כה הגיע בעינו הטובה שחושש גם לכבוד תלמידו, ואינו דוחה דבריו, כל שכן שיחוש לדברי חבריו, ואין צריך לומר לרבותיו אנשי הקבלה. אבל כשישפוט בעין רעה, ויאמר מה יושיעני זה התלמיד ויבזהו, כבר השתמש בעין רעה, ועבירה גוררת עבירה, שאח"כ יגדל בלבו גם על חבריו, ויעמיד דבריו כנגד דבריהם ברום לבבו. ולבסוף אפשר שיחלוק גם על רבותיו, והחולק על רבו כחולק על השכינה. ולכן אע"פ שהוא תלמידך ושומע תורה מפיך, כבדהו וקח מפיו דברי אמת, כדרך שאמרו ז"ל (ר"ה כה:) "אשרי הדור שהגדולים נשמעים לקטנים". וראיה לפירושנו זה ממשנתנו דפרק ד, ר' אלעזר בן שמוע אומר "יהי כבוד תלמידיך חביב עליך כשלך, וכבוד חברך כמורא רבך, ומורא רבך כמורא שמים", אלמא דבתורה קא מיירי, והתם אפרש לה בעז"ה.

וזה כלל גדול לאדם, שאל יגדל השכל האנושי בעיניו, וידע כי גבול יש לשכל האדם, ושמשפטיו חסרים ונקל לשכל האנושי לעוות הישרה. ומי שנשען על גודל שכלו ומגביה עצמו בדעתו על זולתו, עליו נאמר (משלי טז, ה) "תועבת ה' כל גבה לב", וקרוב הוא להכשל, כי מעט מעט יתרומם בלבו, עד שאפשר לו לחלוק גם על אנשי השם שאינו מגיע לקרסוליהם, וכבר בארנו ענין גבהות הלב בחלק הראשון (חדר ד חלון ז) מספר "גן נעול".

"ואל תהי נוח לכעוס". זוהי המדה השניה המביאה את האדם להיות בעל "עין רעה", ולשפוט עקלקלות בנפשו, כי הכעס הוא מקוצר רוח האדם, כשאינו יכול לסבול מה שהוא עמל בעיניו, אז יכעס לבו, ובתוך הכעס אין דעתו עליו ומתבלבל במחשבותיו ושופט בשכלו שלא כהוגן. ולכן על המתגאה ועל הכועס אמרו חכמים ז"ל (פסחים סו:) "אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו,ואם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו", ולמדו כן מן המקראות. וכל אדם כועס לפעמים, ומשום הכי לא תני "ואל תכעס" אלא "ואל תהי נוח לכעוס", וכדתנן בפרק ה' "נוח לכעוס" ו"קשה לכעוס", והתם אפרש לה בעז"ה. ויש בזה ענין עמוק, כי כל הדברים שנראים הפוכים מדרכי שכל האדם יכעיסו לבבו, אם לא ירגיל עצמו להיות בעל עין טובה, לדעת שאע"פ שכפי מראה עיני שכלו הדבר זר והפוך, אפשר שכפי האמת הוא ישר וטוב.

ובמדה זו תלויה ענין "צדיק ורע לו רשע וטוב לו", המכעיס לב קצר רוח וגבה רוח, על זה אמר קהלת (קהלת ז, ז) "כי העושק יהולל חכם ויאבד את לב מתנה". והוא מקרא סתום, ובספרנו הנ"ל בארנוהו, ופה ארמוז בקצרה. לדעתי זוהי טענת הכסיל ההולך בשרירות לבו, ואומר שאינו חפץ ללכת בחכמה, בעבור מראה עיניו שרואה החכמים נגועים כל היום, ורשעים גברו חיל. ויש בלשון הקדש שלש לשונות "גניבה, גזילה, עושק". "גנבה" לוקח בסתר, ו"גזלה" לוקח בפרהסיא, ו"עושק" הוא הכובש תחתיו שכר זולתו. כמו (דברים כד, יז) לא תעשוק שכר עני, ודומה לזה, כשהצדיק יקבל רעה תחת שכרו, כביכול דומה לעושק. וזהו שאומר כי העושק שתחת השמש יהולל ויערבב דעת החכם, וגם יאבד העושק לבב חכם לב שהוא מתת אלהים, כדפירשתי בבבא "ר"א בן ערך אומר לב טוב". ובאמת שגם הנביאים טענו על זה, וכאמרו (ירמיה יב, א) "צדיק אתה ה' כי אריב אליך, אך משפטים אדבר אותך: מדוע דרך רשעים צלחה", וחבקוק אמר (חבקוק א, יג) "למה וגו' בבלע רשע צדיק ממנו", ובפירוש אמר (חבקוק א, ד) "על כן תפוג תורה ולא יצא לנצח משפט, כי רשע מכתיר את הצדיק על כן יצא משפט מעוקל". כלומר בעבור העושק המדומה הזה יתבלבל דעת האדם ותפוג תורה, ויצא משפט מעוקל, כי משפט השכל יעקל בראותו זאת. גם בדברי אסף כתוב (תהלים עג, ב) "ואני כמעט נטיו רגלי" וגו', ואמר הטעם (תהלים עג, ג) "כי קנאתי בהוללים שלום רשעים אראה, ואמר עוד (תהלים עג, יג) "אך ריק זכיתי לבבי וגו' ואהיה נגוע כל היום", וזהו טענת "צדיק ורע לו רשע וטוב לו" ש נראה כע ושק. ולכן אמר (תהלים עג, ח) "עושק ממרום ידברו", כלומר הכסילים אומרים שיש עושק, וידברו סרה על שוכני מרום. גם איוב שהיה (איוב א, א) "תם וישר ירא אלהים וסר מרע", כשהכבידו עליו יסורין אמר לה' ב"ה (איוב י, ג) "הטוב לך כי תעשוק?". וכן חזקיהו בחלותו, אמר (ישעיה לח, יד) "דלו עיני למרום ה' עשקה לי ערבני", כלומר נעשה לי עושק שבשכרי באו יסורין כאלו. והוא ענין נפלא בפירוש הכתובים הללו. והנה קצר רוח הכועס על זה, ידין בעין רעה, ויאמר "כל עושה רע טוב בעיני ה'", וכיוצא בזה. אבל הטובים והישרים בלבותם לא יבהלו לכעוס, כי יודעים קוצר השכל האנושי, ושאין להרהר על משפטי ה'. ולכן תחלת דברי ירמיה (ירמיה יב, א) "צדיק אתה ה'", כלומר אע"פ שאדברה משפטים כפי מדת שכלי, נפשי יודעת כי צדיק אתה ה' בכל דרכיך, וזהו מדת ארך רוח, וכמו שיתבאר בפרק ששי. גם אסף החל (תהלים עג, א) "אך טוב לישראל אלהים לברי לבב", כלומר טרם אשאל הנני מודיע אמונתי כפי, כי האמנתי כי טוב לישראל ולברי לבב, לא לרשעים. גם הודיע שנגלה לו הסוד, באמרו (תהלים עג, טז-יח) "ואחשבה לדעת זאת עמל הוא בעיני, עד אבוא אל מקדשי אל אבינה לאחריתם, אך בחלקות תשית למו" וגו'. כלומר לא היה אפשר לי להבין הדבר, עד באתי אל מקדשי אל והופיע עלי ברוח קדשו. אז בינותי לאחריתם, וראיתי כי אחרית דבר מתקן ראשיתו, כי יום לה' לשלם לאיש כמעשהו. ולכן קהלת שהזכיר טענה זו כי "העושק יהולל חכם", סמך ואמר (קהלת ז, ח) "טוב אחרית דבר מראשיתו, טוב ארך רוח מגבה רוח", כלומר אין טענה זו כלום, אם תבין לאחרית דבר. וזהו "טוב אחרית דבר מראשיתו". אלא שהכסיל לא יבין את זאת, והוא גבה רוח. ועל כן מיד בראותו העושק הנראה לעיניו יכעס ויתבלבל ויסור לבו מה' ומתורתו. וטוב ממנו החכם שיש בו מדת ארך רוח, לא יכעס ולא יתבלבל, וזהו שחתם דבריו (קהלת ז, ט) "אל תבהל ברוחך לכעוס, כי כעס בחיק כסילים ינוח", כלומר אל תמהר להיות כועס על הדברים הנראים הפוכים לעיני שכלך, כי זו מדת הכסילים,

ולכן יסור לבבם מה'. ואתה החכם ההולך בדרך ישרה אל תבהל ברוחך לכעוס וטוב לך . וזהו ששנה "ואל תהי נוח לכעוס", כי אם תכעס לא תדבק עוד בעין טובה. והנה הזהיר ר' אליעזר על שתי אלה שהן העיקרים הגדולים המבלבלים שכל האדם, והן גובה לב וכעס, והן מוציאין משפט מעוקל. וכשיזהר באלה כל שכן שיהיה בעל עין טובה בשאר דרכיו ומדותיו.

"**ושוב יום אחד לפני מיתתך**". משום "על העבודה" תני לה, והוא מאמר של חכמה גדולה, ומשפט שכל בעל "עין טובה", כי יצר האדם קשה ומסיתו לחטוא, וקשה על האדם לראות עולם בנוי מלא תענוגות בני אדם, והכסילים רצים ושבים ומתענגים על רוב טובה, והוא יפרוש עצמו מכמה חמדות ותענוגים, ויט לבבו לתורה ולעבודה, וכה יהיה משפטו כל ימי חייו. והנה היצר עומד אחרי כתלי לבו לאמר "מדוע תבלה ימיך בצער כזה ?" ואילו ידע האדם שלא יחיה בעולם הזה רק שבוע או שבועיים, מה נקל יהיה בעיניו לפרוש עצמו זמן מועט כזה מתאוות העולם למען עשות הטוב בעיני ה'. ובעל עין טובה יחשוב באמת ככה, ויתן המות בין עיניו, כי יודע שאינו בטוח על חייו אפילו יום אחד, וכ "צל ימינו עלי ארץ" (ע"פ איוב ח, ט) , ואולי ימות מחר, ונמצא אבד עולמו מפני הנאת יום אחד . ואם יום יום ישפוט בשכלו כמשפט הזה, יהיו כל ימיו בעיניו כימים אחדים, ו[יחשוב כי] רק יום אחד יפרוש עצמו, וכן כל יום ויום. אלא שאם ישפוט ככה, יאמר ואיככה אעשה ביום אחד כל מה שאני צריך לחיי עולם? ובמה אתקן את אשר העויתי? ובאמת דיו שעתו, וברגע יוכל לתקן הכל. כי לזאת חנן ה' את האדם במדת התשובה, וברגע שישוב אל ה' בכל לבו, וינחם על רע תו, ויסכים שמאז והלאה ילך בדרכי ה', ורפא לו וטוב לו . ועל זה שנה ר' אליעזר "ושוב יום אחד לפני מותך". כלומר השכל [ש' מנקדת שבא, כ' מנוקדת צירי] בעין טובה לענין העבודה ומעשה המצות, וכל יום ויום מימי חייך תשפוט בשכלך שהוא היום לפני מיתתך, ושוב בו בכל לב מחטאתיך. ועל ידי כן שתים טובות תעשה, האחד שלא ישיאך יצרך להיות מכת רודפי התאוה. והשניה שתהיה בעל תשובה וצדיק גמור, וכדאמרינן (ע"ז י:) "יש קונה עולמו בשעה אחת", וכדאפרש בפ רק ד בעז"ה. והיינו דאמרינן (שבת קנג.) "תנן התם ר' אליעזר אומר שוב יום אחד לפני מיתתך, שאלו תלמידיו את ר' אליעזר וכי אדם יודע איזו יום ימות ? אמר להם וכל שכן ישוב היום , שמא ימות למחר . ונמצא כל ימיו בתשובה". כלומר "וכל שכן", על דבר זה עצמו אמרתי ושוב יום אחד, שתאמר כל יום שמא לא אחיה רק יום זה, וע "י כן תנצל מהסתת היצר, ותעמוד כל ימיך בתשובה, שאין עבודה למעלה הימנה . כי התשובה כוללת ההכנעה והתפלה וההתבודדות וחשבון הנפש וכיוצא מן העבודות הרצויות.

"**והוי מתחמם כנגד אורן של חכמים**". משום "על התורה" קתני לה, שתקח תורה מפי חכמי ישראל שקבלו דבריהם איש מפי איש עד הלכה למשה מסיני . כי אין תאר "חכמים" סתם נופל בכתבי הקדש אלא על חכמי התורה הנוהגים כפי החכמה, ולכן כשנזכר בדברי המשנה סמכו ג"כ על ההוראה הזאת . והזהיר שאל יפנה לדעת זרים ולקבל למודי פקחים החוקרים בשכלם ונשענים על דעתם . ומליצת "והוי מתחמם כנגד אורן של חכמים" לשון הכתוב הוא (ישעיה מז , טז) "חמותי ראיתי אור". ויהי במשנתנו למשל על החפץ לשמוע בלמודים להשיב נפשו, כמו שיתחמם האדם בקרה לאור האש לעורר החום הטבעי. אבל לא תקרב אליהן יותר מדאי פן תכוה בגחלתן, וכדקאמר "שנשיכתן נשיכת שועל" וכו', ואמרו מפרשי המסכתא זצ"ל שאע"פ שיתקרב לחכמים לא ינהג בהן קלות ראש, כי יענש על ידן. ודמה העונשים האלו לנשיכת שועל ועקיצת עקרב ולחישת שרף שהן מסוכנים, וכן קללתן של חכמים, החרמות והנדויים וכיוצא . והרמב"ם ז"ל מביא ראיה מקללתו של אלישע שקלל את גחזי תלמידו. אלא שצריכין אנו לפרש הדברים שאמר תחלה שיתחמם ואל יכוה בגחלתן, וחזר ואמר שנשיכתן נשיכת שועל. ומה ענין זה לענין האור והגחלת? ועוד שאח"כ חזר לומר וכל דבריהם כגחלי אש, והיה ראוי אחרי שאמר והוי זהיר מגחלתן שלא תכוה, לומר שכל דבריהם כגחלי אש, ולמה הפסיק בדברים אחרים? גם צריך טעם לשלושה המשלים שזכר : שועל ועקרב ושרף, מהו הנמשל בהן? ויראה דר' אליעזר הזהיר ג"כ להיות נוהג בעין טובה בשני דברים, האחד בקבלת השמועות עצמן, שהן התורות והחקים שתלמד מפיהם, שכ ולם

דברי אלהים חיים שקבלו איש מפי איש, כי לא הוציאום מדעתם, וכדפירשתי בבבא "ועשו סייג לתורה", שעל זה אמר קהלת (יב, יא) "דברי חכמים כדרבונות וכמסמרות נטועים בעלי אסופות" וגו', שאספו דבריהם מפי הורים ומורים. והשני הן הדברים של ימדו חכמים בבינתם, והגזרות והסייגים שחדשו מדעתם, ועל התבונות האלה אמר "והוי מתחמם כנגד אורן של חכמים", כי האור והחום המתפשט יסודתו היא האש והגחלת . וכן מה שחדשו חכמים ומה שגזרו באור חכמתם, יסודתן היא החכמה שבלבם שהוא דבר ה' הנמשל לאש, וכאמרו (ירמיה כג, כט) "הלא כה דברי כאש נאם ה' " וגו', ולכן ראוי שיתחמם האדם באור זה, וילך בעצתם וטוב לו כי ישתמש בבינתו ג"כ על דרך זה . ויהיה זהיר בגחלתן שלא יכוה, והן דברי הקבלה עצמן, שלא תתקרב לשקול הדברים בבינ תך, כי תכוה בלי ספק . וזה משל על גודל העון והחטאת הנפש. וחזר ופירש דבריו, על הראשון שאמר "והוי מתחמם באורן של חכמים", ולא תטה ימין ושמאל, הודיע שהעוברים על דברי חכמים נזוקים בש לשה דברים הדומים לנזיקין הבאים משלשה בריות מזיקות : נשיכת שועל ועקיצת עקרב ולחישת שרף . השועל יש לו שינים עקומות, וכשנושך בבשר האדם נשיכתו מסוכנת . רע ממנו העקרב שאינו עוקץ רק כמחט בעור הבשר וממית . רע ממנו השרף שממית מרחוק ע"י לחישתו שמוציא הבל ארס ממית מפיו. והנמשל הוא שראוי לאדם להשתמר מן הדברים שגזרו חכמים למשמרת, וכמו שאמרו (ברכות ד:) "וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה". וגזרו ג"כ על העובר נדוי ושמתא וכיוצא. והודיע שגזרותיהם מסוכנים מאד, יש מהן בדברים מעשיים ובעניני התאוות, כל מקום שעשו חכמים הרחקה ואינו נזהר בדבריהם, ימשוך רעה על בשרו, כדכתיב (משלי כ, ל) "תמרוק ברע ומכות חדרי בטן". וכל מקום שעשו הרחקה בדברים שבלב, כמו הגאוה והכעס וכיוצא הם רעים יותר, וגורמים השחת הנפש. וכל מקום שעשו הרחקה בדברים שבדעות, כמו הרחק משכן רע וכיוצא, כשאינו נזהר זהו רע מכ ולם. דומה לשלשה מיני נזיקים שעקיצה המעוטה רעה מן הנשיכה, והלחישה שמרחוק רעה עוד יותר . ולכן התחמם באור שכלם ובינתם, כי אורם מתוק לגוף ולנפש. ועל השני אמר "וכל דבריהם כגחלי אש" שהנוגע בהם יכוה. ככה אם תתקרב אליהן יותר מדאי לבקש מופתים [פירוש המגיה: הוכחות הגיוניות] שאין בכח בינת האדם לעמוד עליהן, תכוה בגחלתן. אלא קבל הכל בעין טובה ובאמונת הלב.

משנה יא

רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ אוֹמֵר, עַיִן הָרָע, וְיֵצֶר הָרָע, וְשִׂנְאַת הַבְּרִיּוֹת, מוֹצִיאִין אֶת הָאָדָם מִן הָעוֹלָם:

"**רבי יהושע אומר**". האי תנא נמי תלתא מילי קתני, חד בתורה, וחד בעבודה, וחד בג מילת חסדים שבין אדם לחבירו.

"**עין הרע**". כנגד "על התורה" תני לה, וכדפרישית במשנתו של ר' אליעזר דעיקר עין רע הוא בתורה, כשישפוט בשכלו משפט מעוקל ויהרהר על דברי רבותיו . ע"י כן ישחית נפשו להיות חושב רע ויאבד עולמו . ואע"פ שאינו מתיר לעצמו ללכת בשרירות לבו ולשמוע ליצרו, ונוהג כשורה עם הבריות, מכל מקום הואיל ועינו רע לסוף יפול ביד יצרו ויעשה תועבות. ועוד שעין רעה עצמה דיה להוציאו מן העולם, וכדתנן בפרק ה' "תלמידיו של בלעם הרשע עין רעה" וכו'.

"**ויצר הרע**". כנגד "על העבודה" תני לה, שאם יצרו מתגבר עליו ונפתה אחריו, יעשה מעשה קלון ויאבד עולמו . ואע"פ שעינו טובה ומקבל דברי התורה בנפש חפצה, "לא המדרש עיקר אלא המעשה", ולכן כשהולך אחר פיתויי יצרו יכשל.

"**ושנאת הבריות**". כנגד ג מילת חסדים שבין אדם לחבירו תני לה, ופירש"י ז"ל שנאת הבריות, היא שנאת חנם . והרמב"ם ז"ל פירש בעל מרה שחורה, ששונא מה שעיניו רואות, ובוחר לשבת יחידי במדברות וביערות לא מקום יישוב ; לא מפני פרישות, אלא מפני שמקנא בזולתו ומתאוה לאשר יש לו, גם הוא יחלה וימות בלא עתו. מיהו כל הנהו בכלל יצר הרע הן, כי הקנאה והתאוה והאהבה והשנאה שלא כמשפט הן מדרכי היצר. ויראה דר' יהושע כפי מדתו הטובה שנה שאמרו עליו "אשרי יולדתו". ופירשנו טעמו שהיתה דעתו מעורבת עם הבריות, ונהנו ממנו עצה ותושיה . כי הרגיל עצמו לאהוב את הבריות לפנים משורת הדין, שאם התורה אמרה (ויקרא יט, יח) "ואהבת לרעך כמוך", כבר פירש הלל (שבת לא.) "מה דסני עלך לחברך לא תעביד". והחלונו לדבר עליו בבבא אוהב את הבריות . ובעזרת ה' יתבאר על מכונו בפרק ד ובפרק ו. אבל יש דברים רבים באהבת הבריות שהן מדות חסידות שנהג בהן ר' יהושע, והודיע ה'יפך שהוא "שנאת הבריות", לא שעושה להם רעה וחמס, אלא שאין דעתו נוחה מהן, ואינו דורש טוב עליהן, ולבו זוכר תמיד רעתו וסכלותו של כל אחד ואחד, וצדקותיו ויתרונותיו אינן חשובים אצלו לכלום, וע "י כן ישנאם ולא יחשבו בעיניו . אף היא מוציאה את האדם מן העולם, כי אינו מוצא קורת רוח מן הבריות, ואינו נהנה מחברתם, ויתרחקו ממנו בני אדם, ויהיה גם הוא לבוז בעיניהן . ולבסוף ישתומם ויצטער בלבו ויחלה וימות בלא עתו . כי ראוי לאדם טוב שיאהב את הבריות, וידע שבני אדם הם קרוצי חומר, והחסרון דבק עמהם זה בכה וזה בכה, ועל תנאי זה יתחבר עמהם לסבול טרחם ומנהגיהם . וידע שבכל זאת (אבות, ג) "חביב האדם שנברא בצלם" אלהים. וגם נמצאו בכל אחד דברים טובים, וכיוצא ענינים רבים שישים על לבו שמאהבים את הבריות בעיניו. ולפי ששלשה אלה אבות נזיקין הן להוציא את האדם מן העולם, אמר רבי יהושע כי לאדם הטוב יש דרך ישרה שידבק בה, והוא חבר טוב, כי יעמוד לו בפני שלשתן, וכדפירשתי לעיל.

משנה יג

רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, יְהִי מָמוֹן חֲבֵרְךָ חָבִיב עָלֶיךָ כְּשֶׁלָּךְ. וְהַתְקֵן עַצְמְךָ לִלְמוֹד תּוֹרָה, שֶׁאֵינָהּ יְרֻשָּׁה לָךְ. וְכָל מַעֲשֶׂיךָ יִהְיוּ לְשֵׁם שָׁמָיִם:

"**רבי יוסי אומר**". האי תנא נמי תלתא מילי קתני, חד על התורה, וחד על העבודה, וחד על גמילת חסדים בין אדם לחבירו.

"**יהי ממון חברך** וכו'". משום על גמילת חסדים שבין אדם לחבירו תני לה, שיהיה חס על ממון חבירו כמו שממונו חביב עליו וחס עליו . וישמח אם חברו עושה חיל כמו ששמח אם הוא עושה חיל, וזוהי מדת חסידות גדולה, ואות שהוא אוהב את ה' ב"ה ואת מעשיו. ויודע כי ממון חבירו ועשרו הוא חלקו אשר נתן לו אלהים, ואינו מתקנא בו וגם אינו חפץ להתגדל עליו בעושר ובכבוד. ואל יקשה בעיניך כי מצות התורה היא "ואהבת לרעך כמוך", והכל בכלל, שאם אין ממון חברו חביב עליו כממונו, אינו אוהב אותו כמו לעצמו, ואם כן דין תורה הוא? כל זה עדות נאמנה על פירושנו הטוב במצוה זו, שיתבאר בעז"ה בפ רק ד ובפ רק ה, וכמו שאמרנו בבבא "אוהב את הבריות" וכו', והלל הזקן פירשה: "מה דסני עלך לחברך לא תעביד", וכמו שנדבר על מאמר זה בהגיענו לשם בעז"ה . ואין בכלל זה "יהי ממון חבירך חביב עליך כשלך", אלא משנת חסידים היא, כמדתו של ר' יוסי שהיה חסיד, ומש ום הכי לא תני "יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך". דאי בדברי תורה אפילו כבוד תלמידו, וכבר אמרה ר' אליעזר בן הורקנוס, ואם בדברי חול שלא יהי בז בעיניו, דין תורה הוא ובכלל "מה דסני עלך לחברך לא תעביד" הוא. ובברייתא דר' נתן אמרו שלא יוציא שם רע על נכסי חברו . [אם] שאלו אדם על פירותיו של חברו, אם יפים הם ישבחם ללוקח, ואם אינן יפים יאמר איני יודע, ולדוגמא נקטינן שיהא לבו שמח כשחברו מצליח במשאו ומתנו.

"**והתקן עצמך ללמוד תורה** ". משום "על התורה" תני לה, כלומר כמי שמתקן עצמו למלחמה, ומזדרז לעשות כל התחבולות והתקונים הצריכים לכך, לפי שיודע שנלחם עם שונא חזק, ככה תתקן עצמך ללמוד תורה . כי קשה הדבר מאד על האדם שיכנסו דברי תורה בלבו, וצריך להלחם עם שונא חזק, ש הוא יצר הלב הנלחם עמו יום יום, כי דברי התורה הפוכים מטבע לב האדם, ואם לא יתחזק ויתאמץ כנגדו לא ינחל תורה . וכדתנן בפרק ו' במ"ח דברים שהתורה נקנית בהן, "במיעוט שיחה ושינה במיעוט סחורה במיעוט שחוק במיעוט תענוג במיעוט דרך ארץ", וכן כל כיוצא בהן. והיינו דקאמר "שאינה ירושה לך", כלומר שאינה מוכנת לפניך שתירשנה כמו ירושה שאין עליה מערערים, שאין ליורש רק ליטול אותה . אלא צריך אתה להלחם ולקנותה בעמל ובטורח גדול, כי כל ירושה צריך היורש זכות להיות זוכה בה, כגון הבן היורש בנכסי אביו, לפי שיצא מחלציו וראויה הירושה שתבא ליד הבן . וכן הארצות שהוריש ה' ב"ה לאומות, כל אומה היתה לה זכות לירש ירושתם, שנאמר (תהלים מד, ג-ד) "אתה ידך גויים הורשת ותטעם וגו' כי לא בחרבם ירשו ארץ וגו' כי ימינך וזרועך ואור פניך כי רציתם". כלומר זכותם עמדה להם שהורשת אותם ארצותם . ואם כך הדבר בטובות הזמניים, כל שכן הוא לרשת אור תורה, שהיא חיי עולם . במה יזכה נער חסר לב הירושה הגדולה הזאת? ואיככה תהיה מוכנת להיות קנין בלי עמל ובלי זכות ? ויוצא מזה כי בצדק ובמשפט יקר הדבר ונשגב מהשיגו, ואין האדם זוכה לאור תורה, אלא כשיתקן עצמו להלחם עם יצרו הקשה, ואם יתחזק עליו וירגיל לבו מעט מעט לאהוב תורה וחכמה, עד שיקשיב לחכמה אזנו, ויטה לבו לתבונה, ויבקשנה ככסף וכמטמונים, אז תבוא חכמה בלבו, ותחייהו אור התורה, ואז ינחילנה ויירשנה . וכמאמר ראש החסידים (תהלים סא, ה-ו) "אגורה באהלך עולמים אחסה בסתר כנפיך סלה, כי אתה אלהים שמעת לנדרי נתת ירושת יראי שמך", כלומר אתה ה' תחנני ותהיה סתר לי . כי נדרתי לך נדר, ואתה נותן לירא שמך ירושתם הטובה שהיא הדבקות האלהי ונחלת האור . ומשום הכי תני "שאינה ירושה לך", ולא תני "שאין התורה ירושה". כי למתקן עצמו ועושה מה שמוטל עליו תהיה התורה ירושתו, אבל אינה ירושה לך אם לא

תתקן עצמך תקון גמור . ואל יקשה עליך מקרא שכתוב (דברים לג, יד) "תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב", דמשמע שהתורה ירושה לכל זרע יעקב . כי ענין הכתוב הוא שהתורה העליונה הזאת שצוה משה על פי ה' לנו היא ולבנינו, ומורשה היא לעד לקהלת יעקב, ואין לשאר העמים שלא נכנסו בבריתו של אברהם אבינו ע"ה חלק ונחלה בתורה זו, וזוהי מלת "מורשה", כמו (שמות ו, ח) "ונתתי אותה לכם מורשה", שענינו שתהיה לנו לעדי עד . וכן בספר יחזקאל שאמר על האויב שירש ארצנו (יחזקאל לו, ב) "יען אמר האויב וגו' ובמות עולם למורשה היתה לנו", כלומר שהתאמרו לאמר הארץ שכבשנו מידכם מורשת עולם היא לנו. וכן יושבי ירושלים שהתפארו על הגולים לבבל (יחזקאל יא, טו) "לנו היא נ יתנה הארץ למורשה", כלומר לעד תהיה לנו, וכן מתפרשים כ ולם. וככה "מורשה קהלת יעקב", שתהיה לבד תורת ישראל עד עולם. והנסיון מעיד שעד היום לא היתה אומה ולשון שבחרו תורתו, לקבל עליהם עול מצותיה וגזרותיה, זולתי קהלת יעקב להם היא מורשה לעולם . ובכל זאת איננה ירושה לכל בני יעקב, כי אין התורה באה בלב אלא למי שמתקן עצמו ומכין לבו לתורה. והיה ראוי לחסיד שכמותו לומר מאמר זה.

"וכל מעשיך יהיו לשם שמים". משום "על העבודה" תני לה, שיהיו כל מעשה האדם לשם שמים, לעבודת ה' ב"ה, ואין צריך לומר מעשה המצות שלא יעשם לפנים [הערת המגיה: כלומר השטח החיצוני בלבד, כמו "הם לא עשו אלא לפנים", מגילה יב.] ומפני בני אדם, שאין זה משנת חסידים, אלא אפילו כל מעשיך שהן מעשה חול וצרכי הגוף תעשה ג"כ לשם שמים . וכבר דברו על זה מפרשי המסכתא זצ"ל, וראש המדברים רבינו משה [הרמב"ם] זצ"ל הרחיב ענין זה ב[סוף] פרק החמישי מן הפרקים שהקדים למסכתא זו . והכלל שיעשה הכל לתכלית עבודת ה', ע ל דרך משל אכילה ושתיה יהיה להבריא גופו ולחזקו למען יוכל לעבוד את ה' ; יישן וינוח להחליף כח לחזור ולעסוק בתורה ובעבודה ; וכשיטייל יכוין להרחיב לבו מעט כדי שיחזור בזריזות לתורה ולעבודה . וכן במ שא ומתן, כשיאסוף הון, יהיה תמיד תכלית כל דבר להוסיף בתורה ובמעשה המצות . וקרוב לזה הדבר שדברנו בפירוש דברי שמעיה בפ רק קמא ששנה "אהוב את המלאכה", ובפירוש משנת רבן גמליאל ששנה "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ" וכו', והוא ענין אמתי בפירוש משנתנו, ודברי חסידות הראויין למי שאמרן. ומאד הפליג רבינו משה ז"ל בשבח המאמר הזה, וכתב "וכבר כללו החכמים ע"ה זה הענין כ ולו בקצרה במלות מעוטות מורות על זה הענין הוראה שלמה מאד, עד כשתבחין קוצר המלות איך ספרו הענין הגדול והעצום כולו, אשר חברו בו חבורים ולא השלימוהו, תדע שנאמר בכח אלהי בלי ספק, והוא אמרם בצו ואותיהם וכל מעשיך יהיו לשם שמים " [עכ"ל], ובברכות סג ע"א אמר בר קפרא איזוהי פרשה קטנה שכל גופי תורה תלויין בה ? (משלי ג, ו) "בכל דרכיך דעהו והוא יישר אורחותיך", אמר רב פפי אפילו לדבר עבירה [עכ"ל]. ולא ראיתי מי שפירש המאמר הזה, שאם דומה לפירוש משנתנו וכל מעשיך יהיו לשם שמים, לא היה לו לומר שכל גופי תורה תלויין בה ? כי הלשון משמע שתלויין בה דינים והלכות, וכל עצמו אינו מדבר אלא על מחשבות הלב, שיכוין בכל מעשיו לשם שמים אפילו במעשה חול שלו . והיה לו לומר "איזוהי פרשה קטנה שהכל תלוי בה". כי עיקר הכל היא כ וונת הלב, (סנהדרין קו:) ו"רחמנא לבא בעי", וכדאמר רב פפי אפילו לדבר עבירה, ופירש רש"י ז"ל כגון אליהו בהר הכרמל.

ולכן יראה לי דבר קפרא הבין ענין אחר במקרא זה, והוא הדבר שבארנוהו בבית השני (חדר י חלון ד) מספר "גן נעול" בפירושו. ומלבד מה שפירשו המפרשים ז"ל בפירוש משנתנו, תכלול ג"כ דברינו, כי במקרא שלפניו נאמר (משלי ג, ה) "בטח אל ה' בכל לבך ואל בינתך אל תשען", ועליו אמר "בכל דרכיך דעהו והוא יישר אורחותיך". שאם יאמר האדם אם אקיים מצותיו, ואל אשען על בינתי, במה אדע לעשות הישר בעיני ה' ? כי אע"פ שכתב בתורתו הכללים , מי ידע הפרטים ? לדוגמא שצונו בתורה לרחם על עניים ולהטיב עמהם, אבל איך נדע פרטי הדברים הקצב הנכון לעשות לכל איש ואיש, מי מהם הקודם? ואם העניים רבים, זה צועק על מחסור המזון וזה על שמלה וזה על כר וכסת לשכב עליו וכיוצא בזה, מי יורנו ומי יביננו מה נעשה? וכמו שבארנו כיוצא בזה על המשפט, בפירוש בבא "והוו מתונין בדין". לזה אמר "בכל

דרכיך" וגו', וכך הפירוש. מלת "ישר" בארנוהו בבבא איזוהי "דרך ישרה", ואמרנו שהיא על דרכי הבינה. ויש הבדל בל שון הקדש בין "דרך" ל"ארח". מלת "דרך" על המעברות הגדולות שבמדינה שעוברים ושבים עליהם מראש המדינה עד סופה, כמו (במדבר כ, יז) "דרך המלך נלך", שהוא הדרך הגדול שתקן המלך במדינה שיעברו עליו העוברים . ומלת "ארח" על השבילים היוצאים מן הדרך הגדול לכפרים ולשדות ולערי המדינה . והדרכים על הרוב ידועים לכל, גם נקל לדעתם. אבל הארחות רבים, וקשה לדעת כולם שלא יטעה בלכתו בהן. והנמשל כך הוא, המדות הן הדרכים, כאילו תאמר מדת המשפט, מדת הרחמים, מדת החנינה וכיוצא, וכאמרו (דברים כח, ט) "והלכת בדרכיו". וה"דרכים" ידועים ומפורשים, ו "הארחות" הן הפרטים, כמו פרטי המשפטים ופרטי האישים ומעשיהם, וכן פרטי הרחמים ופרטי האישים כיצד ראוי לנהג עם כל אחד מהם . ואלה הארחות קשים להבין, אלא שה ' ב"ה (שמו"א ב, ט) " רגלי חסידיו ישמור", ויכין מחשבותיהם עד שיעשו בכל דבר כטוב בעיניו . וזהו שאמר "בכל דרכיך דעהו", אין לך אלא לדעת את ה' בכל דרכיך, כאילו תאמר שתחפוץ להשוות דרכיך לדרכיו, (שבת קלג:) "מה הוא רחום אף אתה תהיה רחום ", וכן בכל דבר . ואולם בפרטי הדברים (תהלים לז, ה) "גול על ה' דרכך ובטח עליו והוא יעשה", כי הוא יישר אורחותיך, הפרטים שהן הארחות, יישר הוא ב"ה, כי יתן בלבך עצה טובה וישרה. וזהו שאמר בר קפרא "איזוהי פרשה קטנה שכל גופי תורה תלויים בה", כי פרטי המדות הן הן גופי תורה, ובמה הן תלויין לעשותן כתק ונן? "בכל דרכיך דעהו" וגו'. ועל זה עצמו אמר ג"כ ר' יוסי "וכל מעשיך יהיו לשם שמים ", ושוב לא תירא, כי הוא ב"ה יישר אורחותיך. וא"כ דברי משנתנו כוללים משפטי המצות ומעשה חול. כך נראה לי.

משנה יג

רַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמֵר, הֱוֵי זָהִיר בִּקְרִיאַת שְׁמַע (וּבִתְפִלָּה). וּכְשֶׁאַתָּה מִתְפַּלֵּל, אַל תַּעַשׂ תְּפִלָּתְךָ קֶבַע, אֶלָּא רַחֲמִים וְתַחֲנוּנִים לִפְנֵי הַמָּקוֹם בָּרוּךְ הוּא, שֶׁנֶּאֱמַר (יואל ב) **כִּי חַנּוּן וְרַחוּם הוּא אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב חֶסֶד וְנִחָם עַל הָרָעָה. וְאַל תְּהִי רָשָׁע בִּפְנֵי עַצְמֶךָ:**

"**ר' שמעון אומר**". האי תנא נמי תלתא מילי תני חד בתורה וחד בעבודה וחד בגמילות חסדים שבין אדם לחבירו.

"**הוי זהיר בקריאת שמע ובתפלה**". משום "על התורה" תני לה. וכפי מדתו ד יבר שהיה "ירא חטא", ורואה בכל דבר את הנולד . ולכן אמר שאם אתה רוצה להנצל מדרך רע בתורה, שלא יעלו מחשבות מינות ודעות זרות על לבבך, הוי זהיר בק"ש ובתפלה. ולאו למימרא שיהא זהיר שלא לבטל ק"ש ותפלה, או שיהא זהיר לקרות ק"ש בזמנה ותפלה בזמנה, דפשיטא ומצוה דאורייתא היא, וכדאמרינן במסכת (חגיגה ט :) "מעוות לא יוכל לתקן , זה שבטל ק"ש שחרית וערבית". וזמן ק"ש נמי דאורייתא היא, וכדתנן בריש מסכת ברכות, ומה ענין זה למשנת חסידים? אלא "הוי זהיר" כההיא דתנן לעיל והו זהיר במצוה קלה כחמורה, שאין ענינה שלא יעבור על הקלה, אלא שישגיח וישמח בעשייתה ותגדל בעיניו כחמורה, וכדפרישית התם. והכי נמי הוי זהיר בק"ש ובתפלה לקיים המצות הללו יום יום בהשגחה גדולה ובשום שכל בענייניהן, והן יגינו עליך מכל הרהור ועון בתורה. ודבר גדול ד יבר שאע"פ שאין מצות צריכות כו ונה, וכדאמרינן בריש היה קורא (ברכות יג.) דמוקמינן למתניתין דתני "אם כיון לבו , יצא" בקורא להגיה, מדרכי החסד הוא להיות זהיר מאד במצות הללו ק"ש ותפלה, ולשום לב לכל מאמר ומאמר שמוציא מפיו . לפי שאין בכל המצות ענינים המטהרים את הנפש והגורמים דבקות השם כמו ק"ש ותפלה למי שמקיים אותן בזהירות הלב, כי הם כוללים האמונות והדעות הישרות כ ולם. שהרי ק"ש היא קבלת עול מלכות שמים, בפסוק "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד", הוא יחוד שמו הגדול ית', ושהוא אלהי ישראל. וזוהי קבלת מלכותו ית' לקיים תורה ומצוה, וכמו שהטבנו לדבר על זה בספר "רוח חן". ובפסוק "ואהבת את ה' אלהיך" וגו', הוא דבקת הלב ומחשבותיו בכבודו ובגדלו ובידיעת דרכיו עד שיאהבנו בכל לבו ובכל נפשו . ובפסוק "והיו הדברים האלה וגו' על לבבך ", היא שמירת התורה בלב ולהגות בה תמיד, ושלא יתעסק בדברים זרים ודעות חיצוניות . ובפרשת "והיה אם שמוע" נאמר "השמרו לכם פן יפתה לבבכם" וגו'. וכן בפרשת ציצית נאמר "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם", ופירשו ז"ל (ברכות יב:) "אחרי לבבכם זו מינות, ואחרי עיניכם זו זנות", וכיוצא באלה. והמצוה הזאת היא פעמים בכל יום שחרית וערבית. והזהיר בה לאומרה בכוונת הלב, יטהר נפשו מכל מחשבות זרות שהן הפוכות מדרכי התורה . וכן הנזהר בתפלתו לכוין לבו מה שמוציא מפיו , אין טהרת הלב גדולה ממנה, שהרי הוא מזכיר תהלת ה ' ושבחיו, מודה במלכותו, ושהוא משגיח על כל יושבי תבל, ושומע תפלת כל פה, ושבידו הכח והגבורה והיכולת לתת לכל שואל די מחסורו, ושהוא רב חסד וגומל טוב לחייבים, ושאר ההודאות והתהלות הנוראות הכלולות בתפלה . וגם היא בכל יום ערב ובקר וצהרים, ומטהרת הנפש מכל גלולי המחשבות הרעות, וכמו שאמרו ז"ל [הוא בפירוש המיוחס להרב סעדיה גאון, ושמא ראהו במדרש לחז"ל] בפסוק (דניאל א, ח) "וישם דניאל על לבו אשר לא יתגאל בפת בג המלך", שקרא ק"ש "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך".

"**וכשאתה מתפלל**". לענין "עבודה" קתני לה. (קהלת ז, כ) " כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא", כל שכן שאר בני אדם . ואם נכתמה הנפש בגלולי העבירות ונטמאה, (איוב יד, ד) "מי יתן טהור מטמא ?", לולא כי ה ' ב"ה מוחל וסולח, ורב חסד ואמת, והקדים התשובה קודם לעולם, והבטיח את הבריות שאם ישובו לפניו בתשובה יכפר עליהם לטהר אותם מכל חטאותם, ותשב הנפש לטהרתה, וכמו ששנה ר"א "ושוב יום אחד לפני מיתתך ",

ופירשנו לעיל דלענין "עבודה" קתני לה, הכי נמי בבא זו לענין עבודה אתמר, כי עיקר התשובה היא התפלה, בהתחנן אדם אל אלהיו ויעתר אליו שירחמהו ויחנהו וירבה לסלוח . ועל ידי התפלה עומד כל ימיו בתשובה . כי האדם מתפלל בכל יום ערב ובקר וצהרים שלש תפלות, ואם מכוין להכנע לפני הקב"ה, ולהעיר רחמיו וחסדיו לבקש מחילה וסליחה, אין תשובה גדולה מזאת, ותפלתו תעמוד לו שיכפר ה ' עליו. כי הקב"ה הבטיח לנו שהוא חפץ חסד, כדכתיב (יחזקאל לג, יא) "חי אני נאם ה' אלהים אם אחפוץ במות הרשע כי אם בשוב רשע מדרכו וחיה". והתבונן שאמר "וכשאתה מתפלל אל תעש" וכו', ולא שנה בקצרה "ואל תעש תפלתך קבע". דודאי התפלה קבע וחובה על האדם ככל המצות, וצריך להיות נזהר להתפלל כל אחת בעונתה. אלא שאם בא לעשות חובתו ועומד ומתפלל, אז לא יעשנה עוד קבע, כדבר הקבוע אין להוסיף ואין לגרוע, אלא כאילו מדעת עצמו מצא לבבו להתפלל התפלה הזאת לבקש רחמים ותחנונים. והיינו דמפרשינן בגמרא אהא דתנן (ברכות כט:) "ר"א אומר העושה תפלתו קבע וכו', רבה ורב יוסף דאמרי תרווייהו כל שאינו יכול לחדש בה דבר ". כי זה אות שאין שואל צרכיו בדרך רחמים ותחנונים, שאין לבו מוכן לכך. וכשאינו מכוין בתפלתו לבקש מחילה וסליחה, אין עונותיו נמחלין, ואע"פ שהוא נזהר בתפלה ומתפלל בכל יום תפלותיו ולבו לשמים, ואינה נחשבת יותר ממצוה אחרת. כי התפלה גם היא אחת מן המצות הכתובות בתורה, כמו שאר מ צות עשה. וכמו שהמקיים מצוה מן המצות כמו ציצית ותפילין סוכה או לולב, אע"פ שנוטל שכר עליה, מ כל מקום אין עונותיו נמחלין, כמו כן התפלה . והיינו דתני "וכשאתה מתפלל אל תעש תפלתך קבע", כלומר כמחוייב ועומד לקיים מ צות עשה, כמו ק"ש שהיא קבע בלבד. אלא ענין אחר יש בתפלה, כי מלבד שאמרתי "והוי זהיר בתפלה" מטעם המבואר אצל ק"ש, עוד צריך אתה לעשות תפלתך רחמים ותחנונים לפני המקום ב"ה, שימחול ויסלח לחטאתך ויטהר נפשך, שע "י כן תהיינה עונותיך מחולין לך, ותשוב נפשך לטהרתה. ומייתי ראיה מקרא (יואל ב, יג) "כי חנון ורחום הוא ארך אפים ורב חסד ונחם על הרעה". ומקרא הוא בנבואת יואל, וראש הכתוב "וקרעו לבבכם ואל בגדיכם ושובו אל ה' ". והיינו כדפרישית, שהתפלה הראויה היא התשובה הגמורה, וקאמר כי ה ' מקבל תפלת המתפלל לעורר רחמיו, כי רחום וחנון הוא . ור' אליעזר דאמר לעיל "ושוב יום אחד" וכו', הזהיר ג"כ על התפלה שתהיה רחמים ותחנונים, ומטעמא דאמרן שהיא התשובה הגמורה, דהכי תנן בפ' תפלת השחר (ברכות כח:) ר"א אומר כל העושה תפלתו קבע אין תפילתו תחנונים, ואיצטריך לאשמועינן דאין תפלתו תחנונים, דה וי אמינא הואיל וכל התפלה דברי תחנונים, והוא מתפלל לשם מצוה, ה וי ליה כאילו דיבר תחנונים. קא משמע לן דבכונת הלב תליא מילתא, ואם בלבו תפלתו קבע כקורא ק"ש או כלומד בתורה "אין תפלתו תחנונים" להפיק רצון מה', אלא נחשבת לו כעוסק בתורה בפסוקי רחמים ותחנונים, שאין לו רק שכר קיום מצות עשה של תלמוד תורה. וכן בתפלה אין לו רק שכר מצות עשה של תפלה.

"**ואל תהי רשע בפני עצמך**". פירושים רבים נכתבו על בבא זו. רש"י ז"ל פירש אל תעשה דבר שלמחר תרשיע את עצמך. ואין המליצה מת וכנת יפה לפירוש זה. והרמב"ם ז"ל פירש שהזהיר לאדם שאל יחזיק עצמו לרשע שע "י כן לא יגדל בעיניו אם יעשה אולת. וי"מ שאם יחזיק עצמו רשע יתיאש מן הרחמים. ולפירוש זה היה לו לומר "ואל תהי רשע בעיניך". ואם על מניעת התשובה היה לו לומר "ואל תתיאש מן הרחמים". ועוד פירשו פירושים והם רחוקים מן הפשט. ובאמת שהמאמר אין לו הכרע. ולדעתי משום על ג מילת חסדים בין אדם לחברו תני לה, כי תאר "רשע" הוא על המרשיע עם הבריות במעשיו, כמו (שמות ב, יג) "רשע למה תכה רעך", וכדפרישית בבבא "ואל תתחבר לרשע". ומי שמרשיע לבריות בפרהסיא אינו רשע בפני עצמו, כי מוחזק ג"כ רשע בעיני כ ולם. זולתי בגמילות חסדים, אפשר שימנע טוב מבעליו בהיות לאל ידו לעשות, הן בדברים שבממון להלוות ולהיטיב, הן בגוף להציל ולהושיע, והבריות סבורים שאין בידו לעשות . והוא יודע בעצמו שיוכל אלא שאינו רוצה או שמתעצל, והרי הוא "רשע בפני עצמו", כדרך (משלי כא, כט) "העז איש רשע בפניו", פירוש בנפשו ובדעתו, כמו שנבאר בעז"ה בפירוש (אבות, ה) "עז פנים לגיהנם". וכן כאן "בפני עצמו" בדעתו ובלבו.

ומצאנו (ויקרא יט, טז) "לא תעמוד על דם רעך", וזאת אזהרה על כל הצרות כ ולם כשתקרה אחת מהן לרעך, לא תעמוד על עמדך מנגד, אלא לך והצל . ומי יבין אם יש בו כח להציל ? והרואה סבור שעומד מנגד וחפץ להציל ומצטער שאין בידו, ואולי ידיו רב לו ואינו רוצה, או לפי שאינו חושש להציל מטעהו יצרו וידמה לעיניו שאין בו כח להציל . אבל יוצר הלבבות הוא מבין, ויפרע ממנו . ובא שלמה ברו ח הקדש ופירש הדבר, שאמר (משלי כד, י-יב) "התרפית ביום צרה צר כחכה. הצל לקוחים למות ומטים להרג אם תחשוך . כי תאמר הן לא ידענו זה , הלא תוכן לבות הוא יבין ונוצר נפשך הוא ידע , והשיב לאדם כפעלו". והכתובים סתומים. ובספרנו "מגדל הלבנון" שבו בארנו הבדלי השרשים ולשונות של "כח גבורה עוז אומץ וחוזק" וכיוצא בהן הרחבנו לפרשם, אבל פה אפרש בקצרה. מלת "כח" על הכח הנפשי הפנימי שהוא סבת פעולת האדם, ויש כח שנטוע בנפש זאת הרבה, והוא בנפש אחרת מעט . ולכן הרואה זולתו בצרה ועומד מרחוק, אפשר שאין בו כח וגבורה להציל, או שמונע ברצון . ועל זה החל התרפית ביום צרה, ברצון כי הוא בהתפעל, או צר כחכה ולא יכלת . ומיד הזהיר הצל לקוחים למות ומטים להרג, וכאמרו "לא תעמוד על דם רעך", והוסיף אם תחשוך, כאומר אם תחשוך נפשך מרעה. כי אם תתרפה ברצון יפרע ממך היודע מחשבות, ולכן סמך ואמר "כי תאמר הן לא ידענו זה", כלומר פן תתברך בלבבך לאמר, "אנחנו בני אדם ואין אנו עומדים על דבר זה להבחין אם מתרפה או צר כחו". ואמר הלא תוכן לבות, והוא ה' ב"ה הוא יבין מחשבותיך אם באונס אם ברצון, ונוצר נפשך ונטע בה הכחות , הוא ידע אם היה בכחך לעשות אם לא, והוא ישיב לאדם כפעלו. ועל כיוצא בזה שנה "ואל תהי רשע בפני עצמך". ואולי תוכן מליצתו מורה שאינו "בפני עצמך", כי ה' יודע ובוחן לבבך, ולפניו גלויים מחשבותיך, ונודעים כחות נפשך לדעת מה שיש ביכלתך לעשות. ואם תתרפה הוא יפרע ממך. וזה מוסר גדול לכל עניני ג מילת חסדים, שכשיטעה האדם עצמו שכבר עשה מה שבכחו לעשות, ישים לנגד עיניו כי יוצרו יודע האמת, ויתחזק להתחסד כפי כחו.

רַבִּי אֶלְעָזָר אוֹמֵר, הֱוֵי שָׁקוּד לִלְמוֹד תּוֹרָה, (וְדַע) מַה שֶּׁתָּשִׁיב לָאֲפִיקוֹרוֹס. וְדַע לִפְנֵי מִי אַתָּה עָמֵל. וְנֶאֱמָן הוּא בַּעַל מְלַאכְתְּךָ שֶׁיְּשַׁלֵּם לְךָ שְׂכַר פְּעֻלָּתֶךָ:

"רבי אלעזר (בן ערך) אומר". האי תנא נמי תלתא מילי תני, חד בתורה, וחד בעבודה, חד בגמילת חסדים בין אדם לחברו.

"הוי שקוד ללמוד תורה". משום "על התורה" תני לה. ור' אלעזר בן ערך ד יבר כפי מדתו שהיה כמעין המתגבר, ולכן תפס לשון הוי שקוד, כי השקידה היא ההשתדלות והכוסף לדבר מן הדברים, כמו (ירמיה ח, ו) "נמר שוקד על עריהם", (ירמיה א, יב) "כי שוקד אני על דברי לעשותו". ומי ששוקד ללמוד תורה יזכה שימצא דעת אלהים וחכמה, כמו שהתהללה החכמה בספר משלי (ח, לד-לה) "אשרי אדם שומע לי לשקוד על דלתותי יום יום לשמור מזוזות פתחי, כי מוצאי מצא חיים ויפק רצון מה' ". ובפ רק קמא בבבא "והתאבק בעפר רגליהם", כבר פירשנו שצריך האדם להיות שוקד על דלתות בית המדרש להיות נכנס ראשון ויוצא אחרון ורמזנו שם על המקרא הזה, ועתה אפרשנו. ד ימה דברי התורה ותעלומותיה להיכל שיש בו חדרים מלאים כל הסגולות הטובות, אלא שהדלתות נעולים ואין לבוא בם. ובני אדם נכספים לבוא פנימה ולמצוא אלה הסגולות, ומי שחפצו רב ישקוד על הדלתות תמיד, לא יסור מהן, כי יאמר אולי יפתחו ואינני. והנמשל הוא לענין התורה שהיא חיי עולם וכל הטובה כלולה בה, אלא שאוצרותיה סגורים אין לבוא עד תכונתה . ומי שחפץ בה מאד ישקוד תמיד על דלתותיה אולי יפתחו לפניו . והנה החלל שבו נכנסין בני אדם אל החדר נקרא "פתח", והדף הסותם את החלל קרוי "דלת", כמו (בראשית יט, ט-י) "ויגשו לשבור הדלת וכו' ואת הדלת סגרו". ועל זה אמר "אשרי אדם שומע לי לשקוד על דלתותי יום יום", כלומר מאושר האדם המטה לבבו לחכמה ואוהב אותה, עד שמרוב תאותו אליה שוקד על דלתותיה הסגורים יום יום, ומתבונן תמיד לבוא פנימה בפתחיה . וזהו "לשמור מזוזות פתחי", ששומר מזוזות ביתה שהדלת דבק בהן לראות אם יפתח הדלת ויראה החלל שבין המזוזות . גם שיהיה שומר על המזוזה כדי שמיד שיפתח הדלת יכנס בחדר . והעושה כן זוכה לבוא פנימה ולמצוא חכמה, וכשימצאנה מצא הסגולה היותר עליונה . ועל זה אמר (משלי ח, לה) "כי מוצאי מצא חיים", הן חיי הנפש וחיי עד, "ויפק רצון ה' ", כי יהיה ה' קרוב אליו ויעשה רצונו בכל קראו אליו . וכאמרו (משלי ג, יג) "אשרי אדם מצא חכמה", וזה הפירוש נכון.

"ודע מה שתשיב לאפיקורוס". משום "על גמילת חסדים" בין אדם לחברו תני לה. ודיבר כפי מדתו שהיה בעל לב טוב, כי באה החכמה אל לבו, והיה כמעין המתגבר מלא שכל ובינה ודעת קדושים. ולכן השקוד ללמוד תורה עד שזכה להיות כן, כחו גדול למשול בשכלו ובבינתו ולהכריע את האפיקורסים, הממציאים טענות מדוחים לחזק דעותיהם הנפסדות, שעליהן אמר דוד ע"ה (תהלים יב, ד) "יכרת ה' כל שפתי חלקות לשון מדברת גדולות", שנאמר על כת האפיקורסים המדברים גדולות על ה' ועל אמונתו בכח שכלם ובינתם . ועל כן כנה דבריהם במלת "לשון", כמו שאמרנו בפתיחתנו הראשונה לספר "גן נעול", שבכל מקום שיכנו ספרי הקדש הדבור במלת "לשון", הכ וונה על מאמרי בינה , וטענות וה יקשים ונ יצוחים. ולפי שהאנשים האלה נשענים על בינתם, לדבר תועה על ה', סמך ופירש (תהלים יב, ה) "אשר אמרו ללשוננו נגביר שפתנו אתנו, מי אדון לנו ?". כלומר זוהי שאמרתי "לשון מדברת גדולות", לפי שהם אלו אשר אמרו להתגבר בלשונם ובטענותיהם לכחש בכל. וזהו "מי אדון לנו ?".

והנה חלושי הדעת השומעים דבריהם נפצעים בנפשותיהם, כי יכנסו דבריהם בלבבם, ועל זה אמר שלמה (משלי יב, יח) "יש בוטה כמדקרות חרב", כלומר יש רשע מבטא רע בשפתים להשחית נפשות עניי הדעת, ודבריהם דומים למדקרות חרב העושים פצע וחבורה בגוף . וכמו שפצעי הגוף צריכין רפואה, ככה פצעי הנפש . ומה היא רפואת ן? שילך אל חכמים היודעים להשיב לאפיקורוס, ובבינתם הגדולה יבינוהו שהדברים ששמעו "הבל הם ואין בהם ממש".

וזהו שחתם "ולשון חכמים מרפא", כלומר דברי בינות של חכמים הם מרפא לנפש שקבלה פצעים מבטוי דברים של הרשעים. ולכן גם בפסוק זה הזכיר מלת "לשון". ואין גמילת חסדים למעלה מזה להשיב הנפש הנדחת אל אלהיה ולהאירה באור החיים ע"י לשונו . ועליו נאמר (משלי כז, יא) "חכם בני ושמח לבי ואשיבה חורפי דבר ". כלומר הוי שקוד על דלתות החכמה ותזכה להיות חכם לב וישמח לבי, וכדתנן בפ רק ו' "משמח את המקום", כי על ידיך אשיבה חורפי דבר. כי ברוחב לבבך תדע להשיב לאפיקורוס המחרפני בלשונו, ויתגדל כבוד שמים בארץ, גם תציל רבים משחת. וכבר אמרנו בבבא "ועל גמילת חסדים" שהמתנות הגדולות שזוכין להם חכמי לב הם דרכי חסדי ה', כדכתיב (תהלים יח, כו) "עם חסיד תתחסד". ועל כן בקש המלך דוד ע"ה (תהלים קיט , מא) "ויבואוני חסדיך ה' תשועתך כאמרתך ". כלומר לפי שהייתי שקוד על תורתך, וכמו שהזכיר בפסוקים שלפניו, "יבואוני חסדיך" כאשר הבטחת לעושה כן, כי תחנני דעה בינה והשכל להיות כמעין המתגבר . ואם יהי לי כן אדע להשיב לאפיקורוס, וזהו שסמך ואמר (תהלים קיט, מא) "ואענה חורפי דבר כי בטחתי בדברך". ואמר עוד (תהלים קיט, מב-מג) "ואל תצל מפי דבר אמת עד מאד וגו', ואדברה בעדותיך נגד מלכים ולא אבוש". והענינים מעידים זה על זה, והוא עצמו מה שאמר ר"א בן ערך, "ודע מה שתשיב לאפיקורוס".

"ודע לפני מי אתה עמל". משום "על העבודה" תני לה. ולאו למימרא שיעבוד עבודת ה' לקיים המצות ולהזהר מן העבירות , לפי ש "לא המדרש עיקר אלא המעשה ", דזוהי משנה שאינה צריכה. אלא הכי קאמר כשתעשה המצות תעשם בטוב לב ובשמחה, כשתדע בחכמת לבבך לפני מי אתה עמל, כלומר לפני מי אתה עומד ומשמש . ועל זה נאמר בתורה (דברים כח, מז) "תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לב מרוב כל ". וכפי מדתו ד יבר שהיה חכם לב ומעין המתגבר, ומרוב תבונותיו היה כבוד השם ומוראו ידועים תמיד ללבו, והיה שמח בעבודתו שזכה לעבוד את (דברים כח, נח) "השם הנכבד והנורא הזה". ועל זה אמר (משלי ב, ה) "אז תבין יראת ה' ודעת אלהים תמצא", שהיא הבטחה לשוקד על התורה. וכנגדו אמר "ודע לפני מי אתה עמל", כי כשידע זה בידיעת לב לא יהיה עמלו עליו לטורח ; לא יתעצל בעשיית המצוה, ולא יעשנה כמצות אנשים מלומדה . וכל שכן שיפרוש מן העבירה . וגבי תורה לא איצטריך למיתני דע לפני מי אתה עוסק בתורה, דהיא גופה יראת ה' היא, ואין ידיעה יותר גדולה מידיעת העוסק בתורה לשמה, שבכל רגע מתבונן בנוראותיו ובגדולותיו של יוצר בראשית ב"ה, ופקודי ה' ישרים משמחי לב. אבל על המעשה שפיר תני שתהיה עמלו ועבודתו בדעת אלהים ובשמחה, ואם יעשה כן יהיה שכרו כפול ומכופל. וכדתניא בספרי שכתבנוהו בפרק קמא בבבא "אלא הוו כעבדים" וכו'.

"ומי הוא בעל מלאכתך שישלם לך שכר פעולתך". לכאורה נראה שמדבר על עבודה על מנת לקבל פרס, ושיזכור כי יש שכר טוב בעמלו לעולם הבא, ואעפ"כ דמקרי "עבודה", אינו ענין למשנה זו ששנה ר"א בן ערך לחכמי לב . וכלהו בבי הן דברי חסידות שאין למעלה מהן, ואיך יסיים בעבודה בשביל שכר? ותנן "אלא הוו כעבדים וכו', שלא על מנת לקבל פרס", והיינו מאהבה? והיה אפשר לפרש מאמר זה כדוגמא ששנה אנטיגנוס "ויהי מורא שמים עליכם", ופירשנו דאפילו חכם לב העובד מאהבה צריך למורא שמים ופחד אלהים, בעת תחשך נפשו מן האור, ותערב שמחתה. וכאמרו (תהלים טז, ז) "אף לילות יסרוני כליותי". והכא נמי שנה ר"א בן ערך, שאע"פ שהגיע למעלת השקידה וזכה לחכמת לב, אעפ"כ צריך שידע ג"כ מי הוא בעל מלאכתו הדורש על מעשיו והמשלם לו שכר פעולתו, דומה למשנת רבי "והסתכל בשלשה דברים וכו', וכל מעשיך בספר נכתבים". שאם יקרנו עת יגון וחשך ויתקפנו יצרו, ידע ע"י ההסתכלות בשלשה דברים שהקב"ה משלם טוב לעושי רצונו, ונפרע מעוברי רצונו. והרב בעל תוספות יו"ט ז"ל, כתב שמצא בנ וסח א"י מוגה דגרס "ומי הוא בעל מלאכתך", ותו לא מידי. ולנוסחא זו אין אנו צריכין למה שפירשנו . אלא שיהיה המאמר כפול , דכבר שנה "ודע לפני מי אתה עמל", ומה צורך ב"מי הוא בעל מלאכתך"? והיא היא! ואפשר לפרש דהכי קאמר שאל יקטנו מעשה המצות בעיניך, בערך האדון אשר אתה עמל לפניו, וכדרך (איוב לה, ז) "אם

צדקת מה תתן לו ״. אבל דע כי מצות ה׳ ותורותיו נשגבים ויקרים בעיני ה׳, ומלאכה גדולה אתה עושה, והוא בעל מלאכתך, האדון שמלאכתך שלו היא, וע ״י כן תהיה זהיר וזריז בכל דבר.

רַבִּי טַרְפוֹן אוֹמֵר, הַיּוֹם קָצֵר וְהַמְּלָאכָה מְרֻבָּה, וְהַפּוֹעֲלִים עֲצֵלִים, וְהַשָּׂכָר הַרְבֵּה, וּבַעַל הַבַּיִת דּוֹחֵק:

"**רבי טרפון אומר**". אחר ששנה רבינו דברי התנאים הראשונים והאחרונים שדברו כ ולם "על התורה ועל העבודה ועל ג מילת חסדים", וראה שהן דברים קדושים ומשניות חסידים שאין כל בני אדם יכולים לעמוד בהן, וביותר שלשה דברים שאמר כל אחד מתלמידי רבן יוחנן בן זכאי, שהן ראויין לחסידים ולחכמי לב ; ופן יאמר האדם "במה יזכה נער כמוני את ארחו, לשמור את כל הדברים אשר צונו ? ומי יוכל לעבוד את האל הקדוש והנורא הזה בעבודה תמה כזו ?" ויתיאש מן הרחמים, ויוסיף להתרחק מן האמת . לכן קבע באחרונה משנתו של ר' טרפון שהגדיל גם הוא מעלת התורה והעבודה, והקטין כח האדם ומעשהו, והודיע שלא בעבור כן ירד לבבו, ויתקרב לאלהיו בנפש חפצה ויעשה טוב כפי כחו וטוב לו. וכדאפרש.

"**היום קצר**" **וכו'**. המשל הזה נכבד, כי בו כולל כל מה שיעלה על דעת רך הלבב לדבר בענין זה. כי המשיל עבודת האדם לאלהיו, לבעל הבית ששכר פועלים לבנות לו בנין גדול ביום החורף הקצר, ושישלימוהו טרם יבוא החרסה [השמש, עיין שופטים יד, יח]. וקבע להם שכר גדול בעבור מלאכתם, אלא שארבעה דברים מעכבים יש כאן . האחד , שהיום קצר [ב] והמלאכה מרובה, [ג] והפועלים ששכר הם עצלנים, [ד] ובעל הבית דוחק, פירוש דוחק את השעה, ואע"פ שהיא קטנה, רוצה שתשלם המלאכה ביומה, ושאם יפנה יום זה, ופועליו רוצים להשלים מלאכתם למחר, לא ייטב בעיניו ולא ישלם להם פעולתם. ומי פתי יסור להיות נשכר לו למלאכתו, אע"פ שקובע שכר הרבה ? כי הפועלים העצלים יודעים שאינן יכולים לעשות רצונו, ובטל התנאי, וכל מה שיעמלו ביום זה לשוא יהיה כי לא יקבלו שכר בעמלם. וכן הוא בנמשל, שבני אדם שכורים לעבודת המקום ב"ה, והוא ב"ה הבטיח לשלם שכר הרבה לעושי רצונו. אלא שהמלאכה גדולה מאד, כי צריך להטות אזן ולקבל התורות החקים והמשפטים שבכתב ושבע"פ, ודרכי ה' ויראתו, וצריך להכניע יצרו עד שיכנסו דברי תורה בלבו שיביאנו לידי מעשה, וכדפרישית בבבא "על התורה", ונוסף על זה דרכי ג מילת חסדים שאין להם שעור, וכדפירשתי בבא "ועל גמילת חסדים". וכמו הדברים ששנו החכמים במשניות הללו . וזאת שנית, שהיום קצר, הזמן שהאדם חי על האדמה קצר לעשות בו המלאכה הגדולה הזאת, כי צריך זמן רב לקנין החכמה ולהפיק תבונות, (איוב יב, יב) ו"בישישים חכמה ואורך ימים תבונה". ורעה מזאת שלישית, שהפועלים עצלים לעשות את המלאכה הזאת, כי יצר לב האדם רע, ונוטה לדרכי העוה"ז ותאותיו, וזריז מאד לאסוף ולכנוס וכיוצא . ולהיפך הוא עצל בטבעו בקנין החכמה. ורביעית, שצריך להשלים המלאכה ביומו בעודנו חי תחת השמש, ואם לא ישלימנה בחיים הללו, לא יועיל לו מה שיעשה אחרי כן, כי בעל הבית דוחק את השעה ורוצה שיגמור מלאכתו ביומו . (עירובין כב.) "והיום לעשותם ומחר לקבל שכרם". ולכן אע"פ שמתן השכר הרבה, אין תקוה להשיגו, כי מי יוכל להשלים המלאכה הגדולה הזאת עד תומה בחיים הללו ? כי ההשלמה היא שיזכה שיקבל לבו טבע שני, ויהיה חכם לב שהוא הת יקון הגמור והשלמת המעשה, וכדפרישית בבבא "ר"א בן ערך אומר לב טוב". וכמעט אי אפשר לילוד אשה להגיע אל השלמות האחרונה הזה, ולפי שהשכירות אינה משלמת אלא לבסוף (ב"מ סה.) כשתושלם המלאכה, הנה כל מה שיעמול האדם בתורה ובעבודה יהיה חס ושלום לריק ולבטלה . הרי לפניך כל מה שיוכל האדם להרהר על התורה והמצוה, ושתסבב לו להתיאש ולהתרחק מן האמת. ודומה לזה מצינו בתפלת איש האלהים שהתפלל על ת יקון העולם, שתשרה שכינה בתחתונים, ויתן אלהים את רוחו הטובה על כל בשר . לפי שעכשיו שיצר לב האדם רע כמעט אין תקוה שיתקן עצמו ביומו הקצר, וכאמרו (תהלים צ, ג) "תשב אנוש עד דכא ותאמר שובו בני אדם", והתחנן (תהלים צ, י) "ימי שנותינו בהם שבעים שנה" וגו'. כלומר איך אפשר שבזמן קצר כזה נתקן עונותינו ? הלא רוב ימינו יצר לבנו קשה, ובפרט

בימי נעורינו, וכאמרו "ורהבם עמל ואון", ובקש (תהלים צ, יב) "למנות ימינו כן הודע ונביא לבב חכמה", כלומר אם ברוחך הטובה תוסיף דעתנו, כאשר יוסיפו וימנו ימינו, אז נביא לפניך לב חכמה אשר אתה חפץ בו. כי לבב חכמה הוא הת יקון הגמור, וכמו שבארנו בפירוש דברי ר"א בן ערך, ולכן חתם (תהלים צ, יג) "שובה ה' עד מתי " וגו', כלומר עד מתי יהיו בני אדם ברעה הזאת שיהיה יצר לבבם רע ? (צ, יד) "שבענו בבקר חסדך", והחסד הוא האור הנלוה לישרי לב כדפירשתי בבבא "ודע מה שתשיב לאפיקורוס". ואז "נרננה ונשמחה כל ימינו", ולא נהיה עוד בצרה ובמדוה לב. ועוד נדבר ע ל זה בעז"ה בפירוש משנת (אבות, ה) "הוא היה אומר בן חמש שנים למקרא" וכו'.

ולפי שר' טרפון נשא המשל הזה על האדם, וכל השומע יחרד ויאמר נואש, חזר להודיע שאין המשל דומה לנמשל בכל פרטיו, וחלילה שיהיו דומים ממש. אלא אתה בן אדם חזק ואמץ אל תירא ואל תחת, וכדקתני "הוא היה אומר" וכו', וכדאפרש:

הוּא הָיָה אוֹמֵר, לֹא עָלֶיךָ הַמְּלָאכָה לִגְמוֹר, וְלֹא אַתָּה בֶּן חוֹרִין לִבָּטֵל מִמֶּנָּה. אִם לָמַדְתָּ תּוֹרָה הַרְבֵּה, נוֹתְנִים לְךָ שָׂכָר הַרְבֵּה. וְנֶאֱמָן הוּא בַּעַל מְלַאכְתְּךָ שֶׁיְּשַׁלֵּם לְךָ שְׂכַר פְּעֻלָּתֶךָ. וְדַע, מַתַּן שְׂכָרָן שֶׁל צַדִּיקִים לֶעָתִיד לָבוֹא:

"**הוא היה אומר**". ר' טרפון שאמר המשל, חזר להוציא הדבר מלבן של בני אדם, ולהודיע שאע"פ שכפי מחשבת האדם המשל דומה לנמשל, כפי האמת אין הדברים דומים . שאע"פ שבארבעה דברים דומה המשל לנמשל, הנה לפי שאינו דומה לו בענין חמישי שהוא עיקר הכל, לא ידמה אליו גם בשאר הדברים. ואולם החלקים הדומים הם, האחד שהיום קצר, שחיי האדם קצרים להגיע אל שלמותו האחרונה, וכן [ב] אמת שהמלאכה מרובה, וכמו שפירשנו למעלה. גם [ג] אמת שהפועלים עצלים, כי יצר הלב ומנהגי העוה"ז ימנעו את האדם מהזדרז לעבודת ה', [ד] וכן אמת שהשכר הרבה. אבל בענין החמישי שבעל הבית דוחק ורוצה שביום הקצר ישלימו פועליו את המלאכה כלה, לא כן הדבר . כי "לא עליך המלאכה לגמור, ולא אתה בן חורין להבטל הימנה", כלומר לא שכרך ה' ב"ה לגמור המלאכה כולה, אלא לעשות מה שבכחך לעשות, כי אין כל בני אדם שוין ברוחב לב ובשאר הדברים, וכל אחד צריך לעשות מה שבידו לעשות, (ע"פ מנחות קי.) "אחד המרבה ואחד הממעיט אם מכוין לבו לשמים" שוין הן. וכבר פירשנו ענין זה בבבא "איזוהי דרך ישרה שיבור לו האדם". מיהו תנא דידן דלא תני "אין לך לעשות אלא מה שבכחך לעשות", אלא "לא עליך" וכו', שמשמעו לא עליך אלא על זולתך . וכן לא שנה "ואין אתה רשאי לבטל ממלאכתך" אלא "ולא אתה בן חורין" וכו', יראה לי שבמליצתו מלמדנו שני דברים עמוקים להבדיל בין העבודה שהאדם עובד בתורה ובמצות, למלאכת הפועלים השכורים לעשות מלאכה לבעל הבית . האחד, שהפועלים צריכין לגמור המלאכה, ואם לאו לא ישלם להם בעל הבית משכ ורתן. אבל בעבודת ה' אין הדבר כן כי תשלום המלאכה איננה בכח האדם כלל, וכמו שפירשנו בבבא "והוי מחשב" וכו', שעל זה נאמר (משלי טז, ט) "לב אדם יחשב דרכו וה' יכין צעדו". שאע"פ שהאדם עמל וטורח לתקן נפשו, השלמת הדבר הוא ע"י עזר אלהים, כי אי אפשר שיהפך הלב לקבל טבע שני זולתי בחמלת ה' עליו, וכמפורש (משלי ב, ו) "כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה", ואמר (משלי ב, י) "כי תבוא חכמה בלבך ודעת לנפשך ינעם", ועלה תני "לא עליך המלאכה לגמור". אלא ה' יעזרך מקדש, וכיון שגמר המלאכה איננו ביד הפועלים , שוב אין "היום קצר" ולא המלאכה מרובה, כי לאותו חלק המוטל על האדם לעשות, דיו זמנו . שאם מקדש ימיו לתורה ועושה מה שיוכל לעשות, עשה כל מה שבעל הבית מבקש ממנו. וכן "אין המלאכה מרובה", שהרי אין לו ללמוד ולעשות אלא לפי כחו. וההבדל השני , הפועלים העובדים לבעל הבית כשגמרו מלאכתן מקבלים שכרן והולכים להם . והאדם בעבודתו לשמים, אע"פ שגמר מלאכתו, שבצדקתו וחכמתו זכה שבאה החכמה אל לבו ונעשה חכם לב, לא יוכל לומר גמרתי מלאכתי ומעתה אשב בטל. אדרבה אם נגמרה המלאכה, יותר מוטל עליו להדבק בתורה וגמילת חסדים, והיינו דקתני "ולא אתה בן חורין להבטל ממנה". כלומר אם נעשית בן חורין, והוא שהתורה כמו מכתב אלהים חרות על לוח לבך, לא לכך נהיית בן חורין שלא תצטרך עוד לעסוק בה ולב טל תלמודך, אלא מעתה חוייבת יותר . ודומה מליצה זו לאותה ששנינו בפרק אחרון "ואומר והמכתב מכתב אלהים חרות על הלחות, אל תקרי חרות אלא חירות. שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה", וכדאפרש התם בעז"ה . שמי שהתורה חרות על לוח לבו, והיינו שבאה החכמה אל לבו אז הוא בן חורין . ועליו אמר ר' טרפון שכמו כן אין אתה בן חורין להבטל ממנה. אדרבה כשתשלם המלאכה אז תחל חובך לעבוד את ה' בשמחה ובטוב לב. ואם כן אין המשל דומה לנמשל כלל, כי אין "היום קצר", ולא המלאכה שיעשה האדם "מרובה", ולא "בעל הבית דוחק". לא נשאר אלא שני דברים, האחד "הפועלים עצלים", כי באמת קשה על האדם לעשות את שלו, והשני ו "השכר הרבה", כי רב טוב צפון לצדיקים . ואלה השתים זה לעומת זה, שאילו לא היו הפועלים עצלים לא היה השכר הרבה . כי אם היה נקל לאדם להטות לבבו

לתורה ולעבודה, ולא היה יצרו קשה ונלחם בו, לא היה קבוע שכר הרבה לפעולתו. ואם כן כל עצמו של השכר הרב הוא בשביל עמלו, לא בשביל גמר המלאכה . ועל כן אמר "אם למדת תורה הרבה נותנין לך שכר הרבה". כלומר כפי רוב עמלך כן רוב שכרך. ואין הכ וונה שלמד הרבה הלכות יותר ממה שלמדו חבריו, שאם יש לו רחב לב יותר מהם וילמוד ביום אחד יותר ממה שילמדו אחרים בחדש, אינו ראוי שיקבל על זה שכר יותר, שע ל זה שנינו (מנחות קי.) "נאמר בעולת בהמה ריח ניחח, ונאמר בעולת העוף ריח ניחח, לומר לך שאחד המרבה ואחד הממעיט" וכו'. ומיירי שבעל עולת הבהמה יש בידו יותר ממה שיש ביד בעל עולת העוף, ולכן שניהן שוין, שכל אחד עשה את שלו כפי ערכו, וכן הוא בערך משקל בינת הנפשות. אבל "אם למדת תורה הרבה", היינו זמן רב, שפנית מדרכי יצרך ו[ה]קדשת הזמן לתורה להגות בה יומם ולילה, נותנין לך שכר הרבה, אע"פ שלא הגעת לחכמת לב. כי השכר הוא לעומת העמל מה שעמלת בשביל לעשות רצון קונך, וכדתנן (אבות, ה) "לפום צערא אגרא", ואי את ה בן חורין להבטל ממנה.

עיקר שכר התורה והמצוות הוא לעולם הבא

"**ונאמן הוא וכו' ודע שמתן שכרן**" וכו'. תני תרתי לפום דפרישית שמדבר עם כל אדם, שרבים אינן זוכים לחכמת לב שיעסקו בתורה בשמחה, אלא צריכי ם תמיד לטרוח לכבוש יצרם ולעסוק בה לשם שמים. ויש אחרים שזוכים לאור תורה, שהיא המתנה הגדולה שאין למעלה הימנה, כדרך (משלי ב, י) "ודעת לנפשך ינעם", וכאמרו (תהלים קיט, קיא) "נחלתי עדותיך לעולם כי ששון לבי המה", (תהלים קיט, קסב) "שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב", (תהלים קיט, עב) "טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף", ומקראות כיוצא בהם המורים על רוב שמחת הלב בתורה ע"י נחלת האור. ואתה שלא הגעת למדה זו, דע כי אין משא פנים בדבר, שהכל לפי החשבון. כי "נאמן הוא בעל מלאכתך" לשלם לך שכר פעולתך, כמו (נחמיה יג, יג) "כי נאמנים נחשבו" וכדאפרש ב [אבות] פ"ו, כביכול נאמן הוא לעשות צדק ומשפט לשלם שכר פעולת האדם. ומי שזכה ל "חכמה ודעת ושמחה" (קהלת ב, כו), פעולתו גרמה לו. ואם אתה תגיע למקומו בפעולותיך הטובות, יאר ה' פניו גם אליך ויחנך, ואז תהיה מלאכתך נגמרת, וכמו שאמרנו למעלה שגמר הדבר מיד ה' הוא. וזהו השכר הטוב בעוה"ז, וכדפרישית בבבא "קנה לו דברי תורה קנה לו חיי העוה"ב". ואמרנו שגם בעוה"ז זוכה לחיי הנפש, שאמרו עליו (ברכות יז.) "עולמך תראה בחייך". וכן שנה על זה "והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה". ושמא תאמר "אם אין צדקתי כדאי לקבל השכר הזה, לתהו יגעתי. וכל ימי היו חיי צער, הן לסבול תלאות ומקרי עולם הזה, והן עמל היצר אויבי בנפש שנלחמתי בו יום יום". על זה אמר "ודע כי מתן שכרן של צדיקים לעתיד לבא", כלומר לא בעבור שמנע ה' ממך בעו לם הזה עושר וכבוד, ולא נחלת שמחת לב בתורה, אבדה תקותך. שבין כך צדיק גדול אתה, כי כבשת יצרך לעשות רצון קונך, ולמדת תורה הרבה ושמרת מצוותיו, וכל מעשיך הטובים כתובים בספר ליום אחרון ותזכה לעולם הבא, ושם שכרך אתך ופעולתך לפניך, כי מתן שכרן של צדיקים, והוא השכר הקבוע על כל מצוה ומצוה, וכדפירשתי בבבא והוי זהיר וכו' שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות, איננו בעוה"ז, ד "שכר מצות בהאי עלמא ליכא" (קידושין לט:) אלא לעו לם הבא, "והלך לפניך צדקך" ומנחל עדניו ישקך:

סליק פרק ב

פֶּרֶק שְׁלִישִׁי

עֲקַבְיָא בֶּן מַהֲלַלְאֵל אוֹמֵר, הִסְתַּכֵּל בִּשְׁלֹשָׁה דְּבָרִים וְאֵין אַתָּה בָּא לִידֵי עֲבֵרָה. דַּע, מֵאַיִן בָּאתָ, וּלְאָן אַתָּה הוֹלֵךְ, וְלִפְנֵי מִי אַתָּה עָתִיד לִתֵּן דִּין וְחֶשְׁבּוֹן. מֵאַיִן בָּאתָ, מִטִּפָּה סְרוּחָה, וּלְאָן אַתָּה הוֹלֵךְ, לִמְקוֹם עָפָר רִמָּה וְתוֹלֵעָה. וְלִפְנֵי מִי אַתָּה עָתִיד לִתֵּן דִּין וְחֶשְׁבּוֹן, לִפְנֵי מֶלֶךְ מַלְכֵי הַמְּלָכִים הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא:

"עקביא בן מהללאל אומר". לאחר ששנה רבינו משנתן של ראשונים שדברו "על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים", דברים עמוקים ודרכים נשגבים שאין כל אדם יוכל לעמוד עליהן, ומטעם זה עצמו קבע משנתו של ר' טרפון באחרונה לחזק לב האדם, שאל יבהל בשמעו כל אלה, וידע שאע"פ שלא הגיע למעלת חכמי לב, תעמודנה לו צדקתו ותורתו שפעל כפי כחו להנחילו חיי עולם; חזר ושנה משנתו של עקביא בן מהללאל, שהזכיר שלשה דברים שיתבונן בהם האדם וינצל מן החטא. ואע"פ שכבר שנה למעלה "והסתכל בשלשה דברים וכו', דע מה למעלה ממך עין רואה" וכו'. ההיא דהתם נשנית לחכמים היודעים להתבונן בכל אלה הג' דברים, ולצרף ידיעה אל ידיעה, לדעת רוממות ההשגחה העליונה, וכיוצא שהן דברים צחים. ולכן נשנו אחר "והוי מחשב הפסד מצוה" וכו', וכמו שבארנו דמיירי בעובד מאהבה, ועלה קאמר שצריך ג"כ להסתכל בג' דברים, כדי שיהא פחד אל הים ומוראו על לבו, שאם יקרנו עת יגון שיתקפנו יצרו, שיוכל לעמוד כנגדו ע"י מורא שמים, וכמו שאמר דוד ע"ה על ענין זה (תהלים טז, ח) "שויתי ה' לנגדי תמיד". ומשנתנו שנוייה לכל אדם, כי שלשה [ה]דברים שנזכרו בו, אפשר לכל אדם ההולך בתומו להסתכל בהם ולדעתם, וכדאפרש.

להתבונן שלא נברא האדם לשם תענוגי הגוף

"הסתכל בשלושה דברים". במשנתו של רבי (אבות, ב) ששנה ג"כ "הסתכל בשלשה דברים וכו' דע מה למעלה ממך" וכו', פירשנו שמלת "הסתכל" בארמית כמו "התבונן" בלשון הקודש, ושעל כן חזר ואמר "דע", לפי שע"י ההתבוננות בשלשה דברים הללו, ו [ע"י] התבונות שיפיק מהן יגיע לכלל ידיעה ברורה, ואז תעמודנה לו שלא יבוא לידי עבירה. מה שאין כן "מאין באת ולאן אתה הולך", שהם דברים המתבררים בחוש, לא יתכן לומר "הסתכל ודע". ודוחק לומר דבשביל "לפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון" תני לה דבההיא שייך הסתכלות וידיעה, שהרי "הסתכל בשלשה דברים" תני. ולכן יראה לי שיש בדברים הללו שחשב עקביא הס תכלות של חכמה, ואם יתבונן בהם האדם כראוי, יכלם בפני עצמו ללכת בדרך חטאים, וגם יהיה פחד אלהים לנגד עיניו. והכי פירושא אם יפתך יצרך ללכת בדרכי לבך לאכול ולשתות ולהתענג ככל אשר תמצא ידך, וידמה לנגד עיניך כי לכך נבראת, "הסתכל בשלשה דברים הללו ואין אתה בא לידי עבירה", כי מהן יתברר לך שעיקר יצירתך היא לעבוד את ה' ב"ה בתורה ובמצות, ולפרוש מתענוגות בני אדם שהן תחת השמש. שהרי ברור לכל שהאדם הוא הנכבד מכל יצורי מטה, כי הוא לבדו חי מדבר, הולך בקומה זקופה, משכיל ומבין וכיוצא, וראיה על גדולתו שהרי הוא מושל בכל מעשה ה' בארץ, ומשתמש בדוממים ובצמחים ובבע לי חיים להנאתו ולטובתו. ואילו נברא לבד בשביל מנהגיו תחת השמש כמו החיה והבהמה, ושבעבור כן נטועה בו נפש אדם בשכל ובבינה שישתמש בה לצרכי גופו, כמו נפשות שאר הבעלי חיים שנתנה להן לתשמישי חול, היה ראוי שיהיה הגוף הנכבד הזה יותר מתעלה בטבעו מגופות שאר הבעלי חיים, הן בהווייתו, הן בגויעתו, להיות לאות כי הוא המושל בכולם. ואנו רואים ההיפך כי גוף האדם נבזה מגופות כולם בשתי הדברים, כי יצירתו מטפה סרוחה, ואין כן הצמחים שמתהוים מגרגרי הזרע שאינן מסריחים. גם זרע הבהמה אין בה סרחון כזה. וכן

במותו צריך להקבר בארץ, לפי שנבלת האדם מעלה צחנה ובא וש, ואם יוטל על פני השדה יפסיד האויר. ואין כן האילן כשייבש או בעלי החיים כשימותו שאינן מעלים כ ל כך ריח רע, ולכן תהיה נבלתם על פני השדה . ואילו נברא האדם בעבור מעשה הגוף לאכול ולשתות ולעשות כשרירות לבו, מדוע היה גופו לבז בהיותו הנכבד מכל הגופות והמושל בהם ? אלא ברור הדבר שעיקר לידת האדם הוא בעבור החכמה, לעשות מעשים הפוכים מדרכי גופו, והוא שיקדש עצמו מדרכי התאוה, וילך בדרכי התורה והמצוה . ולכן נברא גופו נבזה ושפל, להראותו כי הוא "כלי אין חפץ בו", וטרם באה הנשמה אל קרבו ואחרי צאתה ממנו נחשב הגוף כאין וכאפס, טפה סרוחה, והולך למקום עפר ותולעה, ואיננו רק בעבור הנפש העליונה הנטועה בה. ובעבור כבוד נפשו הוא מושל בכל נבראי מטה. ומי שיתבונן בדבר זה היטב ויעיין בכל פרטיו, ימאס בחטאים ודרכי היצר, ויטה לבבו לתורה ולחכמה. ולפי שהדבר ניכר מהיפוכו, הנה כשיתברר לו קלון גופו, ידע כבוד נשמתו שהיא עליונה מאד ממעלת נפשות שאר בעלי החיים, ושיפקוד האלהים על מעשיה, ויבין כי אם יחטא עתיד ליתן את הדין לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה וכדאפרש. ולפי פירושנו זה יועיל ההסתכלות הזה להציל את האדם מכל העבירות, ולקרבו לידי זכות . אבל לפי פירושן של ר"ע מברטנורא ז"ל ושאר מפרשי המסכתא ז"ל, שהמסתכל שבא מטפה סרוחה ניצול מן הגאוה, והמסתכל שהולך למקום עפר רמה ותולעה ניצול מחמדת הממון, והמסתכל שעתיד ליתן דין וחשבון ניצול מן העבירה, יקשה תרתי. קמייתא למאי צריכי ? שהרי כשיסתכל לבד שעתיד ליתן את הדין ינצל מכל רע, ובכלל זה הגאוה וחמדת הממון. ועוד אם בא מטפה סרוחה מאי הוי ? והלא אינו מתגאה אלא על אדם שכמותו שבא ג"כ טפה סרוחה. גם לא הבנתי למה ע"י שיסתכל שהולך למקום רמה ותולעה לא יחמוד ממון הצריך לו בימי חייו ולהנחילו לבניו אחריו. וגם לא יתיישב למה שנה "למקום רמה ותולעה" ולא "שעתיד להיות רמה ותולעה".

האדם מעותד לעשות דברים גדולים וחשובים. ואם יחסר מהם, הוא עתיד ליתן את הדין
יש לו לאדם להתפלל שיעניק לו ה' חכמה

ולפום דפרישית כולה חדא מלתא היא . שכשיסתכל מאין בא ולאן ילך, יבין ג"כ שהוא עתיד ליתן דין וחשבון על מעשיו, שהרי לכך נוצר, ולכך הפקידו ה' ב"ה על מעשה ידיו. ודומה לזה כתוב בספר החכמה ["חכמת שלמה"] שהעתקנו, בו הוכיח שלמה למלכי ארץ שיאהבו חכמה, והביא עצמו למשל ולמופת, ואמר (פרשה ז' פסוק ים ב-ח) "גם אנכי אנוש ימות כמות כל אדם, מתולדות אדם הראשון הנוצר מן האדמה . רקמתי בבשר בבטן אמי תשעה ירחים, נקפאתי מזרע דם האדם בחמדת המשכב . אחרי הולדי שאפתי רוח שהיא לכלנו, נפלתי על הארץ הנושאת כל יצור, הרימותי קולי הראשון בבכי ככל הנולדים. חותלתי בסדינים בדאגה רבה. כי אין למלך ראשית אחר במולדתו . אבל ענין אחד לכל לבוא בחיים, וגם ענין אחד להם לצאת ממנו. לכן התפללתי ותנתן לי דעת, קראתי ורוח החכמה באה אל קרבי . ותיקר בעיני משבט וכסא" וכו'. ולא אאריך בפירוש הדברים, כי גם מפשוטן יבין כל אחד שהודיע כי בנין גוף האדם מטפה סרוחה, והרכבתו החלושה תסבב ליולדיו דאגה רבה . ואפילו המלך אין לו יתרון בתולדתו מן הפחות שבעם, וכן אין לו יתרון עליהם בצאתו מן החיים, כי גם הוא למקום רמה ותולעה יובל. ולפי שראה ובחן זאת, הבין כי לא בעבור יתרון גופו נשאו ה' להיות מלך, אלא בעבור כבוד נפשו בלכתה בצדק ובכשרון המעשים . ומי ינח ול לב טהור זולתי אם יתננה לו האלהים, ע"י שתבוא חכמה אל לבו, וכדפירשתי בבבא "ודע מה שתשיב" וכו'. לכן התפלל אל ה' ויתן לו דעת, ויקרא ותבא רוח החכמה אל קרבו . וכן אמר שם בתפלתו (פ"ט פסוקים ב-ד) "ואת האדם כוננת בחכמתך, למשול על כל נפש חיה אשר עשית . למען ישפוט תבל בצדק, וידון בישרת לבב. תן לי החכמה היושבת" וכו', כלומר לא בעבור כבוד גופו נתת לו הממשלה על כל נפש חיה אשר עשית כי מה הוא, אלא בעבור כבוד נפשו העליונה שיעשה צדק ומשפט ומישרים. על כן חנני ברוחך הטובה ותן לי חכמה ומדע. ולפי דתנא דידן ד יבר על זה יפה שנה "והסתכל בשלשה דברים", כלומר התבונן היטב בשלשה דברים שאגיד לך, להוציא מהסתכלותך דברי תבונות, עד שתהיינה ידיעות ברורות. ואז אין אתה בא לידי עבירה, אפילו ישיאך יצרך לעבור אל תבא לידה ממש, כי "תנצל כצבי מיד", ולבך אל ימהר להוציא העבירה

לפועל בהיות שלשה אלה לפניך ולעומתך. ודוד ה מלך ע"ה זכר בשירו גם הוא כדמות הדבר הזה, באמרו (תהלים ח, ב-ג) "ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ וכו', מפי עוללים ויונקים יסדת עוז למען צורריך להשבית אויב ומתנקם ", ולא אפרש השיר כלו שלא אצא מדרך הפירוש. ולבד ארמוז שמלת "עוז" הנחתו בכתבי הקדש על כח עליון הנשגב מדרכי הטבע, כשיחול על אנשי קדש רוח אל הים בשכל ובתבונה, וכן לעשות גבורות ונפלאות כמו משה ויהושע וחבריהן. ועל זה התפלא המשורר האלהי, איך האדם הנבזה בגופו יותר מכל הבהמה והחיה, מעותד לענין האלהי לעשות נוראות בכחו, כמו האנשים שזכרנו וחבריהן . וזכר שפלותו בענין אחר ואעפ"כ דומה למשנתנו, שהרי כל בעלי החיים כשנולדים נגמרה צביונם, ומה שיהיו כבואם בשנים הם בצאתם לאויר העולם, וכאמרו (ויקרא כב, כז) "שור או כשב או עז כי יולד", לבד האדם שבהבראו במה הוא נחשב ? אין בו גם מנהג אנושי, אבל צריך שיגדלהו מניקתו על ח יקה, ושאר מנהגי התינוקות המאוסים . ועל זה אמר (תהלים ח, ג) "מפי עוללים ויונקים יסדת עוז". כלומר מאותן שהיו עוללים בנזילות [אמר המגיה: עיין ישעיה מח, כא] ויונקים על שדי אמם, יסדת עוז בעולמך שעל ידן תראה עוזך וכבודך וכמו שאמרנו . ואמר (שם) "למען צורריך" המכחישים בתורתך ושנברא האדם לעבדך , עשית כל אלה, להראותם כי עיקר לידת האדם היא בעבור נפשו העליונה, ללכת בחקי ה' ותורותיו, "להשבית אויב" חרף ה' "ומתנקם" כפי מחשבתו ; שבראותם הנפלאות שתעשה בעוזך באמצעות האדם, ישימו יד על פה. והחל לפרש דבריו באמרו (ח, ד-ח) "כי אראה שמיך וגו' ירח וכוכבים אשר כוננתה, מה אנוש כי תזכרנו וגו', ותחסרהו מעט מאלהים וכבוד והדר תעטרהו, תמשילהו במעשה ידיך כל שתה תחת רגליו, צונה ואלפים כולם " וגו'. כלומר כשאני בוחן שמיך הגדולים, ואת הירח והכוכבים הגופים הגדולים אשר כוננתה, יפלא בעיני מעלת אנוש ילוד אשה. והתבונן שלא הזכיר השמש, ומזה אנו למדין כוונת המשורר. רק אודיעך שמלת "כונן" בלשון הקדש על דבר המתוקן להיות מקבל ענין מה, כמו (שמות טו, יז) "מקדש ה' כוננו ידיך " שמתוקן להשארת השכינה, (דברים לב, ו) "הוא עשך ויכוננך", שתקנו לקבל כח עליון, וכן ירח וכוכבים תקן לקבל אור השמש. ועל זה תמה : אלו הגופים הגדולים הנכבדים בתכונתם לקבל אורם מן השמש, "ומה אנוש" רמה "כי תפקדנו" בכבודך, "ותחסרהו מעט מאל הים" וכבוד רוח אל הים והדר היתרונות עטרת אותו . ולא אוכל לפרש דבר זה פה ברחבה, וגם המשלת אותו בכל מעשה ידיך, וכמפורש בענין . וכל זה למען היות שמך אדיר בארץ. ובספרנו "מגדל הלבנון" הנ"ל בארנו הכל על מכונו . מזה אתה למד שהמשורר האלהי הזכיר החקיקה הזאת על גדולת האדם, והיות ממינו נביאים ושרי קדש . ושלמה בספרו הנזכר דבר ממנו על גדולת האדם שמחלציו יצאו מלכים, ועקביא בן מהללאל זכרו לקחת מוסר לענין התורה והעבודה.

בריאה כפולה, נשמה וגוף

"**דע מאין באת**". מפרש מה הן שלשה דברים שיעשה ידיעות ברורות ע"י הסתכלותו . ואמר "דע מאין באת, ולאן אתה הולך, ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון ", והדר מפרש מאין באת וכו'. והוי מצי למיתני בקצרה, "דע כי באת מטפה סרוחה, ואתה הולך וכו', ואתה עתיד" וכו'. ואפשר לפרש כי אחת דבר התנא ושתים זו שמענו, כי מדבר עם האדם כלו, שהוא הגוף והנפש. כי השומע והמסתכל הוא צלם האדם וצורתו הפנימית, לא הבשר והדם . ומשום הכי לא אמר "מאין נהיית", אלא "מאין באת". כי הבא ממקום למקום, כבר היה במקום הראשון, וכבואו למקום אחר ישאלוהו אנשי המקום "מאין באת", ויאמר ממקום פלוני . וכן נשמת האדם כבר היתה במרומים, ומשם באה למקום אפל ליכנס בטפת הזרע, ומשם באה לצאת לאויר העולם. לזה לא יתכן לומר "מאין נהיית" או "ממה נבראת", חלילה לומר כן, כי מאז [הערת המגיה: מקדם, בעולם הנשמות] נאצלה, וכאמרו (ישעיה נז, טז) "ונשמות אני עשיתי". אבל "מאין באת?" הוא שאלת המקום שבא עתה משם, כמו (ישעיה לט, ג) "ומאין יבאו אליך?". וכן נשמת האדם אחרי הפרדה הולכת למנוחתה, וכאמרו (קהלת יב, ז) "והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה ", ולא יתכן לומר עליה "למקום רמה ותולעה ". ולפי שההסתכלות שיסתכל האדם מאין בא ואנה ילך, ראוי לו לעשות על גופו ועל נשמתו, שנה תחלה "דע מאין באת ולאן אתה הולך". וכשיסתכל על נשמתו, ידע כי בא ממקום טהור מאד, וכן ילך אל מקום

טהור מאד, ואם ישיב זאת אל לבו לא יחטא, וכדאמרינן "תנה אותה לו כמו שנתנה לך, מה הוא נתנה לך בטהרה אף אתה החזר פקדונך בטהרה", וכל זה כלל ברמז בשאלת מאין באת, ולאן אתה הולך. ועיקר ההסתכלות בדבר מעלת נפשו היא, ע"י שיסתכל בהתהוות גופו ולאן ילך, ועלה קתני "מאין באת? מטפה סרוחה", כלומר ההסתכלות הזה הוא להפך מההסתכלות הראשון. כי כמו שביאת נשמתך ממקום נכבד מכל המקומות שבאו משם נפשות בעלי החיים, ככה ביאת גופך גרוע מהן, וכדפירשית לעיל, דמש ום הכי נקט טפה סרוחה. וכן "ולאן אתה הולך?" [הוא] היפך מהסתכלות הראשון. כי כמו שלכת נשמתך אל מקום נכבד מכל המקומות שיבואו נפשות בעלי החיים, ככה לכת גופך גרוע מהן, כי תלך למקום רמה ותולעה, וכדפרישית לעיל, שגוף האדם בעבור צחנתו וע יפושו הגדולה צריך להקבר בארץ. ומהאי טעמא לא תני "ומה אתה עתיד להיות, רמה ותולעה", דבהאי לא גריע מגופות של בעלי החיים, שכולם נעשים לסוף רמה ותולעה. ולכן כש תסתכל על כבוד נפשך ושפלת גויתך, תבין כי למען עשות טוב ומישרים באת בעולם הזה, ועל כן נתנך אלהים להיות מושל כל כל מעשה ידיו. וכמו שהפקידים שיפקיד המלך במדינה הם תחת יד המלך, וצרי כים לתת חשבון, ודין ודברים לפני המלך מה עשו בממשלתם. ככה אתה בן אדם המושל בעולם, ונוהג ברצון ובבחירה וקבע לך תורה ומצות שתעשה, דינך מסור ליוצר נשמתך, שהוא מלך מלכי המלכים, כלומר מלך השרים העליונים שהן מלכי המלכים אשר בארץ, כמו שנאמר (דניאל י, יג) "ושר מלכת פרס", (דניאל י, כ) "והנה שר יון בא". והוא לבדו הקדוש והנבדל באל הותו מכולם, והוא נתן לך דרכי התורה והמצוה, הקדושים והמתעלים על הדברים הטבעיים. ולכן הוא דיינך הקדוש אם עברת על דבריו, והוא מלכך שתתן לפניו חשבון ממעשה ממשלתך בארץ, איך היית נוהג עם יצוריו ומעשה ידיו. ובמסכת כלה (תחילת פרק ו') שנינו "בן עזאי אומר כל הנותן ארבעה דברים נגד עיניו שוב אינו חוטא, מאין בא? מליחה סרוחה, ממקום שאין העין יכולה לראות. ולאן הולך? למקום חשך ואפלה. ומה עתיד להיות? עפר רמה ותולעה. ומי הוא דיינו? מלך מלכי המלכים הקב"ה". ואיכא בין עקביא לבן עזאי, דעקביא לא מנה אלא דברים שבהן גוף האדם גרוע מגופות שאר בעלי החיים, ולהכי לא קתני ברישא "ממקום שאין העין יכולה לראות", דבהא שוה האדם לשאר בעלי החיים, שכולם באו ממקום שאין העין יכולה לראות. וכן לא קתני הדבר הרביעי "ומה עתיד להיות", דבהא נמי שוה לכולם כמבואר למעלה. אבל בן עזאי יודיע שפלות גוף האדם על דרך כלל, מש ום הכי תני נמי "ממקום שאין העין יכולה לראות", כלומר ממקום טנופת מבית הסתרים. וכן תני נמי "ומה עתיד להיות", להורות שישוב האדם לאפס ולתוהו. ומשום דתני ומה עתיד להיות הוצרך למיתני גבי "ולאן אתה הולך" למקום חשך ואפלה, ונבדל בזה מכל הנבראים המושלכים לשמש ולירח על פני השדה, וכדפרישית לעיל. והברייתא הזאת ראיה לפירושנו. ויש שם עוד תנאים אחרים שדברו ג"כ על שפלות האדם כמו בן עזאי, אבל דברי עקביא דרך אחר יש בהן, וכמו שבארנו, והבן.

רַבִּי חֲנִינָא סְגַן הַכֹּהֲנִים אוֹמֵר, הֱוֵי מִתְפַּלֵּל בִּשְׁלוֹמָהּ שֶׁל מַלְכוּת, שֶׁאִלְמָלֵא מוֹרָאָהּ, אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ חַיִּים בָּלָעוּ. רַבִּי חֲנַנְיָא בֶּן תְּרַדְיוֹן אוֹמֵר, שְׁנַיִם שֶׁיּוֹשְׁבִין וְאֵין בֵּינֵיהֶן דִּבְרֵי תוֹרָה, הֲרֵי זֶה מוֹשַׁב לֵצִים, שֶׁנֶּאֱמַר (תהלים א), וּבְמוֹשַׁב לֵצִים לֹא יָשָׁב. אֲבָל שְׁנַיִם שֶׁיּוֹשְׁבִין וְיֵשׁ בֵּינֵיהֶם דִּבְרֵי תוֹרָה, שְׁכִינָה שְׁרוּיָה בֵּינֵיהֶם, שֶׁנֶּאֱמַר (מלאכי ג), אָז נִדְבְּרוּ יִרְאֵי יְיָ אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ וַיַּקְשֵׁב יְיָ וַיִּשְׁמָע וַיִּכָּתֵב סֵפֶר זִכָּרוֹן לְפָנָיו לְיִרְאֵי יְיָ וּלְחֹשְׁבֵי שְׁמוֹ. אֵין לִי אֶלָּא שְׁנַיִם. מִנַּיִן שֶׁאֲפִלּוּ אֶחָד שֶׁיּוֹשֵׁב וְעוֹסֵק בַּתּוֹרָה, שֶׁהַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא קוֹבֵעַ לוֹ שָׂכָר, שֶׁנֶּאֱמַר (איכה ג), יֵשֵׁב בָּדָד וְיִדֹּם כִּי נָטַל עָלָיו:

מלוכה ושלטון, התועלת שבהם

"**רבי חנינא** ". אחר שקבע רבי במשתנו דברי עקביא, שהודיע דרך סלולה לבני אדם שיסתכלו בו ולא יבואו לידי עבירה, ואין בדרכו עמוקות וסתומות שלא יבינום כי אם חכמי לב, אלא כל המסתכלים יבינוהו ; קבע אחריו משנת ר בי חנינא, שמדבריו למדנו כמה קשה היצר בלב האדם, שאע"פ שיש בכחם להסתכל ולהנצל מן העבירה, הם נפתים אחרי שרירות לבבם הרע, ועושים תועבות גדולות ורמות יותר ממעשה החיות הטורפות . ותחת שהיה להם להסתכל כי האדם נכבד מכל הנבראים, ושראוי לו לעשות מעשים נכבדים לכבוד נפשו האצולה ממרומים, הנה הם משפילים לחשוב ועושים מעשים נבזים אשר לא יעשו החיות הטורפות. כי החיות שהן ממין אחד לא יטרפו ויזיקו זה את זה, אבל טורפים מה שאינו ממינם. והאדם רע מהן, שמלבד שטורף ובולע מי שהוא נכרי לו, אלא אם היה הדבר מסור לרצונם "איש את רעהו חיים בלעו ", ולא יועיל ההסתכלות ולא שום דבר. ולפי שצופה הדורות מראש [הקב"ה] ראה כל זה, גזר בחכמתו העליונה והקים מקצת מבני אדם להיות מלכים ומושלים על זולתם, והטיל מורא המלכות על בני אדם, וע "י כן נעשה גדר בעד פרצת הזדון, כי לולא מוראה של מלכות המוטלת על הזדים, היו עושים כל התועבות בלי מעצור. וכל מי שיש בו דעת אדם יבין כי היות מלכים ומושלים בעולם, יד ה' עשתה זאת, לא בהסכמת בני אדם, אלא הכל בגזרת ה ' שנתן כזאת בנפשות האדם שיבחרו בסדר זה . לפי שראה וצפה שמבלעדי מורא מלכות לא יתקיים העלם . ולכן אתה בן אדם הירא את ה' ונמנע מחטוא בעבור מורא מלכות שמים שעתיד אתה ליתן דין וחשבון לפניו, כשתסבול עול מלכות אל תהרהר אחרי מדותיו של הקב"ה, ותאמר "למה ועל מה הוקם גבר למשול במסים וארנוניות" וכיוצא, אבל דע כי מלכות בני אדם דבר הכרחי בעולם, ולולא מוראה לא תוכל להתקיים בארץ בעבור רשעת הזדים . כי אין שאר בני אדם יראים את ה' כמוך, ולכן צריך אתה להתפלל בשלומה של מלכות, שלא יהיה מרד במדינה, שלא תרד כבוד המלכות מגדולתה, וכמו שאמר ירמיה (כט, ז) "והתפללו בעדה אל ה' וגו', כי בשלומה יהיה לכם שלום " והוא דומה לדברי רבי חנינא. והוא מאמר אמת, וחתימת כל הדברים.

"**רבי חנינא בן תרדיון אומר** ". אחר שסיים רבי להודיע דברי הראשונים שדברו על התורה ועל העבודה ועל ג מילת חסדים , קבע דברי שאר התנאים דמיירו נמי בהכי, ושנה תחלה דברי מקצת ם שדברו על התורה ועל מחשבת הלב ביראת ה' וכבודו, ועל זה סובבים המשניות שבפרק זה. ואח"כ סדר הפרק הרביעי שעיקר משניותיו על העבודה ומעשה המצות, וכדאפרש בעז"ה.

שנים שיושבים ואין ביניהם דברי תורה, סימן הוא שמזלזלים בה

"**שנים שיושבין ואין ביניהם דברי תורה הרי זה מושב לצים** ". כבר פירשנו בפ רק קמא שאי אפשר שיהיה אדם עוסק בתורה תמיד, דלעיל תנן "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ", ובפרק ו' שנינו "במיעוט שיחה במיעוט שחוק". וסוף סוף (קהלת ג, ד) "עת לשחוק", (קהלת ג, א)

"ועת לכל חפץ". ומה ששנה רבי חנינא "שנים שיושבין וכו' הרי זה מושב לצים", אע"ג דלאו כללא הוא, אם עוסקין בד רך ארץ וכיוצא, לא מיירי אלא כשהן יושבים בטל ומדברים שיחה בטלה. דכיון שדעתן פנויה לעסוק בדברי תורה, ואין דבר מעכב ואעפ"כ הם עוזבי תורה נחשב כמושב לצים, וכמו שיתבאר. ויראה לי דמשום הכי תני "שנים שיושבין", ולא תני "שנים שאין ביניהן דברי תורה, כי "יושבין" מורה שקבעו ישיבתן במקום אחד ועוסקים זה עם זה, כמו (בראשית לז, א) "וישב יעקב בארץ מגורי" וכו', וכמו שדרשו (ב"ר פד, א) "בקש יעקב לישב בשלוה". (מגילה כא.) וכל ישיבה לשון עכבה. ולפי שיושבין כאחד, יש להם פעמים רבות פנאי לדבר זה עם זה בדברי תורה. הלכך אם אין ביניהן דברי תורה כלל, ודאי שאינה נחשבת בלבם, (ירמיה ח, ט) ו"בדבר ה' מאסו", ומקרי מושב לצים, אע"פ שאינם דוברים לצון בפיהם; מחשבתן ניכרת מתוך מעשיהם שהן אנשי לצון בלבם. וכלשון זה אמרו (ברכות כח:) "מודה אני לפניך ה' אל הי ששמת חלקי מיושבי בית המדרש ולא שמת חלקי מיושבי קרנות וכו' אני משכים לדברי תורה והם משכימים לדברים בטלים", ופירש רש"י ז"ל [ד"ה] "מיושבי קרנות: חנונים, או עמי הארץ שעוסקים בדבר שיחה". וצריך לומר שיודעים לדבר בתורה ויש להם פנאי, אלא שהתורה בזויה בעיניהם ולכן עוסקים בשיחה. ו על כיוצא בזה אמר "שנים שיושבין", שהוא כמו "יושבי קרנות". ולכן אמר עליהם שם "והן רצין לבאר שחת", דאם לא כן הא אמרינן (מנחות צט:) שע ם הארץ יוצא [ידי חובת תלמוד תורה] בקריאת שמע שחרית וערבית. והוא הדין אחד שיושב ועוסק בדברי הבאי תמיד, גם הוא (אמר המגיה: עיין סנהדרין צט.) בוזה דבר ה'. אלא דתנא דידן ור' שמעון דלקמן מיירו ברבים, ואשמועינן דעונשן חמור מיחיד הבוטל מתורה. כי ראוי לבני אדם כשהן מתו ועדין, לתת כבוד לה' ולתורתו, וכל אחד יזכיר חבירו על דברי תורה, זה שואל וזה משיב. וכשאינן עושים כן [זה] רע [יותר] מיושב לבדו. והדר תני ר"ח בן חכינאי דין היחיד, וכן תנאים אחרים בפרקין, וכדאפרש במלתייהו.

ההגדרות של "לץ", "דרך", "עצה"

"**שנאמר ובמושב לצים לא ישב**". והכתוב מדבר בכי האי גוונא שהן יושבים יחדיו ואין ביניהן דברי תורה, אלא מבלים ימיהם בדברי הבאי ושיחה בטלה. שאם תפרש "לצים" ממש שמתלוצצים ומדברים דברי לצון על החכמים ועל חכמתם, וכדרך התאר הזה כשנזכר בספרי הקדש, אין לו ענין עם מה שלמעלה ממנו; שהכתוב אומר (תהלים א, א) "אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים, ובדרך חטאים לא עמד, ובמושב לצים לא ישב". הרי שלש חלוקות נזכרים בפסוק זה, [א] רשעים [ב] חטאים [ג] לצים. ואצל "רשעים" אמר לא הלך, וסמך להם לשון "עצה". ואצל "חטאים" אמר לא עמד, וסמך להם לשון "דרך". ואצל "לצים" אמר לא ישב, וסמך להם לשון "ישיבה". והדבר צריך פתרון. וכבר בארנו בבבא "מרבה עצה מרבה תבונה", שכל עצה היא הסכמת הלב לעשות דבר מן הדברים, ואין רע יותר מן המסכים בלב להרשיע. כי ה"חוטא" אינו חוטא אלא מתגבורת יצרו, לא שמסכים בלבו לחטוא. ולכן לא תמצא בכל המקרא "עצת חטאים" אלא "עצת רשעים". וכבר רמזנו על זה בבבא "ואל תתחבר לרשע", ואמרנו כי בעבור שהרשע מסכים בלבו כי נכון דרכו, על כן יועץ גם לאחרים לעשות רע, כדרך (ישעיה לב, ז) "הוא זמות יעץ". והשומע לעצתו גם הוא יסכים במחשבתו כמוהו. ועל תהלוכות מחשבת הלב נופל במקרא לשון "הליכה" לטוב ולרע, כמו (בראשית ה, כב) "ויתהלך חנוך", (שם כד, מ) "אשר התהלכתי לפניו", (דהי"ב כב, ה) "ובעצתם הלך". וכל תאר "רשע" רע מכולם, וכמו שיש בידי לברר מכל כתבי הקדש, (משלי יב, כא) "ורשעים מלאו רע", (משלי כא, כט) "העז איש רשע בפניו". והנה הרשע חושב רע, ועל כן מסכים על הרעה. למטה ממנו ה "חוטא", והוא מי שגבר יצרו עליו וחוטא בתאוותו, אע"פ שאינו מסכים על מנהגו ויודע כי נוטה מדרך הטובה, כשירבה לחטוא יתואר חוטא. ולפי שחוטא ביצרו הרי זה בעניני החכמה, שיש בכל אחד מהן שתי דרכים, וכדפרישית בבבא "וגוררת עון", והוא נוטה מדרך הטובה והולך בדרך סכלות, ע ל דרך משל שנוטה מדרך הקדושה והולך בדרך התאוה, ולכן הזכיר אצל חטאים "דרך", מה שאין כן "עצת הרשעים" שהן עונות ודברי שוא, ההולך בהן אינו הולך על "דרך" כלל. ולפי שאין אדם אשר לא יחטא, לא אמר "ובדרך חטאים לא הלך", כי הכוונה היא שלא יתגבר עליו יצרו תמיד כדרך המתואר "חוטא", וזהו העמידה. כי "ההולך" עוד מעט וישוב מדרכו. אבל "עומד"

הוא המאריך לעמוד על דרך זה ואינו שב ממנו. ואולם תאר "לץ" רע הרבה מתואר חוטא, כי החוטא אינו שונא חכמה ומוסר, וה "לץ" שונא מוכיחיו, ומדבר תועה על דרכי החכמה, וכמו שיש לברר מכמה מקראות, כאמרו (משלי טו, יב) "לא יאהב לץ הוכח לו אל חכמים לא ילך", (משלי ט, ח) "אל תוכח לץ פן ישנאך", (שם א, כב) "ולצים לצון חמדו להם". והם האנשים הבוזים חכמה ומוסר, ומתפארים על דוברי המוסר בגאוה ובוז, וכאמרו (משלי ט, ז) "יוסר לץ לוקח לו קלון". ואולם למוכיחים המבררים דבריהם במופת [הערת המגיה: כלומר ראיות והוכחות] לא ידברו קלון, כי מי יעמוד לפני המופת הברור? אבל ישנאוהו כי הם שונאי אמת, ולכן "אל תוכח לץ פן ישנאך". וה "רשע" רע ממנו שמלעיג גם על תוכחת המופת, ולכן אמר (ט,ז) "ומוכיח לרשע מומו", כלומר גם הוא לוקח לו קלון. וכל אלה הדברים בארנום בס פר "מעין גנים", כי בו הבדלנו בין שרשי ולשונות של מוסר לתוכחה. ותבין מזה כי ה "לץ" רע מאד מן החוטא. ו[יש לשאול] כיון שהכתוב הולך מן החמור אל הקל, כדרך "לא זו אף זו", היה לו להזכיר "לץ" אחר "רשע", ולסוף יזכיר ה"חוטא" הקל מכולם! ועוד שלשון "ישיבה" מורה על ההתמדה יותר מלשון "עמידה", כי ישיבה היא קביעת מקום וכדפרישית. ואם על "דרך חטאים" אמר "עמד", איך אם כן על "לצים" הרעים יותר אמר "ישב", ואפילו "עמד" ג"כ רע מאד. ולא תוכל לפרש "ישב" פעם אחת בדרך עראי, אי אפשר לומר כן, וכי מפני פעם אחת שישב במושב לצים יאמר אשרי מי שלא עשה כן? והכתוב אינו אומר שעשה כמעשיהם והתלוצץ עמהם, אלא על כרחך מושב לצים שבכתוב היינו ישיבת קרנות, שקובעים ישיב תם ומתוועדים יום יום ומדברים דברי הבל ושיחה בטלה. ולפי שמבלים ימיהם בהבל ואינן מתעוררים לדבר דברי תורה, אע"פ שאינן רשעים וחטאים, הרי זה "מושב לצים", כלומר ישיבת לצים הבוזים בלבם חכמה ומוסר. ועלה קאמר "אשרי האיש" שלא קבע ישיבתו כמנהג הלצים המדברים שיחה בטלה. ולפי שאינו לץ ממש וכל שכן שאינו רשע וחוטא, הזכירו באחרונה לפי שהוא קל מכולם. וסמך לו לשון "ישיבה" שהיא על ההתמדה יום יום, כי כן מנהגו (לעסוק) [להעוסק] בדברים בטלים. שאם איננו יושב אלא לפרקים מדבר דברי חול ועוסק בצרכיו, או משיח מעט ליישב דעתו, אינו נחשב כמתלוצץ. דומיא ממש לדברי משנתנו "שנים שיושבין ואין ביניהן דברי תורה", דכיון שיושבין ביש יבה אחת, אילו היה יראת ה' על פניהם, ולבם חפץ בעבודת ה', אי אפשר שלא יהיו דברי תורה ביניהן. אבל לא (למד) [הזכיר] תנא דידן דקרא מיירי בהכי, משום דסמך (תהלים א, א) "כי אם בתורת ה' חפצו" וגו', לפי שמשלי הנביאים מן הקצה אל הקצה. דאע"פ דכשיש ביניהן דברי תורה מושב לצים לא הוי, מכל מקום עדיין אין זו המעלה העליונה שאמר עליה "אשרי האיש", ושהבטיחו בכל הברכות, כאמרו (שם) "והיה כעץ שתול וגו' וכל אשר יעשה יצליח" אלא כשדבק בתורה תמיד, וכההיא (אבות, ב) ד"הוי שקוד ללמוד תורה". ועל זה מפרש "כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה", שהיא מעלת חכמי לב. ואין זה המקום לדבר ברחבה.

השראת שכינה, הגדרתה

"**אבל שנים שיושבין**" וכו'. כלומר חברים שיושבים בישיבה אחת, וכשמתוועדים מדברים זה עם זה בדברי תורה, ואינן מבלים הזמן בדברי הבל, לא תימא דלא הוי מושב לצים, וגם מקבלים שכר לפי שמקיימים מצות תלמוד תורה, שבכל פעם שהאדם מדבר בה מקיים מ צות עשה של (דברים ו, ז) "ודברת בם" וגו', ובקבלה מפורש (יהושע א, ח) "לא ימוש וגו' והגית בו יומם ולילה", וכמו שמקבל שכר על כל מצוה ומצוה שמקיים. אלא ששכר תלמוד תורה גדול משכר כל המצות, וכדתנן "ותלמוד תורה כנגד כולם", ומכל מקום אינו אלא מקיים מצות עשה שיש עליה שכר גדול. לא כן הוא [לא די בכך], אלא שעוד זוכים לכבוד גדול ששכינה שרויה עמהם. שכמו שכת הלצים הבוזים חכמה אינן זוכים לראות פני השכינה, כמו שאמרו רבותינו ז"ל, ככה להיפך אוהבי חכמה המדברים זה עם זה, כביכול שכינה שרויה ביניהם. ויראה לי דשריית השכינה שאמרו היינו "מאור פנים" שמוספת עליהם דעה והשכל ושמחת לב, להוסיף על תלמודם ושיבינו בנועם דרכיה, ועל זה כתוב (במדבר ו,כה) "יאר ה' פניו אל יך ויחנך". וטעם הדבר לפי ששאר המצות שהאדם מקיים הם ענינים מעשיים, וכולם זמנם קבוע וחובה עליו לעשותם, לבד תלמוד תורה שתלויה במחשבת הלב. ומי שחפצו בתורת ה' והוגה בה, הוא לפי

שלבו מבין ביראת ה' ויודע יתרון החכמה מן הסכלות, ומסתכל בנפלאותיו וחסדיו של מקום ב"ה, וחפץ בדרכיו ושמח בדרכי התורה שהן צדק ומשפט ומישרים . וע"י כן מטהר את נפשו טהרה גדולה ומכינה לקרב ת אל הים. לכן השכינה עמהם להוסיף להם אור השכל והדעת . ומייתי ראיה מקרא שנאמר (מלאכי ג, טז) "אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע ויכתב ספר זכרון לפניו ליראי ה' " וגו'. ולפני זה הזכיר בפרשה דברי המורדים ובוזי חכמה, שאמרו (מלאכי ג, יד) "שוא עבוד אל הים ומה בצע כי שמרנו משמרתו " וגו', ועל זה אמר (ג, טז) "אז נדברו" וגו'. כלומר יראי ה' ואוהבי חכמה אינן מתחברים עמהם, ומתו ועדים זה עם זה ומדברים איש אל רעהו חכמה ודברי תורה. ומלבד שנחשב להם לזכות לפי שעוסקים בתורה, אלא "ויקשב ה' וישמע", כביכול שכינה שרויה ביניהם להקשיב דברי חכמתם, כדרך (משלי ב, ב) "להקשיב לחכמה אזנך", ופירשנוהו בבבא "על התורה" שהוא על החפץ לחכמה, כן כביכול נחת רוח לפניו לשמוע לדברי חכמתם, וכן "וישמע" (מלאכי ג, טז) סברותיהם ומה שמוציאים מדעתם חידושי תורה, ויתבאר לקמן בפרקין (משנה ו).

התועלת של הלימוד בין שנים יחדיו

"**ומנין שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה** " וכו'. לא תימא דוקא רבים שלומדים בישיבה שכינה שרויה ביניהם, וכדכתיב (מלאכי ג, טז) "אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ", אבל חד לא. וטעמא דמלתא שכשיש שנים כל אחד מאיר עיני השני בהלכה , ומעמידו על האמת ע"י פלפולו ועיונו, ואפילו הרב עם תלמידו, וכדאמרינן (תענית ז.) "עץ קטן מדליק את הגדול, ור' חנינא אמר ומתלמידי יותר מכולם". ובשכר זה שכינה שרויה ביניהם להאיר פניהם באור החכמה מדה כנגד מדה, מה שאין כן העוסק בתורה יחידי הוי אמינא דלא ? להכי תני ד"אפילו אחד שיושב ועוסק בתורה הקב"ה קובע לו שכר ". ולדעתי הוא השכר המפורש למעלה, אור השכל והבינה ע"י ששכינה שרויה עמו. שאם הוא שכר מצות תלמוד תורה לבד כמו שפירשו מפרשי המסכתא זצ"ל, לא אצטריך למתנייה , דפשיטא שיקבל שכר על תלמוד תורה ; אלא כדפרישית שיקבל טוב בתלמודו, (קהלת ב, כו) "חכמה ודעת ושמחה", אלא דבתרי ודאי שכינה שרויה עמהם, דכיון שהם שנים אי אפשר שלא ילמד האחד מן השני דבר ע"י פלפולם וסברותיהם, ולכן מדה כנגד מדה זוכים למאור פנים . אבל חד אפשר שהוגה מה שלמד מרבו ואינו מוסיף מדעתו דבר, ומשום הכי תני שהקב"ה קובע לו שכר, דסוף סוף יש לו שכר מיוחד בעבור שעוסק בתורה . ולפעמים שכינה שרויה עמו לברכו בהארת פנים, וראיה (דבשבת ר' חלפתא) [ברכות ו.] אתני בהדיא, "ומנין אפילו אחד ? שנאמר (שמות כ, כא) "בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך", וכולה מתני' דר' חלפתא לענין שכינה שרויה ביניהם אתאמרא, ובודאי לא פליגי מתני תא אהדדי. אלא דאיכא בין חד לתרי דחד לא מכתבן מיליה וכדאמרינן בברכות, ואפרשנו לקמן, ותרי מכתבן מלייהו . ומייתי לה ר' חנינא מקרא (איכה ג, כח) "ישב בדד וידום כי נטל עליו". והענין מדבר בצדיק הסובל יסורין בעו לם הזה. ולפי שהוא טוב בעיני ה' ינחל אור התורה, ויהיה לו (קהלת ב, כו) "חכמה ודעת ושמחה" בתורתו. ועל כן יסבול צרתו בטוב לב, כי יודע כי טוב אל הים לברי לב, וכדרך שאמר דוד (תהלים נ ו, יא) "באלהים אהלל דבר בה' אהלל דבר ". וזה שהחל (איכה ג, כה) "טוב ה' לקויו לנפש תדרשנו ". כלומר ה' ב"ה נמצא לקוראיו באמת, ומטיב עמהם להאיר פניהם שהיא הטובה הגמורה, וסמך (איכה ג, כו) "טוב ויחיל ודומם לתשועת ה"', כלומר מי שהוא טוב ונוהג בחכמה, לא יצטער בלב על צרתו ויבטל מתורה וממצות, אלא נפשו שוקטת ומיחלת לתשועת ה' . ואמר (ג, כז) "טוב לגבר כי ישא עול בנעוריו ", כלומר היסורין מצרפים ומלבנים הנפש החכמה, ומביאי ם אותה לטובה הגמורה שהיא חיי עולם ואור החכמה, וכדאמרינן (ברכות ה.) "שלש מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל וכלן ע"י יסורין, תורה וא"י ועולם הבא", וכדילפינן מקרא (תהלים צד, יב) "אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו ". ולכן כשנושא עול בנעוריו ניצל מתגרת היצר ויכין לבו שיכנסו בו דברי תורה . ואע"פ שע"י עולו וצרותיו ודבקות לבו בתורה הוא מוזר מבני עולם, וכדפירשתי בבבא (אבות, ב) "חבר טוב", אין בכך כלום, אלא (איכה ג, כח) "ישב בדד וידום כי נטל עליו", כלומר ישב לבדו וידום ויתנחם, כמו (ויקרא י, ג) "וידם אהרן", שקבל צרתו בלב טוב. "כי נטל עליו", כלומר כי כן גזר ה ' ב"ה עליו, כמו (שמו"ב כד, יב) "שלש אנכי נוטל עליך"

אצל דוד, כמו אני גוזר עליך, וכן הכא שיהיה מקבל צרתו שגזר ה' עליו באהבה ויתחזק בתורתו. וכיון דמיירי מיחיד העוסק בתורה, ואפילו הכי קאמר (איכה ג, כה) "טוב ה' לקוויו לנפש תדרשנו" שהיא על הופעת אור התורה, שמע מינה דשכינה שרויה עמו, ובפרקין דמייתי קרא אחרינא יתפרש במקומו בעז"ה.

רַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמֵר, שְׁלֹשָׁה שֶׁאָכְלוּ עַל שֻׁלְחָן אֶחָד וְלֹא אָמְרוּ עָלָיו דִּבְרֵי תוֹרָה, כְּאִלּוּ אָכְלוּ מִזִּבְחֵי מֵתִים, שֶׁנֶּאֱמַר (ישעיה כח), כִּי כָּל שֻׁלְחָנוֹת מָלְאוּ קִיא צֹאָה בְּלִי מָקוֹם. אֲבָל שְׁלֹשָׁה שֶׁאָכְלוּ עַל שֻׁלְחָן אֶחָד וְאָמְרוּ עָלָיו דִּבְרֵי תוֹרָה, כְּאִלּוּ אָכְלוּ מִשֻּׁלְחָנוֹ שֶׁל מָקוֹם בָּרוּךְ הוּא, שֶׁנֶּאֱמַר (יחזקאל מא), וַיְדַבֵּר אֵלַי זֶה הַשֻּׁלְחָן אֲשֶׁר לִפְנֵי ה׳:

ע״י הדיבור בתורה מוכיח האדם שלא נברא לשם עניני הגוף בלבד

"רבי שמעון אומר". אחר ששנה משנת ר' חנינא ד"שנים היושבין וכו' הרי זה מושב לצים", ופירשנו דלא מיירי ביושבין בדרך עראי, אלא במתו ועדין בישיבה אחת שצריכי ם להמנע משיחה בטלה כשה ם פנויי ם מעסקיהם, מייתי מלתא דר' שמעון דאמר "שלשה שאכלו וכו' ולא אמרו עליו דברי תורה כאילו אכלו מזבחי מתים", כלומר אע"פ שיש לך עתים שהאדם עסוק בצרכיו ובמשא ומתן וכיוצא שאינו נחשב לו לעון כשאינו מדבר בתורה, שלשה שאכלו סעודה שאני. לפי שראוי לאדם לומר דברי תורה על שלחנו, שבזה מעיד שלא נברא האדם לאכול ולשתות תחת השמש, ושבעבור גופו הוא מושל בכל מעשה ה', (תהלים ח, ח) "צונה ואלפים כולם וגם בהמות שדי, צפור שמים ודגי הים", שכולם עולים על שלחנו, ונשפך דמ ם להיות למאכל האדם. וכשידבר בדברי תורה על שלחנו ומהלל ומודה לה' בדברי קדש, מעיד שבעבור כבוד נשמתו בעלת החכמה זוכה לרדות בכל אשר תחת השמש. ונקט שלשה כמו ששנה ר' חנינא "שנים שיושבין וכו' הרי זה מושב לצים", לפי שכשהן שנים היה ראוי שידברו זה עם זה, ויעיר האחד את השני לתורה, כדרך (מלאכי ג, טז) "אז נדברו יראי ה' איש א ל רעהו" וגו'. הכי נמי תני ר' שמעון "שלשה שאכלו על שלחן אחד, לפי שאין זמון פחות משלשה" כדתנן (ברכות מה.) "שלשה שאכלו כאחד חייבין לזמן", אלמא דבסעודה תלתא חשיבי לברך את ה', הכי נמי צריכין לדבר עליו דברי תורה וחכמה, להורות על מעלת האדם שבעבורו זוכה לכל. ולאו למימרא שידברו דברי תורה בסעודה, דהא אמרינן (תענית ה:) "אין משיחין בסעודה". וזמן תורה לחוד וזמן אכילה לחוד. אלא כשגמרו סעודת ם ולא דברו על השלחן שום דבר תורה, אלא עסקו בשיחה בטלה, נחשב כאילו אכלו מזבחי מתים וכדאפרש. ואפשר עוד דנקט "שלשה", דאילו שנים שאכלו על שלחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה אינו נחשב כאוכלין מזבחי מתים, דכיון שאינן חייבים לזמן, ואין האחד צריך להמתין על חבירו בברכת המזון עד שיגמור סעודתו, אפשר שהאחד גמר סעודתו תחלה וברך לעצמו והלך לו לדרכו. ומה יעשה הנשאר שם? ואי משום שלא אמרו דברי תורה בשעת הסעודה, כ בר פרישית דר' שמעון לא מיירי בהא דאין משיחין בסעודה. אבל שלשה שאכלו על שלחן אחד, כלומר שקבעו סעודתן כאחד שהן חייבין לזמן, ומתחילה התחייב כל אחד להאריך על השלחן עד שיגמרו שלשתן, ואחר שגמרו הסעודה והמתינו ז ה עם זה עסקו בשיחה בטלה ולא אמרו עליו דברי תורה, נחשב להם כאילו אכלו מזבחי מתים. ואפילו בכ י האי גוונא שגמרו סעודתן כאחד, ולא היה פנאי בין גמר הסעודה לברכת המזון, דכיון שהיה להם פנאי לדבר דברי תורה אם רוצים, שהרי אכלו כאחד וקבלו על עצמן להמתין בעבור הזמון, והראו שאין להם עסקים נצרכים, לכן כיון שלא חשו לברך את הלחם בדברי תורה קרי אכילתן "זבחי מתים", שהן תקרובת ע"א האסורים בהנאה, (סוכה לא:) וכתותי מכתת שעורייהו, וכמאן דליתא דמי. והיינו דמייתי ראיה מדכתיב (ישעיה כח, ח) "כי כל שלחנות מלאו קיא צואה בלי מקום", וקרא מיירי בבוזי תורה המשתקעים במאכל ובמשתה, שכן נאמר (ישעיה כח, ז) "כהן ונביא שגו בשכר וגו' שגו ברואה פקו פלילה", כלומר כל עסקיהם אל הזוללות והסביאה, ושוגים בדרכי השכל והמשפט. ועלה קאמר ששולחנותיהם מלאו קיא צואה, כדרך הזוללים המקיאים והצואים. ולא לבד שערך השלחן נמשל לקיא צואה, אלא "בלי מקום", כלומר כל מה שאכלו ושתו אין לו מקום, כלומר אינו ראוי לשום דבר. כי מלת "מקום" על התועלת כשישתמשו בו במקומו הראוי לו, וכאותה

ששנינו (אבות ד) "ואין לך דבר שאין לו מקום", כלומר גם (הבז) [הבזוי] בעיניך יש לו תועלת באיזה מקום בעולם, ואפילו קיא צואה ואשפתות ראוי לזבל בהן השדות ויש לו מקום. וא"כ מהו דבר שהוא בלי מקום? אין זה רק זבחי מתים שהן אסורין בהנאה, (סוכה לא:) "וכתותי מכתתי" וכמאן דליתא דמו. ושפיר שמעינן שהוא כאילו אכלו מזבחי מתים. ונקט "זבחי מתים" טפי משאר אסורי הנאה, לפי ששאר אסורי הנאה יש להם היתר אצל בני נח, וקרא סתמא קאמר "בלי מקום", דמשמע שאין בו תועלת לשום דבר. ואין זה אלא זבחי מתים תקרובת ע"א, שהיא אחד מז' מצות בני נח שנצטוו על הע"א, ואסור להם להקריב זבחי מתים, שהן זבחים הנזבחים לפסילים ולצלמים שהן מתים וכל רוח אין בהם. ולמשל נקטיה קרא, שהרי אמרנו דמהאי טעמא ראוי לאדם לומר דברי תורה על השלחן, להראות שזוכה להיות מושל בכל מעשי ה' ב"ה בעבור נשמתו העוסקת בתורה ומכרת גדולתו יתברך, ולכן שופך דם בעלי החיים להנאתו להעלותן על שלחנו. דאילו מפני גופו, במה הוא נחשב בא מטפה סרוחה, והולך למקום רמה ותולעה, כי כצאת נפשו הגוף מת וכלה ונפסד. ואם אינן מדברים על שלחנן דברי תורה, אינן אלא מכבדין את גופן, ודומה כאילו הזבחים שזבחו לשלחנן נזבחו לשם מתים, ונחשב כאילו אכלו מזבחי מתים. כי לולא כבוד הנשמה אין גוף האדם כדאי להבריא עצמו מבשר בעלי החיים, וכמו שתבין ממה שפירשנו במשנתו של עקביא בן מהללאל.

ע"י דיבורי תורה ליד השולחן, נחשב כאילו אכלו מהקרבנות

"**אבל שלשה**". לא תימא שאם אמרו עליו דברי תורה מקבלין שכר על התורה ויוצאין ידי חובתן, אבל מה שאכלו ושתו אין עליו שכר, שהוא לצרכי הגוף. אין הדבר כן, אלא אם אמרו עליו דברי תורה, נחשב להם הסעודה כאילו אכלוהו משלחנו של מקום, כלומר כמו הכהנים הזוכים משלחנו של מקום, והלחם והקרבנות שהן אוכלים מקבלין עליהם שכר, שהרי נצטוו על אכילתן ומקיימים מ צות עשה ואכילתן מכפרת על חטא הבעלים, כדאמרינן (שמות כט, לג) "ואכלו אותן אשר כפר בהן" (יבמות מ.) "מלמד שהכהנים אוכלים והבעלים מתכפרים". כמו כן אם דברו דברי תורה על השלחן, נחשב להם הסעודה למצוה ומכפרת עליהם, והיינו דאמרינן (חגיגה כז.) "בזמן שבית המקדש קיים מזבח מכפר, עכשיו שאין ב ית המקדש קיים שלחנו של אדם מכפר עליו", והיינו כשדבר עליו דברי תורה, ודומה אז למאכל הכהנים. לפי שהקרבן אם עלה לרצון בודוי הלב ובכו ונה רצויה, הכהן האוכל מבשרו עושה מצוה ומכפר על החוטא באכילתו. כמו כן השלחן ומאכליו שנאכלו במחשבה רצויה ובדברי תורה, גם המאכל עצמו למצוה יחשב לכפר על נפש אוכליו. וקרוב לומר שכשאומרי ם על שלחנם דברי תורה, מראים שסעודתן אינה להבריא גופם להתענג, אלא להבריאו כדי שיעבוד את בוראו. והיינו כדתנן לעיל (אבות, ב) "וכל מעשיך יהיו לשם שמים", שאפילו מעשה חול שלו יהיו לכבוד שמים. ולכן גם הסעודה עצמה נחשבת לקבל עליה שכר, ודומה כאילו אכלו משלחנו של מקום ב"ה, כלומר כאילו נזבח הבשר לשם ה', ונתנה להם לאכלה.

"**שנאמר וידבר**". מקרא זה במזבח הזהב נאמר, שהיה בהיכל, וכמפורש בספר יחזקאל (מא, כב), ועליו אמר המלאך שהוא "השלחן אשר לפני ה'". וידוע שבהיכל היה השלחן ועליו לחם הפנים, והמזבח אינו שלחן מערכת, כי עליו הקטירו קטרת סמים בבקר ובערב. והיכי קאמר על המזבח "זה השלחן"? ואשמועינן ר' שמעון דבר עמוק במקרא זה, והיינו שהמזבח גורם שהשלחן שעליו מערכת לחם נקרא "השלחן אשר לפני ה'". וכך הענין: הלחם שנערך על השלחן נאכל כולו לכהנים, ואין ממנו דבר לגבוה כמפורש בתורה אצל לחם הפנים. אבל על מזבח הקטרת אינו קרב דבר שהוא לכהנים, כי אין דבר קרב עליו רק קטורת הסמים וזריקת דמי חטאת הפנימיות שהן כולם נשרפין בבית הדשן, ואין לכהנים חלק בהן. מה שאין כן מזבח העולה שמן הקרב עליו יש לכהנים חלק בו, וממקצתן יש ג"כ חלק לבעלים. וקאמר קרא לפי שהכהנים מקטירים ועובדים לשמים על מזבח הקטרת ואין להם הנאת הגוף ממנו, לכן גם מה שעובדים על השלחן, אע"פ שהוא לעצמן, והוא לחם הפנים, גם זה יחשב לדבר שמים וכאילו הוא "השלחן אשר לפני ה'". ומשום הכי רמז לו במזבח הקטרת שהוא השל חן

אשר לפני ה', ואשמועינן מהא שאם האדם עוסק בתורה אע"פ שהוא נהנה משלחנו נחשב לו גם הנאתו למצוה, וכדקאמר "כאילו אכלו משלחנו של מקום " כדרך הכהנים . והיא עצמה הראיה שהביא מן הכהנים שבעבור כן אכילתן מצוה , לפי שעובדים לשמים בכל עת שיקבלו משלחן גבוה, וכן כל אדם בשלחנו . והאי דאמרינן "עכשיו שלחנו של אדם מכפר עליו " דריש נמי מהאי קרא, דהכי אמרינן: (חגיגה כז.) "פתח במזבח וסיים בשלחן, ר"י ור"ל דאמרי תרווייהו בזמן שבהמ"ק קיים" וכו'.

ולא תני ר"ש "ומנין אפילו שנים ? ומנין אפילו אחד ?" וכדתני ר' חנינא במ ילתיה, דלפום מאי דפרישית לא איצטריך ר"ש למתנייה, דכל שכן הוא. שאם שלשה שקבעו עצמן לזמון ולהמתין זה על זה, ואעפ"כ אם אמרו בזמן ההמתנה דברי תורה נחשב להם כאוכלים משלחנו של מקום, כ ל שכן שנים שלא נקבעו לזמון, וברצונם להפרד איש מעל אחיו, והרשות בידם לעשות כן. ופשיטא שאם הסכימו להמתין עוד בשביל לדבר דברי תורה על השלחן, שיחשב להם כאילו אכלו משלחנו של מקום; וכן אחד, ותו לא קשיא מידי, והבן.

רַבִּי חֲנִינָא בֶּן חֲכִינַאי אוֹמֵר, הַנֵּעוֹר בַּלַּיְלָה וְהַמְהַלֵּךְ בַּדֶּרֶךְ יְחִידִי וְהַמְפַנֶּה לִבּוֹ לְבַטָּלָה, הֲרֵי זֶה מִתְחַיֵּב בְּנַפְשׁוֹ:

"רבי חנינא בן חכינאי אומר ". אחר שקבע משניותיהם של רבי חנינא בן תרדיון ור' שמעון דמיירו ברבים, שהן חייבין ביותר לתת כבוד לה' ולתורתו וכדפירשתי לעיל, מה שאין כן יחיד העוסק בדרך ארץ ויש עליו עול העולם שאין לבו פנוי לתורה אינו בכלל זה, וכדאמרינן במנחות (צט:) "מדבריו של ר' יוסי למדנו שאם שנה פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית יוצא", וכדפרישית בפ"ק, ואע"פ שיש לו שעות הרבה שהוא יושב ובטל מעסקים וראוי לו ללמוד תורה בעתים כאלו, אם אינו עושה כן, אין לומר עליו שמתחייב בנפשו . כי לפי שלבו תועה בדרכי העולם, ודאגותיו ממלאים אותו, כמעט אי אפשר שיכין לבו לתורה . גם כשילמד אין דעתו צלולה ולא יאירו הדברים שלומד בנפשו, ואין לו מהם תועלת להכשר הנפש ולתיקונה, ומשום הכי מייתי השתא מילתא דר"ח בן חכינאי ששנה שאע"פ כן יש עתים המוכנים לחשוב מחשבת תורה ויראה . וכשהאדם אינו משגיח על עתותיו אלה, הרי זה מתחייב בנפשו, שהיה בידו לעשות חסד לנפשו, להעיר כבודה במחשבת יראה וחכמה, ובזדון מנע ממנה טובה, ועליו האשמה. והיינו דקאמר "הנעור בלילה", דכשמגיע זמן שינה ושהולך לישן, שינה חוטפתו בהיותו עיף ויגע מטרדת היום ודאגותיו, וצריך לשינה למנוחתו, ולאו כל אדם זוכה להעביר שינתו מעל עיניו ולהגות בתורה בלב שמח . אבל כשכבר ישן ונעור משנתו בעוד לילה, ועדיין אין בני אדם ועסקים מטרידים אותו, כי עדיין לילה הוא, וכן השינה שקדמה המציאה לו מנוחת לב, וכשנעור מוצא לבו פנוי מן הדאגות והטרדות שעברו, ואז ספוק בידו להטות לבבו לכל מה שיחפוץ.

מליצות של "הניעור בלילה", ו"המהלך בדרך יחידי"

וכן המהלך בדרך יחידי, ואין איש עמו המטרידו בדברים והמבטלו מהגיון תורה . ובהיות הדרך רב, כבר הפליג דעתו מן הטרדות והמחשבות שבלבלוהו בעיר בהיותו טרוד בעסקיו, ועתה לבו פנוי ומבקש מחשבות, כדרך לב האדם שאינו שוקט רגע מחשוב ומהגות בדבר מן הדברים. ואם ירצה נקל לו להטותו למחשבת תורה, והוא מפנה לבו לבטלה, כלומר ישית בלבבו מחשבות הבל ומחשבות חול, הרי הוא מתחייב בנפשו, וכדפרישית שהזמן ההוא היה מוכן לפניו להסתכל ביראת ה' ובחכמה, והוא בזדון לא עשה כן . הנה גרם רעה לנפשו ועתיד ליתן את הדין. והוא הדין לכל העתים המוכנים להגיון תורה, הכל כפי מה שהוא אדם, כשהוא מפנה לבו לבטלה, הרי זה מתחייב בנפשו. וכגון שאין עליו דאגה לא מדרכי העולם ולא משאר דברים, ולבו פנוי מכל דבר, וישית עצות בנפשו במה יבלה זמנו, כשיפנה לבו לבטלה זדון גמור הוא, ו ייענש על ב יטול תורה שהיא כנגד כל המצות, שהיא תיקון הנפש, (קידושין מ:) ו"גדול תלמוד שמביא לידי מעשה ". ותנא דידן מיירי באדם שנושא עול העולם על צוארו, ואפילו הכי יש עתים שהוא חייב לחשוב בתורה ובחכמה: כשנעור בלילה וכשהולך בדרך יחידי וכדומה לזה, דדוגמא קתני.

ואפשר לי לומר ששנה שתי אלה לרמוז דבר במליצתו, כי צרת העולם יגונותיו ודאגותיו נמשלו בדברי הנביאים ל "לילה", וכן היגון והתרדמה שבנפש, וכדפרישית בבבא "ויהי מורא שמים עליכם", ואז אין הלב מוכן להשכיל ולהתבונן . וכשמוצא שעה של קורת רוח, דומה למקיץ מתרדמתו . וכן המנהגים שנוהג האדם נקראים בספרי הקודש "דרכים", וזה בארנו פעמים רבות. וגם זה מונע לאדם מהגיון התורה, כי בהיותו בין חברים ור יעים רודפי תאוה וכבוד, ימשיכוהו לדרכיהם ומשתקע במנהגיהם. ועליו אמר "הנעור בלילה", כלומר שנמלט על זמן מה מיגונו וחשכת לבו, וכן "מהלך בדרך יחידי " שלא יפתוהו ר יעיו וחבריו ללכת במנהגיהם, ואעפ"כ מפנה לבו לבטלה, הרי זה מתחייב בנפשו.

רַבִּי נְחוּנְיָא בֶּן הַקָּנָה אוֹמֵר, כָּל הַמְקַבֵּל עָלָיו עֹל תּוֹרָה, מַעֲבִירִין מִמֶּנּוּ עֹל מַלְכוּת וְעֹל דֶּרֶךְ אֶרֶץ. וְכָל הַפּוֹרֵק מִמֶּנּוּ עֹל תּוֹרָה, נוֹתְנִין עָלָיו עֹל מַלְכוּת וְעֹל דֶּרֶךְ אֶרֶץ:

"**רבי נחוניא בן הקנה אומר**". סמך משנת ר' נחוניא למשנתו של ר' חנינא בן חכינאי, לפי שהולכים על דעת אחת, שהרי ר' חנינא בן חכינאי אמר שבהיות לב האדם פנוי מטרדותיו, והוא משיאו לחשוב מחשבות של בטלה, הרי הוא מתחייב בנפשו . ומינה שמעינן שבהיות הלב דואג ומיצר וע "י כן חדל מעסק התורה, ה' הטוב יכפר בעדו, ואיננו כמתחייב בנפשו . ועלה שנה ר' נחוניא "כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו " וכו', ועול תורה כדאמרינן בעלמא "עול מלכות ש מים", כלומר העול שנתן ה ' ב"ה על כל זרע ישראל שיהגו בתורתו תמיד, ושיבינו ביראת ה' כל אחד כפי כחו וכפי מעלתו . אלא שהאדם השקוע בצרות העולם, לבו תועה ודומה לשכור לא מיין (עירובין סה.) מרוב תלאותיו ויגונותיו, ויוכל לפטור עצמו בפרק אחד שחרית ובפרק אחד ערבית וכדאמרינן לעיל (ע"פ מנחות צט:). ואם בכל צרותיו מקבל על עצמו עול תורה והוגה בה תמיד, ההוא "חסיד" יתקרי, וכמו שאמר ראש החסידים (תהלים קיט, קט-קיב) "נפשי בכפי תמיד ותורתך לא שכחתי, נתנו רשעים פח לי ומפקודיך לא תעיתי ". וזה סימן שעוסק בה לשמה שלבו אוהב חכמה, וכמו שסמך (שם) "נחלתי עדותיך לעולם כי ששון לבי המה". וחתם "נטיתי לבי לעשות חקיך לעולם עקב ". כלומר אע"פ שהיה לבו מלא פחד וצרה, הטהו לחקי ה '. וכמו שתבין ממה שפירשנו על לשון "נטיה" בבבא של "אל תעש עצמך כעורכי הדיינים ". שאע"פ שאין עליהן מופתי הדעת, גם לבו נוטה בטבעו לחשוב בדאגותיו ובצרותיו, הטהו בצדקתו לחקי ה ' ב"ה. ועל זה אמר תנא דידן שכל העושה כן יקבל שכרו מדה כנגד מדה, שמעבירין ממנו "עול מלכות", ו"עול דרך ארץ" שהן דאגת פרנסת ביתו וטורח האשה והבנים, וכיוצא מן הצרות המתרגשות ובאות לעולם . ואז ישא עול תורה בשמחה ובטוב לב מרוב כל.

הגדרת המושג של "פורק מעליו עול"

"**וכל הפורק מעליו עול תורה** ". כבר פירשתי שכל זרע ישראל מחוייבין ועומדין לשאת העול הזה, כי עבדי ה' הם שקבלו עליהם בהר סיני עול תורתו ית', וכדפירשתי בבבא "אלא הוו כעבדים" וכו'. אלא שהבוטל מהגיון תורה בעבור צרותיו ופחד לבבו, אינו נקרא פורק מעליו עול תורה, שהרי לא ברצון לבו הוא בוטל ממנה, וצרותיו הם שפרקו מעליו עול תורה וחכמה. ומי הוא הפורק בזדון? זהו כדוגמא ששנה ר' חנינא בן חכינאי, כגון שנעור בלילה, או שהולך בדרך יחידי, ולבו פנוי ממחשבות מטרידות, וברצונו מפנה לבו לבטלה . והוא הדין לכל מי שהרחיב ה' את גבולו ויושב בשלוה בלי עול מלכות ועול דרך ארץ, ואעפ"כ כל היום חושב מחשבות של בטלה, הרי הוא פורק מעל עצמו בזדון העול שחייבתו התורה . לפיכך נפרעין ממנו מדה כנגד מדה, שנותנין עליו עול מלכות ועול דרך ארץ, ואפילו ירצה לחשוב דברי תורה, לא יהיה בידו. והשתא ניחא דקתני רישא מעבירין ממנו וכו', וסיפא "נותנין עליו" ולא תני "אין מעבירין ממנו ". משום דרישא מיירי במי שיש עליו עול מלכות ועול דרך ארץ, ובזכותו מעבירין אותן ממנו . וסיפא מיירי במי שאין עליו עול, וברשעתו מגלגלין עליו עול כבד. וכן מתישב מה שהקשה הרב בעל "מדרש שמואל" ז"ל אמאי לא תני סיפא "וכל שאינו מקבל עליו עול תורה", או ליתני נמי רישא "כל מי שאינו פורק מעליו עול תורה". דלפירושנו כל ישראל כבר קבלו עליהם עול תורה, אלא דרישא מיירי בשקוע בטרדות ויגונות דמצי למפטר נפשיה, והוא בז לכל צרה ומקבל עליו עול תורה . וסיפא מיירי בשונן, וחייב לשאת עול תורה כמו שקבלו וקימו עליהם ועל זרעם האבות שעמדו לפני הר סיני, והוא פורק מעליו העול שקבל על נפשו. ובפרק רביעי שנינו "ר' יונתן אומר כל המקיים את התורה מעוני סופה לקיימה מעושר, וכל המבטל את התורה מעושר סופו לבטלה מעוני ". והדברים נראים כמתאימים. ועוד שנינו שם "ר' מאיר אומר וכו' אם בטלת מן התורה יש לך בטלים הרבה

כנגדך". וגם זה דומה לדברי משנתנו, ושם אפרשנו בעז"ה. ולמדנו עוד ממשנתו של רבי נחוניא, שאל יאמר האדם השקוע בצרות ולבו חפץ בתורה אלא שצרותיו אינן מניחים לו לעסוק בתורה, [אל יחשוב] שמן השמים גזרו עליו לבטלו מתורה חלילה, כיון שאי אפשר לו לחשוב תורה וחכמה כשלבו דוי מצרות העולם. כי יש כח בידו לקבל עליו עול תורה, ולהטות לבבו אליה בצרותיו, וידע כי המקום יהיה בעזרו, ויצו להעביר ממנו דאגותיו וצרותיו, הכל כפי זכותו, מדה כנגד מדה.

רַבִּי חֲלַפְתָּא בֶּן דּוֹסָא אִישׁ כְּפַר חֲנַנְיָה אוֹמֵר, עֲשָׂרָה שֶׁיּוֹשְׁבִין וְעוֹסְקִין בַּתּוֹרָה, שְׁכִינָה שְׁרוּיָה בֵּינֵיהֶם, שֶׁנֶּאֱמַר (תהלים פב), **אֱלֹהִים נִצָּב בַּעֲדַת אֵל. וּמִנַּיִן אֲפִלּוּ חֲמִשָּׁה, שֶׁנֶּאֱמַר** (עמוס ט), **וַאֲגֻדָּתוֹ עַל אֶרֶץ יְסָדָהּ. וּמִנַּיִן אֲפִלּוּ שְׁלֹשָׁה, שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים פב), **בְּקֶרֶב אֱלֹהִים יִשְׁפֹּט. וּמִנַּיִן אֲפִלּוּ שְׁנַיִם, שֶׁנֶּאֱמַר** (מלאכי ג), **אָז נִדְבְּרוּ יִרְאֵי ה' אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ וַיַּקְשֵׁב ה' וַיִּשְׁמָע וְגוֹ'. וּמִנַּיִן אֲפִלּוּ אֶחָד, שֶׁנֶּאֱמַר** (שמות כ), **בְּכָל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַזְכִּיר אֶת שְׁמִי אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבֵרַכְתִּיךָ:**

"**רבי חלפתא אומר**". אחר ששנה בגנותן של מבטלי תורה, והודיע ששנים היושבין ואין ביניהם דברי תורה נחשב כמושב לצים, ושלשה שאכלו על שלחן אחד ולא אמרו עליו ד ברי תורה נחשב כאילו אכלו מזבחי מתים, ויחיד המפנה לבו לבטלה הרי הוא כמתחייב בנפשו . ועל כולם שנה ר' נחוניא בן הקנה שכל הפורקין מעליהן עול תורה בזדון, נותנין עליהם עול מלכות ועול דרך ארץ, המונעים את האדם מן התורה נגד רצונו ; קבע משנתו של ר' חלפתא המדברת בשכר אוהבי תורה, שמלבד שמעבירין ממנו עול מלכות ועול ד רך ארץ, אלא שזוכין לטובה עליונה שאין ערוך אליה בכל אשר תחת השמש, כי שכינה שרויה עמהם. וכבר פרישית במשנתו של ר' חנינא בן תרדיון ענין "שכינה שרויה עמהם", שזוכים למאור פנים. כי שכינתו ית' נותנת להם (קהלת ב, כו) "חכמה ודעת ושמחה", ובכלל זה כל המתנות הנפשיות, שנאמר עליהן (משלי ג, כב) "ויהיו חיים לנפשך וחן לגרגרותיך", וכמו שרמזנו בבבא "מרבה תורה מרבה חיים".

השראת שכינה, הגדרתה

וארמוז עוד [כאן] על מה שפירשנו בבבא "הרחק משכן רע", על מה נופל מלת "שכן", ושהוא על השעשוע שיש בין אדם לרעהו בהתעסקם זה עם זה בדברים . ובפתיחתנו הראשונה מספר "גן נעול" כאשר דברנו על ההבדל שבין "שביתה ומנוחה ונפישה" אמרנו, כי רוח החכמה רוח אלהים רוצה בבני אדם המוכנים בצדקתם ובחכמתם לנוח עליהם, וכאמרו (במדבר יא, כט) "ומי יתן כל עם ה' נביאים כי יתן ה' את רוחו עליהם". כלומר לא כמו שאתה סובר שאלדד ומידד המתנבאים במחנה ראויים לעונש, אדרבה ה' חפץ ביישרי לב . ומי יתן כל עם ה' יכינו עצמם להשארת השכינה, כי בלי ספק יתן ה' את רוחו עליהם. וכמו כן פירש שלמה ברו ח הקדש שהחכמה העליונה אומרת (משלי ח, ל-לא) "ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום " וגו', (שם) "משחקת בתבל ארצו, ושעשועי את בני אדם". שמענו שיש שעשועים לרוח החכמה את בני אדם השוקדים על דלתותיה וזהו ענין ה"שכנות". ורמזו עליו חכמים בכל מקום במליצתם הטהורה "שכינה שרויה ביניהם", (סוטה מח:) "ראוי הוא שתשרה עליו השכינה ", וכיוצא בזה, שהוא על הארת פנים, שימלא לבו רוח אלהים בחכמה בתבונה ובדעת, כל אחד כפי צדקתו וכפי מעלתו. על זה אמרו רבותינו ז"ל (ברכות ח.) "אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה", כלומר אין לו שכנות ושעשוע בעולמו אלא במקום ד' אמות שיושב בו האדם ועוסק בתורה. ובספר החכמה ["חכמת שלמה"] שהעתקנו מפורש הענין יותר, שאמר (פרשה ו' פסוקים יג-יז) "החכמה ברה ולא תבול לעד, נקל לה להגלות לאוהביה ולהמצא למבקשיה . תשחר וכו', משכים קום למענה לא ייגע, כי ימצאה יושבת על דלתיו . ראשית חכמה וכו', כי שבה היא אל כל רוח לבקש אנשיה, בנתיבות תראה אליהם, והולכת לפניהם בכל מחשבותיהם ". והמאמר עמוק וכולל הרבה, ובארנוהו בפרושנו "רוח חן" ואין פה המקום לדבר ברחבה, כי פשוטן של דברים מלמדים ג"כ ומעידים על יושר הענין שדברנו, ושעליו שנה תנא דידן "עשרה שיושבין וכו' שכינה שרויה ביניהם ". ואע"ג דר' חנינא בן תרדיון כבר שנה "אבל שנים שיושבין וכו' שכינה שרויה ביניהם, אין לי אלא שנים ומנין שאפילו אחד " וכו', ההיא דהתם אגב גררא

מייתי לה, דהא עיקר מתניתין דר' חנינא משום "שנים שיושבין ואין ביניהן דברי תורה" תני לה, לאשמועינן דהוי כמושב לצים, דומיא למתני' דר' שמעון, ומתני' דר"ח בן חכינאי. וכיון דתני רישא, תני נמי סיפא, לאורויי שכשעוסקין בתורה, לא תימא דלא הוי מושב לצים ושמקבלין שכר, אלא אפילו שכינה שרויה ביניהם, וכדפרישית לעיל. ומתני' תין דר' חלפתא עיקר, דכולה מתנייה בשכר העוסקים בתורה, וכלהו פרטי קתני, וכדאפרש.

מי נכלל במושג "עוסקים בתורה"

"עשרה שיושבין ועוסקין בתורה". כך היא גירסת הספרים והיא נכונה בעיני. והרב רבינו עובדיה [מברטנורא] ז"ל גריס "עשרה שיושבין ועוסקין בדין, ומנין אפילו חמשה, שלשה דיינים ושני בעלי דינין, ומנין אפילו שלשה הם שלשה דיינין". ולפירושו צריך לפרש מנין אפילו שנים, ואפילו אחד כשקבלו עליהם, או ביחיד מומחה, כמו שביאר הרב בעל תוספות יו"ט ז"ל, וגירסא זו ופירושה יש בה גמגומים. ובפ"ק דברכות (ו.) אמרינן "מנין לעשרה שמתפללין ששכינה עמהם שנאמר אלהים נצב בעדת אל, ומנין לשלשה שיושבין בדין ששכינה עמהם שנאמר בקרב אלהים ישפוט, ומנין ששנים שיושבין ועוסקין בתורה ששכינה עמהם שנאמר אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו וכו', ומנין לאחד שיושב ועוסק בתורה ששכינה עמו שנאמר בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך". ואין סברא לומר שבעל המימרא הזאת חולק על משנתנו. ועוד דלא פריך תלמודא "והתנן שעוסקין בתורה", משמע תורה אין, תפלה ודין לא. ותו תקשי אמתניתין, דקרא אלהים נצב בעדת אל דמיניה מפיק עשרה לא אידכר ביה תורה, ועדת אל הכל בכלל שעוסקין בתפלה או שיושבין ודנין. ותו בקרב אלהים ישפוט דמיניה מפיק תלתא מפורש דבדין מיירי. ומהרש"א ז"ל כתב "כל הני מילי די' וג' וב' וא' משנה שלמה בפ"ג דאבות ומייתי לה מהני קראי, אלא דמייתי להו כולהו לענין עוסק בתורה. ואפשר ד"אילו לא נאמר" קאמר התם, אבל הכא בשמעתין מצריך צריכי לכל הני קראי כדקאמר: וכי מאחר דאפילו חד תרי מבעיא וכו' הוצרך כל חד וחד למלתיה. מיהו הא דמוסיף התם ומנין שאפילו חמשה וכו' לא מצריך ליה הכא" [עכ"ל מהרש"א]. וכל זה דוחק לומר דמשנתנו "אילו לא נאמר" קאמר. ותו דלא הוצרך תלמודא לומר עשרה שמתפללין, דאי נמי מתוקמא כסתם מתניתין ב"תורה", מצריך צריכי משום דבעשרה קדמא שכינה ואתיא. אלא יראה לי דעשרה שיושבין ועוסקין בתורה דמתניתין לאו דוקא תורה שלומדין מקרא והלכות, אלא "תורה" כולל כל המחשבות הטהורות הגורמים הדבקות האלהי, הן לחשוב מחשבות יראה ודעת הן להתבונן בדרכי ה', הן להבין צדק ומשפט ומישרים שהן גופי הלכות, וכדברירנא בפ"ק בבבא "על התורה". ומשום הכי רבי חלפתא סתמא ק תני "שעוסקין בתורה", ותלמודא פירושא קא מפרש. ולדעתי דברי התלמוד ברייתא היא, ולאו ר' יצחק קאמר לה, וזאת הברייתא מפרשת משנתנו, ולהכי מייתי לה תלמוד אמלתא דרבין בר רב אדא א"ר יצחק מנין שהקב"ה מצוי בבה"כ שנאמר אלהים נצב בעדת אל, פירוש בעדת אל, דריש במקום שמתועדין להתפלל, ולכן שם נשמעת תפלתו של יחיד ג"כ, ועלה מייתי הך ברייתא ומנין לעשרה שמתפללים וכו', כלומר ומנין שאם המתפללין עדה של עשרה ששכינה שרויה עמהם אע"פ שאינן מתפללים בבה"כ שנאמר אלהים נצב בעדת אל, בכל מקום שיש עדה. ומשנתנו נמי בהכי מיירי שבמקום תורה שרויה שכינה, הן בתפלה שהיא עבודה שבלב וספור חסדי ה' ונוראותיו ושבחיו, וכדפרישית בפ"ב בבבא "הוי זהיר בק"ש ובתפלה", והן בדין כשדנין אותו ע"פ חקי התורה, והן שעוסקין בתלמוד תורה, הכל בכלל תורה היא, ומה לי תורה או תפלה. ומש ום הכי נראה דאפילו שנים או אחד כשמתפללין ג"כ שכינה שרויה עמהם, ובריייתא לא תני עשרה שמתפללין אלא להשמיענו דתפלה ודין ותורה כולם גורמים השראת השכינה. ואם כן מתניתין ובריייתא שניהם לדבר אחד נתכוונו.

"עשרה שיושבין" וכו'. על בריייתא דמייתי תלמודא פריך, וכי מאחר דאפילו אחד, תרי מבעיא, ומשני תרי מכתבן מלייהו בספר זכרונות, חד לא מכתבן מיליה. ופריך וכי מאחר דאפילו תרי, תלתא מבעיא, ומשני מהו דתימא דינא שלמא בעלמא הוא ולא אתיא שכינה, קמ"ל דדין נמי היינו תורה. ופריך וכי מאחר דאפילו תלתא, עשרה מבעיא, ומשני עשרה קדמא

ואתיא שכינה, תלתא עד דיתבי . ודברי התלמוד ראיה לפירושנו שהברייתא הזאת מפרשת משנתנו, דההיא "עוסקין בתורה" כולל תפלה ודין ותלמוד, מדשני מהו דתימא דינא וכו' קמ"ל דדין נמי היינו תורה, כלומר קמ"ל ברייתא דדין נמי תורה מיקרי וכלול בתורה דתני תנא דמתניתין, דלא קאמר דדין כתורה דמיא אלא היינו תורה, ותפלה פשיטא דהיינו תורה, דאל"כ הוי ליה לשנויי על עשרה מבעיא, מהו דתימא תפלה לא ק מ"ל דתפלה נמי היינו תורה, אלמא דבתפלה לא מספקא ליה כלל דהוי תורה ממש לענין השראת השכינה, וניחא הכל, אלא שדברי הגמרא צריכין פירוש . וקצת מן המפרשים ז"ל הוציאו טעמים מדעתם על המספרים שנזכרו במשנתנו, והניחו דברי התלמוד הערוך, ואל תשמע לדבריהם . כי דברי התלמוד עיקר ועליהם ראוי לסמוך, אלא שמוטל עלינו להבין דברי חכמים, ולכן אפרש דבריהם כל בבא ובבא בעז"ה.

"**אלהים נצב בעדת אל**". כבר פירשנו ד"עדת אל" סתמא היינו בין מתפללין, בין דנין דין, בין עוסקים בתורה, תמיד "עדת אל" מקרי, וה' נצב בתוכם וכביכול משתעשע אתם, והיינו שיתן רוחו עליהם ויחון אותם דעה בינה והשכל, דבתפלה כתיב (תהלים נא, יז) "ה' שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך", כי מה' מענה לשון . ובדין נאמר (מל"א ג, ט) "ונתת לעבדך לב שומע" וגו', ובתורה נאמר (תהלים קיט, סו) "טוב טעם ודעת למדני", וכיוצא במקראות כאלה המורים כי ה' ב"ה חונן ליראיו בכל קראם אליו, והיינו דקתני שכינה שרויה ביניהם, ועשרה מקרי עדה וכדתנן בריש סנהדרין (ב.), וזכותם רב מזכות יחידים, והיינו דקאמר תלמודא : וכי מאחר דאפילו תלתא עשרה מבעיא ? ומשני עשרה קדמה שכינה ואתיא, תלתא עד דיתבי. ויראה לי פירושא, דכל שהם פחות מעשרה, אע"פ ששכינה שרויה ביניהם, אין זה אלא אחר שיושבים ועוסקים בדבר, להוציא דבר תורה ומשפט לאמתו, או המתפלל אחר שכיון לבו לשמים והרבה תחנונים, ואז יאר ה' פניו אליהם, ויוסף עליהם ברכה . אבל קודם שהתישבו בדבר לא. ובעשרה קדמה שכינה ואתיא, כלומר מיד שנותנין לבם להתעסק בדבר, ימצאו העזר האלהי ותוספת כח להוציא הדבר לאשורו ודין אמת לאמתו, כמו שמצ אנו במתן תורה, שהיתה עדה קדושה, קדמה שכינה ואתיא, שנאמר (שמות יט, יז) "ויוצא משה את העם לקראת האלהים מן המחנה", והופיע עליהם דעה והשכל שיבינו הדברות העליונות, וכדאמרינן (דברים ד, יג) "ויגד לכם את בריתו" וגו' מלמד שכל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה הראה להם מ"ט פנים טהור וכו' וגזירות שוות וקלין וחמורין, ואע"פ שהם לא התחילו להתבונן מדעתם.

"**ומנין אפילו חמשה**". כבר פרישית דבגמרא ליתא הך בבא, אלא עשרה , שלשה, שנים ואחד, וטעם הדבר לפי שהברייתא המובאת בתלמוד עיקרה להודיענו שנאמרו הדברים בתפלה ובדין ובתורה, שבכלן שכינה שרויה, ודאיכא בין עשרה לתרי וחד, ומש ום הכי לא נקיט חמשה, דאי לענין תורה ותפלה אפילו תרי נמי, ואי לאשמועינן דין דהיינו נמי תורה, מתלתא נפקא לן . אבל תנא דידן נקט לרווחא דמלתא חמשה ושלשה, ושתיהן משום דין, ותרווייהו צריכי, דחמשה היינו שלשה דיינין ושני בע לי דינין, וכדפירשתי משמו של ר"ע מברטנורא ז"ל בריש מתני תין. ולפום רהיטא קשה, בע לי דינין מאי עבידתייהו לענין השראת השכינה, אדרבה כל זמן שעומדין בדין הן כרשעין כדתני בפ רק קמא, ובאמת נקט חמשה משום תחלת דין, ושלשה משום גמר דין . שבתחלת דין הבעלי דינין טוענין והדיינים שומעים דבריהם ומרבים לחקור אותם לדון דין אמת לאמתו . ובסוף לאחר ששמעו הטענות, ונושאים ונותנין לפסוק הדין, אינן רק שלשה, כדתנן (סנהדרין ל.) ומוציאין אותן לחוץ ונושאין וכו', כדי שלא ישמעו מי המזכה ומי המחייב . ואשמועינן ר' חלפתא דשכינה שרויה עמהן בין בתחלת דין בין בסוף, ואי תני שלשה, הוי אמינא לפסוק הדין ע"פ התורה הוא דשכינה עמהם שלא יטעו בדבר תורה. אבל בתחלת דין כשהם חמשה, ודורשים וחוקרים את בעלי הריב, אין אלו אלא דברי חולין, ודי אם השופט מתבונן בדבריהם כפי כחו, ואין לשכינה עסק בזה . להכי תני חמשה. ואי תני חמשה, הוי אמ ינא להההיא צריך חכמ ת אלהים לעמוד על תחבולות בני אדם, ומה שבקרב איש ולב עמוק, וצריך שתהיה שכינה שרויה ביניהם, וכמו שאמר שלמה בשאלתו על החכמה וכדפירשתי בבבא "הוו מתונים בדין", אבל בגמר דין שהוא ע"פ משפטי התורה

הקבועים הדבר מסור לחכמת השופט, ואם יקלקל קולר תלוי בצוארו, לפי ששגגת תלמוד עולה זדון, קא משמע לן שלשה דאפילו בגמר דין נמי שכינה עמהם. ובשם ה"ר אפרים ז"ל פירש דסתם דיינים הם חמשה וכרבי, דתניא (סנהדרין ג:) דיני ממונות בשלשה, רבי אומר בחמשה, כדי שיגמור הדין בשלשה, וכן פירש רשב"ם ז"ל, ונקט נמי שלשה משום שאר דינין שהן בשלשה כדאיתא בריש סנהדרין.

"**ואגודתו על ארץ יסדה**". הכי גרסינן, וגבי שלשה גרסינן בקרב אלהים ישפוט, וכן הוא בברייתא דפ"ק דברכות, וכדפירשתי לעיל, וי ש ספרים גורסין להיפך ואינו נראה, וכן ראיתי להתוס' ז"ל פ"ק דסוכה (י"ג. ד"ה בשלש) שכתבו י"ס גורסין איפכא דחמשה נפקא לן מבקרב ושלשה מואגודתו, ובפ"ק דברכות לא משמע כן . ופירשו עוד דאע"ג דבעלמא חשיבא אגודה בשלשה, האי קרא דואגודתו על ארץ יסדה לא מתוקמא אלא בחמשה, משום דכתיב (ישעיה מח, יג) "אף ידי יסדה ארץ". וביד יש בה חמש אצבעות ולפום דפרישית בשם ר"ע מברטנורא ז"ל דחמשה היינו שלשה דיינין וב' בע לי דינין מתפרש קרא הכי (עמוס ט, ו) "הבונה בשמים מעלותיו", כלומר במרומים בונה מעלותיו תורה ועבודה וגמילות חסדים, וכדפירשתי בבבא "על שלשה דברים העולם עומד". "ואגודתו", אגודה היא חמשה הצריכין זו לזו, ואין זה אלא הדין, שצריכין שלשה דיינין וב' בע לי דינין, על ארץ יסדה, וכדתנן "על שלשה דברים העולם עומד, על הדין", ופרישית התם שהדין הוא אחד מעמודי ארץ, ולא שייך דין בשמים . ובריש הענין מפורש שמדבר על העושק והחמס שעושים באר ץ, וכל זה לפי שאין דין למטה . ועל זה חתם "הבונה בשמים" וגו', כלומר שבעבור זה יסד אגודתו בארץ . ואם אין דין, "הקורא למי הים [וישפכם על פני הארץ]" וגו', כלומר ימוטו כל מוסדי ארץ, ופרישית בשילהי פ רק קמא. ולפי שהשוה המעלות שבונה בשמים לאגודה שיסד בארץ, למדנו שהדין חשוב לפניו ית', ובקרב אלהים ישפוט.

"**אפילו שלשה**". לענין הדין איתמר, דאי לענין תורה כל שכן הוא משנים ומאחד וכדאמרינן בגמרא. אבל דין איצטריך למיתני, דה וי אמינא העוסקים בתורה הוא דשכינה שרויה עמהם, לפי שהם לומדים ומחדשים דברי חכמה העומדים לעד, אבל דין אע"פ שחוקרין ודורשים ומוציאין לאור תעלומה להוציא הדין לאמתו, אינו רק לפי שעה בין אדם לחברו לדעת מי חייב ומי זכאי, ואין השכינה שרויה עמהם, קמ"ל דדין נמי בכלל תורה הוא . והיינו דקאמר תלמודא מהו דתימא דין שלמא בעלמא הוא ? קמ"ל דדין נמי היינו תורה, שהרי הוא אחד מן הדברים שהעולם עומד עליהן, ודנין ע"פ משפטי התורה.

ספר של הקב"ה

"**אפילו שנים**". הך בבא לענין תורה איתמר וכדאמרינן בגמרא, וכן מנין אפילו אחד, ואע"ג דשנים ק"ו מאחד, כבר תירצו בגמרא דאיכא בינייהו דתרי מכתבין מלייהו בספר זכרונות, וחד לא מכתבין מליה . ופירשו התוספות ז"ל דלא מכתבין מליה עם אחרים, אבל בספר לבדו נכתבין, כדתנן "וכל מעשיך בספר נכתבין", וכל שכן מדה טובה. פירוש לפירושם, "עם אחרים" בספר שנכתבים בהם מעשה הצדיקים, כמו (תהלים סט, יט) "ועם צדיקים אל יכתבו", ועל ספר זה נאמר (מלאכי ג, יז) "ויכתב ספר זכרון לפניו ליראי ה' ולחושבי שמו ", שהוא ספר מיוחד לאנשי הסגולה, דסמך ליה "והיו לי וגו' ליום אשר אני עושה סגולה וחמלתי עליהם" וגו', וזהו זכות גדול, שיהיו סגולה בתוך הצדיקים העומדים בתחיה, וכדרך (שמות יט, ה) "והייתם לי סגולה מכל העמים". ומכאן לכל הקמים לחיי עולם, שאין מעלתן שוה, וכדאמרינן (בבא בתרא עה.) "שכל אחד נכוה מחפתו של חברו". אבל בספר לבדו נכתבין לקבל עליהן שכר.

ההבדל בין ב' העוסקים בתורה לאחד העוסק

ולי יראה לפרש דתרי מכתבין מלייהו בספר זכרונות, אין זה מצוה שעשו שעסקו בתורה, וכמו שכותבין בספר כל מעשה האדם, ע ל דרך משל פלוני קיים מצות סוכה מצות צדקה וכיוצא, דעל זה תנן וכל מעשיך בספר נכתבין. אלא מלבד שנכתבה המצוה שעסקו בתורה, גם הדברים שהוציאו מדעתם חדושי תורה, נכתבין בספר מיוחד, והיינו דדייק "תרי מכתבין מלייהו בספר זכרונות", "מלייהו" היינו מה שחדשו בפלפולם נכתב על שמם, וזהו זכות גדול . אבל חד אע"פ

ששכינה שרויה עמו ושכרו גדול, מה שמחדש אינו נכתב על שמו בספר הזכרונות. וטעם הדבר לפי ששנים העוסקים בתורה, כל אחד מזכה את חבירו בפלפולו ובסברותיו, ולכן מה שיחדשו נכתב בספר זכרונות על שמם, אע"פ ששכינה שרויה עמהם וה' יתן חכמה, נחשב להם כאילו כחם עשה, לפי שנתנו לבם על התורה להגדילה ולהאדירה . מה שאין כן אחד שאינו עוסק בתורה רק לעצמו, ונותן לבו להפיק תבונת, אע"פ ששכינה שרויה עמו להוסיף עליו דעה והשכל, מה שמחדש אינו נכתב בספר זכרונות על שמו, ואין לו אלא שכר שעסק בתורה, ושכר תשלומי נפשו . ומינה שגם יחיד העוסק בתורה ומחדש דברים ואח"כ מלמדם ברבים ודאי דמכתבן מליה בספר זכרונות. וקרוב לומר שמטעם זה עצמו שנה ר"ח בן תרדיון אצל שנים "שכינה שרויה עמהם" ואצל יחיד ש "הקב"ה קובע לו שכר", להבדיל בין מעלת ריעים העוסקים בתורה שנכתבין דבריהם בספר זכרונות דבההיא מיירי קרא, ואמר שבעבור זה שכרם גדול שיהיו לעתיד לבא סגולה, ויחמול עליהם כאשר יחמול איש על בנו העובד אותו, ובין יחיד שאין דבריו נכתבים על שמו, ולא יקבל השכר הגדול הזה לעתיד לבא . ומכל מקום שכרו הרבה והשכר גלוי לפני המקום ב"ה, ועליו שנה שהקב"ה קובע לו שכר, מיהו בהא שוין ששכינה שרויה עמהם, וכדפרישית התם.

"**אז נדברו**" וגו'. כבר פירשנו למעלה דמקמי הכי זכר דברי המורדים שאמרו (מלאכי ג, יד) "שוא עבוד אלהים", והם המכחישים צדקותיו ונוראותיו של מקום ב"ה, בראותם בעוה"ז צדיק ורע לו רשע וטוב לו, ועלה קאמר "אז נדברו" וכו', כלומר כששומעים דברי נאצות כאלה, הם מחזקים זה את זה, ונדברים איש אל רעהו דברי תורה וחכמה, ומזכירים מה פעל אל בי מי קדם, כדרך שנזכר בתהלת אסף המשורר (תהלים עז, ו) "חשבתי ימים מקדם", וכן (תהלים עז, טו) "אתה האל עושה פלא", (תהלים עד, יב) "ואלהים מלכי מקדם פועל ישועת בקרב הארץ". וכביכול יש קורת רוח לפניו בדבריהם, וכאמרו "ויקשב ה' וישמע", כי הוא נצב בתוכם מקשיב ושומע, וכדפרישית לעיל . "ויכתב ספר זכרון לפניו", שנכתבים בו דבריהם שדברו בחכמה ובדרכי התורה. וזהו "ליראי ה'", כי ראשית חכמה יראת ה', וכדתנן (אבות, ג) "אם אין יראה אין חכמה", והתם אפרש לה. "ולחושבי שמו", הם המזכירים עלילות אל ומהללים אותו על נפלאותיו שפעל עם ישראל, וזהו השם, שע"י פעולותיו נודע שם תפארתו, כדכתיב (ישעיה סג, יד) "כן נהגת עמך לעשות לך שם תפארת".

"**שאפילו אחד**". דאע"ג דלא מכתבין מליה בספר זכרונות, שכינה שרויה עמו לתת לו שכל ובינה להאיר נפשו באור החיים, ושקובע לו שכר, וכדפירשתי.

"**בכל המקום אשר אזכיר את שמי**". (שמות כ, כא) מקרא סתום הוא, שכפי פשוטו היה לו לומר "בכל המקום אשר תזכור את שמי". ומפרשי המסכתא זצ"ל פירשוהו בדרכים שונים. ויראה לי לפי שאמר במקרא שלפניו (שמות כ, יט) "אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם", כלומר ראיתם גדולתי כי השמים כסאי, ודברתי עמכם משמי השמים העליונים, אל תחשבו איזה בית נבנה לו לעבדו, ובמה נכבדהו . אין הדבר כן, אלא (שמות כ, כא) "מזבח אדמה תעשה לי" וגו', כלומר לא מכסף ולא מזהב ולא משאר חפצים, אלא מן הפחות, מזבח אדמה . ואם תדרשני בכל לבבך אבוא אליך בכל המקום, בתנאי אם "אזכיר את שמי". ומלת "אזכיר" מן הכבד הנוסף שמזכיר אחרים [הערת המגיה: לשון הפעיל לאחרים], וזהו עצמו מה ששנה "שכינה שרויה עמו" ומוספת לו כח שכל ודעת, וע"י כן יוכל לזכור שם ה', כדרך "ולחושבי שמו" שבארנו למעלה . וכדרך (ישעיה ס ד, ד) "בדרכיך יזכרוך". והנה הוא ב"ה המזכיר, ובכל המקום שתזכה שאזכיר את שמי, אבוא אליך וברכתיך. ובאמרו "אבוא אליך", שמע מינה דאפילו אחד העוסק בתורה שכינה שרויה עמו. ויראה דמש ום הכי ר' חנינא בן תרדיון מייתי מקרא ד"ישב בדד" וגו', משום דמיירי רישא ביושבין בטל ולבם פנוי לתורה ואעפ"כ אין ביניהן דברי תורה, דהוי מושב לצים, תני נמי סיפא בצדיקים גמורים, שאפילו שרויים בצער, אעפ"כ עוסקים בתורה. ולפי שאוהבים חכמה שכרם ששכינה שרויה עמהם, ועלה מייתי קרא (מלאכי ג, טז) "אז נדברו יראי ה' " וגו', שמדבר בימי זעם וצרה בעוה"ז, שמגיע לצדיקים כמעשה הרשעים, שהרי על כן אמרו המורדים "שוא עבוד אלהים". ואעפ"כ [הצדיקים] עוסקים

בתורה, ולכן "ויקשב ה' וישמע" וכו'. והכי נמי גבי יחיד מייתי קרא ד"ישב בדד", המדבר בצדיק השרוי ביסורין ובצער, וכדפירשתי לעיל. ודומה למה ששנה ר' נחוניא בן הקנה "כל המקבל עליו עול תורה". ורישא דומה לפורק מעליו עול תורה, וכדפירשתי שם. אבל ר' חלפתא לא מיירי אלא בשכר חכמי התורה, בין שעוסקין מתוך הרוחה או מתוך צער, ומש"ם הכי ניחא ליה לאתויי מקרא ד"בכל המקום" וגו'. חדא, דכתיב באורייתא. ועוד, דמפורש ביה בהדיא שכינה שרויה עמו, מדכתיב "אזכיר את שמי" וכדפירשתי, וכתיב "אבוא אליך וברכתיך". כך נראה לי.

רַבִּי אֶלְעָזָר אִישׁ בַּרְתּוֹתָא אוֹמֵר, תֵּן לוֹ מִשֶּׁלּוֹ, שֶׁאַתָּה וְשֶׁלְּךָ שֶׁלּוֹ. וְכֵן בְּדָוִד הוּא אוֹמֵר (דברי הימים א כט) **כִּי מִמְּךָ הַכֹּל וּמִיָּדְךָ נָתַנּוּ לָךְ. רַבִּי יַעֲקֹב אוֹמֵר, הַמְהַלֵּךְ בַּדֶּרֶךְ וְשׁוֹנֶה וּמַפְסִיק מִמִּשְׁנָתוֹ וְאוֹמֵר, מַה נָּאֶה אִילָן זֶה וּמַה נָּאֶה נִיר זֶה, מַעֲלֶה עָלָיו הַכָּתוּב כְּאִלּוּ מִתְחַיֵּב בְּנַפְשׁוֹ:**

"רבי אלעזר איש ברתותא אומר תן לו משלו " וכו'. המשנה הזאת אין לה ענין עם המשניות שלפניה ושלאחריה , שכולם מדברים על התורה, והיא מדברת על הצדקה, שכן פירשוה כל מפרשי המסכתא זצ"ל . ואין דעתי נוחה בזה . ועוד שמצות המתנות מפורשים בתורה ובמשנה, ומה ענינן בתוך משנת חסידים ? שהרי תנא דידן לא הזהיר רק שנ יתן מתנותינו בנפש חפצה כי משלו אנו נותנים, וכבר אמרה תורה (דברים טו , ז) "לא תאמץ את לבבך" וגו'. ויותר יקשה מה ששנה "וכן בדוד הוא אומר " וכו', והוא ראיה גמורה, כי דברי התנא מפורשים בכתוב שאמר (דהי"א כט , יד) "כי ממך הכל ומידך נתנו לך ". ומה שהוסיף "שאתה ושלך שלו" כלול במאמר "כי ממך הכל", ובכלל זה הארץ ומלואה, והאדם וכל אשר לו.

משנה זו מוסבת על לימוד תורה, ולא על מתן ממון לצדקה

ומה שתירץ הרב רבינו יודא ליווא זצ"ל [מהר"ל] דאיכא למד חי [לדחות] דוד שאני לפי שנצטוה על בנין בית המקדש, אי נמי רבים שאני, ולכן שנה "וכן בדוד הוא אומר " שאינה ראיה גמורה. כל זה איני מבין, דכיון דתנא דידן בצדקה מיירי, אם כן גם אנחנו נצטוינו עליה בתורה, ומה בין רבים ליחיד בענין זה ? שאינו אלא מחשבת דעת, לדעת שהכל שלו, ומשלו אנו נותנין. לכן יראה לי דמשנתנו לאו בדבר שבממון מיירי, אלא אדר בי חלפתא קאי . לפי ששנה שהעוסקים בתורה ומתבוננים בדרכיה שכינה שרויה עמהם, בין רבים בין יחיד, וזוכים לשכר גדול, ומוסיפין להם מן השמים שכל ובינה להבין דברי בינה, תני ר' אליעזר שאל יאמר האדם מה פעולתי לפניו אם אתבונן בתורתו, וכי לאורי הוא צריך ? בשלמא כשאני מלמד תורה לאחרים וחונן אותם דברי דעת ויראת ה', הרי זה צדקה, וגדולה היא מצדקה שבממון, וכדפירשתי בבבא "הלוה ואינו משלם". מה שאין כן יחיד העוסק בתורה, או חכמים העוסקים זה עם זה בתורה ומוציאין חדשות בפלפולם, מדוע יקר הדבר הזה כל כך בעיני ה', שכותבין דבריהם בספר זכרון, ושיהיו סגולת הקמים לחיי עולם ? לכך הודיע שאין הדבר כן, אלא המתבונן בדברי תורה, ועמל בה להוציא דבר אמת לאמתו, נחשב לו לצדקה גדולה, וזוכה שתשרה שכינה עמו, והיינו דקתני תן לו משלו. ושתים במשמע: [א] שמי שלומד הרבה ועומד על השמועות אל יחזיק טובה לעצמו, לאמר "כחי עשה לי זאת ", שהרי הכל שלו הוא, וכדאפרש עוד, וכדתנן "אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך ", כי לכך נוצרת, וכדפירשתי התם. [ב] וכן אל יקל בעיניו משאו ומתנו ועמלו בתורה, אלא תן לו משלו, כי הוא ב"ה חפץ בזה, ונחשב למתנה גדולה וגמולו ישלם לו . ואע"פ שלא מצאנו ענין זה מפורש אצל תורה, נמצא מפורש אצל ממון. - ולאו בצדקה ומתנות עניים, שאין ענין זה לזה, דבצדקה צוה הקב"ה לשמח לב עניים ואביונים, וראוי שיקבל שכר מדה כנגד מדה, כמו שהוא עמד לימין אביון, ככה ישביע ה' בצחצחות נפשו . - אלא איזו דבר דומה לו, כמו המתנות שצוה בתורה לבנין המשכן, וכן כל המתנות שמתנדבים לבדק הבית או לקרבנות חובה, כמו התמידין ומוספין, וקרבנות נדבה כמו עולה ושלמים, יקשה ג"כ על האדם "וכי למתנותינו הוא צריך ? הלא הכל שלו !", ואנו רואין שהוא ב"ה צונו על הדבר, וקבע לנו שכר עליו. והוא הדין לתורה כשאנו מקיימים מצות תלמוד תורה, ויושבין ועוסקין בה להבין דברי אמת, דבר גדול עושים ושכינה שרויה עמהם . והיינו דקתני שאתה ושלך שלו, כלומר כמו שהוא לענין התורה, ככה הוא לענין הממון . וראוי שיפלא בעיניך, שהרי אתה ושלך מה שיש בידך שלו הוא, ואעפ"כ נחשב לצדקה מה שאתה נותן, ואם מה שאתה נותן משלו הוא. וכן לענין התורה.

העיקר של מתן צדקה הוא לפי השמחה שבלב

והיינו דמייתי מדוד, שכשהתנדב הוא ושריו לבנות המקדש, נתן תודה לה ' ב"ה המגדל והמחזק לכל, ואמר (דה"א כט, יד) "וכי מי אני ומי עמי כי נעצר כח להתנדב כזאת, כי ממך הכל ומידך נתנו לך ". ומליצת הכתוב הזה צריך פתרון, ובספר "מגדל הלבנון" שדברנו בו על לשונות של "כח" דברנו עליו. ופה ריש מילין אומר . מלת "כח" הונח לפעמים על טבע האדם (כלה) [כולו], וכוללת כל מנהגי נפשו. ומליצת "עצירת כח" נופל על מי שנבעת ומפחד מעשות דבר, כשהוא מחזק טבעו ועוצרו לעשותו, כמו (דניאל י, ח) "ולא עצרתי כח". וכן להיפך שיוכל לעצור כחו. והנה לקבץ נדבות לבנות בית לה' אלהי ישראל, לא תסבלהו דעת האדם . וכי לנדבתנו הוא צריך? וכמפורש בדברי הנביאים (תהלים נ, יא-יג), או לבית הוא צריך? וכמו שאמר שלמה במכתבו למלך צור (דה"ב ב, ה) "ומי יעצר כח לבנות לו בית?" כלומר איך תעמוד דעת האדם ותעצור כחה לבנות לו בית, שהוא דבר המנגד לכחו, וכמו שפירש (שם) "כי השמים ושמי השמים לא יכלכלוהו" וגו'. ועל זה אמר (דה"א כט, יד) "וכי מי אני ומי עמי כי נעצר כח להתנדב כזאת?" כלומר לולא שצוית לעשות כן, מי ממנו יעצור כח להתנדב נדבה כזאת שתהיה לבנות בית לאלהי ישראל, "כי ממך הכל" וגו'. כלומר הואיל ואתה אדון לכל, הרי זה דומה כמי שלוקח מיד אחד דבר וחוזר ונותנו לו, וכן אין לחשוב בשכבר נתת לנו העושר, הרי הוא קנינו ממש. על זה אמר שגם זה הבל, כי אילו הנחילנו הממון והנכסים לקנין עולם, היה אפשר לחשוב כן, אבל אינו קנין לנו, שהרי אין העולם הזה לנו, כי מות נמות, ולא ירד אחרינו כבודנו, וזהו שאמר (דה"א כט, טו) "כי גרים אנחנו לפניך ותושבים ככל אבותינו, כצל ימינו על הארץ ואין מקוה". כלומר אין אנו נחשבים תחת השמש כי אם כגרים, וכמו שהיו גם אבותינו, כי נסעו מזה . ואפילו על יום אחד אין אנו בטוחים לגור פה, כי כצל ימינו על הארץ ואין מקוה. והוציא מזה התולדה ואמר (דה"א כט, טז) "ה' אלהינו כל ההמון הזה אשר הכינונו לבנות לך בית לשם קדשך, מידך הוא ולך הכל ". ואם כן הוא קשה על דעת האדם לקחת מיד אחד ולחזור לתתו לו. אבל באמת ה ' ב"ה טוב וישר הוא, ולפי שיצר לב האדם רע , רבים מבני האדם עשרם בעיניהם קנין אמיתי, ורעה עינם לתת ממנו דבר בנדבה . לכן כשיש ברי לב המציירים האמת, ושמחים להתנדב לדבר מצוה, רצוי הדבר מאד בעיני ה', ונחשב להם לצדקה. וזהו שאמר (דה"א כט, יז) "וידעת אלהי כי אתה בוחן לבב ומישרים תרצה, אני ביושר לבבי התנדבתי כל אלה, ועמך הנמצאו פה ראיתי בשמחה להתנדב לך". כלומר אע"פ שתמהתי ואמרתי "וכי מי אני וגו' ומידך נתנו לך ", ידעת שהכל הולך אחר מחשבת הלב, וכאמרם ז"ל (סנהדרין קו:) "רחמנא לבא בעי", ואינך רוצה בנדבה, אלא בשמחת הלב וביושרו . והמנדב מעט כפי כחו בשמחת לב, נרצה יותר ממתנדב רבבות בלי שמחה . "אני ביושר לבבי" וכו', כלומר אני יודע בעצמי שנדבתי בישרת לבב . "ועמך הנמצאים פה", אע"פ שאיני בוחן לב בם, הנה ראיתי ששמחו להתנדב . ולפי שעשינו זאת, יהי רצון שתשרה שכינתך עמנו לעזרנו בכל מעשינו שיהיו רצויים לפניך . וזהו שהתפלל (דה"א כט, יח) "ה' אלהי אברהם יצחק וגו' שמרה זאת לעולם ליצר מחשבות לבב עמך והכן לבבם אליך ". וזהו כמו שפירשנו על "שכינה שרויה ביניהם", שמוספת להם כח דעה בינה והשכל . וככה בעבור לבבם הטוב שהתנדבו בשמחה, תשמור הזכות הזה להם לכל יצר מחשבותיהם ו תכין לבבם אליך להצילם מדרך רע ומאשה זרה ומכל הדברים שיצרו של אדם מכשילו.

המרכז את מחשבותיו לעיון התורה, צדקה גדולה זו נחשבת לו

ומדברי הפירוש הזה תבין דברי משנתנו, שכמו שממון האדם וכל אשר לו ביד ה' הם ומאתו הכל, ואעפ"כ הואיל ויצרו מטהו לחשוב שהם קניניו, ומאמץ לבבו מתת מהם דבר לדבר מצוה, על כן כשיעשה בהם רצונו של מקום ב"ה, ייטב בעיני ה' מאד ויברכהו. כן הוא לענין השכל והבינה הנתונים לו מאת ה', הואיל ויצר הלב משיאו להשתמש בהם לדברי חול ולדברי הבל, ולכן טהר לב המשתמש בהם לשם ה' להשכיל ולהתבונן בתורה ושאר עניני שמים, נחשב לו לצדקה גדולה , ושכינה שרויה עמו. ולפי שאינה ראיה גמורה שהרי המקרא מדבר בנדבה שבממון, ולא מייתי ליה אלא לדוגמא על שאתה ושלך שלו, וללמוד ממנו ב"מה מצינו" על התורה, על כן אמר "וכן בדוד הוא אומר ". ואגב אורחא למדנו מדבריו של דוד שאין

הברכה בעבור הנדבה עצמה, שהרי הכל שלו, אלא בעבור יושר הלב . והוא הדין לתורה, שאין שכינה שרויה עמו בעבור חידושיו ופלפוליו, כי הוא ב"ה אינו צריך לו והכל שלו, אלא בעבור שמחת לבו בתורה, שהתנדב לפרוש עצמו מדרכי הבל ומעניני העולם, ומשתמש בשכלו ובבינתו בדברי קודש לשם ה'. ומינה שאם אין לבו דבק בדבר ה', ואין התורה יקרה בעיניו מכל חפצים, אע"פ שלומד תורה ומפלפל בה ומוציא מדעתו חדשות, אינו זוכה ש תשרה שכינה עמו, וכהיא דתנן בסמוך. והענין הזה עצמו אמר שלמה ברו ח הקדש (משלי ג, ט) "כבד את ה' מהונך ומראשית כל תבואתך, וימלאו אסמיך שבע ותירוש יקביך יפרוצו ". ואין לכתובים אלו ענין עם מה שלפניהם ומלאחריהם . ולפי מה שפירשנו תבין כי סמוכים הם באמת וביושר לעומת המקראות שלפניהם, (משלי ג, ה-ו) "בטח אל ה' בכל לבך ואל בינתך אל תשען, בכל דרכיך " וגו', ולחזק הענין הביא למשל "כבד את ה' מהונך ", והדברים נעימים בארנום בבית השני (חדר י חלון ו) מספר "גן נעול", ופה לא אאריך.

העוסק בתורה בלי שמחה, נחשבת לו כביטול תורה

"רבי יעקב אומר המהלך בדרך ושונה " וכו'. אחר ששנה שכר אוהבי תורה, ושראוי לנו לתת לה ' ב"ה משלו בשמחה ובטוב לבו, כמו שמצ אנו בנדבת דוד המלך ע"ה שהתנדב ביושר לבב ובשמחה, והעושה כן זוכה לכל הכבוד האמור, שנה עתה משנתו של ר' יעקב, ללמדנו שהעוסק בתורה בלי שמחת לב, כמעט דומה ל מי ש מפנה לבו לבטלה ואינו רוצה לעסוק בה כלל, ששנה עליו ר"ח בן חכינאי שמתחייב בנפשו . וכן הלומד ואין לבו דבק בתלמודו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו, והיינו דתני "המהלך בדרך ושונה ומפסיק ממשנתו ואומר מה נאה אילן זה מה נאה ניר זה " וכו', וכמו שפירשנו בבבא המהלך בדרך יחידי, שבדרך אינו טרוד בעסקיו ולבו פנוי לתורה, וראיה שהרי הולך ושונה . אלא שמפסיק ממשנתו ואומר מה נאה וכו'. ולא תני הכא המהלך בדרך יחידי, דהתם איצטריך לאורויי שאין עמו חברים המבטלים אותו, והכא לא איצטריך שהרי הולך ושונה, ומפסיק ממשנתו מדעתו, שעל דרכו רואה אילנות טובות ושדות זרועות, ולבו נמשך אחר מראה עיניו, עד שמפסיק ממשנתו, ומתחיל לדבר עם ההולכים עמו, או למי שיפגע בדרך, מה נאה אילן זה מה נאה ניר זה. הרי זה מעיד על עצמו שאין דברי התורה נכנסים בלבו, ואינו שותה בצמא דבר ה', וכמו שפירשנו בבבא "על התורה", שעל זה נאמר (דברים ו, ו) "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך", שתהיינה דברי התורה חביבים עליו ויקרים בעיניו מדברים שכבודו ועשרו תלויים בהן. ואז כשעוסק בה שכינה שרוייה עמו כדתני רבי חלפתא . אבל המפסיק ואומר מה נאה אילן זה וכו', הרי הדברים שתחת השמש משמחים לבו יותר מדברי התורה, ולכן מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו . שאע"פ שאינו מתחייב בנפשו ממש כההיא דמפנה לבו לבטלה שאינו רוצה בתורה כלל, מכל מקום אין תלמודו נחשב בעיניו, לפי שאין לבו דבק בה, ותורתו מן השפה ולחוץ. ולסוף לא יהיה בידו כלום, כמו שתבין ממה שבארנו בבבא "בור סוד שאינו מאבד טפה". ודוקא באומר "מה נאה אילן זה", וכל כיוצא בזה שהן דברי הנאת העולם, אבל כשמפסיק ממשנתו ואומר "אוי לי מי יודע בצער אשתי ובני שהנחתי בעיר ", או "אוי לי כשאבא למקום פלוני , מה אוכל ?" וכיוצא מזה דאגות צרות העולם, כבר פירשנו דבכי האי גוונא אנוס הוא, ואינו פורק מעליו עול תורה בזדון. והוא הדין כשיושב בביתו ושונה, ומפסיק ממשנתו ואומר "מה נאה בית זה, מה נאים הכלים הללו " ג"כ כמתחייב בנפשו. ונקט המהלך בדרך לרבותא, שאפילו רואה דבר חדש שיפלא בעיניו, כמו אילן נאה וניר נאה, ומדרך האדם שיעמוד ויתבונן בהם, אפי לו הכי אם ההתבוננות הזה כ"כ תקפה בלבו על משנתו, עד שהפסיק מתלמודו והתחיל לדבר בעניניהן, מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו, ומטעמא דאמרן.

לימוד תורה כאשר האדם נוסע בדרכים

ותנא דידן נקט סתמא מעלה עליו הכתוב, ולא הזכיר איזו כתוב הוא, והיה אפשר לומר שהוא מקרא של מצות ת למוד תורה שבפרשת "והי' אם שמוע", שנאמר בה (דברים יא, יח) "ושמתם את דברי אלה על לבבכם ועל נפשכם ", והיינו כדפרישית, שיהיה לבו שמח ודבק בם וקבועה בנפשו. ואחריו אמר (שם) "בשבתך בביתך ובלכתך בדרך", הזכיר ישיבה אצל בית, שהיא ישיבת

קבע, כמו שפירשנו בבבא "שנים שיושבים" וכו', שעיקר קביעות התורה כשהאדם במקומו הוא בשבתו בביתו, לא בלכתו בשוקים וברחובות לעסוק בצרכיו. ואצל "דרך" הזכיר "הליכה", לפי שבהיותו נוסע נוהג הדבר לה יפך, שכשהוא יושב מעט במלון, צריך לנוח ולאכול ולישן ואין הזמן מוכן להגיון התורה . אלא בלכתו על דרכו, כשהדרך רב ולבו פנוי מכל עסקים, אז הוא זמן תורה . וכדקתני "המהלך בדרך ושונה", ואחר כן אמר (שם) "למען ירבו ימיכם" וגו' ומכלל הן אתה שומע לאו, שאם נוהג עראי בתורתו, וכגון האי ש "מפסיק ממשנתו ואומר מה נאה אילן זה" וכו', מעלה עליו כמתחייב בנפשו.

והדברים ראויין להאמר, אלא שיותר נראה ש "מעלה עליו הכתוב", הוא מקרא המפורש במשנה הסמוכה "רק השמר לך" וגו', וכדאפרש.

רַבִּי דוֹסְתַּאי בְּרַבִּי יַנַּאי מִשּׁוּם רַבִּי מֵאִיר אוֹמֵר, כָּל הַשּׁוֹכֵחַ דָּבָר אֶחָד מִמִּשְׁנָתוֹ, מַעֲלֶה עָלָיו הַכָּתוּב כְּאִלּוּ מִתְחַיֵּב בְּנַפְשׁוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר (דברים ד), **רַק הִשָּׁמֶר לְךָ וּשְׁמֹר נַפְשְׁךָ מְאֹד פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ. יָכוֹל אֲפִלּוּ תָקְפָה עָלָיו מִשְׁנָתוֹ, תַּלְמוּד לוֹמַר** (שם) **וּפֶן יָסוּרוּ מִלְּבָבְךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ, הָא אֵינוֹ מִתְחַיֵּב בְּנַפְשׁוֹ עַד שֶׁיֵּשֵׁב וְיסִירֵם מִלִּבּוֹ:**

"רבי דוסתאי ברבי ינאי משום ר' מאיר אומר ". לעיל גבי ר' אלעזר שהיה בור סוד שאינו מאבד טפה פירשנו שלא בא לשבחו בזכרון, אלא מעלתו בל ימוד התורה קא משמע לן, שהיה כל כך שמח בקבלת התורה, ודבריה יקרו בעיניו מכל חפצים, עד שהיו כמו מכתב אלהים חרות על לוח לבו, ונעשו לו לקנין גמור ולכן לא שכח דבר . ועל זה כתוב (משלי ד, ה) "קנה חכמה וגו' אל תשכח ואל תט " וגו', ודוד אמר (תהלים קיט, טז) "בחקותיך אשתעשע לא אשכח דבריך". אבל מי שלומד עראי אינו שמור בלב, וכההיא ד "מפסיק ממשנתו ואומר מה נאה אילן זה" וכו', ומה שלומד היום שוכח מחר, ואין תלמודו בידו לעולם, וכדפר ישית בבבא "על התורה" בענין השמירה בלב . ובההיא לא מיירי תנא דידן, דפשיטא שמי שאין תורתו שמורה בלבו עדיין שישכח מה שלומד, ולא שייך לומר שאם שוכח יתחייב בנפשו, שהרי אמרו רז"ל (פסחים נ:) "לעולם יעסוק אדם בתורה ואפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה", וכל מתחיל ללמוד ישכח הרבה . אלא משנתנו מיירי במי שתורתו שמורה בלבו, ואח"כ פירש מן התורה ועסק בדברים בטלים, שע "י כן נשכחו מקצת דבריה מלבו, וכדתני במשנת חסידים (ירושלמי, סוף מסכת ברכות) ומייתינן לה בפ רק קמא "אם תעזבני יום יומים אעזבך", וההוא זדון גמור הוא . ומעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו, וזהו ממש כדברי הכתוב "קנה חכמה וגו' אל תשכח ". כלומר אחר שקנית החכמה והיא שמורה בלבבך, אל תשכחנה בזדון ע"י שתעסוק בדברים בטלים . שאילו היתה לך שעשועים יום יום, לא היה אפשר שתשכחנה, בהיותה קנינך ושמורה בלבך, וכדברי המשורר (תהלים קיט, טז) " בחוקתיך אשתעשע לא אשכח דברך ". ועל זה שנה כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו וכו', ו"ממשנתו" דייקא, והיינו שהיא כבר בידו ושמורה בלבו . ולכן אפילו על דבר אחד ששכח באופן זה הרי הוא כמתחייב בנפשו, דא י לאו הכי הוי ליה למתני "כל השוכח דבר אחד מן התורה". אלא ודאי בשכבר היא קבועה בלבו, ומייתי לה מקרא שנאמר "רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך", ולאו ראיית עין ממש קאמר, והן מה שראו האותות והמופתים וגלוי שכינה, כי לא ראו רק הדור ההוא, והמצוה היא לדורות, בניהם אשר יקומו מאחריהם . אלא ראית עין דקרא היינו ראיית השכל [אמר המגיה: כן אמרו חז"ל בירושלמי ברכות פ"ה ה"א], וכדפרישית בבבא "עין טובה". כלומר השמר לך פן תשכח בזדון הדברים שכבר ראו עיניך, שקבלת מרבך בעין טובה ; ואחרי שקבלת אותם, תשוב מאחריהם ותתעסק בדברים בטלים, וע "י כן יסורו מלבבך . הא למדת שהכתוב מדבר בשכבר היו על לבבו, וע"י שיעזוב אותם ולא יתעסק וישתעשע בהם יסורו מלבבו . וא"כ הוא הגורם, כי לולא שעזבם בזדון, לא היה אפשר שיסורו לעולם מלבבו. ואילו לא נאמר "ופן יסורו מלבבך", הייתי טועה לפרש אשר ראו עיניך מדבר אפילו לא בא לכלל שמירה ג"כ מתחייב בנפשו אם שוכח מה שלומד. ואין ראוי שיתחייב על זה, כי אם אין בכחו לקבוע הדברים על לבו , מה יעשה ? ופשיטא שישכח אותם . להכי כתב "ופן יסורו מלבבך ", ללמדנו שאינו מחייבו אלא ב היותן שמורים בלבו, וע"י שפונה מהן ומתעסק בדברים בטלים שוכח אותם , ולסוף יסורו מלבבו. ואי קשיא לך אם כן לכתוב לבד "פן יסורו מלבבך ", ואנא ידענא דמיירי בשתורתו שמורה בלבו? ו"אשר ראו עיניך" למה לי? שאם הם בלב פשיטא שראו אותם עיניו. אין הכי נמי, אלא דאיצטריך "אשר ראו עיניך " למתחיל בתורה, שאינו לומד עדיין בשמחה ובכל לב, ומפסיק ממשנתו בשביל דברי חול, וכההיא ששנה ר' יעקב ש"הולך ושונה ומפסיק ממשנתו ואומר מה

נאה אילן זה ", דבכה"ג שעושה בזדון נמי מעלה עליו הכתוב כאלו מתחייב בנפשו, שגורם שלא יכנסו דברי תורה בלבו . אבל עיקר הכתוב על מי שתורתו בלבו ואח"כ פורש ממנה, ואפילו לא שכח כי אם דבר אחד מתחייב בנפשו. ומש ום הכי במילתא דר' יעקב תני סתמא "מעלה עליו הכתוב ", ולא נקט קרא, אבל במ ילתא דר' דוסתאי נקט קרא משום דבהא משתעי. וממילא נפקא לן נמי מ ילתא דר' יעקב . והיינו דקאמר ר' דוסתאי "כל השוכח וכו' מעלה עליו הכתוב כאלו מתחייב בנפשו שנא מר רק השמר וגו' אשר ראו עיניך, ואילו לא נאמר רק את הדברים אשר ראו עיניך, יכול אפילו תקפה עליו משנתו, כלומר אפילו במתחיל ללמוד, ואין בכחו לשמור הדברים בלבו, לפי שתלמודו תקפה וחזקה ממנו, וע"י כן הוא שוכח, ואפילו הכי מחייבו הכתוב, ת"ל ופן יסורו מלבבך, אלמא שהכתוב מדבר בשכבר נכנסה תורתו בלבו ולא תקפה עליו, אלא ששוכח אותם בזדון, וכגון שפורש מן התורה ועוסק בדברים בטלים, וכדקתני הא אינו חייב עד שישב ויסירם מלבו, כלומר שישב ישיבת קבע לעסוק בדברי חול ויסיר דברי התורה מלבו . וזהו ענין הישיבה שזכר, דאילו ארעי הא תנן במיעוט שחוק ובמיעוט שיחה, שהמעט מותר וראוי אפילו לחכם שבחכמים לבדח דעתו, וכדאפרש התם. אבל כשישב לעסוק בדברים בטלים, יסירם מלבבו בזדון, שעד הנה היו מצטיירים במראה הלב, ועכשיו מביא בלבו ציורי הבל ובטלה, ודברי התורה סרים מן הלב, והרי הוא הגורם והמסירם מלבו. וא"כ "פן יסורו" דקאמר קרא אי אפשר אלא במסירם מלבו.

יש השוכח תורתו ואינו נענש על כך

ומינה שמעינן נמי שאם לא ישב והסירם מלבו, אלא אחר שהיו שמורים בו, נאנס ע"י צרה או חולי ובאו אל הלב יגון צרה וסרו ממנו דברי התורה, שאינו מתחייב בנפשו, כיון שהוא לאונסו. והיינו דאמרינן בפ"ק דברכות (ח:) "הזהרו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו ", ופי' בקונטרס שחלה או שנטרד בדוחק מזונות. ומדבריו ז"ל תלמד שכשהאדם סובל עול דרך ארץ וצרות העולם עליו, אי אפשר לו שיעסוק בתורה כהוגן ושישתמר תלמודו בלבו, ואם צרותיו ישכחו תלמודו מלבו אינו נקרא "פורק עול תורה " בזדון, דומה ממש למה שפירשנו בריש משנתו של ר"ח בן תרדיון, ובמשנתו של ר' נחוניא בן הקנה . והאי "זקן ששכח תלמודו" היינו בשכבר היה תלמודו בידו, והיתה תורתו כמכתב אלהים חרות על לוח לבו, אלא שמחמת אונס הוצרך לעזוב תורתו וסרו דבריה מעל לבו ושכחה . ותדע דסיים תלמודא "דאמרינן לוחות ושברי לוחות מונחים בארון ", וידוע כי טרם שברם משה היה מכתב אלהים עליהן, ולכן כשנשברו עשה להם ככבוד הראשון להניחם בארון. ודומה להן ממש זקן ששכח תלמודו, וסר מכתב אלהים מעל לוח לבו, חייבין לנהג בו כבוד כמתחלה . ומשום הכי קרי ליה "זקן", ד"אין זקן אלא זה קנה חכמה " (קידושין לב:), וקנין החכמה היינו בהיות התורה שמורה בלב . ומעתה הוריתיך מה בין "תקפה עליו משנתו " דמשנתנו, ובין "זקן ששכח תלמודו לאונסו " דקאמר תלמודא. והכי משמע לי מסוגיא מנחות (דף צ"ט ע"ב) דאמרינן התם "אמר ריש לקיש כל המשכח דבר אחד ממשנתו עובר בלאו שנאמר רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך, וכדר' אבין אמר ר' אילא וכו', יכול אפילו מחמת אונסו ? תלמוד לומר ופן יסורו מלבבך, במסירם מלבו הכתוב מדבר, ר' דוסתאי ברבי ינאי אומר יכול אפילו תקפה עליו משנתו ? ת"ל רק " [עכ"ל]. ויש לתמוה וכי ריש לקיש מתני' קא משמע לן ? ותו אמאי מייתי מלתא דר' דוסתא ב"ר ינאי ? אלא ה כי פירושו. דתנא דמתני' לא ממעט אלא תקפה עליו משנתו, ושפיר מפיק לה מ "פן יסורו מלבבך", דמיניה מוכח דקרא מיירי בתלמיד חכם שתורתו שמורה בלבו, וההוא הוא דמתחייב כששוכח משנתו. אבל מי שאין עדיין תורתו בלבו ושוכח לפי שתקפה עליו משנתו פטור . וריש לקיש מיירי נמי בתלמיד חכם, ואפ ילו הכי כששוכח מחמת אונסו פטור, ולא מקרא ד "פן יסורו " אמעיט, דאדרבה "פן יסורו " אפילו מאליהן משמע וכדפי' לעיל, אלא דאתי א בק"ו מתקפה עליו משנתו דאמעיט מקרא ד "פן יסורו". והיינו דקאמר יכול אפי לו מחמת אונסו, ת"ל "ופן יסורו מלבבך ", ובמסירם מלבו ברצון הכתוב מדבר, מדר' דוסתאי ב"ר ינאי ששנה יכול אפילו תקפה עליו משנתו ת"ל ופן יסורו מלבבך, דיתורא הוא למעט תקפה עליו משנתו, שלא באו דברי תורה אל לבו דהוי שוגג ופטור, ואם כן כל שכן לאונסו. ואי קשיא לך מנא ליה לר' דוסתאי למעט תקפה עליו משנתו ?

דלמא "אשר ראו עיניך" לרבות תקפה עליו משנתו, ופן יסורו מלבבך לרבות אפי לו זקן ששכח מחמת אונסו שיתחייב ? דאם כן לא ה"ל למכתב אלא פן תשכח את הדברים ותו לא, והכל בכלל. ומדכתב תרתי על כרחך למעט תקפה עליו משנתו וכל שכן מחמת אונסו.

ויראה לי עוד שכך היתה דעת רבותינו בעל התוספות ז"ל שכתבו על יכול מחמת אונסו, "משנה היא במסכת אבות". ותמה מהרש"א ז"ל על דבריהם דאין זה הלשון במשנה אלא יכול אפילו תקפה עליו משנתו וכו' כלישנא דר' דוסתאי ב"ר ינאי דלקמן . ותירץ דמשמע להו תקפה עליו משנתו היינו מחמת אונסו, אלא דרב נחמן בר יצחק ממעט ליה מפן יסורו, ורבי דוסתאי ב"ר ינאי ממעט ליה מרק. ושוב הקשה לר' דוסתאי ב"ר ינאי דבהדיא ממעט ליה במתניתין מ"פן יסורו". ועוד הקשה על התוספות ז"ל למה על יכול מחמת אונסו כתבו משנה היא באבות, ולא כתבו זאת אריש דמלתא דקאמר כל המשכ ח דבר אחד מתלמודו שהוא מפורש במשנה אבות? ותירוצו דחוק. וכפי מה שפירשנו ניחא ד"תקפה עליו משנתו" ו"מחמת אונסו" תרי מילי נינהו, וממעטינן מחמת אונסו מק"ו מתקפה עליו משנתו דמתניתין. ולהורות על זה כתבו התוס' ז"ל על מחמת אונסו, משנה היא באבות, כלומר דבר זה נכלל בדברי המשנה הפוטרת בתקפה עליו משנתו . ועל השוכח דבר אחד ממשנתו, לא כתבו כלום לפי שאין צורך, דמפורש הוא במתני תין וריש לקיש לא קאמר לה אלא משום סיפא "יכול אפילו מחמת אונסו דפטור", ואדלעיל מינה קאי דקאמר "מכאן לת"ח ששכח תלמודו מחמת אונסו שאין נוהגין בו מנהג בזיון", ומפיק לה מקרא. ולמאי דפרישית ניחא דמייתי תלמודא הא דר' דוסתאי ב"ר ינאי משום דאיצטריך לאוכוחי מיניה מ ילתא דר"ל, והן הן דברי ר' דוסתאי ב"ר ינאי דמתניתין, ונפקא ליה מ "פן יסורו מלבבך " שבסוף הכתוב, ותלמודא דנקט רק, לא דמ"רק" יליף ליה אלא ציון בעלמא הוא ותחילת הכתוב, ולא הזכיר סופו לפי שכבר הזכירו למעלה וגם נזכר במשנה. הכי נראה לי ברירא דמ ילתא. [אמר המגיה: מטבע לשון זה "ברירא דמלתא" מופיע בזהר למעלה מעשרים פעם, ובתלמוד אינו מופיע. כאן ובשאר מקומות בספר שהשתמש בסגנון זה, הוכחה לנו שהיה מורגל בלימוד בספרי הסוד].

רַבִּי חֲנִינָא בֶּן דּוֹסָא אוֹמֵר, כׇּל שֶׁיִּרְאַת חֶטְאוֹ קוֹדֶמֶת לְחָכְמָתוֹ, חָכְמָתוֹ מִתְקַיֶּמֶת. וְכׇל שֶׁחָכְמָתוֹ קוֹדֶמֶת לְיִרְאַת חֶטְאוֹ, אֵין חָכְמָתוֹ מִתְקַיֶּמֶת. הוּא הָיָה אוֹמֵר, כׇּל שֶׁמַּעֲשָׂיו מְרֻבִּין מֵחָכְמָתוֹ, חָכְמָתוֹ מִתְקַיֶּמֶת. וְכׇל שֶׁחָכְמָתוֹ מְרֻבָּה מִמַּעֲשָׂיו, אֵין חָכְמָתוֹ מִתְקַיֶּמֶת:

ביאור יראת חטא הקודמת לחכמתו

"**רבי חנינא בן דוסא אומר**". אחר ששנה "המהלך בדרך ואומר מה נאה" וכו', "והשוכח דבר אחד ממשנתו" אחר שהיה שמור בלבו, שמעלה עליהן הכתוב כאילו מתחייב בנפשו, ובשלמא מפסיק ממשנתו ומדבר בדברי הבל יתכן לפי שעדיין לא נכנסו דברי התורה בלבו, ואינו שמח בהם שמחת לב, ודברי העולם גוברים על דעתו, אבל השוכח דבר ממשנתו אם כבר היתה בלבו לפי שיושב ועוסק בדברים בטלים, איך יגיע לידי מדה זו אם כבר טעם טעם החכמה? להכי מייתי דברי ר' חנינא בן דוסא שפירש הדבר ואמר "כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת, וכל מי שאין יראת חטאו קודמת לחכמתו אין חכמתו מתקיימת". כלומר אע"פ שלמד תורה וחכמה ונכנסו הדברים בלבו, אם יראת חטאו קודמת חכמתו מתקיימת בלבו ולא תסור ממנו, ואם לאו אין חכמתו מתקיימת, כי תסור ותשתכח מלבו.

והאי תנא תלתא מילי קתני, [א] כל שיראת חטאו וכו', [ב] כל שמעשיו מרובין וכו', [ג] כל שרוח הבריות וכו', חד משום על התורה, וחד משום על העבודה, וחד משום על גמילת חסדים. ומשום דתרתי קמייתא לפרושי מתניתין דלעיל מייתי לה, נקט אגב גררא כולהו מילתא דר' חנינא בן דוסא. אלא שהדברים צריכין פירוש, שאם תפרש קודמת, שתחלה צריך להיות ירא חטא קודם שיקבל החכמה, לא יתכן לומר "חכמתו מתקיימת", שהרי עדיין אין בו חכמה? ואם על מה שיקבל מדבר, למה צריך שתהיה יראת חטאו "קודמת"? ודי אם באים כאחת. והרב ר"ע מברטנורא ז"ל פירש, מי שמקדים במחשבתו יראת חטאו לחכמתו, שאומר "אלמד בשביל להיות ירא חטא", חכמתו מתקיימת, לפי שהחכמה תביאהו לכך והוא נהנה בה. אבל מי שאינו לומד על מנת לעשות, אין חכמתו מתקיימת, כי לפי שהיא מונעתו מלכת אחרי שרירות לבבו [ולכן] הוא קץ בה ומניחה. וכתב הרב בעל תוספות יו"ט ז"ל דבהא מתרצא מאי דתנן לעיל "ואין בור ירא חטא", והכא תני כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו? דמשנתנו במחשבה מיירי שרוצה להיות ירא חטא, וההיא דהתם במעשה. והך פירושא קשיא לי ד"הלומד ואינו עושה נוח לו שלא נברא" (ברכות יז.), ומה ענינו למשנת חסידים? ותו דכל שכן הוא ממי שחכמתו מרובה ממעשיו דתני בתר הכי. אלא כדפרישית דאדלעיל קאי, ו"קודמת" היינו במעלה ובחשיבות, ומשנתנו מתפרשת בההיא שפירשנו בבבא "ר"ש בן נתנאל ירא חטא", ותני "איזוהי דרך טובה וכו' ר' שמעון אומר הרואה את הנולד", ואמרנו שם דירא חטא היינו רואה את הנולד, שאפילו כשעוסק בדברים המותרים רואה בדעתו מה יהיה נולד מזה, כי אפשר שע"י המותר יבוא לידי אסור. ולכן עושה לעצמו גדרים וסייגים, ופורש אפילו מן המותר לו כדי שלא יבוא לידי חטא. ועיקר הדבר בארנו בפרק קמא בבבא "וכל המרבה דברים מביא חטא", שהחטאים נטועים בכל הנפשות, ולא יסורו מהן לעולם. אלא שבנפש החכם אינן עומדים בציור הלב, לפי שחכמתו על פניו, ולכן לא יטה אחריהן. אבל כשיתעסק בדברי הבל ויסורו מחשבות חכמתו מעל פניו לפי שעה, אפשר שיעלה החטא על לבו. ולכן תנן "סייג לחכמה שתיקה", כי אין סכנה יותר לחכם מרוב הדבור, והיא תעביר מחשבות חכמת ומעליו ותביא חטא, וכן בכל סייג וסייג. כל אדם צריך שידע בעצמו איזו חטא נקל לעלות על לבו ולהפרידו מן החכמה, כי אין בני אדם שוין בהן, בקצתן נקל שיתגבר עליהן חמדת הממון, ובקצתן חמדת הכבוד. וכל אחד כשידע חטאתו הנטועה בו ביותר, צריך שישמור ממנו פן יתגבר עליו, ויעשה לעצמו גדרים וסייגים. ואם לא יעשה כן לקדש עצמו במותר לו, יבוא מן המותר אל האסור. וכשיגבר עליו אחד מן החטאים, תדבק בו נפשו ויעסוק בו, ואז תסור תורתו מלבו וישכחנה. והיינו דקתני "כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו", כלומר אע"פ שכפי

שורת חכמתו מותר לו להתעסק בדבר מה, אלא שירא מחטאו, שיודע בעצמו החטא שלבו מתאוה אליו, ואומר אם אתעסק במותר זה אבוא ע "י כן לידי חטא, ומקדים יראתו לחכמתו ונמנע מן המותר . אז חכמתו מתקיימת, כלומר אז חכמתו השמורה בלבו מתקיימת בו, ולא תסור ממנו כל ימי חייו. וכל שחכמתו קודמת ליראת חטאו, שאינו עושה אלא כפי חכמתו, ואומר "חכמתי תעמוד לי, ולמה אפרוש עצמי מן המותר ? הנה לבי שמח בחכמה ואיני דואג שאבוא לידי חטא", אין חכמתו מתקיימת, אע"פ שהיא שמורה בלבו לא תתקיים בו, כי ע"י שיבלה זמנו לפעמים במותר לו, עסקיו יסיחו דעתו וחכמתו ויביאו החטא אל לבו, ומעט מעט ידבק בחטא, ודברי התורה יסורו מלבבו . ואע"פ דבפ רק קמא בבבא "על התורה" אמרנו שבהיות התורה בלבו, גם אם יחטא "המאור שבתוכו מחזירו למוטב", היינו כשחוטא לפי שעה מתגרת היצר הנקרא לילה . אבל מי שאין יראת חטאו קודמת לחכמתו, אפשר שמעט מעט ידבק לבו בדברי ה בל ואומר אין רע והתורה משתכחת ממנו . וכדתנן "ואל תרבה שיחה עם האשה וכו' גורם רעה לעצמו ובוטל מדברי תורה".

ולדברינו לא תקשי דיוקא דרישא אסיפא, דתני רישא כל שיראת חטאו קודמת, קודמת אין אבל כאחת לא, ותני סיפא וכל ש חכמתו קודמת, הא כאחת שפיר דמי, וכמו שהקשה הרב בעל "מדרש שמואל" ז"ל, דלפום מאי דפרישית אי אפשר שיהיו שתיהן כאחת. והכי נמי לא קשיא [שאלת תוספות יו"ט] מההיא ד"אין בור ירא חטא", דמתני תין בתלמיד חכם מיירי , ו"קודמת" דתני היינו שנותן ליראתו קדימה על חכמתו, וכדאמרינן בעלמא (הוריות יג.) "האיש קודם לאשה וכו' כהן קודם ללוי" וכו'. והכי נמי אתיא שפיר לישנא דיראת חטאו, לפי שמדבר בחטא הידוע לו, שלבו משתוקק אליו ביותר, ועלה תני ר' דוסתאי ב"ר ינאי "כל השוכח דבר אחד ממשנתו" השמורה בלבו, וכדפרישית לעיל, ואפשר שיבוא לידי כך, אם חכמתו קודמת ליראת חטאו, ואינו נזהר במותר לו ואינו רואה את הנולד, שע "י כן לבסוף ישב ישיבת קבע לעסוק בדברים בטלים, ויגרום רעה לעצמו שיסורו דברי התורה מלבו, והבן.

"**הוא היה אומר כל שמעשיו** " **וכו'**. כבר פרישית בפ רק קמא בבבא "על התורה" פירוש הסוגיא דקדושין (מ:) "נענו כולם ואמרו גדול תלמוד שמביא לידי מעשה", שע"י שדברי התורה נכנסים אל לבו והוגה ומתבונן בהם, יתקן נפשו להעביר יצר הלב, ויעשה המצות בשמחה, וישתמר מכל רע. וכאמרו (משלי ב, יא) מזמה תשמור עליך תבונה תנצרכה, (משלי ב, יא) להצילך מדרך רע וגו' (משלי ב, טז) להצילך מאשה זרה וגו', (משלי ב, כ) למען תלך בדרך טובים " וגו'. והתיקון הזה הוא עיקר הכל, והוא קשה יותר מתלמוד, כי טבע יצר הלב נלחם בו תמיד . ואם זכה שטהר לבו עד שהחל לקבל טבע שני, ונקל עליו ללכת בדרך טובים , לא לבד שיעשה דברים שתורנו בהן חכמתו, ושכלו ודעתו יבינו כי נכון לעשותו, או להזהר מ [ל]עשותו, אלא אפילו דברים שאינו מבין, ושנראים הפוכים מדרך בינתו, אעפ"כ בהיותו שותה כצמא דבר ה', וטהר לבבו ללכת בחקותיו ותורותיו וג"כ עושה כתורתו. זהו האיש שמעשיו מרובין מחכמתו, ועלה תני שחכמתו מתקיימת. לפי שהכין לבבו לעשות ועושה, שוב אין יצרו מבלבלהו, ולבו פנוי מכל רע, ונשארת חכמתו שמורה בלבו תמיד. ונקט ר' חנינא בתרתי מתנ ייתא "חכמתו", ולא תני "משנתו" "תלמודו" או "תורתו" כמו באינך מתני תא, והרי ה"חכמה" שבספרי הקדש ובדברי החכמים היא התורה, וכדפירשתי לעיל . משום דלשון "חכמה" כולל השמועות שקבל, גם טעמי תורה ודברי שכל ובינה שהתבונן בהם והתבוננות שהפיק . ובהא קא מיירי ברישא ובסיפא, כדפירש דרישא ש"יראת חטאו קודמת לחכמתו " ולדרכי שכלו ובינתו ; או "חכמתו קודמת ליראת חטאו " שאומר "אעשה כדרכי חכמתי, ואשען על מה שהבנתי בתורה, ולמה אתרחק מן המותר ?". והכי נמי סיפא "מעשיו מרובין מחכמתו", שעושה יותר ממה שתורתו דעתו ובינתו . אבל מי ש "חכמתו מרובה ממעשיו", שלא הכין לבו לעשות כחכמתו, ואע"פ שתורתו בלבו והוגה ומתבונן בה, לפעמים יצרו מתגבר עליו ואינו עושה כחכמתו, אפילו חכמתו אינה מתקיימת . דאע"פ שלבו שמח בחכמתו, מתוך שאינו נזהר במעשה, ימלא לבו ממחשבות היצר ולא יהיה פנוי לתורה, ולסוף יעזבנה ותסור מלבו . ובההיא מיירי ר' דוסתאי ברבי ינאי ש "השוכח דבר אחד מתלמודו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו ", ומיירי

בתלמיד חכם שתורתו שמורה בלבו, ושוכח אותה ע"י שיושב ומסירה מלבו . ויהיה כן לפי שאינו נזהר במעשה ויצרו מתגבר עליו, ואינו יכול לעסוק בתורה, וכשיושב ועוסק בשיחה בטלה ובדברי הבל יסירם מלבו וכדפי רשנו לעיל. ועלה קאמר קרא "השמר לך ושמור את נפשך מאד" שהיא השמירה מחטא ועון, שעל ידיהן בא לידי עזיבת התורה הקשה מכל, וכדאמרינן (ירושלמי, חגיגה פ"א ה"ז) "על עזבם את תורתי, הלואי אותי עזבו ותורתי שמרו", ופרישית לה בפרק קמא.

יש לקיים המצוות אע"פ שאינו יודע להם טעם

והא דלא תני "וכל שאין מעשיו מרובין מחכמתו אין חכמתו מתקיימת", שאם אינו נזהר היטב אלא בדברים שמוצא בהם טוב טעם, ג"כ אין חכמתו מתקיימת?, משום דלאו כללא הוא, דהא אפשר שמוצא בכולם טעם בחכמתו. ועוד שאין במליצת "כל שאין מעשיו מרובין מחכמתו" במשמע שאינו עושה כלום, אלא שעושה כחכמתו וכתורתו ומקיים הכל כמו שלמד, ואינו מוסיף לעשות לפנים משורת חכמתו. מה שאין כן כל שמעשיו מרובין מחכמתו, אי אפשר במשמעותו אלא שעושה יותר ממה שתור נו דעתו ובינתו. ובמקצת ספרים גורסין "וכל שאין מעשיו מרובין על חכמתו". ולפרושנו לא יקשה קושית בעל "מדרש שמואל" בשם הרב רבינו יונה זצ"ל איך אפשר שיהיו מעשיו מרובין מחכמתו, ואיך יעשה אם לא למד? דמיירי שלמד, אלא שאינו מבין טעם הדברים, והיינו מרובה מחכמתו וכדפי רשנו. וה"ר יונה ז"ל (כאן, וכן ב"שערי תשובה", שער שני, פסקא י') פירש כל שמעשיו מרובים מחכמתו, היינו שמקבל על עצמו לעשות מה שיאמרו לו החכמים. ומעתה מעלין עליו כאילו קיים כל התורה כלה, כיון שבדעתו לקיים מה שיאמרו לו. ומביא ראיה מברייתא אבות דר' נתן דאמרי נן התם כל שמעשיו מרובין מחכמתו שנאמר נעשה ונשמע, שהקדימו נעשה לנשמע, וקבלו שכר כאילו עשו הכל קודם ששמעו. וכל שחכמתו מרובה ממעשיו שלא יאמר אשנה הלכה ואקיימנה. ואם כך הפירוש, איני מבין מה טעם "חכמתו מתקיימת"? טפי ה וי ליה למימר "מקבל שכר כאילו עשה". אלא אם כן תוסיף דברינו על דבריו, שבהיותו מקיים אפי לו מה שלא הבין, אין יצרו מבלבלהו ותורתו משתמרת בלבו. והברייתא שהביא מסייעת פירושנו, שהרי פירשנו "מעשיו מרובין", שעושה יותר מחכמתו, אפילו דברים שנראין בעיניו הפוכים מדרכי בינתו, לפי שיודע שהן דברי אלהים חיים, וכדפרי שנו בבבא "והוי שותה בצמא את דבריהם". ושם אמרנו שכן עשו ישראל במעמד הר סיני שאמרו תחלה נעשה ואח" כ נשמע, כלומר על כל פנים נעשה מה שיצונו ה' אלהינו לעשות, ואח"כ נשמע. כלומר נסביר פנים להתבונן בטעמי הדברים, כדרך (משלי ד, ה) "קנה חכמה קנה בינה", ושאמר אחריו (משלי ד, ז) "ראשית חכמה קנה חכמה ובכל קנינך קנה בינה", וכדפרישית התם. והיינו דקאמר תנא דברייתא כל שמעשיו וכו' שנא מר "נעשה ונשמע". וכן ראוי לכל חכם לקבל על עצמו לעשות הכל, אפי לו אינו מוצא בו טעם בחכמתו. וכל שחכמתו מרובה ממעשיו הוא לה יפך, שאמר אשנה הלכה תחלה ואתבונן בה שתסכים לדעתי ואח"כ אקיימנה. מיהו לאו דוקא "אשנה הלכה ואקיימנה", אלא כל שחכמתו מרובה כולל ג"כ שעדיין לא טהר לבו לעשות הכל, וגם במקצת ששנה ומצא בה חכמה ודעת, עובר ג"כ כשיתקפנו יצרו. ולכן גם חכמתו אינה מתקיימת. ולפירושנו ניחא ג"כ דלא תני נמי הכא "כל שמעשיו קודמין לחכמתו וכו' וכל שחכמתו קודמת למעשיו" וכו'. שהרי תפרש קודמת שיש לה יתרון בעיניו, ואם חכמתו קודמת למעשיו מאי הוי? והא אמרי נן (קידושין מ:) "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה", ולמה אין חכמתו מתקיימת? והרי אינו עובר על תלמודו. אלא שכעוסק בתורה ובא דבר מעשה לידו, תורתו קודמת בעיניו. אבל "כל שחכמתו מרובה ממעשיו", על כרחך לא יתפרש אלא בלומד ואינו מקיים, והיא הגורמת שגם חכמתו אינה מתקיימת, ומעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו, שלבסוף יהיה מעוזבי תורה. ולקמן שנה ר"א בן עזריה כל שחכמתו מרובה ממעשיו למה הוא דומה וכו', ויתבאר יותר בעז"ה.

הוּא הָיָה אוֹמֵר, כֹּל שֶׁרוּחַ הַבְּרִיּוֹת נוֹחָה הֵימֶנּוּ, רוּחַ הַמָּקוֹם נוֹחָה הֵימֶנּוּ. וְכֹל שֶׁאֵין רוּחַ הַבְּרִיּוֹת נוֹחָה הֵימֶנּוּ, אֵין רוּחַ הַמָּקוֹם נוֹחָה הֵימֶנּוּ. רַבִּי דוֹסָא בֶּן הַרְכִּינָס אוֹמֵר, שֵׁנָה שֶׁל שַׁחֲרִית, וְיַיִן שֶׁל צָהֳרַיִם, וְשִׂיחַת הַיְלָדִים, וְישִׁיבַת בָּתֵּי כְנֵסִיּוֹת שֶׁל עַמֵּי הָאָרֶץ, מוֹצִיאִין אֶת הָאָדָם מִן הָעוֹלָם:

"הוא היה אומר כל שרוח הבריות " וכו'. סיפא דר"ח בן דוסא בג מילת חסדים קא מיירי. ותני "כל שרוח הבריות נוחה הימנו ", וכההיא דתנן ר' יהושע בן חנניה אשרי יולדתו, שהיו הבריות שמחין בו, והיו מאשרים יולדתו שיצא בן כזה מבטנה, וכדאמרינן ביומא (פו.) "ואהבת את ה' אלהיך שתהא שם שמים מתאהב על ידיך, שיהא אדם קורא ושונה ומשמש ת"ח ודיבורו בנחת עם הבריות, ומקחו ומתנו בשוק נאה, ונושא ונותן באמונה, מה הבריות אומרים עליו? אשרי פלוני שלמד תורה וכו', ראיתם פלוני שלמד תורה, כמה יפים דרכיו, כמה מתוקנים מעשיו, עליו הכתוב אומר (ישעיה מט , ג) "ויאמר לי עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר". ובזמן שאדם קורא ושונה ומשמש ת"ח, ואין דבורו בנחת עם הבריות, ואין מתנו ומקחו נאה בשוק, ואינו נושא ונותן באמונה, מה הבריות אומרות עליו ? אוי לפלוני שלמד תורה וכו', אשרי בני אדם שלא למדו תורה, פלוני שלמד תורה כמה מכוערים מעשיו, כמה מקולקלין דרכיו" וכו'. ועל דרך זה תתפרש משנתנו, דמיירי בתלמיד חכם שעוסק בתורה, ורוח הבריות נוחה הימנו, שמדבר בנחת עם הבריות, ונושא ונותן באמונה . אז רוח המקום נוחה הימנו, שעל ידו שם שמים מתאהב, וישובו תועי רוח ללמד בינה, ומקבל שכר רב על תורתו . וכל שאין רוח הבריות נוחה הימנו, לפי שאין ד יבורו בנחת, ואין מעשיו ועסקיו באמונה, אעפ"י שקורא ושונה ומשמש ת"ח, אין רוח המקום נוחה הימנו, לפי שממאס התורה בעיני הבריות, ומרחיקם מן האמת, באמרם "ראו פלוני שלמד תורה כמה מכוערין מעשיו, אשרי מי שלא למד תורה ", ואינו מקבל שכר על תורתו. ותו לא תקשי שלפעמים רוח הבריות נוחה ממנו לפי שמדבר בנחת ומטיב עמהם, ואעפ"כ חוטא בתורה ובעבודה בינו למקום ב"ה, ואיך יהיה רוח המקום נוחה הימנו? דתנא דידן בתלמיד חכם מיירי, הלומד ועושה . ואפילו הכי אם הוא נוהג כשורה עם הבריות, רוח המקום נוחה הימנו, בעבור מנהגיו שבינו למקום ב"ה, בתורה ובמעשה המצות, ואם אינו נוהג כשורה עם הבריות, ומרננין עליו ואומרים "אוי לפלוני שלמד תורה, אשרי מי שלא למד תורה ". אין רוח המקום נוחה הימנו במנהגיו בתורה ובעבודה, ואין תורתו ומעשיו הטובים רצויים לפניו יתברך, לפי שמחלל כבוד התורה והמצוה, ומשניאם בעיני הבריות . לפי שצריך שיהיה כבוד התורה מתאהב על ידו לבריות, ושיקרבם לתורה. ואפשר דר' חנינא דריש סיפא דקרא ד "רק השמר לך " וגו', דכתיב (דברים ד , ט) "והודעתם לבניך ולבני בניך", שבכלל זה התלמידים שקרויים בנים (רמב"ם, הל' תלמוד תורה, פ"א ה"ב). ואם אין רוח הבריות נוחה הימנו, מלבד שלא ילמדו ממנו תורה ומצות, אלא שיבוזו בעיניהם. ולפירושנו שלש המשניות ששנה ר"ח בן דוסא כולם בשביל כבוד התורה. רישא , במחשבת הלב. והיינו שתהיה יראת חטאו קודמת לחכמתו, ואי לאו הכי אין תורתו חשובה לפני המקום ב"ה, לפי שלא תתקיים בו. מציעתא , בעבודה ובמעשה המצות . שיהיו מרובין מחכמתו, ואי לאו הכי ג"כ אין תורתו חשובה מטעם שאמרנו. וסיפא , בדברים שבין אדם לחברו. שיהיה רוח הבריות נוחה הימנו ואי לאו הכי אין תורתו ועבודתו כלום, כי אין רוח המקום נוחה הימנו.

פגם של שינה של שחרית

"רבי דוסא בן הרכינס אומר" . לפי ששנה דברי ר"ח בן תרדיון ששנים היושבין ואין ביניהם דברי תורה הרי זה מושב לצים, ודברי ר"ש בשלשה שאכלו וכו' ולא אמרו עליו דברי תורה כאילו אכלו מזבחי מתים, ודברי ר"ח בן חכינאי שהנעור בלילה וכו' ומפנה לבו לבטלה הרי זה מתחייב בנפשו, [לכן] קבע משנת ר"ד בן הרכינס שהזכיר דברים שהאדם רגיל בהן ודש

אותם בעקביו, שהן דוגמת הדברים שהזכירו התנאים האלה, והן מוציאין אותו מן העולם, כי גורמים בטול תורה, ונחשב לו כזדון להתחייב בנפשו, ובמאי דסליק פתח. כי לעומת דברי ר"ח בן חכינאי, תנא איהו שינה של שחרית, דאע"פ שר' חנינא לא אמר שמתחייב בנפשו אלא בנעור בלילה ומפנה לבו לבטלה דהוי זדון גמור, הכי נמי הרגיל בשינה של שחרית, אע"פ שהוא ישן ושאינו יכול להגות בתורה, השינה עצמה לזדון תחשב לו, שמלבד שעובר זמן ק"ש ותפלה, אלא לפי שעת השחרית טובה לחשוב בה מחשבות חכמה ותורה, כי הלב פנוי מטרדותיו, כי השינה שקדמה העבירה ממנו כל המחשבות המטרידות . ואם היה מרגיל עצמו לעורר השחר היה יכול לעסוק בתורה ולעשות טובה לנפשו. והדר תני "ויין של צהרים " לעומת דברי ר"ש. ואע"פ דר' שמעון בג' שאכלו ומדברים שיחה בטלה על השלחן מיירי, שהיה להם לומר עליו דברי תורה, וזה שנטרפה דעתו מיינ ו אי אפשר לו להגות בתורה, מ כל מקום נחשב כזדון שהיה לו למנוע מלשתות ולהשתכר. ולבתר הכי תני "שיחת הילדים וישיבת בתי כנסיות של ע"ה" לעומת דברי ר' חנינא בן תרדיון . ואע"פ דר"ח בשנים שיושבין מיירי, שהיה להם לדבר זה עם זה בתורה, ואי אפשר לדבר תורה עם ילדים ועמי הארץ, נחשב לו כזדון לפי שמבלה זמנו לשוח עם הילדים ולשבת בבתי כנסיות של עמי הארץ, שהרי היה בידו לעסוק בתורה בעתים האלו.

ועל דרך כלל יש במשנה זו מוסר גדול לאדם, שאם תשים לבבך לדבריה, תראה שהן הן הדברים המכשילים את בני האדם, ושרובן מבלים ימיהם באלו. כי "שינה של שחרית" הרבה רגילים בה ועצלים לקום ממטתם, וכמו שזכ ר שלמה (משלי ו, ט) "עד מתי עצל תשכב " וגו', (משלי כו, יד) "הדלת תסוב על צירה ועצל על מטתו ". וביותר לפי שהם מאחרים בנשף בדברי בטלה ואינן הולכים לישן בזמן הראוי, ימלאו שינתם בשינה של שחרית, וע "י כן יאבדו הזמן הנבחר מן היום לעסק התורה והחכמה . וכן "יין של צהרים", והוא משתה היין אחר הסעודה, כי קודם הסעודה אין מדרך בני אדם להתאסף למשתה היין, ובסעודת הערב אין היין כל כך מזיק, כי הוא בלאו הכי זמן השינה . אבל בצהרים קובעים על היין ומאריכי ם לשתות ומבלים בו מקצת מן היום, והיין משכר מעט, וע "י כן גם הזמן הנשאר מן היום אין דעתו צלולה לחשוב בה מחשבות תורה. וכן "שיחת הילדים", שמדרך בני אדם שבאהבתם את ילדיהם, ירבו שיחה עמהם ומשתעשעים בדבריהם, ויבלו זמנם בדברי הבל ואין בם מועיל. וכן "ישיבת בתי כנסיות של עמי הארץ", שמדרך האדם ללכת לבית ועדן של עמי הארץ הנאספים לבלות הזמן בשיחה בטלה ובמיני שחוק ובספורים שאין בהם מועיל . צא וחשוב שהעוסק בארבעה אלה יאבד יומו, ולא ישאיר ממנו מועד לתורה ולחכמה. ו "אזן שומעת תוכחת חיים בקרב חכמים תלין" (משלי טו, לא).

רַבִּי אֶלְעָזָר הַמּוֹדָעִי אוֹמֵר, הַמְחַלֵּל אֶת הַקָּדָשִׁים, וְהַמְבַזֶּה אֶת הַמּוֹעֲדוֹת, וְהַמַּלְבִּין פְּנֵי חֲבֵרוֹ בָּרַבִּים, וְהַמֵּפֵר בְּרִיתוֹ שֶׁל אַבְרָהָם אָבִינוּ עָלָיו הַשָּׁלוֹם, וְהַמְגַלֶּה פָּנִים בַּתּוֹרָה שֶׁלֹּא כַהֲלָכָה, אַף עַל פִּי שֶׁיֵּשׁ בְּיָדוֹ תּוֹרָה וּמַעֲשִׂים טוֹבִים, אֵין לוֹ חֵלֶק לָעוֹלָם הַבָּא:

"רבי אליעזר המודעי אומר המחלל את הקדשים" וכו'. אחר ששנה רבינו משניותיהן של התנאים שדברו על הבטלים מן התורה, והפורשים ממנה שהן כמושב לציצים ומתחייבים בנפשותיהן, וכולם נפרעין מהם בעולם הזה ובעולם הבא, וכדתני רבי נחוניא בן הקנה "נותנין עליו עול מלכות ועול דרך ארץ" מדה כנגד מדה. וכדתני רבי דוסא בן הרכינס שהן מוציאין את האדם מן העולם. אלא שכולם נפרעין מהן כדי רשעתם ויש להם חלק לעוה"ב, וכדתנן (סנהדרין צ.) כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב, וכדאפרש בעז"ה בפרקין בבבא "חביבין ישראל שנקראו בנים למקום" וכו', יסד רבינו עתה משנתו של רבי אליעזר המודעי דמיירי בהנהו דאין להם חלק לעוה"ב. משום דכלהו תנאי דלעיל מיירי בעוזבי תורה מחמת תאוה, כי יצר לבם משיאם לדברים בטלים ולשיחת ילדים ולמשתה היין וכיוצא, שע"י כן אין דברי התורה יכולים לבוא בלבם, שעל זה שנה ר' חנינא בן דוסא את משנתו. אבל בוזי תורה העוברים [עבירות] מצד אפיקורסות, אע"פ שיש בידם תורה ומעשים טובים אין להם חלק לעוה"ב. ודברי ר' אליעזר סתומים ועמוקים, דחשיב בדוקא חמשה דברים אלו. ומה שכתבו מפרשי המסכתא ז"ל בטעם משנתנו אינם מספיקים להושיב דבריה על מכונן, וכדאפרש בשלהי מתניתין.

ההבדל בין רשע החוטא במעשים בלבד לבין רשע שהוא אפיקורוס
ביאור הפסוק "והנפש אשר תעשה ביד רמה"

וטרם אפרש אודיע כלל גדול, והוא שיש שני מיני חוטאים. [אמר המגיה: יסוד לדברי המחבר הם דברי הרמב"ם בפירוש המשניות לסנהדרין, פרק חלק, סוף י"ג העיקרים]. המין האחד, החוטאים מדרך תאוה, ועוברים במזיד לפי שיצרם תקפם, יודעים שעוברים על דעת המקום ב"ה, אלא שאינן יכולים לעמוד בפני תוקף יצרם. והמין השני, הם העוברים מדרך אפיקורסות, ואין רע בעיניהם לעבור. ויש הבדל גדול בין אלו לאלו, גם התורה הבדילה ביניהן. שכל העונשין המפורשים בתורה לעוברי עבירות במזיד, כמו המלקיות ומיתת בית דין, שבכלן אם קבלו את הדין נסלח עונם ויש להם חלק לעוה"ב, כדאמרינן (מכות כג.) "ונקלה אחיך לעיניך, כיון שלקה הרי הוא כאחיך", וכדאמרינן (סנהדרין מג:) "כל חייבי מיתות מתודין ויש להם חלק לעוה"ב", אינן אלא לעוברים מדרך תאוה, ומתודין ומודים שחטאו שעוו ושפשעו. אבל העוברין באפיקורסות נשתנה דינם להחמיר עליהן, ודבר זה מפורש בפרשה סתומה בתורה, שנאמר (במדבר טו, ל-לא) "והנפש אשר תעשה ביד רמה מן האזרח ומן הגר, את ה' הוא מגדף ונכרתה הנפש ההיא מקרב עמה, כי דבר ה' בזה ואת מצותו הפר הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה". ודברי הפרשה הזאת נעו מעגלותיה, החל "והנפש אשר תעשה" ולא זכר מה עשתה, ומהו "ביד רמה"? כי רש"י ז"ל בחומש פירש במזיד, ולא מצינו מליצת "ביד רמה" אצל שאר המזידין בכל התורה כלה, ולמה לא אמר והנפש אשר תזיד לעשות, כמו (שמות כא, יד) "וכי יזיד איש" וגו'. ומה הוא זה שאמר "את ה' הוא מגדף"? ואם רז"ל (כריתות ז.) למדו ממנו שהמגדף הוא בכרת, דבריהם אמת, ומקרא אחד יוצא לכמה טעמים, אבל אינו פשוטו של מקרא. ואם כבר אמר בכתוב הראשון "את ה' הוא מגדף", מה הוצרך לומר בפסוק השני "כי דבר ה' בזה", כנותן טעם למה הוא בכרת, לפי שבזה דבר ה'. והרי את ה' הוא מגדף שאין עון גדול ממנו, ולמה הוסיף "ואת מצותו הפר"? ואם כבר אמר בכתוב הראשון "ונכרתה הנפש ההיא מקרב עמה", למה חזר ואמר בכתוב השני "הכרת תכרת הנפש ההיא". והיותר סתום אמרו "עונה בה", מה הכונה במליצה זו?

ויראה לפי שלמעלה כתובה פרשת (במדבר טו, כב) "וכי תשגו ולא תעשו את כל" וגו', המדברת בשגגת ע"ז החמורה מכל העבירות, שאפילו יטעו עיני העדה ויעברו הקהל על פיהן, יכופר להם בקרבן פר העלם דבר. וסמך לה פרשת "והנפש אשר תעשה" וגו', כלומר כל זה לא אמרתי אלא בעוברין לתאבון. וכן כל שכרן של מקיימי תורה ומצוה, ועונשן של עוברים המפורשים בתורה, הם למזידים בתאוה, ולאלה הבדלתי בין עבירה לעבירה, (יומא פו.) כי העובר על מ צות עשה ושב אינו זז משם עד שמוחלין לו, ועל הלאוין מקצתן ולא כלום, ומקצתן מלקות, ומקצתן כרת או מיתה, הכל כפי חומר העבירה וקלותה. וכן לענין שכר המצות.

אבל "הנפש אשר תעשה ביד רמה", מדרך אפיקורסות, ומפרש קרא מהו "ביד רמה"? ואמר "את ה' הוא מגדף". כשאומרי ם לו מדוע אתה עובר את מצות המלך ה', משיב חרופי ם וגדופים ומלעיג על דבר ה', "ונכרתה הנפש ההיא מקרב עמה". אפילו לא עשתה אלא קלה שבקלות, דינה מסור לשמים בעוה"ב. ולכן אמר סתם "אשר תעשה" ולא זכר מה עשתה? לפי שעל כל מה שתעשה, [היא] תכרת. וזהו פירוש "ביד רמה", כלומר בפומבי ובלב שליו, שאינו ירא משום דבר, ואין לבו נוקפו פן יקרנו רע, כדרך (שמות יד, ח) "יוצאים ביד רמה", בטוחים בה' ואינן יראים משום דבר, וכאן לרעה.

ומה נעימה המליצה הזאת שכוללת ג"כ טענות השכל שיטען המגדף על האמת. כי מלת "יד" נופל על כל גבורה, גם על גבורת השכל בטענותיו, כמו (משלי א, כד) "נטיתי ידי ואין מקשיב", (איוב ט, לג) "לא יש בינינו מוכיח ישית ידו על שנינו". ומלת "רמה" על גובה הלב, כמו (דברים ח, יד) "ורם לבבך". וזהו "אשר תעשה ביד רמה". שבגובה לבבה טוענת שוא ומדוחים על האמת, וזוהי כת (ע"פ ישעיה ה, כא) ה"נבונים נגד פניהם". ובא הכתוב השני ופירש את הראשון, והודיע למה הבדיל ה' לרעה את העובר מצד אפיקורסות מן העובר מצד התאוה, ואמר כי "את דבר ה' בזה". כלומר בשלמא כשעובר לתאבון, מאמין ומודה כי יקר דבר ה', ושראוי לאדם לקיים את דבריו, אלא שהאדם החוטא נבזה, ויצרו מתגבר עליו וכופהו לעבור על מצות ה'. והחוטא מצד אפיקורסות בוזה דבר ה', כי מחרף דברי התורה ודובר עליה ם נבלה, וחייב העונש הגדול על הבזיון והכפירה. ולשון "בוזה" יתבאר בבבא "והמבזה את המועדות". וכן העובר לתאבון רוצה לקיים המצוות. ולכן כשאין יצרו מתגבר עליו שומר מצוה ונזהר מעבירה. והחוטא מצד אפיקורסות "את מצותו הפר", שכל "הפרה" הוא בטול דבר, שהרי אומר שאין דברי התורה כלום, ובין כשיצרו תוקפו ובין כשאין יצרו תוקפו עובר על התורה. ולכן "הכרת תכרת הנפש ההיא", כלומר כריתות הרבה הוא מתחייב, לפי שנחשב לו כאילו כל יום עובר עליה. מה שאין כן עובר לתאבון שאינו נענש אלא כפי מספר הפעמים שחטא. לפי שפעמים הרבה נזהר מלעבור לפי שירא את ה'.

ודע כי החוטא לתאבון, דעתו שלמה ומחשבתו נכונה, שהרי יודע להבדיל בין הטוב ובין הרע, ונותן כבוד לה' ולתורתו, וכל עצמו אינו חוטא אלא מהסתת יצרו ותאותו, שמקורו הגוף, ודומה כאילו חטאו ועונו תקוע ב בשרו וגופו. מה שאין כן הטוען ומלעיג על האמת, ואפילו כשאין יצרו תוקפו לא ימנע מחטוא, הרי חטאו ועונו בנפשו עצמה, כי שכלו ובינתו יורוהו לחטוא, וזהו השחתת הנפש. ועל כן חתמה התורה דבריה ואמרה "עונה בה", כלומר עון נפש המחרף ובוזה דבר ה', היא תקועה בה, בנפש עצמה, ולכן אמרתי "הכרת תכרת" פעמים רבות, כי אין לה חלק לעוה"ב, אלא תכרת תמיד מעמה.

וזה הפירוש יקר מאד, ואנכי למדתיו מדברי המלך שלמה ע"ה בספר החכמה ["חכמת שלמה" עם פירוש "רוח חן"] שהעתקתי, ולא אביא פה כל דבריו ומה שבארנו עליהם, כי יאריכו הדברים מאד. אבל ארמוז מעט, הזכיר כי ה' ב"ה חנון ורחום וארך אפים, ואינו נפרע מן הרשעים בדרך שנאה ונקמה חלילה, אלא כל דרכיו משפט. ומביא [ספר "חכמת שלמה"] ענין מכות המצריים ותחלואיהן, ודיבר נכבדות על מכת הערוב, ואמר (פרשה י"א פסוק י"ז) "ואם אין זאת הלא אם תשוף בם ייבשו, כי תרדפם בקנאתך, תכלם ברוחך הקשה. אך אתה הכינות את

כל המעשים במדה במשקל ובמספר ". כלומר אם חפץ ה' יכול לכלותם כרגע . אלא שאינו דן משנאה ומנקמה, כי אם בארחות החכמה, ומכין העונשים במדה . שבמדה שהאדם מוד ד מודדין לו ולא יותר, וכן במספר כי אינו דומה מי שעבר פעם אחת למי שעבר פעמים רבות . וכן במשקל, שאינו דומה מי שגנב ממון למי שהרג נפש, ומביא שם ראיות מן הכנעניים שכל דרכי ה' חסד ואמת, וכמו שיתבאר בבבא (להלן בפרקנו) "ובטוב העולם נדון". וחתם דבריו (פרשה י"ב פסוקים י"ב-יד) "יען כי צדיק אתה תמלוך בצדק על כל המעשים וכו', כי גבורותיך בנתיבות משפט, ובעבור כי תוכל כל, תחוס על כל . את זרוע עוזך תחשוף אם לא יאמינו שאין חקר לגדולתך, ואתה משלם גאות חכמים בעיניהם ". והרחבנו לפרש דבריו בבאורנו "רוח חן", כי המאמר הזה פותח דלתות סגורות בתורה . וגם מפשוטן תלמד שבא להודיענו למה לפעמים מצאנו ששפט ה' ב"ה את בריותיו באפו ובחמתו, לא במדה ולא במספר ולא במשקל . לדוגמא מעשה עמלק שבא ונלחם עם ישראל, ונשבע הקב"ה למחות זכרו מתחת השמים, ולא עשה כן לכל גוי, אפילו למחריבי ארצנו ובית תפארתנו, וכיוצא בזה הרבה. לזה אמר שאין הדברים אמורים אלא לעוברים מתוקף היצר . אבל את זרוע עוזו יחשוף להכות באותות ובמופתים, אם לא יאמינו כי לגדולתו אין חקר, והם המורדים והפושעים בה', הכופרים בגדולתו וביכולתו, וטוענים נגד ה' ונגד דבריו . וכאמרו "ואתה משלם גאות חכמים בעיניהם", שהן כת האפיקורסים, וכאמרו (ישעיה ה, כ) "הוי האומרים לרע טוב ולטוב רע " וגו', (ישעיה ה, כא) "הוי חכמים בעיניהם ונגד פניהם נבונים ". ומזה הכת היו עמלק ועמו, וכמו שרמז במשנה תורה (דברים כה, יח) "ולא ירא אלהים ". מזה הכת היו אנשי סדום ועמורה, וכאמרו (בראשית יט, יד) "ויהי כמצחק בעיני חתניו ". מזה הכת היו פרעה ויועציו, וכאמרו (שמות ה, ב) "מי ה' אשר אשמע בקולו ?" והמדרש הזה הוא רחב ידים, ואם אזכה להוציא ספר החכמה הנ"ל ["חכמת שלמה"] לאורה, אתהלך בענין זה ברחבה, וכאן לא אצא מדרך הפירוש . כי ממה שבארנו תבין שמשנתנו מדברת מן הכת הזאת העוברים ביד רמה, ואין פחד אלהים לנגד עינם . כי הם "חכמים בעיניהם" וכל אשר הם עושים ל "חכמה" תחשב להם. ותנא דידן למד דבריו גם הוא מפרשת "והנפש אשר תעשה ביד רמה ", וכדאמרינן בפ' חלק (סנהדרין צט.), וכמו שיתבאר לפנינו בעז"ה. ועתה הנני בא לפרש דברי המשנה.

חמש כיתות של אפיקורסים

"המחלל **את הקדשים** ". דע כי האפיקורסות נחלקת למינים הרבה . וכאשר שמתי לבי להתבונן בפרטי הדברים, מצאתי שהם כלולים בחמש כתות, שכל אחת רעה מחברתה. ואזכיר ענייניהן בקצרה, כי עליהן שנה תנא דידן את משנתו וכללן בחמשה דברים שהעובר עליהן אין לו חלק לעה"ב. [א] הרעה שבכלן הם האנשים אשר (תהלים עג, ט) "שתו בשמים פיהם", וידברו באלהים לחלל את שם קדשו, הם המכחישים בה' (ירמיה ה, יב) " ויאמרו לא הוא ". כי לא האמינו במציאות העליון הנשגב מכל גוף ומכל מקרי הגוף, וידברו סרה אשר לא ניתן לכתוב, לא אשא את שמותם על שפתי, ואת דבריהם לא אכתוב על ספר, כי מרים הם ממות . ובכלל הכפירות הללו כלולים כל המיחס לשוכן מרום וקדוש דבר מן הפחיתיות ומדמהו לדבר מן הדברים, וכיוצא בזה. [ב] למטה מזה הם הכת המכירים אלהותו יתב רך, ומקדישים אותו על כל היצורים ואינן מיחסים אליו שום פחיתות ליאות [פירוש: עיפות] או קצור, אבל לא יאמינו שהעולמים מחודשים. כי יאמינו קדמות העולם ושהיה מאז ומקדם עם האלוה, וכמו שהאמין [אריסטו] ראש חכמי יון וההולכים בדרכו. [ג] למטה מהן הם המודים ג"כ שהעולם וכל אשר בו מחודש, ושה ' ב"ה בראו ברצונו, אבל לא יאמינו שנברא האדם בצלם, כי בעיניהם אדם ובהמה שוים, וחושבים שמתכונות הגוף ובנינו התהוה הנשמה וכן תפסד בהפסדו. [ד] למטה מהן הם המאמינים שנברא האדם בצלם, ושהיא ממרומים, ותשאר גם בכלות הגוף . אבל לא יאמינו שהבדיל ה' בין קדש לחול בעולם התחתון, והוא שבחר בעם אחד יותר משאר העמים להיות לו גוי קדוש ועם סגולה, ושהופיע אור הנבואה על מקצתן, ושנתן להם תורה מן השמים חקים ומשפטים שאינן כפי דרכי טבע העולם, אלא נשגבות מהן ודרכם בקדש . אבל יאמינו שכל בני אדם שוי ם להיות נוהגים בדרכי ש יקול הדעת שהיא טבע ית לאדם, וכן כל כיוצא בזה. [ה] למטה מהן הם המאמינים גם כן שבחר ה ' בישראל וקדשם במצותיו, אבל

מטילים ספק בתורת משה רבינו ע"ה עם פירושה המקובלת לנו באמונה, ונותנים דופי בספוריה ובמצותיה וכן כל כיוצא בזה.

ואין לך שום מינות ואפיקורסות קטנה או גדולה שאינה כלולה באחת מחמשה המינים שזכרנו. וכשתתבונן תמצא שכל הקודמת כוללת אותן שהן למטה הימנה . ועל חמשה מיני ההכחשות האלה שנה ר' אליעזר את משנתו, והודיע שהשקוע באחת מהן הוא מכלל אותן שנאמר עליהן "עונה בה", ואין לו חלק לעולם הבא. ובחכמה גדולה שנה משנתו, על דרך לא זו אף זו, כי נגד כל כת וכת הזכיר עבירה ידועה שהעובר עליה מעיד על עצמו שהוא אחד מבעלי אחד הכתות הללו וכדאפרש.

אפיקורוס המכחיש את מעלת הקודש

"**המחלל את הקדשים**". כנגד הכת הראשונה נקט לה, כלומר שהוא מחלל כל קדש, כי מכחש שיש מציאות נשגב מן החול . ובדרך כבוד שנה בבא זו, וכולל כל הקדושות, שהוא מדמה שנשמת האדם הוא חול ומעשה הטבע, וכן מדמה על העליונים, וכן חושב תועה גבוה מעל גבוה, ואין רע ממנו. ובכל זאת אין דברי המשנה יוצאין מידי פשוטן, כי מחלל את הקדשים היינו מפגל, כי את קדש ה' חלל . אלא דנקט מחלל את הקדשים לדוגמא, לאורויי לן דמיירי ב"עושה ביד רמה", ואת ה' הוא מגד ף, לא לתאבון. שהרי כל שאר העבירות שבתורה אפשר שיעבור עליהן לתאבון, לבר ממפגל בזדון דאי אפשר אלא כשעושה ביד רמה . דמפגל היינו שמחשב בשעת שחיטה לאכול מבשר הקרבן חוץ לזמנו או חוץ למקומו . ואם לא חשב מחשבת פגול בשעת עבודה, אלא שאכל הבשר חוץ לזמנו או חוץ למקומו אינו חייב כרת כדאמרינן ב"תורת כהנים" ומייתי לה בזבחים (דף כט.) וכשחשב מחשבות חוץ לזמנו, אע"פ שאכלו בתוך זמנו ובמקומו חייב כרת. ויפה שנה שהמפגל את הקדשים בזדון אין לו חלק לעוה"ב, מפני שעושה ביד רמה ודבר ה' בזה, שאין לך לומר שעשה כן לתאבון . מה תאבון יש בזה? ואם בעבור שתאב לאכלו זמן יותר מן הקצוב בתורה או במקום אחר ממה שקבעה התורה, הלא טוב לו אם לא יפגל במחשבה? ואחר שהוכשר הקרבן ימלא תאותו ויאכלנו חוץ לזמנו או חוץ למקומו, שאינו עובר אלא בלאו . ועתה שפגל גם אם יאכלנו בתוך זמנו גם כן עובר על אסור כרת. ועל כרחך אין זה אלא מכת המנאצים, המלעיגים ומתעתעים בדבר ה', ואינו מבדיל בין הקדש ובין החול, ואומר בלבו "מה בזה? והזובח לשלחן מלכים ועושה כן אין בכך כלום!" לפי שאינו מאמין בדרכי הקדש, וכדפרישית לעיל. ומשום הכי נקט ר' אליעזר "מחלל את הקדשים" להורות שמדבר על העובר מאפיקורסות, והוא הדין כל דבר שעושה ביד רמה ומדרך משחת, שאין לו חלק לעוה"ב . וכפשטא דקרא "אשר תעשה", כל מה שתעשה, אלא דוגמא קתני.

ומצינו שהנביא הוכיח ואמר (מלאכי א, ו-ז) "בן יכבד אב ועבד אדוניו, ואם אב אני איה כבודי? ואם אדונים אני, איה מוראי? אמר ה' צבאות לכם הכהנים בוזי שמי, ואמרתם במה בזינו את שמך. מגישים על מזבחי לחם מגואל, ואמרתם במה גאלנוך, באמרכם שלחן ה' נבזה הוא". ונאמר עוד (מלאכי א, יב) "ואתם מחללים אותו באמרכם שלחן ה' מגואל הוא" וגו'. והתם בפסולי קרבנות מיירי, כדכתיב (מלאכי א, ח) "וכי תגישון עור לזבוח, אין רע?" וגו' הקריבהו נא לפחתך, הירצך?" וגו', ואמר (מלאכי א, יג) "והבאתם גזול ואת הפסח ואת החולה". ובההיא יש חסרון כיס, שהוא נוכל ומביא קרבנותיו מן הגרוע שבעדרו, וכמו שכתוב שם (מלאכי א, יד) "וארור נוכל ויש בעדרו זכר ונודר וזובח משחת" וגו'. ור' אליעזר מיירי במפגל דאי אפשר אלא ביד רמה. ואי קשיא לך, בתורה נאמר (ויקרא ז, יח) "המקריב אותו לא יחשב לו", דמינה ילפינן דקרא מיירי במחשב לאכול מזבחו ביום השלישי, ועלה קא מזהיר "לא יחשב", שאל יחשוב כן. ואם אי אפשר אלא "ביד רמה", וכי דברה תורה עם המנאצים הבוזים דבריו? ותו דב"תורת כהנים" יליף שהזבח פסול והעובד אינו נפסל מעבודה, ואי "בעושה ביד רמה" איך יכשר לעבודה, וגרוע טפי מעובד ע"א, שהוא כופר בכל! ההיא לא קשיא מידי שהכתוב אינו מדבר בעושה מדעתו וביד רמה, אלא ש לא מדעתו ע"י מחשבות הבל הגוברים לפעמים על דעת האדם. ולכן כתוב "לא יחשב לו" בנפעל, ונראה כמאמר סתום, שהיה לו לומר המקריב אותו

"לא יחשוב כן", ומדכתב "לא יחשב לו" אנו עומדים על כוונת הכתוב שאינו מדבר על החושב בזדון. ובבית השלישי מספר "גן נעול" שבו בארנו כל לשונות של "מחשבה", שם גלינו ענין זה והוכחנוהו ברחבה, ופה לא אאריך במה שאינו לענייננו . ור' אליעזר מיירי במפגל בדעת, לפי שבלבו בוזה דבר ה', והבן.

המכחיש בריאת העולם וחידושו

"והמבזה את המועדות". נגד כת השניה נקט לה, והוא שאינו מאמין שנברא העולם, ולכן מבזה את המועדות. כי המועדות הם שבתות ה' וימים טובים, שנאמר (ויקרא כג, א) "מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קדש אלה הם מועדי ", (ויקרא כג, ב) "ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתון" וגו', ואח"כ הזכיר פסח שבועות ראש השנה ויוה"כ וסכות, הרי לך שכולם הם מועדי ה'. והנה הכופר בבריאת עולם מלעיג על המועדות, שהרי שבת נתנה לאות כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ. וכן הכופר בבריאת העולם כופר בכל הנפלאות, כי זה תלוי בזה . שאם ה ' יצר שמים וארץ מן האין, ועשה אותם כרצונו, יוכל לעשות בהם כחפצו לשנות הדברים לעת שירצה. והן הן הנפלאות, שהמועדים מעידים עליהם, פסח על נפלאות של יציאת מצרים, ושבועות זמן מתן תורה, וסוכות (ויקרא כג, מג) "כי בסכות הושבתי". ולכן הכופר בנפלאות "מבזה את המועדות". והוא הדין למבזה אחת מכל המצות מדרך אפיקורסות כזה דהוי עושה ביד רמה. כי הכופר בבריאת העולם, כופר ג"כ בכל התורה כלה ובנבואה ובכל הדברים שהן קדש, ואם כן מבזה גם כן את הציצית והתפלין וכיוצא. אלא דנקט מבזה את המועדות לדוגמא, ולאשמועינן דמיירי במי שכופר בבריאת העולם.

מחלל ומבזה, מה ההבדל ביניהם

ובחכמה נקט גבי קדשים "מחלל", וגבי מועדות "מבזה", דהא כל עצמו מיירי בעושה ביד רמה, לא לתאבון. ואי תני "המבזה את הקדשים", הייתי אומר דמבזה היינו שמקריב עור ופסח כל מום רע, וכדאמר קרא (מלאכי א, ח) "וכי תגישון עור לזבוח אין רע ?", ומקמי הכי אמר (מלאכי א, ז) " לכם הכהנים בוזי שמי ". והאי בזיון מקרי, אבל אפשר שיעשה לתאבון, שאינו רוצה להקריב המובחרים שבעדרו מדרך הכילות, וכמו שאמר (מלאכי א, יד) "וארור נוכל ויש בעדרו זכר", משום הכי נקט "המחלל" דהיינו המפגל דאי אפשר אלא ביד רמה, וכדפי רשנו לעיל. ואי תני "המחלל את המועדות", הייתי אומר שעושה לתאבון, וכדתנן (כריתות פ"א משנה א) "המחלל את השבת", שעושה מלאכה להנאתו, מש ום הכי תני "המבזה", והוא הנוהג בהם בזיון, שאין זה אלא מדרך אפיקורסות. וזהו ההבדל שבין "חלול" ל"בזיון". "חלול" מקרי כשעושה מעשה בקדש, שאין בו רע אם היה עושהו בדבר חול. כגון העושה מלאכה בשבתות ובמועדים, שאינו רע רק בעבור שנעשה ביום שהוא קדש, ואילו עושה מלאכה בשאר הימים אין בו רע . והנה משוה קדש לחול וזהו חלול . אבל "בזיון" הוא כשעושה מעשה בקדש, שהוא גם בחולין רע, שאין זה משוה קדש לחול, אלא מבזה, שהרי בחולין ג"כ בזיון הוא . ועל כן קרא למקריב עור ופסח "בזיון", לפי שבחולין ג"כ לא יקריבנו מנחה לשר או למלך, וכדכתיב בענין (שם) "הקריבהו נא לפחתך, הירצך ? או הישא פניך ?", ויש בזה ענינים רבים אבל לא אאריך בפירוש המשנה. ואם תפרש "מבזה את המועדות" שעושה בהן מלאכה לתאבון, אין זה "בוזה" אלא "מחלל". ושמעינן דמיירי במלעיג על המועדות, שכגון זה הוי בזיון בחולין, ולהכי אין לו חלק לעוה"ב. ותלמד מזה שאילו היה שונה "המבזה את הקדשים" לא הוי שמעינן דמיירי במפגל, דהא מפגל בחולין לא שייך, ולא הוי "בזיון" משום הכי תני "המחלל", דשייך לגבי פגול שעושה קודש לחול, וכיון דלא שייך תאבון בפגול, ידענו שמדבר על העושה ביד רמה.

המכחישים תפקידו הרוחני של האדם

"והמלבין פני חברו ברבים". כנגד כת השלישית נקט לה, שאינם מאמינים שנברא האדם בצלם, ואומרים (קהלת ג, יט) "מותר האדם מן הבהמה אין ". ולכן אין האדם נחשב בעיניהם לכלום, ואינו חושש לבזיונו, ומלבין פניו ברבים, ומגיד לו חרפתו וקלונו בתוך קהל ועדה, שפניו מלבינות מרוב בושה . וזה המלבין לא ישית לבו לחוס על כבודו, אלא יאמר "הלא

משחק אני, ומה עשיתי לו ?", ומשום הכי תני "פני חברו", ולא תני סתמא "והמלבין פני אדם ברבים", דאי תני פני אדם, הייתי אומר שמלבינו בכעסו שכעס עליו, ויצרו השיאו לעשותו כדרך כל עוברי עבירה, והאי לאו יד רמה היא, משום הכי תני "חברו", דכבר פרישית בבבא "וקנה לך חבר", שתאר "חבר" על ההולך עמו בעצה אחת ובאהבה . ושמעינן דמיירי שעושה באפיקורסות, לפי שאינו מודה שיש על האדם כבוד והדר, אלא בעיניו נמשל כבהמה. והוא הדין כל מה שעושה בדרך זה אין לו חלק לעוה"ב, שהרי המכחיש שנברא האדם בצלם, מכחיש בנבואה ובהשגחה ובתורה . אלא נקט "מלבין" בחכמה להשמיענו דמיירי בכופר שנברא האדם בצלם, כי הבזיון [עד שפני] (ושפני) האדם מלבינים כששומע בזיונו, זוהי [מפני] גדולת נפשו ושהיא צלם אלהים . כי הבהמות והחיות לפי שהן מן הארץ אין להן בזיון, וכמו שנראה מן הכתוב שעל כן אמר (תהלים עג, כ) "ה' בעיר צלמם תבזה", שהבזיון דבק בצלם . וזה שאינו חושש להלבין פניו הוא לפי שמאמין (כמות) [כמו] הבהמה כן האדם . ולכן תנא דידן השמיענו כו ונתו ע"י ששנה "והמלבין", שלא היה יכול להשמיע בענין עבירה אחרת שהיה שונה.

המכחיש את מעלתו הרם של עם ישראל

"**והמפר בריתו של אברהם אבינו ע"ה**". כנגד כת הרביעית נקט לה, שאינן מאמינים שהבדיל ה' בין קדש לחול בעולם התחתון, ושבחר בזרע ישראל להיות עם קדוש, ושמנבא את בני האדם, ודיבר עמהם מן השמים וכל כיוצא בזה, ולכן הם מפרים בריתו של אברהם אבינו, שהיא מצות המילה שצוה לו ה' ב"ה, שע"י המצוה הזאת נתיחד הוא וזרעו אחריו להיות לו לעם קדוש מכל העמים, ושהוא ב"ה יהיה להם לאלהים, להנהיגם באותות ובמופתים בדרכי הקדש, ולתת להם תורות וחקים נשגבים מדרכי החול ומן המצות הנטועות בדעת [כלל] האדם, וכמו שנאמר בפרשה (בראשית יז, ז) "והקימותי את בריתי ביני ובינך ובין זרעך אחריך לדורותם לברית עולם להיות לך לאלהים ולזרעך אחריך". והמפר ברית זה ומכחיש בו, עושה ביד רמה ואין לו חלק לעוה"ב. ובחכמה תני "והמפר בריתו" וכו', ולא תני "ומי שאינו רוצה להמול", או "מי שאינו רוצה ליכנס בבריתו של אברהם אבינו ע"ה". ואין "מפר" אלא כשמכחיש בדבר ואומר שאינו כלום, כמו (במדבר טו, לא) "ואת מצותו הפר" וכדפרישית לעיל ויתבאר עוד בעז"ה. והוא הדין לכל מה שעושה במחשבה זו שאין לו חלק לעוה"ב . אלא נקט "מפר ברית", להודיענו דמיירי במי שאינו מאמין שהקב"ה קידש זרע אברהם אבינו ע"ה לעבודתו ולתורתו, שעל זה נכרת ברית המילה.

המכחיש את מקורו האלוהי של תורתנו

"**והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה**". נגד הכת החמישית נקט לה, שאינו מאמין שזאת התורה יצאת מפי הגבורה, או שמכחיש במקצת דבריה, (סנהדרין צט.) "ואפילו אומר כל התורה כולה מן השמים חוץ מפסוק זה הרי זה כופר בתורה". כי בגבה לבבו מעיז פנים בתורה, לפי שאינו מבין תכלית הדברים, ונראים הפוכים מדרכי שכלו, מלעיג עליהם ומטיל בהם דופי, וכמו שאמרו (סנהדרין צט:) על מנשה מלך יהודה ודרשו עליו "והנפש אשר תעשה ביד רמה זה מנשה בן חזקיה שהיה יושב ודורש באגדות של דופי . אמר לא היה לו למשה לכתוב אלא ואחות לוטן תמנע ? ותמנע היתה פלגש לאליפז ? וילך ראובן בימי קציר חטים וימצא דודאים בשדה? יצאה בת קול ואמרה לו תשב באחיך תדבר בבן אמך תתן דופי, אלה עשית והחרשתי, דמית היות אהיה כמוך , אוכיחך ואערכה לעינ יך!". פירוש , מנשה בגבה לבבו הטיל דופי בתורה, ואמר אם אמת שקבל משה תורה מפי הגבורה, היו דברים יקרי הערך כתובים בתורה . ואי אפשר שיצאו אלו הדברים מפי ה', אלא משה מדעתו כתבם . והלעיג עליו אחר שכתב מדעתו, האם לא היה לו דברים אחרים לכתוב אלא אלו הדברים הקלים , שהיתה תמנע פלגש לאליפז, וכיוצא. והשיבתו בת קול (תהלים נ, כ) "תשב באחיך" וגו', כלומר אם תטיל דופי בבני אדם שהן כערכך אע"פ שחוטא אתה , החרשתי. אבל על תורתי אתה מלעיג . ובגבה לבבך לא תאמין שיש בכל דבר עמוקות לא תדע, ואלהים הבין דרכה . אלא דמית היות אהיה כמוך ? שדמיתני אליך, ושקלת דברי אלהים חיים בכף מאזני דעתך החסרה . על זה "אוכיחך ואערכה לנגדך". ויפה סמך ואמר (תהלים נ, כב) "בינו נא זאת שוכחי אל וה", שהם שוכחים רוממות ה'

ב"ה, ושולחים יד רמה בתורה ובמעשה האלהים. והכלל שכל מיני האפיקורסות הללו נשענים על גבה הלב, שנדמה לו שהוא מבין הדברים על בוריין . (תהלים י, ד) "ורשע כגובה אפו בל ידרוש" ולא ישים על לב דברי אמונה, ולא יציל את נפשו לאמר שמשענתו משענת קנה רצוץ, ושקר בימינו. כי שכל האדם חסר, ובינתו בעלת גבול, והדמיון על פתח לבו רובץ. ועל כן אמר ברוה"ק (משלי טז, ד) "תועבת ה' כל גבה לב". ואין כאן המקום להרחיב בזה. וכמו שנוהג הענין באגדות של דופי, כן הוא בהלכות ובחקי התורה, כשאינה מתקבלת על דעתו מלעיג עליה, או שמהפך דברי אלהים חיים, ומראה בהן פנים רעים שלא כהלכה . וכן [מלעיג ומכחיש] בקבלת חכמים, כולם משרש אחד יצמחו מגבה הלב, וכדאמרינן (סנהדרין צט.) "תניא אידך כי דבר ה' בזה, זה האומר אין תורה מן השמים. ואפילו אמר כל התורה כ ולה מן השמים חוץ מפסוק זה שלא אמרו הקב"ה אלא משה מפי עצמו זהו כי דבר ה' בזה, ואפילו אומר כל התורה כ ולה מן השמים חוץ מדקדוק זה מק"ו זה מג"ש זו, זהו כי דבר ה' בזה", והיינו כדברינו.

כך נראה בעיני פירוש משנתנו, ועוד אברר מן התלמוד שעל דרך זה היתה מפורשת אצלם, אבל מפרשי המסכתא זצ"ל אמרו "מחלל את הקדשים" שמביא קדשי מזבח לידי פגול ונותר וטמא, או שמועל ונהנה בין מקדשי מזבח בין מקדשי בדק הבית . ו"מבזה את המועדות", שעושה מלאכה בחול המועד שאינו דבר אבד . או [פירשו] שמלבין חבירו ומביישו שהוא כשופך דמים, דאזיל סומקא ואתי חיורא. והמפר בריתו שלא מל או שמושך בערלתו לכסות[ו] שלא יראה שנמול. ומגלה פנים בתורה שדורש אגדות של דופי. ופירש רבינו יונה ז"ל דמשום הכי תני "מבזה" וכו' ולא תני "מחלל", שאינו מדבר ביום טוב עצמו, אלא בחולו של מועד שהוא קל בעיניו ולכן מבזה. ולא הבנתי למה העושה אלה ימוט לעולם הבא ? ומה נשתנו אלו מכל העבירות שבתורה ? ואם מלבין פני חברו שהוא כשופך דמים אין לו חלק לעוה"ב, שופך דמים עצמו לא כ ל שכן ? ואם מבזה חולו של מועד בעשיית מלאכה אין לו חלק לעוה"ב, המבזה מועדים עצמן לא כל שכן ? וליכא למימר דאין הכי נמי דנקט הני דקילי שאין לו חלק לעוה"ב, וכל שכן חמורות כמו רציחה ועריות וע"ז . אם כן אמאי נקיט והמפר בריתו של אברהם אבינו שהיא עבירה שיש עליה כרת, וכל שכן היא ממבזה חולו של מועד, וכן המגלה פנים וכו' פשיטא הוא. ועוד כמה גמגומים יש על פירושים אלו, ואין בהם טעם מספיק למה שנה חמשה אלו . ומחוורתא כדפרישית דלא מיירי בחומר האיסור עצמו. שאם עושה אחת מהנה לתאבון נפרעין ממנו ויש לו חלק לעוה"ב, כמו העובר על שאר המצות . אבל נשנו בעוברים משום אפיקורסות, וסדר המדרגות מונה והולך מן החמור לקל, וכדפרישית.

"חכם בעיניו" וקלקולו הגמור

"**אע"פ שיש בידו תורה ומעשים טובים**". שלמד תורה ונוהג ועושה מעשים טובים. ואל יקשה בעיניך אם משנתנו בעושים באפיקורסות מיירי, היאך יהיה בידם תורה ומעשים טובים, שהרי שלש כתות הראשונות כופרים בה' ובתורתו ושנברא האדם בצלם אלהים, ולדעתם אין תורה ואין מצוה אין דין וחשבון על המעשים ? אפשר שיהיה בידיהם מה שלמדו ומה שעשו טוב קודם שיצאו לתרבות רעה . ועוד שאפשר שיגעו בתורה לעשות להם שם בגדולים, ונוהגים כשורה בכמה דברים שהן נוחים בעיניהם בטבעיהם, כמו שתמצא כמה בני אדם שהם בטבע אוהבי צדק ושונאי חמס, ובעלי רחמנים וגומ לי חסדים, ומואסים בעשיית הנבלה והמעשים הפחותים, ומשתמשים בכל אלה מבלי שיהיה לבם לשמים . שעל זה אמר שלמה ברוח קדשו (משלי כו, יב) "ראית איש חכם בעיניו תקוה לכסיל ממנו", ובארנוהו בספר "גן נעול". כי מלת "ראית" שבפסוק נראה מיותר. וכך הפירוש : חכם בעיניו הוא העושה ביד רמה ובוזה דבר ה', והכסיל הוא הסר מן החכמה, בתאוותו ובשרירות לבו. והנה "החכם בעיניו" [הוא] רע ממנו הרבה, אלא שלפעמים החכם בעיניו בעל מדות טובות בטבעו, והכסיל עושה זמה והולך אחר הפתיות. ומי שאין עומד על הדבר ידמה לו כי זה "החכם בעיניו" טוב הרבה מן הכסיל. אבל המבין באמת יבין שהוא לה יפך, כי הכסיל נקל שישוב מפשעיו, ו "החכם בעיניו" קשה ורחוק שישיג ארחות חיים. ומלת "ראיה" בלשון הקדש פעמים רבות על ראיית השכל. וזהו שאמר "ראית איש חכם בעיניו", כלומר השכלת ועמדת על מדת "החכם בעיניו",

אז תבין כי תקוה לכסיל ממנו, כי "החכם בעיניו" כמעט אין תקוה שישוב לדרך החיים . וקא משמע לן תנא דידן שתורה ומע שים טובים כאלה לא ימלטו את בעליהן מן הדין. ועוד שאפילו תאמר שהשלשה הראשונים לא יתכן שיהיה בידם תורה ומעשים טובים, אפשר הוא במפר בריתו של אברהם אבינו, שהרי מאמין במצות התלויות בש יקול הדעת, כמו בני נח שנצטוו על שבע מצות, ולמד דרכים טובים הנכללים בתורה, וגם נוהג בדרכי החיים ועושה מעשים טובים. וכל שכן המגלה פנים בתורה, שאינו מלעיג רק על מקצת דבריה שאינן טובים בעיניו, ובדברים רבים [אחרים] מודה, ולומד אותם ומקיימם, ואעפ"כ לפי שבוזה דבר ה' ועושה ביד רמה אין לו חלק לעולם הבא.

כיצד ידענו כי חמש כיתות האפיקורסים אין להם חלק לעוה"ב

"**אין לו חלק לעוה"ב** ". בריש פרק "חלק" (סנהדרין צ.) תנן ואלו שאין להם חלק לעוה"ב, האומר אין תחיית המתים מן התורה, והאומר אין תורה מן השמים, ואפיקורס. ולכאורה קשיין מתניתין אהדדי, דהכא מני אחרינ . ומדקאמר ברישא כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב, משמע כל עוברי עבירה אע"פ שלא שבו מדרכיהם, כיון שקבלו יסורין ומיתה ושאר עונשים זוכים לעוה"ב, לבד אלו שאין להם חלק בו האומר אין תחיית המתים וכו'. וא"כ הא איכא הני דחשיב ר"א המודעי ? ואם תשיב בכלל אפיקורס דהתם יש כ ולם השנויין במשנתנו, לפי שכל אלו שמנה ר' אליעזר מיירי שעוברים באפיקורסות, וכדפיר שנו לעיל, אם כן אמאי תני "האומר אין תורה מן השמים ", ואין אפיקורסות למעלה ממנו, שהרי עובר ביד רמה. ותו קשיא אמאי שבק ר"א למתני "האומר אין תחיית המתים מן התורה "? והיותר מתמיה דעלה מתניתין דפרק חלק מייתי תלמודא (סנהדרין צט.) מילתא דר"א המודעי, דאמרינן התם והאומר אין תורה מן השמים, ת"ר כי דבר ה' בזה וגו' זה האומר אין תורה מן השמים, ד"א כי דבר ה' בזה זה אפיקורס, ד"א כי דבר ה' בזה זה המגלה פנים בתורה, ואת מצותו הפר זה המפר ברית בשר, הכרת בעוה"ז, תכרת בעוה"ב, מכאן אמר ר"א המודעי המחלל את הקדשים והמבזה את המועדות וכו' אין לו חלק לעוה"ב ". ולא פריך תלמודא מידי, אלמא דמתני תין לא פליגי. והדבר צריך פתרון. וכן יש להתבונן שאמר "מכאן אמר ר"א המחלל את הקדשים" וכו', ומקרא לא נפקי אלא מגלה פנים בתורה ומכפר ברית בשר, אבל אינך [השאר] דחשיב ר"א לא למדו מן המקרא. ומהרש"א ז"ל כתב מכאן אמר ר"א וכו' אמפר ברית ואמגלה פנים קאי, אבל המחלל קדשים והמבזה כו' לאו מהאי קרא נפקא ליה. וזה תימה, דא"כ מהיכי מפיק להו, דתלמודא לא מייתי קרא אחרינא. לכן יראה לי דודאי מתניתין לא פליגי, וכן כולה מלתא דר"א המודעי נפקא ליה מקרא "כי דבר ה' בזה ", ושפיר קאמר תלמודא מכאן אמר ר"א המודעי המחלל את הקדשים וכו' . אלא דר"א פריט להו בחמשה מינים, וכדבירנא לעיל, ושנה משנתו בדרך לא זו אף זו מן החמור אל הקל. ותנא דפרק חלק כלל חמשה דר"א בתרתי, האומר אין תורה מן השמים, ואפיקורס, ותני להו בדרך זו ואצ"ל זו , מן הקל אל החמור. והכי פרושא, חמשה דר"א המודעי תלתא בתרייתא כלולים ב "אומר אין תורה מן השמים ", ותורה כולל תורת בני נח ותורת ישראל, כי שבע מצות בני נח צוה הקב"ה לאדם הראשון כדדרשינן (סנהדרין נו:) מקרא "ויצו ה' אלהים על האדם ", וכן לנח. והאומר אין תורה מן השמים אפילו דברים התלוין בש יקול הדעת, היינו דרך המלבין פני חבירו ברבים, שכופר שנברא האדם בצלם אלהים, ושחייב לעבוד את ה', ובעיניו אדם ובהמה שוין. ובכלל אין תורה מן השמים ג"כ תורת ישראל, שמכחש בתורה שנתן לזרע אברהם, הנשגבת מש יקול הדעת ודרכה בקדש, והיינו המפר בריתו של אברהם אבינו ע"ה . וכן יש בכלל זה המגלה פנים בתורה, שגם הוא מכחיש בתורה, שלא נאמרה כ ולה למשה מפי הקב"ה. והדר תני אפיקורס, וכולל תרתי קמייתא דר"א המודעי, כי אפיקורס וסיעתו הכחישו שהעולם נברא, וגם דברו תועה על ה', והיינו מחלל את הקדשים, ומבזה את המועדות. אי נמי תרתי בתרייתא הן בכלל אין תורה מן השמים, ומיירי בתורת ישראל, וזהו המפר בריתו של אברהם אבינו ע"ה, שאינו מאמין בקדושת זרע ישראל ובנבואה ותורה מן השמים, ובכלל זה המגלה פנים וכדאמרן, ותלתא קמייתי בכלל אפיקורס. והחלוקות הללו יש להם טעם, כי אפיקורס אפילו גוי, שהרי חייבין בשבע מצות, וכשמחלל קדשים, וכופר בבריאת העולם, או שמכחיש שנברא האדם בצלם,

שוב לא שייך מצוה, ועושה ביד רמה. ואין תורה מן השמים נוסף לישראל, ובכלל זה המגלה פנים, וכלהו נפקי מקרא "כי דבר ה' בזה ואת מצותו הפר ", והיינו דקתני: כי דבר ה' בזה, זה האומר אין תורה מן השמים, כי התורה היא דבר ה'. ד"א כי דבר ה' בזה זה אפיקורס, שכופר בבריאה, או שמכחיש בצלם אלהים, שכולם דבר ה' הם, שנאמר (תהלים לג, ה) "בדבר ה' שמים נעשו", וכן הבריאה כולה, ובכללה בריאת האדם שנברא בצלם, שבכלן נאמר במעשה בראשית "ויאמר אלהים". וכל זה בכלל אפיקורס, וכל שכן המחלל את הקדשים, דמפורש לעיל "את ה' הוא מגדף". ד"א כי דבר ה' בזה, זה המגלה פנים בתורה, ואת מצותו הפר זה המפר בריתו של אברהם אבינו ע"ה, ומיירי כולה בישראל, ואפיקורס פשיטא, ובכלל את ה' הוא מגדף הוי. וא"כ בין למר ובין למר יפה למד ר' אליעזר המודעי שהמחלל את הקדשים וכו' אין להם חלק לעוה"ב, דכלהו אתיין מהאי קרא, וא"כ מתני' לא פליגי, ותרווייהו מקרא כי דבר ה' בזה מפקי להו. וכיון שתלמודא אמר בפירוש דמהכא מפיק ר"א למלתיה, שמעינן דחמשה השנויין במשנתנו כלולים באפיקורס, ובאומר אין תורה מן השמים, ודלא נקט להו אלא לדוגמא, וכשעושין ביד רמה ובאפיקורסת. וזה ראיה מוכרחת לפירושנו שפירשנו במשנה זו.

על המאמין בתחיית המתים אלא אינו סבור כי היא רמוזה בתורה (סנהדרין צ.)

ואכתי פש לן לברורי מאי טעמא לא תני ר' אליעזר המודעי נמי "האומר אין תחיית המתים מן התורה". היינו טעמא דר"א המודעי לא מיירי אלא בעוברים מפני אפיקורסות, והן הן חמשה ששנה במשנתו. מה שאין כן האומר אין תחיית המתים מן התורה שאין לו חלק לעוה"ב, לאו משום אפיקורסות נגעו בה, אלא מטעם אחר וכדאפרש, ומשום הכי לא חשיב לה. ותנא דפרק חלק דמיירי באותן שאין להן חלק לעוה"ב, וקחשיב כולהו דאין להן חלק לעוה"ב כדקתני ואלו שאין להן וכו', להכי אצטרך למימני נמי האומר אין תחיית המתים מן התורה, שהרי אף הוא אין לו חלק לעוה"ב. והך מלתא משמע בגמרא, דקאמר התם וכל כך למה ? תנא הוא כפר בתחיית המתים לפיכך לא יהא לו חלק בתחיית המתים, שכל מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, דאמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן מניין שכל מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, שנאמר ויאמר אלישע שמעו דבר ה' כעת מחר סאה סולת בשקל וגו', ויען השליש וגו' ויאמר והנה ה' עושה ארבות בשמים היהיה כדבר הזה ? ויאמר הנך רואה בעיניך ומשם לא תאכל, ויהי לו כן וכו', ולא הוי צריך תלמודא ללמוד ממעשה זה שהקב"ה משלם מדה כנגד מדה, דהוי מצי למילף מההיא דסוטה (ח:) רבי אומר מניין שבמדה שאדם מודד מודדין לו שנאמר בסאסאה בשלחה תריבנה. ומהרש"א ז"ל תירץ דההיא דהתם הוא במעשה, והכי קאי על הכופר במחשבה, כגון כופר בתחיית המתים שעתיד להיות, ומביא ראיה ממעשה אלישע שהשליש היה כופר בהשגחה שלא יוכל לתת להם לכולם, ונענש מדה במדה שלא זכה ליהנות ממנו. ויש להקשות על תירוץ זה דכופר גריע טפי ממעשה הנעשה בדרכי היצר, וכל שכן הוא. אבל קושטא דמ ילתא דתנא נקיט האומר אין תחיית המתים מן התורה, ולא תני הכופר בתחיית המתים, דלא מיירי בהא. שאם כופר ואומר מבלתי יכולת ה' לעשותו, בכלל אפיקורס הוא, ואם מודה ביכולת ה', ושהתורה הבטיחה עליו, ואעפ"כ כופר, בכלל האומר אין תורה מן השמים הוא . אלא מיירי שמאמין בה' ומאמין בתורה, אלא שאומר שהתורה מעולם לא הבטיחה על תחיית המתים . וכל הכתובין בתורה ובספרי הנביאים שאנו לומדים מהן תחיית המתים, מוציא מידי פשוטם ועושה מהן משל ורמז לדבר אחר. וכל זה לפי שאין לבו שלם עם ה' ואינו עולה על דעתו שרב טובו על בני אדם, ושיעשה להם הפלא הגדול הזה לטובתם ולשכרם. עונשו שלא יזכה לראות בטובה ההיא, והיינו דקתני האומר אין תחיית המתים מן התורה, כלומר אילו היה כתוב בתורה היה מאמין שיהיה כן, שהרי מודה שהתורה מן השמים, אלא שאומר אינו כתוב בתורה. והיינו דקא מתמה תלמודא "וכל כך למה?" כלומר כיון שאינו כופר באפיקורסות, למה אין לו חלק לעוה"ב ? ומשני תנא הוא כפר בתחיית המתים, כלומר כפר שלא האמין שיעשה ה' טובה גדולה כזו לבני אדם, וסמך אמתני תין שאינו כופר באפיקורסות, לכן לא יהא לו חלק בטובה זו . והיינו דלא יליף מההוא דפרק המקנא (סוטה ח:) במדה שאדם מודד וכו' דהתם בעובר עבירה, שנפרעין ממנו באותו המדה . אבל הכא שאינו עובר כלום לא במחשבה ולא במעשה, רק שלבבו לא ידמה כי טוב ה' ושיעשה פלא כזה

בעבור בני אדם, אע"פ שיודע שיוכל לעשותו, והוי אמינא שאין בכך כלום ? קא משמע לן, שנוהגים עמו באותו המדה שחשב על המטיב לכל, וזהו שאמר שכל מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, ולא קאמר סתמא שהקב"ה משלם מדה כנגד מדה, דבהא לא מיירי הכא. אלא שכל מדותיו הטובות של הקב"ה אינן נוהגים אלא במי שמכיר טובו ומיחל לחסדו. והיינו דמייתי ראיה מאלישע שהבטיח כעת מחר סאה סולת בשקל, וענה השליש והנה ה' עושה ארבות בשמים היהיה כדבר הזה? לא אמר היוכל אל לעשות כן, כי ידע שהוא ב"ה יוכל כל, אלא תמה שיעשה ה' פלא גדול כזה ברחמיו על בני אדם. ועל כן אמר היהיה כדבר הזה, ולכן נענש שלא זכה ליהנות מטובה. ודמיא ממש להההיא דאומר אין תחיית המתים מן התורה, לפי שלא יאמין שיהיה כדבר הזה, ולפי דלית בהאי משום אפיקורסות לא חשיב ליה תנא דמתניתין.

ורש"י ז"ל פירש "שכופר במדרשים דדרשינן בגמרא מניין לתחיית המתים מן התורה, ואפילו יהא מודה ומאמין שיחיו המתים אלא דלא רמיזא באורייתא , כופר הוא , הואיל ועוקר שיש תחיית המתים מן התורה, מה ל נו ולאמונתו ? וכי מהיכן הוא יודע שכן ? הלכך כופר גמור הוא" [עכ"ל]. ומדבריו אתה למד דכופר בתחיית המתים לאו משום אפיקורסות נגעי בה, שהרי מודה ומאמין ככל ישראל, אלא שאין אמונתו כלום והוי ככופר, אלא שאינו מבין דברי מורינו [בתלמוד] ז"ל, שהדבר נראה [לו] הפוך. שאם לבו טוב ומאמין בתחיה אפילו מדרך הסברא, למה יהפוך הכתובים המפורשים שאנו למדין מהן התחיה [להיות כביכול רק] למשל ולדוגמא? ולא יעשה כן אלא מי שלבו נוקפו ואינו מאמין. ועוד אע"פ שאומר אינו כתוב בתורה, אפשר שיאמין אמונה שלמה מדרך קבלת אבות, וסובר שנשתלשלה הקבלה הזאת פה אל פה ממשה רבינו ע"ה שקבלה מפי הגבורה, כמו איזו הלכות שהן הלכה למשה מסיני ואינן כתובים בתורה. ועוד לשון הגמרא "תנא הוא כפר בתחיית המתים", משמע שכופר ואינו מאמין שיחיו המתים. וכל זה לא יקשה לפירושנו.

אפיקורוס המבזה לתלמיד חכם

תו אית לן לפרושי סוגיא דגמרא (סנהדרין צט:) דאמרינן "אפיקורס רב ור' חנינא דאמרי תרווייהו זה המבזה ת"ח, ר' יוחנן ורשב"ל אמרי זה המבזה חברו בפני ת"ח". ותקשה לפירושנו שאמרנו דאפיקורס שבמשנתנו כולל מחלל קדשים ומבזה את המועדות ומלבין פני חבירו ברבים. ד ע דהאי מבזה תלמיד חכם דקאמרינן, לא מיירי באדם כשר ואין בו רע רק שבמזה ת"ח והאי מקרי אפיקורס, דהא תנן לעיל "ודע מה שתשיב לאפיקור וס", אלמא דאפיקורס היינו מין וטוען על האמת. ותו דבגמרא (סנהדרין לח:) אמרינן לא שנו אלא אפיקורס כותי אבל אפיקורוס ישראל לא, כ"ש דפקר טפי. ואפיקורוס כותי בודאי ליכא לפרושי שמבזה ת"ח, וכל שכן המבזה חברו בפני ת"ח . אלא כלהו אמוראי ידעי דאפיקור וס הוא כופר באמונות ובדעות, ושהם על מינים רבים וכדפי רשנו לעיל, אלא דבעי לפרושי עד היכן יגיע ברשעתו שיכונה בשם אפיקור וס, דתני עלה שאין לו חלק לעוה"ב, וקאמר זה המבזה ת"ח. וחכמה גדולה יש בדבר זה, ועל עיקר הדבר רמזנו בבבא "ודע מה שתשיב לאפיקור וס". שלפעמים ישמע הסכל דברי התועים, ויכנס הטעות בלבו, בהיות המדבר בעל לשון מדברת גדולות, ושעל זה אמר שלמה (משלי יב, יח) "יש בוטה כמדקרות חרב". וזה השומע ונפצע מדברי איש און, עדיין יש לו תקוה, וכמו שסיים "ולשון חכמים מרפא", וכמו שבארנו שם . אבל בשכבר הגיע [הוא עצמו] לכלל המתעתעים בחכמים ומבזים אותם, שוב אין תקוה שישוב להשיג ארחות חיים. ועל זה אמרו אפיקורס דתני במתני תין ובברייתא, רב ור' חנינא אמרי תרווייהו זה המבזה ת"ח, כלומר שמלעיג על החכמים ומבזה אותם, ואינן חשובים בעיניו לכלום, והיינו אפיקורוס גמור. ור' יוחנן ורשב"ל אמרו אפילו עדיין אינו מבזה חכמים בפניהם, רק מבזה חברו בפני ת"ח, סימן שאינו חולק כבוד לת"ח, ואין לו תקנה.

והיינו דאמרינן (שבת קיט:) "לא חרבה ירושלים אלא בשביל שבזו בה ת"ח, שנאמר ויהיו מלעיבים במלאכי האלהים ובוזים דבריו ומתעתעים בנביאיו עד עלות חמת ה' בעמו עד לאין מרפא, מאי עד לאין מרפא ? אמר רב י הודה אמר רב כל המבזה ת"ח אין תרופה למכתו". והדברים מתפרשים מדברינו, שאע"פ שעברו ישראל על כל התורה כלה, וחשבו רע על ה', היה

ה' ב"ה מאריך להם עד שישובו בתשובה . אבל כשראה ה' שהגיעו לכלל כי דבר ה' בזה, והיו מבזים חכמיהם ונביאיהם, שוב לא היה תקוה שישובו, ואז נחתם גזר דינם . וזהו שאמרו לא חרבה ירושלים עד שבזו בה ת"ח, ומייתי לה מקרא שנאמר "ויהיו מלעיבים וגו' עד לאין מרפא". ולפי פשוטו יתפרש שלא היה מרפא לחמת ה' הקשה שנגזר עליהם. אבל הגמ רא מפרש דהאי "עד לאין מרפא" טעמא הוא למה כשב יזו חכמים נחתם גזר דינם, לפי שע "י כן לא היה מרפא למשובתם, שהרי לשון חכמים מרפא, והם ב יזו החכמים. וזהו שאמר אמר רב יהודה אמר רב כל המבזה ת"ח אין תרופה למכתו, כלומר למכת נפשו הנשחתת בתעיותיה.

ומינה שאע"פ שהוא תועה, אלא שעדיין לא הגיע לכלל בוזה חכמים, יש תקוה שישוב מאולתו ושב ורפא לו, ואין אני קורא עליו "עונה בה", שכשישמע דברי בינה שידברו החכמים, יכובס מעונו וישוב אל ה' וירחמהו. והיינו דאמרינן (שבועות יג .) "עונה בה , כשאינו עושה תשובה", אבל כשעושה תשובה יש לו חלק לעוה"ב. ודע שבספרי דרשו (סוף פ' שלח, פסקא קיב) "את ה' הוא מגדף ר"א בן עזריה אומר כאדם האומר לחברו גררתה מן הקערה וחסרתה . איסי בן עקביה אומר כאדם שאומר לחברו גררתה את כל הקערה כלה ולא שיירתה ממנה כלום ". ונראה דהיינו ממש כמו שפירשנו בפירוש הפרשה הזאת שעובר על התורה באפיקורס ות. כך נראה לי בפירוש המשנה הסתומה הזאת.

רַבִּי יִשְׁמָעֵאל אוֹמֵר, הֱוֵי קַל לָרֹאשׁ וְנוֹחַ לַתִּשְׁחֹרֶת, וֶהֱוֵי מְקַבֵּל אֶת כָּל הָאָדָם בְּשִׂמְחָה:

"**רבי ישמעאל אומר הוי קל לראש**". עתה שקבע רבינו משנתו של ר"א המודעי המדברת בתועי רוח, העוברים על התורה לפי שהם שוכחי אלוה ובוזי דבריו, מייתי משניותיהן של ר' ישמעאל ור' עקיבא השנויים לישר לב האדם במחשבותיו ובאמונותיו. ותני רבי ישמעאל תלתא מילי, [א] הוי קל וכו' [ב] והוי נוח וכו' [ג] והוי מקבל וכו' ככלהו תנאי דלעיל, חד על התורה, וחד על העבודה, וחד על גמילת חסדים בבין איש לרעהו, וכדאפרש.

להמנע ממחשבות בעניני חולין, כדי שמחשבות האדם יעסקו בתורה ללא הפרעה

"**הוי קל לראש**". משום "על התורה" תני לה. שראוי לאדם להרגיל עצמו להיות קל לראש, כלומר מחשבות לבו ימהרו לחשוב מחשבות טהורות בדברים העליונים ביראת ה' ודעת קדושים. וזה תלוי בטהרת הלב, כשיסורו דרכי העולם ותאותיו מלבו, ויטה עצמו לתבונה לחשוב בענינים המתעלים מדרכי הטבע, ויסתכל בגדולותיו ונוראותיו של יוצר בראשית ב"ה. כי אם ירגיל עצמו בכך, לא יכבד עליו להבין מדעתו בדברים הצחים והעמוקים. וכאותה ששנינו (חגיגה יא:) "ולא במרכבה ביחיד אא"כ היה חכם ומבין מדעתו". אבל מי שגברו דרכי העולם על לבו ודבק במעשה העולם, יכבד עליו מאד שיתבודד שכלו לצייר הענינים המופשטים מחומר. ואם ישתקע ביותר בדברים החמריים וידבק בהן ותאוותיו תגברנה עליו, יהיה נקל בעיניו להשליך מעליו עול מלכות שמים, ובאחריתו יהיה "חכם בעיניו", ולא יהיה בכחו עוד לצייר האמת, ויחשוב תועה, ויגיע להיות מכלל הבוזים דבר ה' שד יבר עליהן רבי אליעזר המודעי במשנתו. והכי תניא בספרי (פ' שלח, פסקא קיב) "והנפש אשר תעשה ביד רמה, זה המגלה פנים בתורה כמנשה בן חזקיה וכו', עליו מפורש בקבלה תשב באחיך תדבר בבן וגו', דמית היות אהיה כמוך, כסבור אתה שמא כדרכי בשר ודם דרכי המקום? אוכיחך ואערכה לעיניך. [וכדפרישית לעיל]. בא ישעיה ופירש בקבלה (ה, יח) "הוי מושכי העון בחבלי השוא וכעבות העגלה חטאה", תחלתו של חטא דומה לחוט של בוכיא, אבל סופו להיות כעבות העגלה חטאה" [עכ"ל הספרי]. והמקרא הזה בארנוהו בבית הראשון מספר "גן נעול" (חדר ב חלון ה), קחנו משם ויתבאר לך דברי הברייתא (ספרי, שלח,פסקא קיב) "רבי אומר העושה מצוה אחת לשמה אל ישמח על אותה מצוה [בלבד], שלסוף גוררת מצות הרבה. והעובר עבירה אחת אל ידאג עליה [בלבד], לסוף שהיא גוררת עבירות הרבה. שמצוה גוררת מצוה ועבירה גוררת עבירה". כלומר שהעושה מצוה אחת לשמה לפי שמצייר סגולתה, נקל לו לעשות מצות הרבה, לפי שרגיל לחשוב מחשבות אמת. ולהיפך בעבירה כשישפיל לבו לחשוב זימה ואון, לסוף יהיה נקל בעיניו לחשוב תועה עד שיבא לכלל העושים ביד רמה. ועלה תני רבי ישמעאל "הוי קל לראש", כלומר קל השכל והבינה לדברים הראשיים דברי אלהים חיים. וכן תנן בפ"ה "יהודה בן תימא אומר הוי קל כנשר וכו' לעשות רצון אביך שבשמים", והוא לשון הכתוב (שמו"ב א, כג) "מנשרים קלו". כי הנשר מגביה עוף לעוף השמים, וזהו הקלות. ודומה לו מחשבת האדם הממהרת בקלותה לחשוב על דבר מן הדברים, כשתוכל לחשוב עליו ורגילה לחשוב עליו, ולכן "הוי קל לראש", וראש כמו (שמות יט, כ) "ראש ההר", שתהא קל במחשבתך אל הראש והמעלה. אבל לא תהיה קל למחשבת הבל וזימה, כי תהיינה מחשבות כאלה כבדות עליה שלא ימהרו לעוף, וכן אמר שלמה בחכמתו (משלי יד, ו) "בקש לץ חכמה ואין ודעת לנבון נקל". פירוש, הלץ שונא חכמה בלבו, ומחשבותיו קשורות בהבליו וחטאיו. וכשיחפוץ להתגאות בין חכמים, ומבקש לדבר חכמות והוא חושב עליהן ואין, כי תכבדנה עליו. ולנבון נקל אפילו לחשוב מחשבות דעת שהן עמוקות ונשגבות, בעבור שהוא קל במחשבות לראש. ו"נקל" מלשון "קל", ועל אחאב בן עמרי אמר (מל"א טז, לא) "ויהי הנקל לכתו בחטאות ירבעם" וגו', כי היה קל במחשבותיו לגנות ולחרפה.

להיות נח וקל לעבוד למען הזולת

"ונוח לתשחורת". משום "על העבודה" תני לה, שתרגיל עצמך לעשות כחכמתך כי "לא המדרש עיקר אלא המעשה". וגם מי שהוא קל לראש, ושמח לחשוב מחשבת אמת, יקשה עליו המעשה, וכמו שפירשנו במקומות רבות במסכתא זו. ולכן צריך שירגיל עצמו להיות נוח ורצוי לתשחורת, לעבוד עבודת אלקיו, ונוח כמו "רוח הבריות נוחה הימנו, רוח חכמים נוחה הימנו". וכן "נוח לתשחורת", שתהא רוחך נוחה לתשחורת, ותשחורת היא העבודה לזולתו, כמו (ספרי, דברים, ו' והובא ברש"י, בראשית טו, יח) "הדבק לשחוור וישתחוו לך", ושחוור הוא שעובדין אותו, ותשחורת הוא העבדות [אמר המגיה: עיין ירושלמי תענית פ"ב תחילת ה"ב, ופירש "קרבן העדה" "לעבודת המלך" ופירש ה"ערוך", גובה מסים]. ובפירוש רש"י ז"ל ראיתי, ונוח לתשחורת, בימי הזקנה, ותשחורת לשון זקנה. ושנינו באגדה (אמר המגיה: עיין מדרש איכ"ר ב' פסקא טו) "בן תשחורת היה לו לר' עקיבא" וכו'. אבל נראה יותר נכון ש"תשחורת" על הילדות שהשערות שחורות, או לשון שחר שהוא תחלת אור השמש, וכן הילדות היא תחלת זמן חיי האדם, ועליו נאמר (קהלת יא, י) "כי הילדות והשחרות הבל", אלא שמשנתנו שאמרה "תשחורת" הוא העבדות. וכן "בן תשחורת היה לר' עקיבא" פירושו לדעתי בן טוב שהיה עובד אותו ואביו אהבו, כמו (מלאכי ג, יז) "כאשר יחמול איש על בנו העובד אותו". וכן "ונוח לתשחורת", יהי לבך רוצה לתשחורת, להיות כבן העובד את אביו שבשמים בשמחה ובטוב לב. כי אם תעבדנו בכבדות ותתמרמר על עול מצותיו, ישיאך יצרך להקל עולו מעליך, ויביא בלבך ערעורים וטענות של הבל לחזק לבבך לעזוב מצותיו, ולסוף תהיה מכת "החכמים בעיניהם".

יש לחבב כבוד הבריות, מהטעם שיש בהם צלם האלוהים

"והוי מקבל את כל האדם בשמחה". משום "על גמילת חסדים" בין אדם לחבירו תני לה, שיהיו כל בני אדם חביבים ויקרים בעיניך, לקבל אותם בשמחה כשיבואו אליך. וזהו ההיפך מן המלבין פני חברו ברבים, לפי שמבזה צלם האדם, אלא קבל כל אדם בשמחה. ובפרק קמא שנה שמאי "והוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות", ופירשנו שם דדוקא "והוי מקבל" תני, דלענין הקבלה כל בני אדם שוין כצדיק כרשע, ולא תני "והוי מדבר עם כל אדם בסבר פנים יפות", שאם מדבר רֶשע וכְסל "צא, יאמר לו", מה שאין כן בקבלה שאינו יודע עדיין למה בא אליו, ואולי מבקש ממנו דבר טוב? על כן צריך לקבלו בסבר פנים יפות. והכי נמי שנה ר' ישמעאל מהאי טעמא "והוי מקבל". מיהו איכא בין שמאי לר' ישמעאל, דשמאי משום "על הדין ועל האמת ועל השלום" שנה משנתו, וכדפירש רבן גמליאל למלתיה, להכי תפס לשון בספר פנים יפות. וכדפירשנו התם שלא יקבלהו בפנים זעומות, שמא מבקש דין או דבר אמת ושלום ויסתתמו דבריו, ודי כשיקבלהו בפנים יפות, אע"פ שאין לבו שמח על בואו אליו. מה שאין כן ר' ישמעאל דמיירי מכבוד הבריות, וש"חביב אדם שנברא בצלם", הנה מי שהוא קל לראש ומבין בסגולה העליונה הזאת, ישמח לבו בכל בני אדם, ויקבלם כולם בשמחה, תני "והוי מקבל" וכו' בשמחה. [אמר המגיה: עיין בנושא זה במהר"ל, "נתיבות עולם", גמילות חסדים, תחילת פרק ד']. וכבר רמזנו בבבא אשרי יולדתו שיש הבדל בין "שמחה" ל"גיל", וכן יש הבדל בין "שמחה" ל"ששון". ולא אוכל לבאר הדברים פה, רק לרמוז שכל לשונות של שמחה, על שמחה שהיא אחרי משפט הלב, כששופט על הדבר ומוצא בשכלו שהוא טוב, אז ישמח. ולכן לא תמצא לשונות של "שמחה" במקרא על בעלי החיים, כי לפי שאין בהם משפט השכל לא יתכן ליחס אליהם "שמחה". ולפי שר' ישמעאל דבר על ההתבוננות בכבוד נשמת האדם, ומי שיבין זאת ישמח לבו, משום הכי נקט לשון "שמחה". ועוד יתבאר במשנת "חביב האדם שנברא בצלם" בעז"ה. גם בפרק רביעי בבבא "אל תהי בז לכל אדם". ומפירושנו יוצא שנסמכה משנה זו למשנה שלפניה בטוב טעם, וכן משניותיו של ר"ע השנויין אחריה גם המה ללמד דעת את האדם באמונות ובדעות, ולהרחיקו מדרך רע, וכדאפרש.

רַבִּי עֲקִיבָא אוֹמֵר, שְׂחוֹק וְקַלּוּת רֹאשׁ, מַרְגִּילִין לְעֶרְוָה. מַסּוֹרֶת, סְיָג לַתּוֹרָה. מַעֲשְׂרוֹת, סְיָג לָעשֶׁר. נְדָרִים, סְיָג לַפְּרִישׁוּת. סְיָג לַחָכְמָה, שְׁתִיקָה:

"**רבי עקיבא אומר**". כמו הזוגות השנויין בפ רק קמא שהאחד נשיא והשני אב ב ית דין, כל זוג מדבר על ענין אחד, וכמו שפירשנו דבריהם, כן רבי ישמעאל ורבי עקיבא שהיו חברים, שנה ג"כ ר' עקיבא בענין ששנה עליו ר' ישמעאל . כי לפי שאמר "והוי מקבל את כל אדם בשמחה", אמר ר' עקיבא אל תדמה שטוב להרבות שמחה ולהראות ל [אדם ה] בא אליו בדברים של שחוק שביאתו אליו נוח לו, אלא "בשמחה" דהיינו שמחת לב, ומטעמא דפרישית, לא לעשות קורת רוח לבאים אליו ע"י שחוק, כי השחוק בדרכי העוה"ז הוא הוללות, ואם ירבה בו אחריתו תוגה, כדכתיב (קהלת ב, ב) "לשחוק אמרתי מהולל", וכדאמרינן (ברכות לא.) "אסור לאדם למלאות שחוק פיו בעוה"ז". כי השחוק מערבב הדעת, ומסיר יראת ה' מעל פניו, ומרגיל את האדם לגנות ולערוה, ו [אבות] בפרק בתרא שנה "במיעוט שחוק". והתם אפרש יותר בעז"ה. ועל כן שנה ר' ישמעאל "בשמחה".

וכן "קלות ראש", אם קל בעיניו לתור במחשבותיו בכל הדברים, וידבר דברי לצון ודברי הבלים, ובהיותו בישיבת יושבי קרנות וע מי הארץ יקל ראשו להתעסק בהבליהם, גם זה מרגיל לערוה. ובכל אלו ודומיהן צריך להיות בכובד ראש, ותהיה יראת ה' על פניו, שלא יקל בכבוד נפשו לדבר הבאי והבלים, ושלא ירבה בשחוק. ולפי ששנה ר' ישמעאל "הוי קל לראש", ופרישית שיהיה קל במחשבותיו למהר לחשוב בדברים הראשיים, תני ר' עקיבא שישתמר מהקל ראשו ולהיות קל לחשוב בדברים הנקלים והנבזים. ודע כי ההיפך מן הערוה והגנות היא החכמה ומנהגיה, שכלה אומרת כבוד, וכן נאמר ברו ח הקדש (משלי י, כג) "כשחוק לכסיל עשות זמה, וחכמה לאיש תבונה". ומשלי שלמה [הם] מן הקצה אל הקצה . והנה "חכמה" שבכתוב נגד "זמה", ו"איש תבונה" נגד "כסיל". והודיע לפי שהכסיל מלא שחוק וקלות ראש יעשה זמה, כי הם מרגילי ם לערוה. ולהיפך איש תבונה שלבו מלא תבונות, והוא קל לראש לחשוב בדברי כבוד ועניינים עליונים, נקל לו לעשות ולדבר ענייני חכמה שהן הפוכים מיצר הלב, וכאמרו (משלי ב, יא) "תבונה תנצרכה", (משלי ב, טז) "להצילך מאשה זרה" וגו', ובארנוהו בבבא "על התורה". וכן ההיפך מן שחוק וקלות ראש היא מדת השתיקה. כי שחוק וקלות ראש רבוי דברים של הבל ושל גנות, והשתיקה היא לעומתה , אפילו בדברי חול וספורים מותרים, וכאמרו (משלי יז, כז) "חושך אמריו יודע דעת , יקר רוח איש תבונה", ובארנוהו בבבא "וכל המרבה דברים מביא חטא", וכדאפרש בשלהי מתניתין. ולכן גם בפסוק זה אמר "איש תבונה", כמו "וחכמה לאיש תבונה" שבארנוהו למעלה. ותבין מזה שכמו ששחוק וקלות ראש מרגילין לערוה, ככה השתיקה גדר לחכם שתהיה חכמתו שמורה בלבו . ולכן ה וצרך לשנות "סייג לחכמה שתיקה", ואיידי דמירי בהך סייג, נקט נמי אינך [שאר] תלתא סייגים, חד בתורה וחד בעבודה וחד בגמילות חסדים בין אדם לחבירו, וכדאפרש.

"**מסורת סייג לתורה**" . משום "על התורה" תני לה. ומסורת הן סימנים שנמסרו לחכמי ישראל מפי הנביאים במליצת כתבי הקודש, כמו " המסורה הגדולה" שבידינו שמסומנים בהם הכתובים שהן בעלי מליצה אחת, הן במלאים וחסרים, הן דנסבין אות באמצעות תיבותא ולא קריין, א"ב מן אותיות גדולות, א"ב מן אותיות קטנות, מלין דמשמשין א' בסוף תיבותא וכל חד וחד לית דכותיה . וכן לאלפים "מסורות" מאבותינו הגדולים (קידושין ל.) שהיו סופרים ושוקלים כל אותיות שבתורה ונתנו סימנים, וכמו שתמצא הרבה מאד במסורה גדולה . כל אלו הן סייג לתורה שלא תשתכח מן הלב . ואם ת"ח יש בידו "מסורת" החכמים תורתו מתקיימת בקרבו, לפי שע"י הסימנים זוכר תלמודו . ע ל דרך משל שיודע מספר הכתובים דנסבין אל"ף באמצעות תיבותא ולא קריין, אינו בא לידי שכחה, כי יוכל לספור תמיד אם יש המספר בזכרונו אם לאו . אבל בלי מסורת ישכח ולא ידע ששכח, וכן בכל דבר ודבר, והיינו

דאמרינן (עירובין נ"ד:) "הציבי לך ציונים , עשה ציונים לתורה ". וכל המסורות הם יסודות התורה, ועליהן בנויות כל מדרשי חכמים וחכמת תורה שבע"פ שאין לה קץ ותכלה, כדדרשינן בכולהו תלמודא, כמו (עיין סנהדרין ד.) בסכות בסכת, וכן קרנות קרנת . וכל גופי תורה תלויין בהן, ואשמועינן ר' עקיבא חידוש גדול, דהוי אמינא "אם ילמוד המסורת כל שכן שישכח הכל, כי תכבד עליו המשא ". אין הדבר כן, אלא מסורת סייג לתורה שעל ידי המסורת תתקיים התורה בידו וישמור דבריה. וכן כתוב ב"מדרש שמואל" בשם רשב"ם ז"ל "מסורת, כגון מסורת הגדולה הכתובים בגליון הספר, סייג גדול שכל הבקי בהם עומד על פתרוני המקראות ואינו טועה בהם להחליף דבר בדבר ", והיינו כדפירשתי. גם רש"י ז"ל כתב : מסורת הגדולה סייג לתורה, שעל ידי המסורת ידעינן ברור המקראות והלכותיו. ויש מפרשים [כוונת המחבר למהר"י אברבנאל בביאורו "נחלת אבות"] מסורת היא תורה שבע"פ שנמסרה איש מפי איש, היא סייג לתורה, כי לולא הקבלה היתה תורה משתכחת מישראל. ולא נהירא דמאי "סייג"? והיא גופה תורה היא ! שאין התורה נקנית אלא בקבלה וכדפירשתי בפ"ק. שוב מצאתי להרב רבינו יודא ליווא זצ"ל (מהר"ל בביאורו לאבות) שהקשה כן על פירוש זה.

המוסיף לאסור על עצמו, פעמים שזה לשבח, פעמים לגנאי

"נדרים סייג לפרישות ". משום "על העבודה" תני לה, מי שהוא חסיד ועושה בכל דבר לפנים משורת הדין, ופורש עצמו מן המותר לו שלא יבוא לידי אסור, האי מקרי פרישות, כדתניא ב"תורת כהנים" "קדושים תהיו פרושים תהיו", כלומר שתקדש עצמך במותר לך [אמר המגיה: עיין רמב"ן, ויקרא יט, ב] , כדי שיהא לבך פנוי לתורה ולעבודת ה' . ומי שפורש עצמו ממותר ומתיירא, לפי שהדברים שהוא פורש מהן מותרים לו מן התורה, יתקפנו יצרו לעבור על פרישתו, ולכן נודר ואומר קונם זה או זה עלי, הרי זה סייג לפרישותו. שכיון שנדר בנזירות או דבר אחר, חל עליו נדרו מן התורה, ומעכשיו נזהר במדת הפרישות . ובכי האי גוונא מקרי סייג, לפי שאינו אוסר עליו הדבר להוסיף על דברי תורה אלא לזרוזי נפשיה שיעמוד על מדת הפרישות שכתובה בתורה. אבל מי שאינו נודר לתכלית זה, אלא שסובר הואיל והתורה אסרה עליו כמה איסורין, עושה טוב אם ירבה איסורין על נפשו מדברים המותרין, אין זה אלא חוטא, וכדאמרינן (ירושלמי נדרים פ"ט ה"א) "לא דייך מה שאסרה תורה אלא שאתה מבקש לאסור עליך דברים אחרים ?" ואמרינן (נדרים כב.) "יש בוטה כמדקרות חרב " (משלי יב), כל הבוטה ראוי לדוקרו בחרב וכו', תניא ר' נתן אומר הנודר כאילו בנה במה, והמקיימו כאילו הקריב עליה קרבן". ופירש ר"ן ז"ל "כאילו בנה במה בשעת איסור הבמות, ומדמה ליה לבונה במה משום דסליק אדעתיה דנודר דמצוה קעביד, דרחמנא אסריה במילי דאסורא ואיהו נמי אסר אנפשיה . וקאמר דטעה דאדרבא דדמי לבונה במה, דנהי דרחמנא אזהריה לאקרובי קרבנות בפנים, הא אזהריה דלא לוסיף עליה לבנות במה ולהקריב בחוץ, וה כי נמי נהי דרחמנא אסר עליו דברים האסורים, אם מוסיף פושע הוא ". והיינו כדפירשתי דלא שריין נדרים אלא לעשותן סייג לפרישות, וכדאמרינן (שם ט:) "תניא אמר שמעון הצדיק מימי לא אכלתי אשם נזיר טמא אלא אחד, פעם אחת בא אדם אחד נזיר מן הדרום וראיתיו שהוא יפה עינים וטוב רואי וקווצותיו סדורות לו תלתלים, ואמרתי לו בני מה ראית להשחית שערך זה נאה? אמר לי רועה הייתי וכו' ופחז יצרי עלי וכו', אמרתי לו : רשע, למה אתה מתגאה ? וכו', העבודה שאגלחך לשמים, מיד עמדתי ונשקתיו על ראשו ואמרתי לו : בני, כמותך ירבו נודרי נזירות בישראל" וכו', ובכי האי גוונא מיירי ר' עקיבא.

והוא הדין שבועה נמי דהוי סייג לפרישות, וכדאמרינן (שם ז:-ח.) "אמר רב גידל אמר רב מנין שנשבעין לקיים המצות ? שנאמר נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדקך, דשרי ליה לזרוזי נפשיה". ונקט נדרים לרבותא, שהרי אומר קונם דבר זה עלי, דהוי אמינא לפי שמוסיף פרישות על פרישותו, יכבד עליו הדבר ושבק לפרישותיה ? קא משמע לן דלא . מה שאין כן שבועה שאפשר שאינו אוסר עליו דבר.

מעשר כספים

"מעשרות סייג לעושר". משום "על גמילות חסדים" בין אדם לחבירו תני לה, שאם מקיים מצות המעשרות כראוי עושה סייג לעשרו שלא יאבד ממונו. ובגמרא אמרינן (שבת קיט.) "עשר תעשר, עשר בשביל שתתעשר", וכמבואר בנבואת מלאכי (ג, י), שבזכות המעשרות יפתח ה' ארובות השמים ויריק ברכה עד בלי די. אבל "סייג לעושר" אינו משמע כן, אלא שמשמר עשרו שיש בידו, ולאו דוקא מעשר בקר וצאן ודגן שמן התורה, אלא ג"כ מעשר כספים וכל מיני צדקות הם סייג לעושר. ולא תימא שמפזר מונו ומחסר עשרו, אלא (כתובות סו:) "מלח ממון חסר". ואם (תהלים קיב, ט) "פזר נתן לאביונים", אז (משלי י, כב) "ברכת ה' היא תעשיר".

מעלת השתיקה

"סייג לחכמה שתיקה". כבר פרישית דכולה מלתא אגב גררא דהך בבא מתנייה, והיא לעומת מה ששנה "שחוק וקלות ראש מרגילין לערוה". ולכן מי שיש בו חכמה צריך שיזהר מהרבות (דברים) [דיבורים], אפילו (דברים) [דיבורים] מותרים שאין בהם שחוק וקלות ראש, כמו ששנה שמעון בפ רק קמא, "וכל המרבה דברים מביא חטא". והחטאים הם בדרכי החכמה כדפרישית התם, ואלה החטאים הנסתרים בעומק נפש החכם ומכוסים ע"י חכמתו שהיא נגד פניו, כשירבה לדבר יסור מהשקט דעתו ומחשבות חכמתו, ואז נקל שיחטא. וכשישתוק מדיבור חול עושה סייג לחכמתו. ולאורויי לן דהאי "סייג לחכמה שתיקה" משום "שחוק וקלות ראש" תני לה, ואינך סייגים דמשנתנו אגב גררא, [לכן] אפיך ותני, דבכלהו תני הסייג תחלה, ובהאי תני לה בסוף. ומפרש נמי מלתיה דר' ישמעאל דתני "והוי מקבל", ולא תני "מדבר". לא מבעיא שמדבר דברי שחוק וקלות ראש, דפשיטא שאל ישמח לבבך לדבר עמו, אלא אפילו דברי היתר נמי לא. וכדפירש רבינו עובדי ה ז"ל שכתב, במה אנן קיימין? אי בשתיקה מדברי תורה הרי כבר כתיב והגית בו וגו', ואי בשתיקה מרכילות ולשון הרע וקללה? דאורייתא נינהו! הא אינו מדבר אלא בשתיקה מדברי הרשות שבין אדם לחבירו וכו', וכבר פירשתי הדבר בפרק קמא.

הוּא הָיָה אוֹמֵר, חָבִיב אָדָם שֶׁנִּבְרָא בְצֶלֶם. חִבָּה יְתֵרָה נוֹדַעַת לוֹ שֶׁנִּבְרָא בְצֶלֶם, שֶׁנֶּאֱמַר (בראשית ט), **כִּי בְּצֶלֶם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם. חֲבִיבִין יִשְׂרָאֵל שֶׁנִּקְרְאוּ בָנִים לַמָּקוֹם. חִבָּה יְתֵרָה נוֹדַעַת לָהֶם שֶׁנִּקְרְאוּ בָנִים לַמָּקוֹם, שֶׁנֶּאֱמַר** (דברים יד), **בָּנִים אַתֶּם לַה' אֱלֹהֵיכֶם. חֲבִיבִין יִשְׂרָאֵל, שֶׁנִּתַּן לָהֶם כְּלִי חֶמְדָּה. חִבָּה יְתֵרָה נוֹדַעַת לָהֶם שֶׁנִּתַּן לָהֶם כְּלִי חֶמְדָּה שֶׁבּוֹ נִבְרָא הָעוֹלָם, שֶׁנֶּאֱמַר** (משלי ד), **כִּי לֶקַח טוֹב נָתַתִּי לָכֶם, תּוֹרָתִי אַל תַּעֲזֹבוּ:**

"**הוא היה אומר**". כבר פירשנו בריש משנת ר' ישמעאל שהמשניות הללו כולם הם לישר לב האדם באמונות ובדעות, וסובבים על משנת ר' אליעזר המודעי שמנה כתות "החכמים בעיניהם". ולהכי מייתי הנך מתניתי דרבי עקיבא על הסדר, "חביב אדם שנברא בצלם", כנגד והמלבין פני חבירו ברבים, שהוא הכופר שנברא האדם בצלם, וכדפרישית לעיל. והדר תני "חביבין ישראל שנקראו בנים למקום", כנגד והמפר בריתו של אברהם אבינו, שהוא הכופר בברית שכרת ה' עם ישראל, וכדפרישית התם. והדר תני "חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה שהיא התורה", כנגד והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה, שהוא הכופר ברוממות התורה, וכדפרישית התם. כ ולם מתאימות, ולראיות נאמנות על יושר פירושנו במשנתו של ר"א המודעי. והנך תלתא מתניתי חד על התורה וחד על העבודה וחד על גמילות חסדים בין איש לרעהו, והך קמייתא משום על גמילות חסדים נשנית, וכדאפרש.

אומות העולם, גם להם יש מעלת הצלם האלוהי

"**חביב האדם שנברא בצלם**". במשנת ר' אליעזר פירשנו שהמכחיש זה כופר בתורה ולא לבד בתורת ישראל, אלא גם בתורת בני נח. כי לדעתו אדם ובהמה שוין, ואין דין וחשבון ולא השגחה על מעשה בני אדם. ועל זה שנה ר' עקיבא "חביב האדם", כלומר באמת חביב האדם מכל הבהמה והחיה, לפי שהוא לבדו נברא בצלם, כמפורש בתורה (בראשית א, כו) "ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וירדו בדגת הים" וגו', ובמעשה כתוב (בראשית א, כז) "ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אותו", וכדבעינן למימר. ותני סתמא "חביב אדם", לפי שכל בני אדם שוין בסגולה זו, שכולם נבראים בצלם אלהים, וחביבים כולם מטעם זה. [אמר המגיה: כן כתב אחרי מחברנו ג"כ "תפארת ישראל" להרב ישראל ליפשיץ בביאורו למשנתנו, ס"ק פח]. ואם תראה שכפי מספר בני אדם, כן חלוקים זה מזה במחשבותיהם ובמעשיהם, מה שלא תראה במיני בעלי חיים אחרים, שכל אישי מין אחד שוין, ומה שהם מעשה האחד ככה מעשה כל אחד מאישיו; אל תאמר שאינן שוים בצלם. אלא אע"פ שכל אדם "עולם קטן" בפני עצמו, ונבדלו בנפשותיהן זה מזה בין רב למעט, כ ולם שווין בענין הצלם, שכל הנפשות עשויות בצלם אלהים, וכמו שפירשה התורה ואמרה (שם ב, ז) "וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה", ואצל שאר בעלי החיים נאמר (בראשית ב, יט) "ויצר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה וכל עוף השמים". התבונן שאצל יצירת בעלי החיים לא הזכיר רק "אדמה", כי הן ונפשותיהן ממדרגה תחתונה, עלו מן האר ץ, וכן באחר יתן תרדנה למטה בארץ. כי כ ח המינים האלה יתיחסו לארץ. ואצל האדם זכר תחלה שיצרו עפר מן האדמה וזהו הגולם. ואח"כ אמר "ויפח באפיו נשמת חיים". למדנו כי הנשמה הזאת לא באה לו מלמטה, אלא מאת ה' ממרומים. וכשניתנה בו הנשמה אז "ויהי האדם לנפש חיה", לא כמו שאר נפש חיה שהיו מן הארץ עם הגופות. ולפי שכל בני אדם שוין בסגולה הזאת, ראוי לאדם שיהיה לבו נוטה לכל בני אדם, מפני ההשויה וההדמות שביניהן, לכבדן ולקרבן כל אחד כפי מעלתו, וכמו ששנה ר' ישמעאל "והוי מקבל את כל האדם בשמחה", וכדפרישית לעיל. [אמר המגיה: חילוק זה בין "אדם" לבין "האדם", שהם אוה"ע, כבר אמרו התוספות ביבמות דף סא. ד"ה ואין].

האהבה מתגברת מפני ההשויה בין האוהב והנאהב

וזוהי עצמה ענין האהבה, כי אין אהבה אלא בדומים, ובטבע האדם נטוע מדת האהבה . וכשיכיר שיש ענין מה בדבר מן הדברים ענין שהוא אהוב ונחמד לו, מיד תטה נפשו לאותו הדבר ויאהבהו אם מעט ואם הרבה, הכל כפי סגולת הענין שמצא ושהכיר באותו הדבר, כי האהבה בנויה על ההכרה וההשויה. והוא שיכיר בדבר זולתו שיש בו ענין מן העניינים, ואותו הדבר שהכיר שוה ומתדמה אליו. על דרך משל האוהב חכמה כשיכיר בזולתו שיש בו חכמה, יאהבנו ויט לבו אליו, הרי ההכרה וההשויה. אבל כל עוד שלא יכיר ויבין חכמתו, או שיכירנה, אלא שהוא עצמו בוזה חכמה, לא תתכן האהבה. וכן הוא בענין האהבה הכוללת לכל אדם, מי שיכיר סגולת הצלם האלהי הנטוע בקרבו ואיך גבה ונשא במעלתו מכל אשר על פני האדמה, הנה כשיכיר שגם ברעהו נטוע הצלם הזה, יאהבנו אם מעט ואם הרבה כפי מעלתו, לפי ששוין בענין זה. אבל חסר לב שלא נתברר לו סגולת נפשו ומעלתה, יבוז גם לרעהו.

"ואהבת לרעך כמוך", הא כיצד?

והנה התורה אמרה (ויקרא יט, יח) "ואהבת לרעך כמוך", ויפרשו כ ולם שהתורה חייבה לאדם שיאהב כל זולתו כמו שאוהב את עצמו . וכבר כתבתי בפ רק קמא בבבא "אוהב את הבריות", ובפ"ב בבבא "יהי ממון חברך" וכו' שיש עמי דברים על זה. והנני אומר עתה שאין זאת כוונת התורה, כי לא תצוונו דבר נמנע כפי טבע האדם . וכל אחד יודע בנפשו שהוא אי אפשר, וכי מי יעמול ומי יטרח ויסתכן ויעשה כל הדברים בעבור כל זולתו כמו שעמל וטורח ועושה בעבור עצמו? מי יצטער בצרת כל בני אדם כמו שמצטער על צרתו ? אם אתה אומר כן לא הנחת חיים לכל בריה, שאין רגע בעולם שלא ימותו בו בני אדם, או ייענו או ירדו מגדולתן או תקראנה להם תחלואים וצרות רבות ורעות וכיוצא . וא"כ כל ימיו מכאובות, ומרוב יגון ואנחה יקצרו ימיו וימות. ואם נאמר שבאמת אינו צריך שירגיש הרגש עצום במקרי זולתו כמו שמרגיש בטבעו כשתבאנה עדיו, כבר הודינו [בזאת] שאינו אוהב לרעו כמו שאוהב את עצמו. וא"כ מצות "ואהבת לרעך כמוך" מה תהא עליה ? ויותר מתמיה שאם טבע האהבה הנטועה בנפשנו מיוסדת על ההכרה וההשויה, לא יתכן שיזהיר עליה, כי אין בידנו להכריח האהבה שבנו שתאהב אם לא תחפץ . ואינו דומה לשאר המצות והאזהרות שיש בהן מעשה, ויש בידינו לבחור בטוב או ברע . ולא כן האהבה, כי בני אדם משתנים במחשבותיהם ובמעשיהם אלו מאלו, זה נדיב וזה כילי, זה אוהב חכמה, וזה סכלות, זה גאה וזה שפל רוח, וכיוצא לאלפים עניינים המבדילים ביניהם . וההכרה תסבב שנאה לא אהבה, וחלילה לחשוב על ה' ב"ה החפץ בחיים, שיצוה לאדם דבר שאיננו בטבעו וביכ ולתו לקיימו. אלא הוא הדבר שדברנו, שמעולם לא היה כוונת הכתוב שנאהב לרעינו כמו שאנו אוהבים עצמנו. אבל אפרש לך כוונתו כפי יסודות הלשון הנאמנות.

דע שיאהב אחד ממנו לזולתו ממש כמו שאוהב את עצמו בכל דבר, הוא מן הדברים הזרים והמופלאים, יקרה פעם או פעמים בדור, ואהבה כזאת מתוארת בלשון הקודש "אהבת נפש", כלומר שאוהב אותו כאהבתו את נפשו ועצמו, וזאת היתה אהבת דוד ויהונתן, ולכן כתוב (שמו"א יח, א) "ויהי ככלותו וגו' ונפש יהונתן נקשרה בנפש דוד ויאהבהו יהונתן כנפשו", וכתוב עוד (שמו"א יח, ג) "ויכרות יהונתן ודוד ברית באהבתו אותו כנפשו". וכתוב עוד (שמו"א כ, יז) "ויוסף יהונתן וגו' באהבתו אותו כי אהבת נפשו אהבו". וכשקונן דוד עליו אמר (שמו"ב א, כו) "נפלאתה אהבתך לי מאהבת נשים". הרי לך שעל האהבה הזרה והנפלאה הזאת כתובה תמיד מליצת "אהבת נפש". וגם במקום אחד לא אמר כי אהבו "כמוהו", לפי שאין מליצת כמוהו מורה על אהבה זו . ואילו היתה דעת התורה שנאהב רעינו כמונו ממש, היה ראוי לומר "ואהבת לרעך כנפשך". ועוד אם כך היא מצות התורה מה חדוש באהבת דוד ויהונתן ? ודוד ראש החסידים היה, ובודאי קיים מצות ואהבת לרעך כמוך בכל אדם. והאמת כי מלת "כמוך" איננה על אהבת נפש, אלא פרושא קא מפרש "ואהבת לרעך". שתאהב לכל אדם, ובאיזו צד תאהבנו, כיון שאי אפשר שתהיה אהבה אלא ע"י הכרה והשויה וכמו שאמרנו, ובני אדם אינן שוין זה לזה במעשיהם ובמחשבותיהם ? על כן הוסיף מלת "כמוך" כלומר יש ביניכם השויה גמורה ושוין אתם בסגולה אחת הנעימה והאהובה מאד בעיניך, כי הוא כמוך ממש ודומה

אליך בצלם. כמו שנבראת אתה בצלם כך נברא הוא בצלם . וכשתכיר הסגולה הזאת תאהבנו בטבע נפשך. ובפרק רביעי גבי "אל תהי בז לכל אדם " אפרש יותר בעז"ה . ולפי שכך הוא פירוש הכתוב, א"כ מצות "ואהבת" סתומה, כי הכתוב סתם ולא פירש עד היכן יאהבנו, ומה הן הפעולות והמעשים שחייב ע"י אהבה זו . ובא הלל הזקן ופירש הדבר (שבת לא.) "מה דסני עלך לחברך לא תעביד", ויתבאר שם. ואילו היה הכונה שנאהב לכל אדם כנפשנו, אין הדבר צריך פירוש . ולא עוד אלא שהלל הקטין כח המצוה בדבריו מאד, [כי לכאורה] שאין די בהרחקת הרעה אלא גם בעשיית הטובה ? אבל לפי שכונת המצוה כמו שאמרנו, תקן הענין היטב במה דסני לך וכו', וכמו שיתבאר בפ"ד . ולכך שנה בפ רק קמא "אוהב את הבריות ומקרבן לתורה", שהיא משנת חסידים ולא בכלל מצות "ואהבת לרעך כמוך", וכמו שרמזנו שם.

להמנע מלהזיק ממונו של חברו, מפני שהוא בצלם האלהים

וכן "יהי ממון חברך חביב עליך כשלך " אף היא משנת חסידים, וכדפיר שנו התם, לא בכלל "ואהבת לרעך כמוך ". ועל העיקר הגדול הזה שכל גופי תורה תלויין בו שנה "חביב האדם שנברא בצלם", שבעבור כן חייב האדם בתורה ובעבודה להרים כבוד נפשו ולעבוד ליוצרו ככל התורה והמצוה אשר צוהו. וכן בעבור זה חייב בכבוד כל אדם, לשמוח בשלומו, ולמנוע ממנו כל דבר המצערו, וכמו ששנה ר' ישמעאל "והוי מקבל את כל האדם בשמחה ". והיינו דתניא בתורת כהנים "ואהבת לרעך כמוך, אמר ר' עקיבא זה כלל גדול בתורה. בן עזאי אומר זה ספר תולדות אדם כלל גדול ממנו". ולא כמו שאמרו בפירוש הברייתא הזאת "זה כלל גדול בתורה" שכולל כל מיני ההטבות שיעשה האדם לרעהו, שכולם בכלל האהבה כשיאהבהו כנפשו. שאין בכתוב זכר אהבה זו . אלא "ואהבת לרעך" סתם ולא פירש באיזו צד יאהבנו . ומה שאמר "זה כלל גדול בתורה ", היינו מדכתיב "כמוך", המלמד שכל בני אדם שווין שנבראו בצלם, ושבעבור החביבות ששוים בהם יאהבו זה את זה . ועל הכלל הגדול הזה שנה ר' עקיבא כאן "חביב האדם שנברא בצלם". ולכן בן עזאי אמר "זה ספר תולדות אדם וגו' כלל גדול ממנו ", אע"פ שלא נכתב בו אהבת הבריות, ומה ענינו לכללו של ר' עקיבא ? אלא מפני שכתוב בו "בדמות אלהים עשה אותו ", וה"דמות" מחייב האהבה יותר מענין ה "צלם", ודבר זה יתבאר בעז"ה בפרק הרביעי, וכל בר לבב יבין כי נאמנו הדברים.

בשאלה אם אומות העולם נקראו "אדם"

"**חביב אדם**". מדתני "אדם" ובאינך [השאר] תני "ישראל", "חביבין ישראל שנקראו בנים למקום, חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה " וכו', שמע מינה דרישא לאו על ישראל לחוד איתמר, אלא על כל באי עולם איתמר, שכולם נבראו בצלם. ולפי שנבראו בצלם חייבין לעבוד את ה' במצות שנצטוו להן, ולהזהר מחטוא במה שהוזהרו עליהן. והן מן מצות בני נח. וכן נראה מקרא דיליף מיניה (בראשית ט, ו) "כי בצלם אלהים עשה את האדם" שכתוב אצל בני נח. ואל תפרש משנתנו על דרך האגדה (יבמות סא.) שדרשה "ואתנה צאני צאן מרעיתי אדם אתם, אתם קרויים אדם ואין העכו"ם קרויים אדם ", כי רצו לומר שישראל הוא תכלית ועיקר הבריאה. וסוף סוף [תוספת המגיה: לפי פשוטם של דברים] כל תולדות אדם הראשון קרויים "אדם", וכמה פעמים מצינו אדם אצל עכו"ם, כמו (ישעיה מג, ד) "ואתן אדם תחת יך ולאמים תחת נפשך", וגבי נינוה כתוב (יונה ד, יא) "אשר יש בה הרבה משתים עשרה רבו אדם " וגו' וכיוצא בזה. ואין המשנה יוצאת מידי פשוטה. ואם בעבור שיש אומות בעולם שעדיין לא הכירו כבוד היוצר ב"ה ועובדים לפסילים ועושים כל התועבות, סוף סוף בריאתם היא בצלם, אלא שהם משחיתים נפשותיהם. דאי לא תימא הכי אלא בישראל מיירי, תקשי נמי פושעי ישראל וכתות המינין והאפיקורסין וכגון הנהו דחשיב ר"א המודעי שאין להם חלק לעוה"ב, שמא תאמר שלא נבראו בצלם ? והלא זרע ישראל הם ! ואם תאמר מתחלה לא נבראו בצלם, למה נענשים על חטאתיהם אם בריאתם גרמה להם ? והס מלהזכיר כזאת, כי צדיק ה', ועל זה אמרו מתחלת בריאתו של עולם צפה ה' ב"ה שיהיו צדיקים ורשעים, ואעפ"כ ברא עולמו ונפח נשמת חיים באדם, ומי שיקלקל עתיד ליתן את הדין . וכן בכל העמים, כ ולם נבראו בצלם, והנוהגים כשורה ומקיימים תורת בני נח, חביבים גם הם לפני המקום ב"ה, והם כ ולם מעשה

ידיו. והלא אמרו רבותינו (סנהדרין לט:) שבליל טביעת המצריים בים "בקשו מלאכי השרת לומר שירה, אמר הקב"ה מעשה ידי טובעים בים ואתם מבקשים לומר שירה ?". ואם באבדן הרשעים הגמורים אמרו כך, דון מינה על חביבות העמים כשהולכים בארחות חיים.

אלא שנבדלו ישראל מהעכו"ם, וזה ההבדל הוא בנפש, שכמו שנבדלו נפשות בני אדם זו מזו וכמו שאמרנו למעלה, ובכל זאת שוין כ ולם שנבראו בצלם, ככה נבדלו נפשות ישראל מהעכו"ם, אע"פ שכ ולם נבראו בצלם . ועל ההבדל הזה שנה בתר הכי חביבין ישראל וכו', וכדאפרש וכמו שבארנו בס פר "גן נעול", כשדברנו על הבדל הדברים זו מזו מתחלת היותן. ולפי שסתם הכתוב ואמר (ויקרא יט, יח) "ואהבת לרעך כמוך", בשביל שדומה לך, ולא פירשה עד היכן יאהבנו, ממילא ידעינן שתגדל האהבה בערך ההדמות . ולכן לכל אדם צריך שיאהב, ולא יעשה לו דבר השנוא בעיניו, וכדפירש הלל הזקן, וזה כולל כל בני אדם שכ ולם נבראו בצלם. למעלה מזה ישראל שהוא יותר כמוך, שהוא ג"כ בן למקום ב"ה, ונתן לו כלי חמדה כמוך . למעלה מזה חכם מופלא וצדיק שהוא עוד יותר כמוך מיראי ה' ומחושבי שמו, או כמוך וטוב ממך, וכן בכל מדרגה ומדרגה צריך שתגדל האהבה, מדרך ההכרה וההשויה. [אמר המגיה: הרעיון הנ"ל הכליל רש"ר הירש בביאורו לויקרא יט, יח, עמ' שיח-שיט].

"רע" הוא שם כולל לכל אוה"ע, מפני שיש גם להם צלם האלוהים

ודע כי מלת "רע" כולל כל בני אדם שכולם ריעים זה לזה. ואל תטעה ותחשוב כי ריע על איש פרטי אוהבו שהוא מתחבר עמו, שהרי מצינו (שמות כא, יח) "והכה איש את רעהו", (שמות כא, יד) "וכי יזיד איש על רעהו [להרגו בערמה]", ואלו אינן אוהבים . (שמות כ, יד) "לא תחמוד וכו' וכל אשר לרעך", (שמות כא, לה) "וכי יגוף שור איש את שור רעהו", והמצוה כוללת לאוהב ולשונא, וכן הרבה. ועינינו על יתר אנשי מינו שהן כ ולם רעיו. ואל תשיבני ממכילתא שאמרו "וכי יזיד איש על רעהו להרגו, "רעהו" להוציא את אחרים"? התם יתורא הוא וממעטינן מיניה אחרים . אבל הכא לאו יתורא הוא, וכולל כל בני אדם. וראיה דב"תורת כהנים" (ויקרא יט, יח) דריש "לא תקום ולא תטור את בני עמך", אבל אתה נוקם ונוטר לאחרים". וגבי ואהבת לרעך כמוך לא דריש רעך להוציא את אחרים ! ואפילו בקרא "וכי יזיד" דממעטינן אחרים, הא אמרינן התם איסי בן עקביא אומר קודם מתן תורה היינו מוזהרים על ש פיכת דמים, לאחר מ תן תורה שהוחמרו, הוקלו? באמת אמרו פטור מדיני ב שר ודם ודינם מסור לשמים. פירוש איך אפשר שקודם מ תן תורה היינו מצווים, ולאחר מ"ת שהחמיר עלינו במצות הוקל בש פיכת דמים? [אמר המגיה: עיין "משך חכמה" להגאון ר' מאיר שמחה, שמות כא, יד. תירוץ דומה לדברי מחברנו]. אלא באמת חייב בדין שמים, ואינו אלא גזרת הכתוב שיהא פטור בדין ב שר ודם. וכיון דדינם מסור לשמים דומה להורג ישראל בלי עדים והתראה, שנאמר עליו (בראשית ט, ה) "ומיד האדם מיד איש אחיו אדרוש את נפש האדם", וכך קבלנו בדין זה. אבל בענין האהבה לא קבלנו למעט, וסוף סוף רעך כל ישראל בכלל בין צדיק בין רשע, כמו ההיא דוכי יזיד איש על רעהו. ולפי שמצות ואהבת על כלל בני אדם, אמר "לרעך" הכולל כל עם וכל לשון . ומלת "כמוך" תלמדנו אהבה יתירה על אחת כמה וכמה לאיש הישראלי שהוא כמוך ג"כ, מאותן שהן בנים למקום וממקבלי התורה . וא"כ הבדלי האהבה כלולים כ ולם במלת "כמוך" וכנ"ל. וראה מליצת הכתוב (ויקרא יט, יז-יח) "לא תשנא את אחיך בלבבך, הוכח תוכיח את עמיתך וגו', לא תקום ולא תטור את בני עמך", הזכיר באזהרת השנאה "אחיך", ובתוכחה "עמיתך", ובנקימה ובנטירה "בני עמך". ואין כאן המקום לפרש הענין כלו, רק להעיר שגם באחת מהן לא זכר "רעך", זולתי במצות האהבה אמר "ואהבת לרעך כמוך". כי בענין האהבה ראוי שנאהב לכל בני אדם, כי כ ולם כמונו נבראו בצלם. וראיתי להרב בעל תו ספות יו"ט ז"ל שפירש גם הוא דבכל אדם מיירי ר' עקיבא שנבראו בצלם, ושרצה לזכות את כל אדם אף לבני נח, והוכיח גם הוא דבריו מן הראיה שהביא מקרא "כי בצלם אלהים" שנאמר לבני נח. ו [הוא] תמה על המפרשים ז"ל שפירשוהו על ישראל [בלבד], ושנסמכו על דרשת "אתם קרויין אדם". ואמר הרב ז"ל שזהו "דרש על דרש", וכמו שכתוב בספרי . [אמר המגיה: וכן בהשפעת מחברנו כאן כתב "תפארת ישראל" למשנה, אבות פ"ג "בועז" ס"ק א'. וגם מהר"ל שקדם לרבנו הודה

במקצת לזה, בביאורו לאבות, משנה זו, לפני ד"ה "ואמר עוד חבה יתירה נודעת לו", דף קמו עיי"ש]. וממה שדברנו נתבאר הענין. ולדעתי כל מה שאמרנו כתוב בתורה, שכשבאו ישראל אל הר סיני תחלת דבר ה' (שמות יט, ד-ו) "אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים וגו', ועתה אם שמוע תשמעו וגו', והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ, ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש" וגו', ומאמר "כי לי כל הארץ" במקום הזה צריך פתרון. ויותר צריך פירוש אמרו אחריו "ואתם תהיו לי", שאין לו דבקות עם "כי לי כל הארץ". ובאמת מלת "לי" מורה על קנין וחביבות, כמו (במדבר ח, יד) "והיו לי הלוים". ומי שהוא בקהל נבזים וחסרים ואומרים לו אתה תהיה הסגולה והמובחר שבכ ולם אין יתרונו יתרון. אבל בהיותו בקהל נכבדים וגדולים, ועושים אותו סגולה מכ ולם, זה אות על יתרונו וגדולתו. וכך אמר המקום ב"ה "אם שמוע תשמעו בקולי", תהיו לי סגולה מכל העמים. ושמא תאמרו "ומה יתרוננו?". לזה אמר "כי לי כל הארץ", כלומר כל עמי הארץ לי הם, וחביב האדם שנברא בצלם. אלא שאתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש, כדתנן חביבין ישראל וכו', והבן.

הגדרתו של "צלם"

"**בצלם**". דברים רבים נכתבו על פירוש "צלם", כמו שתראה להרמב"ם ז"ל בתחלת ספר המורה, והרב רבינו יצחק אברבנאל ז"ל בפירושו למסכתא זו דרש עליו והרבה לחקור בו. ומי שרוצה לדעת דבריהם, ידרוש אותם מעל ספריהם, כי לא באתי להעתיק דברי זולתי, גם אינו מועיל להבנת דברי משנתנו, כי מקרא מלא הוא שנברא האדם לבדו בצלם, וזוהי חיבתו. ולכן לא אכתוב רק מה שמצאה נפשי בענין ההבדלים המבדילים בין נפש האדם לנפשות שאר בעלי החיים, הבדלים המושגים לכל אזן שומעת. וכבר בארנום בספרנו "גן נעול", ופה אציגם בקצרה, לפי שעיקר משנתנו נשנית בעבור מצות "ואהבת לרעך כמוך" שיבין האדם כבוד נפשו, וידע כי זולתו כמוהו בחביבות, שגם הוא נברא בצלם. וע"י ההבדלים הנ"ל יבין ח יבת האדם ויתרונו על כל אשר תחת השמש. ותדע כי נפש האדם עליונה, ונבדלת בצלמה מכל נפשות בעלי החיים, וכמו שאמרנו למעלה. ואע"פ שכדמות כחות נפש האדם מצאנו קצתן בנפשות שאר בעלי החיים, כאילו תאמר יש כח גבורה בנפש האדם, ויש גבורה בארי ובסוס, וכאמרו (משלי ל, ל) "ליש גיבור בבהמה", (תהלים קמז, י) "לא בגבורת הסוס יחפץ". יש עזות בנפש האדם, ויש עזות בנמר, וכדתנן (אבות, ה) "הוי עז כנמר", וכיוצא באלה. אינן שוין בעצם, אלא גבורת הארי מנפש החיה, וגבורת האדם מנפש ו העליונה; עזות הנמר מנפש החיה, ועזות האדם מנפשו העליונה. ולכן פעולות גבורת האדם נבדלים מאד מפעולות גבורת הארי. גבורת הארי היא לטרוף טרף, ומגבורת האדם צומחות פעולות נכבדות עד להפלא, וכן בכל כדומה לזה. וכבר התעורר על זה הרמב"ם ז"ל בפרקין שהקדים למסכתא זו, ואמר שימשל דבר זה לשלשה חדרים, האחד האירו אור השמש, והשני אור הירח, והשלישי אור הנר, ועל שלשתן יאמר בשתוף הלשון שהן מוארים. ובאמת הם חלוקים במיני האור, כי האור האחד מן המאור הגדול, והשני מן המאור הקטן, והשלישי מאור הנר, וכמו שכתבנו בבית הראשון (חדר ג חלון ב) מספר "גן נעול". והנה הכחות היקרות שבנפש האדם המנהיגים כלל כחותיו, אין כדמותם וכצלמם בנפש בעלי החיים כלל, כמו כח החכמה שבנפש האדם לקבל מה שרואה ומה ששומע, וכח השכל והבינה להשכיל ולהבין, וכח דעת המושכלות הראשונות ושאר מיני ידיעות. אין מהן ענין מה בנפשות שאר בעלי החיים, וכמו שבארנו (שם, חלון א). וגם בשאר הכחות שיש כדמות מקצתן בשאר הנפשות, נבדלה נפש האדם מהן בשלשה הבדלים הניכרים לכל. [א] ההבדל הראשון שבנפש כל אדם נטועים כחות כל מעשה בראשית, כי כל הכחות המפוזרים בשאר הנפשות כולם, נקבצו באו בנפש האדם. על דרך משל הארי גיבור, הנמר עז, הנמלה זריזה, החתול צנוע, והיונה מתקדשת להדבק בבת זוגה, וכיוצא באלה. הנה מה שקבל המין הזה לא קבל מין אחר. בנמלה אין גבורה, ובארי אין צניעות, וביונה אין עזות, וכן כל כדומה לזה. ונפש האדם תכלול כ ולם, אין כח נעדר ממנה. וכן גם הכח הנטוע בבעל חי לא יתפשט לפעול בכל הדברים אלא בענין אחד, וכאלו תאמר הארי ג יבור לטרוף טרף, וצניעות החתול שלא תשמש בגלוי, וכן כ ולם. וכחות נפש האדם כל אחת מהן מתפשטת בכל העניינים, וכמו שבארנו (שם, חלון ג) טעמי הדברים. [ב] ההבדל השני שבהיות כח ידוע בנפש

הבעל חי, על פיו יפעל תמיד פעולותיו, לפי שאין בנפשו כח ההיפוך ממנו, זולתי בנפש האדם מלבד שנטועים בו הכחות אלא שיש בה גם ה יפוכי הכחות. על דרך משל הארי ג יבור, ולא יחת מכל בשום זמן, כי אין בו מדת הפחד . בנמר נטוע בו העזות, והוא עז תמיד, כי אין בו מדת הבושת, וכן בכולם. לבד נפש האדם שיש בה גבורה ופחד, עזות ובושת, עצלות וזריזות, נדיבות וכילות, אהבה ושנאה וכדומה . ובהבדל זה תלויה הבחירה, שבהיות בנפשו ב' דרכים בכל דבר, כח לעשות כך וכח לעשות ההיפך, הדבר תלוי בהסכמת לבו איך יעשה . מה שאין כן בעלי החיים, שאין בהן רק דרך אחד הם מוכרחים לעשות על פיו ואין הדבר תלוי בבחירתם, וגם זה בארנו (שם, חלון ד) בטעמו. [ג] ההבדל השלישי הכחות שבנפשות בעלי החיים מוגבלות בחקות הטבע, לא יעברו חק וגבול שנתן להם בטבע . וכחות נפש האדם אין להם גבול בטבע תחת השמש, ע ל דרך משל כח התאוה שבבהמה מוגבל בטבעו, כי השור כשימצא חציר למאכלו תעמוד תאותו, ולא תעבור גבול זה להתאוות לדברים אחרים, וכן בכל עניין . זולתי כחות נפש האדם, וכאמרם ז"ל [אמר המגיה: במדרש קוה"ר א, לד: הנוסח "אין אדם יוצא מן העולם" וכו'. ונראים הדברים שמן סגנון ספרנו הושפע הגר"א, אשר גם הוא העתיק כלשון הזה, באגרתו לבני ביתו]. "אין אדם מת וחצי תאותו בידו", הן בעושר הן בכבוד הן בתענוגים. ולכן כל אשר תחת השמש לא יספיק למלאות נפש האדם, ולהשביע חפצה . כי אם השיגה הכל, תחפוץ יותר . וכל זה לפי שהנפש אצולה ממרומים, ולא תשבע באמת זולתי כשתדבק בחכמה ובדעת, וכמו שבקש המשורר האלהי (תהלים טז, יא) "תודיעני ארח חיים שובע שמחות את פניך" וגו', וכן אחר שאמר (תהלים סג, ג) "כן בקדש חזיתיך לראות עוזך וכבודך ", אמר עוד (תהלים סג, ו) "כמו חלב ודשן תשבע נפשי " וגו'. וכן אמר בשכר הצדיק (ישעיה נח, יא) "ונחך ה' תמיד והשביע בצחצחות נפשך ". וצחצחות הכפל מן "צח", והכפל מורה על הפלגת הצחות, והוא בהיר ות האור העליון הנאצל על נשמת הצדיק . ועל הרשעים הדבקים בקניני העוה"ז נאמר (חבקוק ב, ה) "והוא כמות ולא ישבע", וזה כתוב על נבוכדנצר שהיה מלך על מלכי אדמה, ותמיד לא בא לכלל שביעה ומטעם שאמרנו (חדר ג, חלונות ה' ו') בספר ["גן נעול"] הנ"ל. והנה בלכת האדם בדרכי צלמו שהוא צלם אלהים, ילך בחכמה בתבונה ובדעת, ואז טוב לו . ואם ילך אחרי ההבל, וישתמש בכחות הצלם האלהי הזה לאסוף ולכנוס וכיוצא בדברים שתחת השמש, משעבד הנכבד לנקלה, ולא ירויח מאומה כי לא תשבענה עיניו לעולם . ועל זה אמר המשורר האלהי (תהלים לט, ז) "אך בצלם יתהלך איש, אך הבל יהמיון " וגו'. וזה על דרך השיר, כלומר ראוי לאיש שיתהלך אך בצלם, אך הם הומים אחרי ההבל . ואין קץ לדברים שידבר חכם לב על סגולת הצלם הזה, וזאת היא חכמת הנפש. "ואני בער ולא אדע", והמעט שכתבתי הוא לאנוש כערכי לבאר חביבות הצלם שזכרה משנתנו.

מעלתו של "צלם האלוהים"

"חבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם ". לפי שנברא בצלם הנכבד הזה, נודעת לו חבה יתירה מן המקום ב"ה, והודיעו שמחבבו יותר מכל אשר על פני האדמה . והחבה הזאת גדולה ויתירה, כי הבטיחו יתרונות שיהיו לו על שאר בעלי החיים בעבור כבוד צלמו, שנאמר (בראשית ט , ו) "כי בצלם אלהים עשה את האדם ". ומקרא זה נאמר ליוצאי התיבה, ומיניה שמעינן דחבה יתירה ויתרון גדול נודע לאדם, שהרי נאמר (בראשית ט, ב-ג) "ומוראכם וחתכם יהיה על כל חית הארץ וגו' בידכם נתנו, כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה לאכלה " וגו', הרי שהתיר לבני אדם לשפוך דם בעלי החיים כולם להנאתן ולמאכלם, וכדפירשתי טעמא בבבא "שלשה שאכלו על שלחן אחד ", והדר קאמר (בראשית ט, ה-ו) "ואך דמכם לנפשותיכם אדרוש, מיד כל חיה אדרשנו, ומיד האדם מיד איש אחיו אדרוש את נפש האדם, שופך דם האדם באדם דמו ישפך, כי בצלם אלהים עשה את האדם". ומהנהו קראי אנו למדין כי דם האדם יקר בעיני ה', ואינו חפץ במיתתן של בני אדם, ועיני ה' צופות עליהן להצילם ממות, שהרי אמר שידרוש דם האדם מידו ומיד זולתו שישפכהו בזדון . ונודע כי הוא משגיח על האדם ושומר אותו מפגעי הזמן שלא יקרוהו, שאין מציל מיד המאורעות המקריות האלה כי אם ה ' ב"ה לבדו. ואין האדם נופל בידם זולתי כשמעשיו גורמים שיסור ממנו המחסה העליון . ואולם ההורגו בזדון בלי עדים או בסתר, אמר "ומיד האדם וגו' אדרוש את נפש האדם", ונידון בדין

שמים. וכשהורגו בגלוי בעדים, אמר באדם "דמו ישפך", שהוא במשפט הדיינין. ועל כל הענין אמר בסוף הטעם: "כי בצלם אלהים עשה את האדם". כלומר לא בעבור גופו, אלא לפי שעשוי בצלם אלהים, ולא נברא תחת השמש כשאר בעלי החיים לאכול ולשתות וכיוצא, אלא לעבוד את ה' בתורה ובעבודה, לטהר נפשו ולזכותה בימי הבלו. ומי שמאבדו בלא עתו, לא הרע לבד לגופו, אלא לנפשו שמנע אותה מעבודתה ומת יקונה, ואין כאן המקום להאריך בזה. ובבית השני מספרנו "גן נעול" (חדר י"א חלון ב') פירשנו פרשת התקועית שאמרה (שמו"ב יד, יד) "כי מות נמות וכמים הנגרים ארצה אשר לא יאספו וגו' וחשב מחשבות לבלתי ידח ממנו נדח". ובארנו הכל על תיקונו. ולדעתי למדנו עוד מפסוק "ואך את דמכם" וגו' שנפש האדם נשארת במות הגוף, ושעתידה ליתן דין וחשבון על מעשיה.

ושמע פתרון הכתוב בקצרה, כי נשאלתי מריעים אהובים על פירושו, כי הכתוב אומר "מיד כל חיה אדרשנו", והם בקשו דעת וטוב טעם למה ידרוש ה' דם האדם מיד החיה ואיננה בעלת דעת ולא נוהגת ברצון, שידרוש ממנה מה שעשה? והראב"ע ז"ל כתב מיד כל חיה, שאצוה לאחרת שיהרגנה. והנה החיות מותרות לכם ולא אתם להם, ופירושו רחוק מן הסברא. ורש"י ז"ל פירש ע"פ מדרש אגדה לפי שחטאו דור המבול והופקרו לחיות רעות לשלוט בהן, שנאמר (תהלים מט, יד) "נמשל כבהמות נדמו", הוצרך להזהיר עליהן את החיות. ואין זה פשט המקרא שכבר אמר (בראשית ט, ב) "ומוראכם וחתכם יהיה על כל חית הארץ". גם "אדרשנו" משמע שידרוש דמו של אדם מיד החיה שהרגתהו, וכבר שלטה עליו. גם אין החיה יודעת שהוזהרה שלא תשלוט עליו. והרמב"ם ז"ל כתב (הלכות רוצח פ"ב ה"ג) "את דמכם לנפשותיכם אדרוש, זה ההורג עצמו. מיד כל חיה אדרשנו, זה המוסר חבירו לפני חיה לטרפו. מיד האדם מיד איש אחיו אדרוש את נפש האדם, זהו השוכר אחרים להרוג את חברו. ובפירוש נאמר בשלשתן לשון דרישה, הרי דינם מסור לשמים". ואע"פ שדבריו כהלכה, ויש לדרשו ממקרא זה, איננו פשוטו, שהכתוב אומר "מיד כל חיה", ומשמע שידרשנו מיד החיה, לא מיד המוסר אותו לפניה. עוד שאלתי: הנה ראש הכתוב "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש" נאמר על ההורג עצמו, ושארית הכתוב על אחרים שהרגוהו הן חיה או אדם? ולמה א"כ שם בעל הטעמים המפסיק הגדול תחת "אדרשנו", והיה ראוי להיות תחת "אדרוש" הראשון שבו נפסק המאמר.

נפש, רוח, נשמה, חיה, יחידה. הגדרת השם "חיה"

ושמע הצעה אחת ביסודות הלשון. "צלם" האדם מתואר בכתבי הקדש בחמשה תוארים, "נפש רוח נשמה חיה יחידה" ובארנום בספר "יסוד עולם" ולא אדבר עליהן פה, זולתי על תאר "חיה". ואודיעך כי כן נקראת לפי שהיא לבדה דבקה בעוה"ז בחיים עליונים באור החכמה, ואחרי הפרדה מן הגוף היא חיה תמיד. והוא עצמו "ההשארות הנפשי" המורגל בפי מחברי הספרים, ולכן בכל המקרא לא תמצא התאר הזה לנשמה זולתי כשידברו על הדבקות האלהי כשתדבק באור החיים. ובספר הנ"ל בארנו כל הכתובים.

הצעה שניה ידעת שגם החיות הרעות נקראות בשם "חיה" ו"חיות", אלא שהבדילו ביניהן כתבי הקדש. וזה הכלל כל מקום שנזכר "חיה" לבדה, ואינו סמוך לבהמה ועוף ורמש, וגם אין עמה שם לווי, יורה תמיד על נשמת האדם. וכשידברו על בעלי החיים סמוך לבהמה, כמו (בראשית א, כז) "תוצא הארץ נפש חיה בהמה ורמש", (ויקרא יא, ב) "זאת החיה אשר תאכלו מכל הבהמה", וכיוצא בהן. ואם אינו סמוך לבהמה, חברו עמה אחד מארבעה שמות, ואמרו "חיה רעה", כמו (ויקרא כו, ו) "והשבתי חיה רעה מן הארץ", (בראשית לז, כ) "חיה רעה אכלתהו", או "חיתו ארץ", או "חית השדה", או "חיתו יער", להורות שמדבר על בעלי חיים בלתי מדברים.

וכפי הכלל הנאמן הזה יקשה מאד מליצת הכתוב שאנו עוסקין בו שאמר סתם "מיד כל חיה אדרשנו". אין זה אלא שחיה הנזכר בכתוב דומה לחבריו כשנזכרים סתם, והוא על נשמת האדם. וזה פירושו, הנה הכתוב אומר "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש", שהוא על ההורג עצמו, וכמו שקבלו רז"ל. ואם כבר הרג את עצמו איך ידרוש דמו מידיו? ואינו דומה לסוף הכתוב "מיד האדם ומיד איש אחיו אדרוש את נפש האדם", כי הן חייבין מיתה בידי שמים

בעבור שהרגו את הנפש, מה שאין כן המאבד עצמו ואיננו, ממי ידרוש דמו? על כן הוסיף "מיד כל חיה אדרשנו", ובזה גלה הסוד, שאין הכוונה בחיים הללו תחת השמש, אלא מיד "כל חיה" אחרי הפרדה מן הגוף אפרע ממנה על עונה, ולכן קרא ה "חיה" לפי שמדבר על הזמן שאינה עוד בגוף, וכדברי ההצעה הראשונה. וא"כ שני המאמרים משלימים ענין המאבד עצמו לדעת. ולפי שבעל הטעמים הבין זאת, שם המפסיק תחת "אדרשנו", כי בו הפסיק הענין. והחלק השני מדבר על ההורג נפש אחר. ומה שאמר "מיד כל חיה", הוסיף "כל", שלא ינקה העושה זאת אפילו יש בידו תורה ומע שים טובים רבים, שעל כל פנים אדרוש דמו מיד חיתו, כפי המשפט העליון הנודע לו יתʼ לבדו. ואל תבהל ברוחך להשיב על הפירוש הזה, שהוא עמוד גדול באמונת ההשארה. ולפי שכל החביבות הזה אנו למדין מפרשה זו מייתי רבי עקיבא מינה ראיה לדבריו שחבה יתירה נודעת לו. ולא הביא ראיתו ממקרא "נעשה אדם בצלמנו וגו' ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אותו", שנאמר קודם לכן, כי בם לא נזכר שנודעת לו חבה יתירה. ולפי שהצלם האנושי חביב מאד, תבין מדעתך שאתה חייב לאהוב כל אחד כפי ערכו, ולהיטיב עמו כפי יכ ולתך. וכל שכן שאל יבזהו ואל ילבין פניו ולא יגרום לו נזק בגופו או בממונו, וכדפרישית ששנה משנה זו לענין גמילת חסדים בין אדם לחברו.

ישראל נקראו "בנים"

"**חביבין ישראל שנקראו בנים למקום**". משום "על העבודה" תני לה וכ דאפרש. וכמו ששנה ר' ישמעאל "והוי נוח לתשחורת", ופרישית שיהיה רוחו נוחה בעבודתו למקום ב"ה, תני ר' עקיבא טעמו שנקראו בנים למקום ב"ה, שאע"פ שכל בני האדם נבראו בצלם, חביבין ישראל מכל האדם אשר על פני האדמה, וצלמם נכבד ביותר לפי שהם קרויים "בנים" למקום. וזהו הברית שכרת עם אברהם אבינו ע"ה שהוציא אותו וזרעו מכלל כל בני אדם, שיהיו לו לעם והוא יהיה להם לאלהים, וכדפרישית בבבא "והמפר בריתו של אברהם אבינו ע"ה", שכנגד זה שנה ר' עקיבא משנה זו והודיע שגדולה חביבות האומה הישראלית לפני הקב"ה שקראם "בנים". ואע"פ שבכמה מיני חביבות חבבם ה' ב"ה, קראם גוי קדוש ממלכת כהנים, כדכתיב (שמות יט, ו) "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש", קראם סגולתו, כדכתיב (ויט, ה) "והייתם לי סגולה מכל העמים" וגו', קרויים חלק ה' חבל נחלתו, כדכתיב (דברים לב, ט) "כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו", וכיוצא בחביבות כאלה. ומכלן לא נקט ר' עקיבא אלא הך שנקראו "בנים" למקום. דע כי בחכמה גדולה כלכל דבריו. והיינו טעמא כי כל שאר החביבות הם על תנאי, אם ישמרו חקיו ומצותיו ינצורו, שהרי הקדים (שם) "ועתה אם תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה", ואחריו "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים" וגו'. ומכלל הן אתה שומע לאו, אם לא ישמעו בקולו ולא ישמרו את בריתו, לא יהיו סגולה ולא ממלכת כהנים ולא גוי קדוש. וכמו שמצינו בתוכחות שבמקום שהיו סגולת ה' כתוב (ויקרא כו, ל) "וגעלה נפשי אתכם". ובמקום שהיו גוי קדוש אמר הנביא עליהם (ישעיה ו, ה) "ובתוך עם טמא שפתים אנכי יושב", ובמקום ממלכת כהנים ושרים, כתוב (דברים כח, מג) "ואתה תרד מטה מטה". לבר הך [אבל בניגוד להנ"ל], שקרויים "בנים" אינו על תנאי, ובין ייטיבו ובין ירעו "בנים" מקרו (קידושין לו.), ואי אפשר להבטל לעולם, שכבר העיד המקום ב"ה שהוא אביהם והם בניו, ואין זה תלוי בטובתם וברעתם. למה הדבר דומה? למלך בשר ודם שאמר לבנו אם תעבדני בכך וכך, תהיה שר מדינה פלונית, ותקרא הבן הנכבד מכל בית אביך. ואם לא תאבה לעבדני אקח מידך זאת המדינה, ולא תקרא עוד שר המדינה, ולא יקרא לך עוד שם בן נכבד, אלא בזוי שפל וקטן. ועם כל זה שם "בן" לא יוכל לסלק ממנו. וכן כביכול ישראל לפני המקום ב"ה, שאע"פ כשחוטאים אינן נקראים סגולה וממלכת כהנים וכיוצא, קרויים "בנים", וכמו שמצאנו בחזון ישעיהו שאמר (ישעיה א, ב) "בנים גדלתי ורוממתי והם פשעו בי", ואמר (א, ד) "הוי גוי חוטא וגו' בנים משחיתים". ראינו שאפילו בעת סרחונם קרויים "בנים", ודמיא מתניתין למתניתא קמייתא ששנה "חביב אדם שנברא בצלם", ופירשנו שהכל בכלל בין צדיק בין רשע שכולם נבראו בצלם, וע"י כן זוכים לחבה יתרה שאסור לשפוך דמם חנם, או לבזותם ולהלבין פניהם. וכן חביבין ישראל שנקראו בנים למקום, בין שהם טובים בין שהם רעים תמיד נקראו בנים למקום. וכן שנינו בברייתא (ספרי פרשת ראה) "בנים אתם לה' אלהיכם, ר'

יהודה אומר אם נוהגים אתם כבנים הרי אתם בנים, ואם לאו אין אתם בנים, ר' מאיר אומר בין כך ובין כך בנים אתם לה' אלהיכם, וכן הוא אומר והיה מספר בני ישראל כחול הים " וגו'. פירוש: ר' יהודה ס בירא ליה דבזמן פחזותן אינן נקראים בנים, ור' מאיר ס בירא ליה דבין כך ובין כך נקראים בנים, ואע"פ שאבדו שאר הסגולות, בנים מקרו . ויליף ליה מקרא (הושע ב, א) והיה מספר וגו', ומסיפא דקרא יליף "והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם, יאמר להם בני אל חי", פירוש שהיה לו לומר "במקום אשר יאמר להם לא בני אתם ", אלא שמע מינה דבין כך ובין כך קרויים בנים, דאפילו בקלקלותן לא נאמר עליהם שלא בנים הם . ור' מאיר בשיטת ר' עקיבא רבו אמרה, דקאמר "חביבין ישראל שנקראו בנים למקום".

אי אפשר להם לישראל לבטל את קשרם עם הקב"ה

ולפי שתאר בנים אין לו חליפין, יוצא מזה שלא יחליפנו לעולם באומה אחרת, כי ישראל לבד הם בנים למקום, ואינן יוצאים ממדרגה זו לעולם . וכן אי אפשר לישראל לומר "לא הן ולא שכרן", ולא יעשו תורה ומצוה, ולעומת זה לא יהיה להם סגולה וקדושה וכיוצא . כי עכ"פ הם בנים למקום, ואינן יוצאים מרשות אביהם לעולם. וכמפורש בס' יחזקאל (כ, לב-לג) "והעולה על רוחכם היו לא תהיה אשר אתם אומרים נהיה כגוי ם וגו', חי אני נאם ה' אלוהים אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה אמלוך עליכם". ויפה אמרו בגמרא (ר"ה לב:) "א"ר נחמן כל כי האי רתחא לרתח רחמנא עלן [ולפרוקינן]", כי השבועה הזאת עדות נאמנה שאנחנו בנים למקום ב"ה, ואינן יוצאין מתחת רשותו לעולם. ועיקר משנה זו שנוייה על מצות האהבה, שצריכין ישראל לעבוד את ה' מאהבה, וכדכתיב (דברים ו, ה) "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך" וגו', כי כן מדת הבן שעובד את אביו מאהבה, אפילו אינו מקבל שכר בעבור עבודתו, ישמח לעבדו מאהבתו אותו, כי הוא אביו. וכאמרו (דברים כח, מז) "תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לב". וכן להיפך [עלינו] לדעת שהוא ב"ה אוהב את ישראל, כאב האוהב את בנו וכל מה שעושה עמו הוא לטובה ומאהבתו אותו. ולכן גם בצר לנו לא נשכח שם אלהינו, ולא נפר את בריתו, כי מובטחים אנו באהבתו, שאינו דן אותנו משנאה חלילה, אלא כמאמר התורה (דברים ח, ה) "וידעת עם לבבך כי כאשר ייסר איש את בנו ה' אלהיך מיסרך". ובא שלמה ופירש הדבר ואמר (משלי ג, יא-יב) "מוסר ה' בני אל תמאס ואל תקוץ בתוכחתו . כי את אשר יאהב ה' יוכיח וכאב את בן ירצה ". והמקראות האלה בארנום בבית השני (חדר י') מספר "גן נעול". והרי מפורש שמאהבתו אותנו יוכיחנו, כאשר יעשה האב עם בנו.

יש להמנע מאבלות מופרזת, כי ידוע שה' עושה רק את הטוב

"חבה יתירה נודעת להם ". לעיל פרישית דחבה יתירה היינו יתרון וטובה גדולה מגעת להם ע"י שהם בנים למקום . ומה הוא היתרון הזה ? כי לא יעזוב ה' את עמו לעולם, כי הם בניו ואהוביו, ויודעים ישראל שכל מעשיו יתב רך עמהם בארחות חסד ורחמים, ואפילו כשטולח עליהם פורענויות אינן באים לכלותם חלילה, אלא את אשר יאהב ה' יוכיח, וכאב את בן ירצה וכדפרישית לעיל. והיינו דמייתי ראיה מקרא "בנים אתם לה' אלהיכם", שנאמר בענין שאנו למדין ממנו כל מה שאמרנו . שהרי אמר (דברים יד, א) "לא תתגודדו ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת ", כלומר אפילו במות שארו אביו או הבן יקיר לו או אחד מקרוביו האהוב לו, אל ירבה ביגונו לעשות מעשים וחבלות בגופו מרוב צער, כדרך שעושין שאר האומות שמתגודדים בבשרם בחרבות וברמחים, ונושרים שער ראשם ועושים קרחה . אתם לא תעשו כן, לפי שאתכם בנים לה' אלהיכם, הוא אביכם אוהב אתכם וחומל עליכם, וידעתם כי במדת טובו היתה מות המת, ושלטובתו נסתלק מן העולם, ו "את אשר יאהב ה' יוכיח ", וכדאמרינן בפ"ק דברכות (ה:) דא"ר יוחנן "דין גרמא דעשיראה ביר", ומסקינן התם דהוו ליה ומתו הוי יסורין של אהבה. ובמותו לא אבד זכרו, כי עוד ינוב ליום התחיה, וכדתנן (סנהדרין צ.) "כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב ", כי לפי שהם בנים למקום, אע"פ שחוטאין, כל זמן שאינן יוצאין מכלל ישראל וכהנהו דחשיב ר"א המודעי, מגלגל עמהם מעט מעט ביסורין ותוכחות, וסוף סוף יש להם חלק לעוה"ב, וסמך ואמר (דברים יד, ב) "כי עם קדוש אתה לה' אלהיך, ובך בחר ה' להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה ", כלומר ראוי לכם להיות מתרוממים על כל המעשים שתחת השמש, "כי עם קדוש אתה לה' אלהיך ", וקדושת נפשכם

יתירה על קדושת נפשות שאר העמים, והקדושה היא הנזירות מדרכי העולם והתעלות הנפש על הדבקות בטובות הזמניות . ואני יודע שיש בכחך להמנע מעשות כאלה, ולכן כשימות לך מת, אע"פ שתתאבל ותבכה כפי הקצב המהודר בחכמה, אל תתגודד ואל תשים קרחה בראשך, אלא תזכור כי בנים אתם למקום, והוא אביכם החפץ בטובתכם ותתנחמו בו ובטובו. וראיה על הפירוש הזה שמטעם זה הכהנים שיש בהם קדושה יתרה על שאר בני ישראל, באה אליהם המצוה שלא יטמאו למת, זולתי לששה הקרובים (ויקרא כא, ג) , וכל זולת הקרובים שימותו עליהן, עובדים עבודה במקדש . לפי שבידוע שאינן אוננין ומצטערים בעבודתם, כי עבודתם צריכה שמחה ודעת, וזהו שסמך ואמר (ויקרא כא, ו) "קדושים יהיו לאלהיהם וגו' והיו קדש". וזהו קדושה יתרה, כי איש אחר מזרע ישראל אפשר שלא יוכל לעבוד בשמחה אם תקראנה אותו כאלה. ונוסף עליהן הכהן הגדול עובד אפילו במיתת אחד מקרוביו הששה, לפי שקדושתו עוד יתרה גם על אחיו הכהנים, שיוכל לעבוד בכל לב גם במקרים קשים כאלה (ויקרא כא, י-יא), וכמו שבארנו בספר "גן נעול" (חדר י' חלון י', וע"ע חדר ח' חלון ח'). ותבין כי מטעם זה עצמו אסר הגדידה ועשיית קרחה לישראל, וכאמרו "כי עם קדוש אתה וגו', ובך בחר ה' להיות לו לעם סגולה" וגו', וכאמרו (שמות יט, ה) "והייתם לי סגולה מכל העמים", וכדפירשתי לעיל. וא"כ מכתוב זה אנו למדים היתרון שיש לישראל ע"י שהם בנים למקום, שאפילו המות אין להם להתאונן עליו כל כך, וכל שכן שאר מקרי העולם הפוגעים בהם, שהכל ברחמים ובחמלה לטובתם כמעשה האב עם בנו. וקל וחומר הוא שאם בשר ודם מרחם על בנו, כל שכן האב העליון ששמו "רחום וחנון" שירחם על בניו . וזהו לדעתי פירוש המליצה שאמר ישעיה הנביא כשדבר על רחמי ה' וחסדיו על ישראל, ותמה על צרות גלותנו, ואמר (ישעיה סג, טו) "המון מעיך ורחמיך אלי התאפקו", הוסיף עוד (סג, טז) "כי אתה אבינו כי אברהם לא ידענו, וישראל לא יכירנו, אתה ה' אבינו גואלנו מעולם שמך". כלומר ידעתי כי רחמיך רבים אלינו, כי אתה אבינו. ומדרך האב לרחם על בנו, קל וחומר לרחמיך העליונים על בניך, שאפילו נדמה כי אברהם האב החסיד לא ידענו, וישראל האב הקדוש לא יכירנו , שכל כך הרבינו לחטוא שיאבדו רחמי אבותינו ממנו. [אבל] לא תכלא רחמיך אתה ה' אבינו, כי אתה המרחם האמתי.

דוד, תפילתו על אבשלום

ועם זה נגלה כו ונת דברי רבותינו ז"ל (סוטה י:) שדרשו על שבע פעמים "בני בני" שצעק דוד המלך ע"ה במות אבשלום בנו, שהיה להעלותו משבעה מדורי גיהנם . ורבים תמהים מה ענין צעקת "בני" להצילו מן העונש ? והדברים נכונים מאד, כי התפלל אל ה' לעורר רחמיו על אבשלום שיסלח לו חטאתיו . וכך אמר דוד, רבש"ע הנה כנגדי חטא אבשלום חטאה גדולה, ואעפ"כ אני מרחם עליו וקורא אותו "בני". ראה עד היכן מגיעין רחמי האב על הבן . קל וחמר לך ה' שקראתנו "בנים", ולכן אע"פ שחטא לך רחם עליו כרחם אב על בנו והצילהו מדינו של גיהנם. ומשום דמהאי קרא איכא למילף כל הני מילי מעליותא, לא מייתי מקרא (שמות ד, כד) "בני בכורי ישראל", (שמות ד, כג) "שלח את בני ויעבדני" וכיוצא הכתובים תחלה, כך נראה לי.

רוממות מעלת התורה, והיא שייכת אך ורק לישראל

"חביבין ישראל שנתן להם" וכו'. משום "על התורה" תני לה, להודיע חיבתן מכל בני נח, שאע"פ שהן מעשה ידיו שנבראו בצלם וחייבי ם בעבודתו, לא נצטוו אלא בשבע מצות, וכדאמרינן בסנהדרין (נו:). אבל לישראל נתן את התורה כ ולה, והרבה להם מצות חקים ומשפטים צדיקים שישמרו ושיעשו, וזהו חבה גדולה מאד וכדאפרש. ונגד ששנה ר"א המודעי "והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה", (סנהדרין צט:) שיושב ודורש באגדות של דופי, או שטוען על החקים שאין דעתו עומד עליהן, שנה ר' עקיבא חביבין ישראל שקבלו התורה הזאת, לפי שהיא כלי חמדה שבו נברא העולם . ואם בתורה נברא העולם, תדע שאין חכמה למעלה מחכמת התורה, שהרי על הבריאה נאמר (משלי ג , יט-כ) "ה' ב חכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה, בדעתו תהומות נבקעו ושחקים יערפו טל". ומי יעיז פניו לחלוק על מעשה ה' בשמים ובארץ, שנראי ם בכל דבר אותות חכמה ותבונה. כל שכן שאין לחלוק על התורה שהיא כלי חמדה שבו נברא הכל. ואולם זה הדבר עצמו שנברא העולם בתורה הן הן דברי שלמה שהבאנו, כי הפרשה כ ולה מזהירה לאדם שיבקש חכמה וילך בדרכיה, ואמר (משלי ג, יג)

"אשרי אדם מצא חכמה ואדם יפיק תבונה". וחזק הדברים באמרו (משלי ג, יט) "ה' בחכמה יסד ארץ" וגו', כלומר ראה היאך היא חביבה לפני המקום ב"ה, שברא עולמו העליון והתחתון על ידה. וסמך ואמר (משלי ג, כא) "בני אל יל וזו מעיניך נצור תושיה ומזמה", וזוהי התורה. והכלל שיסדנו בספרנו "גן נעול" שכל לשונות של חכמה הנזכרים סתם בספרי הקדש, כ ולם על חקי אלהים תורותיו ודרכיו, נאמן וקיים לעד . וכמו שאמר (דברים ד, ו) "ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים". כלומר שלכל העמים לא צוה כי אם מצות ידועות, ולכ ם נתתי "תורותי" [אמר המגיה: עיין רש"י לויקרא כו, מו) והיא חכמתכם ובינתכם, שהיא לבד תורת ישראל, ואין לאומות שלא נכנסו בברית חלק בתורה זו ובמצותיה. וקרי לה "כלי חמדה", כלשון הכתוב (הושע יג, טו) "אוצר כל כלי חמדה", והוא כלי הנחמד לבעליו ומניחה באוצריו. וכן על דרך המשל התורה היא כלי שחמד בה ה ' ב"ה, כדרך (תהלים סח, יז) "ההר חמד אלהים לשבתו", שחמד בו מכל ההרים. וכן כביכול חמד בכלי התורה יותר מכל הכלים . ומנין אנו יודעים שחמד בה ? שהרי בכלי זה נברא העולם וכדפירשתי. וזהו ששנה "שבו נברא העולם", ולפי שהניח כל הכלים וחמד בכלי זה לברוא בו עולמו, נודע שאין יקר ונחמד כמוהו . ולכן אשרי העם שככה לו, שנתן להם כלי חמדה זה, וחביב מכל העמים.

תורה, כיצד רק על ידה ברא ה' את עולמנו

ואמנם לפרש הענין איך ברא עולמו בתורה, לא מצאתי למפרשים ז"ל דבר, כי רבינו עובדיה מברטנורא ז"ל כתב שכל העולם לא נברא אלא בשביל התורה. אבל לישנא דמתניתין "כלי חמדה שבו נברא העולם" לא משמע הכי, אלא כביכול שהתורה היתה כלי אומנותו של יוצר בראשית ב"ה בבריאת העולם. וכך כתב רש"י ז"ל "כלי חמדה, התורה כלי גדול וחשוב הוא שבו נברא העולם, שנאמר (משלי ח, ל) "ואהיה אצלו אמון", אמרה תורה אני הייתי כלי אומנותו של יוצר בראשית, שנאמר (בראשית א, א) בראשית ברא אלהים, ואין ראשית אלא תורה, שנאמר (משלי ח, כב) ה' קנני ראשית דרכו", ודבריו אמת. ובמדרש רבה (א, א) שהביא ז"ל הוסיף: "אמרה תורה אני הייתי וכו' בי נסתכל הקב"ה וברא את העולם, בנוהג שבעולם מלך בונה פלטרין אינו בונה אותו מדעת עצמו כו', והאומן בונה אותו מתוך דפטראות ופנקסאות שיש לו, ששם רואה איך עושה חדרים, ואיך עושה פשפשים. כך הקב"ה נסתכל בתורה וברא את העולם". ואלו הדברים צריכין פירוש, כי חלילה להעלות על הדעת שהוא ב"ה צריך לכלי לפעול פעולותיו? הוא אמר ויהי, ובדבר ה' שמים נעשו, וכמו שכתב בעל "מדרש שמואל" ז"ל בשם הרב רבי ישראל ז"ל, שעל כן פירש, לפי שבעבורה נברא העולם, הרי היא ככלי אומנות לבריאתו, וכבר אמרנו שלשון המשנה לא משמע כן. וגם דברי המדרש מוכיחים שאין הפירוש כן. ולפי דעתי כך פתרונו: כבר אמרנו פעמים רבות שבכל ענין של חכמה יש ב' דרכים סותרים זה את זה, והדרך האחד הוא דרך החכמה, והדרך לעומתו איננה חכמה, וכמו שביארנו דבר זה ברחבה בספר "גן נעול" (חדר ה, חלון ו). והנה פירשנו בבבא "המבזה את המועדות", שמדבר על כת המינין המכחישים שהעולם נברא, ובכלל הכת הזאת יש מאמינים שנברא העולם, אבל אומרים שלכל יסוד יש טבע קיים לא ישתנה, והיוצר ב"ה ברא עולמו כל דבר כפי טבעו המחוייב לאותו הדבר, ולא היה אפשר להברא על אופן אחר. וזהו [דיבר] סרה על ה' ועל דבר קדשו, כי האומר כן הורס יסודות התורה הבצורות. לפי שכפי הדעת הזרה הזאת, אין מקום לנסים ולנפלאות, בהיות לכל דבר טבע קיים לא ישתנה. והדעת הישרה היא שכל אשר חפץ ה' יוכל לעשות, וביכולתו יתברך היה לברוא עולמו על אופנים הרבה, הן בגודל הדברים, הן בתבניתם ותארם, והן בטבעיהם. כי הוא ב"ה יוסד הטבע בכל דבר בדברו וברצונו, על דרך משל אם רצה היה קובע שנת החמה מאלף יום, והחודש מחמשים יום, וכן בכל נברא ונברא, השור שהולך על ארבעה היה הולך על שמונה, והאדם ההולך על שתים היה הולך על ארבע, ותמורות כהנה לאלפים. ואמנם ברא עולמו כמו שבראו, ואין זה בלי טעם חלילה, אלא שכך היה ראוי להיות כפי סוד חכמתו העליונה, שסודה נעלם מעין כל חי, וכמבואר בספר איוב (כח, כא). ועל פי דרכי החכמה וארחותיה, שכל ענייניה צדק ומשפט ומישרים, נשתכלל העולם. והוא הדבר עצמו שגלו לנו הנביאים ברוח הקדש, כמו שאמר שלמה (משלי ג, יט) "ה' בחכמה יסד ארץ" וגו', ודוד המלך אמר (תהלים קד, כד) "מה רבו מעשיך ה' כולם בחכמה עשית" וגו',

ואיוב אמר (כח, כ) "והחכמה מאין תבוא" וגו', ואמר (כח, כג) "אלהים הבין דרכה" וגו'. ומפרש (כח, כד) "כי הוא לקצות ארץ יביט תחת כל השמים יראה", פירוש לפי שהוא משגיח על יושבי תבל, ותחת כל השמים יראה את מעשיהם ומחשבותיהם לשלם לאיש כמעשהו כפי דרכי החכמה הצדיקים והישרים. והפרעון הזה לטוב ולרע, יוצאים לפועל בתמורות המעשים שעשה, כמו הגשמים בעתם, או עצירת השמים, חום רב, או קור רב, או בדרך ממוצע, וכיוצא באלו שמהן תלויין שובע ורזון, חיים ומות, ברכה וקללה וכיוצא. והנה הכל מסובבים מן היסודות שקבע במעשיו, וכאמרו (איוב כח, כה) "לעשות לרוח משקל, ומים תכן במדה". שבאלו השנים תלויים כמעט כל הדברים וכל התמורות לטוב ולרע. וכפי ארחות חכמתו מהו טוב ומהו רע, מהו צדק ומשפט ומישרים, והשכר שקובעת לטובים והפרעון לרעים, כן יסד ארץ ושמים, הכל באותו מדה, ובאותו מספר מן הדברים, ובאותו משקל שהן עשויים, כפי הצריך לתת לכל איש ואיש חלקו לטוב או לרע בצדק. ולכן אין מספר לתמורות שהן תחת השמש, כמו שאין מספר לבני אדם, ולרוב השנויים שהם משתנים מרע לטוב ומטוב לרע. ואם כן תבין כי באמת היתה התורה כלי אומנותו של יוצר בראשית ב"ה, כי התורה היא סוד החכמה דרכיה ונתיבותיה, ועל פיה ולמלאות דיניה וארחותיה יסד ארץ וכונן שמים. ועל זה אמרו מה האומן הזה בונה בית מתוך דפטראות ופנקסאות שיש לו, כלומר שיכין הבית כפי מה שצייר תחלה בפנקסו, ובו רואה איך עושה חדרים ואיך עושה פשפשין, שיעשה כל חלק וחלק בקצב הראוי לו, כדי שבהצטרף המעשה יהיה מכוון למה שצייר בפנקסו. כך הקב"ה ברא עולמו כפי ציור חכמתו העליונה, שבה גלויים צדק ומשפט ומישרים, איך ינהג כל בריה ובריה, וממה ישתמרו, ומהו השכר לרודפי צדק, ומה יקרה לבוזי חכמה, מה יהיה תורת ועבודת העליונים מלאכתם ומעשיהם, וכן תורת ועבודת הצבאות, וכדפרישית בבבא "על שלשה דברים העולם עומד". וע"פ הציור הזה עשה חדרים ופשפשין בעולמו, כלומר הכין כל דבר ודבר על מכונו במדה במספר ומבשקל, לא פחות ולא יותר, שבהצטרף המעשה כולו, תהיינה פעולות הדברים כולם מכוונות עם חפץ חכמתו העליונה, שהיא התורה באמת. ויוצא מזה שאילו חפץ ה' ב"ה היה בונה עולמו על אופן אחר נאה ומתקבל שהיו גלויים לפניו דרכים רבים. אלא שחמד לעשותו כפי מדת החכמה. ויפה שנה ש"נתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם", שנתן לישראל התורה העליונה שחמד בה ה' ב"ה, לברוא עולמו על פי מדתה. והדברים עמוקים וברים, וזאת היתה דעת חכמינו ז"ל במדרשם שזכרנו, אלא שהם מדברים כדרך החכמים במשל ומליצה, וראוי לנו להבין דבריהם כפי כחנו. ועד נאמן על דברינו מה שאמרו ז"ל עוד (ויק"ר לה, ד) "אם בחקותי תלכו וגו', חקים שחקקתי בהם שמים וארץ, חקים שחקקתי בהם את הים, חקים שחקקתי בהם את היבשה" וכו'. הרי שמזהיר לישראל ללכת בדרכי התורה ובחקותיה, שהן הן דרכי החכמה העליונה, שעל פי החקים האלה חקק שמים וארץ, יסודותיהן ומדותיהן. וכן הים והיבשה צבאותיהם וצאצאיהם כולם עשויים לעומת החקים האלה לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו. וכן בספר החכמה ["חכמת שלמה"] שהעתקנו, בתפלה שהתפלל שלמה על החכמה, אמר (פרשה ז' פסוקים ז-י) "אתה בחרת בי למלך על עמך, ולשופט על בניך ובנותיך, ותאמר אלי לבנות מקדש בהר קדשך ומזבח במקום שבתך וגו', ועמך החכמה היודעת מעשיך, כי היא היתה אמון אצלך כאשר יסדת תבל, את הטוב בעיניך ואת הישר כמצותיך תעשה. שלח אותה משמי קדשך ומכסא כבודך, תהיה עמדי במלאכתי, ואדע את אשר ייטב בעיניך". ובפירושי "רוח חן" בארנוהו ברחבה, ומפשוטן של דברים נשמע שהיתה החכמה כלי אומנותו של יוצר בראשית ב"ה, ושמעשיה כולם ישרים וטובים. ואמר עוד (פ"ח פסוקים ג-ד) "מקור כבודה רם מאד. כי היא משחקת לפני ה', ואדון כל המעשים אהבה, היא ראשית דרכי אל, והמבדלת בין דבר לדבר". ודבריו נכבדים מאד פירשנום בבאורנו ["רוח חן"] הנ"ל. ויוצא מזה שהיתה המעשה כלו וכל פרטיו שעשה ה' ב"ה בבריאת העולם הכל בצדק במשפט ובמישרים, כי צדיק ה' אל הינו, ונשגב ומרומם בדרכיו ובמעשיו עד אין חקר, וכמו שאמר המשורר האלוהי (תהלים קמח, יז) "צדיק ה' בכל דרכיו וחסיד בכל מעשיו", שהכין כל מעשיו בצדקה ובחסד. וגם זה לעומת דברי הבוזים דבר ה', כגון הני דנקט ר"א המודעי "המחלל את הקדשים והמבזה את המועדות", וכדפירשנו לעיל שהם בוזים מעשה ה', שנאמר עליהן (תהלים

לג, ו) "בדבר ה' שמים נעשו" וגו', ודוברים סרה על מעשיו יתברך, ואשמועינן שבריאת העולם היתה בדרכי הצדק, לעומת החקים הצדיקים והישרים שינהגו בהן בריאותיו.

"טוב" הוא כינוי לחכמה

"חיבה יתירה נודעת להם" וכו'. כבר פרישית דהאי חבה יתירה היינו יתרון וטובה גדולה שיש לאומה הישראלית על כל העמים, ע"י שחבבם לתת להם כלי חמדה שבו נברא העולם. ולא זכר במשנה היתרון הזה, כמו שלא זכר היתרון במשנתו הראשונה ששנה "חבה יתירה וכו' שנברא בצלם", ואנו למדין אותו ממקרא שהביא לראיה, וכדפרישית התם. וכן לא זכר היתרון במשנה השניה חבה יתירה וכו' שנקראים בנים למקום, וגם אותו למדנו מן המקרא שהביא ראיה לדבר. וככה במשנה זו לא זכר היתרון, אלא שאנו למדין אותו ממקרא שהביא שנאמר "כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו", וכדאפרש. ודע שבפתיחתנו הראשונה לס פר "גן נעול" אמרנו שתארי "טוב" ו"טובה" לא הניחו כתבי הקדש זולתי על החכמה, על איש ההולך בחכמה, ועל מעשה הנעשה בחכמה בצדק במשפט ובמישרים, ורמזנו עליו למעלה. ולכן בעבור שהחכמה היתה כלי חמדה שבו נברא העולם, נאמר במעשה כל יום "כי טוב", וכן דרכי ה' שנוהג בהן את בריותיו הן בחכמה וכדפרישית לעיל. על כן כשהודיע למשה דרכיו הקדים (שמות לג, יט) "אני אעביר כל טובי על פניך", וכן התורה שדרכיה חכמה יונח עליה תאר "טוב". אלא שלא מצ אנו בכל המקרא שהיא מתוארת כך, זולתי בקרא דמייתי ר' עקיבא לראיה בשביל זה, דבהדיא כתיב "כי היא חכמתכם", ועל החכמה מפורש (תהלים קד, כד) "כולם בחכמה עשית", (משלי ג, יט) "ה' בחכמה יסד ארץ".

אומות העולם וישראל, ההבדל ביניהם בעבודתם את ה'

ועוד אם לכך מייתי קרא עדיין לא ידעינן מה היא חבה יתירה שנודעת לישראל ע"י חביבותה? ואמנם החבה היתרה היא גדולה מאד, שיש הבדל גדול בין בני נח ובין ישראל בענין ההנהגה שנוהג ה' ב"ה עמהם, כי אע"פ שהוא ב"ה מלך כל הארץ, (תהלים מז, ט) ו"מלך אלהים על גויים", לתת לצדיק כצדקתו ולהשיב לרשע כדרכו וכמעלליו, יהיה מאיזו עם שיהיה, וכמו שבררנו ענין זה בס פר "רוח חן", ודרשנו שם ברחבה על זה נגד דעת המחברים ז"ל. מכל מקום אינו דומה השכר והפרעון שיקבלו עם ועם על טובתם ורעתם, אל השכר והפרעון של ישראל. והבדל ההנהגה הזאת מסובבת מהבדל העבודה שעובדים בני נח את ה' ב"ה, לעבודת ישראל. כי לפי שלכל הגויים לא צוה ה' ב"ה כי אם מצות ואזהרות שדעתו של אדם מכרעתן, וכמו ששנינו בברייתא בסנהדרין (נו:) ז' מצות נצטוו בני נח וכו', ואם תבא למנין תראה שכולם דעתו של אדם מכרעתן, וכמו שפרשנו פרטי הדברים בספר הנ"ל. והאדם מכלל מעשה בראשית, ואע"פ שנברא בצלם אלהים, לכן שכרו ופורענותו היא ביד מעשה שמים וארץ, כפי הטבע שהטביע ה' ב"ה בכל דבר בששת הימים, שכולן הולכים על מנהגם כל ימי עולם, לא יוסיפו ולא יגרעו דבר, ועל ידיהן ייטיב לטובים ויפרע מן הרשעים. על דרך משל כשיש גוי צדיק, יהיו גשמיהם בעתם, יהי ה שבע בארצם, ושכנו לבטח ואין מלחמה, יולידו בנים ובנות, יאריכו ימיהם וכיוצא בטובות הנטועות בטבע מעשה שמים וארץ. ולהפך ארץ כי תחטא, ישלח עליה ד' משפטים רעים האמורים הנזכרים בנבואת יחזקאל (יד, כא) דם ורעב וחרב ודבר וכיוצא, וכדאפרש בעז"ה במשנת "הכל צפוי" וכו'.

מה שאין כן ישראל שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם, שהיא התורה העליונה שכתובים בה חקים ומשפטים מצות ותורות, שאין דעתו של אדם מכרעתן, אלא כולם כפי סוד החכמה העליונה הנשגבת מש יקול דעת כל יצור, וכמו שאמרו רבותינו ש אומות העולם מונין עליהם. והרי ישראל עובדים את ה' למעלה מדרכי טבע דעת האדם, ועושים כדברי התורה העליונה הזאת, ככה שכרם לא לבד ע"י טובות הנטועים במעשה שמים וארץ וכאותן שזכרנו, אלא בדרך נפלא למעלה מש יקול דעת האדם, כי כשייטיבו דרכיהם שכינה שרוייה עמהם, ומשפיע עליהן רוח אלהים בחכמה בתבונה ובדעת, רוח עצה, רוח דעת ויראת ה', הנבואה ור וח הקדש ושאר ניסים ונפלאות למעלה מדרכי הטבע. שכל המתנות האלהיות האלה הם לבד לישראל, ואין לעם אחר חלק בהן, וכאמרו (שמות לג, טז) "ונפלינו אני ועמך מכל העם אשר על פני

האדמה", והודה לו הקב"ה (ברכות ז.) כמפורש בתורה שאמר לו ה' (שמות לג, יז) "גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה", וכאמרם ז"ל (ברכות ז.) בקש שלא תשרה שכינה על אומות העולם, וכן כל כיוצא בנפלאות כאלה שזוכי ם להם ישראל לבדם ע"י התורה . וזוהי חבה יתירה שנודעת להם ע"י שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם. ולאורויי לן הא, מייתי קרא "כי לקח טוב נתתי לכם" וגו' דכתיב בענין, שבו מפורש כל היתרון שאמרנו, שהחל (משלי ד, א) "שמעו בנים מוסר אב" וגו', ואמר (ד, ב) "כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו ". כלומר ראוי שתביאו למוסר לבכם, לכוף היצר והתאוה, ולעשות כתורה וכמצוה, כי התורה שנתתי לכם היא לקח טוב, ובגללה תזכו לטוב הגמור שהיא אור החכמה ור וח הקדש שאין טובה למעלה ממנה . ופירש דבריו ואמר (משלי ד, ג-ד) "כי בן הייתי לאבי" וגו', (שם) "ויורני ויאמר לי יתמך דברי לבך שמור מצותי וחיה ". כלומר כאשר החלותי לשמוע מפי אבי תורה, כך אמר לי : "יתמך דברי לבך", כלחם הסועד את הלב. ומצותי תעשה ותחיה חיי הגוף וחיי נפש, (משלי ד, ה) "קנה חכמה קנה בינה" וגו', כדפרישית בבבא "והוי שותה בצמא את דבריהם ". ואמר (ד, ו) "אל תעזבה ותשמרך, אהבה ותצרך". ותבינהו ממה שבארנו בבבא "על התורה". (משלי ד, ז) "ראשית חכמה קנה חכמה" וגו', ומבואר בבבא "והוי שותה" וכו', וחתם דבריו (ד, ח) "סלסלה ותרוממך תכבדך כי תחבקנה".

"כבוד" ו"רוממות", הם כינוים לרוח הקודש

וכבר בארנו כי לשונות של "כבוד" שבכתבי הקדש אצל הדברים האלהיים הם על אור רוח הקדש, וכן "הרוממות" כאותה ששנינו ומגדלתו ומרוממתו על כל המעשים, וסמך (משלי ד, ט) "תתן לראשך לויית חן עטרת תפארת תמגנך ", וזהו אור עולם שיזכו אליו אוהבי תורה ליום התחיה. ואנחנו נבאר הפסוקים האלו בעז"ה בפירוש הברייתא (אבות, ו) "גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה בעוה"ז ובעוה"ב " ושם נדבר על זה ברחבה. הרי לך שמפרשה זו אנו למדין היתרונות הגדולות שזוכי ם ישראל ע"י התורה הזאת, החיים הגמורים, השמירה והנצירה, הרוממות, והכבוד, לויית חן ועטרת תפארת . ולכל הדברים היקרים האלה לא יזכה איש משאר בני נח, אע"פ ששומר תורתו שהן שבע מצות בני נח ופרטיהן. ולפי שכל היתרונות האלה הן בעבור שהתורה היא מדת "הטוב" שבה נברא העולם עליונים ותחתונים, לכן בפרשה זו שזכר בה כל הסגולות הללו, הקדים "כי לקח טוב נתתי לכם ", קראה "טוב" להורות שבה נברא העולם, וכדפרישית לעיל. ואלה הדברים שכתבנו במשנה זו הם מחקרים רחבים מאד, אלא שלא רצינו להאריך כי העד העדותי בהקדמת הספר שלא לצאת מדרך הפירוש, והמעט שכתבנו היה הכרחי להבנת דברי המשנה העמוקה הזאת.

הַכֹּל צָפוּי, וְהָרְשׁוּת נְתוּנָה, וּבְטוֹב הָעוֹלָם נִדּוֹן. וְהַכֹּל לְפִי רב הַמַּעֲשֶׂה:

שאלת ידיעה ובחירה. וחילוקי דיעות הרמב"ם והראב"ד

"הכל צפוי" וכו'. אחר שהודיע ר' עקיבא חבתן של בני אדם שנבראו בצלם, וחבתן של ישראל מכל העמים שהן בנים למקום ב"ה, ושניתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם, להוציא מדעת הטועים שנזכרו במשנתו של ר"א המודעי המבזים צלם האדם, ומפ ירי בריתו של אברהם אבינו ע"ה, ומגלים פנים בתורה שלא כהלכה, חזר להודיע עיקרי האמונה שנכשלים בהם בני האדם. ופירש במשנה זו משנה שלפניה שהתורה היא כלי חמדה שבו נברא העולם, ועל דרך שבארנו דבריו. וטרם אפרש אומר כי ידועים דברי הרב הגדול רבינו משה בן מיימון זצ"ל מה שפיר ש במשנה זו, שר' עקיבא בא להשמיענו שאע"פ שהקב"ה צופה מראש כל מה שהאדם עתיד לעשות, אין צפיתו גזרה, אלא הרשות והבחירה נתונה לכל אדם להרע או להטיב. אע"פ שאין דעתנו תופסת דבר זה, וקשה על האדם לקיים בדעתו גם שניהם שנראים בעיניו כסותרים, אין זה אלא לפי שדעתנו קצרה, ואין ביכ ולתנו להשיג הדעת העליונה הנשגבת מכל מחשבה עד אין תכלית . וסוף סוף אמת הדבר שאע"פ שצופה מראש מי יהיה צדיק ומי רשע אעפ"כ הרשות נתונה. ודבריו דברי אמונה וראויין למי שאמרן . אבל לבי לא כן יחשוב [שזה הפירוש] בפירוש משנתנו, ולדעתי לא ד יבר ר' עקיבא על חקירה זו. וגם ראיתי למאור עינינו רש"י ז"ל שפירש כפשוטו "הכל צפוי", כל מה שאדם עושה בחדרי חדרים צפוי וגלוי לפני הקב"ה. ושפתים ישק, כי מלת צפוי על ההוה כמו (אסתר ח, יג) "גלוי לכל העמים", וכן "צפוי" כלומר כל המעשים צפויים ונגלים לפני ה ' ב"ה. והדעת מכרעת שלא כיון תנא דמתניתין לדבר אמת שכתב הרמב"ם ז"ל, דאם כן קשיא מה רצה להשמיענו ? ושני הדברים מפורשים בתורה. "הכל צפוי" [הוא] מפורש (דברים לא, טז) "וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר הארץ", (מל"א יג , ב) "הנה בן נולד לבית דוד יאשיהו שמו " וגו', הרי שצופה הכל מראש. "והרשות נתונה" מפורש ג"כ (דברים ל, טו) "ראה נתתי לפניך את החיים ואת הטוב את המות ואת הרע", ונאמר (ישעיה נה, ז) "יעזוב רשע דרכו" וגו', וכן בהרבה מקומות. וצריך אתה לומר שחבר שני דברים אלו לפי שנראים כסותרים זה את זה, והודיע שאל יתבלבל דעת האדם בהן. והרי לא השיב כלום , והשאלה במקומה עומדת ? ואם בדרך אמונה שנה משנתו, כלום עדיפא ממה שמפורש בתורה ? והרמב"ם ז"ל (הלכות תשובה פ"ה ה"ה) בספרו הזכיר ג"כ ענין זה, והגיה עליו הראב"ד ז"ל שלא יפה עשה שהתחיל בשאלה והניח הדבר בקושיא והחזירו לאמונה. וטוב היה לו להניח הדבר בתמימות התמימים, ולא יעורר לבם ויניח דעתם בספק . ואולי שעה אחת יבוא הרהור בלבם על זה. ואילו פירש רבינו אברהם זצ"ל משנתנו כן, עד שתמה על רבינו משה זצ"ל היה לו לתמוה על ר' עקיבא בן יוסף ע"ה שנהג כן במשנתו. אין זה אלא שלדעתו [של הראב"ד] לא נזכר מזה דבר במשנתנו . ומה שרצה הרב בעל תו ספות יו"ט ז"ל להוכיח מפ רק אין דורשין שחכמי המשנה העירו ג"כ בשאלות כאלה, ולא פירשום, מדתנן (חגיגה יא:) "כל המסתכל בד' דברים ראוי לו שלא בא לעולם, מה למעלה מה למטה מה לפנים מה לאחור", שע"י שאסר על האדם להסתכל העיר לבו שיסתכל, ולמה עשו כן ? ושמא יבוא בלבם הרהור! אין הדברים דומים, דההיא דהתם אין בו שאלה המביא לידי הרהור רע, כי מי שמסתכל בד' דברים לא יבין מאומה, כי הענין נשגב מדעת האדם . והוצרך לשנות שאסור להסתכל באלה, כי הוא עזות הלב, וראוי לאדם להיות צנוע, וכדאפרש בעז"ה בריש פרק ששי, וכדסיים "וכל שלא חס על כבוד קונו " וכו'. וההיא דהכא היא שאלה עמוקה המבלבלת דעת האדם הקצרה מהכיל זאת.

אלא שדברי הרמב"ם ז"ל ישרים, ותשובתו תשובה מספקת, שכן כתוב (ישעיה נה, ח) "כי לא מחשבותי מחשבותיכם" וגו', ונאמר (איוב יא , ז) "החקר אלוה תמצא ? אם עד תכלית שדי תמצא?". מה שאין כן תנא דידן שהזכיר השאלה בלי תשובה כלל, אם יתפרשו דבריו כדרך שפירשם רבינו משה זצ"ל, עליו ראוי לומר שטוב היה אם הניח הדבר בתמימות התמימים. גם

אין מדרך חכמי ישראל במשנה ובתלמוד לחקור במחקרים כאלה, כי ידעו שאין דעת האדם משגת דברים כאלו, וכמו שאמר רבינו הגדול ז"ל עצמו ביישוב דבר זה, וכמו שכתבנו בריש משנתו של שמעון הצדיק , שאין בכל משניות אבות מחקר פילוסופי או ענין נשגב מדעת האדם.

אלא יראה לי דהך מתני' לפרושי מתני תין דסליק מינה קתני לה, ולאוריי לן הא דפרישית לעיל, כיצד נברא העולם ע"י כלי חמדה שהיא התמורה, ושהיא מדת הטוב . ואמר שהדבר נראה לעינינו ע"י הבריאה עצמה, וע"י ההנהגה שנוהג את בריותיו בטוב ובחסד, וכמו שיתבאר. ויש בה ארבעה בבות, וארבעתן עולות בקנה אחד לתת כבוד לתורה שבה נברא העולם, ועם כל זה כל בבא ובבא מלמדת דבר אמונה, למחות דעות הטועים שמנה ר"א המודעי, וכך יראה לי פרושא דמתניתין.

ה' צופה מעשיהם של בני אדם, אפילו בחדרי חדרים

"הכל צפוי". כל המעשים מראש ועד סוף גלויים וצפויים לעיני יוצר הכל יתברך שמו לעד, לא כמו שחשבו הטועים שאין כבודו להשגיח על בני אדם, ו "על השמים כבודו" ולא יראה בשפל, ולא כאותן מתי און שאמרו (איוב כב, יג-יד) "מה ידע אל, הבעד ערפל ישפוט? עבים סתר לו ולא יראה, וחוג שמים יתהלך". ולא כאותן בוערים שאמרו (תהלים צד, ו) "לא יראה יה ולא יבין אלהי יעקב", וכדפרישית בבבא דע מה למעלה ממך עין רואה וכו' . אלא הכל צפוי לפניו, וכאמרו (דניאל ב, כב) "ידע מה בחשוכא ונהורא עמיה שרא". והמשורר האלוהי אמר (תהלים קלט, יד) "גם חשך לא יחשיך ממך ולילה כיום יאיר כחשכה כאורה", ונאמר (ירמיה כג, כד) "אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו נאם ה'" וגו', ונאמר (ירמיה יז, י) "אני ה' חוקר לב בוחן כליות". ועל דרך כלל, הלבבות כולם יצריהן ומחשבותיהן, וכל שכן כל מעשיהן, צפויות וגלויות לנגד עיניו יותר מן האור עצמו הגלוי לעיני האדם, ואין נסתר מנגד עיניו אפילו רגע. ולכן שנה "הכל צפוי", שהוא בינוני פעול בבנין ה קל שהוראתו על ההוה תמיד כל עת וכל רגע. ואילו שנה "הכל צופה" היה אפשר לומר שיוכל לצפות הכל , אלא שלפעמים מעלים עין . להכי נקט "צפוי" שהדברים צפויים לפניו תמיד, ואע"פ שהוא "טהור עינים מראות ברע", אין דבר נעלם ממנו, וכמו שאמר ברוח הקדש (משלי טו, יא) "שאול ואבדון נגד ה' אף כי לבות בני אדם". ואם נדמה לעיני הסכלים שאיננו רואה את חטאות בני אדם ומעשיו, לפי שרשעים עתקו גם גברו חיל, וכאותן שאמרו (יחזקאל ח, יב) "אין ה' רואה אותנו עזב ה' את הארץ", לפי שעשו כל התועבות והצליחו במעשיהם, אין זה אלא מדת טובו ית' שהוא ארך אפים, ונוהג עם בריותיו בחסד וברחמים, ומאריך לרשע שישוב בתשובה וחי. ובספר "חכמת שלמה" שהעתקנו, כשדבר על דרכי ה' ומדת טובו, אמר (פרשה יא פסוק יג) "אך אתה מרחם על הכל, בעבור כי כל תוכל, דמית כאינך רואה את חטאות בני אדם, למען ינחמו עליהן". ובביאורנו "רוח חן" פירשנו הענין, ומפשוטן של דברים נשמע מה שדברנו.

בחירה חופשית
ה' רוצה בטובת נבראיו

"והרשות נתונה". הבחירה נתונה לאדם מאת ה' ב"ה, להיות נוהג כחפצו אם לטוב אם לרע, וכמבואר בתורה (דברים ל, טו) "ראה נתתי לפניך את החיים ואת הטוב וגו' ובחרת בחיים" וגו', וכדפירשתי בריש מתניתין. הרי שהבחירה נתונה לאדם לעשות כחפצו, כי כן חפץ ה' ב"ה, כדי שיעשה הטוב בארח שכל ובלב טהור, יודע את הרע ומתאוה לדרכי היצר, וגובר עליה בחכמה ובדעת שיסודתן וראשיהן יראת ה' . ולתכלית זה נטע בנפשו הכחות והפוכי הכחות, וכן כחות יקרות שאין כדמותן בנפשות בעלי החיים, כמו שבארנו בבבא "חביב אדם שנברא בצלם", כדי שיהיה לפניו בכל דבר שתי דרכים . ואפשר לו ללכת באיזו דרך שירצה, ויצר לבבו מצייר הרע, וכחותיו היקרות מטים אותו לטובה, וברשותו לעשות כמו שירצה . וכשגובר על היצר שכרו הרבה מאד. ונקט לה בלשון "רשות", ולא נקט לשון הכתוב "והבחירה נתונה", להודיענו שאפשר לו לאדם אפילו לפרוק מעליו העול כלו, ולהיות חבר לאיש משחית, לעשות ככל התועבות שיצר לבבו זונה אחריהן, וכדפרישית בבבא "ואל תתודע לרשות", שלשון רשות

על החפשית והשילוח לרצונו . והנה ע"י כן אנו רואין גדולת ה' שמניח לאדם לעשות רצונו ולבטל תורה ומצוה, ולפרוק עול מלכות שמים מעליו . והכל צפוי לפניו ורואה מחשבות לבבו הרע טרם יעשה הדבר, ואינו מוחה בידו ולא נוקם ממנו, ומשום הכי תני רישא "הכל צפוי" ובתר הכי "והרשות נתונה", ולא אפיך ותני "הרשות נתונה והכל צפוי ", להשמיענו כי טרם יעשה הרשע רשעו כבר היה צפוי לפניו ית' שחפץ בו ושיעשהו, ואעפ"כ הרשות נתונה. וגם זה בינוני פעול, להורות שתמיד הרשות נתו נה. וכבר אמרנו שדברי [הרמב"ם] רבינו משה זצ"ל אמת, שהקב"ה צופה ומביט מראש עד סוף כל הדורות, וגלוי לפניו מי יצדיק ומי ירשיע . ואם כן טרם לדת הרשע כבר היה גלוי לפניו שירשיע. ודבר זה למדנו ר' עקיבא, והודיע כי רם ה', וכגבוה שמים מארץ כן גבהו דרכיו מדרכינו, כי מרום וקדוש הוא . שאם תחשוב סרה ותדמה בדעתך שמחשבותיו כמחשבותינו, אם כן תאמר ששונא את הרשעים שנאה גמורה והחלטית, כמו ששונא האדם את זולתו שהוא אויבו ומבקש נפשו, א"כ לא היה ראוי שיצא הרשע מרחם אמו, וביד ה' הכל . ולפי שאנו רואין שנולד וגדל והרשיע, ברור הדבר כי אין חקר לטוב ה' ולרחמיו, ומניח כל הדברים על סדרן ועל מנהגם כמו שגזר בתחילת הבריאה, שמאז כבר צפה שיהיו צדיקים ורשעים, ושברא עולמו במדת טובו שיהיה נוהג כפי מנהגיו הטובים העליונים בחסד וברחמים ובאריכות אפים . והן הן הגורמים צאת הרשעים לאויר העולם, ושיש בידם הרשות להרשיע, ושלפעמים יאריכו ברשעתם, והיינו דאמרינן בע"ז פרק ר"י (נד:) "הרי שבא על אשת חברו דין הוא שלא תתעבר אלא עולם כמנהגו נוהג ". פירוש לא שנוהג במקרה מעצמו ח"ו, אלא כמנהגו שנטע בו היוצר ב"ה מאז בהכינו מעשיו, וצפה שכן יקרה בעולמו, ובנה עולמו בחסד להיות "הרשות נתונה". וכדאמרינן במדרש (ב"ר ב, ז) "מתחלת ברייתו של עולם צפה ה' ב"ה מעשה הצדיקים ומעשה הרשעים", וברא עולמו במדה זו שיהא נוהג תמיד כמנהגו. וגם הפירוש הזה למדתיו מספר החכמה ["חכמת שלמה"] הנ"ל, אמר עוד (פרשה יא, פסוקים יט-כ) "כי אתה אוהב את כל המעשים, ואינך שונא דבר מכל אשר עשית . לו שנאתם מאז לא יצרתם . ואיך יקום דבר לא תחפוץ בו ? ואיככה דבר אשר לא צוית להיות , יהי ?" והמאמר עמוק בארנוהו בפירושנו ["רוח חן"] ברחבה. וענינו כי ה' ב"ה אוהב את יצוריו ואינו חפץ בהשחתתן, אבל אינו שונא ומואס דבר מכלן . אע"פ שיחטאו לפניו, אין לפניו שנאה חלילה כמדת בשר ודם, יתברך ויתרומם עד לאין חקר . וכל לשונות של "שנאה ומיאוס" הנזכרים בתורה ובספרי הנביאים, למשל נאמרו להסביר את האזן, שהעושה כאלה יבוא במשפט ולא ינקה. אבל חלילה שתהיה שנאה החלטית לפניו כשנאת בשר ודם [אמר המגיה: וכך כתב הרמב"ם, הל' יסודי התורה, סוף פ"א]. ועשה המופת [הראיה על כך] באמרו "לו מאסתם מאז לא יצרתם", שהרי הכל צפוי לפניך, וידעת כי איש זה ירשיע ותשנאהו ותמאס בו. א"כ איך יצרתו והנחת אותו לצאת לאויר העולם ? ומדרך השונא לרחק אויבו ולא לקרבו. ושמא תאמר ביצירתו שעדיין לא הרשיע בפועל לא חלה שנאתך עליו, עד שגדל והחל להרשיע. אפשר היה לטעות בכך אם היה (נכתב) [נעשה] על הרשע פתגם הרעה מהרה . אבל ראינו כי יש רשע מאריך ברעתו, ואיך אפשר שיתקיים רגע אם כבר מאסת בו ? וזהו שאמר "ואיך יקום דבר לא תחפוץ בו ?" וכל שכן שאין לטעות שנוצר במקרה ובדרך הטבע, על זה אמר (שם) "ואיככה דבר אשר לא צוית להיות, יהי ?". כי כל ההווים לא יתהוו אלא בדברך . אין זה אלא שאתה מרחם על כל, ונותן הרשות לכל אדם לעשות מה שירצה, ותאריך אפך, ותשפטהו במשפטיך עד שתביאהו לדרך החיים, או בעבור הטבה אחרת הנעלמת מדעתנו. וכל זה כלול במאמר "הכל צפוי והרשות נתונה", להודיע שנברא העולם ב "חכמה" שהיא מדת "הטוב", וכדתני תחלה שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם.

עוונשים שה' מביא, הם כולם לשם ההטבה

"**ובטוב העולם נדון** ". אחר שהודיע שנברא העולם במדת הטוב, הודיע שכמו כן דן את עולמו במדת הטוב, כפי דרכי חכמתו העליונה שהיא צדק משפט ומישרים חסד ורחמים וכיוצא. כי אינו שוקל מעשה בני אדם פשעיהם וחטאתם כפי גדולתו ורוממותו שפשעו ושחטאו לפניו, כי אז לא היה לעולם תקומה, וכמו שאמרו ז"ל (ירושלמי מכות פ"ב ה"ו) "שאלו למדת הדין חוטא מה דינו, והשיבה : הנפש החוטאת היא תמות", כי בערך גדולת המצוה [צ'

מנוקדת פתח] יתברך היה האדם חייב מיתה על כל מה שיעשה נגד מצותיו יתב רך. אבל הוא ב"ה טוב לכל, וכל דרכיו משפט, ואינו דן את האדם אלא כפי מדת חטאיו, כמו שחקק בחכמתו מה יהיה משפט כל דבר ודבר, וכמו שבארנו במשנת ר' אליעזר המודעי . והבאנו מספר הנ"ל ["חכמת שלמה"] שהכין כל משפטיו במדה במספר ובמשקל . ומלבד זה גם כשתתמלא סאת החוטא, אינו שולח עליו יסורין להנקם ממנו חלילה ומתוך שנאה, אלא ברחמים להשיבו מפשעיו, ולהאיר נפשו באור החיים, ומיסרו בקל קל תחלה, וכדאמרינן בגמרא (ברכות ס:) "כל מה דעבדין מן שמיא, לטב עבדין". ולפי שהכל במדת הטוב, בעוד ישראל שרויין על אדמתם, היה שולח נביאים להזהירם שישובו מדרכם הרעה, והיו מיעדים להם הפורעניות העתידים לבוא עליהם כדי שישובו . ועוד כמה דרכים טובים ופרטים של רחמים לאין מספר שבהם נוהג ה ' ב"ה במדת דינו, לפי שגם הדין הוא במדת הטוב . ובספר החכמה ["חכמת שלמה"] הנ"ל אמר על זה "כי גבורותיך בנתיבות משפט" וגו' ורמזנו עליו למעלה. ויש בה דברים רבים ועניני תורה כתבנום בפרושנו "רוח חן" הנ"ל, אבל בפירוש המשנה לא אריך.

כל דרכי הטבע הם לשם שכר ועונש

"**והכל ע"פ רוב המעשה**". וי ש ספרים גורסים "והכל לפי רוב המעשה". ופירוש הכל כפי רוב המעשה, שהמעלות הם כפי רוב המעשים שעושה אותם תמיד, לא לפי גודל המעשה שעושה פעם אחת . כן פירש הרמב"ם ז"ל ור"ע ברטנורא ז"ל, ועוד פירושים רבים כתובים בספרי מפרשי המסכתא ז"ל. והר"י אברבנאל ז"ל טען עליהם ודעתו תראה בחיבורו ["נחלת אבות"]. ובאמת המאמר קצר ונשמע לפנים רבים, והמפרשים פירשוהו על דברים פרטים. אבל לדעתי מאמר זה חותם דבריו, אחר שאמר "ובטוב העולם נדון", שגם ההנהגה העליונה לשכר ולעונש היא ג"כ במדת הטוב, מפרש מה שאמר במשנה שלפניה "כלי חמדה שבו נברא העולם", ובארו במאמר "והכל ע"פ רוב המעשה", ואיננו על מעשי בני אדם הטובים והרעים, אלא על מעשה ה' ב"ה שעשה בשמים ובארץ. כלומר משפטיו ודיניו כולם יוצאים לפועל ע"פ רוב המעשה, כי כולם כחומר ביד היוצר, בעלי תמורות להיטיב ולהרע, ועל ידיהן מיטיב לטובים ונפרע מן הרשעים, וכמו שבארנו למעלה שהכין הכל בחכמה, וע"פ דרכיה חקק שמים וארץ את הים ואת היבשה, (איוב כח, כה) "לעשות לרוח משקל, ומים תכן במדה". וכן כל דבר ודבר הטביע בו טבע ידוע שיעמוד למשפטו, וכדברי המשורר (תהלים קיט, פט-צ) "לעולם ה' דברך נצב בשמים, לדור ודור אמונתך כוננת ארץ ותעמוד". כלומר לכל דבר נתת העמדה לדור דור ונאמנים ועומדים כן תמיד . ואחריו אמר (קיט, צא) "למשפטיך עמדו היום כי הכל עבדיך". כלומר בכל עת יום יום עומדים למשפטיך, למלאות אשר תצוה על פני תבל ארצה, פעם סער פעם השקט, פעם גשם נדבות ופעם עוצר, פעם שלום פעם מלחמה, ובכלל פעם ברכה פעם קללה, לשלם לאיש כמעשהו, ועל כל הארצות והממלכות לתת להם כדרכיהן. ועל היסוד הזה נברא ונבנה העולם כלו צבאותיו וצאצאיו, כולם מתאימים ומשלימים למלאות חפץ חכמתו העליונה דרכיה ונתיבותיה. ולשון הכתוב נקט דכתיב (תהלים קד, כד) "מה רבו מעשיך ה' כולם בחכמה עשית", ונאמר (תהלים מ, ו) "רבות עשית אתה ה' אל והי, נפלאותיך ומחשבותיך אלינו, אין ערוך אליך אגידה ואדברה עצמו מספר". כלומר דברים רבים עשית בשמים ובארץ, ועל ידיהן אתה משלם טוב לטובים, ורע לרשעים, הכל בחקות הטבע שחקקת בחכמתך . אבל נפלאותיך ומחשבותיך הם לבד אלינו, לעמך ישראל נוחלי תורתך, כי עמהם תפליא לעשות . וכמו שבארנו בפירוש "חבה יתירה וכו' שנתן להם" וכו', ובלשון זה שנה ר' עקיבא "והכל ע"פ רוב המעשה".

ובהיות שכל ענייני בני אדם מחשבותיהם ומעשיהם צפויים תמיד לפני אדון כל הארץ, ובכל רגע דן את עולמו כפי מדת טובו ע"פ רוב המעשים שעשה בשמים ובארץ, תבין כי אין קץ למעשה ה' ב"ה, ומי ימלל גבורותיו משפטיו ודיניו, ושצריכי ם [ל]כל המעשים הרבים האלה שברא, להשלים ולמלאות חפץ חכמתו העליונה. ונודע עתה שנברא העולם ע"פ התורה שהיא כלי חמדה, ושהבריאה וההנהגה את הבריות מכוונים זו עם זו, כי ערך הבריאה היא כפי

ההנהגה. וא"כ גדולה תורה שהיא לקח טוב, לברוא בה העולם במדת הטוב, ולהנהיג את הבריות במדת הטוב. וכל הדברים ששנה כפי שפירושנו הן הן עמודי האמונה, ויסודות הדעות הטהורות, ומוחים דברי הטועים השנויין במשנתו של ר"א המודעי, כגון "המבזה את המועדות", שמכחישים בבריאה, או שמכחישים אם היה אפשר להיות על אופן אחר וכיוצא באפיקורסות כאלה, וכן "המחללים את הקדשים", ודוברים סרה על ה' ועל דרכיו ומשפטיו. כי עתה למדנו שהעולם נברא במדת הטוב, ולכן בחר ה' שיהיה ככה, ושמנהגיו ית' ודרכיו בהנהגת יצוריו הכל במדת הטוב. והדברים עתיקים ומתוקים לנפשות הצדיקים.

הוּא הָיָה אוֹמֵר, הַכֹּל נָתוּן בָּעֲרָבוֹן, וּמְצוּדָה פְּרוּסָה עַל כָּל הַחַיִּים. הַחֲנוּת פְּתוּחָה, וְהַחֶנְוָנִי מַקִּיף, וְהַפִּנְקָס פָּתוּחַ, וְהַיָּד כּוֹתֶבֶת, וְכָל הָרוֹצֶה לִלְווֹת יָבוֹא וְיִלְוֶה, וְהַגַּבָּאִים מַחֲזִירִים תָּדִיר בְּכָל יוֹם, וְנִפְרָעִין מִן הָאָדָם מִדַּעְתּוֹ וְשֶׁל�ֹּא מִדַּעְתּוֹ, וְיֵשׁ לָהֶם עַל מַה שֶּׁיִּסְמְכוּ, וְהַדִּין דִּין אֱמֶת, וְהַכֹּל מְתֻקָּן לַסְּעוּדָה:

עניני טבע העולם הם כמו משכון וערבון בידי ה', כדי להיטיב ולהעניש

"**הוא היה אומר**". גם על משנה זו מצאתי למפרשי המסכתא ז"ל פירושים שונים. יש מפרשים כי אריכות אפים לחוטאים אינו אלא ערבון, שסוף סוף אם לא ישובו נפרעין מהן. ור"י אברבנאל האריך, ותוכן דבריו שכל טובות העוה"ז המגיעים לאדם אינן מתנה גמורה אלא ערבון, היום ישיגם ומחר אינם. ור"ע מברטנורא ז"ל פירש (סוכה נג.) "רגלוהי דבר איניש אינון ערבין ליה, לאתר דמתבעי תמן מובילין יתיה". ורש"י ז"ל פירש שהכל ערבין זה בזה, ופירש עוד, נשמתו של אדם ערבה לכל אבריה, זכו זכתה היא, לא זכו לא זכתה היא ונדונית. ורבינו יונה ז"ל פירש, כל מה שהאדם נהנה בעוה"ז הוא ובניו ערבים בדבר, ועתיד הוא המלוה, שהוא ה' ב"ה, ליפרע ממנו. אלה הם דרכי המפרשים ז"ל. ויש להם עוד דברים, אבל הם כמו דרש, ואינן נראין פשט משנתנו, ולא באתי להתוכח ולהשיב על דבריהם, כי דבר ה' אמת בפיהם. אבל פירוש משנתנו נראה לי על דרך אחרת, וכמו שאמרנו שמשנת "הכל צפוי" לפרש משנתו הראשונה נשנית, ולהודיע איך נברא העולם בתורה, ועלה תני "והכל ע"פ רוב המעשה". וסוף סוף המליצה סתומה ותבניתה כמו חידה, משום הכי חזר לפרש הדבר במשנה זו. וראיתי להרב בעל תוספות יו"ט ז"ל שכתב דמשום הכי התחיל במשנה זו "הוא היה אומר", לפי שאינה אלא תוספות ביאור למשנת "הכל צפוי", שלא בא עכשיו לומר אלא משל שבטוב העולם נדון. וכן אני אומר דת ני לה לפרושי "והכל ע"פ רוב המעשה", כלומר שהמעשים כולם נתונים למשכון ביד ה' ב"ה, לפי שהעולם נדון ע"י מעשים אלו וכדפירשתי לעיל, ועלה תני הכל נתון בערבון, כלומר לכן בנין העולם כלו בנוי שיהיו כולם בעלי תמורות, להיות בכל דבר טוב ורע, לעומת ההנהגה העליונה שהיא בחכמה, ובכל דבר חכמה יש שתי דרכים, כדפרישית בכמה דוכתי במסכתא זו. והקב"ה נוהג בשתיהן, לשלם טוב לטובים, ורע לרעים. ומקרא מלא הוא (ישעיה לא, ב) "וגם הוא חכם ויבא רע", כלומר שבארח חכמתו העליונה הביא עליהם הרע, וכמו שמפורש שם בענין, ובארנוהו בבית השני מספר "גן נעול" (חדר ב חלון י). ונאמר (איוב ט, ד) "חכם לבב ואמיץ כח, מי הקשה אליו וישלם?". וגם זה בארנוהו שם. ולכן צריך שיהיו תבל וצאצאיה בעלי תמורות, שכש ייטיבו בני אדם דרכיהם "ישב רוחו יזלו מים"; ואם יקלקלו, (משלי כה, יד) "נשיאים ורוח וגשם אין", וכן בכל דבר. לכל ענין נטע טבע משכת ימי בראשית לעמוד למשפטיו על שתי דרכים, ומלת ערבון הוא המשכון, והלוה יתננו לבטחון למלוה, שאם לא יפרע חובו יחזיק המלוה בערבון שתחת ידו. ותמצא כשהתחייב יהודה לתת לתמר גדי עזים, בקשה ממנו ערבון לבטחון, וכמו שאמרה (בראשית לח, יז-יח) "אם תתן ערבון עד שלחך", והוא ענה "מה הערבון אשר אתן לך", ואח"כ כששלח לה גדי העזים כתוב (לח, כ) "לקחת הערבון מיד האשה". וכן ערבון דמתניתין, כלומר כל מה שברא הקב"ה בעולמו נתון בידו לערבון, בשביל חובות בני אדם שהתחייבו עצמם למקום ב"ה. וכשהם לוים ממנו ואינן פורעים חובם יחזיק בערבון. וכשפורעים ישיב להם ערבונם. והמשל נכבד מאד, ור' עקיבא גופיה מפרש לה במתניתין, וברישא תני כללים, והדר פרט למלתיה. כללים היינו הך "הכל נתון בערבון", ואידך: "ומצודה פרוסה על כל החיים", ופרטים היינו "החנות פתוחה" וכו' לפרש כללא קמא. אידך: "והגבאין מחזירין" וכו' לפרש כללא בתרא, וכ דאפרש. ומלת "נתון" בינוני פעול, כמו (אסתר ג, י) "הכסף נתון לך", שנוהג כן תמיד, וכדפרישית לעיל בפירוש "צפוי". לפי שמיום עשה ה' את השמים ואת הארץ עד היום האחרון, תמיד הכל נתון בערבון, כי עולם כמנהגו נוהג לדור דור, טוב ורע, כפי משפטי החכמה העליונה. וחכמתו ית' תעמוד לעד ולא תשתנה, כדכתיב (מלאכי ג, ו) "אני ה' לא שניתי", וכדפירשתי בבית א' (חלון א') מספר ["גן

נעול"] הנ"ל. והיינו ממש ד"הכל על פי רוב המעשה", שהעולם נדון על פי רוב מעשיו שעשה ב"ה ע"י שכל מעשיו נתונים בערבון, וכדאפרש.

"ומצודה פרוסה". זהו הכלל השני, הודיע שבנין העולם דומה למצודה הפרוסה על כל החיים. וכשרוצה בעל המצודה יצוד החיים כולם במצודתו פתאום . וכן יקרה ליחידים, שכשרוצה יאחזו החייבים במצודה הזאת. והמליצה הזאת לקחה ר' עקיבא מדברי קהלת, שאמר (קהלת ט, יא-יב) "כי עת ופגע יקרה את כולם . כי גם לא ידע האדם את עתו, כדגים שנאחזים במצודה רעה, וכצפרים האחוזות בפח, כהם יוקשים בני אדם לעת רעה כשתפול עליהם פתאום". כלומר תמורות העולם ותהפוכותיו מתרגשים ובאים פתאום לתוכה , ואינן מרגישים כלום אלא פתאום נצודים. כן פרוסה תמיד המצודה על כל החיים, ואינן מרגישין עד שנצודים בה, כמו הצרות הפתאומיות דבר ורעש וחיה רעה וכיוצא, וכן צרות פרטיות הבאים פתאום, כדרך (משלי ג, כה-כו) "אל תירא מפחד פתאום ומשואת רשעים כי תבוא . כי ה' יהיה בכסלך ושמר רגלך מלכד". ולא תימא כיון שהכל נתון בערבון בשביל חובות בני האדם, טרם יחזיק המלוה בערבון יודיע תחלה לל ווים שימהרו לשלם חובותיהם, ואם לאו בכך וכך יפרע מהם ע"י ערבון שבידו. אלא פעמים שבאים פחד פתאום ושואת רשעים להפרע מהם, לא ידעו ולא יבינו רגע קודם בואם, ולפניו יתב רך גלוי עת וזמן לכל דבר, והכל בצדק, וכדתני לקמן "והדין דין אמת".

הנמשל של חנות המוכרת בהקפה

"החנות פתוחה". כללא קמא קא מפרש, דתני "הכל נתון בערבון", והערבון בשביל חובות בני אדם. ומפרש כיצד בני אדם נעשים בעלי חובות לשמים, לפי שהחנות פתוחה. המשיל העוה"ז וטובותיו לחנות שהיא פתוחה תמיד יומם ולילה, ויש בחנות כל מיני סחורה, ובני אדם נכנסין בה לקנות מסחורותיה, כל אחד מה שחפץ בו, ומדרך העולם שקצתן קונים בכסף, וקצתן לו וים על זמן, ובעל החנות נ ותן באמונה למי שמכיר בו שהוא איש אמונים ושיש בידו לאחר זמן לשלם, לא לכל אדם. ובענין זה נבדל הנמשל מן המשל, כי בנמשל כל אדם יוכל ללוות מן החנוני, וכדתני בתר הכי "וכל הרוצה ללוות" וכו'. והנה המשל כלו נכבד מאד, כי באמת העוה"ז דומה לחנות פתוחה, ויש אדון לחנות. כי אין סחורותיה הפקר, כי אין ניתנין אלא או בכסף מלא, או על זמן בהלואה וצריך הלוקח לשלם מה שלוה, ובעבור כן לוקח בעל החנות ערבון מידו. והנמשל מפורש פעמים רבות בתורה, שברא הקב"ה את עולמו, והשליט את האדם בעולם התחתון בכל מעשה ידיו בעבור ישמור חקיו ומצותיו, וכמו שפירשנו במשנתו של עקביא בן מהללאל . ועל תנאי זה זוכה לכל מה שיהנה, וכמו שאמר (ויקרא כו, ג-ד) "אם בחקותי תלכו וגו' ונתתי גשמיכם בעתם" וגו', (דברים יא, יג-יד) "והיה אם שמוע תשמעו ו גו' ונתתי מטר ארצכם בעתו וגו', ואספת דגנך תירושך ויצהרך ". ועל עוזבי תורה ומצוה מפורש בכמה מקומות שימנע ה' מהם טובותיו, ושיפרע מהם. וממין זה הם דברי התוכחות שבת ורת כהנים [ספר ויקרא] ובמשנה תורה, והדבר מפורסם מאד. והנה התורה והמצוה שהאדם מקיים הם תשלומי הטובות שהוא נהנה מן החנות . ומי שאין מעשיו מספיקים לכדי הנאותיו שהוא נהנה מן החנות, הרי לוקח בלי תשלומים ונעשה בעל חוב לשמים.

שלשה פירושים למלת "מקיף"

"והחנוני מקיף". רובי המפרשים זצ"ל פירשו "מקיף" שנותן בהקפה, ועל זה אמר אחריו וכל הרוצה ללוות יבוא וילווה. ולפירוש זה נראה לי דאתי לאשמועינן שעל כל פנים החנוני מקיף בין צדיק בין רשע, שהרי האדם מיום שנברא לוקח מן החנות, ונותן לו הכל בהקפה עד שיגדל וישלם, ואין הקפה זו תלויה ברצונו של האדם שהוא הלוקח . ויש הקפה אחרת שהיא ברצונו של אדם, והיינו כשכבר הגיע לימים לעבוד את ה', ובוטל מתורה ומצוה ואומר בלבו יש לי זמן לשלם, ועוד יבואו הימים שאעסוק בתורה ובמצוה . ועלה תני בתר הכי וכל הרוצה ללוות יבוא וילוה, ופירוש זה יש לו יסוד. ועוד יראה לי לפרש "מקיף" מקרב, כההיא דתנן (ביצה לב:) "ואין מקיפין שתי חביות לשפות עליהן את הקדרה", ופירש רש"י ז"ל מקיפין מקריבין זו אצל

זו, כמו (חולין נ.) "מקיפים בריאה", וכמו (גיטין ל:) לתרום שלא מן המוקף והיינו סמוך, וכמו (נדה עא:) "מקפת וקוראה לו שם". וכן אני מפרש "מקיף" דהכא מקרב, כלומר שמקרב בני אדם שיבואו אל חנותו לקחת מסחורותיו. והוא משל של חכמה, כמו החנוני העומד בחנות מקרב את בני אדם בדברים שיבואו אל חנותו לקנות סחורותיו, כן העוה"ז הנמשל לחנות, כבר נטע בעל החנות יתברך שמו את העולם בלב האדם, שצריכים לבוא אל חנותו ליהנות מסחורותיו, ואין גם אחד שיוכל לומר לא אקח ולא אשלם, אלא שקצת ם נהנים בכסף, וקצתם בהלואה. ובכלל הפירוש הזה כלול ג"כ ענין אחר נראה מן הגמרא (קדושין מ.) דאמרינן התם תנן "אין מקיפין בחלול השם. אחד שוגג ואחד מזיד. מאי אין מקיפין? אמר מר זוטרא שאין עושין כחנוני המקיף, אמר מר בריה דרבינא לומר שאם היתה שקולה מכרעת". ופירש"י ז"ל אין עושין לו כחנוני המקיף לאדם פעמים רבות וגובה כל הקפותיו ביחד, אין עושין כן מלמעלה למחללי השם אלא נפרעין מיד. ואההיא דאם היתה שקולה מכרעת פירש ז"ל שאם היתה כף המאזנים שקולה, ויש באחד העונות חלול השם מכריעין את הכף לחובה, והאי מקיפין לשון עיוני, כמו (חולין מו:) "אין מקיפין בבועי", (חולין נ.) "אקפינהו ולא אידמו" שמקריב זאת אצל זאת ומעיין אם דומות. ומה שפירש על כחנוני המקיף, וכן על פירוש רבינו בעל הערוך שפירש שאין ממתינין לו עד שיעשה זכות כנגד אותה העבירה כדי לדחותה כמו הנוטל מן החנוני היום ומחר פורע, יש להקשות שעכ"פ ממתין לו עד שיעשה תשובה, כי חפץ חסד הוא.

פירוש נוסף למלת "מקיף"

ומלשון הגמרא "אמר מר בריה דרבינא", ולא קאמר "מר בריה דרבינא אמר" משמע לי דלא פליגי, ומלתיה דמר זוטרא קא מפרש, וכולה חדא מילתא היא, והכי פירושא: והחנוני מקיף, כלומר מקרב מה שמגיע לו בעד סחורותיו שנוטלי ם בני אדם מחנותו, אל הפרעון שמשלמים לו, כדרך החנוני שרואה הדמים שהוא מקבל אם עולים כפי חשבון הסחורות שמכר. וכן בנמשל, בני אדם נהני ם בעוה"ז, ועושים מצות ועוברי ם עבירות, והחנוני מקרב דבר לראות חשבון כל אחד, גם מעיין בכל מה שנותנים, אם כספם טוב או כסף סיגים, כי הכל הולך אחר כוונת הלב. ויש עבירה חמורה השקולה לעומת מע שים טובים רבים, וכן לה יפך. וכמו שכתב הרמב"ם ז"ל בהלכות תשובה (פ"ג ה"ב) "ואין שוקלין אלא בדעתו של אל דעות". והיינו דקאמר תלמודא "אין מקיפין בחלול השם", ומפרש מר זוטרא שאין עושין לו כחנוני המקיף, כלומר המקרב סך הסחורה עם כסף הפרעון ושוקל דבר כנגד דבר. שהעובר בחלול השם בידוע שהוא חייב, ומשום דתקשי וכי מי שעשה עבירה אחת שיש בה חלול השם, וכגון הנהו דאמרינן (יומא פו.) "היכי דמי חלול השם, כגון אנא דשקילנא בשרא מבי טבחי ולא יהיבנא דמי לאלתר", שלא יועילו כל צדקותיו שעשה? חלילה לומר כן! להכי מפרש מר בריה דרבינא לומר שאם היתה שקולה מכרעת, כלומר דמיירי בדאיכא מחצה עונות ומחצה זכיות. דבעלמא החנוני מקיף ורואה שהכפות שקולות, ושעולה כסף התשלומים ל כסף הנאותיו, ואי איכא חלול השם בהדייהו, מכרעת לחובה, שאם אינו עושה תשובה נדון כרובו עונות. וזה הפירוש טוב במשנתנו, שכן דרך החנוני להקיף הדברים מה שנותן ומה שמקבל, ועושה חשבון. ועוד יתבאר בפ"ד בעז"ה.

ואין לפרש "והחנוני מקיף" שהוא כפי מחשבת החוטא, שהחוטא אומר אין בעל החנות בחנותו ואין רואה, ומעתה אקח מה שלבי חפץ, ואין דין ודברים. כי מלבד שאין המליצה סובלת פירוש זה, אלא שלא יתכן שתהיה זאת לבדה שנויה כפי מחשבת החוטא, ושאר הבבות כולם כפי האמת. ומדברי התלמוד משמע כפירושנו האחרון, והוא עיקר.

"**הפנקס פתוח והיד כותבת**". אל תחשוב לפי שהחנוני מקיף ומעיין בסחורות שנותן ובכסף שהוא מקבל, אין הדברים נכתבין בספר, כי לרוב הבאים והיוצאי ם ישכח, וכן אותן שנוטלים בכסף, אין צורך להיות נכתב בספר. אלא דע כי הפנקס פתוח תמיד יומם ולילה, והיד כותבת בו הכל, כדרך החנוני שכותב על פנקסו מה שנושא ונותן. כמו כן כל מעשי בני אדם נכתבים בספר, וכדתנן (אבות, תחילת פ"ב) "וכל מעשיך בספר נכתבים", וזה משל

וכדפרישית התם, כי אין שכחה לפני כסא כבודו ית', והכל נכתב ליום הגמול, וכדאפרש בשלהי מתניתין.

"וכל הרוצה ללוות". כלומר מלבד שמוכרי ם בחנות בכסף, אלא שנותני ם ג"כ בהלואה, כי בני אדם נהני ם מן העולם, ואעפ"כ אינם שומרים תורה ומצוה, וחוטאים ועוברים עבירות, וע"י כן נעשים בעלי חובות לשמים, ולפי שאין הקב"ה רוצה להלוות אותם בלי משכון, על כן לקח ערבון מהם, והם כל הטובות והרעות התלויות בשמים ובארץ ובתמורותיהן . ואם לא יפרעו יחזיק בערבון, ואז (דברים יא, יז) "ועצר את השמים וכו' והאדמה לא תתן את יבולה", וכיוצא עונשין ויסורין. ואם ישובו אליו ויפרעו חובם, ישיב להם הערבון ונתן גשם על הארץ, והאדמה תתן יבולה, וכיוצא טובות וברכות.

"והגבאין". השתא מפרש כללא בתרא, דתני "ומצודה פרוסה על כל החיים", שהם העונשים המגיעים לאדם פתאום, כמי שנאחז במצודה בלי דעת, וכדפירשתי לעיל. שכל זה מיוסד בבנין העולם ותמורותיו, שהן כולם שלוחי השגחתו יתב רך, ונמשלו לגבאין המחזירים בעיר לגבות החובות שהתחייבו יושבי העיר לאדונם, כן שלוחי ה ' ב"ה מחזירין בכל העולם תמיד להפרע מן החוטאים, וכן עושים יום יום. כדרך שכתוב (איוב ז, יח) "ותפקדנו לבקרים לרגעים תבחננו", והיינו תדיר בכל יום.

פעמים שהאדם סובל צרות, והוא שגרם לעצמו מחמת חוסר זהירות (וזהו הנקרא "מדעתו"). ופעמים שה' השולח לו עונש, ולא מפני אשמת חוסר הזהירות (וזהו הנקרא "שלא לדעתו"). אבל כל הצרות, מזה ומזה, אינם במקרה אלא באות בהשגחת ה'

"ונפרעין". לאו למימרא שלפעמים יודע האדם שבעוונו באה הצרה, ולפעמים אינו יודע למה באה, ואומר מקרה הוא, אלא הכי נראה לי פירושא : לפעמים נפרעין מן האדם מדעתו, כלומר שדעת עצמו גרמה צרתו, ע ל דרך משל שמסכים לפרוש לים ומסתכן, או לרדת למלחמה ומסתכן, וכן בממונו שנועץ ליסע לשוק וע "י כן מאבד ממונו, או להלוות ממונו לאדם שלא יפרע לו, וזהו מדעתו, כי דעתו גרמה לו. ולפעמים הפרעון שלא מדעתו, ע ל דרך משל שהולך ברחובות ונפלה עליו מפולת, או נופל ומסתכן, או שהשליך עליו אבן בצדיה או בלא צדיה ; וכן בממונו, גנבים באו עליו או שודדי לילה, או אש אכלתו, וזהו שלא מדעתו, כי לא ידע דבר. והיינו פירושא ד"מצודה", שאינו מרגיש דבר ואינו חושב שמצודה פרוסה עליו עד שנצוד בה, וקא משמע לן שהכל בידי שמים, וכדאמרינן (חולין ז:) "אין אדם נוקף באצבעו מלמטה עד שמכריזין עליו מלמעלה", שכולם שלוחי השגחה הן, והכל ביד ה ', המחשבות והמעשים. ואם נפרע מדעתו, ה ' העיר רוחו שיפרוש לים או ירד למלחמה להפרע ממנו ; ואם נפרע שלא מדעתו, אל יחשוב שמקרה קרה לו, אלא ס יבה היתה מן השמים, הכל כפי מה שגזרה חכמתו העליונה, במדה במספר ובמשקל. פעמים הגזרה להפרע ממנו מדעתו, ולפעמים הגזרה שיהיה הפרעון שלא מדעתו.

"ויש להם". כדפרישית שכל התמורות שבעולם שהן כגבאין הגובים מבני אדם מה שהם חייבין, כולם הולכים בצדק ובמישרים, אין עול ואין חמס, כי "יש להם על מה שיסמוכו ", והוא משפט ה' כי הוא ב"ה אדון הכל, והוא מצוה עליהן אנה ילכו ומה יעשו.

"והדין דין אמת". כלומר מה שאמרתי יש להם על מה שיסמוכו, להורות שהכל בגזרת ה ', והגבאין יכולין לומר כך נצטוינו מן ה ', (איוב כג, יג) "והוא באחד ומי ישיבינו ", (קהלת ח, ד) "ובאשר דבר מלך שלטון מי יאמר לו מה תעשה ". חלילה לחשוב כן, כי כל משפטי ה ' ודיניו "אמת". ו"אמת" היא התורה, שהוא ב"ה שופט בחכמה ובדרכי התורה, וכמו ששנה "ובטוב העולם נדון", וכדפירשתי לעיל.

צדיק ודע לו. אין להרהר אחרי מדת דינו של הקב"ה

"והכל מתוקן לסעודה". זהו חותם הדברים כולם, וכלומר כל מה שברא הקב"ה בעולמו, המעשים הרבים שעשה, וכדפירשתי בבבא והכל ע"פ רוב המעשה, אל תחשוב שהן תכלית הדברים, ושהטוב המגיע לאדם בעוה"ז הוא הטוב הגמור, וכן הרע הוא הרע הגמור ושאין

אחריהן כלום. אלא העוה"ז דומה בפני העוה"ב כפרוזדור בפני הטרקלין, וכדתנן בפ"ד, וכל הנעשה בו מקטן ועד גדול אינו אלא תיקון והכנה לעולם אחר. והמשיל הדבר למי שרוצה לעשות סעודה גדולה, ולקרוא רבים ונכבדים אל המשתה ימים רבים, וצריך זמן קודם לכן לתקן דברים הרבה, כדי שיהיה הכל מוכן ליום הסעודה . הנה כל מה שנעשה אינו תכלית הדבר, אלא תיקונים למה שרוצה לעשות אחר כן, שהיא הסעודה. כן כל מעשה העוה"ז ותמורותיו לטוב ולרע אינו עיקר, אלא כל אלה הדברים תקן בשביל הסעודה שרוצה לעשות לבריותיו לעוה"ב, לשלם שכר טוב לצדיקים ולהפרע מן הרשעים. (מליצה ע"פ אסתר ג, יד)

"ולהיות הכל עתידים ליום ההוא", תקן בעוה"ז תקנות רבות, ובכלל זה שלפעמים יש צדיקים שמגיע אליהם כמעשה הרשעים, ורשעים שמגיע אליהם כמעשה הצדיקים, לנסות מקצתם בכור [כ' דגושה, ו' בשורוק] הצרות, ולהאריך למקצתן שישובו בתשובה, ולהפרע ממקצתן על עבירות מעוטות שבידיהם, ולשלם למקצתן שכר מצות מעוטות שעשו, וכן כמה דברים הנעלמים מדעתנו שעושה הקב"ה בעולמו. והכל בעבור הסעודה העתידה להיות, ואין שכחה ואין משוא פנים, אלא הדין דין אמת, ואמתו ואמונתו יודע לבריות כולם ליום הסעודה. ולכן אין להרהר אחר מעשה ה' ב"ה בעוה"ז, כי לא יובן ראשית דבר אלא מאחריתו. וכן מפורש בנבואת מלאכי שהיו אנשי דורו מדברים תועה, בעבור שהיה קשה עליהם לראות צדיק ורע לו רשע וטוב לו, ואמר בנבואה (מלאכי ג, יג-טו) "חזקו עלי דבריכם וגו' ואמרתם מה נדברנו עליך? אמרתם שוא עבוד אלהים ומה בצע כי שמרנו משמרתו וכי הלכנו קדורנית מפני ה' צבאות. ועתה אנחנו מאשרים זדים גם נבנו עושי רשעה גם בחנו אלהים וימלטו". ואמר הנביא (מלאכי ג, טז-כ) "אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע ויכתב ספר זכרון לפניו ליראי ה' ולחושבי שמו. והיו לי אמר ה' צבאות ליום אשר אני עושה סגולה וחמלתי עליהם כאשר יחמול איש על בנו העובד אותו . ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע בין עובד אלהים לאשר לא עבדו. כי הנה וגו' והיו כל זדים וכל עושי רשעה קש ולהט אותם היום הבא וגו', וזרחה לכם יראי שמי שמש צדקה" וגו'. מפורש הדבר שכל תלונות בני אדם שילינו על מקרה הצדיקים והרשעים בעוה"ז, יסורו כבוא היום לעתיד, וכשיקומו לתחיה אז יראו מה בין צדיק לרשע. כי הרשעים תלהט אש, וליראי ה' תזרח שמש צדקה, ועל זה אמר "ושבתם", שישובו פעם שניה לעולם שהיו בו, אז יבינו שכל מה שקרה בחיים הראשונים, לא היה תכלית [סוף] דבר, אלא תיקונים בשביל הסעודה. ובפ"ב בבבא "ואל תהי נוח לכעוס" בארנו ענין זה, ואמרנו שעל זה אמר קהלת (קהלת ז, ח) "טוב אחרית דבר מראשיתו" וגו', ואין ט וב לכפול הדברים. והמשל הזה לקוח גם הוא מספרי הנביאים, כי ישעיה שהזכיר ענין העולם הבא אמר (ישעיה סה, יג-יד) "לכן כה אמר ה' אלהים הנה עבדי יאכלו ואתם תרעבו, הנה עבדי ישתו ואתם תצמאו, הנה עבדי ישמחו ואתם תבושו . הנה עבדי ירונו מטוב לב ואתם תצעקו מכאב לב ומשבר רוח תיללו". למדנו שהצדיקים והרשעים מוכנים לסעודה, אלה לחיי עולם , ואלה לחרפות ולבושה. והעולם ההוא הוא עולם הגמול, ויחדש ה' ב"ה את עולמו, ולא תהיינה עוד רעות וצרות בעולם, כי אם ששון ושמחה וחדוה . ואי אפשר להעלות ענינו על הדעת, [עיין רמב"ם, הל' תשובה פ"ח ה"ז] שעליו אמר (ישעיה סד, ג) "עין לא ראתה אלהים זולתך יעשה למחכה לו", וכמו שבארנו בבבא "והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה". ובספר "חכמת שלמה" דיבר נכבדות על ענין זה, ולא אעתיק דבריו ומה שפירשנו עליהן , שלא אצא מדברי הפירוש. ועם זה בארנו משניותיו של ר' עקיבא שהן כוללים דעות טהורות, שנברא האדם בצלם, ושישראל הם בנים למקום ב"ה, ושהתורה עליונה, וכלי חמדה שבו נברא העולם, ושכל המעשים צפויים לפניו ית' ברך, ושהאדם בעל בחירה ולכן נשכר ונענש כדין, ושמשפטי ה' בחכמה כולם במדת הטוב, ושהמעשים כולם כחומר ביד היוצר, לשלם לאיש כמעשהו על ידיהן, ושכולם נתנים בערבון על מעשה בני אדם, ושמשגיחין על מעשיו ונכתבין בספר הזכרון, ושנפרעין ממנו בעוה"ז, וכל זה אינו אלא תיקון לעולם הגמול, והוא יום התחיה ויום הדין הגדול. ברוך שבחר בר' עקיבא בן יוסף ובחכמתו.

רַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה אוֹמֵר, אִם אֵין תּוֹרָה, אֵין דֶּרֶךְ אֶרֶץ. אִם אֵין דֶּרֶךְ אֶרֶץ, אֵין תּוֹרָה. אִם אֵין חָכְמָה, אֵין יִרְאָה. אִם אֵין יִרְאָה, אֵין חָכְמָה. אִם אֵין בִּינָה, אֵין דָּעַת. אִם אֵין דַּעַת, אֵין בִּינָה. אִם אֵין קֶמַח, אֵין תּוֹרָה. אִם אֵין תּוֹרָה, אֵין קֶמַח. הוּא הָיָה אוֹמֵר, כֹּל שֶׁחָכְמָתוֹ מְרֻבָּה מִמַּעֲשָׂיו, לְמָה הוּא דוֹמֶה, לְאִילָן שֶׁעֲנָפָיו מְרֻבִּין וְשָׁרָשָׁיו מֻעָטִין, וְהָרוּחַ בָּאָה וְעוֹקַרְתּוּ וְהוֹפְכַתּוּ עַל פָּנָיו, שֶׁנֶּאֱמַר (ירמיה יז), וְהָיָה כְּעַרְעָר בָּעֲרָבָה וְלֹא יִרְאֶה כִּי יָבוֹא טוֹב וְשָׁכַן חֲרֵרִים בַּמִּדְבָּר אֶרֶץ מְלֵחָה וְלֹא תֵשֵׁב. אֲבָל כֹּל שֶׁמַּעֲשָׂיו מְרֻבִּין מֵחָכְמָתוֹ, לְמָה הוּא דוֹמֶה, לְאִילָן שֶׁעֲנָפָיו מֻעָטִין וְשָׁרָשָׁיו מְרֻבִּין, שֶׁאֲפִלּוּ כָּל הָרוּחוֹת שֶׁבָּעוֹלָם בָּאוֹת וְנוֹשְׁבוֹת בּוֹ אֵין מְזִיזִין אוֹתוֹ מִמְּקוֹמוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר (שם), וְהָיָה כְּעֵץ שָׁתוּל עַל מַיִם וְעַל יוּבַל יְשַׁלַּח שָׁרָשָׁיו וְלֹא יִרְאֶה כִּי יָבֹא חֹם, וְהָיָה עָלֵהוּ רַעֲנָן, וּבִשְׁנַת בַּצֹּרֶת לֹא יִדְאָג, וְלֹא יָמִישׁ מֵעֲשׂוֹת פֶּרִי:

"רבי אלעזר בן עזריה אומר". אחר ששנה רבי משניותיהן של התנאים דמיירו מעוזבי תורה לתאבון, וממפרי תורה באפיקורסות, ותני הדרכים הישרים שצריך האדם לדעת באמונות ובדעות, שהן חכמה ומוסר ודעת קדושים, חתם דבריו במשנתו של ר' אלעזר בן עזריה ששנה כללים גדולים בחכמת הנפש, והודיע מה הן יסודות ההצלחה, ומאין מקור כל הרעות שהאדם משתקע בהן.

ההסבר מפני מה בלי תורה אין כלל "דרך ארץ"

"אם אין תורה אין דרך ארץ". כבר פירשנו בפ רק קמא בבבא "על התורה", שלשון "תורה" יונח על כל החקים והמשפטים והמעשים אשר יעשו בני אדם, ועל כלל הדעות והאמונות שידע האדם בדרכי ה' ובארחותיו. ובמשנתו של ר"א המודעי אמרנו שלשון "תורה" כולל כל התורות, הן ז' מצות בני נח, והן תורת ישראל. ו "דרך ארץ" כולל כל מנהגי בני אדם בדברי הרשות, כמו הנהגת הבריות זה עם זה במשאם ומתנם בדבורם בשבתם בלכתם ובקומם, ואע"פ שאין בכל אלו עשין ולאוין, העולם צריך לו . והכל יפה בעתו, לקיים הקבוץ המדיני, ושלא יהיה האחד על חברו לטורח, אבל נהנין זה מזה מד יבורם וחברתם. ואולם הקשר החזק הקושר בין בני האדם הוא בהיות להם תורה אחת, ומשפט אחד, ונכנעין למשפטיה והולכים על דעת אחת . ואז אפשר שיסדרו ביניהן מנהגים הערוכים ע"פ התורה שיש לכולם, וינהגו אלו עם אלו בדרך ארץ באופן נאה ומתקבל . אבל אם אין "תורה" [אחת] אלא כל אחד הולך אחר רוחו, אי אפשר שיהיה דרך ארץ ומנהגים מתוקנים ביניהם, כי דעות בני אדם רחוקים זו מזו, ומה שיכשיר האחד יפסול השני, ואין הקבוץ המדיני מתקיים, ותתרבה קטטה ופ ירוד לבבות ביניהן בעבור שנוי דעותיהם. ומכל שכן "תורת ישראל", מי שסר מדרך התורה הקדושה הזאת, בידוע שאין בו דרך ארץ הראוי לעדת ישראל, כי אין נפשו קשורה בנפשות חבריו ההולכים בתורת ה', ואי אפשר שיתקיים ביניהם הקבוץ המדיני. ולכן כל אלה השנויין למעלה שהן בוזי תורה, הם ג"כ מסוכנים אל הקבוץ הכללי, וגורמים פ ירוד וקטטה. מה שאין כן המבטלים תלמוד תורה "לתאבון", אע"פ שאינן בעלי תורה אפשר שיהיו טובים בדרך ארץ ומועילים לקבוץ המדיני, שהרי הם על דעת אחת עם חבריהם, ונכנעין למשפטי התורה, ומודים על יושר הדעות והאמונות, וינהגו עם זולתם בנימוסי העולם ע"פ דרכי הארץ ויתקיים הקבוץ ביניהם. וכן משמע לשון המשנה "אם אין תורה", שאין בלבות בני אדם תורה אחת לכולם, לאפוקי כשיש תורה אלא שקצתן יבטלו מתלמודה ונשענים על חכמת העוסקים בה, ודאי שיש ביניהן דרך ארץ. ולפירושנו לא קשיא מה שהקשה ר"י אברבנאל ז"ל על משנתנו כמה חכמים באומות שהם בעלי דרך ארץ ואין להם תורה ? וכן עמי

הארץ בישראל יודעים דרך ארץ ? [התשובה היא:] כי בכל אומה יש "תורה", ואנשיה הולכים על דעת אחת, ולכן יש נמוסים ודרך ארץ ביניהן, שעל ידיהן מתקיים הקבוץ הכללי . וכן עמי הארץ שבישראל פשיטא שיש להם [אמונה ב]"תורה". ועל כרחך תפרש כן, שאם תפרש אם אין תורה שלא למד תורה, תרמי מתני תין אמתני תין (דקדושין מ:) דתנן "וכל שאינו במקרא ובמשנה ובדרך ארץ אינו מן היישוב ", ואם אינו במקרא ובמשנה פשיטא שאינו בדרך ארץ, ש"אם אין תורה אין דרך ארץ ". אלא ודאי דע מי הארץ הם ב"דרך ארץ", ומשום הכי כשאינו בשלשתן אינו מן היישוב, לפי שמזיק לקיבוץ המדיני . והכי נמי אמרינן (מדרש ויק"ר ט, ג) "לשמור את דרך עץ החיים, כ"ו דורות קדמה ד"א לתורה " [עכ"ל] והיאך אפשר לומר כן שקדמה "דרך ארץ" לתורה, ו [הרי] " אם אין תורה אין דרך ארץ !". אלא כדפרישית שבכלל "תורה" דמתני תין אפילו תורת בני נח . וקאמר שקדמה דרך ארץ כ"ו דורות לתורת ישראל, אבל מאז [בשנות קדם] היתה תורת בני נח ועל פיה קבעו ביניהן דרך ארץ.

ודרך ארץ קובעים כל קבוץ וקבוץ כפי הסכמותיהם, וכדאמרינן (שמו"ר פמ"ז) "עלת לקרתא אזל בנימוסה". ומזה תבין ש דרך ארץ של ישראל נבדל מדרך ארץ של שאר האומות . לפי שישראל קבוע מנהגיהם ונמוסיהם כפי ערך תורת ה'. כי כל מנהגי דרך ארץ מסתעפים מדרכי התורות שיש לכל עם ועם . וכמה הלכות דרך ארץ למדנו מתורת ה', וכמעט שהם סעיפים ממצות התורה. על דרך משל "ויקרא וידבר" אמרינן (יומא ד':) "לימדה תורה דרך ארץ שלא יאמר אדם דבר לחברו אא"כ קורהו". (חולין פד.) "כי תאוה נפשך לאכול בשר ל ימדה תורה דרך ארץ שלא יאכל אדם בשר אלא לתאבון", וכן בכמה דברים.

ואין ספק שאבותינו בהיותם שרויין על אדמתם היו קובעים מנהגי דרך ארץ כולם ע"פ התורה, כי הם ידעו דרכי התורה וסתריה, והוציאו כל הנהגה טובה מדבריה ומספוריה . אבל תנא דידן כללא תני שאם אין תורה באומה, אי אפשר שיהיה ביניהם דרך ארץ. ותו לא תקשי נמי מה שהקשו מפרשי המסכתא ז"ל דקשיא רישא אסיפא . רישא קאמר שצריך תורה תחלה, וסיפא שצריך דרך ארץ תחלה. ואם שניהם כאחת, אי אפשר. דלפירושנו האי "אם אין תורה" אינו שלא למד תורה תחלה, אלא [ענינו] שאין להם תורה, וקא משמע לן תנא שאי אפשר לעולם שיתקיים בלי תורה . כי אם אין תורה אין דרך ארץ ויתבטל יישובו של עולם. וזהו תשובה לחולקים על תורה מן השמים, שבעל כרחנו נודה כי יוצר העולם ב"ה צוה תורות וחקים לבני אדם שינהגו בהן, שעל ידן יתקיים גם מנהגו של עולם.

"**אם אין דרך ארץ אין תורה** ". כלומר אם אין בני אדם נוהגין בדרך ארץ, ויש פ ירוד וקטטה ביניהן בעבור מנהגיהן, שזה רוצה בכך וזה בכך, והאחד למשא על חברו ; אין תורה, אין תורתן נחשבת לכלום וכאילו איננה . שהרי ניתנה תורה לעשות שלום בארץ [אמר המגיה כמאמר חז"ל: "כל התורה כולה נמי מפני דרכי שלום היא", גיטין נט:] , ושיאהבו הבריות זה את זה. וע"י כן יקבל האחד חכמה ומוסר מן השני, ויגדל כבוד ה' ותורתו בארץ . וכשאין דרך ארץ, הרי הוא כאילו אין תורה . [אמר המגיה: וכן הוא במסכת כלה רבתי, פרק שמיני, אחד מהמ"ח דברים שהתורה נקנית בהם הוא "דרך ארץ". והרי אח"כ שנה התנא בנוסף לכך קנין של "במיעוט דרך ארץ". והוא כבר ענין אחר, של יחסי האיש ואשתו]. וזה קרוב למה ששנינו למעלה "וכל שאין רוח הבריות נוחה הימנו אין רוח המקום נוחה הימנו ". ופירשנו שכשאינו נוהג כשורה עם בני אדם גורם בזיון התורה בארץ, שאומרים (יומא פו.) "ראו פלוני שלמד תורה כמה מכוערין מעשיו ". ולכן אע"פ ששומר תורה אין רוח המקום נוחה מתורתו . וכן הכא דמיירי במדינה כ ולה שאם אין דרך ארץ בין יושביה, הרי הוא כאילו אין תורה . וכולהו בבי דמתניתין מתפרשי הכי . כ ל חלוקה ראשונה ממש, וחלוקה השניה כאילו, וכדבעינן למימר בעז"ה. ולא דמיא מתני תין לד לעיל ששנה רבן גמליאל "יפה ת למוד תורה עם דרך ארץ ", דמשמע "יפה" אין, ואי לאו לית לן בה . דההיא דהתם מיירי במי שיש בו דרך ארץ, וכשעוסק עם חבריו נוהג בדרך אר ץ, אלא שאינו בא בין הבריות, לפי שכל חפצו להתבודד ולהעמיק בעיון התורה. וההיא דהכא כשאין דרך ארץ בין הבריות כלל, ונוהגים זה עם זה שלא כשורה, הרי זה נחשב כאילו אין להם תורה.

הכי גרסינן: "אם אין יראה אין חכמה". ובמקצת ספרים גורסין ברישא "אם אין חכמה אין יראה", ואין גירסא זו נכונה בעיני וכדאפרש, אלא תני רישא "אם אין יראה אין חכמה". והכי פירושו: אם אין באדם יראת ה', אי אפשר שתמצא בו חכמה, וכן מפורש בכתבי הקדש, שנאמר (תהלים קיא, י) "ראשית חכמה יראת ה'", וכתיב (משלי ט, י) "תחלת חכמה יראת ה'", וכתיב (משלי טו, לג) "יראת ה' מוסר חכמה", וכתיב (איוב כח, כח) "ויאמר לאדם הן יראת ה' היא חכמה", וכיוצא בכתובים כאלו המלמדים שהיראה היא יסוד לחכמה. ואולם לפרש באר היטב מה היא "החכמה והיראה" יארכו הדברים מאד, וכבר כתבנו רבות בספרנו "גן נעול" (חדר ה, חלון ה; חדר ו' כולו; חדר י' חלון ד') ולכן לא אכתוב רק מעט הצריך להבין דברי משנתנו.

"חכמה" יש בה ב' דרכים. ורק ה' יכול להנחותנו באיזו מהן נלך

כבר למדת מדברינו בפירוש משנת "חביבין ישראל וכו' שבו נברא העולם", שבכל דבר חכמה יש שתי דרכים הפוכים זו מזו במציאות, והדרך הנכון מהם הוא דרך החכמה, ואין קץ לחכמה, כי דרכיה מתפשטים בכל המנהגים. ודע שכל דרכי החכמה נודעו מן ה' ב"ה, כי אין דעת האדם יכולה לברר אותן במופתי [הוכחות] הבינה, כמו שיברר ענייני בינה, שאין בכל דבר מהן כי אם דרך אחד לבד. כמו מופתי [הוכחות] המודיות. ולכן כתוב בספר איוב (כח, יב) "והחכמה מאין תמצא" וגו', ולא שאל מאין תבא מתנת החכמה, כי מי לא ידע כי מאת ה' היא, וכמו הדברים כולם שהן מה'! ולמה שאל לבד על החכמה? אבל לפי שאמר לפניו שכל התעלומות יוצאין לאור עם הזמן, ונודעים לעין כל, אמר (שם) "והחכמה מאין תמצא", ומלת "מציאה" על המופת [ההוכחה] הברור, וכדפירשתי בבבא "ולא מצאתי לגוף טוב" וכו', כלומר הבינה והגבורה והעושר והנוי וכיוצא יודו עליהן כל רואיהן, כי פעולותיהם נגלות לכל. אבל ה"חכמה" לא תתברר לעיני הכסילים, והם טוענין עליה, ואין בידינו מופת לברר אמתתה, וכדפירשתי בבבא "סופה בטלה וגוררת עון", והראינו שעל זה העיד קהלת, והשיב (איוב כח, כג) "אלהים הבין דרכה והוא ידע את מקומה". ושנעלמה מעין כל חי, כלומר ה' לבדו מבין מה היא דרך החכמה בכל דבר, ויודע זאת בידיעה הנשגבת מש יקול דעת כל יצור. ולנו הכל חק ומשפט, וכדאמרינן (מדרש במד"ר פ"יט פסקא א) "חקה חקקתי גזירה גזרתי. אי אתה רשאי לעבור על גזירתי".

והנה אין דרך לאדם לקבל חכמה לפי שהעיד המופת [ההוכחה] על יושרה ואמתתה, אחר שאין בידינו מופתים על החכמה, ויש דברים שהאדם מקבל וטובים בעיניו גם בלי מופת, כשיהיו ערבים לתאותו. וגם בדרך זה לא יקבל החכמה, כי כמעט שכל דרכיה הפוכים מתאותו ומיצר לבבו, כדכתיב (בראשית ח, כא) "כי יצר לב האדם רע מנעוריו". ולפי שאינה נקנית באחת משתי דרכים הללו שנקנין בהן כל שאר הדברים, תראה המון סכלים וכסילים סרים מדרכיה, והולכים בשרירות לבם, והאוילים בוזים אותה, כאמרו (משלי א, ז) "חכמה ומוסר אוילים בזו". ולפי ש[את] הכחות הרבים הנטועות בנפש האדם יציירו תמיד ההיפך מן החכמה, קשה מאד על האדם לקבל חכמה מן התורה ומפי חכמים, ולשמרה בלבו, ולהרגיל עצמו לעשות כמצותיה, כי כל כחותיו נלחמים עמה. ואולם היודע שהחכמה מאת ה' היא "הוא הכינה וגם חקרה", תיקר בעיניו, ולא יחלוק עליה. כי יבוש ויכלם בפניו להרהר על יוצר הכל ית' שמו, שהכין תבל בחכמתו "ובתבונתו נטה שמים". שבלי ספק הוא ידע מקומה. וכשמודה שהתורה מאת ה' מן השמים, אע"פ שיצרו ותאותו יסיתוהו לנטות מדרך החכמה, הנה נטוע בנפשו כח אחד שידיו רב לו למשול על שאר הכחות שבנפשו ולהכריחם לקבל אותה וללכת בדרכיה. והכח הזה [הוא] כח היראה, שאם יירא את ה' יראה נאמנה תמשול יראתו על נפשו ויעשה חקי ה' ותורתיו. ולכן חתם איוב דבריו באמרו (איוב כח, כח) "ויאמר לאדם הן יראת ה' היא חכמה". כלומר אתה בן אדם שנעלמה החכמה מדעתך, ולא תדע מקומה, אין לך דרך לקבל אותה ולקיימה אלא ביראת ה'. והתורה והנביאים כולם מורים על הסוד הזה, כאמרו (דברים י, יב) "ועתה ישראל מה ה' אל והיך שואל מעמך כי אם ליראה" וגו'. הקדים היראה לכל לפי שהיא יסוד הכל, וכן כל הכתובים שזכרנום למעלה.

יראת ה', היא הקדמה המוכרחת לפני שהאדם משיג בחכמה

ויוצא לך מדברינו כי עז פנים שאינו ירא את ה' לא יחכם לעולם, כי איככה יקבלנה ויעשה כמצותיה, ואינה מושגת לבינתו, ולא ערבה לתאותו? והיינו דתני תנא דידן "אם אין יראה אין חכמה". שאפילו תאמר שלמד חכמה להתגאות, להקרא חכם ורב, כשאין בו יראה לא יכנסו דבריה בלבו, ובכל עת שיגבר יצרו יעבור על מצותיה, לפי שאין דרך אחר לקבל חכמה ולהתנהג בה אלא ע"י היראה. ולפי שהחכמה עיקר הכל, ובעבורה נברא האדם תחת השמש, והיא לא תבוא באדם אלא ע"י כח היראה כשיירא את אל והיו, תבין שהצלחת האדם בשתי העולמים תלוי ביראת ה'. ולכן הפליגו הנביאים מאד במעלת היראה, ואמרו (במשלי יט, כג) "יראת ה' לחיים", (משלי יד, כז) "יראת ה' מקור חיים". כי באמת היא יסוד הכל, ולכן החמירה התורה בכל המצות התלויים ביראה, ואמרו (ויקרא יט, ג) "איש אמו ואביו תיראו", וחייבה מיתה למכה ולמקלל אביו ואמו, וכן חייבה מיתה לזקן ממרא (דברים יז, יב) לפי שהיקל בכבוד החכמים מורי התורה שראוי לכל אדם לירוא אותם. והזהיר (ויקרא יט, לב) "מפני שיבה תקום והדרת פני זקן". הכל לקבוע בנו מדת היראה והבושת. שההיפך מן הבושת והיראה היא מדת העזות הרעה מאד, ועלה תנן (אבות, ה) "ועז פנים לגיהנם", וכדאפרש התם בעז"ה.

ויפה שנה "אם אין יראה אין חכמה". ודוקא נקט ר' אלעזר "חכמה" ומטעמא דפרישית. אבל "דברי בינות" אפשר שיהיו באדם אף על פי שאין בו יראה, לפי שטבע האדם מקבלתן בעבור שיבין אמתתם במופתי הדעת, הן להבין בדברים אלהיים הן בחכמות לימודיות. כל מה שהוא מסוג הבינה ילמד האדם ויבינהו כפי כחו, אפילו אין בו יראה. וכן דברי בינות כאלה אינן הפוכים מדרכי יצר לבו, כי אין המנהגים תלויין בהן. ולהכי לא תני "אם אין יראה אין בינה", ויתבאר עוד לקמן במשנתנו בעז"ה, ובספרנו "גן נעול" הרחבנו לדבר על זה.

ללא חכמה, אין היראה אמיתית

"**אם אין חכמה אין יראה**". אם לא למד חקי החכמה שהן דברי התורה ופירושה, לדעת משפט המעשה בכל דבר, ותיקון מדותיו כפי דרכי החכמה, אין יראה, כלומר אין יראתו נחשבת יראה המהוללת בספרי הקדש, כי בכל עת יסור מדרך החכמה בעבור שהיא לא נודעת לו, ויעשה מעשים כאילו אין יראת ה' בקרבו, והרואים יחשבוהו לכסיל ורשע. ועל כרחך לא תפרש "אם אין חכמה אי אפשר שיירא את ה'", דומיא דרישא "אם אין יראה אין חכמה", שהרי אפשר לו שיירא את ה' יראה גדולה כשיסתכל בגדולותיו ובמעשה ידיו, ולא יעבור על מצותיו בזדון. וחלילה לומר על מי שנאנס ולא למד חכמה, ומה ששומע מפי חכמים הוא מקיים, ויירא את ה' מאד, שאין יראתו חשובה בעיני המקום ב"ה? ו"אשרי איש ירא את ה' במצותיו חפץ מאד" (תהלים קיב, א). אלא סיפא כדפרישית דהוי כאילו אין בו יראה, דומיא דאם אין דרך ארץ אין תורה, וכדפירשתי לעיל.

הגדרת "בינה"

"**אם אין דעת אין בינה**". דברים רבים כתבנו בספר "מעין גנים" על לשונות של "בינה". גם בארנו כל לשונות של "דעת", ולא אוכל לפרש הענין במשנתנו כי יארכו הדברים מאד. רק ארמוז שה"בינה" היא כח נטוע בנפש האדם, העובר בכל הדברים שהן חוצה לו להשיגם ולהבינם, כשיהיו הדברים תחת סוג הבינה. כי יש לבינת האדם גבול ולא תעבור בכל, וכמו שהחלונו לרמוז בבבא "עין טובה". והכח הזה מעשהו הפוך מכח החכמה. כי כח החכמה, אוסף חקי החכמה מחוצה לו ומביאם פנימה בנפש לציירם ולשמרם. וכח הבינה עובר לפעול בדבר שהוא חוצה לו להבינו ולהשיגו. ושרש "בין" מלשון (בראשית טו, יז) "אשר עבר בין הגזרים האלו", כי הכח הזה חד ושנון מאד. שבראות המבין מליצה או חידה קשה, או ישמע מפי חכם מאמר עמוק, ואלו סובלים פירושים רבים, יש יפרש כך, ויש כך, כפי דרך בינתם, והמבין יעבור ברוחו בתוך המליצה, החידה, המשל או דבר הסתום, ויחתוך כל הטעיות והשגגות, ויקלע (את) [אל] נקודת האמת ותכלית הדבר, והוא כח נפלא מאד. ומי שמקלע אל נקודות האמת נאמר שמבין, ומי שמסכל הכ וונה לא יאמר עליו לשון מבין ובינה, כי לא עבר בין הדרכים הרבים ולא בא אל הנקודה. ובכלל הכח הזה, כל מה שיבין האדם באמת בדברים עליונים ותחתונים,

ובמליצות התורה הסתומות והעמוקות, וכמו שאמר שלמה (משלי א, ו) "להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם". ולא אמר "להתחכם", כי אין לשון "חכמה" בכל המקרא נופל על השגת דבר שהוא מחוץ לאדם, ועל כולם נופל לשון "בינה", הן מה שיבין האדם בגדולת ה' ב"ה ובכבודו, בסוד משרתיו ובצבאיו, ובדברים התחתונים, והן במליצות התורה ובסתריה, במאמרי החכמים, בדברים הלמודיים, וכן גם על דברי הבל. תמיד כשיבין נקודת האמת נאמר עליו שהוא בעל בינה, כמו (דניאל ח, כג) "עז פנים ומבין חידות". אלא שיש הבדל בכתבי הקדש בין המבין בדרכי החכמה והיראה, ובין המבין בשאר הדברים, והכל מפורש בספרנו ["מעין גנים"] בעז"ה.

הגדרת "דעת", ארבעה ענינים

ומלת "דעת", הונח על ארבעה אופנים שונים. **האחד**, מה שיתבאר ע"י חוש מן החושים, בראיה, בשמיעה, בהרגש, בטעם, בריח, וכיוצא, כמו (בראשית כט, ה) "הידעתם את לבן בן נחור". **והשני**, על מה שמתברר לאדם במופת, הן ע"י מופת השכל, כמו מופתי חכמת המדות והתכונה, הן במופת נסיי, כמו (שמות ז, יז) "בזאת תדע כי אני ה'". **והשלישי**, על מה שמתברר בשיקול הדעת הנטוע בנפש, שאין יכולת לאדם להכחישו או לספק עליו, כי אין דרך לנטות ממנו ימין ושמאל. והם מה שקראו החכמים "מושכלות ראשונות", כמו שנטוע בדעת כל אדם שאין הדבר עושה את עצמו, שהכל גדול מן החלק, שאין הר בלא בקעה, ואלפים כיוצא בהן הנטועים בדעת כל אדם, אין איש נעדר מהן. וזאת היא "צורת הדעת" והיא "צורת האדם", על זה אמר (ישעיה מ, כח) "הלא ידעת אם לא שמעת אלוהי עולם ה'" וגו', כלומר גם אם לא שמעת וקבלת דבר זה מפי חכמים, צריך אתה לדעתו מש יקול דעתך, שה' ב"ה יצר שמים וארץ. וכמו שאמרתי שנטוע בש יקול דעת כל אדם שאין הדבר עושה את עצמו. **והרביעי**, מה שהתברר לאדם בגבורת המחשבה בהקבץ טענות וראיות לאלפים בנפש החכם על דבר מן הדברים, ואע"פ שאינו נודע בש יקול הדעת, ולא בחוש, ולא במופת. בכל זאת לפי שמרוב הראיות ואומץ הטענות אין בכח המחשבות לערער או לספק על הדבר, הנה יוצא מכלל "אמונה" לכלל "דעת", בעבור שאי אפשר לו לחשו ב ההיפך כלל. ובדרך זה הוא "דעת" החכמה, שאע"פ שאין עליה מופתים, כדפרישית בבבא "אם אין יראה אין חכמה", תוודע לחכם ע"י ההרגל התמידי והראיות הנכונות, עליהן אמר (משלי א, ב) "לדעת חכמה ומוסר", (משלי כד, יד) "כן דעה חכמה לנפשך", ובמקומו בארנו הכל.

ובכלל ה"דעת" הן הידיעות הצחות שבנפש טהר לב בעניינים האלהיים, כאותה ששנינו (חגיגה יא:) "ולא במרכבה ביחיד אא"כ היה חכם ומבין מדעתו", והם גלוי ציורי הדעת הנעלמות מאד בנפש האדם, וזהו דעת אלהים הנזכר בספרי הקדש, כמו (משלי ב, ד) "ודעת אלהים תמצא". על זה אמרו חכמים ז"ל, (שמות לא, ג) "ואמלא אותו רוח אלהים בחכמה בתבונה ובדעת", דעת "הוא רוח הקדש" (עי"ש רש"י). ובמקומו פירשתי כל המקראות שנזכר בהן לשונות של בינה ודעת, והן באמת חתומות וסתומות, והודעתי כל פסוק מאיזו סוג הוא, וגליתי דברים הרבה בעניינים אלו, מה שלא אוכל לעשות במקום זה.

בינה ודעת, מה היחס ביניהן

ואחרי ההצעה הקצרה הזאת תדע, כי פעולת ה"בינה" בנויה על יסודות ה"דעת", כי כח הבינה יבנה תולדותיו על ציורי מדעיות שבנפש, הן על דעת החושים, או על דעת המושכלות הראשונות, או על דעת העניינים הצחים שהצטיירו בה, וכ ולן כמו הקדמות לכח הבינה המרכבת [את] המדעות זו על זו, ומוציאה מהן תולדות נאמנות להבין עמוקות ותעלומות בדברים שהן חוצה לנפש. כי החכמות הלמודיות כולם בנויות על המושכלות הראשונות שיודה כל אדם עליהן. ואם נפרק כל דבר בינה היתה התחלתה מושכל ראשון, שבהצטרפם זה לזה תוליד מהן הבינה חדשות להבין ערכי הדברים, גדלם וגבהם וכיוצא. וכן ההבנה בחכמת הטבעיות ראשיתן דעת החושים, וכל זה מפורסם. וכן ההשגות העליונות, ראשיתן ציורי הדעת הצחות, שעל ידיהן תבין ה "בינה" כל עמוק וכל סתום, וכמו שאמרו (חגיגה יא:) "אא"כ היה חכם ומבין מדעתו". והנה כל דבר המושג ב "בינה" חשוב להיות "דעת", כי כשיתברר לו

אמתת הדבר הרי הוא ידיעה שלמה, ואז תשוב הבינה ותשתמש בו כמו שתשתמש במושכלות הראשונות הנטועות בכל אדם. ויפה שנה תנא דידן "אם אין דעת אין בינה". ואם תשאל היאך תני "אם אין דעת"? והא לא סגי בלאו הכי, אם החושים נטועים בכל גוף, והמושכלות הראשונות נטועות בכל נפש, שהן הן עיקרי הדעת? דע שאינו רוצה לומר "אם אין דעת" שחסר ממנו כח הדעת, אלא שאין ציורי דעתו מצטיירים בו. וזה על שתי דרכים, האחד מעצלה, והשני בזדון ובנאצה. שאע"פ שהן נטועות בכל נפש, בנפשות רבות הן נרדמות, ולא יעלו על לב בעליהן. על דרך משל, מושכל ראשון שאין הדבר עושה את עצמו, שהכל גדול מן החלק, שאין הר בלא בקעה, ויש שיזקן בפתיות ולא זכר על מושכלות אלה, ולא עלו על לבו. ויקרה כן למשוקעי התאוה, שמבלים זמנם בהבל וריק, או שמרוב זדון לבו חולק על המושכלות, ואפילו על דעת החושים, וזהו הנאצה הגדולה שאין למעלה הימנה, והדבר מפורסם אין צורך לבררו. והם המתוארים במקרא (ע"פ ישעיה ה, כא) "נבונים נגד פניהם", ופירשנו המליצה הזאת בס פר "גן נעול", ויתבאר ג"כ בשלהי פ"ה [משנת "עז פנים לגיהנם"] בעז"ה. והנה כל טענות האנשים הללו שוא ומדוחים שהן הה יפך מן הבינה. ושתי אלה מפורשים בנבואת ישעיה, נגד חסרי דעת מרוב תאוה אמר (ישעיה ה, יא-יב) "הוי משכימי בבקר שכר ירדופו וגו', והיה כנור ונבל תף וחליל ויין משתיהם ואת פועל ה' לא יביטו ומעשה ידיו לא ראו", וסמך (ישעיה ה, יג) "לכן גלה עמי מבלי דעת". ונגד בוזי הדעת ביד רמה אמר (ישעיה ה, כ-כא) "הוי האומרים לרע טוב וגו', שמים חשך לאור ואור לחשך וגו', הוי חכמים בעיניהם ונגד פניהם נבונים". ו[ל]אלו קרא מנאצים, שכל לשון "נאוץ" נופל על הכת הזאת, וכמו שסמך (ישעיה ה, כד) "כי מאסו את תורת ה' צבאות ואת אמרת קדוש ישראל נאצו".

בדקדוק לשון הקודש, בניין "התפעל" מורה על התאמצות

ושמע ענין נפלא בפירוש המליצות הנבואיות [הללו]. הבן בעצמך כי בעבור שנטועים באדם ציורי הדעת, כשלא השתמש בכח בינתו לחברם ולהרכיבם להוליד מהן תולדות נאמנות, לא עשה כלום. כי הדעת נטועה בו ביצירתו, והוא דומה כאילו העמידו אותו במקום אחד, וצוו אותו שילך מעצמו אל עיר טובה ורחבה, והוא לא קם ולא זע ממקומו, לא לפנים ולא לאחור. [לעומת זאת] ומי שחולק על דעתו בזדון [הערת המגיה: כלומר המנאץ הנ"ל] דומה לנזור אחור ממעמדו, והתרחק יותר מן העיר. ומי שהוליד תבונות מדעתו דומה להולך לפנים ומתקרב אליה, וכן המשילו הנביאים את הדבר, כי הנביא קורא תגר, (ישעיה א, ג) "ידע שור קונהו וחמור אבוס בעליו. ישראל לא ידע עמי לא התבונן". לא אמר "עמי לא הבין", כי גזרות בנין הכבד הנוסף [לשון התפעל, ענינו] על המבין נקודת האמת, ולאו כל אדם זוכה [לכך]. ואם לא חלקו לו מן השמים בינה יתירה להבין הדברים על בוריין, מה יעשה? וכדפרישית לעיל. אבל כל גזרות ההתפעל על המתאמץ להבין דבר, אולי יעמוד עליו. ומי שאינו עושה כן, עליו ראוי להתלונן. וזהו שהוכיחם "ישראל לא ידע", שלא הצטיירו בהם ציורי דעתם. וכדרך "לכן גלה עמי מבלי דעת" שכתבנו למעלה, כי השתקעו בהבליהם תמיד. וכן "עמי לא התבונן", לא התאמצו לחבר המדעות להוציא תולדות נאמנות להבין דבר, והוסיף להוכיח עוד הכת הרעה מאלה, והן העושים ביד רמה וחולקים על הדעת, ואמר (ישעיה א, ד) "הוי גוי חוטא עם כבד עון זרע מרעים בנים משחיתים עזבו את ה' נאצו את קדוש ישראל נזורו אחור". ו"כבד עון" כדרך (ישעיה ה, יח) "הוי מושכי העון בחבלי השוא" וגו', ובארנוהו בספר "גן נעול". ו"בנים משחיתים" כמו (דברים לב, ה) "שחת לו וגו' דור עקש ופתלתול". ופירש דבריו: "נאצו את קדוש ישראל", ואין נאצה בכל מקום אלא החולק על האמת הנטוע בו, בזדון, וכמו (במדבר טז, ל) "וידעתם כי נאצו האנשים האלה את ה'". וזהו שחתם "נזורו אחור", כלומר בהיותם חולקים על הדעת הנטוע בהם, הלכו לאחור ורחקו בשאט נפש מן האמת ומן המקום שעמדו עליו ביצירתם. וכן כל (ירמיה ז, כד) "ויהיו לאחור ולא לפנים" שבמקרא כך יתפרש. והדברים רחבים ונאמנים, אבל לא ארמוז רק מה שצריך לפירוש דברי משנתנו.

הגדרת "דעת אלוהים"

וכן נוהג הדבר ב"דעת אלהים" שאינן זוכין להם זולתי בני עליה, ועלה שנה תנא דידן "אם אין דעת", שאם לא הצטיירו בו ציורי הדעת, בודאי אין בינה, שלא הבין דבר, שכל הבנה יסודתה

על הדעת וכדפרישית. ויראה עוד שעל ידי שיסתכל האדם בבינתו בגדולתו ובנוראותיו של יוצר בראשית כדי ליראה אותו יראת כבוד זוכה לציורי "דעת אלהים", ועל זה אמר הכתוב בשכר אוהבי חכמה ותבונה (משלי ב, ה) "אז תבין יראת ה', ודעת אלהים תמצא". ויראת ה' הן הן גדולותיו של מקום ב"ה שעל ידי כן ייראנו באמת [אמר המגיה: עיין רמב"ם, הל' יסודי התורה, פ"ב ה"ב], ויזכה שימצא "דעת אלהים".

מי שישבו ציורי הדעת, הוא יבין את מליצותיהן של תורה שבכתב ותורה שבעל פה

"**אם אין בינה אין דעת**". לאו למימרא שאם לא הבין דבר, שאין בו דעת. שהרי דעת החושים ודעת המושכלות הראשונות נטועות בכולן. ורק כח הבינה איננה שוה בכל אדם, יש שבינתו רחבה, ותוכל לצרף הידיעות ולהבין על ידיהן סתומות ועמוקות, ויש שבינתו צרה ולא תבין מאומה. ואיך יאמר "אם אין בינה אין דעת"? אלא ה כי פירושו: "אם אין בינה" להבין על ידה הדעת, כאילו אין דעת, שהרי לא עשה כלום, ולא הועילו לו ידיעותיו. ודמיא לתרי בבא קמייתא, "אם אין דרך ארץ אין תורה", "אם אין חכמה אין יראה" המתפרשים ג"כ על דרך זה. והנה סידר משנתו בתבונה רבה. תני תחלה "אם אין יראה אין חכמה", שתחלת כל צריך לקבל החכמה מפי חכמים וסופרים. וקא משמע לן שקבלת החכמה תלויה ביראה, שאם יש בו יראה יצליח בחכמה, ואי לא לא. והדר תני "אם אין דעת אין בינה", לפי שאחר שקבל האדם חכמה צריך להתבונן בדבריה להוציא דבר מדבר, ולהפיק תבונות. וקא משמע לן שהבינה תלויה בדעת, שאם נגלים בו ציורי הדעת יבין המליצות והמשלים והחידות, ואי לא לא. וכן אמר שלמה (משלי ד, ז) "ראשית חכמה קנה חכמה, ובכל קנינך קנה בינה", וכדפירשתי בבבא "והוי שותה בצמא את דבריהם". ומה נעימים דברי שלמה שאמר (משלי ט, ט) "תן לחכם ויחכם עוד הודע לצדיק ויוסף לקח", ומדבר על התוכחות שהן ב ירור דברי החכמה בראיות מדעיות. וסמך ואמר (משלי ט, י) "תחלת חכמה יראת ה', ודעת קדושים בינה", והיינו כדברי משנתנו, שהיראה יסוד ל חכמה, והדעת לבינה. וכתוב זה מדבר מ "דעת אלהים", ולכן קראה "דעת קדושים", שהן ציורים צחים בדברים עליונים כדרך הקדושים, שעל ידיהן יבין בסוד ה'. וממה שבארנו יוצא, כי ה"דעת" ראשית הכל ואחרית הכל, שהרי היא יסוד הבינה, שכל מה שיבין האדם מוצאו מן המושכלות הראשונות הנטועות בו, וכשיבוא לכלל בינה ויבין יראת ה' גדולותיו ונפלאותיו יזכה ל "דעת קדושים" שהיא רו ח הקדש, ולכן אמר שלמה (משלי א, ד) "יראת ה' ראשית דעת", שע"י שיבין יראת ה' יזכה ל "דעת", וההבנה ביראת ה' ע"י דעת המושכלות הראשונות הנטועים בו. ואפשר שעל זה רמזו רבותינו ז"ל [מסכת] ברכות (לג.) באמרם "גדולה דעה שנתנה בין שתי (שמות) [אותיות] שנאמר כי אל דעות ה", ודי בזה.

"**אם אין קמח**". שטרוד במזונותיו ואין לו מה לאכול, הנה נפשו עליו תאבל, ולבו בל עמו ואין לבו פנוי לתורה, וכדפרישית לעיל בבבא "כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ", וכדפירש רש"י ז"ל (ברכות ח:) בהיהא ד "הזהרו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו". ומשום הכי תני "קמח" ולא תני "לחם", משום דלחם הכל בכלל, וכל סעודה קרויה לחם, כמו (דניאל ה, א) "בלשאצר מלכא עבד לחם רב", (בראשית יח, ה) "וסעדו לבכם". והוי אמינא גם אם יש לו למלאות נפשו כי ירעב, אלא שחסר מעדנים וכל אשר תאוה נפשו, אינו נתפס אם בטל מן התורה לבקש תאוותיו, קא משמע לן דלאו הכי דינא. ואם עוזב תורת ה' בשביל בקשת חמדתו נענש מן השמים. ולכן תני "קמח" דלא סגי בלא ו הכי שהוא הפת, ומן הקמח יוכל לעשות תבשילין חמין שהן צריכין לקיום הגוף, ואע"פ שאין לו בשר ודגים ומטעמים. אבל אם אין "קמח" ודאי דאין תורה. מיהו "חטים" לא תני, דחטים לא לאכילה קיימי וצריכין טחינה.

"**אם אין תורה**". אם פורש האדם מן התורה בזדון, "אין קמח", כלומר הרי הוא כמי שהוא חסר לחם, ואע"פ שיש לו הון רב. ולאו למימרא שלא יהיה לו קמח דומיא דרישא, שהרי יש רשעים שמגיע אליהם כמעשה הצדיקים, ואנו רואין עוזבי תורה הש יגו חיל. אלא פירושא דאם אין תורה אין קמח כפירושא דאינך בבי, ד"אם אין דרך ארץ אין תורה", ו"אם אין חכמה אין יראה", ו"אם אין בינה אין דעת". וכלומר שאין עשרו וכבודו נחשב לכלום, לפי שעוסק

בחיי שעה, ואינו עוסק בחיי עולם . והאדם לא נברא שיעמול לבד תחת השמש, אלא לעבוד את ה' בתורה ובמעשים טובים, וכדתני עקביא בריש פרקין "הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה", וכדפרישית התם. ויותר נראה דהך בבא דמיא לבבא קמייתא ששנה "אם אין תורה אין דרך ארץ, ואם אין דרך ארץ אין תורה ", ופירשנו שאם אין במדינה תורה שיכנעו אליה בני האדם, אי אפשר שיהיו נוהגים בדרך ארץ ובדרכי השלום . והכי נמי "אם אין קמח אין תורה", אם אין דברים הצריכים לחיי הגוף מצויים במדינה, אין תורה, אי אפשר שינהגו הבריות בדרכי תורתן. וממילא שגם אין דרך ארץ ביניהן, שהרי "אם אין תורה אין דרך ארץ". והטעם ברור שע"י הצרה והמצוקה ובהחסר כל יתבלבלו דעות בני האדם, כי הצרות מעבירין אותן על דעתם ועל דעת קונם. והדר תני "אם אין תורה", כלומר שפורקין עול תורה והולכים אחרי שרירות לבבם, "אין קמח", כלומר דומה כאילו איננו, לפי שמשולים לבהמות ולחיות טורפות, ואינן כדאי לכל הטובה שהכין ה ' ב"ה בעולמו בעבור בני האדם. ומעתה תבין שעל הסדר קבע משנתו של ראב"ע במקום זה, אחר ששנה משנת ר"א המודעי , שחשב כתות "החכמים בעיניהן והנבונים נגד פניהם ". וכנגדן קבע משניותיהן של ר' ישמעאל ור' עקיבא שהודיעו דברי בינה ודעת קדושים, וכדפרישית במלתייהו, קבע באחרונה משנת ר"א בן עזריה המלמדת בסוד חכמת הנפש מאין מקור הדעות הרעות והטובות. והודיע שעיקר הכל יראת ה', כי "אם אין יראה אי ן חכמה". קצתן ילמדו ולא יעשו, וקצתן לא ילמדו ולא יעשו, והרעים מכלן מלבד שיצרם מתגבר עליהם, אלא שגם יחלקו על החכמה ויעיזו פניהם לעשות ביד רמה כדרך החכמים בעיניהם, ומקרא מפורש הוא (משלי ג, ז) "אל תהי חכם בעיניך ירא ה' וסור מרע", שמע מינה שאם אינו ירא את ה' כלל, יהיה "חכם בעיניו". ומלבד שיחלקו על החכמה שאין עליה מופתים, אלא גם יחלקו על דברי בינה, שיש עליהן מופתי הדעת . כמו כת "הנבונים נגד פניהם", השמים חשך לאור ואור לחשך, וממקור משחת הזה יצאו המכחישים בה' ובדבר קדשו, כי "אם אין דעת אין בינה ". וכן תוכל להוציא ממשנה זו טעמים לכל מה שדברו התנאים בפרק זה על עוזבי תורה, ומה ששנו בשכר שומרי תורה ואוהביה, ונקל להבין ולכן לא נאריך עוד.

"הוא היה אומר כל שחכמתו מרובה ממעשיו " וכו'. לעיל שנה רבי נחוניא בן הקנה "כל שמעשיו מרובין מחכמתו חכמתו מתקיימת, וכל שחכמתו מרובה ממעשיו אין חכמתו מתקיימת", ופירשנו דנקט "חכמתו" ולא תני מרובין "מתורתו" או "מתלמודו". משום ד"חכמה" כוללת חקי התורה וטעמיה ודברי שכל ובינה המטעימים חקותיה לנפש, ובהא קא מיירי, שמעשיו מרובין "מחכמתו" היינו שעושה כתלמודו אפילו דברים שאינו מוצא בהם טוב טעם בשכלו, ומקיים אותן בנפש חפצה ביראת ה' לפי שהן דברי אלהים חיים, וע"כ חכמתו מתקיימת. כי בעבור שלבו טהור מדרכי היצר, לא יתבלבל . אבל אם חכמתו מרובה ממעשיו שאפילו בדברים המשמחים לבו, והשכיל עליהם וישרים בעיניו, קשה עליו המעשה ויצרו מתגבר עליו ועובר עליהן, אפילו "חכמתו" אינה מתקיימת, שבאחריתו לא יישרו עוד בעיניו. ולפי שהדבר כן הוא , יפה שנה "אם אין יראה אין חכמה ", וכמו שפירשנו למעלה שאם אינו ירא את ה' לכוף את יצרו ולעשות כחכמתו, גם כן אין חכמתו כלום . כי היראה היא המוסר שיעשה כפי חכמתו, כדכתיב (משלי טו, לג) "יראת ה' מוסר חכמה ", ואם אין יראה להשמר מעבירה, אפילו תאמר שקבל חכמה ונפשו חפצה בה, סוף סוף תשחת גם יופי חכמתו, וכדאפרש.

הגדרות "חכמה, בינה, שכל"

ועל זה שנה "הוא היה אומר כל שחכמתו מרובה ממעשיו למה הוא דומה" וכו'. כלומר אמשול לך משל למה תלויה החכמה במעשים טובים, ואע"פ שהמעשה עיקר היינו לקבל עליה שכר . אבל מה טעם לומר שאם אין כשרון מעשים תתקלקל גם החכמה המיושרת לדעתו ולבינתו ? ואמר ש"דומה לאילן שענפיו מרובין" וכו'. וטרם אפרש אודיע שנית שמליצת "חכמתו" ששנה ר' נחוניא ור"א בן עזריה כוללת חקי התורה שלמד גם מה שהשכיל והבין בטעמיהן, לפי שהשכל והבינה כלולים בחכמה. ואולם כבר אמרנו שהחכמה הן חקי אלהים ותורותיו ודרכיו,

ואי אפשר שיוציאם האדם מדעתו ולברר במופתים [בהוכחות], אלא יש באדם כח החכמה שבו יאסוף אלה החקים והדרכים מחוצה לו ויציירם בנפשו, וכמו שבארנו בספר "גן נעול". והשכל והבינה הם כחות הנטוע ים בנפש שבהן ישכיל ויבין מדעתו בדברים שהן חוצה לו. ואע"פ שבכחות הללו יוכל להשכיל ולהבין ג"כ בדברי הבל ובנכליות ומרמה וימציא תחבולות רעות, הנה לא יתארו את האדם בלשון הקודש בתאר "משכיל" "מבין" או "נבון" "איש שכל" או "איש תבונות" בהשתמשו בהן לרעה . ולא תמצא בכל ספרי הקודש הנחת תוארים הללו רק על מי שאסף תחלה חקי החכמה ונוהג בדרכיהן, ומשתמש בשכלו ובבינתו להבין ביראת ה'. ובמליצות התורה והחכמים, שבהיות בו [באדם] שכל רב ובינה גדולה להשכיל באמת ולהבין הכוונות הנכונות, יתארוהו בתאר "משכיל", "מבין" או "נבון" וכיוצא. ואם אין בו שכל רב ובינה גדולה, אע"פ שאסף חקי החכמה ונוהג בדרכיהן, לא יתואר בתאר "משכיל" "מבין" או "נבון", אבל יתואר בתואר "חכם", להורות שאסף אל נפשו חכמה ונוהג בדרכיה, ובמעט השכל והבינה שיש בו משתמש בדרכי החכמה . כי בכל הנפשות נטועות כל הכחות, וכדפרישית לעיל, ובכללן כח השכל והבינה, אבל נבדלות ברב ובמעט . כי כח החכמה נטוע בכל הנפשות, ואין איש נעדר ממנו, ויכולים כל אדם לקבל החכמה ולשמרה וללכת בדרכיה . ומטעם זה תמצא שיזהירו נביאי הקודש את בני אדם שיחכמו, כמו (משלי ה, לג) "שמעו מוסר וחכמו", (משלי כז, יא) "חכם בני ושמח לבי", (משלי יג, כ) "הולך את חכמים יחכם" וכיוצא בזה. לפי שאין הדבר תלוי רק בבחירת האדם, ואם חפץ להטות אזן אל החכמה, יוכל לקבלה בכח החכמה שבנפשו. ולא תמצא שיזהירו את בני אדם שיהיו "מבינים" ו"נבונים", לפי שאיננו מסור ביד כל אדם. כי מי שאין בו כח שכל ובינה ביצירה מה יוכל לעשות ? ולפי שיסוד השכל והבינה הנטועים בנו היא החכמה, ובהיות חכמה בנפש, יש שכל ובינה, והנלוז מדרכי החכמה, לא יתוארו כחותיו בתאר "שכל" או "בינה", על כן כשיזכירו הנביאים והחכמים מלת "חכמה" או תאר "חכם", כוללים מאסף החכמה עם פעולות השכל והבינה הבנויות על החכמה . כי באמת כל שכל וכל בינה כלול בחכמה.

בספר משלי וספרי החכמה, פירושה של מלת "לב"

ולהבין עומק דברי משנתנו אני צריך להודיעך עוד כלל גדול. הנה בבבא "ר"א בן ערך אומר לב טוב", רמזנו שמלת "לב" בלשון הקדש כולל השכל והבינה והערמה והפקחות וכיוצא, שהן הן יועצי הלב המושל בכל כחות הנפש, שהיא הממשלה הרצונית הנטועה באדם . ולפי שיש בכל אדם כח שכל וכח בינה, וכשהן נלוזים מן האמת לא יתארום כתבי הקדש בשמות הללו, אז ישתמשו במלת "לב" תמורת שכל ובינה, ומזה המין (משלי ג, ה) "בטח אל ה' בכל לבך ואל בינתך אל תשען". כלומר אע"פ שחקותיו נדמים הפוכים לדרכי שכלך ובינתך , הסר [עצמך] מעליהם ובטח אל ה' היודע האמת, ולא תשען על בינתך, וככה רבים בכתבי הקדש . וכאומר שכלך ובינתך מוטעים מדרכי לבך, כי יצר הלב רע, ומרמה את שכל האדם ובינתו . וכן (משלי כח, כו) "בוטח ב לבו הוא כסיל, והולך בחכמה הוא ימלט ". כלומר הנשען על שכלו ובינתו המוטעים מדרכי לבו, הוא איש כסיל . (משלי א, לב) "ושלות כסילים תאבדם". והולך בחכמה שנשען על עצת ה', ואינו חושש למה שיורוהו שכלו ובינתו ימלט מכל רע . ויתבאר לך כל זה מדברינו שאמרנו שהחכמה עליונה חקוקה מאדון הכל יתברך, שאע"פ שבינתנו קצרה מהשיגה לפי שאין קץ לחכמה, הנה (איוב כח, כג) "אלהים הבין דרכה והוא ידע מקומה", וכל חק וחק עמוק עמוק מי ימצאנו בבינה ובהשכל, זולתי ה' לבדו, כי לבינתו אין קץ ואין סוף, וכדכתיב (איוב יב, יג) "לו עצה ותבונה". והחכמה העליונה תתהלל (משלי ח, יד) "אני בינה לי גבורה" וכיוצא בזה. ולכן כל מה שישכיל ויבין האדם כלול בחכמה, והחכמה יסודם. ולולא שהודיע ה' החכמה לבני אדם, היה פעולת השכל והבינה הנטועה בהם לבטלה . ועל זה שנה ראב"ע "כל שחכמתו מרובה ממעשיו למה הוא דומה?".

יש "בינה" שאין בכחו של האדם להשתמש בה

ומה מאד נפלאו דברי התנא האל והי הזה, כי לפי שבמשנה ראשונה שנה דרך ארץ ותורה , יראה וחכמה, דעת ובינה, ומשמע שהאדם יאחוז בכלן, והא בלא הא לא סגי . ושמא תאמר בשלמא תורה ודרך ארץ מסורים ביד האדם, ומי האיש החפץ חיים יבוא וילמוד דרכי ד רך

ארץ ותורה, וכן חכמה ויראה מסורים לאדם, כי כח היראה נטוע בכל הנפשות, כדכתיב (משלי א, כט) "ויראת ה' לא בחרו", וכן כח החכמה נטוע בכל האדם, וכדפרישית לעיל. וכן דעת המושכלות הראשונות נטועות בכל הנפשות, מה שאין כן הבינה שהיא מתת אלהים. ואם אין בו שכל ובינה הרבה מה יוכל לעשות? ואין במעט הבינה שבו יכולת לדרוש ולתור בחכמה להשכיל ולהבין תעלומותיה. ואם האדם חייב להבין ולהשכיל, ואם נמנע מהן ענוש יענש, יאמר האדם "מה זה עשה לי אלהים? ומי יעלה השמים ויקחה לנו?". אמנם אין הדבר כן, ואין האדם חייב להבין תעלומות הנשגבים מדרכי בינתו, ואע"פ שבכח חכמי לב להבינם. ועיקר הכל לאסוף אל נפשו החכמה, שיסוד החכמה צדק ומשפט ומישרים, ולשמרה בכח השומר הנטוע בו, ולתקן כחות נפשו כפי תלמודו, ש"לא המדרש עיקר אלא המעשה". ואם הרגיל נפשו ללכת בחכמה, צדיק הוא "באמונתו יחיה", ונאמר עליו שעשה את נפשו, כלומר תיקנה והכינה לאור באור החיים. כי די לאדם בהיותו נשען על חכמת ה' הכתובה בתורה כעיור הנשען על הפקח, ולכבוד ה' יכריח כחות נפשו להרגילן ללכת בדרכי החכמה, ושכרו הרבה מאד. ולה יפך מי שהוא ביצירה איש שכל ומבין, וכל היום משכיל ומבין במליצות החכמה וטעמי התורה ודורש בהן דברים מתוקים מדבש, אבל אינו מתקן כחות נפשו להרגיל עצמו שיהיו מעשיו על פי החכמה, מלבד שאינו מקבל שכר על הדרישה, אלא שהוא נכון ליפול בהשחתות עצומות, ולא יעמדו לו שכלו ובינתו. ולפי שהכל תלוי במעשה, ואין צורך לשכל ולבינה לענין המעשה, אלא יראת ה' לקבל מצותיו באמונת הלב, תדע נאמנה (מליצה ע"פ תהלים צב, טז) "כי ישר ה' ולא עולתה בו", והכין לכל אדם דרך החיים, שהרי כח היראה והחכמה נטועים בכל אדם, ובהן יזכו לחיי עולם. ומי שחננו ה' בינה והשכל ודאי שצריך לעסוק בתעלומות התורה ולהתבונן בה, וכדתני ר"א איש ברתותא "תן לן משלו", וכן כל אדם צריך להתבונן כפי דרכי אם מעט ואם הרבה, ובלבד שיכוין לבו לשמים לעשות כחכמתו.

יחס שבין חכמה לבינה, ושבין מעשים אל החכמה

"**למה הוא דומה**". המשיל משל של חכמה, ודימה את האדם לעץ השדה. ובהיות חכמתו מרובה ממעשיו דומה לאילן ששרשיו מעוטין וענפיו מרובין. והנה יסודות החכמה שבלב נמשלים לשרשי האילן שהן יסודותיו, והרכבות השכל והבינה, נמשלין לענפיו המשתרגים ועולים ומרבים עלים ופרחים. כי יסודות החכמה שהן דרכי הנפש המושלים בלב, הם נעלמים מעיני האדם. ואין אחד ממנו יודע מה בלבו של חברו, ועד היכן השתרשו דרכיו בלבו וכדאפרש. ודומים לשרשי האילן שהן בארץ ומכוסות מעיני הרואים. וכשרואים אילן גדול למראה אינן יודעים אם העמיקו שרשיו מתחת אם לא. ואין כן השכל והבינה ופעולותיהן בענייני ההשגות וטעמי הדברים, נודעות לבני אדם, כי הן נשמעים לאזן ומשמחות לב, ושומעי דבריו יודו שהמדבר הוא בעל שכל גדול ובעל בינה רחבה, ודומים לענפי האילן כשהן רבים נושאים עלים ופרחים, והם נגלים לכל והבריות נהנין מהן. וכמו האילן ששרשיו מעוטין, אפשר שישלח ענפים רבים, ככה אע"פ ששרשי החכמה מעוטין, אפשר שישלחו ענפים רבים של שכל ובינה, וכענין "נאה דורש ואינו נאה מקיים". וכמו שהאילן בהיותו נטוע באדמה טובה על יובל מים, ירבו שרשיו ויתחזקו בארץ, ואם נטוע בארץ מלחה וחרבה, שרשיו מעטים וחלושים. כן הוא אילן החכמה, אם אדמת הנפש מתוקנת על מי התורה והיראה, אז תשלח החכמה שרשיה בלב וירבו ויעצמו בו. ואם אין הנפש מתוקנת ביראת ה', תהיינה שרשי החכמה מעטים וחלשים. ואע"פ שכל זמן שלבו שקט ואין היצר נלחם בו, יאהב חכמתו ויעשה כמעשה [הערת המגיה: ה' סופית מנוקדת קמץ], הנה כשיגבר יצרו יעזבנה. ועל זה אמר כמו האילן ששרשיו מעוטין וענפיו מרובים, רוח בא ועוקרתו והופכתו על פניו, כלומר כל זמן שהאויר שקט יעמוד האילן על מקומו (גם) [למרות היותו] בשרשיו המעטים. אבל כשהרוח עולה וסוער בו אז יעקר ויפול ויהפך על פניו, לפי ששתיהן לרע לו, האחד ש שרשיו מעוטין ונוחין להעקר, והשני שענפיו מרובין והרוח נאחז בהן הרבה, והם עצמם גורמים לעקור השרשים. ככה בהיות שרשי החכמה מעוטין, כל רוח שיעלה על לבו ויסערנו, יעקור אילן החכמה ויהפכנו על פניו.

וזה הרוח הוא רוח האדם, כי הרוח מתפשט בכל דרך ודרך מדרכי נפשו, וכמו שיתבאר בעז"ה בפרק ד' בבבא "מאד מאד הוי שפל רוח". וכשיתפשט בדרך אחד לבד, ע"ל דרך משל בדרך הגאוה, או בדרך התאוה, או בדרך הקנאה, או הכבוד וכיוצא, דיו לעקור שרשי החכמה החלשים הנטועים בלב, לפי שהרוח הזה חזק ממנו. והדבר מפורסם שגם מדה רעה אחת המושלת בחזקה בלב האדם, תוכל להשחית הנפש כולה. ומלבד שתעקור שרשי החכמה החלשים בלב, ולא יעמדו לנגד הרוח הסוער במדות ההפוכים להם, ויעשה להפך מן החכמה, אלא שבנפול היסוד יפול הקיר הבנוי עליו, כי השרש עיקר הכל. ולכן בהעקר השרשים יפלו גם הענפים שהן דברי שכל ובינה. ותחת שקודם לכן היה נאה דורש, עתה שיעמיק בחטאים, להקל מעליו פחדו ישתמש בשכלו לקיים דברי כזב ושוא להתיר לעצמו הרצועה. ולסוף יגיע להיות מכלל "החכמים בעיניהם והנבונים נגד פניהם" החולקים על האמת בטענות שוא, ומעיזים פניהם נגד הדעת הנטועה בהם, כי הרוח העולה גורם שיטיל ספקות וערעורים בטוב הטעמים שמצא בשכלו, ומיד שיתחיל להסתפק באמיתתן, יפר תורה ומצוה. ודומה ממש לאילן ששרשיו מעוטין וענפיו מרובים, שהענפים עצמם מסייעים לעקירת שרשיהן, וכדפירשתי לעיל. ועל זה תפס המליצה והופכתו על פניו, כדרך (משלי כא, כט) "העז איש רשע בפניו". וכדתנן (אבות, ה) "ועז פנים לגיהנם", ושם יתבאר בעז"ה, וכדרך אמרם ז"ל (ב"ב טז.) "הפך הקערה על פיה".

והכי נמי הנמשל דומה למשל, שכשיעקרו שרשי חכמתו יהפך גם על פניו. ואמנם מי שמעשיו מרובין מחכמתו, דומה לאילן שענפיו מעוטין ושרשיו מרובין, "שאפילו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו אינן מזיזין אותו ממקומו", וכדפירשתי לעיל שעושה בכל דבר כתלמודו, כי הוא (ע"פ תהלים קיב, א) "איש ירא את ה' ובמצותיו חפץ מאד". ואפילו בדברים שאינו מוצא בהם טוב טעם בשכלו ובבינתו, נשען על דבר ה' לעשות כמצותיו, ואין צריך לומר בדברים שדעתו מכרעתן. [והוא] דומה ממש לאילן ששרשיו מרובין וענפיו מעוטין, ושתיהן לטובת האילן. האחד ששרשיו חזקים וקשים להעקר. והשני שענפיו מעוטין, ואין הרוח נאחז בהן כל כך, ולכן כל הרוחות שבעולם אינן מזיזין אותו ממקומו, אין צריך לומר שאינן עוקרים אותו מכל וכל להפוך אותו על פניו, אלא שאינן מזיזין אותו כלל ממקומו, שאין גם אחד משרשיו זז ממקומו. וכן זה שהכין לבבו ביראת ה', ושרשי חכמתו חזקים בלבו מאד ועושה בשמחה אפילו מה שסותר דרך בינתו, הרי שתיהן לטובה: שכל הרוחות העולות בלבו מכל כחותיו הנפשיות אינן יכולים לעקור שרשיו החזקים, וכן לא יסתייעו הרוחות בענפיו להטיל ספקות וערעורים בטעמים שהפיק בשכלו ובבינתו, כי ענפיו מעוטים ואינן חשובים בעיניו להשען עליהם, שהרי עושה אפילו דברים הסותרים דרכי בינתו. כך נראה באמת פירוש המשל והנמשל, וכן יתפרשו המקראות שהביא ר' אליעזר לראיה, וכדאפרש.

"**שנאמר ארור הגבר**" וגו' (ירמיה יז, ה). מייתי ראיה דכל "שחכמתו מרובה ממעשיו" לא תעמודנה חכמתו ומעשיו, שסופו להיות נהפך על פניו, ואפילו על חכמתו ידבר זרות וכמו שפירשנו למעלה. וכל זה לפי שנשען מתחלה על שכלו החסר, ומה שלא השכיל לא חפץ בו, ועלה קאמר קרא (שם) "ארור הגבר אשר יבטח באדם ושם בשר זרועו". כלומר ארור הגבר שאינו נשען על דבר ה', ואינו עושה מצותיו בעבור שהן דברי אלהים חיים, אלא נשען על דעתו ובינתו, והיינו "שם בשר זרועו", שמשים תקפו ומשענתו על שכל בשר ודם, וכדסיים "ומן ה' יסור לבו", שאינו סומך ובוטח בה' לדעת כי הוא הבין דרכה, ושנעלמה דרך החכמה מעין כל חי, ולכן אמר "לבו", שהוא השכל והבינה. וכמו שבארנו למעלה שבכל מקום שהכחות הללו שוגים ותועים ואינן משיגים הדברים הם קרויים "לב", ושלמה אמר על זה (משלי ג, ה) "בטח אל ה' בכל לבך ואל בינתך אל תשען", כלומר גם בדברים שאתה שוגה בהן ונראים לך הפוכים, השלך לבך מנגד ובטח אל ה' שהוא המבין באמת, "ואל בינתך אל תשען". ועל הנוהג להיפך אמר פה (ירמיה יז, ה) "ארור הגבר אשר יבטח באדם ושם בשר זרועו ומן ה' יסור לבו", ואמר עוד (יז, ו) "והיה כערער בערבה ולא יראה כי יבוא טוב ושכן חררים במדבר ארץ מלחה ולא תשב", כלומר שיקרה לאיש כזה כמקרה אשר יקרה לעץ ערער העומד בערבה

ושוחה, שהיותו בערבה לא מקום יבלי מים , שרשיו רפים וענפיו מרובים ורוח בא ועוקרתו והופכתו על פניו כדתני תנא דידן . ולכן אע"פ שענפיו מרובים והיו נושאים פרי, הנה טרם יבשילו כבר נעקר ונהפך על פניו, וזהו שאמר "ולא יראה כי יבא טוב", ו"טוב" הוא הפרי שהוא טוב האילן. והערער הזה לא יאריך לעמוד עד שיראם, וכן לא יצלח לכל, שאחרי העקרו מן הארץ ולא יקבל עוד לחלוחית מן הארץ ייחר וייבש, ושם ישאר, כי לא ישאוהו בני אדם ממקום ניפלו [ו' בחולם] להיות להיסק בעודו רענן ולח טרם ייחר, כי עמד בערבה ושוחה , לא מקום יישוב בני אדם שיקחוהו . ועל זה אמר "ושכן חררים במדבר ארץ מלחה ולא תשב ", כלומר לפי שנפל בארץ לא תשב ישכון חררים. וכן "הגבר אשר יסור לבו מה'", רוח בא ועוקר שרשי חכמתו והופך אותו על פניו, ולא יראה כשרון מעשים שהוא טוב החכמה, כדרך (ישעיה ג, ו) "אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו". לפי שטרם יגיע לעשות טוב, כבר עקרתו הרוח, ואחר שנעקר לא יצליח לכל, כי לא ייהנו עוד בני אדם אפילו משכלו ומבינתו, לפי שנהפך על פניו ומקיים עתה דברים שאין דעת בני אדם סובלתן.

הנמשל של "הרוח בא ועוקרתו"

ועל מי שמעשיו מרובין מחכמתו אמר (ירמיה יז, ז) "ברוך הגבר אשר יבטח בה' והיה ה' מבטחו", כלומר זה שירא את ה' ועושה מצותיו אע"פ שהן הפוכים מדרכי לבו, ובוטח בה' המבין דרך החכמה, וזה ממש כדברי שלמה (משלי ג, ה) "בטח אל ה' בכל לבך ואל בינתך אל תשען ", ברוך הוא לה'. והנה אע"פ שאין בו שכל ובינה הרבה להשען עליהם ושימציאו לו טעמי הדברים לחזק לבבו, אין בכך כלום, אלא והיה ה' מבטחו, כי הוא ב"ה יעזרנו מקדש (ע"פ תהלים כ, ג) , ויתן עוז בנפשו וישתרשו בו דרכי החכמה יותר ויותר עד שתהיינה כמסמרות נטועים בלבו . ואמר עוד (ירמיה יז, ח) "והיה כעץ שתול על פלגי מים ועל יובל ישלח שרשיו , ולא יראה כי יבוא חום והיה עלהו רענן ובשנת בצורת לא ידאג ולא ימיש מעשות פרי ". המשילו לעץ השתול על מים, וגם שרשיו מתפשטים תחת הארץ עד מקום יבלי מים שיונקים מהם תמיד . ולכן אפילו כל הרוחות באות ונושבות בו אינן מזיזין אותו ממקומו. והנה יש לאילן שתי סכנות. האחת, בהיות שרשיו מעטים, ולא יצלח ולא יעשה פרי אפילו בשנה טובה וגשומה, כי טרם ישאו ענפיו פריהן, רוח בא ועוקרתו והופכתו על פניו . והשניה , שגם בהיות שרשיו מרובין, יקרה לפעמים חום גדול וייבשו עליו ופרחיו; או שנת בצורת ואין מטר על הארץ, ולא ישא פרי. וכן הנמשל באדם, כששרשי חכמתו מעוטים רוח בא ועוקרתו והופכתו על פניו, וגם אם שרשי חכמתו רבים, אפשר שיתבלבל בדעותיו ויכנסו בו דעות זרות. וכההיא דתנן "הרחק משכן רע" וכ דפרישית התם. וכן לפעמים תקצר יד בינתו מהבין דרך המעשה בכל דבר, וכדפירשתי בבבא "וכל מעשיך יהיו לשם שמים", שעל זה אמר שלמה (משלי ג, ו) "בכל דרכיך דעהו והוא יישר ארחותיך". ופירשנו שאע"פ שהדרכים ידועים, הארחות קשים להבין, ולכן אמר "בכל דרכיך דעהו", וכשתעשה כן הוא ב"ה יישר ארחותיך, כי יתן בך עצה טובה שתעשה בכל דבר כהלכה. ומטעם זה עצמו סמכו למקרא (משלי ג, ה) "בטח אל ה' בכל לבך ואל בינתך אל תשען". או שתקראנה לו צרות רבות ורעות, ומרוב דאגה וצרה לא יוכל לעסוק בתורה ולעשות הפעולות הנכבדות, וכההיא דתנן "נותנין עליו עול מלכות ועול דרך ארץ ", וכההיא דאמרינן (ברכות ח :) "הזהרו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו", וכדפירש התם בקונטרס והבאנו דבריו במשנתו של ר' דוסתאי ב"ר ינאי. והנה כמו שהגשם והמטר יורד מן השמים, כן נמשל אליו העזר האל והי הנלוה לאדם צדיק לעזרו בדרכיו . ועל זה אמר כמו האילן השתול על מים, ומשלח שרשיו על יבלי מים, לא יראה כי יבוא חום, כי גם החום לא יזיק לעליו ולפרחיו, אלא והיה עלהו רענן, ואפילו בשנת בצורת שאין גשם ומטר, וכל עצי השדה לא יתנו פרים, הוא לא ידאג ולא ימיש מעשות פרי. ככה האיש אשר יבטח בה', מלבד שלא יסערנו הרוח ממקומו, אלא גם מן החום ואש זרה המבלבל שכלו ובינתו לא ידאג, ויהיה עלהו רענן, כי יהיה תמיד נאה דורש, והבריות נהנין ממנו . וכן משנת בצורת , והן מקרי הזמן ומשלחת הצרות המכלות עיני בני אדם, לא ידאג. כי לא ימיש מעשות פרי, שיהיה תמיד רודף צדקה וכשרון מעשים, שהן פרי החכמה. לפי שעיני ה' עליו ליישר ארחותיו ולהופיע עליו אור שכל ובינה ממרומים, ולהיות מגן בעדו להצילו מרע ומכל צרה.

יצר הרע, בשני אופנים

וממה שאמרנו תבין כי לב האדם סר מדרך הטוב על שתי דרכים . האחד, שאוהב טוב וחפץ חכמה, אלא שיצרו גובר עליו וכופהו לעבור . והשני, שיצרו משתמש בשכלו ובבינתו לדמות על טוב רע ועל רע טוב בטענות של הבל. ועל שתי אלה סמך הנביא ואמר (ירמיה יז, ט-י) "עקוב הלב מכל ואנוש הוא מי ידענו ? אני ה' חוקר לב ובוחן כליות לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו". ומלת עקוב כמו (בראשית כז, לו) "ויעקבני זה פעמים", שהוא כמו מרמה. וכלומר הלב מרומה מכל רוח ורוח העולה עליו מאחד הכחות. על דרך משל כשיעבור עליו רוח זנונים, רוח קנאה, רוח גאוה וכיוצא, יטעה גם השכל והבינה להסכים על הרעה ויאמר על טוב רע. וכן "אנוש הוא", ומלת "אנוש" כמו (ירמיה טו, יח) "ומכתי אנושה מאנה הרפא", והוא החולי הגובר על האדם שלא יוכל לעמוד לפניו . וכן היצר כשגובר על הלב, הלב אנוש וחולה לא יוכל קום לפניו, וע"י כן אע"פ שיש בו שכל ובינה הרבה ונאה דורש, לא תעמוד לו חכמתו, כי רוח בא ועוקרתו, ולפעמים תהפכנו על פניו. אבל "מי ידענו?". כלומר מי מבני אדם ידע זאת, ואין בנו כח להבין (תהלים סד, ז) "קרב איש ולב עמוק", ועד כמה שרשי החכמה השתרשו בלבו, זולתי ה' לבדו יודע לבב כל בני האדם . וכאמרו (ירמיה יז, י) " אני ה' חוקר לב ובוחן כליות ", וכמו שפירשנו בבבא "הכל צפוי". ואני ה' משלם גמול לכל אחד, לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו, כפי דרכיו המושלים בלבו, אם טובים אם רעים, וכפי מעלליו שהן פרי החכמה ופרי הרשעה, ועל פיהן אשיב גמול להם. כך נראה לי בפירוש המשנה היקרה הזאת, והיא ערוכה לעומת הראשונה שעיקר הכל [היא] היראה, כי "אם אין יראה אין חכמה ", שאע"פ שלמד חכמה, גם משכיל ומבין בטעמי הדברים, כשאין בו יראה לכוף יצרו להשליט דרכי החכמה בנפשו, תהיה חכמתו מרובה ממעשיו, ורוח בא ועוקר אילן החכמה מלבו והופכו על פניו, ולא יצלח לכל . ובהיות בו יראה, יקבל החכמה באמת, והיא תשלח שרשיה בקרב לבו, ותהיינה מעשיו מרובים מחכמתו, ויזכה גם כן לבינה ודעת, וכדפירשתי לעיל.

רַבִּי אֱלִיעֶזֶר בֶּן חִסְמָא אוֹמֵר, קִנִּין וּפִתְחֵי נִדָּה, הֵן הֵן גּוּפֵי הֲלָכוֹת. תְּקוּפוֹת וְגִמַּטְרִיָּאוֹת, פֵּרְפְּרָאוֹת לַחָכְמָה:

הגדרה מדויקת של המלה "חכמה"

"**רבי אליעזר בן חסמא אומר** ". חתם רבינו דברי הפרק הזה במשנתו של ר' אליעזר בן חסמא, לפי שכל דברי הפרק היו בשביל "על התורה", להודיע שחייב האדם להכניס דברי התורה בלבו לפי שהן דברי אלהים חיים ודרכי החכמה הגמורה. כי מי מבלעדי ה' יוכל לחוקק דברי חכמה? והוא לבדו הבין דרכה וידע מקומה (ע"פ איוב כח, כג), והיא תעלומה מבני אדם, לא ימצאוה במופתי הבינה והדעת, וגם כל דרכיה הם נגד טבע יצר לבו . ולכן צריך שתקדם לה היראה, ו"אם אין יראה אין חכמה ", וכדפרישית במשנת ראב"ע. והואיל [כי] במקומות מפרק זה נזכר לשון "חכמה", כמו במשניותיו של ר' חנינא בן דוסא ששנה כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו וכו' וכל שמעשיו מרובין מחכמתו וכו', וכן במשניותיו של ראב"ע, ושמא יטעו בני אדם לומר שה "חכמה" נופל על דברים שמבין האדם בשכלו ובינתו, ומוציאם מדעתו, כמו חכמת המספר וחכמת המדידה וחכמת תכונת השמים , חכמת הטבע ומה שאחר הטבע . להכי מייתי מלתא דר' אליעזר בן חס מא לקבוע הכלל הגדול שיסדנו בספר "גן נעול", שאין לשון "חכמה" סתם שבכל המקרא ודברי חכמים נופל אלא על חכמת המנהגים שהן דברי השתי תורות, שבכתב ושבע"פ, שיש בכל ענין מהם שתי דרכים במציאות, כמו הטומאות והטהרות, הזימה והפרישות, המנוחה והעבודה, האכילה והצום, הגאוה והענוה, הנדיבות והכילות, הרחמים והאכזריות, וכל כיוצא בהן. שהדרך הנכון בכל אחד מהן שהאדם צריך ללכת בו הוא "דרך החכמה", והדרך השני הוא "דרך סכלות" או "דרך הרשעה". מה שאין כן כל הדברים שאינן תלויין במנהגים, ואין בהם במציאות רק דרך אחד, איננו בכלל ה "חכמה", אלא דברי "בינה ודעת". ובכלל זה כל הידיעות שזכרנו למעלה כמו חכמת המספר והמדידה ותכונת השמים וחכמת הטבע וחכמת האלהות, שאין בכל דבר מהן שתי דרכים במציאות . על דרך משל שנעמוד על גודל השמש, על גודל הירח, על גבהם מן הארץ, אין בזה אלא דרך אחד שהוא האמת. וכל החושב לה יפך איננו על דרך מצוי במציאות, אלא מדמה שוא. שאם גבה השמש באמת על דרך משל אלף אלפים פרסאות, המרבה והממעיט מסך זה חושב שוא. ואם אור הירח נאצל עליו מן השמש, החושב להיפך איננו על דרך כלל אלא מדמה מה שאינו ישנו. וא"כ אין בכל אלו הדברים דרכים רבים שיוכל האדם ללכת בהן, אלא דרך אחד לבד.

מה שאין כן במנהגים שיש דרכים רבים בכל דבר, וכולם נמצאים במציאות, תמיד השאלה "באיזו דרך נלך?" ותהיה המענה בדרך שחקק אדון הכל יתברך שמו. כי הוא הבין דרך החכמה, והוא ידע מקומה, ועל ענין זה כתוב בתורה (דברים כח, ט) "והלכת בדרכיו". כלומר אע"פ שיש לפניך בכל דבר דרכים רבים, אין בידך לבור לך דרך שתרצה, אלא והלכת בדרכיו שהוא יתב רך נוהג בהן, ושצוה לנו לנהוג בהם (דברים ח, ו). ועל דרך זה נקראים כל מנהגי התורה חקותיה ומשפטיה "הלכות", לפי שהן הדרכים שילך בהן האדם . וכן על המחלוקת שבין חכמי ישראל איך משפט המעשה בדבר מן הדברים, מנהגם לומר "הלכה כפלוני", כלומר הדרך הנכון שילך בו האדם בדבר זה הוא כדברי פלוני , לא כדברי החולק עליו . וזהו ששנה תנא דידן "קינין ופתחי נדה הן הן גופי הלכות ", כלומר המנהגים שינהג האדם בדיני הק ינין, ובדיני נדה, שהן מחקי התורה שיש בהן דרכים רבים, הן הן גופי הלכות, והדרכים הקבועים שילך בהן האדם . והוא הדין כל חקי התורה ומשפטיה הן גופי הלכות ודרכי החכמה . ונקט "קינין ופתחי נדה" לרבותא, וכדאפרש בשלהי מתניתין . ו"גופי הלכות", כמו עיקרי הלכות החכמה, והן החכמה ממש, לא דברים טפלים לחכמה. כמו גוף האדם שהוא עיקר, ומה שעל גופו ואצלו טפל לגופו. וא"כ קינין ופתחי נדה ודומיהן הן גופי החכמה.

תקופות וגימטריאות, הן סוג של בינה, ולא חכמה

"**תקופות וגמטריאות**". תקופת הכוכבים במסילותיהם, כמו (תהלים יט, ז) "ותקופתו על קצותם", וכן (שמות לד, כב) "תקופת השנה", והיא חכמת התכונה, וכן גמטריאות, שהיא חכמת המדידה הנקראת בלשון יון גיאמיטריא אינן חכמה, לפי שאין בה ן "הלכות", וכמו שאמרנו שאין בכל דבר מהן אלא דרך אחד, וכל הסותר הוא שוא ואפס . והן הן דברי בינות שיעמוד האדם עליהן מדעתו, וכדפירשתי בבבא "אם אין דעת אין בינה", שכל החכמות הל ימודיות בנויות על המושכלות הראשונות הנטועות בדעת, אבל הם [רק] "פרפראות לחכמה". ומדהנך [הן] "פרפראות" שמע מינה דק ינין ופתחי נדה הן החכמה . מיהו לא תני ברישא קנין ופתחי נדה "גופי החכמה", משום דבעי לאשמועינן טעם הדבר למה אלו חכמה, ותקופות וגמטריאות אינן חכמה. לפי שבכל דבר חכמה צריך שיהיו הלכות כדפירשתי לעיל, וכיון דבק ינין ובפתחי נדה איכא הלכות, ממילא ידעינן שהן חכמה, ומש ום הכי תני הן הן "גופי הלכות". והאי דנקט "קינין ופתחי נדה" טפי משאר ההלכות, ראיתי להרב מהרי"ק זצ"ל ב "כסף משנה" (הל' יסודי התורה, סוף פרק ד', עיי"ש שינויי לשונו) שפירש שהודיענו אע"פ שק ינין שערכן דבר מועט, ופתחי נדה מאוס ומגונה, ונגד זה "תקופות" מדברים על עצם השמים לט והר ומאורות השמים, ו"גימטריאות" ערכן רב, שתלוין בהן חשבונות המלכים ומדידת המדינות, הנה ק ינין ופתחי נדה הן גופי הלכות ומביאי ם את האדם לחיי העוה"ב, ותקופות וג ימטריאות אינן רק פרפראות לחכמה. וזה הפירוש מתוק מכל הפירושים שנאמרו על זה.

תועלת שיש בלימוד החכמות הלימודיות, כדי להשיג על ידיהן יראת ה'

ואני מוסיף לומר דנקט הני לפי שאין דעתו של אדם משגת בהן דבר, כמו ז' ימי נדה, וי"א יום שבין נדה לנדה, וכן יולדת וזב וזבה ומצורע שצריכין להביא ק ינין לטהרתן אחרי ימי ספירתן וטבילתן, ואין כן שאר הטמאים שטובלין וכשהעריב שמשן אוכלין בקדשים . וכל אלו חקים גמורים, והן גופי תורה ועיקרים גדולים שבהלכות החכמה, כי יש כרת על שתיהן, הנדה בכרת, ומחוסר כפורים שאכל קדש או בא אל המקדש גם הוא בכרת . ונגד זה תקופות וגמטריאות שהן דברי בינה, נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת ואינן הלכות, שהרי קהל הנבונים יבינו בהן על דרך אחד. ועל ההלכות שתלויים בהם המנהגים שיצרו של אדם מסיתו לעבור עליהן כשיקיימם ביראת ה' יקבל עליהן שכר, לא על דברי בינה ודעת כשנלוז מן החכמה, וכדכתיב (דברים ל, טו) "ראה נתתי לפניך את החיים ואת הטוב ואת המות ואת הרע " וגו' (דברים ל, יט) "ובחרת בחיים למען תחיה " וגו'. למדנו שחיי האדם תלויי ם במנהגים שהן בבחירתו, ונאמר (שמות יח, כ) "והודעת להם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון". מיהו "תקופות וגמטריאות הן פרפראות לחכמה", כלומר ראוי לאדם שיעסוק בהם וידעם, שעל ידיהן יקרב לנפשו חקי ה ' ותורותיו. ומה נכבד המשל שהמשילם ל "פרפראות", שכבר רמזנו בבבא "ר"א אומר עין טובה" שכח החכמה נמשל לחוש הטעם, ובכלי זה תלויין חיי האדם כי צריך לאכול ולשתות. וכן בחכמה תלויין חיי הנפש, כדכתיב (ויקרא יח, ח) "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם". ולכן בכל המקרא נמשלה החכמה ללחם ולכל תנובה טובה, וכמו שהודענו בפתיחתנו הראשונה לספר "גן נעול". גם פירשנו שם משל של יותם בן ירובעל שאמר במענה התאנה (שופטים ט, יא) "החדלתי את מתקי ואת תנובתי הטובה ?" וגו'. והלחם הוא עיקר חיי הגוף, ולכן כל סעודה קרוייה לחם, אלא שהלחם לבדו אינו ערב לחיך, ועל כן יאכל האדם עמו כל מיני תבשילין לפרפר [ללפת] בהם את הפת ולהמתיקו לחכו . ובכל זאת הלחם עיקר החיים, וכן הוא בנמשל, חקי התורה והלכותיה הן העיקר והן חיי הנפש, אלא בעבור שאין דרכי החכמה מתבררים לאדם במופתי הדעת, גם אינן ערבים לנפשו בעבור שהן הפוכים מתאותו ומיצר לבבו, וכדפרישית לעיל במשנת ר' אלעזר בן עזריה, צריך האדם לעשות פרפראות לחכמתו, להמתיקה לנפשו. ודברי יראת ה' הן הן הפרפראות, שבהיותו ירא את ה' ומבין בכבודו ובמעשיו הגדולים, ישמח לבו לקבל דבריו ולעשותן, וכדפרישית בבבא "אם אין יראה אין חכמה". ולפי שיראת ה' היא להבין בגדולותיו של מקום ב"ה, וכמאמר התורה אצל היראה (דברים י, יד) "הן לה' אל והיך השמים ושמי השמים הארץ וכל אשר בה ", ראוי לאדם שיבין בחכמות הל ימודיות לדעת תכונת השמים ומדת הארץ באמת, אז ישתומם ויבהל על

המעשה הגדול אשר עשה ה', ויכיר מעט מחכמתו של יוצר בראשית, ויתברר לו שהוא החכם באמת, ויכנע מחקי תורתו ומשפטיו שצ יוה לבני אדם ולא יהרהר עליהן, והיינו "תקופות וגמטריאות". ויפה שנה שהן פרפראות לחכמה, כלומר שממתיקין דרכי החכמה לנפש . שכשיראה כי נוטה שמים ויוסד ארץ בחכמה בתבונה ובדעת הוא אל והי ישראל אשר מסר תורה לעמו, ידע בכל לב שחכמת התורה נפלאה ושכל דבריה צדק ומ ישרים. ואם ריק הוא , מדעתו [הוא ריק], ישען ויבטח באלוהיו היודע סוד החכמה, שהרי נתברר לו שמעשי ה ' רמים ונפלאים וטובים מאד. ומהן ידון לכל דברי התורה וחקותיה, וכדכתיב (ירמיה יז, ז) "ברוך הגבר אשר יבטח בה'". וכן שלמה כשהזהיר האדם שיבטח בה' ולא ישען על בינתו ולא יהיה חכם בעיניו, אבל ילך בדרכי התורה לפי שהן דבר ה', הזכיר (משלי ג, יט) "ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה" וגו'. כלומר הרי לך מופת על יושר דברי התורה כשתראה מעשה שמים וארץ שהן בחכמה ובתבונה ובדעת, והיינו דאמרינן (שבת עה.) "כל היודע לחשב בתקופות ומזלות ואינו חושב, עליו הכתוב אומר ואת פעל ה' לא יביטו ומעשה ידיו לא ראו ". ונביא אוכח להו לישראל שסרו מן התורה ולא השגיחו על דבריה לפי שלא האמינו בצדקתה ובישרה, כי לא הביטו אל מעשה שמים וארץ . ודברי המשנה הזאת עדים נאמנים על יושר הכללים שיסדנו בספרנו "גן נעול" על הנחת לשונות של "חכמה" בספרי הקדש . וממה שפירשנו במשניות הפרק הזה התבאר שנשנו כולם על התורה ועל השמירה בלב [של] חקותיה והלכותיה דרכיה ונתיבותיה, הן תורת המעשים, והן תורת הדרכים והאמונות. וזהו מה שרצינו לבאר.

סליק פרק ג

פֶּרֶק רְבִיעָי

בֶּן זוֹמָא אוֹמֵר, אֵיזֶהוּ חָכָם, הַלּוֹמֵד מִכָּל אָדָם, שֶׁנֶּאֱמַר (תהלים קיט), מִכָּל מְלַמְּדַי הִשְׂכַּלְתִּי כִּי עֵדְוֹתֶיךָ שִׂיחָה לִי. אֵיזֶהוּ גִבּוֹר, הַכּוֹבֵשׁ אֶת יִצְרוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר (משלי טז), טוֹב אֶרֶךְ אַפַּיִם מִגִּבּוֹר וּמֹשֵׁל בְּרוּחוֹ מִלֹּכֵד עִיר. אֵיזֶהוּ עָשִׁיר הַשָּׂמֵחַ בְּחֶלְקוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר (תהלים קכח), יְגִיעַ כַּפֶּיךָ כִּי תֹאכֵל אַשְׁרֶיךָ וְטוֹב לָךְ. אַשְׁרֶיךָ, בָּעוֹלָם הַזֶּה. וְטוֹב לָךְ, לָעוֹלָם הַבָּא. אֵיזֶהוּ מְכֻבָּד, הַמְכַבֵּד אֶת הַבְּרִיּוֹת, שֶׁנֶּאֱמַר (שמואל א ב), כִּי מְכַבְּדַי אֲכַבֵּד וּבזַי יֵקָלּוּ:

"**בן זומא אומר**". הפרק הזה לענין עבודה הוא שנוי, הן עבודה במעשה המצ וות שבינו לבין קונו, הן במעשה המצו ות שבינו לבין חברו, וכמו ששנה שמעון הצדיק ברישא "על התורה" והדר "על העבודה", כן שנה רבינו הקדוש בפרק השלישי דברי התנאים שדברו על שמירת התורות בלב, ואחריו קבע פרק זה על העבודה ומעשה המצות . ותני שלשה דברים [א] איזהו חכם וכו' [ב] איזהו גבור וכו' איזהו עשיר [ג] ואיזהו מכובד, חד על התורה ["איזהו חכם"], וחד על העבודה [הערת המגיה: המחבר מבאר להלן שהגיבור האמתי, וכן העשיר האמתי, תקנו מדות הלב שבהם. וזהו "עבודה"] , וחד ["מכובד"] על ג מילת חסדים , וכלהו משום עבודה מתניין, וכדאפרש.

"חכם" הוא המוכן לקבל מכל מי שיש בו דבר חכמה

"**איזהו חכם הלומד מכל אדם** ". כלומר מי הוא ה "חכם" הנזכר בכתבי הקדש, שנזכר תמיד לשבח, לדבר במעלתו ובשכרו, כמו (משלי יג, ד) "תורת חכם מקור חיים", (קהלת ד, יג) "טוב ילד מסכן וחכם ", (משלי י , יד) "חכמים יצפנו דעת ", (מל"א ב , ט) "כי איש חכם אתה " וכיוצא הרבה, ולא מצאנו התאר הזה גם פעם אחת לרעה, וכמו שבארנו בספרנו "גן נעול " מן המקראות כולם. ושמא תחשוב שהוא תאר בעל השכל והבינה הגדולים, ש [הוא] מבין מדעתו בכל חכמות הל ימודיות כמו תקופות וג ימטריאות דתנן לעיל, ובכל חכמת הטבע, ודורש באלהיות כפי רוחב דעתו, ולכש ירצה יוכל ג"כ ללמוד חכמת התורה ולפלפל בשכל ובבינה, ורבים צריכים לתורתו בכל דבר ולמדים ממנו כל דבר חכמה, והוא אינו צריך להם, כי מה יודיעו לו והוא לא ידע ? אין הדבר כן . שאין הנחת התאר הזה אלא על מי שקבל חקי תורה שבכתב ושבע"פ, והכין לבבו להיות נוהג כפי חכמתו, ואע"פ שאין בו שכל ובינה הרבה כפי השיעור הראוי להיות מתואר "משכיל ומבין". כי הנחת התאר בעבור ה "חכמה", לא בעבור "השכל והבינה". וכיון שהוא בשביל החכמה שאין עליה מופתים [הוכחות] לאדם, ולא יועילו לו שכלו ובינתו להוציא חקותיה מדעתו, וכדפרישית בבבא "אם אין יראה אין חכמה ", תדע שאין התאר הזה כולל רק [על אדם] מאסף החכמה שבלבו, שקבל מפי חכמים שקבלו מרבותם הלכה למשה מסיני, כשעושה גם מעשיו כפי חכמתו . שאם אינו נוהג בחכמה אע"פ שלמד חקותיה לא יקרא "חכם". ודומה לתאר "צדיק", שאין הנחתו על מי שלמד דרכי הצדק, כל זמן שאינו נוהג בצדק . שאם נוהג ברשע [ר' מנוקדת סגול] י תואר "רשע ובליעל". וכן מי שקבל חקי החכמה, ואינו נוהג בהן לא יקרא "חכם", ועלה תני "איזהו חכם ? הלומד מכל אדם", והיינו חכם בתורה שלומד על מנת לעשות . כי לפי שהתורה תלויה בקבלה, לא בשכל ובבינה וכדפרישית, אפשר שהמלמד אינו בעל שכל ובינה גדולה בטבע נפשו, והלומד ממנו [הוא] איש שכל ורב תבונות . אלא שהמלמד קבל חקי החכמה מרבו, וצריך המבין להיות תלמידו [כדי] לקבל מפיו תורה . וכן גם מי שכבר קבל השמועות, ויבוא לפניו דבר משפט, ויצטרך לדמות דבר לדבר ולהוציא דבר מדבר, ואע"פ שהוא איש מבין, לא יסמוך על סברתו,

לפי שאין על סברות התורה מופתי הדעת, וירא פן יטעה, ויכשיל עצמו ואחרים במעשה, וכדתנן "עשה לך רב", וכדפרישית התם, ואם יש אחר ששמע שמועה בענין זה מפי חכם, או שדן מדעתו סברא אחרת, אע"פ שאינו מבין כמוהו, אם סברתו נכונה יקבל אותה ממנו. ואין דבר זה נוהג בתקופות וגימטר יאות, כי לפי שהם דברי בינות שיוכל האדם להוציאם מדעתו, בהיות בו כח בינה גדולה, וכדפרישית בבבא "אם אין דעת אין בינה". לכן מי שאין בו כח בינה גדולה להוציא דברים מדעתו, צריך שילמד מבעל הבינה . אבל לא יתכן שיהיה המבין הגדול תלמיד ל"קצר הבינה" ולקבל מפיו דברי בינות. ואם כן למדנו מדברי משנתנו שהנחת תאר "חכם" על חכמים בתורה ההולכים בדרכיה.

עיקר החכמה הוא לקבל מן מסורת הדורות שעברו

וכבר בארנו בבבא "מרבה עצה מרבה תבונה", שבכל מקום שנזכרו לשונות של "עצה" סתם בכתבי הקדש, ולא נכתב אצלו באיזו מין עצה מדבר, יורו תמיד על הלכות התורה ודיניה . ולכן אמר שלמה בחכמתו (משלי יב, טו) "דרך אויל ישר בעיניו ושומע לעצה חכם ". כלומר האויל ילך בדרך הישר בעיניו, ושנראה לו ישר כפי שכלו המבולבל, ולא ישמע לקול מורים ולקבלת חכמים. אבל השומע לעצה, שנשען על הוראת החכמים המורים כפי קבלתם, או ששומע לפסק דין שיורה חברו כשסברתו נכונה יותר מסברת עצמו, זהו ה "חכם", שנותן אות שאינו לומד בשביל התלמוד לבדו, שיקרא רב ומבין, אלא בשביל המעשה לעשות כהלכה . ולכן לומד מכל אדם ושומע לעצתם הטובה לעשות כאשר יורוהו, וכמו ששנינו בעדיות (פרק א' משנה ג') "הלל אומר מלא הין מים שאובין פוסלין המקוה וכו', ושמאי אומר תשעה קבין, וחכ"א לא כדברי זה ולא כדברי זה . אלא עד שבאו שני גרדיים משער האשפות שבירושלים והעידו משום שמעיה ואבטליון שלש ת לוגין מים שאובים פוסלין את המקוה, וקיימו חכמים את דבריהם". ואמרינן (בתוספתא שם פ"א פסקא ב') "והלא אין לך אומנות ירודה אלא גרדי, אין לך מקום ירוד [בירושלים] משער האשפות [אלא מה אבות העולם לא עמדו על דבריהן במקום שמועה, על אחת כמה וכמה שלא יהא אדם עומד על דבריו במקום שמועה] עכ"ל. והכריעו בעדותן כל חכמי ישראל, ללמדנו שהכל תלוי בקבלה נאמנה. ואין ספק כי שמאי והלל היו חכמי לב ונבונים וקרובים לנביאים, ועמהם היו כל חכמי ישראל הגדולים, ולבבם רחב כפתחו של אולם. ושני הגרדיים האלו לא הגיעו לקרסוליהם, ואעפ"כ היו צריכי ם ללמוד מפיהם הלכה זו, לפי שהם קבלו האמת מפי שמעיה ואבטליון בהלכה זו, ושאר החכמים שכחו ולא ידעו, והיו רוצים להוציא משפט הלכה זו מדעתם. והיה הלל אומר מלא הין, ושמאי אומר תשעה קבין, וכל אחד דן ודרש וחקר ברוחב לבבו ונתן טעמים לדבריו לקיים דעתו, וכדפירש הראב"ד ז"ל במלתייהו . ולא הועילו כלום ולא קבלו החכמים דבריהם, אבל קבלו דברי הגרדיים שקבלו מפי שמעיה ואבטליון, לפי שאין חקי התורה ומשפטיה תלויי ם בבינת האדם ודעתו, וצריכים לקבלה. ויוצא מזה מוסר גדול שצריך האדם להשפיל רוחו בעניני החכמה ולא ישען על בינתו. ומי שהוא שפל רוח וכובש שכלו ובינתו ומקבל חקי החכמה מכל אדם קטן או גדול שקבלם באמת מפי רבו, ונוהג כן, זהו ה "חכם". וכמו שאמרנו שאין התאר הזה מורה שבעליו איש רב השכל חריף מפולפל, אלא שלומד החכמה לעשותה ולעבוד את אלוהיו. ועליו נאמרו כל התהלות והיקר והשבח בספרי הנביאים, כמו (משלי ג, יג) "אשרי אדם מצא חכמה", (משלי כח, כו) ו"הולך בחכמה הוא ימלט", (משלי יד, טז) "חכם ירא וסר מרע", (משלי ג, לה) "כבוד חכמים ינחלו" וכיוצא בהן . ופירשתים כולם בס פר "גן נעול". ועמו [עם החכם] שרויה השכינה, כדכתיב (ישעיה נז, טו) "מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח ". ואם מקבל מכל אדם ומוסיף יום יום, הנה כל מה שישכיל ויבין בקבלתו יהיה בדרך אמת , כי יתן ה' את רוחו עליו, וכדכתיב (משלי ב, ט) "אז תבין צדק ומשפט ומישרים". והוא מעיין המתגבר ששנינו בפ"ב. ויש להאריך, אבל לא באתי רק לפרש דברי חכמים בקצרה. אבל מי שאינו לומד מכל אדם, אע"פ שחוקר בתקופות ובגימטריאות וכיוצא, וכן חוקר בתורה כפי אומד דעתו ונשען על בינתו, איננו "חכם", והוא קרוב להיות כסיל ועובר עבירה, וכדפרישית במשנת ר"א בן חסמא. וכן כלהו בבי דבן זומא מיירי בהכי, כולם להוציא מלב ההמון החושבים לה יפך. כי לדעתם חכם יאמר על המבין והמשכיל יותר מכל אדם ואינו צריך לרב או למורה . וכן הם טועים

בתארי "גיבור ועשיר ומכובד", ואשמועינן תנא דידן שאין הדבר כן, ואין דעת התורה והנביאים על "חכמים גבורים ועשירים ומכובדים" כאלה, אלא להיפך, וכדאפרש.

"**שנאמר מכל מלמדי השכלתי**" וגו'. מהאי קרא שפיר נפקי ליה שהחכם צריך ללמוד ולקבל מכל אדם, אע"פ שהוא רב השכל ממנו. דבריש הענין אמר (תהלים קיט, צז) "מה אהבתי תורתך כל היום היא שיחתי", וכדפירשתי בבבא "ואל תרבה שיחה עם האשה", שהאהבה גורמת השיחה. ולפי שהיה דוד אוהב תורה בכל לב, היה משיח בה כל היום ומערב ענייניה בשיחותיו, ואמר (תהלים קיט, צח) "מאויבי תחכמני מצותיך כי לעולם היא לי". כלומר מצותיך שלמדתני הביאוני לידי מעשה, לעשות כל מעשי כתורה וכהלכה, וזהו פירוש "תחכמני", כמו שהוכחנו בספר "גן נעול" שכל בנייני שרש חכם מונחים על ההנהגה כפי החכמה, ולא כאויבי [ש]אע"פ ש[הם] הוגים בתורה, אינן שומרים מצותיה. ואמר הטעם "כי לעולם היא לי", כלומר לפי שנהיתה לי התורה לקנין נפש, ואני אוהב אותה ועוסק בה לשמה. (קידושין מ:) ו"גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה", וכמו שפירשנו הענין הגדול הזה בפ"ק בבבא "על התורה". אבל אויבי תורתם מן השפה ולחוץ [הערת המגיה: עיין סנהדרין קו:].

יש ללמוד אפילו ממי שהוא פחות ממנו בשכל

ואחריו אמר (תהלים קיט, צט) "מכל מלמדי השכלתי", כלומר גם הגדלתי בשכל יותר ממלמדי, והשכלתי בחכמה יותר מהם, למצוא טוב טעם ודעת בחקים שלמדתני. וגם זה בעבור שאהב תורה מאד, וכמו שסיים "כי עדותיך שיחה לי", שהוא אות על רוב אהבתו את התורה, וכמו שאמרו ז"ל שהיה דוד דורש דברים שלא שמעתן אזן מעולם [אמר המגיה: מדרש בלשון זו לא מצאתי. אבל יש ב"מדרש הגדול", שמות לה, א: "היה יושב ודורש לישראל בסתרי תורה וכו' ומגלה להם רזים וסודות". ובמדרש שוחר טוב, שמואל, סוף פרשה כב, "למד משמואל הנביא מה שאין תלמיד ותיק לומד למאה שנה"] כלומר טעמי תורה ולדמות דבר לדבר וכיוצא, וכמו שכתוב עליו (שמו"א טז, יח) "ונבון דבר וגו' וה' עמו". ותאר "נבון דבר" הוא היותר נכבד שבכל התוארים, וכמו שבררנו דבר זה בספרנו "מעין גנים". ומדקאמר "מכל מלמדי השכלתי", שמע מינה שמדת החכם להיות לומד מכל אדם, אפילו מאותן הפחותין ממנו בשכל ובבינה, דאל"כ כיון שהיה רב השכל מהן למה היו הם מלמדין אותו, ולא הוא להם? אלמא שהחכם בתורה צריך ללמוד מפיהם מה שקבלו מרבם, כן נראה בעיני. ותו לא קשיא מה שהקשה הרב בעל תוספות יו"ט ז"ל בשם ר"י ליווא [מהר"ל] זצ"ל אם פירושו שנעשה משכיל יותר ממלמדיו מה חידוש הוא שלאחר שלמד האדם ממלמדיו ישכיל יותר ויגדל מהם? דקרא מיירי על זמן שהיה עדיין תלמיד ולומד מפיהם, שהיה יותר משכיל מהם אלא שהיה צריך להם בעבור החכמה. ותראה שהכל מתיישב ע"י ההוראות הנכונות שיסדנו שמורים עליהם, שרשי "חכמה" "שכל" "בינה" ו"דעת" וכיוצא, וההבדלים שהבדלנו ביניהם.

"**איזהו גיבור? הכובש את יצרו**". לענין עבודה קתני לה, דומיא דרישא "איזהו חכם", לא מי שמתגדל בשכלו ובבינתו, להעמיד דעתו נגד דעת החולקים עליו, אלא להיפך שיסגור שכלו, וישים לפניו דלתים ובריח שלא יפרוץ לצאת, וילמוד מכל אדם גם ממי שקטן ממנו מאד בשכל, לפי שמלמדו חקי אלהים ותורותיו. ומי יעיז פנים נגד דבר ה'? ככה לענין הגבורה, אין תאר "גיבור" המהולל בכתבי הקדש על מי שהוא בעל כח גבורה בטבע נפשו, ומשתמש בגבורתו להתגבר על אויביו, וישחק לכל פחד, וישים נפשו בכפו להלחם ולהנקם מכל המתקומם כנגדו. אלא להיפך כי התאר הנכבד הזה יונח על הכובש את יצרו הרע, שבהיות לאל ידו לעשות רע, ורוחו עולה ומסיתו לעשותו, הן רוח תאותו, או רוח גאותו, או רוח נקמתו, או רוח כעסו ואפו, וכיוצא באלה, וכההיא דתנן לעיל (אבות, ג) "ורוח בא ועוקרתו והופכתו על פניו", והוא מתגבר על רוחו וכובשו ומושל עליו שלא יפרוץ לצאת לעשות כחפצו, וישם דלתים ובריח לפניו. לפי שירא את ה' ולכבודו מונע מעצמו לעשות דבר הסותר לחקי חכמתו, זהו הגיבור באמת, לפי שמנהיג גבורתו בחכמה, ואינו משתמש בה כפי שרירות לבו ויצרו הרע אלא כאשר תורנו יראתו וחכמתו. ובעבור כן מתוארים הצדיקים במקרא "גיבורים", כמו (שופטים ו, יב) "ה' עמך גיבור החיל", (רות ב, א) "ולנעמי מודע לאישה, איש גיבור

חיל". וזהו דרך ה', שהוא ב"ה מתואר "גיבור" ועמו הגבורה העליונה שאין לה חקר, ואעפ"כ אינו משתמש בה רק בארח חכמתו, בארח משפט, וכדפרישית במשנת "הכל צפוי" בבבא "ובטוב העולם נדון", וכדאמרינן (יומא סט:) "למה נקראו אנשי כנסת הגדולה? שהחזירו העטרה ליושנה. אתי ירמיה ואמר האל הגדול והג יבור, אתי דניאל ואמר האל הגדול והנורא, אמרו גויים מרקדין בהיכלו איה גבורותיו ? איה נוראותיו ? אתו אנשי כנסת הגדולה ואמרו האל הגדול הגיבור והנורא כמו שאמר משה רבינו בתורה, אמרו הן הן נוראותיו הן הן גבורותיו ". כלומר שכביכול מנהיג גבורותיו ונוראותיו בארח משפט חכמתו . ולפי שגזר בארחות חכמתו העליונה שבחטאת ישראל ירק דו גוים בהיכלו, ושלא יגלה גבורתו עליהן עד קץ הזעם, מניח אותם לעשות ואינו מוחה בידם . וכן הצדיק צריך שיהיה ג יבור לכבוש את יצרו, ולהנהיג גבורתו בדרכי היראה והחכמה . ואם כן כמו שהשכל והבינה כלולים בחכמה, והיא תנהג אותם, ככה הגבורה כלולה בחכמה, ונהוגה על ידה בנפש הצדיק . וכן מצ אנו בספר משלי במהלל החכמה שאמרה (משלי ח, יד) "אני בינה לי גבורה".

"**שנאמר טוב ארך אפים מג יבור**" וגו'. כבר רמזנו בבבא "ואל תהי נוח לכעוס", פירוש (קהלת ז, ח) "טוב ארך רוח מגבה רוח", ואמרנו שנופל על המאריך ברוחו לחשוב מחשבות של חכמה ודעת, ואינו ממהר לכעוס, גם על דברים שהם מצערים אותו וקשים לסבול . וכמו שסמך (קהלת ז, ט) "אל תבהל ברוחך לכעוס " וגו', וכדתני ב [אבות] פ"ו "והוי צנוע וארך רוח ומוחל על עלבונו", ושם אפרשנו בעז"ה. ומדת הג יבור היא להיפך, שתעלה חמתו באפו על המתקומם כנגדו, ויתאמץ להתגבר עליו ולהנקם ממנו, וכמו שאמר ע"ד המשל (ישעיה מב, יג) "ה' כגיבור יצא כאיש מלחמות יעיר קנאה יריע אף יצריח על אויביו יתגבר ". ובהא לא מיירי תנא דידן, כי מדת ארך רוח יקרה מאד, וכדאפרש ב [אבות] פ"ו בעז"ה. אלא בכובש את יצרו, וקאמר קרא "טוב ארך אפים מג יבור". ומלת "טוב" הונח תמיד על דרכי החכמה, כדפרישית לעיל גבי "שנתן להם ככלי חמדה ". כי מי שהוא ארך אפים, וכובש חרון אפו שלא יתקפנו להנקם מחבירו שהרע עמו, עושה גבורה יותר גדולה ממה שיעשה הג יבור החוגר חרבו להלחם. כי הג יבור מושל על פחדו, וכח גבורתו תתחזק ע"י יצרו שחפץ להנקם או להתגדל ולעשות לו שם בגדולים, או לשלול שלל ולבוז בז . ובעל ארך אפים מושל על כח הכעס והחמה שלא יעלה, ומדתו תתחזק ע"י החכמה ויראת ה' ההפוכים מדרכי יצרו, ואינו משתמש בגבורתו להעלות חמה ולנקום נקם אלא ע"פ החכמה . וכבר רמזנו בבבא "כל שהיא תפארת לעושהו", פירוש פסוק (משלי יט, יא) "שכל אדם האריך אפו". ותראה כי אריכת אפים היא בכח השכל הנטוע בנפש. וכאן שזכר התאר "ארך אפים" מורה שכן מנהגו תמיד להאריך אפו, וזה אות שהוא חכם וירא את ה' מאד, ולא יחר אפו ויתגבר אלא ע"פ החכמה, כמו ג יבורי ישראל הטובים שנלחמו בעד עמם ובעד ערי אלהיהם . ואם כן מושל גם על הגבורה עצמה, ונודע שהוא טוב מג יבור. וכן המושל ברוחו ומשפילו עד שאין בכח הרוח לעלות אל הלב זולתי ברצונו, ואז דומה הרוח כאילו יש דלתים ובריח לפניו, שאינו יכול לצאת עד שיפתחו הדלתות, כי יראת ה' תסגור בעד הרוח, שלא יוכל לחשוב מחשבות תאוה וחמדה וכיוצא . רק אם ירצה בעליו לחשוב בדבר כשתורנו חכמתו לחשוב עליו, אז יתירנו ויניחנו לחשוב ולעשות. ולכן על מי שרוחו מושל עליו אמר (משלי כה, כח) "עיר פרוצה אין חומה , איש אשר אין מעצור לרוחו". המשיל הנפש ההולכת אחר רוחה, לעיר פרוצה אין חומה, שיוכל כל אחד לצאת מן העיר אל המקום שירצה ללכת ואין מונע . לפי שיושביה אינן יכולים להסגר בעיר במצות המושל, כי אין לה חומה ודלתים ובריח . וככה דומה איש שאינו מושל ברוחו, ואינו סוגר אותו בחכמה וביראת ה', כי אז כל כחות הנפש יוצאים ועולים על הלב ומתמלאים אותו סכלות ורעה, והלב נצוד בידם לעשות ככל העולה על רוחו . ועל זה אמר "ומושל ברוחו [טוב] מלוכד עיר". הזכיר לכידת עיר, לפי שצריך שתרדנה חומותיה ואז תלכד . והנה זה פורץ העיר ומשחית חומותיה בגבורתו, והמושל ברוחו עושה ההיפך, שמשים חומה ודלתים ובריח לפני נפשו וסוגר כחותיה שלא תצאנה החוצה. והוא טוב מלוכד עיר, מטעם שאמרנו על דבר זה בראש הפסוק.

"איזהו עשיר? השמח בחלקו". משום מעשה טוב בין אדם לחברו תני לה, ודומיא דתרתי בבי קמייתי דחכם וג יבור, כמו שהסכלים טועים להניח אלו התוארים היקרים למי שאינו כדאי להן, כן תאר "עשיר" איננו כפי דעת ההמון, בהיותו בעל נכסים רבים ומלא ביתו כסף וזהב, וכל היום מרבה נכסים וטורח לאסוף ולכנוס . אלא איזהו "עשיר" כשנזכר לשבח בספרי הקדש, הוא השמח בחלקו אשר נתן לו אלהים הן רב או מעט, כששמח בו ונפשו שבעה ואמרה מצאתי הון, זהו ה "עשיר" הגמור, למצוא בעשרו חן בעיני אלהים ואדם . כי אם אינו שמח במה שיש לו, וכל אשר יש לו יקטן בעיניו, ויתאוה תמיד להוסיף רבבות על רבבות, מתואר בכתבי הקדש "סכל וחוטא".

תוכן ענין השמחה בחלקו

ואולם השמחה היא מתת אלהים יתנה לטוב לפניו, והוא האיש שמנהגיו בחכמה . כי בהיותו אוהב חכמה ויראה, תתענג נפשו בדשן החכמה, ויבוז לכל אשר תחת השמש, ולא יבקש מן הקנינים הזמניים כי אם מה שהוא הכרחי לו ללחמו וללחם ביתו . וכשהשיג זאת לא יחמוד ליתרונות המהבילים שנפשם דבקה בקנינים הללו. ובמעט שמצאה ידו ישמח מאד, ויזכור אם היה במחסור כל, [כי] היו צרותיו ועניו מעבירין אותו על דעתו (עירובין מא:). ויתן תודה למי שהכל שלו שחננו בזה, והקל מעליו שיוכל לפנות לבו לתורה ולחכמה . ומי שהוא על מצב זה הוא ה"עשיר" הגמור. ומי שאינו שמח בעשרו, אע"פ שרבו רבבותיו, אינו עשיר בנפשו, כי במה הם נחשבים בעיניו לנגד מה שחפץ לאסוף ולכנוס עוד ? ואיננו טוב לבני אדם, לפי שכל פניותיו הם להוסיף ולהרויח, לא יחפוץ להתחבר כי אם עם עמי הארץ המועילים והעוזרים לו במשאו ובמתנו ובעסקיו . והחכמים ואנשי חן וכל שכן עניים צדיקים ואביונים הם עליו לטורח, אע"פ שלא יבקשו ממנו דבר, כי נפשו נבהלה תמיד בעסקיו . ואין צריך לומר שקשה עליו לעזור לזולתו בממונו, לפי שכל היום עושה חשבון על עשרו, וכשיתן ממנו דבר יחרד בלבו שחסר עתה עשרו ממה שהיה, תחת שהיה מצפה להרבותו . ואפילו לחמו בדאגה יאכל, לפי שצריך לשלם במיטב כספו, ודואג תמיד פן ייעני וירד מגדולתו ומכבודו. וכששומע זולתו עשיר ממנו, יקנא בו ויאכל את בשרו. ואין צריך לומר שלא יעבוד את ה' בשמחה, כי רחוק בינו ובין השמחה מרחק רב, לפי שאינו שמח אלא לפי שעה כשמוסיף הון . וכשיהיה רגיל בתוספת זה, ישוב וידאג להוסיף עוד . ואיך תשמח נפשו בה' ותודהו על חסדו, ולבו לא נכון עם אל, כי מנע ממנו תאותו, ולא ברכו כא וות נפשו. והוא לא ידע כי אם כל היום יברכנהו אלהים, והיה כזה יום מחר יום של דאגה, כי יחפוץ עוד, על זה אמרו (אמר המגיה: במדרש קהלת, א, לד. הנוסח: "אין אדם יוצא מן העולם" ושמא הגר"א שהעתיק נוסח זה באגרתו, ראה זאת בספרנו זה) "אין אדם מת וחצי תאותו בידו". וחלילה לומר שדבריהם כוללים כל בני אדם, כי יש עשיר השמח בחלקו וכל תאותו בידו וכדברי משנתנו, והוא החכם הדבק בחכמה ובכשרון מעשים . ולפי שלא אמרו "לעולם אין חצי תאותו של אדם בידו", אומר אני שמלת "מת" כמו (תהלים קטו, יז) "לא המתים יהללו יה", שאיננו על שוכני קבר, אבל הדבקים דבקות גמורה בקנינים הארציים נקראים על דרך השיר [אמר המגיה: עיין "מורה נבוכים", ח"ג פ"מג "מליצות פיוטיות"] "מתים", כי גוף האדם מת כל רגע. ובלשון לועז הורגלה המליצה הזאת להאמר על כל החיים, אבל הנביאים השתמשו בה לבד על הדבקים בדברים הזמניים, ואין להם דבקות בחכמה ובדעת שהן חיי הנפש . ואלו לא יהללו יה . אלא אותן שנאמר עליהן (דברים ד , ד) "ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כלכם היום", אלה הם הנקראים חיים. ולכן אמר תחלה (תהלים קטו, יג-טו) "יברך יראי ה' הקטנים עם הגדולים ", ואמר "יוסף ה' עליכם" וגו', ואמר "ברוכים אתם לה' עושה שמים וארץ", כלומר שיקבלו ברכה מאת ה' ברכת שמים, וברכת ארץ, שינחלו חיי הנפש חכמה ודעת, גם יאכלו מטוב הארץ ויהיו שמחים בחלקם. ואחריו הודיע שהברכה הזאת היא מתת אלהים, וכדברי קהלת שאביא לקמן . כי אף על פי שיש בארץ אנשי עושר ונכסים, אין להם נחלת שדי ממרומים חכמה ודעת. ועל כן גם עשרם לא יחשב למאומה, וזהו שאמר (תהלים קטו, טז) "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם". ומי יעלה השמים לקחת אור ושמחה? ולכן "לא המתים יהללו יה" וגו', אבל אנחנו המבורכים מה' נוכל להללו באמת, וזהו שחתם (קטו, יז) "ואנחנו נברך יה מעתה ועד עולם הללויה ". ועל דוגמא זו אמרו ז"ל (מדרש

קהלת, א, לד. ושם הנוסח "אין אדם יוצא מן העולם") "אין אדם מת וחצי תאותו בידו". אבל אדם [צדיק] הנקרא "חי" כל תאותו בידו. וכבר בארנו דברים בפירוש בבא "חביב האדם שנברא בצלם", והם מפרשים יותר מה שאמרנו פה. ויוצא מזה כי השמח בחלקו, יקבל כל אדם בשמחה, וישתעשע עם בני אדם בחכמתם ובדבריהם; ואין הבדל אצלו אם הם בעלי נכסים או עניים מאדם. לפי שתכלית עסקו עמהם איננו בשביל תוספת הקנינים. וכן במעט שיתן לעניים כפי מסת ידו ישמח, בעבור שיש בידו לשמח לב עניים ואביונים, וכן מה שמפזר לפרנסתו ובעבור אנשי ביתו יעשה בשמחה, ולא ידאג כי נכון לבו בטוח בה' שיוכל לתת לו די מחסורו. והוא יוכל לעבוד את ה' בשמחה, כי אין נפשו דבקה בקנינים הארציים. גם יודה לה' על מה שהכין לו מטובו ומחסדו. והיינו דקתני תנא דידן "איזהו עשיר השמח בחלקו". ודע כי חלק גדול מספר קהלת יסד שלמה על ענין זה, ואמר (קהלת ב, כו) "כי לאדם שטוב לפניו נתן חכמה ודעת ושמחה, ולחוטא נתן ענין לאסוף ולכנוס" וגו', והוא מתבאר ממה שפירשנו, ובסמוך נסתייע עוד מדבריו.

"**שנאמר יגיע כפיך כי תאכל**" וגו'. מייתי ראיה דאין עשיר ואיש מצליח אלא השמח בחלקו, ועל דרך שבארנו אנחנו ענין זה. שבהיותו שמח בחלקו הן רב הן מעט, ונהנה בשמחה מברכת ה' אשר נתן לו, נותן אות כי הוא איש ירא את ה' ודבק בחכמה ודעת, ועלי ו קאמר קרא יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך. ותחלה אמר (תהלים קכח, ב) "אשרי כל ירא ה' ההולך בדרכיו", כלומר כל הירא את ה' והולך בדרכיו אשריו, כי ינחל חיי עולם. ואם לפעמים בעוה"ז יש "צדיק ורע לו", ומדוכא בחלאים או ביסורי עוני וכיוצא, אחריתו יש גא [יגדל] מאד לחיי עולם. ויש אחר הירא את ה', ומצא ידו כדי פרנסתו ושמח בחלקו, זהו מתת אלהים שזכה לשני שלחנות, ואז טוב לו בעוה"ז ובעוה"ב. ובין שיהיה עשיר גדול ויש לו עבדים ושפחות העושים את מלאכתו, ונחלת שדה וכרם, ויושב שקט ושאנן; ובין שיש לו רק מעט, וצריך להתפרנס מיגיע כפו ומזיעת אפו, מ כל מקום לפי שהוא צדיק ושמח בחלקו הרי הוא עשיר, שהרי ממעט שיש לו הוא נהנה בשמחה, ואין לבו דואג מה נאכל מחר. וזהו שאמר "יגיע כפיך כי תאכל", אם יש לך די פרנסתך אפילו מיגיע כפיך, שאתה צריך לאומנות להתפרנס ממנה, אלא שאתה שמח בחלקך, והיינו דקאמר "כי תאכל", שאתה שליט על מה שבידך לאכול בשמחה את לחמך, וכמו שאוכיח מדברי קהלת, אז "אשריך וטוב לך". ומפרש בן זומא "אשריך בעוה"ז וטוב לך בעוה"ב", לפי שבעולם ה זה נתן לך ה' ב"ה חכמה ודעת ושמחה, ולך ראוי לתאר "עשיר" בעבור שאתה שמח ואוכל בשמחה מה שיש לך, וכן "טוב לך" לעוה"ב וכדפירשתי לעיל. וכדוגמת המליצה הזאת אמר קהלת (קהלת ה, יז-יח) "הנה אשר ראיתי אני, טוב אשר יפה לאכול ולשתות ולראות טובה בכל עמלו שיעמול תחת השמש וגו', גם כל האדם אשר נתן לו האלהים עושר ונכסים והשליטו לאכול ממנו ולשאת את חלקו ולשמוח בעמלו, זה מתת אלהים היא". ולפי שידעת שאין אדם אשר לא יאכל, א"כ [לשון] "והשליטו לאכול ממנו" על כרחך דומה ל"יגיע כפיך כי תאכל", כלומר שהשליטו להשתמש במה שיש לו וליהנות ממנו בשמחה, וכאמרו "ולשמוח בעמלו". ויפה אמר שזהו מתת אלהים, לפי שהיא מדת האיש הטוב לפני ה', שנתן לו חכמה ודעת ושמחה, וכמו שבארנו למעלה.

ואחר כן זכר ההיפך ואמר (קהלת ו, א-ב) "יש רעה אשר ראיתי תחת השמש ורבה היא על האדם. איש אשר יתן לו האלהים עושר ונכסים וכבוד ואיננו חסר לנפשו מכל אשר יתאוה ולא ישלטינו האלהים לאכול ממנו כי איש נכרי יאכלנו זה הבל וחלי רע הוא". וזהו ענין עשיר שאינו שמח בחלקו, ואינו נהנה ממה שיש לו, מדאגה שיחסר עשרו. וזהו "ולא יאכל ממנו", שאינו שמח בהנאתו ממנו, שהרי אי אפשר לומר שיהיה כל ימיו ברעב, שא"כ ימות מהרה, והוא אומר בפסוק שלאחריו (קהלת ו, ג) "אם יוליד איש מאה ושנים רבות יחיה וגו' ונפשו לא תשבע מן הטובה" וגו', הרי שמדבר מאיש מאריך ימים ובכל ימיו אינו שבע מן הטובה, וזהו עצמו כאמרו (קהלת ה, ט) "אוהב כסף לא ישבע כסף". ולפי שאינו שליט על שלו לאכול ממנו בשמחה, ובמותו יניחנו לאחרים, על כן אמר "ואיש נכרי יאכלנו", שאחרי מותו ישמח בו נכרי. וכל זה מופת ברור ליושר פירושנו בדברי המשנה, שלמד הדבר היטב מקרא "יגיע כפיך כי

תאכל" וגו'. ועל כרחך קרא בהכי מיירי: "יגיע כפיך כי תאכל" ששמח בחלקו ונהנה ממנו. דאי במתפרנס מיגיע כפו ואינו שמח בחלקו, א"כ גם הוא בחלי רע כמו העשיר שאינו שמח בחלקו, ולאיזו ענין זכר "יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך"? וטוב ממנו איש אשר נתן לו אלהים עושר ונכסים ואינו צריך להתיגע, ומקדש זמנו לתורה, דהא קרא בירא ה' מיירי. אלא ודאי בשמח בחלקו, והא גופא קא משמע לן דאע"ג שצריך לעסוק במלאכה ואומנות להתפרנס ממנה, כיון שהוא שמח בחלקו, אשריו בעוה"ז וטוב לו לעוה"ב. והיינו ממש כדברי משנתנו, "איזהו עשיר השמח בחלקו".

"מכובד" נקרא רק איש חכם וצדיק המכבד את הבריות

"**איזהו מכובד המכבד את הבריות**". האי נמי משום מעשה טוב שבין אדם לחבירו נקט לה, וכדפרישית בריש מתניתין, ודמיא נמי לתלתא בבי קמייתא, כמו "איזהו חכם" זה שאינו נשען על שכלו, אלא לומד מכל אדם, ואיזה גבור זה שאינו עושה כגבורתו, אלא כובש את יצרו, "ואיזהו עשיר" זה שאינו טרוד לאסוף ולכנוס, אלא שמח בחלקו, הכי נמי "איזהו מכובד", זה שאינו רוצה שיכבדוהו ומתרחק מן הכבוד, אלא הוא מכבד את הבריות. והכי פירושא: מי שהוא שר ועשיר וגדול יכבדוהו בני אדם בעבור עשרו וגדלו, כענין (בראשית לד, יט) "והוא נכבד מכל בית אביו". לפי שהיה יורש הממשלה אחריו. ואין זה המכובד הנזכר בספרי הקדש. כי הנכבד מבני אדם שאמרנו, לפעמים הוא רשע וכסיל, ואעפ"כ ישתחוו לו ויהדרוהו מטעם שאמרנו. אבל שם התואר "מכובד" איננו זולתי על איש חכם וצדיק המכבד את הבריות. ומלת "בריות" כוללת לכל יצורי עולם, שהן כולם בריותיו של יוצר הכל ב"ה, דהא לא תני "המכבד את כל אדם", כדתני ר' ישמעאל "והוי מקבל את כל אדם בשמחה", וכדתני שמאי בפרק קמא "והוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות", אלא המכבד את "הבריות". והוא המתואר "מכובד", כמו שנאמר (ישעיה נח, יג) "וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד". וכמו ששם התואר "חכם" בעבור החכמה האסופה בו והמושלת בלבו שנוהג בה, ושם התואר "גיבור" בעבור הגבורה והעוז שבנפשו למשול על יצרו, ושם התואר "עשיר" בעבור השמחה שבנפשו לשמוח במה שיש לו ולהסתפק בו, כן שם התואר "מכובד" איננו בעבור הכבוד שחוצה לו שאחרים מכבדים אותו, אלא בעבור מדת הכבוד שבנפשו, שבו מכבד את הבריות. והכבוד הזה שאנו מדברי ם עליו הוא ענין נעלה מאד, וכמו שרמזנו בבבא "חבה יתירה וכו' שנקראים בנים למקום", שפירשנו בקצרה מקרא (משלי ד, ח) "סלסלה ותרוממך תכבדך כי תחבקנה". ואמרנו שבכל מקום שנזכר בספרי הקדש לשונות של "כבוד" אצל הענינים האלהיים, הוא על השכל הנאצל ממרומים על האדם, רוח שכל ובינה, כמו (תהלים ח, ה) "וכבוד והדר תעטרהו", (משלי ג, לז) "כבוד חכמים ינחלו", ודומיהן. ולכן תאר "מכובד" נופל על מי שזכה בחכמתו לדבקות אלהים ולשכל נאצל. ורבותינו ז"ל מכנים אותו בשם "תלמיד חכם", וכמו שבארנו בבבא "ויהי מורא שמים עליכם". שעל כן אמרו (ברכות יט.) "ת"ח שעבר עבירה בלילה אל תהרהר אחריו ביום". ולכן אמרו "ולקדוש ה' מכובד", זה תלמיד חכם [אמר המגיה: מקור לדרשה זו שהת"ח הוא המכובד, מצאנו בזוהר ח"ג דף קמה.] כי איש מופלא כזה יכבד את כל הבריות, לפי שמבין בסגולת כל דבר, ושכ ולם נבראו מאדון החכמה יתברך שמו לתכלית נכבד. וכדתנן בשלהי מסכתין (אבות, ו) "כל מה שברא הקב"ה לא בראו אלא לכבודו", וכדאפרש התם בעז"ה. ומי שמבין זאת לא יקל בעיניו שום בריה ולא יבזהו, אין צריך לומר שלא ילבין פני אדם ולא יבזהו, שהרי נברא בצלם אלהים כמוהו, וכדפרישית בבבא "חביב אדם שנברא בצלם", אלא שלא ילעיג על שום בריה, כי כולם בחכמה עשויים. והלועג עליהם חרף עושם (עיין משלי יז, ה), וכאילו אינו נותן כבוד למלך הכבוד אשר עשם. ומי שזכה להבין דבר זה באמת, ונותן כבוד בלבו לכל הבריות, זהו המכובד באמת. כי נותן אות שיש בו כבוד נאצל ובינה יתירה שזכה אליו בחכמתו ובצדקתו. ולקמן מפרש בן עזאי הך מלתא, ושם אדבר בו בעז"ה.

אבל אותם המחסרים בכבודן של המצוות, הם הנעשים בזוים

"**שנאמר כי מכבדי אכבד**" וגו'. מקרא זה נאמר על בני עלי שהיו בוזים זבח ומנחה, והיו מכבדין את עצמם, וכמבואר בכתוב (שמו"א ב, כט) "למה תבעטו בזבחי ובמנחתי אשר צויתי

מעון, ותכבד את בניך ממני להבריאכם מראשית כל מנחת ישראל לעמי ". כלומר איך קלו בעיניהם מצותי ותורותי אשר צויתי ממעון קדשי מן השמים ? ונתנו יותר כבוד לעצמם, למלאת תאותם ולהראות גדולתם לעיני מקריבי הקרבנות. ועל זה אמר (שמו"א ב, ל) "לכן נאום ה' אלהי ישראל אמור אמרתי ביתך ובית אביך יתהלכו לפני עד עולם, ועתה נאום ה' חלילה לי, כי מכבדי אכבד ובוזי יקלו ". כלומר אני אמרתי שממשפחתך ומבית אביך אבחר הכהנים הגדולים המשוחים בשמן משחת קדש לעולם, וכבוד והדר אעטרם, וזהו "יתהלכו לפני", כמו (בראשית ה, כב) "ויתהלך חנוך את האלהים", (זכריה ג, ז) "ואתן לך מהלכים בן העומדים האלה ", והיא דבקת הנפש באור העליון . ועתה כי חטאתם חטאה גדולה כזאת, ולא נתתם כבוד לתורתי ולמצותי, חלילה לי לעטר אתכם כבוד רוח אלהים להיות כהנים גדולים . לפי שאין האדם זוכה לכבוד הגדול הזה אלא בהיותו חכם וצדיק ונ ותן כבוד למלך הכבוד. ומהו הכבוד שיוכל לתת לו ? הוא שיכבד תורתו ומצותיו ומעשיו מראש ועד סוף, ולא יקל דבר מהם בעיניו, כי נצטוו ו נעשו כולם לכבודו. אבל בוזי תורה ומצוה, או בוזה מעשה ה ' ב"ה ואת בריותיו שברא, נותן אות שאין בו כבוד, אבל הוא איש נקלה ונבזה, ואינו יודע את ה' ואת דרכיו, ולא יזכה לכבוד . ועל זה אמר "כי מכבדי אכבד ", כלומר המכבדים תורותי ומצותי ומעשה ידי, ומתבוננים בסגולותיהן ובאותות החכמה שנראים בהם, אותו אכבד לעטר אותו כבוד השכל והבינה ממרומים . "ובוזי יקלו", כלומר הבוזים תורותי ומצותי ומעשי, "יקלו" ויהיו נקלים ונבזים. ולא אמר "ובוזי אקל", כי בוזי תורה אין צורך שיבזו אותם מן השמים, כי הם נקלים ונבזים מאליהן, לפי שדבקים בפתיות ובדרכי היצר הבזויים, ויותר שיתרחקו מאור האמת, יותר יוסיפו קלון . ולכן אמר "יקלו". ועל זה אמר שלמה (משלי ג, לה) "כבוד חכמים ינחלו וכסילים מרים קלון", ויפה בארנוהו בספר "גן נעול".

המתנהגים על פי החכמה, זוכים אל הכבוד האמיתי

ובקצרה נזכיר, כי החכמים ההולכים בחכמה אחריתם לנחול כבוד, שהוא נחלת שדי ממרומים אור השכל והבינה, ואז יהיו מכובדים. והכסילים הסרים מן החכמה, אחר יתם שירום הקלון בלבם לעשות כל התועבות, ודומה ממש לאמרו "ובוזי יקלו". ואם כן מפסוק זה אנו למדין, שאין מכובד אלא המכבד את הבריות, ולא תני תנא דידן "המכבד את התורה והמצוה ", דומיא דבני עלי שהיו מבזים זבח ומנחה . דהתם מעשה שהיה כך היה, ולפי שהיתם חטאתם גדולה מאד, נפרע מהם באף ובחמה גדולה כמבואר בספר שמואל . ומשנתנו מיירי בשומר תורה ומצוה, ומשום הכי תני ברישא איזהו חכם וכו' איזהו גיבור וכו' ובההיא קא מיירי. וכיון שהוא חכם וצדיק, מכבד ג"כ את הבריות, מקבל כל אדם בשמחה, וכן חושב בכבוד על כל הבריות. וכשהגיע גם למעלה זו אז יקרא מכובד, וכדאפרש בעז"ה במשנתו של בן עזאי.

ומפרשי המסכתא זצ"ל לא פירשו משנתנו על דרך זה . אבל לפירושנו מתישבים הכתובים שלמד מהן דבריו על מכונן, ותו לא קשיא מ ידי. וכמו ר' עקיבא ששנה שלש פעמים "חבה יתירה נודעת להם ", ולא פירש מה היא החבה היתרה ? משום דסמיך אקראי דמייתי ראיה למלתיה, וכדפרישית במשניותיו שהביא הכתובים האמורים בענין שנזכר בכל אחד מהן החבה היתרה, הכי נמי בן זומא כשתשגיח בדבריו תראה שסמך על המקראות שמהן הביא ראיה, המפרשים [את] הדברים. ומדברינו יוצא שעיקר הכל [הוא] יראת ה' וחכמה. כי אם אין יראה אין חכמה, וכן אין גבורה, ואין עושר ואין כבוד . לפי שכל המתנות האלו לא יתקיימו ואינן לטובת בעליהן אלא בהיותו נוהג בחכמה, כי אז לומד ומקבל מכל אדם לדעת מה יעשה , ואיך יעשה כהלכה. וכן ביראת ה' וחכמה כובש את יצרו. וכן ע"י שדבק ביראת ה' וחכמה, יבוז לכל אשר תחת השמש, וישמח בחלקו.

וכן בהיותו חכם גיבור ועשיר על דרך זה, אז יגיע למעלת "המכבד את הבריות", כי יזכה לבינה ודעת ויהיה חכם לב, ואז יקרא ג"כ "מכובד". ותבין שכל הבבות הולכות על הסדר, תחלה צריך לקבל החכמה ויחפוץ לעשותה. אחרי כן צריך שיתגבר לכבוש את יצרו כדי שיגיע לכלל מעשה. ואחר שזכה לתלמוד ולמעשה הרי הוא בר לבב, ואינו אנוש (א' מנוקדת קמץ) עוד מיצרו, וידבק דבקות לב בחכמה, ואז יבוז לכל הקנינים הארציים וישמח בחלקו . וכשיגיע למעלה זו,

אז תנוח עליו כבוד, כאמרו "כבוד חכמים ינחלו", וברוחב לבבו יבין בכל הדברים ויכבד את הבריות, וי יקרא קדוש ה' ומכובד . וא"כ כל המדרגות קשורים ביראה, שאם יבין ביראת ה' לקבל תורה וחכמה, באחריתו ינחל כבוד. ועתה יראה וישמח לבך מה שכתוב (ירמיה ט, כב-כג) "כה אמר ה' אל יתהלל חכם בחכמתו, אל יתהלל הג יבור בגבורתו, ואל יתהלל עשיר בעשרו . כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי נאם ה' ". הסתכל שלא אמר "אל יתהלל החכם בחכמה, והג יבור בגבורה, והעשיר בעושר", כי ראוי להתהלל בשלשתן כשהן מתנהגות בדרך ישר, וכהנהו דתני תנא דידן. ועל כן אמר "בחכמתו בגבורתו ובעשרו", כולם בכ ינוייהן המורים לה יפך, שהוא חכמה בעיני בעליו, וכן גבורה וע ושר, וכגון שהוא מבין בתקופות וגמטריאות, וגם מפלפל בתורה ובחריפות גדול. אבל אינו ירא את ה' ואינו לומד מכל אדם דרך המעשה . וכן ג יבור לצאת למלחמה להנקם מאויביו, וכן עשיר בעל נכסים רבים וכל היום אוסף וכונס יותר ; ובאלה לא יאות להתהלל, אלא כשהן על דוגמא שנזכרים במשנתנו . וזהו שאמר "כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ". כלומר עיקר הכל הוא יראת ה' להבין ולדעת את ה ', ולהכיר שתורותיו ומצותיו אמת, ושכ ולן חסד משפט וצדקה, ולהדמות אליהן במעשיו, כי עיקר הכל הוא המעשה . וזהו שחתם "כי באלה חפצתי נאם ה' ", כלומר אין רצוני בבעלי בינה ושכל ובעלי חכמות, ולא בגיבורים ולא בעשירים שמתהללים בהם ההמון, אבל חפצי ורצוני במעשה צדק ומשפט וחסד, שהן "תורה ועבודה וגמילות חסדים". ומי שעושה זאת הוא יקרא "חכם ג יבור ועשיר ומכובד ", מטעם שאמרנו למעלה, שכולן נשענים על יראה וחכמה. והנה דברי בן זומא מלאים חן ושכל טוב, וכל משניות הפרק כולם לפרש הדברים הללו נשנו, וכמו שאמרנו שכל הפרק הזה שנוי בשביל מעשה, וכמו שיתבאר בעז"ה בפירוש כל משנה ומשנה.

בֶּן עַזַּאי אוֹמֵר, חֱוֵי רָץ לְמִצְוָה קַלָּה (כְּבַחֲמוּרָה), וּבוֹרֵחַ מִן הָעֲבֵרָה. שֶׁמִּצְוָה גּוֹרֶרֶת מִצְוָה, וַעֲבֵרָה גּוֹרֶרֶת עֲבֵרָה. שֶׁשְּׂכַר מִצְוָה, מִצְוָה. וּשְׂכַר עֲבֵרָה, עֲבֵרָה:

ע"י שמחה בקיומה של מצוה קלה, יזכה לקיים בשמחה גם את המצוה החמורה

"**בן עזאי אומר**". לפרושי מילתא דבן זומא אתי, ששנה "איזהו גיבור? הכובש את יצרו". ובכלל "כובש יצרו" שתים, קום ועשה ושב ואל תעשה. שאם ישיאך יצרך לבטל המצות, [ת]היה כובש אותו ו[ת]עשה כאשר צווית. ואם ישיאך יצרך לעשות מה שהוזהרת ממנו, [ת]היה כובש אותו ו[ת]חדל מעבור עליהן, ועליהן שנה "הוי רץ למצוה קלה ובורח מן העבירה". ומליצתו ערוכה לעומת מליצת "איזהו גיבור". כי מדת הגיבור לרוץ באומץ לב ובשמחה לעשות גבורות, לא ייראה ולא יפחד, וכאמרו (תהלים יט, ז) "ישיש כגיבור לרוץ ארח" וכתיב (איוב טז, יד) "ירוץ עלי כגיבור". וכן אתה [ת]היה רץ בשמחה לעשות המצוה. אלא שהגיבור לא ירוץ רק ברצותו לעשות דבר גבורה, כגון לצאת לקראת נשק, ללכוד עיר בצורה וכדומה, אבל לא ירוץ למעשה קטן שיוכל כל אדם לעשותו. ולענין מעשה המצות לא תעשה כן, אלא תרוץ בשמחה לעשות אפילו מצוה קלה, וכדתני "הוי רץ למצוה קלה". כי בענין המצות תקרא גיבור גם בעבור הקלה, וכדתני טעמא "שמצוה גוררת מצוה", שעל ידי שהכינות לבבך לעשות הקלה, תעשה גם החמורה. ואם כן הדבר דומה לגבור הרץ בשמחה ללכוד כפר קטן, כי יודע שע"י לכידת הכפר יוכל ללכוד העיר הבצורה שבמדינה. ואם לא ילכוד הכפר תחלה, יקשה עליו לכידת העיר. וכן הוא בעשיית המצות שאם תרוץ לעשות הקלה, יהיה נקל לך לעשות החמורה, ואי לא לא. והנה המרוצה היא תמיד להשיג דבר הרחוק ממנו ולהתקרב אליו. והנמשל בעשיית המצות, שתהיה מושל ברוחך המעלה בלבך מחשבות הבל למשוך אותך אחר מראה עיניך, ולהקטין בעיניך עבודת ה' ומצותיו. וכשתרגיל להשפיל רוחך ולרוץ למצוה קלה, כבר הכינות לבבך לעבודת ה', ויקל בעיניך אח"כ לעשות גם החמורה בשמחה. וכבר פרישית בפ"ב בבבא "והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה", דקלה היינו קלה לעשותה, שאין יצרו של אדם תוקפו, ואין בה חסרון כיס, וכדאמרינן (ע"ז ג.) "מצה קלה יש לי וסוכה שמה", ואמרינן "מאי קלה? שאין בה חסרון כיס", וכן בכל דבר. וחמורה היינו חמורה לעשותה, שיצרו תוקפו או שיש בה חסרון כיס, והתם לענין זהירות אתמר, לבקש אחריה לקיימה, לפי שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות, והכא לענין הזריזות מתנייא, שירגיל לבו לשמוח בעשייתה, כדי שיכוין לבו לעבודת ה'. ולפום דפרישית לא גרסינן "למצוה קלה כלחמורה", אלא "למצוה קלה" ותו לא, משום דלא מיירי אלא במתחיל שיתחיל בקלה, ועי"כ יגיע לרוץ לחמורות. והרב בעל תוספות יו"ט ז"ל כתב: "כלחמורה ל"ג לה בס"א, וספרים דגרסי נשתבשו מריש פ"ב דתנן התם הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה וכו'. ובמסכת אבות שבאה לידי מא"י נמחק מלת כלחמורה", ונכון הוא.

לברוח, להמלט, לנוס; ההבדלים ביניהם

"**ובורח מן העבירה**". לענין "סור מרע" תני לה. ולאו למימרא שאם תבא עבירה לידו והוא בסכנה להכשל, שיברח ולא יעבור, שאין זה לשון "בריחה" אלא לשון "ניסה", שהנמלט ממקום סכנה נקרא "נס", כמו (שמות ד, ג) "וינס משה מפניו", (ויקרא כו, יז) "ונסתם ואין רודף". ואין הבדל אצלו לאיזו מקום שינוס, כי אינו רוצה רק להנצל מן הסכנה. אבל לשון "בריחה" נופל גם על הדואג מסכנה שאפשר שתקרה לו אם יאריך לעמוד במקומו, ובורח אל מקום ידוע הטוב בעיניו יותר, כמו (בראשית טז, ו) "ותברח מפניה", כי דאגה שתהיה מרה באחרונה אם תאריך לשבת עמה. וכן (בראשית לא, כא) "ויברח הוא וכל אשר לו", שהיה דואג מחמיו וממשפחתו. וכן (שופטים ט, כא) "וינס יותם ויברח". לפי שכולם ודומיהן ראו שלא טוב לשבת עוד במקומות שהיו, ו"יראו מרע שעתיד להתגלגל ולבוא עימהם. וכן הכא "ובורח מן העבירה", כשתראה יצרך שכל ענינו לפתות אותך, אע"פ שעדיין לא הגעת לעשות, [ת]היה דואג ממה שיקרך אח"כ, וזכור שכשתגיע לעשות הקטנות תבוא לידי סכנה עצומה לעבור על

החמורות, ולסוף אפשר שתהיה מכלל ה "חכמים בעיניהם", ועל כן ברח לך ממקומו, וזה כמו שאמרו ז"ל (סוכה נב :) "אם פגע בך מנוול זה משכהו לב ית המדרש", כלומר שי ם לבבך ומחשבותיך על ענינים טובים, וברח לך למקום תורה . וזה דומה למה ששנינו בפ"ב "רבי שמעון בן נתנאל ירא חטא", וקאמר "איזוהי דרך ישרה שידבק בה האדם? הרואה את הנולד", והיינו שדואג ממה שיוכל לבוא, ומתרחק אפילו מן המותר שיביאנו לידי חטא . ודומה ממש לבריחה שיברח האדם מחברה שנראין מסוכנים בעיניו בהמשך הזמן. ומשום הכי לא איצטריך למיתני מעבירה קלה כמו ששנה למצוה קלה, דהא מיירי שיתרחק מדרכי היצר גם קודם שבא לידי מעשה.

"**שמצוה גוררת מצוה**". זה שאמרתי הוי רץ למצוה קלה, לפי שמצוה קלה גוררת מצוה אחרת, שהכל תלוי בהרגל . אם הלב למוד להיות נוטה לדבר, יגיע מדבר לדבר, ומה שהיה קשה עליו מתחלה יקל עליו אח"כ, וכדפרישית בבבבא "הוי קל לראש". (מדרש ספרי, פרשת שלח, פסקא קיב) "רבי אומר עשה אדם מצוה אחת אל ישמח באותה מצוה [בלבד] שלסוף גוררת מצות הרבה. עבר אדם עבירה אחת אל ידאג על אותה עבירה [בלבד], שלסוף גוררת עבירות הרבה" [עכ"ל]. ויש קל וחומר במצוה אחת, על דרך משל לרוץ לשמוע פרק אחד בשבוע, לסוף יגיע להגות בתורה גם ביום גם בלילה . ראה חבירו הולך ותועה ברחוב העיר, ורץ לקראתו ושאל מה תבקש, ואומר: "איפה איש פלוני?" והלך עמו להביאו לאיש אשר הוא מבקש, לסוף יגיע לעשות חסדים גדולים בגופו ובממונו, וכן בכל דבר. וכן עבירה גוררת עבירה, כשיהיה נקל בעיניו לעבור אפילו על עבירה קלה , לסוף יעבור על החמורה . וכדאמרינן (שבת קה:) "כך הוא אומנותו של יצר הרע, היום אומר לו עשה כך ומחר אומר לו עשה כך , עד שיאמר לו לך עבוד ע"ז".

"**ששכר מצוה**". אם תאמר אמת שע"י השפלת הרוח לשמוח לקראת מצוה קלה, הוכן הלב לעשות גם החמורה, וכן לענין העבירה, אבל היאך תני "שמצוה גוררת מצוה ועבירה גוררת עבירה", דמשמע ש"ודאי" יבוא לקיים החמורה, ולעבור על עבירה החמורה? ומי ערב בדבר? ושמא לא תבא לידו שיוכל לקיימה, וכיון שלא תבא לידו לא יעשה מעשה . ולא החכמה עיקר אלא המעשה. וכן לענין העבירה, "מי לא סגיא" [הערת המגיה: לשון התלמוד, "שמא יארע"] שלא תבוא חמורה לידו? להכי הוסיף ושנה "ששכר מצוה מצוה, ושכר עבירה עבירה". כלומר ודאי כן הוא שאם עשית מצוה קלה בשמחה, ולבך נכון לעשות החמורה, שתבא מעשה לידך ותקיימנה. כי ה' ב"ה בוחן לבב וחוקר כליות, ואם רואה בקרב איש רוח נכון ולב טהור לקיים מצותיו, יזמן המצוה לידו כדי שיזכה נפשו . כי טוב ה', וכדתנן (מכות כג:) "רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות".

ה' מסייע בידי בעלי רוח טהרה שיזכו לפעול פעולות חשובות

והיינו דקתני ששכר מצוה מצוה, כלומר מי שמקיים מצוה אחת בשמחה ובטוב לב, לפי שלבו נכון, שכרו מצוה אחרת גדולה שיזכה בה נפשו לעדי עד. וכן לענין העבירה, מי שעובר על עבירה אחת, לפי שרוחו סר, והכין לבו לעבור על מצות ה', יכשל בעבירות אחרות שיזדמנו לידו, וכדאמרינן (יומא לח:) "בא לטמא פותחין לו, בא לטהר מסייעין אותו". וכיון שפותחין לו [לטומאה] ואין מונעין מידו, הרבה מסייעין יש לו, [והם] כל מחשבות יצר לבבו [תוספת המגיה: ולכן אין צורך לתוספת על כך ע"י הקב"ה]. ובא לטהר שאין לו מסייעים, לפי שיצרו נלחם בו תמיד, מסייעין אותו מן השמים, וזהו העזר האלהי המוליכו אל החכמה ואל המעשה הטוב, כדרך (תהלים קמג, י) "למדני לעשות רצונך כי אתה אלהי, רוחך טובה תנ חני בארץ מישור". וכמו שה' ב"ה נותן רוחו הטוב על הנפשות הטהורות השוקדות על התורה, וזה לענין התורה והחכמה, כן עוזר ומושיע אותם לקיים המצות, ומזמנם לידם . לפי שאין ברשותו של אדם לקיים המצות, ואין בידו רק הבחירה והחפץ, לא המעשה . כי מי שלבו נכון למלט קהל גדול מצרתם, ולשום נפשו בכפו בעבורם, אם אין מעשה בא לידו אין בכחו להשלים חפצו . וכשה' ב"ה רואה לב טהור, מסבב שיבואו מעשים לידו שיזכה בהן . וכפי טהרת הלב ותקון הנפש כן גודל המעשים הטובים שיזדמנו לידו. ועל דרך זה משה רבינו ע"ה שהיה גדול מכל

אדם, קבל תורה מסיני, זכה וזיכה את הרבים. [וכן] יהושע הכניס ישראל לארץ. [וכן] דוד תקן משמורות ושירי קדש. [וכן] שלמה בנה בית ה'. וכן בכל דור ודור ה' מושיע לישרי לב, להושיע בידם את ישראל. והיינו דאמר שלמה (משלי ב, ד) "אם תבקשנה ככסף" וגו', כלומר אם תבקש חכמה ובינה, ולשמור מצות ה', שתיהן יעלו בידך. על אור החכמה אמר (משלי ב, ה-ו) "אז תבין יראת ה'" וגו', כי יתן ה' חכמה "מפיו דעת ותבונה". ועל העבודה ומעשה המצות (משלי ב, ז) "יצפון לישרים תושיה מגן להולכי תום". ומלת "תושיה" הוא המעשה ע"פ החכמה, כדפירשתי בפרק קמא גבי "על שלשה דברים העולם עומד". ו"יצפון" כמו (תהלים לא, כ) "מה רב טובך אשר צפנת ליראיך", כלומר ה' ב"ה צופן תושיות ומעשים נכבדים כפי החכמה, והם שמורים לישרים שבכל דור ודור. ביד זה יעשה תושיה זאת, וביד אחר תושיה אחרת, הכל כפי מעלת הישר, וכדפירשתי לעיל ממשה דוד ושלמה. וכן כל כיוצא בזה, וכן הוא "מגן להולכי תום", וכדתנן "תשובה ומעשים טובים כתריס בפני הפורענות", והיינו "מגן". וכדתנן "העושה מצוה אחת קנה לו פרקליט אחד", והוא מגן בעדו. ועל דרך שפירשנו תמצא קלה וחמורה בכל מצות התורה.

הוּא הָיָה אוֹמֵר, אַל תְּהִי בָז לְכָל אָדָם, וְאַל תְּהִי מַפְלִיג לְכָל דָּבָר, שֶׁאֵין לְךָ אָדָם שֶׁאֵין לוֹ שָׁעָה וְאֵין לְךָ דָּבָר שֶׁאֵין לוֹ מָקוֹם:

לא לבזות אפילו את הכסילים, כי הלא נבראו בצלם אלוהים

"**הוא היה אומר** ". לפרושי סיפא דבן זומא תני לה, ששנה "איזהו מכובד המכבד את הבריות", ופרישית לעיל ד"בריות" הכל בכלל, כל יצורי עולם. [אמר המגיה: וכן כתב מהר"ל על אבות, פ"א, יהושע בן פרחיה]. והיינו "מכובד" שנותן כבוד לכל מה שברא הקב"ה בעולמו, והוא זוכה לכבוד הנאצל ממרומים, וכדמייתי מקרא "כי מכבדי אכבד". ועלה תני בן עזאי "אל תהי בז לכל אדם". ואל תאמר ש"אין האדם צריך לכבד אלא מי שהוא ראוי לכבוד, כגון תמימי דרך ההולכים בתורת ה', אבל כסילים וחסרי לב , לא". משום הכי תני המכבד את הבריות, דהכל בכלל, ש"אל תהי בז לכל אדם". ואל תטעה בנפשך לומר שאם תבוז לכסיל אינך עושה כנגד כבודו של מקום ב"ה, לפי שהוא עובר על מצותיו . אלא שתחטא [בזה]. וכן אמר שלמה ברוה"ק (משלי יא, יב) "בז לרעהו חסר לב, ואיש תבונות יחריש ". ומכתוב זה למד בן עזאי מליצתו, ושתיהן לדבר אחד נתכונו, דכל שעושה דרך בזיון חוטא, ומראה על עצמו שהוא חסר לב שאין בו בינה ושכל . ודבר זה מתפרש ממה שבארנו בבבא "חביב האדם שנברא בצלם", אמרנו שהיא שנוייה לפרש מצות "ואהבת לרעך כמוך". שכוונת התורה שנאהב לכל אדם, לפי שכל אחד מהם הוא כמונו נברא בצלם אלהים . ומי שהוא בעל לב להבין כבוד הצלם הזה, ישתמר [ייזהר] [מ]לבזות בעליו, ולכן יפה אמר "בז לרעהו חסר לב". ושמא תאמר "אם כן אצטרך לפאר את הכסיל, והיה כצדיק כרשע ?". לזה חתם "ואיש תבונות יחריש ", כלומר לא שתאמר לרשע "צדיק אתה", אלא איש תבונות המבין בכבוד צלם האדם אל יבזהו, וכשיזכיר איש כסיל יחריש, לא יהללו ולא יבזהו . כי לא התירה התורה רק התוכחה, להשיבו מפשעיו, ועל זה אמר שלמה (משלי כז, ה) "טובה תוכחת מגולה מאהבה מסותרת ", שפירושו אצלי התוכחה הגלויה שיוכיח לרעהו על פשעיו, טובה כשהיא מאהבה מסותרת בלב המוכיח, והוא שמאהבתו את בני אדם וחפץ בטובתן, מוכיח אותם להשיבם אל דרך החיים . וכשהיא מאהבה לא ילבין פנים, וכדכתיב (ויקרא יט, יז) "ולא תשא עליו חטא". ואמרינן ב"תורת כהנים": "יכול ילבין פניו ? ת"ל ולא תשא עליו חטא " [עכ"ל], אבל ידבר עמו פנים בפנים בלשון רכה ומאהבה מסותרת. מה שאין כן בז לרעהו, שמלבין פניו על חטאיו, או שמדבר עליו ומלעיג על מעשיו ב"קהל עם" שלא בפניו ושלא על צד התוכחה, אין זה אלא חסר לב, כי מבזה צלם האלהים, ואינו נותן כבוד לבוראו שנפח בו נשמת חיים . ועיקר האהבה הכתובה בתורה היא לענין זה שאל יבזה לשום אדם, כי הבזיון דבק בנפש, כדכתיב (תהלים עג, כ) "ה' בעיר צלמם תבזה", ובארנוהו (אבות, ג) בבבא "והמלבין פני חברו ברבים ". ולפי שמצות "ואהבת לרעך" סתומה, וכדפירשתי במשנתו של ר' עקיבא, ואין אנו יודעים עד היכן הדברים אמורים ? בא הלל הזקן ופירש הדבר, (שבת לא.) "מה דסני עלך לחברך לא תעביד ", כלומר כל דבר שאילו עשהו זולתך לך היה שנוא בעיניך ואינך סובלו מזולתך, ככה לא תעשה גם אתה לזולת ך. וכן כשאתה ששומע שכך או כך עשה פלוני לפלוני, ומעשהו שנוא בעיניך, לא תעשה כן אתה לזולתך. ואין רע מן הבזיון, שאי אפשר לשו ם נפש אדם לסבלו. ולכן אל תהי בז גם אתה לכל אדם, כי גם הוא כמוך בעל נפש בצלם אלהים.

ביאור "ואהבת לרעך כמוך"

ואפשר לומר שהלל פירש המקרא (ויקרא יט, יח) " ואהבת לרעך כמוך ", שבודאי אין הכוונה שיאהבנו כמו שאוהב את נפשו, וכמו שפירשנו שם . אלא הכי קאמר שתאהב לרעך באותו האהבה שאתה חפץ שיאהבך, והיינו כמוך, כלומר כמו שאתה מחשיב עצמך נגדו, כן תחשיבהו נגדך. והיינו "מה דסני עלך לחברך לא תעביד". אבל ר' עקיבא ודאי דריש "כמוך", שנברא כמוך בצלם אלהים, וכן מפרש לה בן עזאי, וכדבעינן למימר.

לא לבזות שום דבר (דומם, צומח או חי) שה' ברא

"**ואל תהי מפליג לכל דבר**". האי נמ י לפרושי מלתא דבן זומא דתני "המכבד את הבריות", ולא תני "המכבד את בני האדם". ואמרנו ד"בריות" כולל כל היצורים, שאל יקטן דבר מהם בעיניו, ויחשוב שאין בו תועלת, כי (תהלים קד, כד) "כולם בחכמה" עשויים. ועל זה מפרש "ואל תהי מפליג לכל דבר", ומלת "מפליג" כמו "מרחיק", וכדאמרינן (שבת יט.) "אין מפליגין בספינה פחות משלשה ימים קודם שבת". וקרוב לזה (בראשית י, כה) "כי בימיו נפלגה הארץ" וכלומר אל תרחיק דבר מדעתך, ותאמר "מה יש לנו בדבר זה? ואינו ראוי לשום לב עליו", כי לא על אותו הדבר תלונתך, כי אם על מי שבראו, וכדפירשתי לעיל. מיהו לא שייך בזיון וכבוד ממש לבד בבני אדם, [אבל] ואחריני לאו בני בזיון וכבוד נינהו. ומשום הכי פירש בן עזאי [א]"אל תהי בז לכל אדם", [ב] ועל שאר הבריות מפרש מהו הכבוד שלהם, ואמר "ואל תהי מפליג לכל דבר", שע"י כן אתה בוזה כבוד הדבר ההוא, שהרי באמת נברא לכבוד המקום ב"ה, וכדכתיב (ישעיה מג, ז) "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו" וגו'. והדבר הקטן בעיניך הוא חלק מן הכל שנברא לכבודו ית'. ויפה שנה בן זומא "המכבד את הבריות", שע"י כן תכבד למלך הכבוד, כדרך (תהלים כט, א) הבו לה' כבוד ועוז, ובארנוהו במקומו.

[אמר המגיה: מעין דברי המחבר כתב גם כן מהר"ל למשנה זו. נ"ל להוסיף כאן שדברי הרב המחבר זצ"ל מדויקים במקרא שהמשנה הביאה בתחילת פרק ד'. "איזהו מכובד? המכבד את הבריות, שנאמר (שמו"א ב, ל) "כי מכבדי אכבד ובוזי יקלו" וצ"ע הרי במקרא זה מדובר בדברי הקב"ה על עצמו (על אלו שמבזים אותו וקרבנותיו) ולא מדובר כלל על המכבדים את הבריות, שעליהם רצה התנא להביא הוכחה?! אבל לפי היסוד שהניח המחבר הרי ברור הדבר שהמכבד את הבורא, מכבד את בריותיו. והא בהא תליא].

אין לבזות את הרשעים שהרי עתידים לחזור בתשובה, ונמצא שבזית את הנכבד מאד

"**שאין לך אדם שאין לו שעה**". רישא קא מפרש שאמר "אל תהי בז לכל אדם" בין צדיק בין רשע. ושמא תאמר תינח צדיק שמשתמש בצלמו לעבוד את ה', הרי צלמו נכבד. אבל כסיל וחוטא המשתמש בו לרעה ומשפילו עד שאול, למה הוזהרתי לכבדו? וקאמר "שאין לך אדם שאין לו שעה". כלומר אילו אי אפשר לאדם לשוב מדרכו הרעה שהולך בו, יפה אמרת כיון שצלם הכסיל הזה מרשיע, מה יתרון יש בו? וטוב ממנו נפש הבהמה שלא ידעה עשות רע. אבל אין הדבר כן, אלא האדם בעל בחירה. ואם זמן רב הלך באולתו, אם רוצה יעשה לו לב חדש ורוח חדשה, (ישעיה נה, ז) "יעזוב רשע דרכו וכו' וישוב אל אלהיו וירחמהו", (ברכות לד:) "ובמקום שבעלי תשובה עומדין אין צדיקים גמורין יכולים לעמוד". ואם כן צלמו עומד תמיד בכבודו, ומחר כשייטיב מעשיו נמצא בזית את הנכבד מאד.

וכדאמרינן (קדושין מט:) "האומר לאשה הרי את מקודשת לי ע ל מנת שאני צדיק גמור אפילו היה רשע גמור כל ימיו, הרי זו מקודשת. שמא הרהר תשובה בלבו". וכדאמרינן (ע"ז י:) "יש קונה עולמו בשעה אחת". והיינו דקתני "שאין לך אדם שאין לו שעה", כלומר אין לך אדם אפילו הרבה לחטוא, שאין לו שעה שיוכל לשוב מאולתו ושב ורפא לו. ולכן ה' ב"ה שצופה מראשית אחרית מאריך לרשעים כדי שישובו, וכדפרישית בבבא "ובטוב העולם נדון". ואפשר שבעומק המליצה כלל "שאין לך אדם" אפילו הרשיע מאד, שאין לו שעה שישוב לאלהיו ויטהר מגלוליו, כי הקב"ה מגלגל עם בני אדם גלגולים רבים הנעלמים מדעתנו, ומלמדו דעת ומצרפו ומלבנו, ולסוף יבוא זמנו שיהיה טהור. ולכן אין טוב לבזות שום אדם. וכן אמר הכתוב (שמות כג, ה) "כי תראה חמור שונאך וגו' עזוב תעזוב עמו", [ואמרו חז"ל בפסחים קיג:] ובאיזו שונא מדבר, אם בשונא ממש, כבר נאמר "לא תשנא את אחיך בלבבך", אלא בעובר על התורה ואינו מקבל תוכחת, ובכל זאת עזוב תעזוב עמו. כי אין לך אלא להוכיחו ולהחזירו למוטב ולדונו כפי משפטי התורה, לא להקלותו ולבזותו.

"ואהבת לרעך", שיטת רבי עקיבא ושיטת בן עזאי

והנה במשנת "חביב האדם שנברא בצלם" בארנו שב"תורת כהנים" (ויקרא יט) אמרינן "ואהבת לרעך כמוך" אמר ר' עקיבא זהו כלל גדול בתורה, והיינו "חביב אדם שנברא בצלם". בן עזאי

אומר "זה ספר תולדות אדם כלל גדול ממנו ", והדבר צריך פירוש. ואומר אני דבן עזאי דמשנתנו מפרש מה שאמר שם, כי בבריאת האדם נאמר (בראשית א, כו) "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו". ועניין הצלם בארנו שם. ואמנם "כדמותנו" יראה שהוא [כינוי] על "הבחירה", שיהיה האדם מושל ברצונו לעשות כחפצו, וזהו הדמיון כביכול למעשה ה', כי כל אשר חפץ ה' עושה בכל. ולאדם ניתנה הרשות לעשות בפעולות אדם כמו שיחפוץ. ואין כן המלאכים כי מעשיהם קבועים בלי בחירה. ואילו היה צלם האדם עשוי באופן שלא יהיה אפשר לשוב מדרך שבחר בו, א"כ כשמרשיע לא היה ראוי עוד לכבוד, וכמו שאמרנו למעלה . אבל לפי שנברא ג"כ בדמות, ויוכל לעשות כל שעה כמו שירצה, יפה נאמר "אל תהי בז" לו "שאין לך אדם שאין לו שעה" וכדפרישית. אבל לא מצינו במעשה שנזכר דמות, אלא (בראשית א, כז) "ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אותו", וכן בפרשת נח נאמר (שם ט, ו) "כי בצלם אלהים עשה את האדם", לבד במקרא שהביא בן עזאי נזכר בו הדמות, שנאמר (בראשית ה , א) "זה ספר תולדות אדם וגו', בדמות אלהים עשה אותו ". שמענו שנברא בדמות, ויפה אמר "זה ספר תולדות אדם כלל גדול ממנו ". כי מפסוק "ואהבת לרעך כמוך" למד ר' עקיבא שחביב אדם שנברא בצלם, וכן עזאי הוסיף שעיקר האהבה היא מפסוק "בדמות אלהים עשה אותו ", שממנו יוצא שאפי לו חוטא וכסיל בכלל האהבה, וש "אל תהי בז לכל אדם ", וכדקתני טעמא "שאין לך אדם שאין לו שעה".

בכל מה שברא ה' בעולמו יש תועלת, אע"פ שלפעמים נעלמה מאתנו מה היא "**ואין לך דבר שאין לו מקום**". סיפא קא מפרש, דמש ום הכי "אל תהי מפליג לכל דבר, לפי שאין לך דבר שאין לו מקום ", ו"מקום" כלומר יש לו מקום לעמוד עליו ושנברא עבורו, שהכל נברא לתועלת, וכדפירשתי לעיל במשנת "שלשה שאכלו על שלחן אחד". שלכל דבר יש תועלת, חוץ מזבחי מתים דכמאן דליתא דמי. שלא ברא הקב"ה דבר בעולם לחנם, כי (משלי ג, יט) " ה' בחכמה יסד ארץ ", ויש בכל דבר ודבר תעלומות חכמה, ואם [אמנם] הם נעלמים מלבות בני אדם. וכמו שאמר אליפז לאיוב (איוב יא, ה-ו) "מי יתן אלוה דבר" ויפתח שפתיו עמך, "ויגד לך תעלומות חכמה, כי כפלים לתושיה". כלומר מי יתן שידבר עמך הקב"ה וילמדך טעמי הדברים שברא, אז י וודעו לך תעלומות חכמה, טעמים של חכמה שהן נעלמים מלב כל אדם . ותחת שמקצת מעשיו נדמים שאין בהם תועלת וחכמה, תראה שיש בכל תושיה כפלים. וכבר פירשתי שמלת "תושיה" על מעשה כפי החכמה, וכלומר תבין שבכל מה שעשה ה' כפי ארחות חכמתו, יש בו כפלים ותועליות רבות של חכמה. ולכן אם תראה דבר מופלג מדעתך, ולא תבין למה נברא, אל תפליגהו. ולא תשען על בינתך, אבל תהיה שפל רוח ותאמין שהנעלם ממך עד מאד, [הוא] גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם [מה] טעמו ותועלתו, וכדאמרינן גבי דוד (מדרש "אלפא ביתא דבן סירא", מובא ב"אוצר מדרשים" לר"ד אייזנשטיין, ח"א דף 47) שהיה תמה על בריאת השממית וקורי העכביש עד שבא במערה בברחו מפני שאול, ונ יצול בקורי העכביש. כך נראה לי פירושא דמתניתין.

ומפרשי המסכתא זצ"ל פירשו "אל תהי בז לכל אדם", לומר "מה יוכל לעשות לי ?", "ואל תהי מפליג לכל דבר", אל תרחיק דבר לומר "רחוק דבר זה ואין לדאוג ממנו". שאין לך אדם שאין לו שעה שיש יכולת בידו להרע לך, וכן אין לך דבר שאין לו מקום. ולא נראה כן, דא"כ מה ענין זה ל"משנת חסידים"? ואינו אלא עצת שכל. ואפילו מי שאינו ירא שמים אומר כן. ומאד הנאני דברי החסיד ז"ל שהביא בעל "מדרש שמואל" ז"ל, שנטה במקצת פירושו למה שאמרנו. ותוכן דבריו: שבן עזאי דבר נגד בבא רביעית של בן זומא ואמר "אל תהי בז", כלומר אם לא תכבד אל תהי בז, או אל תהי בז אותו מלכבדו. ונתן טעם ל "איזהו מכובד ? המכבד את הבריות", כי החכם שהגיע למעלת הענוה רואה צורך הדברים בעולם, כי אין דבר בטל בעולם, כי הכל מעשה ידיו יתברך. ומטעם זה החכם מכבד את הבריות, ולזה אמר אל תהי בז, כי לועג לרש חרף עושהו, ואין לך אדם שאין לו שעה, או בעוה"ז או בעוה"ב . ואולי בעוה"ב מעלתו גדולה ממעלתך. וכן אל תהי מפליג שום דבר לומר שאינו נכון, שלא היה ראוי להיות נברא, כי

אין בעולם דבר שאין לו טעם למה נברא . והמפליג אינו מספר בשבחו של עולם. ואע"פ שאנחנו פירשנו הדברים על דרך אחרת, כבר נטה קצת למה שאמרנו.

רַבִּי לְוִיטַס אִישׁ יַבְנֶה אוֹמֵר, מְאֹד מְאֹד הֱוֵי שְׁפַל רוּחַ, שֶׁתִּקְוַת אֱנוֹשׁ רִמָּה.
רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן בְּרוֹקָא אוֹמֵר, כָּל הַמְחַלֵּל שֵׁם שָׁמַיִם בַּסֵּתֶר, נִפְרָעִין מִמֶּנּוּ בַּגָּלוּי.
אֶחָד שׁוֹגֵג וְאֶחָד מֵזִיד בְּחִלּוּל הַשֵּׁם:

יש להשפיל (להכניע) רוחו של האדם

"**רבי לויטס איש יבנה אומר** ". האי תנא נמי אדבן זומא קאי, ששנה "איזהו ג יבור? הכובש את יצרו ", ומייתי קרא "טוב ארך אפים מג יבור ומושל ברוחו מלוכד עיר ". והנה המושל ברוחו אינו מניחו לעלות אל הלב, אלא משפילו תמיד, ועלה תני ר' לויטס "מאד מאד הוי שפל רוח ", כלומר לא תחשוב לעולם שהגעת לתכלית המדה היקרה הזאת, אלא הוסף תמיד להשפיל רוחך יותר. כי המדה הזאת (מליצה ע"פ הושע יג, טו) "אוצר כל שכיות החמדה"; על ידה תקבל תורה וחכמה, על ידה תשמרנה בלבבך, על ידה תשלח החכמה שרשיה בקרבך, על ידה תעשה כל מעשיך כפי החכמה, עד שתזכה להיות חכם ונבון מיראי ה' ומחושבי שמו, ואין מדה יקרה ממנה . והמדה ההפוכה לה שהיא מדת גבה רוח, אין לרוע [גרוע] ממנה, ודברי משנתנו מיוסדים על אדני דברי הנביאים כולם, וזה פתרונה.

"**הוי שפל רוח** ". לא אוכל לפרש פה ענין "שפלות הרוח " על דרך שהתבאר לי ענינו ממליצות הנביאים וכתבי הקדש, כי אם אכתוב כ ולו באר היטב אצטרך להרבות דברים רבים על הוראת שם "רוח", שע"י כן יצא לנו כנגה פרוש "שפלות הרוח". ולא חברתי פירוש זה לבאר בו מליצות כתבי הקדש. ואולם לפרש דברי משנתנו, אני צריך לדבר עליו מעט בקצרה וראשי פרקים, כדרכי בכל מקומות בספר הזה.

"שפלות הרוח" איננה זהה אל מדת הענוה

והנני אומר שהקדמונים ז"ל מפרשי מסכתא זאת רוח אחרת עמם בפירוש ענין "שפל רוח", וכולם בדרך אחד ילכו, ופירשו שהתנא ר' לויטס מזהיר לאדם שאל יתגאה, כי (משלי טז, ה) "תועבת ה' כל גבה לב ", ושצריך להיות שפל רוח . והרב הגדול רמב"ם ז"ל בפירושו האריך לדבר על תועבת הגאוה, ואיך היא בזויה ומאוסה . וכל דבריו אמת, כתובים בתורה ומפורשים בנביאים, ומקובלים בדברי חכמינו ואבותינו, ואיני אומר שיש בזה מחלוקת, זולתי מה שאמר כי "שפלת הרוח" היא הענוה, ואין ביניהן רק שהענוה היא הדרך האמצעי בין הגאוה ובין שפלות הרוח, ושפלות הרוח היא הקצה האחרונה מן הענוה . ולפי שהגאוה רעה מאד, ופחדו אבותינו שאם ישאר האדם על הענוה לבדה לא תספיק לו, לכן צוו שיתרחק האדם עד הקצה האחרון שהיא שפלות הרוח . אני אומר תורה היא וללמוד אנו צריכין. ולדעתי לא נשנית משנתנו לענין הענוה, כי הענוה מדה עליונה מאד אין למעלה הימנה, ולאו כל אדם זוכה אליה. וכל שכן שאין ראוי לומר לכל אדם "מאד מאד הוי שפל רוח ", שלא תספיק לו הענוה לבדה אלא שיגיע לכלל שפלות הרוח . ואולם לפרש מה היא הענוה ומה פעולותיה, אין זה מקום לדבר בזה, אבל בפרק ששי בבבא ו "מלבשתו ענוה ויראה " אפרש בעז"ה כאשר עם לבבי. ורק נאמר עתה שאין גאוה ושפלות הרוח שתי קצוות, אלא הגאוה והענוה הן הן שתי הקצות, והן שתי מדות פרטיות בנפש, שהאחת מהן והיא הגאוה אין כמוה לרוע, והשניה שהיא הענוה אין כמוה לטובה, והמדה הא מצעית שביניהן היא מדת האמת, ואני אבאר לך דבר זה בעז"ה בפ"ו בבבא הנ"ל . אבל שפלות הרוח איננה מדה פרטית כלל, ואין לה עסק עם הגאוה ולא עם הענוה, אלא היא כוללת נפש האדם כולה וכמו שיתבאר.

[אמר המגיה: נ"ל להביא ראיה מדברי חז"ל אל ההנחה הזאת של המחבר זצ"ל, הרי היא במסכת כלה רבתי פרק ג', ד"ה ברייתא ירא חטא: "ענו מניין ממשה רבינו וכו', ושפל רוח מאהרן, אם אדם מקללו אומר לו שלום עליך. אדם מריב עמו ושותק". הרי ששתי המדות המפוארות הללו אינן ענין אחד. וענין "שפל רוח" שרוחו אינה מתגדלת ורועשת עליו לעוות

לשכלו של האדם, מפני מאורעות קשים שמעליבים אותו וכיו"ב. וכן חלוקה זו יש בברייתא במסכת דרך ארץ זוטא, פ"א. עכ"ל המגיה].

התורה משבחת למשה רבנו שהיה ענו, ולא שהיה שפל רוח

וטרם אפרש אומר שהדבר מוכרע מעצמו, שאם תאמר כדברי רבינו משה [הרמב"ם] ז"ל כי שפלות הרוח היא הקצה האחרון מן הענוה, התמה בעצמך למה נתפאר אדוננו משה רבנו ע"ה בענוה, כאמרו (במדבר יב, ג) "והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה". ואם הכתוב עצמו מעיד שהיה הגדול שבענוי ארץ, היה לו לשבחו ב"שפלות הרוח" היתרה על הענוה. ומצאנו ששבחו הכתובים את ה' ב"ה בענוה, וכאמרו (תהלים יח, לו) "וענותך תרבני", ולא מצאנו כתוב אצלו מליצת "שפל רוח". וחלילה חלילה לתארו בו, וכמו שתבין ממה שנדבר על תאר זה. ומצ אנו כתוב (משלי טז, יח) "טוב שפל רוח את ענוים מחלק שלל את גאים", הרי גאים כנגד ענוים; וחלקת השלל כנגד שפלות הרוח. ולדברי רבינו משה ז"ל אין לכתוב זה פתרון כלל.

ועתה הט אזנך ושמע, כבר רמזנו בבבא "חבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם", כי נפש האדם מתוארת בכתבי הקדש בחמשה תוארים, והן "נפש רוח נשמה חיה יחידה", וכל אחד מהן כולל הנפש כולה וכל כחותיה, ושם רמזנו מעט על תאר "חיה". ופה אנו צריכין לדבר מעט על תאר "רוח". דע כי צלם האדם נקרא "רוח", כמו (קהלת ג, כא) "מי יודע רוח בני האדם העולה היא למעלה", (קהלת יב, ז) "והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה". וכן צורת הבהמה נקראת "רוח", כמו (קהלת ג, כא) "ורוח הבהמה היורדת היא למטה לארץ". וקצות העולם נקראים גם הם "רוח", כמו (דניאל ח, ח) "לארבע רוחות השמים". וכן הסער הנושב נקרא "רוח", כמו (יונה א, ד) "וה' הטיל רוח גדולה אל הים", (תהלים קמח, ח) "רוח סערה עושה דברו". ולא מצאתי לקדמונים ז"ל בזה דבר. ואומר אני שטעם אחד לכלן, כי מלת "רוח" שרשו "רווח" [ר' מנוקדת קמץ] כמו (שמו"א טז, כג) "ורוח לשאול" [ר' מנוקדת קמץ], ומורה [א] על ההתפשטות וההרחבה בעניינים החמריים, [ב] ועל ההרחבה בדברים השכליים, וזה על דרך המשל.

תוכן המלה "רוח"

הסתכל במציאות הכללי שתחת השמים, תמצא שכל הברואים שוקטים נחים, אין דבר מהם יוצא ממקומו ומתרחב, זולתי הרוח. ומלבד שהוא מתרחב, אלא שמרויח [הוא ג"כ] כל זולתו. כי הארץ אבניה ומחצביה כולם שוקטים נחים, כל הצמחים אחר שהן בצביונם ככלות צמיחתם שוקטים נחים. המים שוקטים נחים, האויר היסודי שוקט ונח. זולתי הרוח כשיוצא מתפשט הנה והנה, וכן ירחיב כל הדברים בהתפשטותו. כשנושב על הארץ יעלה העפר והאבק ויסערם הנה והנה, האילנות ילבלבו וינועו, וכשסוער במים הומים גלים עולים ויורדים ומתנועעים תנועות נמרצות. וכן בעננים יתפזרו וילכו בסיבת הרוח, וכן בכל דבר. ומטעם זה עצמו נקראים צדי העולם רוחות לפי שהם מתפשטים עד קצות ארץ ושמים. ועל דרך זה נקראים נפשות בעלי החיים "רוחות" על דרך המשל. והאדם כדמות עולם קטן, ונפשו כוללת כחות כל מעשי בראשית, כמו שבארנו בפ"ג בענין ההבדלים שבין נפש האדם לנפשות בעלי החיים. כדמות שנטועים בארץ מינים הרבה, ואלה הכחות שוקטים נחים בנפש, לא ימושו ממקומם ואינם מתפשטים בלב כלל, כל זמן שאין הרוח נושב בהם. וזה הרוח הוא רוח האדם, והוא הכח הגדול שבנפש שבו חושב מחשבות, וכמו שהחילונו לרמוז במשנתו של ראב"ע שעליו שנה "ורוח בא ועוקרתו" וכו'. תדמה בדעתך שהאדם יושב ואינו חושב מחשבות כלל, לא ירגיש כחות נפשו כלל, לא אהבה ולא שנאה, לא אומץ ולא פחד, לא נדיבות ולא כילות, לא רחמים ולא אכזריות. עד ש (יעיר) [יתעורר] אחד מהן על ידי הרוח, על דרך משל שהחל לחשוב ברוב עשרו וגדולתו בשכלו וברוחב לבבו, יתפשט רוחו בכח הגאוה הנטועה בו וירויחנה עד שתמשול בלב. ועבר עליו רוח גאוה ותמלא הנפש כולה מחשבות גאוה. וכן באיזו כח שיתלבש יוציאהו ממסגרותיו וירחיבנו, וכמו שכתוב (במדבר ה, יד) "ועבר עליו רוח קנאה", כלומר שהתלבש רוחו במדת הקנאה, וחשב מחשבות על אשתו, עד שעבר ומלא את לבבו רוח קנאה, ולא יכול עוד להתאפק וקנא את אשתו. כי כשהרוח גבוה ועולה

אל הלב יבוא לידי מעשה, וכן בכל דבר ודבר לטוב ולרע. לכן הרוח כולל צלם האדם כלו, כי על ידו מצטיירים כל הכחות בלב. ולפי שכולל הכל, נקרא בשם "רוח". וכמו שהרוח מתפשט בכל המדות, כן מתפשט בכחות היקרות שבנפש מנהיגי שאר הכחות, כמו כח השכל, כח הבינה וכיוצא, ומרחיבם לחשוב מחשבות של שכל ובינה. ולא אאריך בענין זה, רק להודיע שכמו שיש ענינים שונים ברוח הסוער, יש כדמות אלו הענינים ברוח האדם. כי תראה שלפעמים הרוח חזק, פעמים קשה, פעמים חלש, פעמים שיהנו בו הבריות, פעמים יצטערו בו, ככה רוח האדם פעמים הוא כך ופעמים הוא כך. ועל התמורות הללו הניחו כתבי הקדש המליצות אצל הזכרת תאר "רוח", ולא אזכיר רק ארבע מהן, והן שתים לעומת שתים שמצאנום במקרא. והן ארך רוח ושפל רוח. ולעומתן קצר רוח וגבה רוח, כמו (קהלת ז, ח) "טוב ארך רוח מגבה רוח ", (משלי יד, כט) "וקצר רוח מרים אולת ", (משלי כט, כג) "ושפל רוח יתמוך כבוד". וזה ענינן:

הגדרת המדה של "ארך רוח"

ארך רוח, הוא כשמתלבש הרוח בכחות (היקרות) [יקרים] ומאריך לחשוב דברי שכל ובינה, ודומה לגבור וכלי קרב בידו, יתיצב לעומת הכחות הרוצים להתנשאות ולפרוע בנפש . על דרך משל שרואה האדם דבר המכעיסו והמצערו, וכח הכעס רוצה לצאת, ועומד הרוח לנגדו במחשבת שכל ובינה ומשקיטו . וכן כשרוצה העצבון לפרוץ, ועומד כנגדו במחשבת השכל ואינו מניחו, וכאמרו (משלי יט, יא) "שכל אדם האריך אפו ", וכן (משלי טז, לב) "טוב ארך אפים מגיבור", וכן בכל דבר, וכדפרישית בבבא "ואל תהי נוח לכעוס". והענין יקר מאד, על זה שנינו (אבות, ו) "והוי ארך רוח". וכן (קהלת ז, ח) "טוב ארך רוח מגבה רוח" הכתוב על מי שאינו כועס ולא מתבלבל בראותו "צדיק ורע לו, רשע וטוב לו". ההיפך ממנו [הוא] קצר רוח, כשאין רוחו יוכל להאריך במחשבות השכל ולהתגבר בהם על הכח המתנשא והפורץ, ואז פורץ בלי מונע, כענין (משלי כט, יא) "כל רוחו יוציא כסיל", ועליו אמר (משלי יד, כט) "וקצר רוח מרים אולת", כי בהיות הרוח קצר יהיה ממהר לכעוס, וממהר לפרוץ בזימה וברשעה ובכל מיני אולת.

קצר רוח של בני ישראל במצרים

ומן הכלל הזה יתבאר לך מאמר התורה (שמות ו, יב) "הן בני ישראל לא שמעו אלי ואיך ישמעני פרעה?". והמשכילים שואלים שיש פ ירכא לק ל וחמר זה, כי ישראל לא שמעו מקוצר רוח ומעבודה קשה, ואין כן פרעה. ואני אומר שאין "קוצר רוח" על קוצר הנשימה, שלא מצאנו כזאת בכל המקרא, אלא ענינו ככל חבריו שהן על "קוצר רוח הפנימי " וכמו שאמרנו, וכך פירושו: הנה בבני ישראל היתה מדת האמונה, כמו שמפורש בביאת משה אליהם, שנאמר (שמות ד, לא) "ויאמן העם וישמעו כי פקד ה' את עמו וגו' ויקדו וישתחוו ", ובפרעה לא היה אמון בו, כמו שכתוב (שמות ה, ב) "ויאמר פרעה מי ה' ? וגו' לא ידעתי את ה' " וגו', ואמר עוד (שמות ה, ט) "ואל ישעו בדברי שקר ". אלא אחרי שב ישר להם משה גאולתם נכפלו הצרות, וכמבואר בתורה (שמות ה, ט) "תכבד העבודה על האנשים" וגו', וע"י כן התחילו לספק [ספקות] בנבואה, והיו רוצים להאריך רוחם לחשוב מחשבת שכל שלא תפרוץ מדת הספק וההכחשה, אבל לא יכולו, כי לא היו בעלי ארך רוח כל כך . וגם כבדה הצרה מאד, ולא יכלו להבין איך אפשר שיתחדשו הגזרות בהפלגה כזו, אם חפץ ה' להושיעם ? וזהו שאמר הכתוב "ולא שמעו אל משה". ויקשה עלינו [שאלה]: הלא למעלה כתוב "ויאמן העם וישמעו כי פקד ה' את עמו". ואמר [המקרא כתשובה לשאלה הנ"ל] אמת שהיתה בם מדת אמונה, אלא כשהתחדשו עליהם הצרות לא יכלו לשמוע עוד "מקוצר רוח" אמונה, שלא היו בעלי "ארך רוח", "ומעבודה קשה" שלא קם רוח בהם. ויפה אמר משה "הן בני ישראל" שהם בעלי אמונה, אלא לפי שאינן בעלי ארך רוח "לא שמעו אלי, ואיך ישמעני פרעה?" שאמר לא ידעתי את ה' ואין בו אמון כלל.

גבה רוח, תוכן ענינה

ואמנם "גבה רוח" הוא שרוחו עולה ומגביה עצמו עד הלב ויצודנו, כדרך (יחזקאל כ , לב) "והעולה על רוחכם היו לא תהיה" וגו', (יחזקאל יא, ה) "ומעלות רוחכם אני ידעתיה". ובכל מדה ומדה שיתלבש ירחיבנה ויחשוב בה מחשבות רבות הממלאות את הלב כלו, הכל כפי היצר

שהוא טבעי לאדם. ומי שזאת מדתו תפעלנה כל כחותיו לרעה, כי כולם מצטיירים בטבעיה ם לרעה. וכשיתלבש הרוח ג"כ בכח השכל והבינה ירע עוד מהן, כי בנכליותיו ובתחבולותיו ישלים חפץ היצר, וימציא המצאות של און ומרמה להשיג חפציו הרעים . [אמר המגיה: נ"ל להביא ראיה לדברי המחבר זצ"ל, ממה שאמרה רחב הזונה לשני המרגלים: "ונשמע וימס לבבנו ולא קמה עוד רוח באיש מפניכם" (יהושע ב, יא) והביא שם רש"י מדברי "ילקוט שמעוני", רמז ט': "לאשמועינן דאפילו איקשויי לא איקשו, דאין לך כל שר ונגיד שלא בא אל רחב הזונה" וכו' עכ"ל. כלומר רוח זנונים שעיותה אותם תמיד בהתרוממותה בלבם, נשברה הפעם מפני אימה ופחד שנפלו עליהם. עכ"ל המגיה]

ולפי שע"י גבהות הרוח פועלים הכחות כרצונם ופורצים גבולי החכמה, אמר שלמה בחכמתו (משלי כה, כח) "עיר פרוצה אין חומה איש אשר אין מע צור לרוחו", וכדפרישית בבבא "איזהו גיבור". ועל זה כתוב "טוב ארך רוח מגבה רוח". ותשאל: שהיה לו לומר "מקוצר רוח" שהוא הקצה השני? אבל זו אין צריך לומר, דפשיטא שארך רוח טוב מקוצר רוח, כי "ארך רוח" אות על רוב השכל והחכמה, וקצר רוח להיפך. אבל "גבה רוח" גם הוא משתמש בשכל ובבינה וכמו שאמרנו, אלא שהולכים עקלקלות כפי יצרו הזונה. ויפה אמר טוב ממנו ארך רוח, וכמו שתבין ממה שפירשנו בבבא "ואל תהי נוח לכעוס". וכנגדו "שפל רוח", שרוחו שפלה בקרבו, ואינו מגביה עצמו לפי שמשפיל רוחו ומכניעו למטה, ואינו מניחו לעלות על הלב. וכשמתלבש בכח ידוע שאינו נכון כפי דרך החכמה שבו, משפילו למטה וכובש אותו במקומו, וכדתנן "איזהו גיבור? הכובש את יצרו". ומייתי ראיה מ"מושל ברוחו מלוכד עיר", וכדפרישית התם שמכניעו כאלו בנה חומה לפניו. וז ו מעלה נפלאה, ומסור ביד האדם, כי ה ' ב"ה השליט [ה' מנוקדת חירק] את האדם על רוחו, וביראת ה' וחכמה ימשול עליו, והממשלה בלב . והכל תלוי בשפלות הרוח, כי בהיות הרוח נשפל, ולא יעלה כי אם ברצון האדם, יוכל לקיים כל המצות ולהשתמר מעון. אבל בהעלות הרוח יצוד הלב, ויאפיל ביצרו נוגה החכמה הבינה והדעת ויראת ה', ואז נקל לעבור על המצות, ולבטל מעשות המצוה . וכדקתני ראב"ע "הרוח בא ועוקרתו" וכדפירשתי לעיל.

רוחו של האדם, יש להפעיל אותה לפי משקל

וזהו תכונת הצדיק הגמור: רוחו נשפל בקרבו, ודעתו וחכמתו מושלים על רוחו, מעירים אותו לעת הנכון, כפי אשר תורה החכמה, ויצוהו להתלבש במדה ידועה, ולהעלותה לפעול בה פעולה של חכמה. על דרך משל בהתקומם רשע לחרף ולנאץ, ותורה החכמה שראוי להעבירו מקרב העם, יצוה הלב את הרוח שיתלבש בכח גבורה ואומץ לעשות בו נקמה, וכן כל כיוצא בזה. כמו שהרוח הסוער איננו במקרה חלילה, כי כל תהפוכותיו ותמורותיו הרבים קשורים בשמים ובצבאותיהם, כדכתיב (איוב לח, לג) "אם תשים משטרו בארץ", והכל כפי החכמה והתבונה, כדכתיב (משלי ג, יט) "ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה", וכדפירשתי בפ"ג. וכן מפורש בספר איוב (כח, כה) כשסיפר חכמת ה' בעולמו, ואמר "לעשות לרוח משקל". וכן האדם שהוא כדמות עולם קטן, ראוי שיעשה לרוחו משקל, וינהיגהו ברצון כפי חכמת אלהים האסופה אל נפשו, כי היא "גברת ממלכות" על כל בנין הנפש . וכמו שיש תנועות מבלעדי הרוח, והן התנועות שבשמים, כמו תקופות המאורות ומהלכיהן, שהן מתנועעין על דרך אחד לעד לעולם, כן בנפש האדם תנועות ידועות שאינן תלוין ברוח, והם המדעות ["דעת"] שהן המושכלות הראשונות הנטועות בו, שהן הולכים על דרך אחד ולא ישתנו, כדפרישית במשנת ראב"ע, ו[הם] פועלים מבלעדי עזרת הרוח, ואין כח ברוח לשלוט עליהן, להמירן ולשנותן. והן מאורות בנפש האדם, להאיר על השכל והבינה, כי יסוד כל השגה ושמיעה והבנה היא המדע, וכדתנן "אם אין דעת אין בינה", מה שאין כן מנהגי החכמה ומהלכיה, שיסודותיהן כחות הנפש בכללם, דבר וה יפוכו, כולם תלוים ברוח . כפי שיתלבש באחד מהן כן יסכים הלב לעשות. ולכן מי שאינו שליט ברוחו, ומניחו להגביה עצמו כפי שרירותו, כמעט [תוספת המגיה: בלי עיכוב] יעבור על קלות וחמורות. אבל השליט ברוחו ומושל עליו ומשפילו, עד

שלא יעלה כי אם ברצון הלב בחכמה ובדעת, יוכל לקיים הכל . ומשום הכי שנה ר' לויט ס "מאד מאד הוי שפל רוח".

ומעתה תבין שאין "שפלות רוח" סגולה יחידית [כלומר: פרטית] וההיפך מן ה "גאוה", אלא שהיא סגולת הנפש כולה [תוספת המגיה: פעולתה לבטל כל המדות הרעות כולן]. ומי שהוא "שפל רוח" תעלינה בידו תורה ומעשים טובים, ובכלל זה שלא יתגאה, ולא יהיה גבה לב, לפי שיש חומה דלתים ובריח נגד הרוח, ואין בכחו להתלבש בכח הגאוה ולהעלותה אל הלב . וכן בכל דבר.

ואולם "ענוה" היא ענין אחר, ומעלה נפלאה מאד, והיא הה יפך מן הגאוה. וכנגד שם התואר "גאה" יש שם התואר "ענו". ואין "שפל רוח" ענו בכל עת, כי ימצא שפל רוח ואינו ענו . כי אע"פ שאי אפשר שיהיה שפל רוח וגאה, כי מי שהוא גאה אות [היא] שאין רוחו שפלה, [אבל] לא בעבור שאיננו גאה יהיה ענו, כי הענוה סגולה פרטית תתעצם בנפשות יחידי הסגולה . ואני אדבר בה בעז"ה בפרק ששי . [אמר המגיה: יש להביא ראיה לרבנו החמבר זצ"ל, מדברי "מסילת ישרים", שדיבר על רוע הגאוה בפרק י"א מן ספרו, ורק בפרק כ"ב דיבר על הענוה (אשר מזה עצמו ברור כי מי שאיננו גאה אין זאת אומרת שכבר הוא ענו) . אלא סדר ספר "מסילת ישרים" הוא שעד פרק י"ב דיבר על תכונותיהם של הצדיקים. ורק בפרק י"ג החל לדון על "חסידים", כדברי רמח"ל בתחילת הפרק. ולכן "ענוה" באה רק בפרק כ"ב. עד כאן הערת המגיה].

ענוה היא דרגא גבוהה מאד

ואולם ברוב סגולתה [של הענוה] איננה כוללת הנפש כולה, כי מי שהוא ענו אולי הוא מתאוה, ונפשו תאוה לענינים ידועים, או מדה אחרת שאיננה קשורה בענוה. אף שכפי האמת הזוכה לכתר הענוה, ודאי השפיל רוחו תחלה, מ כל מקום אין תאר "ענו" כולל, ומהאי טעמא לא נקט ר' לויטס "[ת]היה ענו", וכמו שאמרנו שאין נכון לצוות על האדם שיהיה ענו, כי הענוה סגולה עליונה לא ישיגנה האדם רק אחרי המעלות כולם . [אמר המגיה: וכדברינו לעיל בשם "מסילת ישרים"]. אבל השפלת הרוח מסור לכל אדם . ולפי שתאר שפל רוח למטה מתאר ענו הרבה, נכון הדבר מאד שנאמר אצל אב הנביאים והחכמים (במדבר יב, ג) "והאיש משה ענו מאד", ולא אמר "שפל רוח", כי לא היה צריך להזכירו , באשר נודע לכל שלא היה צדיק וחכם כמותו. וב (אבות) פ"ו בעז"ה אברר שהענוה תחלה לכבוד הנאצל, כמו שהיראה תחלה לחכמה. ויפה אמר שלמה (משלי טז, יט) "טוב שפל רוח את ענוים, מחלק שלל את גאים". כלומר הענוים הם אנשי הסגולה ובעלי הכבוד ור וח הקדש. והשוכן עם הענוים צריך להיות שפל רוח שלא יתגאה ולא יחמוד וכיוצא . [זה] טוב מהיות מחלק שלל את גאים, אע"פ שהון רב ושלל אתם ומוצא כל תאות לבו . כי ע"י חברת הענוים יזכה לאור באור החיים ; ושלל הגאים תכלה עם המות. ואיני חפץ להאריך יותר . ומי שלבו נכון יקבל האמת מדברינו הקצרים האלו, כי יש בידי לברר הכל בראיות גדולות מכל המקומות שבספרי הקדש, אלא שאין הספר הזה מכוון לחקירות ולפירוש המליצות הסתומות . ובמעט שדברנו התבארו דברי ר' לויטס על נכון.

ביאור מלת "תקוות"

"**שתקות אנוש רמה** ". המליצה הזאת נתקשו בה מפרשי המסכתא זצ"ל דאע"פ שסוף האדם רמה, לא נכון לומר ש "תקותו" היא לרמה . ולכן כתב הרב בעל תו ספות יו"ט ז"ל ששורש "תקות" איננו קוה ולשון תקוה, אלא מלשון קו לקו, ו [אות] התי"ו נוספת כתי"ו של תפארת, וכמו (יהושע ב , יח) "תקות חוט השני ", וענינו חוט המשיחה . ו "תקות אנוש רמה " כלומר קו מדתו היא הרמה, וכן פירש (משלי יא , כג) "תאות צדיקים אך טוב תקות רשעים עברה", כלומר שנידונים בקו מדתם לעברה זעם וצרה. ולי יראה שמליצת "תקות" כפשוטה לשון "תקוה", א לא שאני אומר שלשון תקוה נגזר מן קו, שכל המקוה מקוה לדבר המכוון לעומת פעולתו שפעל. ולכן נופל על שכר שכיר וכיוצא, כי השכיר עובד בשכר הקצוב לו מן בעל הבית, והנה השכר שיקבל הוא היה תקותו, ומכוון לעומת פעולתו. ועל כן כתוב (איוב ז, ב) "וכשכיר יקוה פעלו". ונמשל כאילו ינטה קו מן הפעולה אל השכר, כי זה לעומת זה. והנה בין

צדיק בין רשע יש תכלית מיוחד למעשיהם . הרשע פועל פעולותיו להשיג תאותיו תחת השמש, והצדיק תכליתו להשיג חכמה ודעת וקרבת אלהים, וכל אחד מקבל שכרו לעומת פעולתו. כי הרשע יאסוף ויכנוס ויתענג בתענוגות בני אדם, וזה היה תקותו, כי למענם טרח ועמל ויגע. והצדיק ישיג ישועת ה' וטובו, וזהו תקותו, ולכן אמר יעקב אבינו (בראשית מט, יח) "לישועתך קויתי ה' ". כלומר אתה ה' ידעת שכל תקותי במפעלותי היתה ישועתך . ולפי שהצדיק מקוה להשיג חכמה ודעת, אמר (משלי יא, כג) "תאות צדיקים אך טוב". והרשע שמקוה להשיג דבר עבירה אשר שנא ה', אמר (שם) "תקות רשעים עברה", כלומר שמקוים לדברים הגורמים עברה וזעם. וכבר ידעת שכל תענוגי העולם וחמדותיו יכלו עם המות, לכן אמר שלמה (משלי יא, ז) "במות אדם רשע תאבד תקוה ". כי לפי שהיתה תקותו ותכלית מעשהו להשיג תאוות העולם, במותו אבדה תקותו. והצדיק שתקותו בה', במותו ישיג תקותו.

ובמשנת ראב"ע פירשנו פסוק (ירמיה יז, ט) "עקוב הלב מכל ואנוש הוא", ואמרנו שבמשול היצר על האדם, לבו אנוש [ו' מנוקדת שורק] ודוי [ד' מנוקד פתח] ונכנע ליצרו, כי רוחו מושל עליו. ולכן תאר "אנוש" על מי שיצרו מושל עליו, והיינו דקאמר תנא דידן "מאד מאד הוי שפל רוח", שתהיה מושל ברוחך ותשפילהו מאד מאד, שאם הוא מושל עליך תהיה "אנוש", ותעשה כל פעולתך להשיג חפצי יצרך, ותהיה "מקוה לרמה". כי אם תשיג מה שחפצת, השגת דברים כלים ונפסדים, כמו כל תענוגי העולם הזה שאחריתן רמה ותולעה . אבל כשתמשול על רוחך תהיה תקותך בה', (משלי כג, יח) "[כי אם יש אחרית] ותקותך לא תכרת", כמו שכתוב על מבקש חכמה ודעת, כאמרו (משלי כד, יג-יד) "אכול בני דבש וגו', כן דעה חכמה לנפשך אם מצאת ויש אחרית, ותקותך לא תכרת". כלומר אם תדבק בחכמה אשריך, כי יש אחרית, והוא מה שאחר הזמן ההוה עתה, וגם אז תעמוד לך, ותקותך לא תכרת לעולם, כי קוית לדברים העומדים לעד. כך נראין הדברים.

"רבי יוחנן בן ברוקא ". אחר ששנה רבי שצריך האדם להיות שפל רוח, ומבלעדי זה לא יקיים מצות תלמוד תורה כהוגן, כי ישען על בינתו; וכן לא יקיים שאר המצות, לפי שקצתם יהיו קלים בעיניו, וקצתם יעבור ביצר הרע המתגבר עליו ; וכן לענין ג מילת חסדים שיקלו הבריות בעיניו; קבע השתא משנת ר"י בן ברוקא, להודיע שאם אין האדם מושל ברוחו, מלבד שיעבור על המצוות לתאבון, אלא שעבירה גוררת עבירה, ולבסוף יהיה "חכם בעיניו" ויעשה ביד רמה ויחלל שם ה', וכהנהו דתני ר' אליעזר המודעי . ושאם יגיע לכך ישתנה דינו משאר עוברי עבירה, וכמו שפירשנו שם טעמי הדברים מפסוק (במדבר טו, לא) "כי דבר ה' בזה", והיינו דקתני ר' יוחנן שנפרעין ממנו בגלוי אפילו כשעובר בסתר, ועל שוגג כמזיד, וכדאפרש.

סוגים שונים של חילול השם

"כל המחלל ". יש מינים רבים בכלל חילול השם, כגון העושה עבירה בפרהסיא ואפילו לתאבון, יש חלול השם . כי הבריות רואים שאין פחד אלהים לנגד עיניו . והכל כפי מה שהוא אדם, כדאמרינן ביו מא (פו.) "היכי דמי חלול השם אמר רבא כגון אנא דשקילנא בשרא מבי טבחא ולא יהיבנא דמי לאלתר, ר' יוחנן אמר כגון אנא דסגינא ד ' אמות בלא תורה ותפילין". כי הבריות ירננו אחריו ויחשבוהו שאינו מכבד ה' בלבו, ולפנים הוא עושה. וכן העושה עבירה ואחרים למדין הימנו, וכל כיוצא בזה שהוא בכלל חלול השם, ואע"פ שעושה לתאבון . ובכל הני לא משכחת בהו מחלל ש ם שמים בסתר, שאם עושה בסתר אינו מחלל השם. ויש חלול השם גדול מזה, והוא המחלל ש ם שמים בלבו, וכהנהו דתני ר"א המודעי בפ"ג, והן האפיקורסין העוברים על המצות אפילו בלי תאוה, אלא בחלול השם, כי לא יאמינו בתורה ובמצוה, ושהקב"ה משגיח על בני אדם, ושיש שכר וגמול על המעשה . ובהנהו שייך חלול ש ם שמים בין בסתר בין בגלוי, שאם עוברין בפרהסיא הוי בגלוי ; וכשעוברין בחדרי חדרים הוי חלול השם בסתר, דמ כל מקום מחלל ש ם שמים בלבו. ובהנהו מיירי ר"י בן ברוקא שהמחלל שם שמים בסתר על דרך זה, אע"פ שבפרהסיא אינו עובר, נפרעין ממנו בגלוי. ואע"פ שהקב"ה משלם מדה כנגד מדה, ובשאר העוברין בסתר נפרעין ממנו ע"י מכות בסתר, והעוברין בגלוי ראוי להפרע מהן בגלוי, העובר בחלול השם שאני . דבשלמא העובר מצד התאוה בסתר ונזהר

מעשות העבירה בגלוי, לפי שחס על כבוד קונו, ולא מלאו לבו לחלל שמו הגדול בגלוי, לכן ראוי לחוס עלי ו ולהפרע ממנו בסתר, ולא יתבייש ברבים . אבל המחלל ש ם שמים בלבו, על כרחך לאו משום כבוד שמים נזהר מעשות בגלוי, שהרי הוא מכת מחללי השם ואינו מאמין בהשגחה. אלא מש ום הכי עבר בסתר משום כבוד עצמו שלא יליזו עליו הבריות ושיהיה "צדיק" בעיניהם, ולכן נענש מדה כנגד מדה שנפרעין ממנו בגלוי, וע "י כן יתפרסמו עונותיו לעיני השמש, וידעו הכל שהוא רשע.

חלול השם הוא חטא גדול מכל שאר החטאים

"**אחד שוגג**". כלומר וכן הוא נבדל לרעה משאר העוברים, דא ילו באחריני אין שוגג כמזיד . אבל לגבי דהאי אחד שוגג ואחד מזיד נפרעין ממנו, וטעמא דמילתא פרישית במשנת ר"א המודעי, דעלה כתיב (במדבר טו, ל) "והנפש אשר תעשה ביד רמה וגו' את ה' הוא מגדף ", והיינו אפיקורוס, וכתיב (שם) "אשר תעשה", כל מה שתעשה בין קל בין חמור בין שוגג בין מזיד, לפי שהוא מגדף ומחלל. וכיון שעובר בשאט בנפש בין כשיצרו תוקפו בין כשאין יצרו תוקפו, מה לי שוגג מה לי מזיד ? דבשלמא שאר חוטא בשוגג פטור, משום דאילו ידע לא הוי עביד . אבל האי [העושה ביד רמה] עושה בכל עת, וגם אם היה יודע שהוא חלב או שהוא שבת ג"כ היה עובר. לכן כל מה שעושה נפרעין ממנו בגלוי. והיינו דקתני "בחלול השם", כלומר בחלול השם הכל אחד השוגג והמזיד, שהרי יש בלבו תמיד חלול השם . ובשעה שעבר בשוגג אילו ידע היה גם כן עובר במזיד. וכמו שהביא משנת ר' אליעזר המודעי בפרק ג' בתר תנאי [התנאים] דמיירי מתורה וחכמה, להשמיענו שהאפיקורס אע"פ שיש בידו תורה ומע שים טובים אין לו חלק לעוה"ב. ומשנתו במחשבת הלב קא מיירי. הכי נמי מייתי הכא משנת ר"י בן ברוקא בתר תנאי דמיירי מעבודה וג מילת חסדים, להשמיענו שהאפיקורס שעובר עבירה נחשב לו שוגג כמזיד, ונפרעין ממנו בגלוי, מדה כנגד מדה. והיינו דאמרינן בחגיגה (טז.) "כל העובר עבירה בסתר כאילו דוחק רגלי שכינה ", ומיירי בכה אי גוונא שמחלל השם ואומר "אין רואה". דאי מתגבורת היצר לחוד, הא אמרינן (מו"ק יז.) "אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו ילבש שחורים וילך למקום שאין מכירין אותו ויעשה מה שלבו חפץ ", והיינו דבאתריה איכא חלול השם [כן פירש שם רש"י], ובעובר בסתר אין חלול השם לעיני הבריות ואינן למדין ממעשיו . וכן הנביא ישעיה ע"ה אמר (כט, טו) "הוי המעמיקים מה' וגו' והיה במחשך מעשיהם , ויאמרו: מי רואנו ומי יודענו ?", כלומר שעברו עבירות במחשך שלא יראום אדם , ובה' לא האמינו . ולכן אמרו "מי רואנו ומי יודענו ?", וכההיא דר"י בן ברוקא שמחלל ש ם שמים בסתר לכבוד עצמו. ואמר הנביא (כט, טז) "הפככם! אם כחמר היוצר יחשב ? וגו' ויצר אמר ליוצרו לא הבין ?!". כך נראה לי.

רַבִּי יִשְׁמָעֵאל (בְּנוֹ) אוֹמֵר, הַלּוֹמֵד תּוֹרָה עַל מְנָת לְלַמֵּד, מַסְפִּיקִין בְּיָדוֹ לִלְמוֹד וּלְלַמֵּד. וְהַלּוֹמֵד עַל מְנָת לַעֲשׂוֹת, מַסְפִּיקִין בְּיָדוֹ לִלְמוֹד וּלְלַמֵּד לִשְׁמוֹר וְלַעֲשׂוֹת. רַבִּי צָדוֹק אוֹמֵר, אַל תַּעֲשֵׂם עֲטָרָה לְהִתְגַּדֵּל בָּהֶם, וְלֹא קַרְדֹּם לַחְפּוֹר בָּהֶם. וְכָךְ הָיָה הִלֵּל אוֹמֵר, וְדַאֲשְׁתַּמֵּשׁ בְּתַגָּא, חֶלֶף. הָא לָמַדְתָּ, כָּל הַנֶּהֱנֶה מִדִּבְרֵי תוֹרָה, נוֹטֵל חַיָּיו מִן הָעוֹלָם:

יש ללמוד תורה על מנת ללמד לאחרים

"רבי ישמעאל אומר". כמו ששנו בן עזאי ור' לויטס ור' יוחנן בן ברוקא משניותיהן בשביל המעשה לפרושי "איזהו ג יבור? הכובש את יצרו " דתנן לעיל, הכי נמי רבי ישמעאל שנה משנתו לפרושי מה ששנה "איזהו חכם? הלומד מכל אדם" לענין המעשה. ואמר "הלומד על מנת ללמד", כלומר שלומד מפי כל אדם על מנת ללמד לאחרים, לא להתכבד שיהיה חכם ורב, או לקבל שכר ממון, וכמי שעוסק באומנות. דהא תנן בסמוך "אל תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחפור בהן". וכולהו מתני יתי דאבות לא פליגי אהדדי, אלא לשם שמים להרביץ תורה בישראל ללמד את העם דעת. וכגון שרואה שאין עומד בפרץ, ואין רב ומורה, וכדתנן לעיל (אבות, ב) "ובמקום שאין אנשים השתדל להיות איש ", ומשפיל רוחו לעמוד ולשרת כל איש חכם לבקש תורה מפיו כדי שיזכה [אחר כך] ללמד תורה בישראל. והיינו דקאמר "הלומד על מנת ללמד", ולא תני סתמא הרוצה ללמד, לאשמועינן שטורח [מקודם] ללמוד מכל אדם כדי ללמד [אחר כך], וזוהי מצוה גדולה, כדכתיב (דברים ו, ז) "ושננתם לבניך", ואמרינן (בספרי, ואתחנן, פסקא לד) "בניך אלו תלמידיך", והוא חפץ לקיים מצוה זו. [לכן] "מספיקין בידו ללמוד וללמד", כלומר שנותנין לו כח מן השמים ללמוד ולקבל חכמה ודעת, ויבין הדברים על בוריין. וגם מספיקין בידו ללמד, שיצליח בתלמידים וחברים מקשיבים, ושיהיה לו לשון למודים להפיק חכמתו לאחרים, וילמדו ממנו חכמה ודעת. כך נראה בעיני פירוש בבא זו.

ויש מפרשים "לומד על מנת ללמד", שכל עצמו אינו לומד אלא [כדי] להיות רב ויושב בישיבה או ליטול שכר, כמי שלומד אומנות להתפרנס בה. ולהכי מספיקין בידו ללמוד וללמד, ותו לא. אבל "הלומד על מנת לעשות" מספיקין בידו ג"כ לשמור ולעשות וגם ללמד. ואתי רבי צדוק ופליג [על תנא קמא, ואומר] "אל תעשם עטרה להתגדל בהן". ולא נהירא לי חדא שאין סברא להעמיד משניות המסכתא הזאת במחלוקת. ותו דאע"ג דנימא "לומד על מנת ללמד" אינו חוטא, לא יתכן לומר שמספיקין בידו מן השמים! ותו גם אם נוקים ר' ישמעאל ור' צדוק בפלוגתא, רחוק לומר דפליג ר' ישמעאל עם הלל הזקן, והלל ושמאי לא נחלקו בדבר זה. ואיך הבאים אחריהם יחלקו על הלכות ברורות שמזמן הלל, שעדיין לא היתה מחלוקת בישראל. ותו דבמ"ח דברים שהתורה נקנית בהם (אבות, ו') חשיב "הלומד על מנת ללמד, והלומד ע"מ לעשות", אלמא דתרווייהו [הם] דברים גדולים. אלא העיקר כדפירשתי, וכדאפרש עוד.

יש ללמוד תורה גם בדברים שאינם נוגעים למעשה

"על מנת לעשות". ליכא לדיוקי, מדסיפא בלמד על מנת לעשות, רישא בלמד על מנת ללמד ולא לעשות, דא"כ רשע הוא. ואמאי מספיקין בידו ללמוד וללמד? אלא רישא וסיפא לאו בחדא גוונא מיירי, ותרווייהו בצדיקים גמורים. ורישא במילי דאורייתא שאין בהם מעשה, כגון שלומד מעשה בראשית ומעשה מרכבה וידיעות דרכי ה', איך (נוהג) [מנהיג] עולמו בחסד ובצדק ובמשפט, שכל אלו יסודי התורה הם, ומכניסים אהבת ה' ויראתו בלב האדם, מודיעים תהלות ה' ונפלאותיו לבני אדם, לדעת כי ישרים דרכי ה' ונשגבים מדעת [אלו] אשר לא למדו ואשר לא ידעו את ה' ואת טובו. והן הן דרכי הבינה והדעת, שאע"פ שאין בהם מעשה, מצוה גדולה עושה שמלמד תורה ברבים, ומקרב בני אדם אל התורה, ולכן מספיקין בידו לל מוד וללמד. וכן זר [שאינו ממשפחת כהונה] הלומד "תורת כהנים" וסדר עבודת המקדש, שאינו יכול לעשות כתורתו, או שלומד הלכות טומאות וטהרות בזמן הזה, וכיוצא בדינים שאינן

נהוגים, וכן תורת המלך, וכל כיוצא בזה . אם מכוון ללמד את העם דעת ויראת ה', "מספיקין בידו". ומשום הכי לא תני נמי בהאי שמספיקין בידו "לשמור ולעשות", כיון דמיירי נמי בצדיק המקיים כמו שלמד, דרישא לאו במילי דמעשה מיירי, ולא אשמועינן אלא דאפילו בלמד ללמד נמי מספיקין בידו רצונו.

וסיפא מיירי שלומד דינין וחקים הנהוגים , וכל מה שנכלל בסור מרע ועשה טוב . ואם לומד "שלא לעשות" רשע הוא . אבל הלומד ע ל מנת לעשות, כלומר לדעת איך לעבוד את אלהיו, ואיך יתקן נפשו להרגילה ללכת בדרכי התורה והחכמה, הרי זה צדיק גמור. וקמ"ל דאע"פ שכל כונתו לתקן נפשו לבד, לא ללמד לאחרים ולהורותם הדרך אשר ילכו, מספיקין בידו הכל, וכדאפרש.

"ללמוד". שיבין דברי התורה וילמוד ליראה את ה' וללכת בדרכיו ולדעת מה טוב, ומה ה' דורש מבני אדם.

"וללמד". וכן זוכה שילמד דרך ה' לשאר בני אדם, ולהודיעם מה שהבין בתורה . כי לפי שכוונתו רצויה לקיים כל המצות, ולהשפיל רוחו בשביל התורה, הנה ימצא עזר אלהי, כדכתיב (משלי ב, ה-ט) "אז תבין יראת ה' וגו' אז תבין צדק ומשפט ומישרים". וכנוח עליו הרוח תפוצינה מעיינותיו חוצה, ותורה יבקשו מפיהו, וכדפירשתי במשנת בן עזאי, שעליו נאמר (משלי ב, ז) "יצפון לישרים תושיה". וללמד תורה ברבים תושיה גדולה היא, צפונה לישרי לב, וכן ת למוד תורה דרבים בכלל מעשה המצות, כדכתיב (דברים ו , ז) "ושננתם לבניך". וכיון שלומד על מנת לעשות, ראוי שיספיקו בידו גם המעשה הזה.

דקדוקי לשון, נטיות שונות של פעל "שמר"

"לשמור". אין לפרש "לשמור" מן העבירות ול א תעשה , "ולעשות" מצות עשה, דבכלל "לעשות" הכל הוא [בכלל], כדכתיב (דברים ל, יד) "בפיך ובלבבך לעשותו". וכל לשון "מעשה" על תקון הדבר, וכמו שהאדם עושה נפשו ומרגילה לקיים מ צוות עשה, כן צריך לעשות נפשו להרגילה להשתמר מן העבירה. ובלשון זה השתמשו התורה והחכמים תמיד, כמו (אבות, א) "לא המדרש עיקר אלא המעשה", (אבות, ג) "כל שמעשיו מרובין מחכמתו". שבכל מקום יכלול סור מרע ועשה טוב, כי לכולן צריך מעשה, או כבישת היצר, או התאמצות לקיים . ועוד שמלת [א] "לשמור" לא ייאמר על השמירה מחטוא. וכל שהן [ע"פ דקדוק הלשון במבנה] בקל [ב] [כלומר בניקוד פתח, כמו בשמות יט, ה, יורה] תמיד על המעשה . [ג] ואלה [הלשונות] שהן על ההרחקה [מן עוון] הן ב[נטיות] נפעל. כמו (דברים יב, ל) "השמר לך", או בהתפעל, כמו (תהלים יח, כד) "ואשתמר מעוני". מיהו "לשמור" [בבנין קל] דקתני [במשנתנו] היינו על שמירת התורה בלב, והוא כלשון התורה (דברים ד, ו) "ושמרתם ועשיתם", וכל שמירה היא בלב. והיינו שיהיה לב האדם כאוצר ששמור בו חכמה ותורה, וזה חסד גדול [ע"י ה'], כדכתיב (משלי ב, י) "כי תבוא חכמה בלבך". שאם אין החכמה שמורה בלב, א י אפשר שיעשה כל עת כפי חכמתו, כי אין הלימוד לבדו מועיל. כי בעת המעשה תהיה החכמה כשכוחה מלבו ולא ימצאנה . ולכן אמרה תורה "ושמרתם ועשיתם". [אמר המגיה: שמא לזה נתכוונו חז"ל "תלמודו מתקיים בידו", עירובין נד ע"א, שבעלי ענוה זוכים שלעת הצורך הם נזכרים ללימודם, ואינו שכוח מליבם]. כלומר "למדו היטב" וחלו פני ה' שתהיה התורה שמורה בלבבכם, ועשיתם הכל כפי החכמה. וכן "בפיך ובלבבך לעשותו", הפה הוא התלמוד, והלב הוא השמירה, והכל כדי לעשותה . כי המעשה הוא עיקר הכל, וכדפירשתי לעיל. וכבר פירשתי דבר זה במשנתו של שמעון הצדיק (אבות, א), שאמר "על שלשה דברים העולם עומד, על התורה ", שהיא ג"כ על שמירת התורה בלב. אבל מי שאין לבבו שלם עם ה', ואינו לומד ביראת ה' על מנת לעשות, אע"פ שלומד ומלמד, אינו שומר בלב, [הוא] לומד תורה ומשכחה, אין לבבו מתגבר כל עת בחכמה . ואע"פ שבשעת תלמודו זוכר הענין, [אבל] אחר כך הדברים כשכוחים ממנו . וכשיקרה דבר מעשה פתאום, לא ימצא דרך החכמה בלבבו.

"**ולעשות**". שזוכה למה שכיו ן [בעת לימודו] , שיעשה כל מעשיו כפי החכמה . כי לפי שהחכמה שמורה בלבבו, תרגיל החכמה את הנפש לסור מר ע ולעשות טוב, וכן זוכה שתקראנה לידו מעשה מצות ותושיות רבות לזכות את עצמו, וכדפירשתי גבי "ששכר מצוה מצוה", שהאלהים יזמין לידו מעשים שיצטדק בהן. והרב בעל תו ספות יו"ט ז"ל מוחק מלת "לשמור". ולפי פירושנו אין אנו צריכין למחוק הגירסא הכתובה בספרים. ואשמועינן השתא דעיקר הכל המעשה, ואם האדם חפץ לעבוד את בוראו, לא ייראו מתגרת היצר, ולא יפחד משום דבר, כי מן השמים יספיקו בידו, הכל מדה כנגד מדה.

לא ללמוד תורה לשם הנאה אישית

"**רבי צדוק אומר**". אחר ששנה ר' ישמעאל שהלומד ע"מ ללמד, וכן הלומד ע"מ לעשות, מספיקין בידו מן השמים, קבע משנת ר' צדוק לאשמועינן דלא מיירי ר' ישמעאל אלא כשמכוין לשם שמים, ועושה מיראת ה' ואהבתו, שהן יסוד כל תלמוד וכל מעשה . אבל אם מכוין להנאתו, מלבד שאין מספיקין בידו, אלא שנוטל חייו מן העולם, והיינו דקאמר "אל תעשם עטרה להתגדל בהם", שאע"פ שהתורה היא עטרת תפארת לעושיה, וכדתנן (אבות, ו) "ג' כתרים הם", אין זה אלא שהנכתר בה מרומם על כל המעשים, שפל רוח וענו ואהוב לאל והיו, וכדתנן בפרק בתרא, אבל אסור לאדם לעשותה עטרת לכבודו, להתגדל בה בעיני הבריות, שיקראוהו "חכם ומורה", ושיכבדוהו ויושיבוהו לראש ישיבה . ומי שלומד ע ל מנת כן, אינו בכלל "לומד על מנת ללמד", וכדאמרינן (נדרים סב.) "לאהבה את ה' שלא יאמר אדם אקרא [כדי] שיקראוני חכם, אשנה שיקראוני רב, ושאהיה זקן ואשב בישיבה, אלא למוד מאהבה וסוף הכבוד לבוא שנאמר קשרם על אצבעותיך כתבם על לוח לבך . ר"א אומר עשה הדברים לשם פועלם ודבר בהם לשמם" [עכ"ל הגמרא].

יש ב' מצבים ותקופות של הלימוד לא לשמה. האחת היא לפני שהתחיל לימודיו (ואז לימוד כזה מותר, כי תביא אל לשמה); והשניה אחרי שכבר השיג קצת חכמה (ואז לימוד כזה אסור)

מיהו לאו כל אדם זוכה ללמוד מתחלה מאהבה ומיראה, כי העושה מיראה כבר הבין, כדכתיב (משלי ב, ה) "אז תבין יראת ה'", מכלל דמקמי הכי לא, ומהאי טעמא אמרינן (פסחים נ:) "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפי לו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה", שמכל מקום הוא לומד ומקבל, וע"י כן בא לעסוק לשמה . כי יבין יראת ה' ע"י תלמודו ויהפך לאיש אחר, מה שלא יזכה אם לא ילמוד כלל . מה שאין כן אם כבר למד תורה וקבל השמועות, והוא משתמש בהם להנאת עצמו, אקרי "רע" שנותן מופת על עצמו שאינו ירא את ה', ואין התורה חשובה בעיניו תורת ה', אלא היא בעיניו כאחת מכל המלאכות שיתפאר בהן האדם . ומשום הכי לא תני ר' צדוק "אל תלמד להתגדל בתורה", דלכתחלה שפיר דמי, דמתוך שלא לשמה בא לשמה. אבל תני "אל תעשם עטרה להתגדל בהן", כלומר אם קנית תורה ומעשים טובים, יהיו עטרת תפארת לראשך, ליראה את ה' ולעשות רצונו . ולא תעשם עטרה לכבודך, להתגדל בהן בעיני בני אדם, שיקראוך רב ויושיב וך לראש בישיבה. ועלה אמרינן (ברכות יז.) כל העוסק בתורה שלא לשמה נוח לו שלא נברא, והיינו אם כבר למד וקבל, ובכל זאת עוסק שלא לשמה.

אימתי מותר לו לאדם לקבל ממון מפני שמלמד תורה לאחרים

"**ולא קרדום**". כמו הקרדום שמשתמש בו האדם לצורך גופו, לחפור בו לעבודת האדמה, לא תשתמש על דרך זה בתורה, להיות מלמד ברבים בשביל ממון, כמי שעוסק בסחורה, וכדאמרינן (נדרים לז:) "ראה למדתי אתכם חקים ומשפטים כאשר צוני ה' אלוהי, מה אני בחנם אף אתם בחנם". ויראה לי דלא מיירי ר' צדוק בת"ח וצדיק המלמד תורה ברבים ובני אדם מכבדים אותו בכסף וזהב מרצונם, לפי שהוא מוצא חן בעיני אלהים ואדם, ש [כביכול] "אם לוקח מידם נוטל חייו מן העולם". דסברא הפוכה היא, דלמה יגרע משאר העניים שאמרה תורה (דברים טו, ח) "פתוח תפתח את ידך וגו' די מחסורו אשר יחסר לו". ועוד דא"כ בכ האי גוונא להתגדל נמי אסור, ואם ברצון הבריות נמי לא, א"כ לא משכחת חכם וראש ישיבה כלל, שהרי כולם מכבדים לראשי ישיבות ולמרביצי תורה ברבים, וכדאמרינן (יומא עא:) גבי שמעיה

ואבטליון שבאו העם לקראתם ביוה"כ לתת להם שלום, ולא עשו כן לכ הן גדול שיצא מקדש הקדשים. גם כמה ראיות יש במקרא שהיו מביאי ם דורונות לנביאים, וכדכתיב (שמו"א ט, ז) "ותשורה אין להביא לאיש האלהים". אלא ר' צדוק מיירי במי שעושה סחורה מתורתו, ואינו חפץ ללמדה אלא בשכר ממון, ואם לא יתנו לא ילמדם . וכן לענין עטרה להתגדל, שמבקש להיות ראש ישיבה, ובתנאי זה ילמוד ברבים, ואם לאו לא ילמדם, דבכ י האי גוונא הוי בוזה דבר ה', ועלה קאמר אל תעשם . כלומר אתה אל תעשה תורתך לעצמך לעטרה, ולא תעשנה לקרדום לחפור בו, דכיון שאינו עוסק בתורה רק בעבור הנאות עוה"ז, ואם אינו משיג חפצו לא יעסוק בה, הרי זה מופת שאינו מאמין בקדושת התורה, ושהיא חיי עולם . ומשום הכי נענש מדה כנגד מדה, ונוטל חייו מן העוה"ב.

אימתי הנהנה חומרית מהתורה נוטל חייו מן עוה"ב

ועל זה מייתי ראיה ממשנתו של הלל, שהיה אומר "ודאישתמש בתגא חלף", וכדפרישית בפרק קמא שהלל שנה ארבע בבות, וכל חדא גרועה מחברתה וכן ענשה חמור, ועל כן "חלף", והוא שנוטל חייו מן העולם הבא, לפי שענינו רע מחבריו . שכל אחד נענש מדה כנגד מדה, וכן זה שאין בו אמונת התורה, וכל תלמודו ומעשיו להתגדל ולהתעשר, לא יהיה לו חלק בעולם הבא, והמשילו למשתמש ב תגא, ופירשנו שם דמש ום הכי אמר "תגא" סתם, שהמשתמש באחד מן הכתרים להנאתו נוטל חייו מן העולם, שכולם נתנו לתקון בני האדם, להביאם לחיי עולם. והמחליף בהן ומשתמש בהן להנאתו, ענש ו מדה כנגד מדה, שיאבד עולמו, והיינו דקאמר הא למדת (שהאוכל הנאות) [שהנהנה] מדברי תורה נוטל חייו מן העולם, ודמיא למשנתנו בפרק קמא "אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות", ובכללו ג"כ שיתפרנס ממעשה ידיו, ואין מדה טובה הימנה . שכשעוסק במלאכה ואינו צריך ל יהנות מבני אדם, מקדש שם שמים בתלמודו ובמעשיו, לפי שהכל יודעים שאינו עושה להנאתו, אלא למען האמת . וכדתנן "איזהו עשיר? השמח בחלקו", שנאמר (תהלים קכח, ב) "יגיע כפיך כי תאכל" וגו', והיינו שמח בחלקו, שאוכל יגיע כפו, ואינו דואג ומקמץ שהוא חלק רע, כדכתיב (קהלת ו, ב) "ולא ישליטנו האלהים לאכול ממנו". והשמח בחלקו אינו נבהל להון, ואפילו מביאים לו דורונות לא יקבלם, ועליה כתיב (משלי טו, כז) "ושונא מתנות יחיה". ואין לך כבוד התורה גדול מזה. מיהו אם אין לו מה לאכול, ולא למד אומנות להתעסק בה, ודאי שמותר לו ליטול צדקה כדי פרסנתו . דמה יעשה? האם ימות ברעב בצמא בערום ובחוסר כל? אין זה מדעת התורה. ואם עושה כן ומת, מאבד עצמו לדעת הוא. ועל זה שנינו (אבות, ג) "אם אין קמח אין תורה". ומכל מקום כשנוטל מתנה יטול בתורת עני, דלא גרע מעני אחר . אבל כששואל בעבור תורתו, ושירבו לו מתן בעבור שהוא ת"ח, הרי זה בכלל אוכל הנאות מדברי תורה, ומוכר תורתו בסחורה . ועל כהאי גוונא אמרינן (פסחים קיג:) "פשוט נבלתא בשוקא ושקיל אגרא, ולא תימא כהנא אנא, גברא רבא אנא, וסניא בי מילתא". כלומר תנו לי בעבור כהונתי או בעבור תורתי . שאם עושה כן מחליף התורה והכהונה שהן חיי עולם בשביל הנאתו . מה שאין כן כשהבריות אוהבי ם אותו ומרחמים עליו ונותני ם לו דורונות מעצמן, שמותר לו ליטול, שהרי אינו משתמש בתורתו . ואם לא היו נותני ם לו לא היה שואל ומבקש מהם מאומה בעבור תורתו, והיה לומד מתוך הדחק. ואדרבא מצוה גדולה היא לסייע אנשי התורה ולחזק ידיהם, וכדאמרינן (כתובות קה:) "כל המביא דורון לתלמיד חכם כאילו מקריב בכורים", ומייתינן ראיה מאלישע שנאמר (מל"ב ד, מב) "ויבא לאיש האלהים לחם בכורים" וגו' וכי אלישע כהן היה? אלא כל המביא דורון כמקריב בכורים . וכן הוא דעת התורה, שהרי צוה הקב"ה לתת לכהנים וללוים המעשר והתרומה ושאר המתנות, לפי שהם קדושים לאל והיהם ומורי התורה בישראל, ו ע"י כן יחזקו ידיהם ללמד תורה ומצוה ביעקב מתוך הרחבה, וכמפורש בדה י"ב (לא, ד) "למען יחזקו בתורת ה'", וכדאמרינן בגמרא (חולין קלד:) דרב אמי קבל שקא דדינרי ששלחו לישיבתו . וחלילה שהיה רב אמי נותן חקים שיתנו כסף ומחיר בעבור התורה. אלא שהנדיבים בעם שלחו כסף להחזיק ידי התלמידים, וקבל רב אמי. ולפי שהדבר כן הוא, צריך כל ת"ח לדקדק מאד כשצריך לשאול נדבה מן העם שלא יכשל לתת פתחון פה להמון העם, שיחשדוהו שמבקש מהם בעבור תורתו

וחכמתו, שזהו חלול השם, וכאוכל הנאות מדברי תורה, וכסבורין שבעבור כן לומד ומלמד שיקבל הנאות.

להתרחק מלקבל מתנות (ועל האמוראים שנהגו כך)

ולפי שיש לדקדק הרבה, ומי יעמוד בזה? לכן החסידים הראשונים היה נזהרים מאד מלקבל מתנת בני אדם, ומיד שהיה רק נדנוד של חשד היו מונעים עצמם. ומוטב היה להם להקל בכבוד עצמן מאד משיקבלו מתנה מבני אדם אפילו בהיתר, שלא יבואו לידי נדנוד עון זה שהוא חילול השם. וכשהיו באין לידי צרה מבקשים עזרת אדם, היו מתחפשים ומתנכרים שלא יכירום, כדי שלא יחשדום שמגידים שמם שידעו שהם ת"ח ויתנו להם בכבוד תורתם, ועלה מייתינן בגמרא (ב"ב ח.) עובדא דר' יונתן בן עמרם בשנת בצורת שבקש מזונות מרבי, וכששמע שאמר רבי מי שהוא עם הארץ אל יכנס, התחפש ואמר פרנסני ככלב וכעורב. ואח"כ הצטער רבי. ואמרו לו שמא יונתן בן עמרם תלמידך הוא שאינו רוצה ליהנות בכתר תורה? כלומר שמדקדק מאד שלא לקחת מתנות בני אדם כלל אע"פ שאינו תובע בפה, לפי שיודע שירבו לו מתן בעבור חכמתו ותורתו, והרי הוא נהנה מכתר תורה. ולכן בשנת בצורת שהיה צריך לקחת להחיות נפשו, היה עושה בדרך תחבולה, שלא יכירו מי הוא, ויחשבו שהוא עני עם הארץ ויקבל בתורת עני, ולא הרבה בעבור תורתו. והוא לבדו היה עושה כן, וכמו שאמרו שמא יונתן בן עמרם תלמידך הוא וכו', אבל שאר חכמי הדור היו מקבלים לצורך חיותם, משום דכל שאינו שואל בפיו בתורת ת"ח, מותר לקחת מצד הדין. ויונתן בן עמרם לפנים משורת הדין הוא דעביד. וכן הלל הזקן שהיה חוטב עצים (יומא לה:), והיה לומד לפני שמעיה ואבטליון, ודאי שאם היו נותנין לו היה מותר לו לקבל, אלא מדת חסידות היתה בו כמו יונתן בן עמרם. ולפי שידע שיתנו לו בעבור תורתו ומעשיו לא היה חפץ ליהנות כלל, שלא יהיה כמשתמש בתגא. ואילו לא הכירוהו והיו נותנין לו אין חשש כלל, אע"פ שיתנו הרבה, שהרי לוקח בתורת עני ונאמר בתורה (דברים טו, ח) "די מחסורו אשר יחסר לו". וכן שאר החכמים הנזכרים בתלמוד שלא היו מקבלים מבני אדם כלל, והיו עוסקים במלאכה ומתפרנסים בדוחק, מדת חסידות היתה בם, ומטעם שבארנו, לא משורת הדין. ומלבד שהיו חוששים פן יתראה כנהנה מכתר תורה, עוד היו בוחרים במלאכה כדי שיתפרנסו ממעשה ידיהם, לא להצטרך לבריות, וכדתנן "איזהו עשיר? השמח בחלקו", וכדכתיב (תהלים קכח, ב) "יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך". ולכן קרנא דיין בא"י הוי תהי באמברא דחמרי, ורב הונא הוי דלי דולאה כדאמרינן בכתובות (קה.), ור"ח בן דוסא יצאה עליו בת קול כל העולם כלו נזון בשביל חנינא בני, וחנינא בני די לו בקב חרובין מע"ש לע"ש (ברכות יז:). כולם עשו כן בדרך חסידות, וגם ליהנות מיגיע כפם, לא כפי שורת הדין.

ראיה שמותר להממונה על הקהל לקבל מהם מתנות, אם הוא עני

והיינו דאמרינן (ברכות י:) "הרוצה ליהנות יהנה כאלישע, והרוצה שלא ליהנות אל יהנה כשמואל הרמתי", כלומר מי שאינו מדקדק בדבר זה, ומקבל דורונות, יקבל בכבוד ובהרחבה כאלישע, "די מחסורו אשר יחסר לו", כדכתיב בקרא (מל"ב ד, י) גבי שונמית שהיתה אשה גדולה, והתאכסן הנביא בביתה, ונתנה לו חדר כסא שלחן מטה ומנורה. ומי שמדקדק ואינו רוצה ליהנות, אל יהנה כלל משום אדם ושום דורון קטן או גדול, כמו שעשה שמואל הרמתי, שכל מקום שהלך שם ביתו [ברכות י:]. וראיה גדולה ממה דאמרינן (הוריות י.) בעובדא דרבן גמליאל ור' יהושע דהוו אזלי בספינתא וכו' ותמה ר"ג על חכמת ר"י ואמר לו "כל כך יש בידך ואתה עולה בספינה? והשיב עד שאתה תמה עלי, תמה על ב' תלמידים שיש לך ביבשה ר"א בן חסמא ור"י בן גודגדא שיודעים לשער כמה טפות יש בים ואין להם לא פת לאכול ולא בגד ללבוש. נתן דעתו להושיבם בראש", פירש בקונטרס כדי שיהיו מתפרנסים בשררה שיתן להם. ומהאי עובדא שמעינן שמותר לו לת"ח ליטול דורונות מבני אדם, דאי לאו הכי מה יועיל להם השררה לענין פת לאכול ובגד ללבוש, אם לא יוכלו לקבל מבני אדם? והכי נמי אמרינן (כתובות קו.) ת"ח המלמדים הלכות שחיטה והלכות קמיצה לכהנים נוטלין שכרן מתרומת הלשכה. והיינו משום שהיו יושבין כל היום ללמד, ולא היו יכולין לעסוק במלאכה, והיה מוטל על הציבור לפרנסם. וכן אמרינן התם (כתובות קה.) גוזרי גזרות שבירושלים נוטלים שכרם תשעים

ותשע מנה מתרומת הלשכה . והיינו נמי משום שהיו עוסקים כל היום בדין, והיו צריכי ם להתבטל ממלאכתם. מכל הלין נשמע שמותר לת"ח ליטול דורונות מבני אדם.

כללו של דבר, ה' ב"ה בוחן לבות וחוקר כליות, ורואה שאם ת"ח עוסק בתורה לשמה, ומוצא חן בעיני הבריות שמשלחים לו דורונות, ואילו לא היו מחזיקים בידו לא בעבור כן היה מתבטל מתורתו, והיה מצער עצמו בפת חרבה ומים במשורה ולומד תורה ומלמדה, וכן אינו שואל דבר בעבור תורתו, ואינו נותן פתחון פה לבריות לומר שלומד תורה להנאת עצמו, והוא שונא בצע, וכל כסף וזהב שבעולם אינו שוה לו לעבור על קטן או על גדול מדבר תורה, ואינו מחניף את העשירים על מנת לקבל מהם בצע כסף, וכל כיוצא בזה, ודאי שהוא ירא את ה' מאד. ואם מקבל דורונות הנשלחות לו בהיתר ובכבוד לא יחשוב ה' לו עון, ואין זה בכלל אוכל הנאות מדברי תורה. למעלה ממנו מי שנהנה מיגיע כפו, ומתפרנס ממלאכתו, ואינו חפץ במתנות בשר ודם כלל, ועליו אמרו (ברכות ח.) "גדול הנהנה מיגיע כפו יותר מירא שמים". אבל השואל בעבור תורתו, או מבקש מבני אדם שיכבדוהו או יעזרוהו יותר מאדם אחר בעבור שהוא ת"ח, הרי זה בכלל אוכל הנאות מדברי תורה, וכמי שעושה תורתו סחורה להסתחר בה. ועל כהאי גוונא מייתי עובדא דרבי טרפון (נדרים ס ב.) שאמר "אוי לו לטרפון שזה הרגו ", וכששמע בעל הכרם הניחו וברח, ואמרו שהצטער ר' טרפון כל ימיו ואמר אוי לי ש נשתמשתי בכתרה של תורה, שכל המשתמש בכתר תורה אין לו חלק לעוה"ב. וכל זה אמת, שנדמה למי שעושה סחורה בתורתו, כי בעל הכרם לא פטרו רק בעבור שהגיד שמו שהוא ת"ח, כלומר "הניחני בשביל תורתי", וסבור היה בעל הכרם שהוא הגנב ושהמות ראוי לו, ולא פטרו רק בשביל התורה. והנה אכל הנאות מדברי תורה, ואע"פ שאם היה מעלים שמו, לא היה בעל הכרם מאמין לו שהוא נקי כפים, מ כל מקום היה יכול להנצל ע"י ממון כי ירבה כפר נפשו, והיינו דאמרינן עלה (שם) "מה הוי ליה למעבד?" כלומר אם לא היה מודיעו שהוא תלמיד חכם ושמעו הולך בכל הארצות לא היה פוטרו, כי לא היה מאמין שהוא נקי כפים . ואמרו "הוי ליה לפיוסי בדמי", כלומר ר' טרפון היה עשיר גדול, ואם לא היה מאמין לדבריו היה יכול לתת כסף וזהב כפר נפשו ולהעלים מי הוא, וכן כל כיוצא בזה . ועלה קאמר ר' צדוק "אל תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחפור בהם". וכל שכן מי שאינו רוצה ללמד רק בשביל בצע כסף, וכל תלמודו רק להתעשר, עלה תנן (אבות, א) "ודאשתמש בתגא חלף", וכדפירשתי. ואם תתבונן בפירושו של הרמב"ם ז"ל למשנה זו, ובפירושו של הר"י אברבנאל ז"ל, גם בהלכות תלמוד תורה להרמב"ם ז"ל (פ"ג ה"י ה"יא) ומה שתמה עליו רבינו בעל כסף משנה ז"ל, ירויח לך הענין מפירושנו שפירשנו אנחנו על המשנה הזאת . כי לא רצינו להאריך ולהעתיק דברי הרבנים הנ"ל, רק לכתוב מה שנראה נכון בדבר זה.

רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, כָּל הַמְכַבֵּד אֶת הַתּוֹרָה, גּוּפוֹ מְכֻבָּד עַל הַבְּרִיּוֹת. וְכָל הַמְחַלֵּל אֶת הַתּוֹרָה, גּוּפוֹ מְחֻלָּל עַל הַבְּרִיּוֹת:

חיבוב המלאכה ועדיפותה מלקבל מתנות מהבריות

"**רבי יוסי**". קבע רבי משנת ר' יוסי אחר משנתו של ר' צדוק להשמיענו בנדון זה כלל גדול לת"ח שאינו חפץ ליהנות מבני אדם כלל, כמו הלל שהיה חוטב עצים (יומא לה:), ויונתן בן עמרם (ב"ב ח.) וכיוצא בהן, והיו מבזים עצמם במלאכות כבדות, והכל בשביל כבוד התורה שהיו חוששים פן יאמרו הרואים שמשתמשי ם בתורתם להנאת עצמם. ואל יאמר החכם איך אעשה כן ואהיה לבוז בעיני הבריות, ולא יתנו כבוד לתורה בראותם שאנשי התורה אנשים נבזים ושפלים? אין הדבר כן, אלא כל המכבד את התורה, וסובל חיי צער בשביל כבודה, אין צריך לומר שנפשו יקרה בעיני ה', אבל גופו ג"כ מכובד על הבריות . כלומר אע"פ שהוא מבזה גופו במלאכה בזויה, וכההיא (פסחים קיג:) ד"פשוט נבלתא בשוקא ולא תימא גברא רבא אנא ", וכדפרישית לעיל, מכל מקום יתנו לו כבוד, כי יתן ה' את חינו וכבודו בעיני כל רואיו, כדכתיב (תהלים פד, יג) "חן וכבוד יתן ה'", כי הכל תלוי ביראת ה' ותורה, וכדאמרינן (סוטה מט:) "כל אדם שיש עליו חן בידוע שהוא ירא שמים". וכן המחלל את התורה והוא השואל מתנות מבני אדם בעבור תורתו, ואומר גברא רבא אנא, ואינו חושש לכבוד התורה והרי זה מחלל את התורה, שיאמרו הבריות שלומדיה עוסקים בה להנאת ם. אע"פ שיהיה לו גם עושר גם קנינים רבים, יהיה גופו מחולל על הבריות. אין צריך לומר שלא תיקר נפשו בעיני ה', שהרי אינו נותן כבוד לתורה, אלא אפילו גופו שראוי להיות מכובד בעבור עשרו ותפארתו הנראה לעין, וכמו גופות עמי הארץ המכובדים בעיני הבריות בעבור עשרם, גופו יחולל על הבריות, כי יתנהו ה' נמאס ונבזה בעיניהם, מדה כנגד מדה. וכן אשמועינן ר' יוסי לענין ת"ח המכבד את התורה, ואינו שואל נדבות בני אדם, וגם אם לא יתנו לו , לומד ומלמד בשמחה וסובל חיי צער ובוטח בה' . אבל כשיכבדוהו נדיבי עם בהיתר ומרצונם הוא מקבל מידם, לפי שאינו עוסק במלאכה, ולומד תורה ברבים. כההוא (ברכות י:) דהרוצה ליהנות יהנה כאלישע, וכההוא (חולין קלד:) דר' אמי וכדפירשתי לעיל, יתן ה' חנו בעיני הבריות . אין צריך לומר שתהיה נפשו יקרה בעיני אלהים ואדם בעבור תורתו וחכמתו, אלא שגופו יהיה מכובד על הבריות, ויתאמצו כולם להעניק לו מטובם, גם עושר גם כבוד, כי יאמרו כולם נאה לת"ח כזה שיחיה בהרחבה, וכדאמרינן (שבת כה:) אשה נאה ודירה נאה לת"ח . וכדתנן (אבות ו') "הנוי והכח והעושר והכבוד וכו' נאה לצדיקים ונאה לעולם". וכל המחלל את התורה, ואינו חושש לכבודה, אע"פ ששואל נדבות לא לו יהיה, כי יהיה גופו מחולל על הבריות, ולא יתנדבו לתת לו כפי משאלתו, כי לא יחושו לכבודו, גם אם יראו שסובל חיי צער. וכן אשמועינן ר' יוסי לענין ע מי הארץ שאינן בעלי חכמה ותורה, אע"פ שאינ ם יכולי ם ללמוד וללמד, הנה כל המכבד את התורה, והוא שכבוד התורה גדולה בעיניו, ומכבד את לומדיה והוגיה, אע"פ שא י אפשר שתהיה נפשו מכובדת בעיני הבריות בעבור מעלתה וכבודה, שהרי אין בה תורה וחכמה, מ כל מקום גופו מכובד על הבריות, ויכבדוהו ויהדרוהו כאיש נכבד, מדה כנגד מדה . לפי שהוא מכבד את התורה, אע"פ שלא נהנה מחכמתה ומתבונתה, כן יכבדוהו אע"פ שאין להם הנאה מתורתו ומחכמתו, וכדאמרינן (שבת כג:) "מאן דרחים רבנן, ומאן דדחיל רבנן" להוי ליה בנין רבנן. וכיון שחכמים מחלציו יצאו, מן השמים יסייעו שיהיה גופו מכובד על הבריות, והיינו המחזיקים ידי לומדי תורה, והמטילים מלאי לכיסן של ת"ח, וכדאמרינן (ברכות לד:). וגם כלל זה נגד משנתו של ר' צדוק תני לה, שכמו שאין רשות לת"ח לבקש כבוד וגדולה , ממון ונכסים מבני אדם בשביל תורתו, כמו כן ראוי לבני אדם שיתנדבו מלבם להחזיק ידי ת"ח בעבור כבוד תורתן, שיהיה לבם פנוי להבין ולהשכיל, ולא יצטרכו לחיות חיי צער, וכדאמרינן (פסחים נג:) "בצל החכמה בצל הכסף" על המחזיק ידי ת"ח, וכההוא דשמעון אחי עזריה בריש זבחים (דף ב. רש"י ד"ה שמעון). וכל המחלל את התורה ואין בעלי התורה חשובים בעיניהם לכלום, ומטילים בהם

דופי, וצר עינם להחזיק בידם, א ין צריך לומר שנפשם מחוללת בעיני אלהים ואדם, לפי שהן בורים, אלא גופם מחולל על הבריות, גם אם הם עשירים וגדולים לא יכבדום בעבור עשרם, כי יהיו נבזים ומאוסים בעיני הבריות, מדה כנגד מדה, וכדפירשתי בכלל הראשון. ולפי שמשנת ר׳ יוסי כוללת שלשה עקרים אלו. וכולם סמוכים למשנת ר׳ צדוק על כן קבעו אחריו. כן נראה לי.

רַבִּי יִשְׁמָעֵאל בְּנוֹ אוֹמֵר, הַחוֹשֵׁשׁ עַצְמוֹ מִן הַדִּין, פּוֹרֵק מִמֶּנּוּ אֵיבָה וְגָזֵל וּשְׁבוּעַת שָׁוְא. וְהַנֵּס לִבּוֹ בְּהוֹרָאָה, שׁוֹטֶה רָשָׁע וְנֵס רוּחַ:

דיין, מי הוא הראוי לקבל על עצמו תפקיד זה

"**רבי ישמעאל ברבי יוסי אומר**". לפי ששנה הלומד ע ל מנת ללמד מספיקין בידו ללמוד וללמד, וכן הלומד ע ל מנת לעשות מספיקין בידו הכל . ושמא תאמר דין ומשפט נמי בכלל תורה ועבודה הוא, וכמו שהמלמד תורה ברבים מזכה לעצמו ולאחרים, הכי נמי מי ששופט בין איש לרעהו בכלל זה, ואם כן ראוי לאדם להביא עצמו לכלל זה שיהיה דיין ושופט ? קא משמע לן ד"דין" שאני, שאע"פ שאינו עושה להתגדל, או להיות קרדום לחתוך בו, טוב מזה שיחשוך עצמו מלהיות דיין, וכדקתני טעמא "כל החושך עצמו מן הדין פורק ממנו " וכו', ולא מירי לדון יחידי, אלא גם לדון בין שאר דיינים, ומשום דלא סגי בלאו הכי . שאע"פ צריכין להיות שופטים בקרב העם, תני החושך עצמו, כלומר שחפץ להתרחק ממנו, ואינו מביא עצמו ברצונו לידי כך. מה שאין כן אם הצבור צריכי ם לו, וליכא דגמיר וסביר כ וותיה, וממנים אותו דיין על הצבור, מאי איכ ליה למעבד ? שאם הוא מומחה, ואין כמותו בישראל ודאי שראוי לקבל על עצמו טורח העם ומשאם וריבם, כמו שמצ אנו אצל משה רבינו ע"ה, שנאמר (שמות יח, ג) "וישב משה לשפוט את העם", וכן שלמה וכיוצא בהן שהיו גדולי עולם, ואז הוא מצוה גדולה. וכדתנן (אבות, סוף א') "על ג' דברים העולם קיים על הדין ועל האמת ועל השלום". ותנא דידן מיירי ביש אחרים גדולים ממנו או חכמים כמותו, וקא משמע לן שראוי למנוע עצמו מן הדין, ולא יתקע עצמו לדון, כמי שתוקע עצמו ללמד תורה ברבים או לעשות המצות, לפי שאינן דומין זו לזו . דבדין איכא למיחש משום איבה גזל ושבועת שוא . מיהו מי שאינו חושך עצמו מן הדין, אלא שאינו גס לבו בהוראה לאו רשע הוא, ותנא במילי דחסידות עסיק ועצה טובה קא משמע לן שלא יעשה האדם כן.

"**איבה**". שהיוצא מחוייב מב ית דין נוטר איבה בלבו על הדיינים, וכסבור שנשאו פנים לבעל דינו. ואע"פ שאין ראוי לדיין לחוש על זה, וכדכתיב (דברים א, יז) "לא תגורו מפני איש", משום סיפא נקט לה ש "הגס לבו בהוראה הוא שוטה", שהרי נוטל על עצמו איבה, ולשמחה מה זו עושה? אבל אם צריך להיות דיין , ודאי שאין לו לחוש לאיבת בע ל דין, ויקוב הדין את ההר . ולפי שאין חיוב לאדם שיתקע עצמו לדין, ויוכל להניח הדבר לגדולים ממנו, תני פורק ממנו איבה משום עצה טובה.

"**וגזל**". שתוכל לטעות ולהורות שלא כדין, ותחייב את הזכאי, ותזכה את החייב, ונמצא אתה גוזל ממון, ואמרינן (סנהדרין ז.) כל דיין שנוטל ממון מזה ונותן לזה שלא כדין, הקב"ה גובה ממנו נפשות, שנא' (משלי כב, כב) "אל תגזל דל כי דל הוא כי ה' יריב ריבם וקבע את קובעיהם נפש", ומה לך לצרה זו להביא עצמך לידי כך?

"**ושבועת שוא**". לאו למימרא שמא תחייב את האחד או את שניהם שבועה, וישבעו לשקר . חדא, שאין לדיין לחוש לזה, ומה יוכל לעשות ? והתורה אמרה שבועת ה' תהיה בין שניהם, וכדאמרינן (ב"ק סט.) בשביעית על כהאי גונא "הלעיטהו לרשע וימות". ועוד, דא"כ אמאי תני שבועת שוא, שבועת שקר ה וי ליה למתני, כדכתיב (ויקרא יט, יב) "ולא תשבעו בשמי לשקר". אלא שמא תטעה בדין לחייב אחד מבע לי דינין שבועה שלא כדין תורה, ואפילו ישבע באמת הרי זה שבועת שוא, דכל הנשבע שבועה שאינה צריכה בכלל שבועת שוא הוא, כמו נשבע על עמוד של שיש שהוא של שיש דהוי שבועת שוא, וקולר תלוי על צוארך, שאתה לפי שטעית גרמת לו לישבע . והני תלתא חששא גבי דין הוא דהוי, ולא בת למוד תורה ושאר מעשה המצות. ומטעם זה אין דין ושאר מצות שוין, שאע"פ שראוי לאדם לעשות כל מצות ה', ימנע ממושב דיינין אם יוכל, וכגון שיש אחרים טובים ממנו וכדפירשתי.

"והגס לבו בהוראה". כבר פרשתי דרישא עצה טובה קא משמע לן . וכשאינו חושך עצמו מן הדין לפי שחושב לעשות מצוה ועושה לש ם שמים אינו רשע ולא גס רוח . וסיפא מיירי שנקל בעיניו לדון ולהורות, ואינו חרד בהוראה ולא מתירא שמא יעות משפט . "וגס לבו" כמו ששנינו (כתובות יב.) "כדי שיהא לבו גס בה", כלומר שלא יתבושש ממנה. וכן הכא שאינו צנוע ולא בוש לדון ושמח להורות, הרי זה שוטה רשע וגס רוח . וכדאמרי נן (סנהדרין ז.) "אמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן לעולם יראה דיין עצמו כאילו חרב חדה מונחת לו בין ירכותיו וגיהנם פתוח לו מתחתיו". ולכן מי שנקל בעיניו להיות דיין ושמח לדון ולהורות הרי הוא שוטה, דכיון שאינו מוכרח לדון, ורק בגאות לבו הוא עושה , אילו היה רואה את הנולד ופקח היה נמנע, שהרי אין לו רק איבת הבע לי דינין. ואחר שאינו מסתכל בזה הרי הוא שוטה ואטום הלב.

"רשע". שאינו חושש לגזל ולשבועת שוא שיבואו על ידו.

"וגס רוח". כמו גבה רוח, ופרישית במשנת ר' לויטס, שרוחו מושל עליו, ומתלבש בגאוה וממלא כל לבו גאה וגאון, ועושה מעשיו כפי גאותו . ועל כן תקע עצמו להיות דיין . ומשום הכי תני תחלה "והגס לבו", ומלת לב על השכל והבינה, וכדפירשתי בפ"ב . כי הדיין צריך להיות איש שכל ובעל בינה גדולה וכדפירשתי בפ רק קמא גבי "הוו מתונים בדין". ומי שהוא שפל רוח איננו נשען על שכלו ובינתו, וירא שהם קצרי יד מהבין, ושלא ידין דין אמת לאמתו. אבל הגס לבו סימן שחושב את עצמו לחכם ונבון להבין דבר משפט, ואין זה איש הלב אלא גס רוח, שרוחו מושל עליו ומעלה רוח גאוה על לבו, ובגאותו הוא מדמה שאין שופט ודיין כמוהו. ולא רציתי לפרש "החושך עצמו מן הדין", שמשתדל לעשות פשרה כדי שלא יחתוך הדבר ע"פ דין תורה, פן יטעה, וכדאמרינן (סנהדרין ו:) ר"י בן קרחא אומר מצוה לבצוע שנאמר "אמת משפט שלום שפטו בשעריכם", איזו משפט שיש בו שלום ? הוי אומר זה בצוע, וכן בדוד הוא אומר "ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו", איזהו משפט שיש בו צדקה ? הוי אומר זה בצוע" [עכ"ל הגמרא] , חדא, דלשון המשנה לא משמע כן, וכן סיפא דמתני תין לא מתוקמא בהכי. ועוד דאע"ג שכן הלכה שמצוה לבצוע, איכא תנא בסנהדרין (ו:) דסבירא ליה אסור לבצוע, דאמרינן התם ר"א בנו של ר"י הגלילי אומר אסור לבצוע וכל הבוצע הרי זה חוטא, וכל המברך את הבוצע הרי זה מנאץ, ועל זה נאמר בוצע ברך נאץ ה', אלא יקוב הדין את ההר שנאמר (דברים א, יז) "כי המשפט לאלהים הוא". וכן משה היה אומר "יקוב הדין את ההר". ואע"ג דלא קיימא לן כותיה אלא כר"י בן קרחא, וקודם גמר דין, מ"מ אין סברא שתהיה משנתנו שנויה במחלוקת, ואין כזאת בכל משנת אבות, ועיקר כדפרישית.

הוּא הָיָה אוֹמֵר, אַל תְּהִי דָּן יְחִידִי, שֶׁאֵין דָּן יְחִידִי אֶלָּא אֶחָד. וְאַל תֹּאמַר קַבְּלוּ דַעְתִּי, שֶׁהֵן רַשָּׁאִין וְלֹא אָתָּה:

"**הוא היה אומר**". אחר שהזהיר שיחשוך האדם עצמו מהיות דיין, תני השתא "אל תהי דן יחידי" וכנגד הדיין דיבר. שאם תצטרך לתקוע עצמך לדין, וכדפרישית לעיל דעכ"פ צריך שיהיו דיינים על ישראל, וכגון דליכא אחריני דגמירי וסבירי כו ותיה, ואז מצוה עליו לדון את העם, מכל מקום אל תדין יחידי . ואע"ג דמדין תורה יחיד מומחה מותר לדון בדיני ממונות, וכדאמרינן (סנהדרין ג.) רב אחא בריה דרב איקי אמר מדאורייתא חד נמי כשר שנאמר בצדק תשפוט עמיתך. ותניא (שם) דיני ממונות בשלשה, ואם היה מומחה לרבים דן אפילו יחידי . ולמאן דלית ליה ערוב פרשיות כתוב כאן אפילו יחיד שאינו מומחה דן מן התורה, אלא שחכמים תקנו שלא ידונו בפחות משלשה הדיוטות, ויחיד מומחה אוקמא רבנן אדיניה ודן לכתחלה מן התורה. ולמאן דאית ליה ערוב פרשיות בעי מדאורייתא ג' מומחין, וחכמים תקנו דסגי בשלשה הדיוטות או ביחיד מומחה . ומשנתנו אליבא דתרווייהו נשנית, שאע"פ דמדאורייתא יחיד מומחה דן, אל תהי דן יחידי, שאין דן יחידי אלא אחד . וכן למ אן דאמר דמדרבנן יחיד מומחה דן, אל תעשה כן, שאין דן יחידי אלא אחד . ור' אבהו דאמר שנים שדנו לדברי הכל אין דיניהן דין, לא מצי פריך עליה ממשנתנו דתנא אל תהי דן יחידי, ומשמע דמדינא מותר, ואם דן דינו דין. דהכא ביחיד מומחה קא מיירי, ור' אבהו בהדיוטות קא מיירי . אבל התם פרכינן עליה מהא דדן את הדין זכה את החייב וכו' מה שעשה עשוי ומשלם מביתו, וההיא בהדיוט מיירי, מדקתני סיפא ואם היה מומחה לרבים פטור . ומשני הכא במאי עסקינן דקבלוה עלייהו, ושמעינן שאם קבלו עליו לדיין אפילו הדיוט דן לכתחלה, ואם לא קבלוהו לא יכול לכופם לבוא לדין, ויחיד מומחה יכול לכוף . ומשנתנו בכל גו ונא מיירי ומתוקמא אפילו בשקבלוהו עליהם לדיין בין מומחה בין הדיוט לא ידון יחידי, ומדת חסידות היא . ולהכי נקט "אל תהי דן", ולא תני "אל תהי דיין", דאפילו פעם אחת וכשיקבלוהו נמי לא . וקאמר טעמא שאין דן יחידי אלא אחד, והוא הקב"ה, שהוא לבדו דן יחידי, ואם תדין יחידי "לבשת גאה וגאון" שאין כדאי לבשר ודם להשתמש בו, ולכן תצטרף עמך אחרים.

אפילו בשעת גמר דין לא לפסוק לפי היחיד המומחה

"**ואל תאמר**". כלומר אל תאמר אם מדין תורה מותר לי לדון יחידי, ולא צרפתי עמי אחרים רק מפני הענוה, לפי שאין דן יחידי אלא אחד, א"כ די לי בהיותם יושבים עמי בדין, אבל בגמר דין אחתוך אותו כפי דעתי, כי מומחה לרבים אנכי, ואפילו יחלקו עלי אומר להם "קבלו דעתי", כלומר אומר להם שראוי שיקבלו דעתי ויבטלו דעתם, כי כל קבלה היא ברצון, וכדפרישית בפרק קמא בבבא "כשקבלו עליהם את הדין". דע שאסור לך לעשות כן, שאע"פ שאתה גדול מהם בחכמה, אם הם חולקים עליך תחתו ך הדין כפי דעתם, שהן רשאין לפסוק הדין לפי שהן רבים, ולא אתה היחיד . שכן אמרה תורה "אחרי רבים להטות", דבודאי היושבים עמו גמירי, והן מחולקין בש יקול הדעת. אע"פ דאיהו גמיר וסביר לא יוכל לומר "קבלו דעתי", דאחרי רבים להטות כתיב . אבל אם לא מצא אינשי דגמירי, והושיב אצלו שני רועי בקר, על זה לא אמרה תורה "אחרי רבים להטות", שאין אלו דיינין כלל, וטועים בדבר תורה. ומש ום הכי תני [קבלו]" דעתי", כלומר הנראה בעיני כפי ש יקול דעתי, ומשמע שהחולקים עמו ג"כ בני דעת תורה נינהו . ויראה דלכתחלה ודאי צריך לצרף אצלו שני דיינים היודעים דעת התורה, ואם לא מצא יצרף עמו הדיוטים גמורים למראה העין שלא יהיה כדן יחידי. וממילא לא יחלקו עמו כיון שדן דין תורה ואינהו לאו גמירי.

בדברי תורה מותר ליחיד שקיבל מסורת נאמנה, לחלוק מפני כך על הרבים

ודוקא בדין אינך רשאי לומר "קבלו דעתי", לפי שהדין תלוי בש יקול הדעת, אבל בת למוד תורה אם קבלת ההלכות באמונה מרבך שקבל מרבו ורבו מרבו עד הלכה למשה מסיני, אפילו יחלקו עליך רבים מדעת עצמם, תוכל לומר "קבלו דעתי", ותעמוד על שמוע תך, וכדפרישית

במשנת בן זומא ["איזהו חכם?"] מענין הגרדיים. וכמו ששנה בפרק קמא דברי הזוגות על הסדר, פתח בקטן וסיים במופלאים שבחכמה וכדפרישית התם, הכי נמי בפרק זה השנוי "על העבודה", קבע תחלה דברי בן עזאי ודברי ר' לויטס לכל אדם, ואח"כ דברי ר' ישמעאל לחכמים, ואחריו החושך עצמו [מן הדין] ליושבים על מדין, ולבסוף אל תהי דן יחידי אפי' למומחה ולמופלא שבחכמה.

רַבִּי יוֹנָתָן אוֹמֵר, כָּל הַמְקַיֵּם אֶת הַתּוֹרָה מֵעִנִי, סוֹפוֹ לְקַיְּמָהּ מֵעָשִׁר. וְכָל הַמְבַטֵּל אֶת הַתּוֹרָה מֵעֹשֶׁר, סוֹפוֹ לְבַטְּלָהּ מֵעִנִי:

"**רבי יונתן אומר**". הך נמי משום "על העבודה" קתני לה, והיינו דקאמר כל "המקיים" את התורה מעוני סופו לקיימה מעושר, ולא תני "הלומד" תורה מעוני, משום דבמעשה מיירי. ולעיל תנן "כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ", והתם בתלמוד תורה מיירי, וכדפרישית שבהיות האדם טרוד במזונותיו אין לבו פנוי לתורה להגות בה יומם ולילה. ולכן המקבל על עצמו עול תורה גם בעניו ובצרותיו, מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. אבל הכא דבקיום מצותיה של תורה עסיק, וחייב האדם לעבוד את ה' בכל מדה שמודד לו, תני "כל המקיים את התורה מעוני" וכו'.

אלא שדברי משנתנו צריכין טעם, ששנה "מעוני" דמשמע שעניו [הוא] מביאו לקיום התורה ולא תני "בעוני"? ועוד דסופו לקיימה מעושר לאו כללא הוא, וכמה צדיקים יוכיחו שהיו נגועים בעוניים עד יום מותם. וכן סופו לבטלה מעוני נמי ראינו רשעים מצליחים עד קיצם. וגם למפרשי המסכתא ז"ל הוקשה כל זה. ויראה דאתי לפרושי מה ששנה בן זומא "איזהו עשיר? השמח בחלקו". ופרישית שאין לבו דבק בקנינים הזמניים, והוא יעבוד את ה' בין במיצר בין במרחב. אבל מי שנבהל להון, וכל ענינו לאסוף ולכנוס, אין צריך לומר שלא יעבוד את השם בעוני, אלא שגם אם יעשיר אין לבו פנוי לתורה, לפי שעיניו לא תשבענה, ונבהל תמיד להוסיף על מה שיש לו. ועל זה אמר "כל המקיים את התורה מעוני", ואין העניות מעבירו על דעת קונו, סופו לקיימה מעושר, אפילו יעשר לא יבטלנו עשרו ועסקיו ומקחו וממכר מקיום התורה. ותני "מעוני" להורות שהעניות עצמה מביאו לקיים התורה, שבהיות ביתו ריקן ואין לו עסקים, מפנה לבו ומקדש זמנו לקיום התורה. ולכן גם כשיעשר ויהיה לאל ידו להרבות בעסקים ולאסוף הון, יחדל ממנו ויבלה ימיו בקיום התורה. כי בהיות לבו טהור ועומד בתקפו בעניו, כשתשיג ידו לעושר בודאי ישמח בחלקו ולא ירבה בעסקים. "וכל המבטל את התורה מעושר", והיינו שאינו שמח בחלקו, וע ושרו אינו מניח לו לעבוד את ה', לפי שנבהל תמיד להון ודואג על נכסיו שלא יתמעטו, "סופו לבטלה מעוני", כלומר גם כשיאבד עושרו, ולא יהיה לו עסקים כלל, יבטל תורה מעוני. כי לפי שכל ענינו לאסוף ולכנוס, תעבירהו ע וניו על דעת קונו. אבל המבטל תורה מעוני, אפשר שלא יבטלנה מעושר, כי העניות מעבירה אותו על דעתו, ובעושר יסתפק ולא יהיה נבהל להון. וכן המקיים תורה מעושר, אפשר שאם יגיע לעוני לא יקיימנה מטעם שאמרנו. ומשום הכי לא נקט רק שתי חלוקות הללו "מקיים תורה מעוני", ו"מבטל תורה מעושר".

שלשה פירושים למשנת "המקיים את התורה מעוני"

ובספר "מדרש שמואל" פירש בשם הרב ר' משה אלמושנינו ז"ל שכל המקיים את התורה מעוני, ולא הטרידוהו צרותיו לעבור עליה, כל שכן כשישיג עושר שיקיימנה. וכן להפך המבטל את התורה מעושר שלבו פנוי ואעפ"כ מבטל, כל שכן שיבטלנה מעוני. ולכן מבטל מעוני אינו ודאי שיבטל מעושר, והמקיים מעושר אינו ודאי שיקיים מעוני, ולכן לא שנה שתי חלוקות הללו. והרב בעל "מדרש שמואל" ז"ל פירש מדעתו לה יפך, דלרבותא נקט שתי חלוקות אלו ומכל שכן האחרות. כי העוני גורם קיום התורה, לפי שהעוני מכניע היצר, והעושר גורם לביטול תורה, כי יצרו מתגבר עליו. ולכן אמר "כל המקיים את התורה מעוני", שעוניו גורם שיקיים התורה, סופו שיקיימנה אפילו מעושר. (ואפילו) [ואילו] אם מתחלה העשיר היה עושרו מבטלו מתורה, [אבל] עכשיו שקדמה העוני ובא לקיום התורה, מצוה גוררת מצוה לקיימה אחר כך מעושר. וכל המבטל את התורה מעושר שעושרו גורם לו הביטול, סופו לבטלה מעוני. אע"פ שאילו קדמה העוני היה מקיים את התורה, הואיל וביטלה מעושר, עבירה גוררת עבירה

ולסוף יבטלנה גם מעוני, כי עבירה גוררת עבירה. ואלה הפירושים הם היותר קרובים לפשט משנה זו, ומה שפירשתי אני הוא על סדר משנת בן זומא כנגד בבא "איזהו עשיר".

רַבִּי מֵאִיר אוֹמֵר, הֱוֵי מְמַעֵט בָּעֵסֶק, וַעֲסוֹק בַּתּוֹרָה. וֶהֱוֵי שְׁפַל רוּחַ בִּפְנֵי כָל אָדָם. וְאִם בִּטַּלְתָּ מִן הַתּוֹרָה, יֵשׁ לְךָ בְּטֵלִים הַרְבֵּה כְּנֶגְדֶּךָ. וְאִם עָמַלְתָּ בַּתּוֹרָה, יֵשׁ (לוֹ) שָׂכָר הַרְבֵּה לִתֶּן לָךְ:

אין טוב לבטל עסק ודרך ארץ לגמרי, אלא רק להיות "ממעט" בעסק

"**רבי מאיר**". האי תנא לפרושי מלתיה דרבי יונתן מייתי ליה, דהא דקתני "כל המבטל את התורה מעושר", לאו למימרא שמבטל בגאות לבו, ושאין כבודו לעסוק בתורה ובמצוה, וכענין שאמר שלמה (משלי כח, יא) "חכם בעיניו איש עשיר, ודל מבין יחקרנו". כי העושר יעור עיני האדם, וכשרואה הכסיל את עצמו עשיר, וחברו העוסק בתורה מסכן וחכם, מתפאר בלבו שדרכי סכלותו [הם] חכמה, ושברוב חכמתו ובינתו השיגה ידו את העושר. [כל הנ"ל איננו הפירוש הנכון של משנתנו] דברשיעי לא עס יק. אלא [פירוש המשנה] במבטל מפני עסקיו וסחורותיו, ואין לו פנאי לעסוק בתורה, ולבו טרוד ונבהל לעסקיו. ושמא תאמר אנוס הוא? גם חבריו ומשותפיו שהוא נושא ונותן עמהם מבטלים אותו, ואיך תני "כל המבטל" דמשמע בזדון? משום הכי תני רבי מאיר דאין ה כי נמי שנחשב לו כזדון, אם הוא נבהל לאסוף ולכנוס ומרבה בסחורה ומ קח וממכר, והיינו דקתני "הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה". כלומר חייב אתה למעט בעסקי העולם, כדי שיהיה לבך פנוי לעסוק בתורה. ואם אינך עושה כן מזיד תקרא, שהרי גם אתה יודע שאם תרבה עסקים בהכרח תתבטל מתורה ומצוה. ותני "הוי ממעט בעסק", כי אע"פ שהוא עשיר ואינו צריך לישא וליתן, אין טוב שלא יעסוק כלל, אלא מעט בעסק והרבה בתורה, וטעמא כדתנן לעיל "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ", וכדפרישית התם.

לא לכעוס על אנשים שהם מחוסרי תורה וחכמה

"**והוי שפל רוח**". לא דמיא לההיא דרבי לויטס דתני "מאד מאד הוי שפל רוח", דרבי לויטס כללא תני, שיהיה מושל ברוחו, ואז יקיים תורת ה' ומצותיו וכדפירשתי לעיל. ור"מ מיירי ב"גמילות חסדים", ומשום הכי תני "בפני כל אדם". לא מבעיא שתהיה שפל רוח לכבוש את היצר, אלא אפילו נגד בני אדם עניים ואביונים ושאינן בעלי תורה וחכמה, לא תכעוס עליהם, ולא ירום לבבך עליהם, וכל כיוצא בזה. וכענין שאמר ר' יוחנן בן זכאי (ברכות יז.) "הוי מקדים בשלום כל אדם ואפילו ל נכרי בשוק". ורישא דר"מ נגד מה ששנה בן זומא "איזה עשיר? השמח בחלקו". והיינו "הוי ממעט בעסק", ו[ת]היה שמח בחלקך, ולא תטריד לבבך לאסוף ולכנוס עוד. וסיפא נגד מה ששנה בן זומא "איזהו מכובד? המכבד את הבריות", וכדפירשתי לעיל. והיינו והוי שפל רוח בפני כל אדם.

"**אם בטלת**". כלומר אם בטלת מן התורה ברצון, וכגון שהיית מרבה בעסק, והתאוית לאסוף ולכנוס. דע שיהיה ע ונשך מדה כנגד מדה, כי יש בעולם בטלים הרבה כנגד, כלומר מבטלים אחרים שאין לך חפץ בהן, כי הם כנגדך, כענין (בראשית ב, יח) "אעשה לו עזר כנגדו", ואמרינן (יבמות סג.) "זכה עזר. לא זכה כנגדו". וכן "כנגדך" דהכא, והן יסורין ועניות וכיוצא בהן המבטלים את האדם מן התורה, וכדאמרינן (ברכות ה.) "אמר ר"י כל מי שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק הקב"ה מביא עליו יסורים מכוערים ומעכרים אותו שנאמר (תהלים לט, ג) נאלמתי דומיה החשיתי מטוב וכאבי נעכר". ואין כן ביטול מפני עסקים שאינן כנגד דעת האדם, שהרי חפץ בהן.

"**ואם עמלת**". בין מעוני בין מעושר, יש שכר הרבה ליתן לך, והאי נמי לפרושי דברי רבי יונתן דתני "כל המקיים את התורה מעוני סופה לקיימה מעושר", דלאו דוקא, וכדפירשתי לעיל דאשכחן צדיקים גמורים והיו עניים כל ימיהם. תדע שאין הדבר כמשמעו, דא"כ נאמר ח"ו ששכר התורה [הוא] תחת השמש לבד [כלומר] עושר ונכסים? וחלילה לומר כן, כי תורת ה' היא חיי עולם. אלא אם עמלת בתורה יש שכר הרבה ליתן לך בעוה"ב "נעימות בימינך

נצח". וכדתנן "ונאמן הוא בעל מלאכתך שישלם לך שכר פעולתך ", ולפעמים עושר וכבוד גם בעולם הזה. ואין אנו יודעין סוד דרכי ה' הנשגבים מש יקול דעת האדם, וכדפירשתי בכמה מקומות מספר זה.

רַבִּי אֶלִיעֶזֶר בֶּן יַעֲקֹב אוֹמֵר, הָעוֹשֶׂה מִצְוָה אַחַת, קוֹנֶה לוֹ פָּרַקְלִיט אֶחָד. וְהָעוֹבֵר עֲבֵרָה אַחַת, קוֹנֶה לוֹ קַטֵּיגוֹר אֶחָד. תְּשׁוּבָה וּמַעֲשִׂים טוֹבִים, כְּתְרִיס בִּפְנֵי הַפֻּרְעָנוּת. רַבִּי יוֹחָנָן הַסַּנְדְּלָר אוֹמֵר, כָּל כְּנֶסְיָה שֶׁהִיא לְשֵׁם שָׁמַיִם, סוֹפָהּ לְהִתְקַיֵּם. וְשֶׁאֵינָהּ לְשֵׁם שָׁמַיִם, אֵין סוֹפָהּ לְהִתְקַיֵּם:

מצוה אחת, מעלתה להכריע לכף זכות

"**רבי אליעזר בן יעקב** ". אחר ששנה רבי שכל אדם חייב לעמול בתורה ובמצות, לפי שצריך עמל רב ושקידה גדולה לזכות אל השמירה ואל המעשה, מייתי משנתו של ר"א בן יעקב דמינה אשמועינן כמה טובה כפולה האדם עושה עם נפשו ע"י מעשה המצות, וכמה רעה גורם לעצמו ע"י עברו עבירות. ולכן טוב לאדם לסבול עמל ועול תורה ומצוה, כי פרי מעלליו יאכל, ואחריתו ישגא מאד . והיינו דקתני "כל העושה מצוה אחת קונה לו פרקליט אחד ". פירוש מליץ אחד ש ילין עליו לטובה לפני המקום ב"ה, וע"י הפרקליט יזכה להפיק רצון מה' בעוה"ז ובעוה"ב. והעובר עבירה אחת קונה לו קטיגור אחד המלמד עליו חובה לפני המקום ב"ה, ומביא עליו רעה בדין ובמשפט . ובקדושין (לט:) תנן "כל העושה מצוה אחת מטיבין לו ומאריכין לו ימיו ונוחל את הארץ . וכל שאינו עושה מצוה אחת אין מטיבין לו ואין מאריכין לו ימיו, ואינו נוחל את הארץ ", ואמרינן בגמרא "ורמינהו אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן בעוה"ז והקרן קיימת לו לעוה"ב , ואלו הן : כבוד אב ואם וגמילות חסדים והכנסת אורחים והבאת שלום בין אדם לחברו , ותלמוד תורה כנגד כולם ". ומשמע הני הוא דאוכל פירותיהן והקרן קיימת, אבל מצוה אחריתי לא, ואנן תנן מטיבין לו דמשמע גם בעוה"ז ? ומשני אמר רב יהודה הכי קאמר כל העושה מצוה אחת יתירה על זכיותיו מטיבין לו, ודומה כמי שמקיים כל התורה כולה. ופריך מכלל דהני אפילו בחדא נמי, כלומר אם אחת מכל המצוות היתירה על זכיותיו עושה אותו לצדיק גמור, א"כ הני דחשיב במסכת פאה אפילו בדעביד חדא מינייהו נמי מטיבין לו ונוחל את הארץ, ואפילו לא קיים שאר המצות? בתמיה, והא רובא עונות הוא? ומשני אמר רב שמעיה לומר שאם היתה שקולה מכרעת . ופירש רש"י ז"ל הא דקתני אלו דברים וכו' במחצה עונות ומחצה זכויות קאמר, ויש במחצה זכיות אחד מאלו מכרעת את הכף כאילו הוא רובא זכיות ואינו צריך למצוה יתירה דמתניתין . וכי לית ביה חדא מהני צריך למצוה יתירה.

וצריך טעם למאי דמפרש רב יהודה דהכי קאמר "כל העושה מצוה אחת יתירה על זכיותיו ". ליתני "כל שזכיותיו מרובין מעונותיו מטיבין לו" וכו' ותו לא, וידענא שאם שקולין או פחותין דאין מטיבין לו? ותו סיפא דקתני וכל שאינו עושה מצוה אחת אין מטיבין לו וכו', לאו כללא הוא, דאי איכא חד מהני דחשיב במסכת פאה אפילו שקולה מכרעת. ותו מאי משני כל העושה מצוה אחת יתירה וכו' פשיטא, דאטו במצוה אחת מטיבין לו ? והא איכא רובא עונות. ואם תאמר דלא ידע הא, א"כ לפרוך אמתניתין אפילו בחדא בתמיה? ותו סיפא וכל שאינו עושה מצוה אחת, נמי פירושא אינו יתירה על זכיותיו, ואמאי אינו נוחל את הארץ ? והא אמרינן מחצה על מחצה רב חסד מטה כלפי חסד. ו יראה בעיני דהאי כל העושה מצוה תחת מטיבין לו, לאו בעושה מצוה יחידית, וכגון שהיתה הכף שקולה, ונתן פרוטה לעני, וע "י כן עודפת כף הזכויות, דא"כ ליתני סתמא מי שרובו זכיות מטיבין לו ונוחל את הארץ, וכל שרובו עונות אין מטיבין לו ואינו נוחל את הארץ . דבמחצה על מחצה כבר אמרינן בר"ה (דף יז.) "ורב חסד" מטה כלפי חסד, ונחשב גבי בינונים וכדפירש התוספות ז"ל בסוגיא זו. וכן משנתנו דתני כל העושה מצוה אחת קנה לו פרקליט אחד , נמי לאו בעושה מצוה יחידית, וה"ה סיפא דהעובר עבירה אחת לאו בעושה עבירה יחידית, כגון שבטל ק"ש יום אחד או שאכל טריפות פעם אחת, דא"כ הוי ליה למתני "כל המקיים מצוה קנה לו פרקליט", ומאי מצוה "אחת"? וכן מתניתין דקדושין דתני "מצוה אחת".

מצוה, קיומה צריך להיות בשלימות

אלא הכי פירושו : "כל העושה", היינו מעשה שלם, שתקן כח נפשו כפי תורתו שלא ינהג כי אם בדרך חכמה, וכדפירשתי בפ"ג דתנן "כל שמעשיו מרובין מחכמתו ", והיינו שהרגיל כח נפשו לעשות כפי חכמתו, ומלת "עשייה" בכל מקום על הת יקון [תוספת המגיה: כמו שכתב הרב המחבר בענין "ברא אלהים לעשות" במעשה בראשית]. ובפ"ב דתנן ר' אליעזר אומר "עין טובה" פירשתי שהאדם כולל כל כחות מעשה בראשית, וכל פעולה שהאדם פועל הן טוב הן רע נמשכת מכח פנימי. ויצר לב האדם רע כמפורש בכתוב . והכחות בטבעיהם נוטין אל הרע. ונברא האדם תחת השמש לתקן כחותיו . כי ה' ב"ה נתן בידו תורה וחכמה, והבחירה מסורה לו, ואם יחפוץ בחיים יוכל להרגיל כחותיו שלא יפעלו רק בארח חכמה . וכפי התיקון כן השכר, אם הרבה ואם מעט. ואשמועינן תנא דידן שהמתקן כח אחד בנפשו והרגילו עד שקבל טבע החכמה, ואינו נוהג רק בארח חכמה, קנה לעצמו פרקליט אחד המליץ בעדו, כי זה כל האדם ובעבור כן נברא. אבל מי שמקיים המצוה לפרקים, ולפרקים יצרו תוקפו ואינו מקיימה, היינו "זכיות" ו"עוונות", אבל לא מקרי "עשייה", כי אין הכח מתוקן, שהרי לפרקים עובר . ומשום הכי תני "כל העושה" שהוא התיקון . וכן תני "מצוה אחת", כלומר כח שלם שע"י כן תקן מצוה אחת ועושה אותה כל ימיו . כי מלת "אחת" מורה על תשלום המצוה כ ולה. [אמר המגיה: עיין דברי הרמב"ם בפירוש המשניות, סוף מסכת מכות. והיא ראיה לדברי הרב המחבר].

ואתן לך משל. התורה אמרה (ויקרא יט, יח) "לא תקום". והמצוה הזאת תלויה בכח פנימי, והוא כח הנקמה הנטועה בנפש . ואם האדם משולח וחפשי יהיה נוקם בטבע, בין על דבר גדול בין על דבר קטן, כי יצר הלב רע מאד. וע"י חכמת התורה יתקן את יצרו, ויהיה מושל ברוחו. ואם ברב כח השפיל רוח הנקמה עד ששם דלתים ובריח לפניו בחכמה וביראה, ולא יכול להתגבר עליו עוד, וא י אפשר שיתאוה עוד לנקום, היינו "עשיה" גמורה. אבל אם למד תורה וחכמה, והועילה לו שלפעמים כובש יצרו, ולפעמים יצרו תוקפו ונוקם, מוני ם לו מספר הזכיות ועוונות, ואם הם שוים הוי מחצה על מחצה, כלומר חציו מתוקן וחציו אינו מתוקן, והרי הוא "בינוני". וכן הענין בכל כחות הנפש . מיהו אם הוא בכל כחותיו מחצה על מחצה הוי בינוני , "ורב חסד" מטה כלפי חסד, אלא דע ל כל פנים צריך שיהיה כח אחד מתוקן . ועלה תנן בקדושין (לט:) "כל העושה מצוה אחת מטיבין לו " וכו'. וידע תלמודא דהעושה מצוה אחת היינו שתקן מצוה אחת לגמרי וזהיר בה תמיד, ומשום הכי לא פריך אמתני תין אפילו בחדא נמי. דידע דהאי העושה מצוה אחת מלבד שאר זכיותיו קאמר, שבין מחצה זכויותיו צריך שיעשה מצוה אחת עשייה גמורה . אלא פריך ורמינהו אלו דברים וכו', ובמאי קא מיירי ? אי בשעשה מצוה אחת בין זכיותיו , מאי איריא "אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן בעוה"ז" וכו', שאר מצות נמי, כדתנן "כל העושה מצוה אחת מטיבין לו" וכו'. ואם לא תקן מצוה אחת, הני נמי לא סגי, כדתני סיפא "וכל שאינו עושה מצוה אחת אין מטיבין לו " וכו'. ומשני רב יהודה ודאי דבין שקיים אחד מאלו ובין לא קיים, אם עשה מצוה אחת מטיבין ואי לא לא, אלא איכא בין אלו דברים ושאר מצות , דמתני תין מיירי שעושה מצוה אחת יתירה על זכיותיו, כלומר שהוא מחצה על מחצה, והמצוה האחת שעשה עודפת על מחצה זכיותיו, ואז נחשב כצדיק גמור ומטיבין לו. וקא סלקא דעתיה אם קיים אחד מהמפורשים במסכת פאה וגם עשה מצוה אחת ג"כ מטיבין לו אע"פ שבשאר מעשיו רובא עו ונות, וקא מתמה מכלל דהני אפילו בחדא נמי ? בתמיה, ומפרש רב שמעיה מלתא דרב יהודה לומר שאם היתה שקולה מכרעת, דבשאר מצות צריך שהמצוה האחת שעשה עודפת על מחצה זכיותיו . אבל כשיש במספר זכיותיו אחד מאלו השנויים במסכת פאה, די אם המצוה אחת שעשה גם היא במספר זכיותיו, ואם בין כולם הכף שקולה מכרעת.

שלב אחרי שלב בהשתלמות בקיום המצוות ומדות הטובות

והשתא ניחא דלא תני "כל שזכויותיו מרובין מטיבין לו " וכו', שאע"פ שזכיותיו מרובים, אם לא עשה מצוה אחת אין מטיבין לו. והא דאמרינן בעלמא רובו זכיות, היינו שיש ביניהן מצוה אחת, וכן לענין מחצה על מחצה . והאי מחצה על מחצה לאו דוקא שבכל מצוה ומצוה יהיה

החצי זכיות והחצי עבירות, דהא לא אשכחן כלל, אלא שבין כולם הוא מחצה זכיות ומחצה עוונות. על דרך משל שבכח הזריזות נזדרז מאה פעמים לקום בבקר לקר אות שמע ולהתפלל, ועשרה פעמים לא נזדרז, וכנגד זה בכח החסד פעל עשר פעמים חסד, ומאה פעמים לא עשה, וכן בכל דבר מונים לו ושוקלים לו זכויותיו ועוונותיו, כפי שקול דעתו של אל דעות, ואם הם מחצה על מחצה מטה כלפי חסד . ואשמועינן דדוקא בדאיכא מצוה אחת שלימה בתוך זכיותיו, כלומר כח אחד תקן לגמרי, ואי לא לא . ולכן אליהוא בן ברכאל כשהודיע לאיוב משלחת יסורין ומות בעבור הפשעים, אמר (איוב לג, כג) "אם יש עליו מלאך מליץ אחד מני אלף להגיד לאדם ישרו, ויחננו ויאמר פדעהו מרדת שחת". כלומר אם הדבר שקול, ויש רק מלאך מליץ אחד מני אלף, כלומר שבתוך אלפים כחות יש רק כח אחד מתוקן, המגיד יושר האדם, שבדבר הזה הוא ישר ומתוקן "ויחננו ויאמר פדעהו מרדת שחת". ודע שבכל כח וכח כלולים חלקים רבים, ואין חלק זה דומה לחלק אחר שבו, וכל תיקון חלק קרוי גם כן מעשה שלם. ואני אפרשנו לך מן המשל שזכרתיהו . בכח הנקמה יש פרטים. הסכל הגדול כשלא יכבדוהו כפי גאותו יסכים להנקם . ויש אחר לא יעבור על לבו רוח נקמה בעבור זה, אבל כשיפסידו מעט ממונו אז יעבור עליו רוח נקמה . ויש שלא יחוש גם לזה, אבל כשיבוזו לו בדברים ויכלימוהו מעט חושב לנקום נקם. ויש שלא ינקום גם בשביל אלו, אבל כשיצערוהו בגופו אז תעלה נקמתו באפו, וכיוצא באלה פרטים רבים . ומי שיצרו תוקפו לנקום נקם בשביל כל אלה, ובעבור מורא שמים התחיל להיות מושל ברוחו והשפילו בחלק אחד, ותחת שקודם זה היה נוקם מפני כבודו וגאותו, עתה השפילו ושם דלתיים וברית לפניו, ואין רוחו מתעורר עוד לנקום נקם בשביל זה, אע"פ שלא עשה המצוה בחלקים הנשארים, כבר ת יקן דבר בנפשו . ואם זכיותיו וע וונותיו שקולים וגם עשה מצוה אחת מטיבין לו ומאריכין לו ימיו ונוחל את הארץ, לפי שקנה לו פרקליט אחד. וה וא הדין בכל כח וכח, כל שמתקן חלק אחד שלם עשה מצוה אחת, והיינו דאמרינן (שבת לב.) על "אם יש עליו מלאך מליץ אחד מני אלף, אפילו תתקצ"ט שבאותו מלאך לחובה ואחד לזכות פודין אותו", כלומר אפילו אותו פרקליט שקנה במעשה המצוה אינו כולל רק חלק אחד שתקן , ותתקצ"ט חלקים נשארו בלתי מתוקנים, נפדה בשביל החלק שת יקן. ולפי שאין לך אדם בישראל הירא את ה ' שלא יתקן חלק אחד מכחות נפשו הרבות, לכן יאירו כולם באור החיים, ונפרעי ם ממנו על עו ונותיו בגיהנם ומצפצפים ועולים. והיינו דתנן (סנהדרין צ.) "כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב". מיהו המחלל השם ומכחיש האמת, מלבד שלא תקן מאומה, שהרי אין פחד אלהים לנגד עיניו, אלא שהשחית הדעת הנטועה בו, שאין עליה שלטון היצר, ולכן נכרתין מארץ החיים, וכדתנן (אבות, ג) "המחלל את הקדשים" וכו' אע"פ שיש בידו תורה ומעשים טובים אין לו חלק לעוה"ב". הכי נראה לי. והדבר מתקבל על הדעת.

פושעי ישראל בגופן, בעבירה אחת

"והעובר עבירה אחת". לא תני גבי עבירה "עושה", דלא שייך ת יקון אצל עבירה, אלא "עובר" כמי שעובר מדרך סלולה ללכת ארחות עקלקלות . משום דבכל דבר חכמה יש בו שני דרכים, האחד סלולה והשני עקלקלות, והנלוז מדרך האמת נקרא "עובר עבירה", וכן נקרא "חוטא", וכדפירשתי בפ"ג גבי "שנים שיושבין ואין ביניהן דברי תורה". ועבירה אחת אפשר דומיא דמצוה אחת, שבדבר אחד לא נזהר כלל, ולא ת יקן בנפשו מאומה. ולהכי היא קטיגור, דאע"פ שרובו זכיות ועשה מצוה אחת, נפרעין ממנו ביסורין על העב ירה. אבל אינה מכרעת לטרדו מעוה"ב, וראיה דאמרינן (ר"ה יז.) "פושעי ישראל בגופן יורדים לגיהנם ונדונין בו י"ב חדש, לאחר י"ב חדש גופן כלה וכו' ורוח מפזרתן תחת כפות רגלי צדיקים", ומוקמינן לה דפושעי ישראל בגופן היינו קרקפתא דלא מנח תפילין כלל . ופירוש ר"ת ז"ל (שם, תוספות ד"ה קרקפתא) שהמצוה בזויה בעיניו, שמגונות עליו רצועות של תפילין שבראשו. ואפילו הכי לאחר שקבלו יסורי גיהנם אית להו תקנתא, וכדקתני "ורוח מפזרתן תחת כפות רגלי צדיקים". פירשו על זה שהצדיקים מתפללים עליהם לזכותם לעוה"ב . (תנא דבי אליהו רבה, פרק ג; ילקוט שמעוני, מלאכי, סוף רמז תקצ"ג, וכן "זהר חדש", מוסד הרב קוק, דף כה) . ואפילו רובא עונות, וכדאמרינן התם "מחצה עונות ומחצה זכיות ואית בהו נמי עון דפושעי ישראל בגופא עליהן נאמר

והבאתי את השלישית באש, ומצפצפין ועולין ", וכל שכן עבירה אחרת, ויותר "כל שכן" כשאינו נזהר בה מעצלות או מתאוה, לא בעבור שהיא מגונה בעיניו דפשיטא שאינה מכריעה לחובה. אלא דהר"ן ז"ל [שעל הרי"ף, בנדפס דף ד' ד"ה בינונים] כתב דהוא הדין לשאר מצות עשה שלא קיימם מעולם, שלא קרא ק"ש ולא בירך על המזון אחריו מעולם [עכ"ל]. וסוף סוף יש להן חלק לעוה"ב אפי לו רובא עונות. אבל מחצה על מחצה וגם עשה מצוה אחת מטיבין לו בעוה"ז ובעוה"ב, ונפרעין ממנו על עונותיו בעוה"ז, דעבדין ליה לפעמים יום ביש.

ומשום הכי תני אצל מצוה "פרקליט", ואצל עבירה "קטיגור". והוי ליה למתני גבי מצוה "סניגור" שהוא נגד "קטיגור". משום דסניגור וקטיגור הם דורשי טוב ורע , וכנגדן הזכיות והעונות. שכל מצוה ומצוה יחידית היא סניגור, וכל עבירה ועבירה היא קטיגור, ועולים כולם במשקל. אבל "פרקליט" היינו מליץ טוב להציל לאדם מרעתו, והוא לבדו דוחה כל הקטיגורים, והיינו מעשה המצוה והתיקון השלם וכדפירשתי לעיל. וכל העושה מצוה אחת לבדה דיה להיות פרקליט, וכדכתיב "אם יש עליו מלאך מליץ אחד מני אלף". ו"פרקליט" לשון מליץ, שכן תרגום (איוב טז, כ) "מליצי רעי": "פרקליטי חבריי", כמו שכתב הרב בעל תוספות יו"ט ז"ל בשם הערוך. אבל העבירות אינן פרקליטין. וכל שכן המתקן הרבה שיש לו פרקליטין רבים. ולכן בדין הוא שיתאמץ האדם ללמוד תורה ולשמרה בלב, כי על ידי התורה מחליש כח היצר ומתקן הנפש.

אחרי כן מצאתי בירושלמי (קדושין פ"א ה"ט) שאמרו כל העושה מצוה אחת היינו שהוא נזהר במצוה זו ואינו עובר עליה כל ימיו [לשון הירושלמי: "ולא עבר עליו מימיו"], ראיתי ואשמח, כי הן הן הדברים שחדשנו, שהעשייה היא התיקון, וכשהנפש מתוקנת באותו הדבר, שוב אין יצרו מתגבר עליו, ונזהר בו כל ימיו, וזהו פירוש המשנה באמת.

אע"פ שהאדם ניצול מן הגיהנם, אבל ייענש על עונותיו בעוה"ז

מיהו אע"פ שהעושה מצוה אחת קנה לו פרקליט אחד, היינו שלא ירד לגיהנם, ושייטיבו לו ויאריכו לו, וכדכתיב (איוב לג, כד) "ויחננו ויאמר פדעהו מרדת שחת" לפי שתיקן מאומה. ולא בעבור כן עונותיו נמחלים, אלא נפרעין ממנו בהאריך הימים [תוספת המגיה: כלומר במשך ימי חייו] על עונותיו, כי אין לפניו יתב רך משוא פנים ומקח שחד, והיינו כל זמן שלא עשה תשובה על עונותיו. אבל כשיעשה תשובה ומעשים טובים על עונותיו, אז נצול גם מן הפורענות, והיינו דסיים "תשובה ומעשים טובים כתרי"ס בפני הפורענות". והיינו דאמרינן (קדושין ל"ט:) דעבדינן ליה יום ביש, ודומה לפעמים כאלו שרף כל התורה כלה, והיינו להפרע ממנו מעונותיו.

"תרי"ס", ההסבר לשימוש בביטוי מסוים זה

"כתריס". הוא המגן, וכמו שהנלחמים שמים מגן כנגדם שלא יפגעו החיצים שיורו המורים בגופם, ואם יסירו המגן יפגעו בהם החיצים, כן התשובה מן החטאים היא כמגן שלא יפגע בו הפורענות בשביל עונותיו. כי שלוחי ההשגחה משוטטים בכל הארץ ומכים בכל המכות, וכדתנן (אבות, ג) "והגבאין מחזירין תדיר ונפרעין מן האדם" וכו', ומי (שמוכן) [שראוי] לקבל מכותם בשביל עונותיו נפגשים בו. וזה ששב בתשובה אע"פ שעיוה ופשע ומוכן לקבל חיצי הפורענות, הנה התשובה עומדת כמגן להצילו ממנה. ולכן המשיל התשובה למגן, לפי שצריך שיעמוד בתשובה תמיד שלא ישוב לכסלה, שאם שב וחזר ועשה העון, הסיר התריס ויפגעו בו הרודפים. וכן המעשים טובים הם כתריס לפני הפורענות, כי השב בתשובה צריך שיעשה מעשים טובים נגד מעשה העבירות שעשה. וקא משמע לן שאין העונות נמחלין מכל וכל, אלא כדתניא (יומא פו.) "עבר על כריתות ומיתות בית דין תשובה תולה ויסורין ממרקין". והיינו כתריס שאם יוסר רגע יורוהו המורים, וכן רגע שעוזב דרכי התשובה באים עליו יסורין למרק. אבל מועילה שלא יבואו פתאום לכלותו, אלא מעט מעט וברחמים גדולים ושב ורפא לו, כך נראה לי.

חבורה של מצוה לשם שמים מה מעלתה. וקלקול של חבורה שאין כוונתה לשם שמים

"**רבי יוחנן הסנדלר אומר**". האי תנא נמי "על העבודה" תני למלתיה, וקא משמע לן שכל המעשים תלויין ביראת ה', והיא המצלחת את מעשה בני אדם . ולכן כל כנסיה שהיא לשם שמים, הן שמתכנסין ועושים חברה ללמוד תורה וחכמה, הן שמתכנסין לעשות מצות וגמילות חסדים, הן שמתכנסין ומשתתפים לישא וליתן באמונה וכל כיוצא בזה, כשאנשי הכנסיה לבם לשמים, ואינן מכוונין לכבוד עצמם להתגדל ולהשתרר זה על זה, אע"פ שהן בתחלתן בדוחק השעה, על דרך משל שנאספים ללמוד תורה, וקשה עליהם לירד לעומק הדברים, [בכל זאת] המקום יהיה בעזרתם ויחון אותם דעה והשכל, ולא תצטרך הכנסיה להתפרד, וכדתנן "מספיקין בידו ללמוד וללמד". וכן כשנתכנסו לעשות מצות וגמילות חסדים, ואין ידן משגת, יתן להם המקום ב"ה משאלות לבבם, ותתקיים הכנסיה . וכן כשמתקבצים לישא וליתן על צרכי הצבור וכיוצא, אע"פ שהרבה דעות יש בבני אדם, וכל אחד רוח אחרת עמו, ותרבה ביניהם המחלוקת, בכל זאת יהיו לאגודה אחת, ולא יפרדו איש מעל אחיו, כי לבסוף יסכימו כולם על דעת אחת. ועל כל אלו וכיוצא בהן שנה "סופה להתקיים", כלומר אע"פ שבתחילתה היתה רפופה, והיה לדאוג שלא תתקיים הכנסיה, סופה להתקיים . כי לפי שלבם לשמים, כל אחד נשמע לעצת חברו כשהיא טובה, ולא יקנתר ויחלוק עליו מגאוה ובוז, ה' ב"ה יעשה שלום ביניהם, ויורה להם הדרך הישר שיטו כולם לבבם אליו . ודמיא להא דתנן בפ"ה "כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים", והתם אפרש בעז"ה. וכן מה שיסכימו עליו הכנסיה ימלא ה' ב"ה עצתם, ויתן להם כח לעשות כהסכמת ם, וע"י כן תתקיים הכנסיה. כי מה יועיל אם יסכימו על דעת אחד, אם מבלי יכולת לא יוכלו לעשות כחפצם, ויפרדו זה מזה? וכל כנסיה שאינה לשם שמים, הן שמתכנסים לעסוק בדברים לא חפץ ה' בהם, או שמתכנסים לתורה ולעבודה, אלא שאין לבם לשמים, וכל אחד עושה להתגדל ולהשתרר, וכההיא דתני ר' צדוק "אל תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחפור בהם", אע"פ שבתחילתה הכנסיה חזקה, הן שיש בהם גדולי השכל והבינה, וכן עשירים ובעלי נכסים, לפי שאין לבם לשמים אין סופה להתקיים . כי לפי שכל אחד רוצה להתנשאות ולעמוד על דעתו, תרבה ביניהם המחלוקת, ויבואו לידי קטטה מצה ומריבה, ולא תעמוד הכנסיה, כי יפרדו איש מרעהו בתחרות ובשנאה . וכן גם אם יסכימו על דעת אחת, תופר עצתם ולא יצליחו במעשיהם, כדרך שכתוב (ישעיה ח, י) "עוצו עצה ותופר", כי אע"פ שבני אדם נועצים ומסכימים, גמר הדבר ביד ה' הוא, והוא ב"ה ימנע מהם המעשה, ואז לא תתקיים הכנסיה. ורש"י ז"ל פירש "סופה להתקיים, עתידה שתהיה העצה קיימת ומצלחת". ולדעתי כלל בפרושו הקצר מה שאמרנו, והוא שיסכימו לסוף על דעת אחת . והיינו עתידה שתהיה העצה קיימת, ולא תתפרד הכנסיה לפי שאינן מסכימים על דעת אחת . וכן "תהיה מצלחת", כלומר שיהיה כח בידם לעשות כעצתם ולהצליח במעשיהם, ולא תתפרד הכנסיה בעבור אפ ס כח, ובין כך ובין כך סופה להתקיים על הכנסיה.

רַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן שַׁמּוּעַ אוֹמֵר, יְהִי כְבוֹד תַּלְמִידְךָ חָבִיב עָלֶיךָ כְּשֶׁלָּךְ, וּכְבוֹד חֲבֵרְךָ כְּמוֹרָא רַבְּךָ, וּמוֹרָא רַבְּךָ כְּמוֹרָא שָׁמָיִם:

הדרכות כיצד ללמוד וללמד

"**רבי אלעזר בן שמוע**". האי תנא לענין מצות תלמוד תורה שנה משנתו, שצריך האדם להזהר בה מאד. ויש בת למוד תורה שני מצות. האח ת, ללמוד לעצמו, והיינו (דברים ו, ז) "ודברת בם בשבתך בביתך", ונכפלה בתורה פעמים רבות. והשניה, ללמד לאחרים, והיינו (שם) "ושננתם לבניך", וכדתני א [בספרי, ואתחנן, פסקא לד) "בניך אלו התלמידים". ואשמועינן דבתרווייהו יעשה לשם שמים לדעת האמת, ויהיה שפל רוח. והיינו דקתני "יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך", והיינו במצות תלמוד תורה לאחרים, שיכבד לתלמידו ויחוש על כבודו, כמו שחביב עליו כבוד עצמו. ולאו למימרא שיכבדהו בדברים, ויקפיד שלא יבוש. דההיא [כבר] אתמר לעיל "איזוהי מכובד? המכבד את הבריות", אלא לענין [עצם] התלמוד קתני לה. שכמו שחביב כבודו על עצמו, וכבודו היינו כבוד הנשמה, והן דברי ש יקול הדעת וסברת הלב, וכמו שעושה עם עצמו, כשמעיין בהלכה וסובר סברות ישים כל סברא העולה על הלב בש יקול דעתו, לראות אם היא נכונה וכהלכה אם לאו. ואם רואה שיש בה טעם יקיימנה, ואם אחר ששקל וטרי בה ומצא שאיננה כהלכה יבטלנה, והכל לקיים האמת. והנה לא ידחה סברתו בקש [ע"י קש] ובתחלת העיון, כי כבודו חביב עליו, ואומר בלבו שמא יש בה ממש? כן ינהג עם תלמידיו, שיהיה כבודם חביב עליו ככבודו, ואע"פ שהן תלמידים לומדים מפיו וצריכים לו, כשישאלו וישיבו כפי סברת ם, ינהג בהן כבוד ויעיין בדבריהם ובסברות שהמציאו מלבם, לראות היעמדו בהלכה אם לא. וישתמר מ[ל]הקל בכבודם לומר "תלמידים הם, ומה לי לשמוע דבריהם? ובודאי אין בהם ממש", ויתאמץ לדחות דבריהם בתחלת העיון, לפי שהן דברי התלמידים. חלילה לך מעשות כדבר הזה, שאין זה אלא גבהות הלב, שלפעמים ענינים נכבדים ודברי טעם יוצאים מפי התלמידים, והן מועילים לרב המלמדם לעמוד על דבר אמת, וכדאמר רבי חנינא (תענית ז.) "הרבה תורה למדתי מרבותי, ומחברי יותר מרבותי, ומתלמידי יותר מכולם", וזה פירוש נפלא.

כבוד חברך בלימוד תורה

"**וכבוד חברך כמורא רבך**". איכא בין כבוד למורא. "כבוד" כדאמרינן שלא יבוז דבריהם, ויחוש לכבודם שאפשר [שהם] מדברים דברי טעם. ו"מורא" היינו שלא יסתור דבריהם, והכי אמרינן (קדושין לא:) "איזהו מורא? לא יסתור את דבריו" וכו', וגבי תלמיד לא שייך מורא, שאע"פ שיכבד דברי התלמיד לעיין בהם כהוגן, אין התלמיד רשאי לחלוק על רבו בסברא. ואם התלמיד אמר כך והרב בדרך אחר, ואין סברת התלמיד נראית בעיני הרב, מותר לרב לסתור סברת התלמיד, ואינו צריך לנהוג בו מורא. מה שאין כן התלמיד שצריך לנהוג מורא ברבו יתר על הכבוד, והיינו שיבטל סברתו מפני סברת הרב המקובלת. אבל גבי חברים העוסקים בתורה לא איצטריך למיתני שיהא כבודם חביב עליו כשלו, דמהיכי תיתי לא יהיה כבודם נחשב בעיניו ושיבטל סברתם ונימוקם בלי טעם? והם חבריו חכמים כמוהו. ובודאי שיעיין יפה בדבריהם טרם ישיב עליהם. ומי שאינו עושה כן שופטני הוא ואיש זדון, ובהה וא לא קא מירי. אלא אשמועינן דאף על גב שאינך צריך לירוא מפניהם, ומותר לך לעמוד על סברתך ולסתור דבריהם, מדרך חסידות [הוא] שיהא כבודם חביב לך ככבוד רבך שמוראו עליך, שאסור לך לסתור דבריו. כן יהיה כבוד חברך שתבטל דעתך מפני דעתם. ואם הם סוברים כך ואתה סובר כך, ידמו בעיניך כאילו הם רבותיך ולא תסתור דבריהם, וכדאמרינן (ב"מ נט:) גבי תנורו של עכנאי, ואמר ר' יוסי (שבת קיח:) "מימי לא עברתי על דברי חברי". וכל זה בכלל שפלות הרוח, שתנענע ראש לדברי חברים [אמר המגיה: מליצה ע"פ יבמות קכא.], ולא תשען על בינתך. ובפ"ב תנן ר"א אומר "יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך", ופירשנו התם דמשום "עין טובה" נקט לה, שיהיה בעל עין טובה בתורה, דעיקר עין טובה היא בתורה. ואפילו הכי יש בה

גמילת חסדים בין אדם לחבירו. שהרי (ש)אם ברום לבבו ידחה דברי תלמידיו, לפעמים שידע התלמיד בעצמו שסברתו נכונה, וכשרבו דוחה אותה יצטער ויפלו פניו, ויוכל לצאת מזה גם תקלה לתלמידים. ותבין שדברי ר"א בן שמוע כלולים בבבא "איזהו מכובד? המכבד את הבריות", שבכלל זה שיתן כבוד לדברי תלמידיו, ושישקול אותם במאזני דעתו, וישמח אם ידברו נכונה.

"**ומורא רבך**". כלומר צריך אתה לירוא מרבך, ולקבל השמועות מפיו, ולא תסתור דבריו, ולא תטיל בהן ספק, ולא תדמה שסברתך ישרה מסברתו. כמו שיש עליך מורא שמים, שאתה חייב לירוא מאדון השמים ולקבל מצותיו חקותיו ותורותיו, בין אם תבין בין אם לא תבין, וכדכתיב (משלי ג, ז) "אל תהי חכם בעיניך ירא את ה' וסור מרע". ואמר (משלי ג, ה) "בטח אל ה' בכל לבך ואל בינתך אל תשען". וכבר פירשתי ענינים אלו במקומות רב ים. ומציעתא וסיפא בתלמוד תורה דעצמו אתמר, שצריך לקבל באמונה מרבו, ולנהוג מוראו עליו, וכן לענין דבוק חברים, שלא יתעקש כנגדם. והעושה כן יזכה לכתר תורה, ויעלו בידו כל השמועות והטעמים, והסברות הנכונות, ולא יטעה במעשה המצות, וידע לקיים כל דבר על בוריו. ולפום דפרישית לא הוי מצי למיתני "יהי כבוד תלמידך חביב עליך ככבוד חברך", דכיון דבעי למתני "וכבוד חברך כמורא רבך", והיינו שלא יחלוק על חבריו ואם כן לא יקיים סברתו נגד סברת תלמידו, והא ליתא. משום הכי תני "כשלך" וכדפירשתי, הכי נראה לי.

רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, חֱוֵי זָהִיר בְּתַלְמוּד, שֶׁשִּׁגְגַת תַּלְמוּד עוֹלָה זָדוֹן. רַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמֵר, שְׁלֹשָׁה כְתָרִים הֵם, כֶּתֶר תּוֹרָה וְכֶתֶר כְּהֻנָּה וְכֶתֶר מַלְכוּת, וְכֶתֶר שֵׁם טוֹב עוֹלֶה עַל גַּבֵּיהֶן:

קלקולים המתהווים ע"י חסרון הכבוד לחבר או תלמיד, וחסרון המורא מפני רבו

"**רבי יהודה**". לפרושי משנת ר' אלעזר בן שמוע מייתי לה, דמשום הכי צריך לחבב כבוד תלמידיו כשלו, ולתת מורא חבריו עליו, ויחשוב מורא רבו כמורא שמים, שעל ידי כן יהיה בקי בכל ספרי התורה, בדקדוק חברים ובפלפול התלמידים . וכדאמר רבי חנינא (תענית ז.) "ומחברי יותר מרבותי, ומתלמידי יותר מכולם". כי עיקרי השמועות צריך לקבל מפי רב, ולא ישען על בינתו, והיינו "מורא רבך כמורא שמים". והעושה כן יורה דעה יבין שמועה להבדיל בין הטמא ובין הטהור . אבל הנשען על בינתו וסומך על סברתו ועושה ע"פ דעתו וטועה, אע"פ שכונתו לשם שמים יקבל עונש . וכן החולק על דעת חבריו ועושה כדעתו וטעה, אע"פ שמכוין לשמים ייענש. וכן הדוחה דברי תלמידיו בקש [ע"י קש] , וע"י כן לא הוציא לאור משפט ההלכה, וטעה ועשה לפי טעותו, אע"פ שכיון לעשות מצוה ג"כ י יענש. והטעם שאע"פ ששאר השוגגים פטורים, אין שוגג זה דומה להם . כי מי שנתחלף לו חלב בשומן פטור, לפי שלא הזיד, דמאי ה וי ליה למעבד? וכן שלא היה לו רב שילמוד ממנו, ושגג בבלי דעת שדבר זה אסור, נמי פטור . אבל [א] מי שלומד תורה, ואינו זהיר בתלמודו, הן בלמדו לעצמו, [ב] ואינו ירא את רבו לדקדק בשמועותיו, [ג] ואינו ירא את חבריו וסומך על דעתו, [ד] וכן בלמדו לאחרים אינו נזהר בכבוד התלמידים להקשיב אזן לסברתם, ולא יחקור ויפלפל היטב, וע"י כן שגג באחת מכל מצות ה', ט יהר את הטמא וט ימא את הטהור, חייב את הזכאי וז יכה את החייב, וכל כיוצא בזה, אע"פ שעשה בשגגה, אינו פטור על שגגתו. "ששגגת תלמוד עולה זדון" כאילו עבר בזדון, לפי שהיה יכול להשכיל ולהבין ולדעת עומק ההלכה, ורק בגאותו סר מן הדרך הנכונה. וכל מה שיעשה שלא כדין ע"פ תלמודו , מזיד הוי. ולפי שעיקר הכל [הוא] המעשה ע"פ התורה, מה לנו בתלמודו ובתורתו אם אינו לומד כהלכה וע "י כן מעשיו מקולקלים? וטוב ממנו מי שלא למד כלל, שבכל דבר מעשה ישאל פי חכם ויורנו, ולא ישגה במעשיו. ולכן אתה צריך להיות זהיר בתלמודך שיהיה על דרך היותר נכון ובכל הדקדוקים, יותר ממה שתצטרך ליזהר בדקדוקי המצוה.

חייבים לדעת מה הטעם לכל משנה

ואמרינן (ב"מ לג:) "דרש ר' יהודה בר אלעאי מאי דכתיב 'והגד לעמי פשעם' וגו' אלו תלמידי חכמים ששגגות נעשות להם כזדונות " וכו'. והיינו דתנן ר' יהודה אומר הוי זהיר בתלמוד ששגגת תלמוד עולה זדון, ופירש [שם] רש"י ז"ל "הוי זהיר בתלמוד : שהוא תירו ץ טעמי המשניות. או אם תשמע דבר משנה מרבך הזהר לשאו ל טעמיה ומי שנאה . ששגגת תלמוד : אם שגית בהוראה בשגגת תלמודך, שלא ידעת טעם המשנה ונתת אתה טעם אחר, ומתוך כך דמית לה דין או הוראה שבא לידך, ולמדת הימנ ה שלא כדת, שאין הטעם כמו שהיית סבור, שאילו ידעת טעם המשנה לא דמית לה מעשה הבא לידך . עולה זדון: ענוש אתה עליה כמזיד, שזדון הוא בידך שלא שאלת טעם מרבך " [עכ"ל רש"י]. ומה שפירשנו בדברי המשנה מסכים לדברי רבינו ז"ל, ונוסף עליהן שגם תלמידי חכמים המלמדים ברבים, ונושאין ונותנין בדבר הלכה, צריכין לחלוק כבוד אפילו לתלמידיהם וכל שכן לחבריהם, וכמו שפירשנו.

"**רבי שמעון אומר שלשה כתרים הם**". האי תנא נמי לענין מעשה שנה משנתו, ש "לא המדרש עיקר אלא המעשה ". ומי שעושה מעשים טובים הוא הנכבד מכל אדם, ומועיל לאחרים יותר מבעלי הכתרים, וכדאפרש.

"**שלשה כתרים הם**". כלומר שלשה מיני שלטנות הם, שכל אחת מהן יש לה כתר, כי בהם מנהיגים את עם הארץ, וכל אחת משונה מחברתה, ושלשתן מן השמים . כי ה' ב"ה יסדם

בקרב ישראל להורות להם הדרך אשר ילכו ואת המעשה אשר יעשון . ואין לך שלטנות בישראל שאינה כלולה באחת משלש אלה. האחת **"כתר תורה"**, והם סנהדרי ישראל והשופטים המורים לעם את הטמא ואת הטהור ובין הקדש ובין החול בין דין לדין וכל דברי ריבות, ובידם מסרה התורה היכולת להמית ולהעניש ולהלקות ולקנוס ממון, כמו שנאמר (דברים יז, ח-יב) "וקמת ועלית וגו' ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא וגו' והאיש אשר יעשה בזדון לבלתי שמוע אל הכהן וגו' ומת האיש ההוא". וכן בכל התורה נצטוו הזקנים אשר בשער שיורו את העם, ושישפטום משפט צדק, כדכתיב (דברים טז, יח) "שופטים ושוטרים תתן לך וגו' ושפטו את העם משפט צדק", והן משפטי התורה, והיינו "כתר תורה".

"**וכתר כהונה**". והן הכהנים מזרע אהרן המקריבים את קרבנות העם, ומכפרים עליהם לפני ה' ב"ה, ובידם מסרה התורה היכולת בכמה דברים לדין בין נגע לנגע, כי טומאה וטהרת נגעים, הן נגעי אדם הן נגעי בגדים ובתים , תלויין בדברי הכהן, ואיננה ביד שופטי ישראל . כי אין ת"ח היודע מראות נגעים יכול לטמא או לטהר, וכן הטמא אינו יכול להטהר לאכול קדש או ליכנס למקדש עד שיקריב הכהן קרבנותיו, כמו ק יני זבה ויולדת ומצורע. ואם ישהא הכהן לא יוכל להטהר. וכן הכהן צריך לטהר את האדם מטומאת מת, כי צריך להזות עליו [אפר פרה אדומה] שלישי ושביעי, וכן חייבי עולה ונדרים ונדבות, הכהנים ממשכ נין אותן, ובכלל זה כל הנהגת המקדש וכליו וסדר העבודה התמידין והמוספין שהן לכפר על כל ישראל. הכל מסור לכהנים בני אהרן, והיינו "כתר כהונה".

תפקידו של המלך

"**וכתר מלכות**". האיש אשר בחר בו ה' מקרב עמו למלך ולשומו לנגיד, כמו שבחר בשאול ודוד אחריו, והם הנוהגים את העם בכל צרכי המדינה, אשר יוציאם ואשר יביאם, ובידו מסרה התורה היכולת הגדולה להעניש ולהרוג, כדכתיב (יהושע א, יח) "כל איש אשר ימרה את פיך וכו' יומת", (גיטין יז:) ו"דינא דמלכותא דינא", לפי שהוקם לעשות משפט וצדקה בארץ, וכפי צורך הזמן . ואפילו לענוש ולהכות שלא כדין תורה, לא לעבור על דברי תורה אלא [כדי] לעשות סייג לתורה, וכמו שהרג דוד רכב ובענה וקצץ ידיהם בלי עדים והתראה לעשות סייג, לפי שראה שקמו עדת חנפים, וכדי למצוא חן בעיניו יהרגו אנשים צדיקים על לא חמס בכפם, ואם לא ידונם במשפט חרוץ ירבו רוצחים בישראל . וכן כל כיוצא בזה שהוא דינא דמלכותא, וכדתנן (אבות, ג) "הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו", והתם פרישית לה, ובכלל זה [כח של המלך להרוג] האפיקורסים העוברים בשאט נפש להכעיס, וכהנהו דתני ר"א המודעי (אבות, ג) , וכן כל המחלל את השם בפרהסיא כל אלה וכדומים להם הרשות ביד המלך לעשות בהם משפט המלוכה, ולדונם כפי חכמתו אשר נתן אלהים בלבו. וזהו חכמת המלך, והכל בצדק ובמישור, כי צריך לילך בדרכי ה', שגם ה ' ב"ה נוהג עם אלה למעלה ממדת המשפט הנהוגה, וכדפירשתי במשנת ר"א המודעי, והודעתי בקצרה שכן מפורש בתורה בפרשת "והנפש אשר תעשה ביד רמה". ויש בזה ענינים נפלאים, ואכתוב מקצת הדברים בפרק ששי בעז"ה בבבא "ונותנת לו מלכות וממשלה וחקור דין". ואם תבין תראה כי אין עוד יותר משלשה כתרים האלו, כי שלשה אלו כוללים כל מיני שלטנות והנהגת העם.

מעלת כתר שם טוב, ובלעדו גם החכם בתורה לא יצליח

"**וכתר שם טוב** ". לא יקשה עליך א"כ ארבעה נינהו, ואיך תני שלשה ? דהכי פירושא דמתניתין, שלשה כתרים הן ולא יותר, כלומר שלשה כתרים נתנו מן השמים לבני ישראל, ושלשתן אינן תלויין ביד האדם, כי "כתר תורה" והם השופטים והסנהדרין צריכי ם לחכמה גדולה ובינת הלב שיקבלו כל התורה כלה, ולהבין בין דין לדין ובין דם לדם, וכל דברי ריבות . והחכמה והבינה מתת אלהים הן, כדכתיב (משלי ב , ו) "כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה ", וכמו שאמר שלמה בתפלתו (מל"א ג, ט) "ונתת לעבדך לב שומע" וגו', וכדפירשתי בפ רק קמא גבי "הוו מתונים בדין". ולאו כל אדם זוכה, שהיא מתנה מן השמים, ואע"פ שאמרו "שלשה כתרים הן וכו' כתר תורה מונח לכל, כל הרוצה ליטול יבוא ויטול ", היינו שיוכל לתקן עצמו

ללמוד תורה, וכדתנן בפ"ב "התקן עצמך ללמוד תורה", וכדפרישית התם שצריך טוהר הלב והכשר הנפש לקבלתה, ואי לא לא. וסוף סוף (מגילה ו:) "לאוקמי גירסא סייעתא מן שמיא היא". (שמו"א ב, ט) "ולא בכח יגבר איש", (משלי ב, ו) "כי ה' יתן חכמה". ונשיאי ישראל ושופטיהם מתמנים ע"פ אחרים, ואין חכם יכול ליקח עטרה לעצמו לדון את העם.

ו"כתר כהונה" נמי מן השמים היא, ונ יתנה לאהרן ולזרעו אחריו, כדכתיב (במדבר יח, ז) "והזר הקרב יומת". וכן "כתר מלכות" מן השמים היא, כדכתיב (דברים יז, טו) "שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אל והיך בו", אלמא שהיא מתנה מן השמים. ונתן הקב"ה כתר מלכות לדוד ולזרעו עד עולם, כמפורש בקבלה. אבל "כתר שם טוב", והיינו בעל מעשים טובים, והוא האיש הירא את ה' מאד, וקבל חקי החכמה ושמרם בלבו, ושרשי החכמה מרובין בנפשו ועושה כל מעשיו כפי חכמתו, אינה מן השמים. כי זה כל האדם, שהרי הבחירה מסורה בידו להטיב או להרע. ולהכי אינך תלתא יורדין מן השמים לאר ץ, והך ד"שם טוב" עולה מן הארץ לשמים, וכדאמרינן (ברכות לג:) "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים". והיינו דקתני "וכתר שם טוב עולה על גביהן", כי הם למטה, והיא העולה למעלה לשאת ענף ולעשות פרי. כי היא המביאה את האדם לחיי עולם הבא, לא כתר תורה לבדה, ולא כתר כהונה לבדה, ולא כתר מלכות לבדה. כי אע"פ שזכה האדם לתוספת רוח חכמה ובינה, וראוי להיות שופט ישראל, אם יסור לבו מה' לעבור על מצותיו, אין כתר תורה שלו נחשבת לכלום. וכמו שמצ אנו בחכמים גדולים בתורה שהיה אחריתם רע ומר, כדאמרינן (חגיגה טו:) גבי דואג ואחיתופל תלת מאה בעיי בעי דואג במגדל הפורח באויר, וכשסרו מדרך ה' לא הועילה להם תורתם. וכן הכהן מזרע אהרן אם אין לו כתר שם טוב אין כהונתו כלום, כדאשכחן גבי בני עלי, לפי שעשו הרע בעיני ה' לא היה להם אחרית טובה. וכן המלך מבית דוד אם אינו נוהג בדרכי ה' לא יועיל לו כתר מלכות, כדאשכחן גבי יהורם ומנשה ואמון ויהויקים וכיוצא. ומשום הכי [שם טוב] עולה על גביהן, שהוא למעלה מכל. ואם אינו עולה על גביהן, לא משכחת לאידך תלתא לגמרי, שאין כתרם כתר, כי תחלוף ותעבור כצל. וקרי תנא דידן שם טוב בשם "כתר", ולא תימא מאי שלטנות והנהגה שייכא בשם טוב דקרי לה כתר? דודאי אית בה שלטנות, דשם טוב היינו ששמו הטוב הולך בתוך אחיו ועד למרחוק, וכולם מפארים את מעשיו הטובים והנהגתו הישרה, ושמו הגדול יתברך מתקדש על ידו, שכולם אומרים אשרי מי שלומד תורה ועובד את ה': "ראו פלוני שלמד תורה לשמה וקיים אותה, כמה מעשיו נאין כמה משאו ומתנו נאה, אשרי מי שזה ילד, אשרי מי שזה ג ידל", וכדאמרינן ביומא (פו.) שעל זה נאמר ויאמר לי עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר. ולפי שכולם מהללים מנהגיו [ע"י כן] מתקנאים בו ובאים לחסות תחת כנפי השכינה, ללמוד תורתו ולעשות מעשים טובים. והנה על ידי שמו הטוב מנהיג את העם ומדריכם בדרכי החכמה. ומי שזכה לכתר שם טוב אשריו, והוא אהוב יותר למקום ב"ה מן החכם שבחכמים שלא זכה עדיין לשם טוב. לפי ששלטן השם הטוב יקר יותר ממיני שלטנות של הכתרים השלשה. כי "כתר תורה" לא תשלוט רק על אזן שומעת שאינה יודעת בין דבר לדבר, והשופט יורה וידין כיצד תתנהג. וכל זה אם היא מעצמה חפצה להתנהג במנהגים ישרים, ואם לאו לא ילך אל השופט כלל. וכן "כתר כהונה" אינה שלטת רק במי ששב בתשובה, שכשמביא קרבן יכפר עליו הכהן. אבל אם אינו שב מרצונו, מה יוכל הכהן לעשות לו? ואפילו מקריב קרבנו אין בו תועלת, שכן נאמר (משלי כא, כז) "זבח רשעים תועבה". וכן "כתר מלכות" אינה שלטת רק להעביר פרצת הזדון מן הארץ בחרב וביד חזקה, לא להשיב פושעים מדרכיהם ולהחזירם למוטב. אבל "כתר שם טוב" שרואין בני אדם מעשיו ומתקנאין בו, וע"י כן מבינים מה טוב [הוא] לירוא את ה' ולעשות מצותיו, היא שלטת על הנפשות הנסוגות אחור להשיבם ולקרבם לתורה ולעבודה. ואין דבר גדול מזה, שכן מפורש בקבלה (ירמיה טו, יט) "ואם תוציא יקר מזולל וגו' כפי תהיה". וכדפירשתי בפ"ב גבי "קנה שם טוב קנה לעצמו", ומשום הכי עולה על גביהן. ולפי ששם טוב גדול מכל, לכן צריך אתה לקנות מע שים טובים, ולראות שכל מעשיך יהיו הגונים ורצויים, ותמצא חן ושכל טוב בעיני אלהים ואדם. וכדקאמר ר' יהודה "הוי זהיר" בשגגת תלמוד, משום דעיקר הכל הוא המעשה הטוב שתזכה באחרית לשם טוב, כך נראה לי.

רַבִּי נְהוֹרַאי אוֹמֵר, הֱוֵי גוֹלֶה לִמְקוֹם תּוֹרָה וְאַל תֹּאמַר שֶׁהִיא תָּבוֹא אַחֲרֶיךָ, שֶׁחֲבֵרֶיךָ יְקַיְּמוּהָ בְיָדֶךָ. וְאֶל בִּינָתְךָ אַל תִּשָּׁעֵן:

"**רבי נהוראי**". האי תנא נמי לענין מעשה שנה משנתו, לעשות הדר למצות ת למוד תורה כהוגן ולקיום מצותיה, כי (אבות, א) "לא המדרש עיקר אלא המעשה". והיינו דקתני "הוי גולה למקום תורה". כלומר אין צריך לומר אם יש אתך חברים עוסקים בתורה שתרוץ לחברתם, שזה אחד מן המעלות שהתורה נקנית בהן, כדתנן בפ"ו (בדבוק) [אמר המגיה: כן הוא נוסח "מחזור ויטרי". אבל בתלמוד במהד' וילנא למסכת אבות ובמסכת כלה פרק ח' הגירסא: בדקדוק] חברים, ותנן לעיל "וכבוד חברך כמורא רבך", אלא אפילו אם אין במקומך חברים העוסקים בתורה אל תלמוד יחידי. אלא מוטב לך להיות גולה למקום תורה, שתלך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל מקום תורה להיות בסוד חברים מקשיבים.

הקלקול של הלומד גלמוד בלי חברים

"**ואל תאמר**". כלומר אל תאמר: "אין קנין התורה תלויה בחברים אלא בטהרת לב האדם. [הערת המגיה: להלן מנמק הרב המחבר ממה שיעלה על דעתו של האדם הטועה]. דבשלמא לקבל תורה מרב ודאי שצריך האדם ללכת אחריו, וכדתנן "עשה לך רב", אבל מי שקבל תורה, למה יגלה למקום חברים? האם אין די בחפץ הלב, והרי שלמה פירש ברו ח קדשו שאם האדם חפץ בתורה ומבקש אותה ככסף וכמטמונים, אז יבין יראת ה' ודעת אלהים ימצא, ואמר הטעם (משלי ב, ו) "כי ה' יתן חכמה" וגו', כלומר אור התורה נמשכת מן המקום ב"ה על נפש טהורה המאזנת לחקי ה' ב"ה. ואם האור בא מלמעלה על האדם, אינו צריך להגלות ממקומו, לשמוע דברי חכמים אחרים". [עד כאן ממה שיעלה על דעתו של האדם הטועה]. משום הכי אמר "אל תאמר שהיא תבא אחריך", כלומר אמת שהיא באה אחרי האדם, וכפי טהרת הלב כן יבין וישכיל בתלמודו ובטעמי התורה. ובכל זאת צריך אתה להיות גולה למקום חברים טובים, לפי שאתה צריך לה ם לענין המעשה, והיינו דקתני "שחבריך יקיימוה בידך", כלומר אע"פ שלענין ההבנה אינך צריך להם, הנה בהיותך לבדך תכשל בקיום מצות התורה, כי יצר הלב רע מאד, ופן יתגבר עליך. אבל החברים הטובים יסבבו שתקיים התורה, וכדתנן בפרק קמא "וקנה לך חבר", ופירשנו דלענין "העבודה" אתמר, והכי נמי בפ"ב "ר' יהושע אומר חבר טוב", והתם פרישית טעמא, ולפי שהמעשה עיקר על כן הוי גולה למקום חברים בעלי תורה.

אין לו לאדם לסמוך על תבונתו יתר על המדה

"**ואל בינתך**". הא מלתא שלמה המ לך ע"ה אמר לה (משלי ג, ה) "בטח אל ה' בכל לבך ואל בינתך אל תשען". פירוש אם ידעת בעצמך שאתה איש מבין, ונסית בינתך במופתים [דרכי ההוכחות], ע ל דרך משל שפעמים רבות הבנת חידות עמוקות ומליצות חתומות אשר לא הבינו חבריך, ונודע במופת [כלומר היתה מזו הוכחה] שאתה בעל בינה גדולה. ופן יעלה על לבבך להשען על בינתך, ואם תראה או תשמע דבר שתבין שהוא אמת תקרבהו ותקבלהו. ואם כפי בינתך הוא שקר תרחיקהו. חלילה מעשות כן, כי תכשל כשלון גדול! לפי שיש דברים הרבה בתורה ובמנהגי העולם שהן נכונים וישרים, ובכל זאת הם נשגבים מדרכי בינת כל אדם, ואפילו המבין היותר גדול [הם] יהיו לנגד עיניו מעותים ומעוקשים. ואם ישען על בינתו יהרהר עליהם ויסור לבו מה', ואין רעה גדולה מזאת. אבל צריך האדם לדעת שבינתו קצרה מהבין דברים שהן נשגבים ממנו. ומה שנראה לעיניו הפוך ומעוות אינו הפוך באמת, אלא [הוא] ישר ונכון. ויהיה לבו בטוח בה' שהוא יודע האמת והישר, ושהוא צדיק וישר, ושכל מעשיו בצדק. והיינו דקאמר "בטח אל ה' בכל לבך", וכחות הלב הם השכל והבינה. "ואל בינתך אל תשען". וזהו שאמר ר' נהוראי (ש)אל בינתך אל תשען, כי במשענת הבינה יכשל האדם, ויצרו הוא המכשילו בו. כי כשיצר האדם יתקפו לעבור עבירה, אע"פ שלמד חכמה

ויודע האסור, היצר ידמה לעיניו דמיונות רב ים שהם ישרים כפי בינת האדם להקל בעיניו מעשה העבירה. ולכן טוב שיקנה האדם לעצמו חבר טוב המזכירו בעת תקף היצר , והמונעו מחטוא, וכדפירשתי בפ רק קמא [במשנה: "וקנה לך חבר"] , והיינו "שחבריך יקיימוה בידך " שבהיותך אתם אל בינתך אל תשען. וכן טובים הרבים מן האחד. שאע"פ שבינתו גדולה, הא תנן בפרק קמא "עשה לך רב", וכדפרישית התם טעמא, וכדאמרינן (ביבמות קט:) תוקע עצמו לדבר הלכה, כגון דאתי דינא לקמיה ומדמי מלתא למלתא ואית ליה רבה ולא אזיל משאיל . והוכחנו שם ד"רבה" היינו חכם אחר ואינו רבו ממש, ועלה קאמר נמי ואל בינתך אל תשען, אלא לך אל מקום חכמים וסופרים ושם תדין לפניהם (בדבוק) [אמר המגיה: כן הוא במחזור ויטרי, אבל במהד' וילנא: בדקדוק] חברים, שאם תהיה לבדך ותשען על בינתך ותטעה ותורה שלא כמשפט, עולה זדון, וכדתני ר' יהודה "ששגגת תלמוד עולה זדון".

רַבִּי יַנַּאי אוֹמֵר, אֵין בְּיָדֵינוּ לֹא מִשַּׁלְוַת הָרְשָׁעִים וְאַף לֹא מִיִּסּוּרֵי הַצַּדִּיקִים. רַבִּי מַתְיָא בֶּן חָרָשׁ אוֹמֵר, הֱוֵי מַקְדִּים בִּשְׁלוֹם כָּל אָדָם. וֶהֱוֵי זָנָב לָאֲרָיוֹת, וְאַל תְּהִי רֹאשׁ לַשּׁוּעָלִים:

צדיק ורע לו

"**רבי ינאי אומר**". משום דתני ר' נהוראי ואל בינתך אל תשען, מייתי מלתא דר' ינאי ששנה "אין בידינו לא משלות הרשעים" וכו'. ו"אין בידינו" כמו (הוריות יב:) "לא הוי בידיה". כלומר אין בנו כח לדעת טעם שלות הרשעים, וטעם יסורי צדיקים, כלומר (ירמיה יב, א) "מדוע דרך רשעים צלחה", ומדוע ברי לב נגועים כל היום ? ואם ישען האדם על בינתו, יהרהר על מדותיו של מקום, ויתבלבל בדעתו ויסור לבו מה', כמו שמפורש בנבואת מלאכי (מלאכי ב, יז) "הוגעתם ה' בדבריהם וגו' באמרכם כל עושה רע טוב בעיני ה' ובהם הוא חפץ או איה אלהי המשפט". ועל אחרים אמר (מלאכי ג, יג-טו) "חזקו עלי דבריכם וגו', אמרתם שוא עבוד אלהים ומה בצע כי שמרנו משמרתו? וגו', ועתה אנחנו מאשרים זדים " וגו'. וכל זה לפי שראו צדיק ורע לו רשע וטוב לו, וסמך (מלאכי ג, טז) "אז נדברו יראי ה'", כשיעלה על רוחך זרות, חבריך יקיימו התורה בידיך שלא תמוט . ואל בינתך אל תשען לאמר שבינתי תעמוד לי ותחזקני, כי אין זה ביד האדם להבינו ולדעתו, כמו שאמר המשורר על זה (תהלים עג, טז) "ואחשבה לדעת זאת עמל הוא בעיני", וקהלת אמר עליו (קהלת ח, יז) "וגם אם יאמר החכם לדעת לא יוכל למצוא". וכבר דברנו בזה (אבות, ב) בבבא "ואל תהי נוח לכעוס", והודענו שזהו פירוש (קהלת ז, ז) "כי העושק יהולל חכם ויאבד את לב מתנה ", שהוא מאמר הכסיל, כי בגבה רוחו יתבלבל למראה עיניו . וכן בארנוהו בבבא (אבות, ג) "והכל מתוקן לסעודה". ותני "אף לא מיסורי הצדיקים", ולא תני "אין בידינו משלות רשעים ומיסורי הצדיקים " משום דשלות רשעים פשיטא שאינו בידינו, שהרי אנו יודעים בבירור שזהו רשע, כי עושה כל התועבות בפרהסיא ודרכיו מצליחים, "ומי חכם ויבן אלה ". אבל על יסורי הצדיקים היה אפשר לומר שאנו טועים בהן, ואע"פ שנוהג בצדק, שמא הוא לפנים, להתפאר ולהתגדל, (ירמיה ט, ז) "ובקרבו ישים ארבו ", וכמו שאמרו ריעי איוב לאיוב (איוב ד, ז) שבאו עליו יסורים כדי רשעתו. וקא משמע לן שאין הדבר כן, וכשאנו רואים איש צדיק ורבו פצעיו חנם, חלילה לנו לחשוד אותו לחנף ומרע . אלא הוי דן את כל האדם לזכות, והעמד גברא על חזקתו . ויסורין שבאו עליו אין בידינו להבין למה ועל מה, שבודאי יש צדיק ורע לו, וכדברי המשורר (תהלים עג, יג) "אך ריק זכיתי לבבי וארחץ בנקיון כפי, ואהיה נגוע כל היום ותוכחתי לבקרים", והיינו דקתני ואף לא מיסורי הצדיקים, שגם זה אינו בידינו.

להזהר לא לכבד לרשעים אם ע"י זה מחזק ידיהם

"**רבי מתיא בן חרש** ". האי תנא נמי בג מילת חסדים ובמעשה המצות קא מיירי, וכמו משנת בן זומא ששנה "איזהו מכובד? המכבד את הבריות". ותני ר' מאיר "הוי שפל רוח בפני כל אדם". הכי נמי תני ר' מתיא בן חרש "הוי מקדים בשלום כל אדם ", ואפילו אתה נכבד ממנו הרבה, אל תאמר די לי אם יתן לי שלום שאחזיר לו שלום, אלא הוי מקדים בשלומו . והיינו שפלות הרוח שמכבד את כל אדם יותר מכבודו, וכדאמרינן גבי ר' יוחנן בן זכאי (ברכות יז.) "אמרו עליו שהיה מקדים שלום לכל אדם ואפילו ל נכרי בשוק", ובדבר זה שוין כל בני אדם. ולפרושי מכבד את הבריות תני לה, דמיירי מכל אדם, אבל בשאר מיני כבוד לא שייך גבי רשעים, דהוי לפעמים כמחזיק ידי עוברי עבירה, ושמעינן השתא דלענין דרך ארץ אתמר.

יש לסמוך על החכמים, הנביאים ואנשי השם

"**והוי זנב**". לשון הכתוב נקט (דברים כח, יג) "ונתנך ה' לראש ולא לזנב", כי הראש חשוב מכל, והזנב הוא הפחות ; וכן הראש הוא התקיף, והזנב הוא החלש, וכדמתרגמינן "ויתנינך ה' לתקיף, ולא לחלש", וקא משמע לן האי תנא שטוב להיות הפחות שבגדולים והחלש שבהם,

מהיות החשוב והתקיף שבקטנים . ואדרבי נהוראי ור ' ינאי מייתי לה דתני "ואל בינתך אל תשען", ור' ינאי עשה מופת [הוכחה] משלות רשעים ויסורי צדיקים, ומינה אשמועינן לכל הדברים שראוי לאדם לבטל דרך בינתו נגד הגדולים ממנו שעמדו בסוד ה' . ועלה קאמר "הוי זנב לאריות", כלומר הטפל לחברת החכמים והנביאים ואנשי השם, ועשה כאשר יאמרו לך. כי הם יודעים האמת, כי עליהם זרח כבוד ה'. ואע"פ שאתה אינך מבין דבריהם העמוקים שקבלו באמונה, היה להם לזנב ההולך אחר הראש והשען עליהם, ואל תהי ראש לשועלים, כלומר אל תהי רב ושר לקטנים ממך, להשען אל בינתך, וכל אשר תאמר יעשו הנטפלים לך, ויהיו הם כדוגמת הזנב ההולך אחר הראש.

מדוע נקטו במשל של ארי ושועל

ואולם המשיל הדבר לזנב "ארי" וראש "שועל", ולא תני סתם "היה קטן לגדולים ולא גדול לקטנים", להורות שאם האדם הולך בדרך החכמים והנביאים, אע"פ שאינו מבין סוד הדברים, יהיה נכון לבו ובטוח שלא יקרנו רע, כמו זנב הארי אע"פ שהוא החלש שבו, לא יקרנו סכנה . כי מי ישלח ידו לאחוז בזנב הארי ? הלא טרוף ייטרף! ולהיפך הנשען על בינתו והוא ראש לקטנים ממנו הנשענים עליו, הרי הוא דומה לראש שועל, אע"פ שהוא החשוב והתקיף שבו הנו כל עת בסכנה, כי אם יפגענו הארי או הנמר או הדוב וכיוצא מחיות הטורפות יפצעו את ראשו וימיתוהו. וכן הנשען על בינתו לא ימלט מסכנה, וכדפירשתי לעיל שיפול במכשולים גדולים. והיינו דנקט ארי לפי שהוא הבוטח והחזק מכל החיות, כמו שנאמר (משלי ל, ל) "ליש גיבור בבהמה ולא ישוב מפני כל ", וכן חכמי לב דומים לאריות שהם בוטחים על דבר אמת . ולשון זה מורגל בתלמוד "ארי שבחבורה" (שבת קיא:). ונקט שועלים אע"פ שיש חיות חלושות יותר מן השועלים, משום דמיירי בנשען על בינתו, וחושב שבינתו תמלטהו מכל רע, לכן דמהו לשועל שהוא הפקח שבכל החיות (ברכות סא:), (שמו"א כג, כב) ו"ערום יערים הוא", ובכל זאת לא ימלט מהכשל אם יפגענו האדם או הארי והדוב, ותחבולותיו לא תעמודנה לו. ובסוף קדושין (פב.) תנן "המימיך ראית ארי סבל ושועל חנוני ?", כלומר ארי שהוא בעל כח נושא סבל, ושועל שהוא פקח [הוא] חנוני, כך נראה לי.

רַבִּי יַעֲקֹב אוֹמֵר, הָעוֹלָם הַזֶּה דּוֹמֶה לַפְּרוֹזְדוֹר בִּפְנֵי הָעוֹלָם הַבָּא. הַתְקֵן עַצְמְךָ בַּפְּרוֹזְדוֹר, כְּדֵי שֶׁתִּכָּנֵס לַטְּרַקְלִין:

אם האדם לא התכונן כראוי בעוה"ז, לא יוכל לתקן מצבו בעוה"ב

"**רבי יעקב**". האי תנא נמי קא משמע לן ד "לא המדרש עיקר אלא המעשה ", ועשה על זה משל של חכמה. ואתה הט אזנך להבין דברי חכמים, כי הנני מפרש דברי המשנה הזאת מבלי שאשאל שאלות ודקדוקים, ומן הפירוש יתפרשו ויסורו כל אשר שאלו מפרשי המסכתא הזאת. כי רואה אני שהתנא הזה כלל במשנתו ענין נוסף על מה שחשבו בה המפרשים ז"ל. אמר שהעוה"ז דומה לפני העוה"ב כפרוזדור לפני הטרקלין, ופרוזדור היינו בין שער המלך וההיכל שבו המלך, והטרקלין הוא ההיכל, וכן פירש רש"י ז"ל פרוזדור פורטיק"ו בלעז, פרוזדור לשון יון הוא, והוא בין השער לחצר, קודם שיכנס לפני המלך" [עכ"ל רש"י]. ובני אדם שיש להם ריב ובאים לפני המלך, וכן המשרתים בטרקלין לפניו, ודאי יתקנו עצמם תחלה בפרוזדור. ומכל מקום אין הפרוזדור מקום שיסדרו שם בעלי הריב את טענותיהם מה שידברו לפני המלך, או שילמדו שם משמשיו סדר עבודתם, וכן אינן באים אל הפרוזדור ערומים או מלובשים בגדים צואים, ולבשו בו בגדים אחרים שיביאו עמהם צרורות על שכמם . כי דרך העולם מי שיש לו ריב ומשפט יעיין בטענותיו בביתו, ואם סדר הכל על נכון, אז ילך אל פרוזדור המלך, ושומרי המלך יביאוהו אל המלך פנימה . ואיך יבטח על עצמו שיסדר ענייניו בפרוזדור? ונעלם ממנו אם יעמוד בו זמן רב טרם יביאוהו פנימה לטרקלין, או שפתאום יקראוהו לבוא על המלך. וכן הוא לענין המשרתים, איככה ילמדו שם כיצד ישרתוהו, ואינן יודיעם מתי ייקראו לבוא לטרקלין . וכן לענין המלבושים , מדרך בני אדם שבביתם יחליפו שמלותם וילבשו בגדים נאים שיתראו בהן לפני המלך, לא בהיותם בפרוזדור מטעם שבארנו. וזה שאמר ר' יעקב "התקן עצמך בפרוזדור ", דמשמע שבפרוזדור יעשו כל אלה ? על כרחך מדבר על מין תיקון שיוכל לעשות בפרוזדור כרגע, והיינו דקא משמע לן. שאל תחשוב העוה"ז שהוא לך כבית קבע שיש לך פנאי לתקן ענייניך טרם תלך לפרוזדור שלפני טרקלין המלך. אלא העוה"ז כלו אינו אלא כפרוזדור לפני הטרקלין, שבכל רגע אתה מזומן שיקראוך לבוא אל המלך. ועל כן התקן עצמך מיד כדרך מה שמתקני ם בני אדם עצמן בפרוזדור . ומהו הת יקון שיכולים בני אדם לעשות בפרוזדור ? היינו שמדרך בני אדם בלכתם בבגדים נאים ברחובות קריה, יתעטפו בבגד שפל למעלה מבגדיהם שלא יתלכלכו הבגדים הטובים באבק ובגשם ובשלג, וכיוצא, והוא עליהם עד בואם אל הפרוזדור . ובבואם שמה ישליכוהו מעליהם, כדי להכנס לטרקלין בבגדים נאים . ואם לא יסירוהו לא יניחום שומרי הטרקלין להכנס, כי אין לבוא אל המלך בלבוש כזה, והת יקון הזה עושים כרגע. וכן נמשלו העוה"ז והעוה"ב, העוה"ז דומה לפרוזדור, ולא יוכל האדם לבטוח רגע שיעמוד בו, כי פתאום י יקרא לבוא אל המלך . ולכן צריך לתקן עצמו בשעתו [הערת המגיה: באופן מיידי] להכנס לטרקלין, וכדתנן (אבות, ב) "ושוב יום אחד לפני מיתתך ". וכדפרישית התם (ע"פ שבת קנג.) שאמרו לו תלמידיו : רבינו מי יודע אימתי ימות? והשיב שעל כן צריך לעמוד כל ימיו בתשובה [עכ"ל]. ומשום הכי קתני כדי שתכנס, כלומר כדי שתהיה מזומן להכנס בכל רגע שתקרא לבוא לטרקלין. כך נראה בעיני פירוש המשל, ובמשנה הסמוכה יגיד הנמשל.

הוּא הָיָה אוֹמֵר, יָפָה שָׁעָה אַחַת בִּתְשׁוּבָה וּמַעֲשִׂים טוֹבִים בָּעוֹלָם הַזֶּה, מִכָּל חַיֵּי הָעוֹלָם הַבָּא. וְיָפָה שָׁעָה אַחַת שֶׁל קוֹרַת רוּחַ בָּעוֹלָם הַבָּא, מִכָּל חַיֵּי הָעוֹלָם הַזֶּה:

"**הוא היה אומר**". דע שהאדם צריך לעמול בתורה ובמעשה, וכדתנן (אבות, א) "על שלשה דברים העולם עומד, על התורה ועל העבודה" וכו', ופרישית התם, על התורה שיכנסו הדברים בלבו, להבין ולהשכיל בדבריה, כי על ידי כן תבא החכמה בלבו וירגיל נפשו שתתנהג בחכמה. והוא העיקר, וכדתנן (אבות, א) "ולא המדרש עיקר אלא המעשה", וכדתני ראב"ע (אבות, ג) "מי שחכמתו מרובה ממעשיו" וכו', והתם פרישית לה. וכלה הך פרקא מתנייא [כל הפרק הרביעי הזה נשנה] לענין המעשה וכדתני ר' נהוראי "שחבריך יקיימוה בידך, ואל בינתך אל תשען", והאי נמי פרישית לה, וכן ר' מתיא בן חרש דאמר "הוי זנב לאריות ואל תהי ראש לשועלים", להורות שיהיה האדם נשען על חכמת הגדולים כע יור הנשען על הפקח. ולא יהיה [האדם לראש ומנהיג] "עינים" לשועלים שילכו הם כאשר [הוא] יורם כפי דרכי בינתו.

המעשה הוא עיקרי יותר מהלימוד

ואל יאמר האדם שעיקר הבראו בעוה"ז בשביל התורה והמדרש, ושיוסיף להשכיל ולהתבונן ולגלות עמוקות וצפונות התורה ודברי החכמה, והמעשה [הוא] טפל. [ויטעה לחשוב עוד כי] ואם יכלה ימיו ושנותיו בדברי תבונות, יעלה שמים בתבונותיו, שע"י כן יזכה לגמול הטוב. [עד כאן הביא הרב ממחשבתו של הטועה]. כי אין הדבר כן, אלא עיקר הבראו בשביל המעשה, ועל כן נברא בו יצר הרע המסיתו והנלחם בו תמיד להדיחו ממצות ה', וצריך האדם להסירו ולהכבישו וללכת בדרכי ה', וכדתנן (אבות, ד) "איזהו חכם וכו', איזהו ג יבור" וכו', שנשנו כולם לענין המעשה, וכדפירשתי לעיל. תדע שאם היה נברא בשביל החכמה להשכיל ולהבין, לא היה צריך לבוא לעוה"ז, כי קודם הבראו היה משכיל ומבין יותר מאד ממה שיוכל להשיג ולדעת בהיותו בעוה"ז. וכמו שרמזו חכמים ז"ל במסכת נדה (ל:) בפסוק "בהלו נרו עלי ראשי", אמרו: "קודם שיצא הולד לאויר העולם נר דלוק על ראשו ובו צופה מסוף העולם ועד סופו. וכיון שיוצא לאויר העולם בא מלאך וסטרו על פיו ושוכח הכל". ללמדנו שבטרם יצא מרחם, אור עולם על נשמתו ויוכל להשיג ולהבין תעלומות חכמה, ונמשל לנר הדלוק על הראש. ובצאתו לאויר העולם מתטפש ונשכח ממנו הכל. והדבר ברור למבינים, שברב יגיעת האדם בבינה ובהשכל בעוה"ז, לא ישיג חלק קטן ממה שהיה בכחו קודם בואו לעולם. ומהאי טעמא אמרינן (ויק"ר לה, ו; ע"פ ירושלמי ברכות פ"א ה"ב) "מי שלומד ואינו עושה נוח לו שנהפכה שלייתו על פניו ולא יצא לאויר העולם". והכל טעם אחד שכל עיקר הבראו בשביל המעשה, כי הנשמה לבדה לא תוכל לעשות טוב ורע, כי נמנע ממנה יצר העולם. ולכן נבראת בגוף תחת השמש שתתקן עצמה במעשה, לא בשביל הל ימוד, כי לענין הל ימוד טוב לו אז מעתה וכדפירשתי. ויפה אמרו ש"לומד ואינו עושה נוח לו שלא נברא, או שנהפכה שלייתו על פניו ולא יצא לאויר העולם", כי טרם צאתו היה לומד יותר ומבין יותר. ואמנם בהיותו בעוה"ז ודאי שצריך ללמוד ולהבין ולהשכיל, והיינו טעמא כדאמרינן (קדושין מ:) "גדול התלמוד שמביא לידי מעשה", כי אם אינו לומד אינו יודע כדת מה לעשות. וכן אם אינו לומד ושמח ומשכיל ומבין, לא ישתרשו שרשי החכמה בלבו, ולא יוכל למשול על רוחו, וכדפירשתי בפ"ג. וכן תלמוד תורה עצמה וטורח העיון והבינה כולם "מעשה" הן ומתקני ם הנפש. והנה אם היה עיקר בריאת האדם בשביל התורה לבדה שישכיל הרבה ויבין תעלומותיה, היה צריך זמן הרבה קודם שיזכה נפשו, אין זה צריך [ל]ראיה. וכל אדם יודע שללמוד המקרא כולו ולשננו בעל פה, וכן ללמוד המשנה כ ולה ולשננו בעל פה, וכ ל שכן ללמוד התלמוד כ ולו, ואין צריך לומר להשכיל ולהבין בכל דבר ודבר ולהשיג תעלומות חכמה ומעמקי התבונות, שיכלו שנים רבות ולא יתקיים החצי ביד האדם. וכל זה במי שחננו ה' דעה בינה והשכל וזוכר תלמודו ומתקיים בו. ומה יעשה מי שאין בו כח השכל והבינה הגדולים, ומה שלומד היום שוכח למחר, וצריך

לחזור על דבר אחד פעמים רבות קודם שיהיה שמור בקרבו, ויכלה רוב זמנו בשמירת חלק קטן מן התורה . וכן הטרדות והיגונות , עול מלכות ועול דרך ארץ המטרידים לב האדם מן התורה, ומחשיכים עיניו מהשכיל ומהבין. האם תאמר שלא יזכה לחיי העוה"ב ? חלילה חלילה לומר כן, כי פעמים רבות האיש שהוא קצר הבינה והשכל, מעלתו רבה מאד ממעלת האיש רב תבונות הכולל חכמה רבה, אם הוא [איש קצר התבונה] צדיק וכובש יצרו וירא את ה' מאד יותר מבעל התבונות. לפי שעיקר השכר והגמול על המעשה, לא בעבור ההשכלה וההתבוננות. ולפי שעיקר הכל המעשה, יפה אמרו (ע"ז י:) "יש קונה עולמו בשעה אחת". לפי שהמחשבה הטובה ביראת ה' וההסכמה ההחלטית שיסכים האדם בלבו למשול על יצרו (ולהכבישו) [ולכובשו] תחתיו ולעשות הכל כרצון האלהים, דיה להביאו לחיי העוה"ב אע"פ שלא עשה עדיין מעשים טובים כפי הסכמתו . כי ה ' ב"ה בוחן לבות ודורש כל הלבבות, ויודע משקל המחשבה והסכמה אם היא באמת ובתעצומות רב ולא ברפיון ובחנופה . ואם ההסכמה כהוגן, ואע"פ שבעל ההסכמה הטובה מת כרגע ולא עשה מעשים טובים בפועל, יבוא לחיי העוה"ב, כי יודע ה' שאם היה חי שנים הרבה היה נוהג כפי הסכמתו והיה כובש יצרו בכל עת ומרגיל נפשו אל הדרכים הטובים. [הגהה: יש מקור לזה בסוף "יסוד התשובה" לרבינו יונה].

עיקרה של תשובה הוא בלב שלם, וברגע קטן יכול האדם ליהפך להיות צדיק גמור

והיינו דאמרינן (קדושין מ.) "מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה", וזאת היא התשובה הגמורה, ונבראת קודם שנברא העולם. לפי שראה ה' ב"ה בחסדו הגדול שהיא תקנת הנפשות, והוא ב"ה חפץ חיים, ויפה תני (קידושין מט:) "האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאני צדיק גמור, אע"פ שהיה רשע גמור כל ימיו הרי זו מקודשת שמא הרהר תשובה בלבו", אלמא דבהסכמת הלב סגי. ואם מסכים כהוגן ובאמת הוי מכאן ואילך צדיק גמור. והיינו דקאמר בן עזאי "אל תהי בז לכל אדם שאין לך אדם שאין לו שעה". ופרישית התם שיש לו שעה קטנה שיוכל לשוב בתשובה שלימה ויהיה צדיק גמור. ומעתה יתבארו דברי משנתנו. ר' יעקב מפרש משלו שהמשיל העוה"ז לפרוזדור, והעוה"ב לטרקלין, משום כל בני אדם חביבין שנבראו בצלם, ויש בכל נפש ונפש הכחות כולם, וכדפירשתי בפ"ג גבי "חביב האדם שנברא בצלם", וראויה כל נפש בעבור כבודה להכנס לטרקלין לראות את פני המלך ה' צבאות, אלא שבעוה"ז שנבראת בגוף ונטוע בו היצר הרע, להטות כחות הנפש הטובות כ ולן לרעה, ע"י כן נהיתה מלובשת בגדים צואים על כבודה ועל תפארתה . ואם האדם חפץ יוכל להסיר מעליו בגדיו הצואים כרגע, והיינו אם ישוב בתשובה בלבו, ויסכים בכל לב למשול על רוחו, ולהנהיג כחותיו בדרכי ה ' ב"ה, וכדקתני "שמא הרהר תשובה בלבו ". ולכן יהיה העוה"ז דומה בעיני האדם כעומד בפרוזדור ל הכנס לטרקלין, ואיננו יודע מתי יקראוהו לבוא פנימה, וכן האדם אינו יודע מתי ימות, ובעבור כן ישוב כרגע בתשובה כדי שיהיה מתוקן להכנס בכל רגע לטרקלין. ואם יוסיף חיים, אז יעשה מכאן ואילך מעשים טובים, כמו שהסכים בלבו, ואם ימות היום אין בכך כלום, שהרי עשה תשובה, והשליך מעליו בגדיו הצואים . מה שאין כן אם לא היה האדם זוכה לחיי העוה"ב רק ע"י מעשים טובים רבים וחכמה ותבונה הרבה, היה צריך זמן רב, ולא היה די בשעה אחת, וכדפירשתי לעיל. ועל זה שנה "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעוה"ז, מכל חיי העוה"ב", כלומר זה שהמשלתי עוה"ז לפרוזדור, לפי שדומה אליו ממש. כי שעה אחת לבדה בתשובה יפה לתקן נפש האדם יותר מכל חיי העוה"ב, שיהיו רבים וארוכים. שאע"פ שכל מעשה בני אדם בימים ההם יהיו טובים, וכדכתיב (תהלים פה, ט) "ואל ישובו לכסלה", ובתורה נאמר (דברים ל, ו) "ומל ה' אלוהיך את לבבך" וגו'. ונאמר (ישעיה ד, ג) "והיה הנשאר בציון והנותר בירושלים קדוש יאמר לו ", אין מעשה הימים האלו יפים וטובים לתקן הנפש, אלא דומים ל מעשה מלאכי עליון שנאמר עליהם (תהלים קג, כ) "ברכו ה' מלאכיו גיבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו ", כי אין יצר הרע שולט במלאכים. וכל זה גמול על מה ששלטו על יצרם בעוה"ז. אבל מי שלא תקן נפשו בעוה"ז, הרי זה מעוות לא יוכל לתקון בעוה"ב, כי אין בהם [מעשה] תיקון אלא [מתן] שכר, כדאמרינן (ע"ז ג.) "היום לעשותם ומחר לקבל שכרם ". וכדפירשתי שנברא האדם בשביל המעשה, ולולא המעשה היה עומד במרום ומשמש את קונו ככל מלאכיו . הלכך דוקא יפה תשובה ומע שים טובים בעוה"ז כשיש

יצר רע, ובשעה אחת סגי, וכדפירשתי לעיל . וחיי עולם הבא ארוכים מאד, וכדאמרינן בכמה מקומות לעולם שכלו ארוך, וכדכתיב (ישעיה סה, כב) "כי כימי העץ ימי עמי". ואשמועינן שכל הימים הרבים ההם לא יספיקו לטובת נפש האדם, מה שתספיק שעה אחת מחיי העוה"ז הקצרים לענין התיקון.

לא ע"י חכמה והשכלה בסודות התורה זוכה האדם להיות בן עוה"ב, אלא בשביל מעשיו הטובים [אמר המגיה: וכך מפורש אמרו חז"ל כאשר ר' חנינא בן תרדיון שאל לר' יוסי בן קיסמא "מה אני לחיי עוה"ב?" וענה לו "כלום מעשה בא לידך?" (ע"ז יח.). הרי מפורש שזוכים מפני המעשים ולא מפני הלימוד כשלעצמו]

מה שאין כן לענין החכמה והתבונה והדעת, להבין ולהשכיל, שאי אפשר לומר שבעבור ם נברא האדם, ואם הבין תבונות רבות בסודות העליונות ובתורה ובכל חכמה, זוכה בהן לחיי עולם, ואע"פ שהזיד במעשה . דא ם כן למה היה צריך לבוא בעוה"ז בגוף קשה, ולב האדם אטום ומטופש וכל זה לתקן עצמו להכנס לטרקלין? הלא בשעה אחת בהיותו בטרקלין ישכיל ויבין הרבה מאד [יותר] מכל מה שהבין כל ימי חייו בעוה"ז . ודבר זה מפורש בנביאים שנאמר (ישעיה יא, ט) "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", ונאמר (ירמיה לא, לד) "ולא ילמדו עוד איש את אחיו ואיש את רעהו וגו', כי כ ולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם". ומבואר שיבואו כ ולם למדרגת הנבואה, וכדכתיב (יואל ג, א) "והיה אחרי כן אשפוך את רוחי על כל בשר", ואין סגולה למעלה ממנה . וממילא נדע שאין העוה"ז נצרך לאדם בשביל החכמה והתבונה והדעת, ואינו נצרך לשכל ולבינה, רק בשביל המעשה . שע"י שהוא לומד ומבין ומשכיל, הוא ירא את ה' ועושה מצותיו. ומינה נשמע שאם לומד ואינו עושה, לא פעל מאומה. כי כלום לחכמתו ולתבונתו אנו צריכי ם לעולם הבא? והיינו דקתני "ויפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה". והמליצה הזאת רומזת על מה שאמרנו, מדלא תני "ויפה שעה אחת של הנאה בעולם הבא", כי לשון זה מורגל במשנה ובתלמוד, או "שעה אחת של עונג" כיוצא בזה, אלא נקט "קורת רוח". יראה לי שרומז על השגות השכל והבינה שיתוספו לעתיד לבוא מאד מאד . כי קורת רוח היינו השקט הדעת להבין ולהשכיל. וראיתי לרש"י זצ"ל שפירש "קורת רוח לשון נתקררה דעתו", שמתקררת ומתישבת דעתו עליו מפני שמחה, והיינו כדברינו שדעתו מתקררת בשמחתה, כדרך (תהלים צז, יא) "ולישרי לב שמחה", בעבור שמשיגים האמת ואין מתבלבלים במחשבותיהם.

יקר רוח וקורת רוח הם בעיקר לעתיד לבוא. אבל בעוה"ז שכר מצוה הוא לפי הטורח והעמל

ואפשר שזהו ענין הקרי והכתיב שבפסוק (משלי יז, כז) "חושך אמריו יודע דעת יקר רוח איש תבונה", שמלת [קרי] "יקר" נכתב "וקר", וכבר בארנו פסוק זה בפ רק קמא בבבא "וכל המרבה דברים מביא חטא", ואמרנו שמלת "אמריו" [בפסוק הנ"ל] בכנוי, שהן אמרים הנוגעים לצרכי גופו, והחושך אותם הוא איש יודע, שנפשו דבקה בדברים עליונים . ועל כן חושך אמריו שלא להפסיק דבקותו. ועל זה אמר "יקר רוח איש תבונה", כי לתבונה יתן קולו בשבתו עם זקני ארץ. אבל כשיושב בין הדוברים דברי חול חושך אמריו.

והשתא מתניתין הכי קאמר : "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעוה"ז מכל חיי העולם הבא" הדומים להם במעשים טובים, כי בימים ההם יעבדו את ה' שכם אחד וידבקו בו. [אמר המגיה: נ"ל כי הרב המחבר מפרש מושג של "עולם הבא" במשנה זאת לתקופה שהיא אחרי תחיית המתים, ועדיין בני אדם משמשים בגוף. וכך הביטוי בבבא בתרא (עה:) "ירושלים של עוה"ב אין עולין לה אלא המזומנין לה". ועיין כאן דברי מהר"י אברבנאל והתוספות יו"ט]. והיינו כענין "תשובה ומעשים טובים". ואעפ"כ אינן יפים המעשים טובים הרבים שיעשו לאורך ימים [הערת המגיה: כלומר בעולם אחרי התחייה], כשעה אחת של תשובה ומעשים טובים בעוה"ז ומטעם שאמרנו. והדר תני "ויפה שעה אחת של קורת רוח" מרוב שמחה והשגת האמת בעוה"ב, מכל חיי העוה"ז הדומים להם בהשכלה ובהשגה . כי המשכיל בעוה"ז כל ימי חייו, לא ישיג מה שישיג בשעה אחת לעוה"ב. ולפי שהדבר כן הוא, תהיה כל מגמתך בעוה"ז לעבוד את ה' ולשמור מצוותיו וכל עמלך שאתה עמל יהיה בשביל המעשה. [א] הן בתורה תתבונן למען תלמד ליראה את ה' אלוהיך, ולדעת משפט המעשה, ותהיה לומד מכל אדם, "ואל בינתך אל תשען", ותהיה גולה למקום תורה, ותהיה זנב לאריות ולא ראש

לשועלים, כמו ששנו כלהו תנאי דפרקין, [ב] הן במעשה תהיה ג יבור לכבוש יצרך, שמח בחלקך, ומכבד את הבריות . ועיקר הכל "התשובה" לעשות חשבון בינך לבין עצמך, ולהכנע מיוצרך, ולשוב אליו בכל לב, ואז תצליח בעוה"ז ובעוה"ב. כך נראין הדברים, והמשל אמת, והנמשל נכבד מאד.

רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן אֶלְעָזָר אוֹמֵר, אַל תְּרַצֶּה אֶת חֲבֵרְךָ בְּשָׁעַת כַּעֲסוֹ, וְאַל תְּנַחֲמֶנּוּ בְּשָׁעָה שֶׁמֵּתוֹ מֻטָּל לְפָנָיו, וְאַל תִּשְׁאַל לוֹ בְּשָׁעַת נִדְרוֹ, וְאַל תִּשְׁתַּדֵּל לִרְאוֹתוֹ בְּשָׁעַת קְלָקְלָתוֹ:

כל מצוה צריכים לקיימה דוקא בעונתה ולפי משפטה

"**רבי שמעון בן אלעזר** ". האי תנא נמי בג מילת חסדים קא מיירי, וקא משמע לן דאע"ג שאין למעלה ממעשים טובים, (קהלת ג, א) "לכל זמן ועת לכל חפץ", ואם האדם עושה המצוה כתקנה ובשעתה אז היא חביבה (פסחים סח:), וזוכה על ידה לחיי העוה"ב, ואם לאו אינה עומדת לו. וכן אמר שלמה בחכמתו (קהלת ח, ה) "שומר מצוה לא ידע דבר רע, ועת ומשפט ידע לב חכם". ובספר "גן נעול" פירשתי פסוק זה, שהודיענו שאין טוב לאדם רק לירוא את ה' ולשמור מצותיו, ולא יחקור ולא ידחה בבינתו ובשכלו, אלא ישען ויבטח בה' . ואם כה יעשה ינצל מכל רע, ועלה קאמר "שומר מצוה לא ידע דבר רע". ודוקא אם עושה המצוה בעת הראוי לה, וכההיא דמשנתנו "אל תרצה את חברך בשעת כעסו", שאין זמן הכעס הגון לרצות, אלא ימתין "עד שיעברו פנים של כעס ". אבל אם עושה שלא בעונתו לא עשה ולא כלום, ואפשר שיכשל. וכן בכל דבר, כגון הקורא ק"ש שלא בעונתה, לא עשה המצוה כת יקונה. וכן דוקא כשיעשה המצוה כהלכתה, וכגון שראה אשה טובעת בנהר, אל יאמר [תמיד] "נזהרתי מהסתכל באשה ואיך [כעת] אעלנה?" שא"כ הוא כמו שופך דמים, וכדאמרינן (בסוטה כא:) שהוא "חסיד שוטה". וכן בכל דבר מצוה צריך שיהיה במשפט התורה ובדעת. ולכן צריך לימוד ודעה והשכל כפי כחו. והיינו דאמרינן (קידושין מ:) " גדול תלמוד שמביא לידי מעשה ". ותנינן "הוי זהיר בתלמוד ששגגת תלמוד עולה זדון ", וכדפירשתי לעיל. שצריך האדם להגות ולהבין בכל כחו כדי שיבוא לידי מעשה הטוב, ומי שלומד כהוגן ומבין על בוריו ועושה כחכמתו היינו "לב חכם", וכדפירשתי גבי "לב טוב" ד(אבות) פ"ב, ועלה קאמר "ועת ומשפט ידע לב חכם", כלומר עת הראוי למצוה. ומשפט ההלכה בכל מצוה ידע לב חכם, לא הפתי והשוטה ששגגו בתלמוד. ולכן אם תראה פועלי צדק ונכשלים ברעה, תדע שלא עשאוה בע יתה וכמשפטה. והיינו נמי דר' יעקב שעיקר הכל המעשה, וקורת רוח של עולם הזה איננה רק בשביל המעשה. מיהו שאר המצות המפורשות לא הוי מצי למנקט, שהרי הלכותיהן גלויות בתורה שבכתב ושבע"פ, ופשיטא שאם אינו עושה אותן כת יקונן והלכתן אין מעשיו כלום . משום הכי נקט מילי דגמילות חסדים לדוגמא, דברים התלויין בשיקול דעת כל אדם, ויודה עליהן. כך הם פשטן של דברי משנתנו.

עת פיוס, עת נחמה, עת תוכחה וכיו"ב יש זמן הראוי לכך, ויש זמן שמקלקל בכך

"**אל תרצה את חברך בשעת כעסו** ". כי בעודו בכעס לא יקבל דברי פיוס, ויכעס יותר ונמצא אתה מכשילו. לפי שיוכל לעשות מעשה מתוך הכעס שגבר עליו על ידיך, ונמצא כעובד ע"א, וכדתניא (שבת קה:) "הקורע בגדיו בחמתו והמשבר כליו בחמתו יהא בעיניך כעובד ע"א, שכן דרכו של יצה"ר היום אומר לו עשה כך ומחר אומר לו עשה כך עד שיעבוד ע"א ". והרי זו מצוה הבאה לידי עבירה. וכן "אל תנחמהו בשעת שמתו מוטל לפניו ", כי בהיות המת נגד עיניו אין דעתו סובלת לקבל תנחומין. ואין התנחומין מתקבלין רק אחר הקבורה שעבר המת מנגדו. ולכן נקרא "אונן" קודם הקבורה, והאנינות היא בלב, מרירות וקובלנא. וכשנקבר נקרא "אבל", והתנחומין מועילין להעביר האבל, לא לאנינות, וכלשון (במדבר יא , א) "ויהי העם כמתאוננים", ולא נאמר "כמתאבלים". כי העלילו בלב, ולא קבלו דברי אמת, ולא רצו בתנחומי הצדיקים. ובפירושנו "רוח חן" (חכמת שלמה, פרשה ט"ז) פירשנו פרשת המתאוננים. ולכן כשתנחמהו בעודו אונן תוסיף על אנינותו, ונמצא אתה מכשילו . כי אפשר שמרוב אנינותו יטיח דברים כלפי מעלה, והרי ז ו מצוה באה לידי עבירה. וכן "אל תשאל לו בשעת נדרו", כי בעת שנודר לבו חפץ מאד בנדרו, ואע"פ שנודר בלי טעם, הוא הגון בעיניו, כי לולא זאת לא היה נודר . ואם תבקש לו פתח חרטה בעת ההיא, לא יקבל ויאמר נדרתי בכל ענין

שבעולם שלא יועילו לי כל פתחי חרטות, ונמצא אתה מכשילו, שע"י כן יקים את נדרו, ואח"כ לא יוכל לעמוד בו ויחל את דבריו, וכדאמרינן (נדרים נט.) "כל הנודר כאלו בנה במה, והמקיימו כאלו הקריב עליו קרבן". ולכן אם תשאל לו בשעת נדרו תהיה מצוה הבאה לידי עבירה. וכן "אל תשתדל לראותו בשעת קלקלתו", כי בעת קלקלתו הוא מתבייש מבני אדם, וע"י שאתה בא אליו תוסיף צער על צערו. ודוקא לראותו הוא דלא, והיינו שביאתך אליו איננו רק לראות פניו ולשאול בשלומו כדרך אוהבים וחברים שמקדמים זה אל פתח זה לראות פנים . אבל כשתוכל להושיעו ממצוקתו ומקלקלתו ודאי דמצוה רבה שתלך אליו, וכדכתיב (ויקרא יט, טז) "לא תעמוד על דם רעך". ומשום הכי תני "לראותו", ולא תני "אל תבא לבית חברך בשעת קלקלתו". והנה כבואך אליו בשעת קלקלתו, אולי מתוך שאתה מוסיף על צערו יטיח דברים כלפי מעלה, וכמו שקרה לאיוב עם רעיו, והרי ז ו מצוה הבאה לידי עבירה. ולמדנו שהכל יפה בעתו. ולפעמים אדם חושב שעושה מצוה ועושה עבירה, וכדפירשתי לעיל. ואיכא טובא לבר מהנהו ארבעה דדמיין להו. על דרך משל המדבר דברי שכל טוב באזני כסילים, שמתוך כך גורם שיבוזו האמת, וכדכתיב (משלי כג, ט) "באזני כסיל אל תדבר כי יבוז לשכל מליך", וכדאמרינן (יבמות סה:) "כשם שמצוה לומר דבר הנשמע, כך אסור לומר דבר שאינו נשמע". וכן יוסר את הלץ, שגורם שיבזהו, גם ידבר דופי על האמת, כדכתיב (משלי ט, ז) "יוסר לץ לוקח לו קלון", וכדומים לזה הרבה בכל דבר ודבר, עת לזה ועת לזה . מיהו נקט הנהו והוא הדין כל דדמי להו, וכדפירשתי לעיל . ואדר' מתיא בן חרש מייתי לה דתני "הוי מקדים בשלום כל אדם", דאע"ג דהכין מבעי למעבד, לאו כל הזמנים הוא, כי יש זמן שאין נכון לדרוש בו בשלום חברו ואהובו, וכ"ש בשלום אדם אחר שאינו קרוב עמו . והיינו הך דר"ש בן אלעזר, דאפילו לעשות שלום ולרצות חברו מכעסו, יש זמן שאין נכון לעשות כן . וכן התנחומין והשאלה על הנדר ולשחר פניו ולקרוא לו בשלום, כ ולם טובים בזמן הראוי להם, ובזמנים אחרים אינן טובים. ולפום הך פירושא ר' יעקב מפרש סיפא דרבי מתיא דסליק מינה, ורשב"א מפרש רישא דר' מתיא, והכין מסתברא לי בפשט המשנה.

ועוד ראיתי במשנה זו חידה עמוקה, ואע"פ שאין דרכנו לפרש המשניות ע ל דרך המשל והחידה, כי אין משנה יוצאת מפשוטה, וכמו שכתבנו בהקדמת הפירוש הזה, הנה מה שנאמר עתה יש בו תועלת. אם כיון התנא אליו מה טוב, ואם לאו מ כל מקום דברינו יעמדו במקומם. ואומר אני כי רבינו הקדוש קבע משנת רשב"א אחר משנתו של ר'יעקב לבאר ברמז, כי ישרים דברי ר' יעקב ש "לא המדרש עיקר אלא המעשה", ושאין תכלית יצירת האדם תחת השמש בעוה"ז בשביל רוב התבונה והשגת הסודות והעמוקות שבתורה וחכמה, אלא "יפה שעה אחת של קורת רוח בחכמה ובתבונה בעוה"ב מכל חיי העוה"ז", לפי שאין בכח נשמת האדם לדעת סוד הדברים בעוה"ז. לפי שיש ארבעה דברים המונעים ממנו ההשכלה וההתבוננות בדברים הצחים והנעלמים בדרכי החכמה [כדלהלן]:

האחד, כי בעיניו רואה צדיק ורע לו רשע וטוב לו, ואין בכחו להבין עיקרי הדברים, ומי יעמוד בסוד ה'? ואם ירבה לחקור ולהעמיק גורר עון, וכדתנן "סופה בטלה וגוררת עון", וכדפירשתי בפ"ב, וכדתני ר' ינאי "אנו אין בידינו" וכו', וכדפירשתי לעיל, וכמו שהעיד החכם מכל אדם, (קהלת ח, יז) "וגם אם יאמר החכם לדעת לא יוכל למצוא". ואמר (קהלת א, יח) "כי ברב חכמה רב כעס". ואמר (קהלת ז, ז) "כי העושק יהולל חכם". ואם רוב החקירה מביא לידי כעס, אין מדה יותר רעה ממנה. כי הכעס מאפיל נגה השכל והבינה, וכדאמרינן (פסחים סו:) "כל הכועס אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו, ואם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו". וכמו שיקרה לאדם בענין זה בעוה"ז, כ ן יקרנו בכל התעלומות וההשגות הדקות והצחות . שכשהן נעלמות ממנו וירבה לחקור ירבה כעס, ובכעסו יאבד חכמתו ובינתו. ואיך אפשר א"כ שנברא בעבור כן ואינו בידו.

האדם הולך ומתקרב בכל יום ויום לקראת מיתתו

שנית, כי בעבור שסוף האדם למות, והמות נתון בין עיניו, ומי שנותן לבו לחכמה יזכור כל רגע שהוא מחובר לגוף עפר ואפר, וכל יום ויום מתקרב אל המות שעל כן נקרא האדם "הולך"

[בלשון הוה], כדכתיב (קהלת יב, ח) "כי הולך האדם אל בית עולמו", לפי שכל רגע ורגע הגוף הולך וחסר והוא מת תמיד. וכל זה עצבון גדול לנפש, ואם האדם בעצבון איך יתן לב להשכיל ולהתבונן? שכל זה אי אפשר רק בהיות הלב שוקט והשמחה גוברת, וכדאמרינן (שבת ל:) "אין השכינה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות וכו' אלא מתוך שמחה של מצוה". וא"כ איך יעלה על הדעת שעיקר בריאת האדם בעוה"ז בשביל החקירה וההתבוננות. ורש"י זצ"ל כתב על יפה שעה אחת של קורת רוח בעוה"ב וכו' "יפה לקורת רוח והנאה, מכל חיי העוה"ז, מכל קורת רוח של עוה"ז, לפי שאין בו לאדם קורת רוח שלמה, מפני צרות ורעות הבאות עליו, ויום המיתה שמתי ירא ממנו". ואע"פ שנטינו מדבריו בפירוש "קורת רוח", מכל מקום עיקרי דבריו ז"ל נאמנים הם.

למען השגת תעלומות החכמה צריך האדם לשקט הלב ומנוחת הרעיון

שלישית, האדם בעוה"ז (ישעיה נז, כ) "כים נגרש", ולבו ימלא סכלות והוללות, לפי שנטוע בו יצר קשה כברזל. וכדאמרינן (ב"ר פ' ל"ד) "עלובה עיסה שנחתומה מעיד עליה שהיא רעה", שהקב"ה קראו רע, שנאמר (בראשית ח, כא) "כי יצר לב האדם רע מנעוריו". ומי יעמוד כל עת נגד תוקף הסתת היצר המשיא לב האדם לכל דבר רע, לסתור בניני החכמה והבינה? ואע"פ שהאדם מתגבר עליו וכובשו תחתיו, מ כל מקום הוא תמיד בעבודה קשה ובטרדות הלב במלחמה קשה כזאת. וכל זה מונע קורת רוח מן האדם, כי להשגת התעלומות צריך השקט הלב ומנוחת הרעיון. ויותר מזה שלפעמים האדם קשה רוח, והיצר חזק מאד ומכשילו כרגע, ואי אפשר לו להתגבר עליו ע"י תלמודו וחקירותיו. כי רוח היצר ממלא כל הלב ויצודנו במכמרתו, וכמו שדברנו למעלה במשנת ראב"ע. ואין כח בשכל ובבינה להתיר אגודת היצר ומתק רגבותיו ברגע שהיצר חזק מאד, וע"י כן בא לידי עבירה. וכשהרוח מתגבר אין אור השכל מאיר באמת, כי הוא כעבד לעבוד לתחבולות היצר, וכמו שבארנו היטב בספר "גן נעול" בעז"ה.

רביעית, כי רעת האדם רבה עליו בעוה"ז, והוא (ע"פ תהלים לח, יח) נכון לצלע בכל עת, פעם בחלאים רעים פעם ביסורין, פעם בעוני וברישׁ (משלי כח, יט), פעם בטרדות האשה והבנים, פעם ברדיפת בני אדם ובעלילותיהם, וכיוצא באלה יגונות ודאגות בלי מספר. ואיך אפשר שיאירו השכל והבינה ויעלו שמים לראות במראות אלהים? ולבו בל עמו, כי הולך ותועה בעקלקלות, עומד מחריש משתאה על צרותיו ועל דאבון נפשו. ושוב אין מקום לטעות ולומר שהיות האדם בעוה"ז הוא למצוא קורת רוח לנפשו בחכמה ובתבונה. כי ארבעה מיני מניעות שדברנו בהן הכוללים הכל יספיקו להסיר אדם מדרך האמת, ולשומו נלוז מן החכמה, וסר מן הבינה, ותועה מדרך השכל. ולולא ה' עזרתה לו לא היה אפשר שיבין דבר אפילו בדברים פשוטים, ועל אחת כמה וכמה בתעלומות.

עיקר יצירת האדם היתה למען תיקון מעשיו. ולכן הושם בעוה"ז, מקום רוגז ועמל

הא למדת שמשנת ר' יעקב ברה כחמה, שטובה שעה אחת בתשובה ובמע"ט בעוה"ז מכל חיי העוה"ב, ולא נברא האדם אלא בשביל המעשה וע"י כן יזכה לכל הטובה בעוה"ב, ובעבור כן צריך שיבא בעוה"ז. מקום אין בינה, מקום המות, מקום היצר, מקום הצרות, כדי שיתגבר בעבור מורא שמים על יצרו התקיף, לצרף וללבן חלאת הגוף בכור ברזל העוה"ז. ואם היתה עבודת ה' בלי צער ובלי גבורה לא היה זוכה לטובה, והיינו דתנן לקמן "לפום צערא אגרא". אבל העוה"ב הוא עולם הגמול, ושם יבין וישכיל ברגע כל התעלומות, וכמו ששנה "ויפה שעה אחת של קורת רוח בעוה"ב מכל חיי העוה"ז". כי אז יעמדו בסוד ה', ויראו וידעו מה שהיה נעלם מהם בעוה"ז, צדיק ורע לו רשע וטוב לו וכל כיוצא בזה. וכמו שהעיד מלאכי הנביא (מלאכי ג, יג) "ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע" וגו', וכדתנן "והכל מתוקן לסעודה", וכדפירשתי לעיל. וע"י כן יסור הכעס מלב בני אדם. שם לא יהיה המות נתון בין עיניהם, כי הוא עולם שכולו ארוך, וכדכתיב (ישעיה כה, ח) "בלע המות לנצח" וגו' שם לא יתקפם היצר, כי הכל מתוקן, כדכתיב (זכריה יג, ב) "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", ושם לא יהיו צרות ורעות,

כדכתיב (ישעיה סה, טז) "כי נשכחו הצרות הראשונות" וגו', ואמר (ישעיה סה, יח) "כי הנני בורא את ירושלים גילה ועמה משוש", וכיוצא בזה.

הנמשל של ארבע המניעות שיש במשנה זו

ואחרי דברי ההצעה הזאת תבין משנת רשב"א שנזכרו בה ארבעת המניעות האלו בהסתר, וכה יאמר: הלא מודה אתה שאין ראוי לך לרצות חברך בשעת כעסו, להניח דעתו, כי יכעס יותר, וכדפירשתי לעיל. ככה לענין כעס הנפש בחקירותיה, איך תניח דעתה ברוב חקירות השכל? ו"ברוב חכמה רוב כעס" (קהלת א, יח). וכן מודה אתה שאל תנחמהו בשעה שמתו מוטל לפניו, שאינו מקבל תנחומין. וכן לענין עצבון נפש האדם על הגויה המתה תמיד, איך תנחמנה ותמרמר יותר? וכן מודה אתה שאל תשאל לו בשעת נדרו, כי מרוב חפצו לנדרו יקיימהו יותר, וכן לענין חפץ היצר הגובר איך תבטל רצונו בעת גבורתו, ואז יתגבר יותר? וכן מודה אתה שאל תשתדל לראות פניו בשעת קלקלתו, כי יבוש יותר. וכן לענין קלקלת האדם וצרותיו בעוה"ז, איך תבוא לראות פניו בחקירות ליישב דעתו, ויוסיף להצטער עוד על צרתו! הנה בארנו בקצרה, ואתה העמק וחקור ותמצא מרגוע, כי הדברים קרובים לפשט, וההצעות ברורות ונכונות, ויועילו למי שחפץ לקבל תועלת.

שְׁמוּאֵל הַקָּטָן אוֹמֵר, (משלי כד) **בִּנְפֹל אוֹיִבְךָ אַל תִּשְׂמָח וּבְכָּשְׁלוֹ אַל יָגֵל לִבֶּךָ, פֶּן יִרְאֶה יְיָ וְרַע בְּעֵינָיו וְהֵשִׁיב מֵעָלָיו אַפּוֹ:**

אין כפילות בביטויי המקרא (ודלא כמו שכתבו מקצת מהמפרשים)

"**שמואל הקטן אומר**". המשנה הזאת צריכה טעם, למה קבעה רבינו אחר משנתו של רשב"א? ומה חידש שמואל הקטן, ומקרא מפורש הוא? ויראה לי דשמואל פירש טעם הכתוב למה כפל הדברים, "בנפול אויבך", "ובכשלו". וראה רבינו שפירושו נכלל במשנת ר"א שקדמה, על כן קבע דברי שמואל אחריה, והניחן בלי פירוש, לפי שמתפרש מדברי המשנה שלפניה. ושמע פתרון דבר. הכתוב אומר (משלי כד, יז) "בנפול אויבך אל תשמח, ובכשלו אל יגל לבך", ואין זה כפל ענין במלות שונות, כמו שאמרו מפרשי המקרא ז"ל במקומות רבים. כי לדעתי (גם) [אפילו] במקום אחד לא יתכן לומר כן, וכמו שבארנו בפתיחתנו הראשונה מספר "גן נעול" בכונה הששית. ובפתיחתנו השניה הבאנו על קצת מיני הכפולים הללו פירושים מספיקים, והפירושים בנויים על המלות השונות שאין ענינן וטעמם אחד אלא יש הבדל ביניהן. וכן בכתוב הזה יש הבדל בין "בנפול" ובין "בכשלו". גם צריך טעם למה הזכיר "שמחה" סתם, ואצל "גילה" סמך מלת "לבך"? גם אמרו "פן יראה ה'", ולא אמר "כי יראה ה'". ומהו "והשיב מעליו אפו"?

ששון ושמחה, ההבדל ביניהם

והאמת כי מלת "אויב" בכל המקרא נופל על האיבה הגמורה שרודף אחריו ומבקש רעתו, וכן נכתב על הרשעים הגמורים, כמו (במדבר י, לה) "ויפוצו אויביך", (תהלים צב, י) "כי הנה אויביך ה'" ודומיהן. וב(אבות) פ"ג בבבא "והוי מקבל את כל האדם בשמחה", רמזנו שאין מלת "שמחה" נופל אלא על השמחה הבאה אחר משפט השכל, ולכן סמך שמחה ל"לב", כמו (תהלים טז, ט) "לכן שמח לבי", (תהלים ד, ח) "נתתה שמחה בלבי" ודומיהן. ולא כן לשון "משוש וששון וגיל" שהן נופלים גם על המשוש הטבעי בלי עזרת השכל, כמו הרעב ונפשו תאבל; כשימצא מה לאכול, ישיש. ועל כן כשידבר על גילה של מחשבת השכל סמוך אליו מלת "לב". ויש כללים רבים בזה, אבל אין פה המקום להאריך.

נפילה ומכשול, ההבדל ביניהם
אין לשמוח בנפילת האויב

וההבדל שבין לשון "נפילה" ללשון "מכשול", כי "נפילה" היא על ידי צרה הבאה על האדם מן השמים שלא מדעתו, ולשון מכשול יונח גם על הרעה שמסבב האדם לעצמו ע"י מעשיו, כמו (הושע יא, א) "כי כשלת בעונך". והנה מטבע האדם כשיגיע פורענות לאויבו המבקש רעתו שישיש, כי עתה יפרוק עולו מעל צוארו. ואין זה רע, כי הטבע הנטוע בו יחייב כן. אלא כשיתן לבו וישכיל על הדבר ראוי לו שלא ישמח אלא יצטער. שאע"פ שהיה אויבו, נמצאו בו דברים טובים, והוא מעשה ידיו של הקב"ה. ואיך ישמח במפלתו בעבור שהיה אויבו? ולכן לא אמר "בנפול אויבך אל תשיש" או "אל תגיל". כי "המשוש והגיל" הטבעי הבאים קודם משפט השכל, אין האדם נענש עליהן. אבל אמר "אל תשמח", שהיא השמחה במחשבת השכל, כדרך הסכלים שיאמרו "ראוי היה שיפול", וכיוצא בזה. וכן לענין "המכשלה", שאם יכשל במעשיו ויעשה עניינים רעים המכשילים אותו, אע"פ שתשיש בטבע וכמו שאמרנו, אל יגיל "לבך", שהוא על הגיל במשפט הלב, ומטעם שאמרנו. ואמנם לפעמים אויבו שנפל ושנכשל הוא ג"כ רשע גמור אויב חרף ה', ואז ראוי שישמח במפלתו ובכשלונו, דזמנין מצוה (למחדי) [לשמוח] במפלת הרשעים, וכגון המחטיאים את הרבים, וכדכתיב (משלי יא, י) "ובאבוד רשעים רנה". וכן לענין המכשול, יש לשמוח במכשול החנפים המרמים את הבריות ומראים עצמם כצדיקים, שינתן לפניהם מכשול כדי שיתפרסמו מעשיהם ברבים. אלא שה"שנאה מקלקלת השורה" (ב"ר פ' נה). כי לפי שהוא אויבו ידינהו לחובה, ואומר בלבו שהוא בודאי רשע גמור או חנף ומרע, וה' ב"ה בוחן לבבות ויודע שאין הדבר כן. וירע בעיניו שמחתו וגילת לבבו. ועל שתי אלה

אמר "בנפול אויבך אל תשמח, ובכשלו אל יגיל לבך". ואמר הטעם: "פן יראה ה'", שאין הנופל רשע ואין הנכשל חנף ומרע, "ורע בעיניו" שתשמח על מפלת יצוריו ויגיל לבך בהכשלם, ויקרך עון ויפרע ממך. ואת אשר חפצת לא תהיה, כי "והשיב מעליו אפו", ותצטרך לראות כי יקום אחרי נפלו, וישוב אחרי הכשלו. ומייתי לה נגד מה ששנה רשב"א "אל תרצה את חברך" וכו', שהזכיר שתיהן במשנתנו, נפילה ומכשול. אל תרצה את חברך בשעת כעסו, הוא "מכשול" שנכשל בכעסו, ואל תנחמהו בשעה שמתו מוטל לפניו, הוא "נפילה". ואל תשאל וכו', הוא "מכשול", ואל תשתדל לראותו בשעת קלקלתו הוא "נפילה". והודיע שמלבד שאינו עושה לו טובה, אלא שגורם הה יפך ממה שכיון אליו. ועלה קאמר שמואל הקטן, שכמו שיזהר האדם מעשות טובה לאוהבו שלא בשעתו, ככה יזהר מלהיות נוהג ברעה עם אויבו שלא בשעתו, שלא ישמח ויגיל לבו במפלתו ובכשלונו. שמלבד שאינו עושה טוב בעיני ה', אלא שגורם ההיפך ממה שיכוין אליו, כי על כן ישיב ה' אפו מעליו. גם בדברי איוב מצאנו שאמר (איוב לא, כט) "אם אשמח בפיד משנאי והתעוררתי כי מצאו רע". הזכיר לבד "השמחה" האסורה, וכן סוף הפסוק אמר "והתעוררתי" מבנין התפעל, המורה שמעיר עצמו ע"י מחשבות שכלו ובינתו, וזה אסור, והבן.

אֱלִישָׁע בֶּן אֲבוּיָה אוֹמֵר, הַלּוֹמֵד יֶלֶד לְמָה הוּא דוֹמֶה, לְדְיוֹ כְתוּבָה עַל נְיָר חָדָשׁ. וְהַלּוֹמֵד זָקֵן לְמָה הוּא דוֹמֶה, לְדְיוֹ כְתוּבָה עַל נְיָר מָחוּק. רַבִּי יוֹסֵי בַּר יְהוּדָה אִישׁ כְּפַר הַבַּבְלִי אוֹמֵר, הַלּוֹמֵד מִן הַקְּטַנִּים לְמָה הוּא דוֹמֶה, לְאוֹכֵל עֲנָבִים קֶהוֹת וְשׁוֹתֶה יַיִן מִגִּתּוֹ. וְהַלּוֹמֵד מִן הַזְּקֵנִים לְמָה הוּא דוֹמֶה, לְאוֹכֵל עֲנָבִים בְּשׁוּלוֹת וְשׁוֹתֶה יַיִן יָשָׁן. רַבִּי אוֹמֵר, אַל תִּסְתַּכֵּל בַּקַּנְקַן, אֶלָּא בַּמֶּה שֶׁיֵּשׁ בּוֹ. יֵשׁ קַנְקַן חָדָשׁ מָלֵא יָשָׁן, וְיָשָׁן שֶׁאֲפִלּוּ חָדָשׁ אֵין בּוֹ:

"אלישע בן אבויה אומר". מהך מתניתין מוכח נמי ד"לא המדרש עיקר אלא המעשה", ו"יפה שעה אחת בתשובה ומע שים טובים בעוה"ז" וכו'. וכן לענין התלמוד והחכמה "יפה שעה אחת של קורת רוח בעוה"ב מכל חיי העוה"ז", וכדבעינן למימר.

בילדות יש ללמוד אך ורק תורה. אבל לימודים אחרים, ואפילו הנחוצים, יש לדחות לאחר כך

"הלומד (תורה) ילד למה הוא דומה". ילדות היא מלידתו עד בואו לימי נעוריו, כמו (שמות ב, ו) "מילדי העברים זה". ואמר שטוב לאדם ללמוד תורה תחלה, טרם ילמוד דברי העולם ושאר דברים, ובעודנו ילד יחל ללמוד תורה. כי אז נשמתו כלוח חלק שלא נכתב עליו דבר מעולם, שנוח לכתוב עליו ונ יכרת הכתיבה היטב ונוח לקרותה. וכן הדברים שלומד האדם בילדותו בתחילה עושים רושם בלב ועומדים בו תמיד. אבל מי שלא למד בילדותו, וגם בנערותו סר ממנה, כי יזקן וילמוד בזקנותו אין הדברים מתחקים בלבו היטב, לפי שכבר מלא מחשבות רבות של הבל ורעיון רוח. כי אין לימוד התורה דומה ללימוד שאר הדברים וללימוד החכמות הטבעיות והמעשיות, שלכ ולם לב האדם נוטה אליהן, לפי שהם קשורים עם חפץ היצר. כי [הן] ממציאות לאדם ריוח ממון, ונותנים כבוד לבעליהן. גם מושגות לאדם, קצתן ע"י החושים כמו החכמות הטבעיות וחכמת כל מלאכת מעשה, וקצתן ע"י הבינה כמו החכמות הלימודיות, וכל זה איננו בחכמת התורה, שאין ליצר האדם חפץ בה, חכמתה בזויה בעיני הכסילים, איננה מושגת לבינת האדם. וכמו שביארנו במשנת בן זומא בפסוק "אל יתהלל חכם בחכמתו", ואמרנו שחכמת התורה אין לה משענת בנפש האדם רק על (ירמיה ט, כג) "השכל וידוע אותי", שהיא היראה. ולכן כשאדם עדיין ילד, ולא התגבר עליו יצר העולם דאגותיו וחשבונותיו ולומד תורה, אז תמצא התורה מצע נכון בלבו להשתרע עליו, כי הלב פנוי ומקבל השמועות בכל לב ועושין עליו רושם גדול. וגם כי יזקין לא יסור מהם, שכן טבע לב האדם שהל ימודים שנשרשו בו, כמעט אי אפשר שיסורו. והה יפך מכל זה כשלומד בזקנותו, והיינו דקתני "הלומד (תורה) ילד למה הוא דומה? לדיו כתובה על נייר חדש", כלומר נייר שלא נכתב עליו דבר מעולם, והדיו תופסת עליו ונ יכרת היטב. וכן לב הילד שלא נחקקו בו צורות הבלי העולם עסקיו וחשבונותיו ורוע מחשבות היצר, ומחשבות און של השכל והבינה הטועות וחושבות רע בגאותם כדרך "החכם בעיניו" והנשען על בינתו. ודברי התורה תופסים בו וניכרים בקרבו. "והלומד תורה זקן למה הוא דומה? לדיו כתובה על נייר מחוק". כלומר אין צריך לומר אם הזקן כסיל וחפץ ברשע שאין לו תועלת מתלמודו, שהרי לא יכנסו הדברים בלבו כלל, והרי זה דומה לכותב בדיו על נייר כתוב, שאין הכתיבה השניה נ יכרת כלל בעוד הכתיבה הראשונה קיימת. וכן זה שלבו מלא סכלות והוללות, שאין דברי התורה נ יכרים בו כלל. אלא אפילו מסיר מלבו מחשבותיו הראשונות והחשבונות הרבים שחשב עליהם, ורוצה עתה להכניס דברי תורה בלבו, אינו מועיל היטב. כי לפי שהיו זמן רב חקוקים על לבו הבלי העולם ועסקיו, עתה שהסירם דומה למי שמוחק כתיבה מן הנייר לכתוב עליו מכתב אחר. שאע"פ שהוא מקבל צורת המכתב השני אינו ניכר היטב, אלא צריך לעיין ולראות ולדקדק טרם יכיר המכתב. ותנא לא תני אלא "ילד" ו"זקן", ויש ביניהן זמן אמצעי, והן ימי הבחרות והנערות, ואינן דומים לא לנייר חדש ולא לנייר מחוק; ל"חדש" אינן דומים, שהרי כבר קדמו מחשבות העוה"ז לתורה. ו ל"מחוק" אינן דומים לפי שעדיין לא השתרשו בהן

חשבונות העולם, ולא מלאו הלב כולו, ויש בו עדיין מקומות פנוי ם לתורה, ודומה לנייר שעל מקצתו נכתב, ושאריתו עדיין פנוי . מה שאין כן בימי זקנה שכבר לבו מלא מחשבות ועניני הבל, וצריך להסירם בכח גדול טרם ילמוד, ודומה ממש לנייר מחוק. ואם כן למדנו מדבריו שראוי לאדם למהר ולעסוק בתורה בילדותו.

המעשה הוא עיקר יותר מהתלמוד

מיהו עיקר דמייתי הך מתני' הכא לחזק דברי הפרק שמודיע ש "לא המדרש עיקר אלא המעשה", ועל זה דברי משנתנו הם מופת [הוכחה] גדול, שעל כרחך כל ימי היות האדם חי בעוה"ז יש תקוה שיזכה לחיי עולם . ואפילו היה רשע גמור כל ימיו, אם באחרונה שב בתשובה גמורה יש לו חלק לעוה"ב . ואי אמרת בשלמא שעיקר הכל המעשה, היינו שיזכה האדם ברגע אחת גם בזקנותו, וכענין שפירשנו במשנת "העוה"ז דומה לפרוזדור", שגם בעת הזקנה יוכל לכבוש היצר ולהתחרט ממעשיו ולשוב לעשות מע שים טובים. אלא אי אמרת שעיקר זכות הנפש הוא בשביל התורה להבין ולהשכיל, איך אפשר שישוב הרשע ויהיה צדיק גמור? כיון שבימים הראשונים עזב תורת ה', לא יוכל לתקן את אשר ע יוות, שכשילמוד עתה אינו דומה אלא רק לדיו כתוב על נייר מחוק, ואין דברי התורה תופשים בו, ואינן רושמים בלבו, ואין בו כח עוד להשכיל ולהבין בדברים. ומינה תשמע שעיקר הכל המעשה, והתלמוד בשביל המעשה, כי (קידושין מ:) "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה". וכיון שעיקר הכל המעשה, אם שב בתשובה שלמה והתגבר מדעתו על יצרו הרי זה עשה את שלו, כך נראה לי.

נוסף על קבלת שמועות התורה במסורת הדורות, צריכים לרב כדי להטעים את הדברים

"רבי יוסי בר יהודה". האי תנא נמי במצות תלמוד תורה קא מיירי, והודיע ממי ראוי ללמוד תורה. דאע"ג ששנה בן זומא "איזהו חכם? הלומד מכל אדם", ופירשנו לעיל לפי שכל דברי תורה מפי השמועה איש מפי איש, ואינה תלויה בבינת האדם . ועל כן המשכיל והמבין יוכל לקבל ממקבל אחר שאינו משכיל ומבין כמוהו. וא"כ מה לי מקבל מן הקטנים למקבל מן הזקנים? כיון שכולם בעלי אסופות ולא הוציאו הדברים מלבם ! [אבל] אין זה אלא בשמועות עצמן וההלכות הברורות והפסוקות בלי טעמים וראיות . אבל להטעים השמועות בחן ושכל טוב, ודאי שאינו דומה תורת קטנים לתורת זקנים . כי שכל [של] הקטן וטעמו דומה לפרי שאינו מבושל כל צרכו ואוכליו תקהינה שניו, כי כח השכל והבינה הנטוע באדם מוסיפים כח ובישול עם הימים, וכדתנן (אבות, ה) "בן ארבעים לבינה", וכדאמרינן (ע"ז ה':) "אין אדם עומד על (סוף) דעת רבו אלא אחר מ' שנה". הלכך הלומד מן הקטן אע"פ שמוסר לו מה ששמע מרבותיו, כיון שלא ירד לסוף דעת בו, מוסיף וגורע בטעמי השמועות, והלומד ממנו אינו מוצא טעם טוב בדבריו . והיינו דמדמי לה לאוכל ענבים קהות, ולשותה יין מגתו, כי החכמה מתוארת בכתבי הקדש באכילה ובטעם, וכדפרישית במשנתו של ר"א בן חסמא, והבינה מתוארת בשתיית היין, וכדכתיב (משלי ט, ה) "לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי", והוא מאמר החכמה כמפורש בספר משלי. וכינו הלכות החכמה לאוכל "לחם", והשגת הבינה ל"יין". מיהו ענבים אע"פ שהן מידי דמאכל אינן עיקר האכילה אלא הלחם . וגופי השמועות נמשלות בלחם, כמו שהלחם עיקר חיי הגוף, וכן גופי ההלכות עיקר חיי הנפש, וכדתנן (אבות, ג) "קנין ופתחי נדה הן הן גופי הלכות, תקופות וגמטריאות פרפראות לחכמה". והיינו דלא תני "לאוכל לחם יבש או נקודים שאין בו טעם", משום דעיקרי השמועות יוכל האדם ללמוד מן הקטן כמו מן הגדול, וכדפירשתי לעיל . אבל טעמי השמועות ודברי שכל טוב המטעימים ההלכות שהן בכלל החכמה, דומים לאוכל ענבים שהן ערבים לחיך, ואם הם קהות מקהים הש יניים ואינן ערבים לו, ודומה לו הלומד מן הקטן שאינו יכול להטעים השמועות . ולפי שמדבר על טעמי ההלכות שהן דברי שכל, מדמה אותם למאכל ענבים שהיין אגור בתוכו, וכן ההלכות שטעמי השכל קשורים עמהם. והדר תני "ולשותה יין מגתו", והיינו על דברי בינה, והוא הבנת דבר מתוך דבר. והקטן המוציא דברים בבינתו אינן נאמנות כדברי הזקן המבין דבר מתוך דבר . כי בינת הקטן אינה שלמה ונקיה, כי היא קשורה עם ילדות ושחרות המרבים הבל, ולכן נמשלת ליין בגתו שאינו טוב לשתיה, לפי שהוא חדש ומעורב בשמרים. אבל בינת הזקן אם רב ואם מעט, היא שלמה ובשולה, ואינה עם תערובת מקרי הגוף . ולהכי הלומד טעמי תורה מפי זקן,

ודברי בינה שהוציא מתלמודו, דומה לשותה יין ישן ואוכל ענבים מבושלות כל צרכן. ועיקר דברי המשנה סובבים על דברי התנאים הראשונים שלמדונו שהמעשה עיקר ולא המדרש, וכל אחד מביא ראיה לדבריו, וכמו שפירשנו למעלה. כן נלמוד מדברי ר' יוסי בר"י שאין המדרש עיקר חיי האדם בעוה"ז, דכיון שתורת הקטן נמשלת לענבים קהות וליין מגתו, ואינה מתוקנת וטובה עד ימי הזקנה, ואם יהיה המדרש עיקר א"כ אי אפשר שתכשר נפש האדם בחכמה ובבינה עד מלאת לו ימים רבים ויבואו ימי הזקנה . ומה תאמר על המתים טרם יבואו ימי הזקנה, וכלו ימיהם בעסק התורה והשקידה על המדרש, ולא העלו בידם מאומה, שהרי עדיין דומים לבוסר המקהה השיניים? וחלילה לומר כן. אלא על כרחך המעשה עיקר, ויוכל כל אדם לעשות מצות ה' בכל לב ובכל נפש ועודנו נער . ועיקר העבודה היא בימי הילדות והבחרות, וכדאמרינן (ע"ז יט.) "אשרי איש אשר לא הלך וכו', אשרי מי שעבד ה' בעודו איש ", בתקפו ובבחרותו, כי אז בוער בו אש היצר, ואם יתגבר עליו אשרי לו. והבן.

מעלת הזקנים
השפעת איתנות הגוף על טיב השכל
האבות מולידים דרגות הנפש ומעלתה שבצאצאיהם

"**רבי אומר**". האי תנא לא פליג אדר' יוסי ב"ר יהודה, וסבירא ליה נמי שאינו דומה תורת זקנים לתורת קטנים, וכדאמרינן (נדרים מ.) "סתירת זקנים בנין, ובנין ילדים סתירה ". ובכל התורה נמשלה החכמה לזקנה, כדכתיב (דברים כא, ב) "ויצאו זקניך ושופטיך ", (ויקרא יט, לב) "והדרת פני זקן ", (דברים כא, כ) "אל זקני עירו ". משום שהחכמה מצויה בזקנים, הן בעבור שברוב הימים הרבו ללמוד הרבה, וברוב נסיונותיהם הרגילו נפשם לשמור חקי הדברים והתחזקו שרשיה בלבם, מה שאין כן הקטן, כי צריך זמן לקבלת השמועות הרבות עם טעמיהן, וכמפורש בספר איוב (יב, יב) "בישישים חכמה וארך ימים תבונה". גם אליהו בן ברכאל שהיה צעיר לימים חשב כן, שאמר (איוב לב, ז) "אמרתי ימים ידברו ורוב שנים יודיעו חכמה ". ועוד שהאדם בימי בחרותו לבו קשור בהבלי העולם הרבה, ורוב חלומות והבלים בלבו ואין דעתו מיושבת עליו, ושכלו ובינתו הולכים ותועים. מה שאין כן הזקן, וכדפירשתי לעיל. וכיון שברור הדבר שכן הוא, איך יעלה על הדעת לומר שרבי חולק עליו ? אלא מלתא אחריתא קא משמע לן, והכי פירושא . ודאי אם הקטן נשאר כפי שכלו ובינתו הטבעית, טוב ממנו הרבה הזקן, ומטעמא דפרישית. אבל יש שני מיני שכל ובינה ודעת. האחד שהוא כפי יצירת כל אדם, וכל בני עולם שוין בהם. כי לכל הנפשות חלק ה ' ב"ה כלל הכחות, ובכללן כח השכל, וכח הבינה, וכח הדעת, וזה בכלל כל מעשה בראשית . ועולם כמנהגו נוהג בגזרת ה ' ב"ה כפי שגזר בעת מעשה שמים וארץ, וכמו שבעת ההיא גזר שיחולו כחות ידועות בשמים ובארץ וצבאותיהם, וכן לכל מין ומין מן בעלי החיים, כמו כן גזר אז שיחול על האדם נשמת חיים. והכל נוהג דור אחר דור, כי אין כל חדש תחת השמש, כלומר מה שמנהגו כפי הבריאה הראשונה אין בו דבר חדש, וכמפורש בספר קהלת (א, ט), וזאת הגזרה היא מאמר "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו". ולפי שבריאת האדם בכלל כל מעשה בראשית, אע"פ שנשמתו נבדלת מכל הנבראים כי היא עליונה, וכדפירשתי בפ"ג, מ כל מקום יקרו לה המקרים שתחת השמש, לא בנשמה עצמה חלילה, כי היא איננה משתנית כמו שאר הברואים, אבל תשתנה במקרה בעבור שהיא קשורה עם הגוף והשנוי בפעולותיה . וזה בכמה דברים, האחד , שחזקתה וכחה תלוי בחזקת הגוף, תראה שבהיות הגוף עדיין קטן וחלש, תהיינה פעולות הנפש חלושות ורפויות . וזה ידוע לכל שהילדים נעדרו השכל והבינה והדעת ושאר הפעולות הנפשיות, וכפי שיחזק הגוף, כן יתחזקו כחות הנפש, כלומר תראינה פעולותיה בגוף. השני , שכפי השתנות מקרי הגוף, כן ישתנו פעולות הנפש, כמו בעת הרעבון והצמאון והצרה והמחלות, וכן בעת התאוות והחמדות כ ולם ימירו ויחלישו פעולות הנפש, ואין זה בנפש עצמה, אלא בפעולתה, שאין אורה זורח בעת ההיא על הכלים שבגוף שעליהן זורח אורה. ודבר זה עמוק ורב מאד, ואין זה המקום לדבר בו. וכן בעת הזקנה, בעבור שיחלש הגוף, תתטפש דעת האדם ושכלו ובינתו וכיוצא בכחות הנפשיות. וכל זה לפי שמתמוטטים כלי הגוף שעליהן זורחת הנפש. והנה תמיד השינוי בגוף שלא יוכל לקבל שפע אור הנפש, לא בנפש עצמה. וכן הנפש הזאת חלה על האדם כפי מזג

הגוף, שכפי הכנת הטפה כן תחול עליו נפש ידועה . והכל גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם, כי הוא ב"ה לבדו מבין מזג הטפה והכנתה, והיינו דאמרינן (נדה טז:) "המלאך הממונה על ההריון מביא הטפה לפני הקב"ה ואומר טפה זו מה תהא עליה , חכם או טפש גבור או חלש" וכו', כלומר מההיא מזג טפה זו, ואיזה מין נפש תחול עליה. ומזה תבין שהאבות מורישים החכמה לבניהם בכח ולא בפעל, שעל הרוב מזג הבן כמזג האב . ואם היה האב בעל נפש גדולה כפי מזגו, על הרוב יהיה מזג הבן שוה לו, ויחול גם עליו נפש בעלת שכל ובינה הרבה, ויחכם אם יבחר בטוב . והיינו דתנן בעדיות (פ"ב מ"ט) "האב זוכה לבנו בחמשה דברים : בנוי בכח בעושר בשנים ובחכמה", ופרשתיה בספר "רוח חן", והרחבתי לדבר בענין זה, כי הוא דרוש נכבד ורחב מאד . ופה אינני רק רומז רמיזות למבינים. וכל זה אם האדם נשאר במצבו שהועמד עליו מעת היצירה, וכל דרכיו הולכים כפי המנהג, שאז יהיה בקטנותו בעל התערובות, ושכלו ובינתו דומים לענבים קהות וליין בגתו. והדבר דומה לנמשל בכל ענין, כמו הענב שאינו מבושל, והיין החדש, אע"פ שאם יעמוד הענב על הגפן, והיין יתישן יהיו טובים וערבים מאד, מ כל מקום בתחלתן אינן טובים לאכילה ולשתיה . כי (טבע) הענב טרם בשולה [טבעו] להקהות השניים, והיין בגתו [טבעו] שלא יערב לשתיה . ואע"פ שהוא המובחר שבענבים והטוב שביינות, טובים מהן הענבים הבשולות והיין הישן, אע"פ שהם ממינים הפחותים. וכן טבע גוף האדם אע"פ שמזגו טוב ויש בו שכל ובינה הרבה, טוב ממנו הזקן אע"פ שאין בו שכל ובינה הרבה, לפי שהמעט שבו ישן ומבושל.

הוספת שכל הנאצל להאדם, נוסף על שכלו הטבעי

ועתה דע כי ה' ב"ה שם כח באדם לטהר הנפש ולזכות הלב ולבקש קרבת אלהים, לדבקה בו לאהבו ולירוא ממנו, ולחשוק חשק רב בתורה ובמצוה . וכפי טהר הנפש ורב החשק ויתר העבודות שבלב כן יזרח עליו כבוד ה', ויתן עליו חן ושכל טוב ממרומים, נוסף על מה שחלק לו בעת היצירה, והוא נקרא שכל הנאצל . ויש בזה ענינים נפלאים ועמוקים, והמעט שחשבתי עליו כתוב בס פר הנ"ל, ועליו אמר שלמה המ לך ע"ה (משלי ב, א-ו) "בני אם תקח אמרי וגו' להקשיב לחכמה אזנך וגו' כי אם לבינה תקרא וגו' אם תבקשנה ככסף וגו', אז תבין יראת ה' ודעת אלהים תמצא". ואמר הטעם "כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה ". כלומר שמא תאמר "מה יועיל רוב החשק וטהרת הלב אם לא חלק לי בינה ודעת הרבה כשנוצרתי", אל תאמר כן! כי עם ה' ב"ה החכמה והתבונה והדעת, והוא יאציל רוח ממרום על הלבבות הטהורות. ובספר הנזכר כתבתי הבדלים יקרים שבין שכל היצירה, ובין שכל הנאצל, כי הוא איננו קשור בכח הגוף, ולכן יחול גם על הילד, ופתאום יחכם יותר מן הזקנים, כמו שתמצא ביוסף וירמיה ויאשיה, שחל עליהם רוח החכמה ועודם נערים, בעבור רוב קדושתם וצדקתם . ואחריהם ר"א בן עזריה כשהיה בן י"ח שנה כשמנוהו נשיא, ואמרו עליו (חגיגה ג':) "אין דור יתום שראב"ע שרוי בתוכו". וכן הרבה בכל דור ודור, הכל במשקל, כל אחד כפי אמונת לבו . כי ה' ב"ה בוחן לבות וחוקר כליות, וחפץ לזכות הנפשות . ואם רואה נפש מוכנת יתן עליו רוח טובה ממרומים, אם רב ואם מעט כפ י זכותו . ולפי שאינו קשור עם כח הגוף אינו משתנה בתמונותיו, וכן אינו מט לעת הזקנה, אדרבה נתוסף יותר. והיינו דתנן (סוף קינים) "זקני ע"ה כל זמן שמזקינין דעתן (מתפשת) [מיטרפת] עליהן, וזקני (ת"ח) [תורה] כל זמן שמזקינין דעתן (נתוספת) [מתיישבת] עליהן". כלומר זקני ע"ה אע"פ שהן בטבע בעלי שכל ובינה, לפי שמנהגם בטבע, לכן כל זמן שמזקינים דעתן מתפשת עליהן . כי כן טבע הרכבת בנין גוף האדם עם נפשו מחייב, שבהחלש הגוף יחלש אור הנפש הזורח עליו, ולא יראה עוד כבודו, וכמו שקרה בעודנו נער וילד. אבל זקני ת"ח הצדיקי ם שקנו שכל נאצל ממרומים שאינו קשור עם הגוף, לכן כל זמן שמזקינין והגוף הולך וחסר דעתן נתוספת עליהן. ושם בארנו הכל על נכון.

מעשים טובים גורמים לתוספת השכל הנאצל ממרומים

ודבר זה רצה רבינו הקדוש ללמדנו, והיינו דאיכא בין ר' יוסי בר"י לרבי . ר' יוסי מיירי בשכל היצירה, אם ידוע שהקטן לא זכה בצדקתו לשכל נאצל ממרומים, ועל כן דמהו לענבים קהות וליין בגתו, שכל אדם מבין שבטרם עת בשול הענבים הם קהות, וכשהיין בגתו, כלומר בגת שנדרך בו הוא חדש . וכן להיפך שאם הענבים בשולות והיין ישן ניכר לעיני הכל, וכן תורת

הקטן ותורת הזקן . ורבינו הקדוש לא הזכיר ענבים ויין בגתו, דבהא מודי דודאי אם בידוע שבשניהן שכל אנושי לבד, כמו ענבים ויין בגת, דיפה הזקן אע"פ שאין בו כח שכל ובינה הרבה, מן הקטן שיש בו הרבה. ומש ום הכי נקט קנקן, והוא הכלי שיש בו יין, ואם היין נתון בקנקן שוב אין להבחין אם הוא חדש או ישן, עד שישתה ממנו ויטעם מה הוא . כי אין לקחת ראיה מן הקנקן על היין, שלפעמים הקנקן ישן, ומלבד שאין בו יין ישן, אלא שגם חדש אין בו. והנמשל ממש בקטן ובזקן, שאין לקחת ראיה מן הגוף על הנפש, כל עוד שלא נשמע תורתו ודבריו ומנהגיו. כי איך תתבונן (לבד) [אם לא] בגוף, ותאמר אם הוא נער ודאי שכלו ובינתו אינן מבושלות כל צרכן. כי אין זה הבחנה, שלפעמים הגוף חדש, ואור הנפש שבו ישן, כלומר אור נאצל ומתת אלהים, נתנוהו עתה בנפש הנער הזה. וכן לה יפך אל תתבונן בגוף זקן, ותאמר ודאי שכלו ובינתו מבושלים כל צרכן, שהרי פעמים רבות אפילו חדש אין בו. ולאו למימרא שהוא ע"ה ואין בו תורה כלל, דבהא לא קא מיירי, דפשיטא אילו אלף שנים י חיה גבר אם לא ילמוד תורה לא יחכם. אלא שאם נשאר על מצב יצירתו, אע"פ שבקטנותו היה בו יין חדש, עתה אם חלש הגוף אולי נתטפש דעתו, ואותו החדש שהיה בו חלף הלך לו. ורמז רבינו על ההבדל שבין השכל האנושי, לשכל הנאצל ממרומים. והשתא ניחא דנקט ר' יוסי תרתי, ענבים ויין, ותני גבי יין בגתו, ורבינו נקט יין לחוד, ותני גבי יין קנקן, ור' יוסי מודי בהא, כי אין חולק על זה, וכל הנביאים מעידים עליו, וכדפירשתי לעיל . וכן מפורש בדברי אליהוא, כשראה שאין מענה בפי הזקנים, וידע בעצמו שלבו מלא חכמה ותבונה, אמר (איוב לב, ח) "אכן רוח היא באנוש ונשמת שדי תבינם ", והיינו הך דפרשינן שהוא רוח השם הנאצל על הלבבות הטהורות. ובספר "גן נעול" דברתי נכבדות בפירוש פסוקים אלו. מיהו ר' יוסי עיקר דבריו להשמיענו שאם אין האדם עוסק במעשה המצות ואינו מושל על רוחו, הנו נשאר על מצבו שנולד בו, ולא תוכל לומר עוד שיזכה את ארחו בשביל המדרש, שהרי הוא אז בשכלו האנושי דומה לענבים קהות וליין בגתו. ורבינו הקדוש מפרש הענין השני, שלפעמים זוכה האדם גם בעוה"ז למצוא קורת רוח, ולהבין ולהשכיל גם בילדותו, ולמצוא בשעה אחת יותר ממה שימצאו זקנים וישישים, וזהו מעין העוה"ב . וכמו שאמרו רבנן לר ' אמי (ברכות יז.) "עולמך תראה בחייך", ובארנוהו (אבות, ב) בבבא "קנה לו דברי תורה קנה לו חיי העוה"ב", אלא שלא בא לכלל קורת רוח כזה מרוב שכלו והתבוננות שלו, אלא בצדקת תורתו ומעשיו הטובים שעשה, בהיות בו לב טהור מוכן ללכת במישרים כל הימים אשר הוא חי על פני האדמה. וזה גלוי וצפוי לפני המקום ב"ה, כדפרישית במשנתו של ר' יעקב, שמטעם זה "יש קונה עולמו בשעה אחת ". ולכן אע"פ שעודנו נער ולא הרבה בכשרון מעשים, נחשב למקום ב"ה כאילו עשה, ונוחל נחלת שדי ממרומים, ויוסיף עליו מאור פנים בשכל ובבינה, וכמו שאמר דוד לשלמה בנו (דהי"א כב, יב) "אך יתן ה' לך שכל ובינה " וגו'. ומשום הכי קרי ליה רבי יין ישן, לפי שכל מה שהוא משכיל ומבין איננו חדשות מכח שכלו, אלא ע"י שכל הנאצל עליו. דאי פירושא דמתני תין שלפעמים שכל הנער בטבעו מבושל יותר משכל הזקן, היכי קרי ליה "ישן" וסוף סוף חדש הוא ? והוי ליה לפלוג אדר"י ולמימר אין המשל שלך דומה לנמשל, דיין לעולם הישן טוב מן החדש, מה שאין כן השכל, פעמים שהחדש טוב מן הישן או דומה לו . אלא ודאי כדפירשתי, דרבי לא מיירי בשכל הטבעי, אלא בשכל נאצל שזכה אליו בישרת לבבו, דומיא ד"קורת רוח של עוה"ב ", שבעליהן זוכין להן ג"כ בשביל מעשיהם הטובים שעשו בעוה"ז וכדפירשתי במשנתו של ר' יעקב . ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, כי (מליצה ע"פ שה"ש ז, י) "חיכם כיין הטוב הולך למישרים". כך נראה לי.

רַבִּי אֶלְעָזָר הַקַּפָּר אוֹמֵר, הַקִּנְאָה וְהַתַּאֲוָה וְהַכָּבוֹד מוֹצִיאִין אֶת הָאָדָם מִן הָעוֹלָם:

"**רבי אלעזר הקפר**". האי תנא נמי אשמועינן דלא המדרש עיקר אלא המעשה. וחתם רבינו הקדוש במשנתו פרק זה, משום דמילי דברבי אשמועינן, המלמדים טעם כל המשניות שנשנו מקמי הכי וכדבעינן למימר.

קנה, תאוה וכבוד. במה הם גרועים מכל שאר המדות הרעות

"**הקנאה**". אע"ג שיש כמה מדות באדם שכל אחת מהן תוכל להוציא את האדם מן העולם, וכדתנן לעיל (אבות, ב) "עין הרע ויצה"ר ושנאת הבריות מוציאין את האדם מן העולם", וכן העצלה והבטלה כדתני (אבות, ג) ר"ח בן דוסא "שינה של שחרית ויין של צהרים ושיחת הילדים וכו' מוציאין את האדם מן העולם", וכן הגאוה והכעס וכיוצא. לא נקיט מכולהו רק קנאה ותאוה וכבוד, משום דאינך אינן שולטין בכל עת בנפש. וכן אע"פ שמוציאין את האדם מעוה"ב אינן מוציאין אותו מן העוה"ז קודם זמנו אם עדיין לא יצאו לפועל. שהמתגאה הולך ברום לבב (איוב טו, כז) "ויעש פימה עלי כסל", ואע"פ שבגאותו יתקוטט עם בני אדם ויבא לידי שנאה ומריבה, ולפעמים יפול ביד שונאיו. כל זמן שלא בא לידי כך אפשר שיחיה בגאותו כמה שנים. וכן הכועס אינו רק לפרקים, וכשיעבור כעסו הלך צערו, ואע"פ שלפעמים מדבר בכעסו דברים או עושה מעשים שיוציאוהו מן העולם, כל זמן שלא בא לידי כך אפשר שיאריך ימים. וכן תמצא בכל מדה ומדה, לבר הנך תלתא דחשיב ר"א הקפר שהן מוציאין את האדם מן העוה"ז ומן העוה"ב, בין שיעשה על פיהן מעשה בין שיושב בטל. כי הקנאה מכלה גוף האדם ומקצר חייו, שכן טבע מדת הקנאה לאכול בשר בעליו, כמו שאמר שלמה בחכמתו (משלי יד, יא) "ורקב עצמות קנאה", ונאמר (איוב ח, ב) "ופותה תמית קנאה". וכן התאוה, והוא המתאוה וחומד לדברים רבים שתחת השמש, אוכל את בשרו. כי כשאינו משיג תאותו יכלה בשרו כל היום מכליון עינים ודאבון נפש. ושלמה אמר (משלי יג, יב) "תוחלת ממושכה מחל ה לב ועץ חיים תאוה באה". למדנו שאם אינה באה דומה לעץ מות, לפי שהיא מחלת לב, ומן הלב (משלי ד, כג) "תוצאות חיים". וכן ראש הכתוב, אצל קנאה אמר (שם יד, ל) "חיי בשרים לב מרפא ורקב עצמות קנאה", כי נוגעת ללב ויחלה ואין עוד חיי בשרים. וכן הכבוד, והוא הרודף אחר כבוד, וחפץ שיכבדוהו בני אדם, יצטער תמיד ויהיה לו לב רגז כשרואה שאינן מכבדי ם אותו כחפצו. וכל מה שיקרה לו יכאיב לבו, וכל דבר קטן נחשב בעיניו לבזיון, ומצטער תמיד כשרואה עצמו במיעוט נכסים ובמיעוט שאר המעלות. וכל זה בדברים המותרים, שמתקנא בעושר חברו ובחכמתו ובאשתו ובניו וכיוצא, ומתאוה לדברי הרשות, ומבקש כבוד בהיתר. ואין צריך לומר אם מקנא ברשעים ובאנשי חמס להיות כמוהם, ומתאוה לדברים האסורים, ומבקש כבוד באיסור, ובהא לא קא מיירי דלאו בשופטני עסיק. אלא אפילו בבעל תורה ומצות, רק שלא תקן נפשו בחכמה, ולא העביר שלשה אלה בני מות מלבו, לא תועיל לו חכמתו ותורתו ומעשיו הטובים אין צריך לומר כשעושה מעשה כפי מדותיו, כגון שבקנאתו רודף אחר חברו, ולהשיג תאותו עובר עבירות, ולהשיג כבוד הוא חנף ומרע, דפשיטא [ד]רשע הוא. אלא אפילו יושב ובטל, כל אחת מהן בטבע מדתה מוציאה אותו מן העולם הזה ומת בקוצר ימים מתחלואי לבו, ונ ידון לעולם הבא ג"כ (ע"פ דברים כח, מז) "תחת אשר לא עבד את ה' שמחה ובטוב לב". כי אם הלב מלא רוח קנאה תאוה או כבוד אי אפשר שיעסוק בתורה ויעמול בה, ואי אפשר שיבין ביראת ה', ואי אפשר שיעשה מצות בשמחה וכתיקון.

ומלבד זה תדע כי שלשה אלו אין לבעליו מהן תרופה, כי המקנא במה ירפא ובמה יכבה אש קנאתו? היעלה שמים ויקח לעצמו חכמה ובינה כחכמת מי שקנא בו? וכן המקנא בגבורת חברו, ביופי, בכבודו ובהצלחתו, והנה אין תרופה למכתו. וכן בעל התאוה, מאין ימלא תאותו? וכמו שאמרו ז"ל (ע"פ מדרש קוה"ר א, לד) "אין אדם מת וחצי תאותו בידו". וכן הרודף

אחר הכבוד והכבוד בורח ממנו, ואיננו בידו . ובמה יכריח רוח בני אדם שיכבדוהו ? ולכן כל ימיהם רעים ותחלואים. מה שאין כן שאר המדות הרעות שבעליהן מסתפקים מהן, כמו המתגאה שמח בגאותו, ואומר בלבו "מי כמוני ?" וכשחבריו אינן מודים לו, ילעיג עליהם וידבר עליהם דופי שהן פתאים ולא יבינו ערכו. וכן השונא מסתפק בשנאתו ואינו מבקש דבר, וכן הכועס וכיוצא, אבל שלשה אלו מבקשים ואינן משיגים (ולא בחכמה ימותו) (איוב ד, כא) ["ימותו ולא בחכמה"] . ועוד כי שלש אלה מתעוררים בלב בכל רגע, הקנאי כל מה שרואה מתקנא בו ; המתאוה כל מה שרואה מתאוה אליו ; בעל הכבוד כל מי שפוגע מבקש ממנו כבוד. לכן אין להם "רגע בלי פגע". משא"כ שאר המדות רעות שהן רק לפרקים ובפרטים, חקור ותמצא. ואפשר דהנך תלתא דנקט רבי אליעזר הם נגד שלש מעלות שחשב בן זומא בראש הפרק, "חכם גיבור ועשיר". וחכם הוא הלומד מכל אדם ואינו מתקנא בחכמת חברו להשפיל כבודו בקנאתו, אלא מתקנא ביראת ה' וחפץ להיות צדיק, ואוהב חברו המלמדו והולך אצלו ולומד ממנו. אבל הקנאה מוציאה את האדם מן העולם. וג יבור היינו הכובש את יצרו ואינו מתאוה לדברי העולם. אבל התאוה מוציאה את האדם מן העולם, ועשיר היינו הך, דהשגת העושר בכלל תאוה היא. ו"מכובד" היינו המכבד את הבריות, לא שמבקש מהם כבוד, כי הכבוד מוציאה את האדם מן העולם. וכן "עשיר" היינו השמח בחלקו, והיינו נמי הך דמכבד את הבריות, לא שמבקש עושר למצוא על ידו הכבוד, כדרך (דה"א כט, יב) "והעושר והכבוד מלפניך". ולהכי תני "עושר" בין "איזהו גיבור" ו"איזהו מכובד", דאתרוייהו קאי . שלפעמים האדם מבקש עושר מפני התאוה לאכול ולשתות ולהתענג, ולפעמים מפני הכבוד שיהיה שר ומושל ומכובד. ושפיר שמעינן ד "לא המדרש עיקר אלא המעשה", כלומר תיקון הנפש כפי חכמת התורה. תדע שהרי החכמה הגדולה שלמד אדם ותבונתו לא תעמודנה לו כל עוד שיש בלבו רוח קנאה תאוה או כבוד, כי כל אחת מהן מוציאה אותו מן העולם בלי חמדה, ומטרידתו מחיי עוה"ב.

הוּא הָיָה אוֹמֵר, הַיְלוּדִים לָמוּת, וְהַמֵּתִים לְהֶחָיוֹת, וְהַחַיִּים לִדּוֹן. לֵידַע לְהוֹדִיעַ וּלְהַוָּדַע שֶׁהוּא אֵל, הוּא הַיּוֹצֵר, הוּא הַבּוֹרֵא, הוּא הַמֵּבִין, הוּא הַדַּיָּן, הוּא עֵד, הוּא בַּעַל דִּין, וְהוּא עָתִיד לָדוּן. בָּרוּךְ הוּא, שֶׁאֵין לְפָנָיו לֹא עַוְלָה וְלֹא שְׁכְחָה וְלֹא מַשּׂוֹא פָּנִים וְלֹא מְקַח שׁוֹחַד, שֶׁהַכֹּל שֶׁלּוֹ. וְדַע שֶׁהַכֹּל לְפִי הַחֶשְׁבּוֹן. וְאַל יַבְטִיחֲךָ יִצְרֶךָ שֶׁהַשְׁאוֹל בֵּית מָנוֹס לָךְ, שֶׁעַל כָּרְחֲךָ אַתָּה נוֹצָר, (וְעַל כָּרְחֲךָ אַתָּה נוֹלָד), וְעַל כָּרְחֲךָ אַתָּה חַי, וְעַל כָּרְחֲךָ אַתָּה מֵת, וְעַל כָּרְחֲךָ אַתָּה עָתִיד לִתֵּן דִּין וְחֶשְׁבּוֹן לִפְנֵי מֶלֶךְ מַלְכֵי הַמְּלָכִים הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא:

"הוא היה אומר". אחר שזכר שלש המדות הרעות הטורדות את האדם, הוציא מהן התולדה היקרה הנזכרת במשנה זו, וכך היה אומר. לפי שברור לכל אדם כי כל אחת משלש אלה תעשה לו רעה גדולה ויורדת עמו עד לחייו. זאת ישיב האדם על לבו, וידע שאי אפשר שנברא בעבור חיי העוה"ז, כי תכונת לבו ומצבו מעידים עדות נאמנה כי רעתו רבה עליו, אפילו הולך בשרירות לבבו, ופורק מעליו עול תורה ומצוה, ואינו מונע נפשו מכל אשר יתאוה, גם הוא אין חייו חיים ואין קורת רוחו כלום . בעבור שנטועים בו שלשה הכחות שזכר במשנה שלפניה, ומי יעמוד לפניהם ? כי תמיד יראה לעומתו סגולות שיתקנא בהם, ובאש קנאתו יאכל את בשרו. וכן כל עת יראה דברים שיתאוה להן יבקש אותם ולא ימצאם, ועל זאת תאבל נפשו. וכן כל רגע יבקש כבוד וגדולה, והיא רחוקה ממנו . ואיך אפשר שהנכבד מכל אשר בעולם התחתון הזה, הנברא בצלם אלהים ובדמותו, תהיה תכונתו אויב לו ומבקש רעתו? ואיככה האל הטוב אשר יוכל כל, אמר ויהי האדם על דרך זה שלא ינצל מצרתו, ולא ימלט נפשו מכף האויב היושב בקרבו ? כי אם יצדק ויעביר קנאה ותאוה וכבוד מלבו, צריך למשול על רוחו ולמנוע מנפשו התאוות והתענוגים כ ולם, וכדתנן (אבות, ו) "במיעוט שינה במיעוט שיחה במיעוט תענוג". והדבר קשה, וכאמרם ז"ל (ברכות סא.) "אוי לי מיצרי". ואם יאמר "חדאי נפשאי , אכול ושתה ורדוף אחרי ההבל ", תענהו קנאתו, ותמיתהו תאותו, וימררהו כבודו, עד שיוציאוהו מן העולם בנפש מרה ולא אכל בטובה. והנה הוא גדר מזה וגדר מזה. ועל כן בחכמה גדולה הקדים ר' אליעזר "הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם", ולא זכר מעשה העבירות והקלון שהעובר עליהן דמו בראשו . לפי שכל עיקר משנתו להוכיח את הפושעים הנלוזים מן התורה, ורודפי ז ימה ותענוגות בני אדם . והודיעם כי שלותם תאבדם ויפלו ביד שלשה הג יבורים הללו הנלחמים עמהם בחדרי לבבם, ואין מציל מידם, וכדפירשתי במשנתו הראשונה. אין זה אלא שאין תכלית האדם וסוף טובתו בעוה"ז, וכדתני ר' יעקב "ויפה שעה אחת של קורת רוח בעוה"ב מכל חיי העוה"ז". ולא נברא העוה"ז אלא למעשה, ולכן נטועים באדם התאוות והחמדות, כדי שיזכה עצמו כשיתגבר עליהן וינחל חיי עולם הבא, ועל זה שנה "הילודים למות" וכו' וכדאפרש.

מיתתו של האדם היא תקנתו

"הילודים למות". כל הילודים מאב ואם, המות כרוך בעקבם, כי סופם למות, ומשום הכי לא תני "החיים למות" כדתני סיפא "והמתים להחיות". משום ד "חיים" כולל גם החיים העליונים כמו המלאכים, והם עומדים לעד, כדאמרינן במדרש ("תורת כהנים" דיבורא דנדבה, פרק ב') "[לא יראני האדם] וחי", "אפילו המלאכים שחייהן חיי עולם אינן רואות את הכבוד". אבל הילודים היינו אדם ובהמה, שהם נולדים מזרע אב ואם, כמו (שמות א, כב) "כל הבן הילוד", (איוב יד, א) "אדם ילוד אשה". ואלה בני אדם הילודים עומדים למות, ומיתתן היא תקנתן, כי מיום שחטא האב הראשון נתקלקל תבנית לב האדם, וכמעט אי אפשר שיצדק האדם בכל דרכיו, שלא ישאר בלבו רושם היצר . כדרך שאמר המשורר החסיד (תהלים קמג, ב) "ואל תבוא במשפט את עבדך כי לא יצדק לפניך כל חי". ובעבור כן גזר המות על זרע האדם שישוב העפר

על הארץ כשהיה, והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה. ותהיה נפשו צרורה בצרור החיים עד בוא עת העולם הבא. ולפי שהנפש נשארת במותו, תני נמי "הילודים למות", כי המליצה הזאת כוללת לבד הדבר הילוד מאב ואם, וזהו הגוף והוא המת, לא הנשמה שאינה ילודה. אבל היא נפוחה בו ממרומים ואינה מתה. ואי הוי תני "החיים למות", לא היה המאמר מתוקן כראוי, כי החיים כולל גם נפש החיה.

"והמתים להחיות". זהו העיקר הגדול ועמוד התורה כולה, כי עתיד הקב"ה להחיות המתים, ולחדש עולמו לטובה, ואז (תהלים צג, א) "תכון תבל בל תמוט". כי יוסיף בכל הדברים כחות חדשים נפלאים, הן בשמים הן בארץ, וכן בכל יצוריו ההולכים בארץ, הן בגופות הן בנשמות, עד שיהיו נערכים כל הדברים זה עם זה, ואלה הכחות גנוזים באוצרותיו יתברך. ומאז בהכינו מעשיו נעשו גם המה, כי זהו תכלית העולם ותקות כל חי, כמו שכתוב (ישעיה סו, כב) "כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה עומדים לפני תמיד כן יעמוד זרעכם ושמכם". ואמרו רבותינו ז"ל (ילקוט שמעוני, ישעיה סו, רמז תקיב) "אשר אעשה לא נאמר אלא אשר אני עושה, מלמד שגם השמים החדשים והארץ החדשה עשויים ועומדים משׁשׁת ימי בראשית". ואצלנו כולם הם נפלאות ותעלומות, שנאמר עליהן (ישעיה סד, ג) "עין לא ראתה אלהים זולתך יעשה למחכה לו", וכבוא מועד יגלו ויראו פתאום, כי גדול אדונינו ורב כח. וזוהי הפליאה העצומה האחרונה שאין כמוה, ועלה תני "והמתים להחיות", ולא תני "לחיות" כדתני רישא "הילודים למות". שהמיתה טבעית לכל ילוד הן אדם הן בהמה, אבל החיים השניים לעוה"ב, אינן טבעיים לגוף המת וכלה, אלא ביד עושה פלא תחיינה העצמות היבשות, והיינו "להחיות". ולכן אין התחיה כוללת לכל המתים זולתי לבני אדם, וגם מהם יש קצתם שלא יעמדו, וכדתנן (סנהדרין קז:) "דור המבול אין להם חלק לעוה"ב ואין עומדין בדין". וכל מה שנוכל לדבר בזה הם דברי אומד הדעת, וכאמרם ז"ל (סנהדרין צט.) "כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעוה"ב עין לא ראתה אלהים זולתך" וגו'. ולכן מה שכתב בענין זה הגאון רב סעדיה ז"ל בספר "האמונות [והדיעות"] ומה שהשריש בענינו הרב רבי יצחק אברבנאל ז"ל בפירושו למשנה זו [בספרו "נחלת אבות"], הם דברי חן ושכל טוב, אבל (אינם צריכים) [אין צריכים להם] לפירוש דברי התנא, ולכן לא אעתיק דבריהם הרבים. לבד מצאתי כתוב מועתק מספר ידידיה האלכסנדרוני [פילון] שהיה כמו מאה שנה קודם חורבן הבית השני שבפירוש פסוק (בראשית ח, כב) "עוד כל ימי הארץ זרע וקציר וקר וחם וקיץ וחורף ויום ולילה לא ישבותו" הוסיף כדרך המשוררים ואמר: "עד אזכור את יושבי תבל ויכלו העתים, והיה כאשר יתמו שנות עולם, אז יגיה האור ויסור הערפל ואחיה המתים. ואת השוכבים אקיץ מן העפר, והשאול והאבדון ישיבו מה שהפקד אצלם. ואשלם לכל אדם כמעשיו וכעלילותיו, ואשפוט הנפש והבשר וינוח העולם. המות יכלה והשאול יבלום פיהו. והארץ לא תחדל מעשות פרי, ולא תהיה עקרה ליושבים בה. וכל (מצתדק) [מצטדק] בי לא יבוש. והיתה ארץ אחרת ושמים חדשים למשכן נצח". אלו הם דבריו. ואפשר שבאמת רמז הכתוב באומרו "עוד כל ימי הארץ", ולא סתם לומר זרע וקציר וגו', כי סוף מקרא שלפניו (בראשית ח, כא) "ולא אוסיף עוד להכות את כל חי כאשר עשיתי", דמשמע לעולם, ואחריו היה לו לומר "כי זרע וקציר וגו' לא ישבותו". ו"לא ישבותו" משמעותו לא יחדלו לעולם. ולהוציא מדעתנו שלא נחשוב שיהיה העולם נוהג תמיד כאשר הוא עתה, על כן הוסיף לבאר שהמנהגים האלה לא ינהגו אלא כל הימים אשר גזר ה' ב"ה על עולמו, והוא העוה"ז. ואחרי הימים האלו יהיו מנהגים אחרים, כי יחדש ה' ב"ה את עולמו ויעשה אותות לטובה. ולכן אמר "עוד כל ימי הארץ", להוציא הימים הבאים אחרי כן. וזהו באמת רמז גדול לח ידוש העולם, ולכן כתבתיו פה.

שכר ועונש לעולם הבא ויום הדין

"והחיים לידון". אותן שעתיד הקב"ה להחיות יעמדו לדין. וזהו היום הגדול והנורא שדברו עליו הנביאים בנבואותיהם (תהלים צו, יג; צח, ט) בקום אלהים לשפוט את הארץ. על היום ההוא אמרו אותן שאמרו (מלאכי ג, יד-יח) "שוא עבוד אלהים ומה בצע כי שמרנו משמרתו וגו', ועתה

אנחנו מאשרים זדים וגו'. אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו וגו' והיו לי ליום אשר אני עושה סגולה וחמלתי עליהם וגו'. ושבתם וראיתם מה בין צדיק לרשע בין עובד אלהים לאשר לא עבדו". כלומר תשובו מקברותיכם ותחיו. ומלת "ושבתם" כמו (בראשית כח, לא) "ושבתי בשלום אל בית אבי". ואז תראו בעיניכם מה בין צדיק לרשע, וזה אצלי ג"כ פירוש תפלת דוד (תהלים כג, ו) "אך טוב וחסד ירדפוני כל ימי חיי", וזהו בעולם הזה. ואחריו: "ושבתי בבית ה' לאורך ימים", כלומר אשוב פעם שניה בבית ה', ליום התחיה וזהו "לאורך ימים" (קידושין לט:) ליום "שכולו ארוך". ואמר שם (מלאכי ג, יט-כ) "כי הנה היום בא בוער כתנור והיו כל זדים וכל עושי רשעה קש ולהט אותם היום הבא וגו'. וזרחה לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא בכנפיה" וגו'. ופירש שכר הצדיקים ופרעון הרשעים בעת ההיא. ותני תנא דידן והחיים לדון ולא כלליהו בחד בבא "והמתים להחיות ולידון", משום דאשמועינן שהעומדים בתחיה הם נידונין, לאפוקי קצתן שאינן עומדים אינן נידונין. וכדתנן (סנהדרין קז:) "דור המבול אין להם חלק לעוה"ב ולא נידונין". ואי תני "והמתים להחיות ולידון", הוי אמינא קצתן חיים וקצתן אינן חיים נידונין, קמ"ל "החיים לידון", שהעומדין הן הן הנידונין.

גם אומות העולם באים ליום הדין. אבל יש הבדל גדול בין דרגת אוה"ע לדרגת ישראל. והמאמין בתחית המתים יאמין בכל התורה כולה

והמשפט הזה ג"כ מכלל התעלומות, כי שם דין ומשפט על כל נעלם, מטוב עד רע, וכאמרם ז"ל (חגיגה ה:) "מגיד לאדם מה שיחו", שאפילו שיחה קלה שבין איש לאשתו מגידין לו לאדם ביום הדין הגדול. ולכן נקרא בספרי הנביאים (מלאכי ג, כג) "יום הגדול והנורא". כי נורא הוא מאד, עליו שנינו (ר"ה ט"ז:) "שלש כתות ליום הדין אחת של רשעים גמורים" וכו', ופירש"י ז"ל [אמר המגיה: צ"ע כי אין סגנון זה ברש"י. ושמא כוונת המחבר לאחר מן הראשונים] "ליום הדין" יום מועד הוא לדון הכל, הוא שכתוב עליו יום ה' הגדול והנורא [עכ"ל]. והנה בכלל לידון טוב ורע, כי אלו יהיו זכאים בדינם לקבל שכר טוב, ואלו יהיו חייבים בדין, וכאמרו (דניאל יב, ב) "אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם". וכן כולל כל באי עולם, כי ידין תבל בצדק ולא ומים במישרים. ויעמדו מכל הגויים ומכל הלאומים בתחיה, קצתן לקבל שכר וכדאמרינן (רמב"ם, הל' מלכים, פ"ח ה"יא) (צדיקי) [חסידי] אוה"ע יש להם חלק לעוה"ב. ואלה לקבל עונש, דהא בברייתא דר אש השנה (יז.) גבי שלש כתות ליום הדין אמרינן התם "פושעי ישראל בגופן, ופושעי עכו"ם בגופן יורדין לגיהנם וכו' לאחר י"ב חדש גופן כלה וכו' ורוח מפזרתן תחת כפות רגלי הצדיקים". ומפרש תלמודא פושעי ישראל בגופן מאי ניהו? אמר רב קרקפתא דלא מנח תפילין. פושעי עכו"ם בגופן אמר רב בעבירה, אלמא דמדמי להו לענין הדין, ושלאחר י"ב חדש רוח מפזרתן תחת כפות רגלי הצדיקים. ופרישית לעיל במשנתו של ר' יעקב [ע"פ ילקוט שמעוני, מלאכי, סוף רמז תקצ"ג] שהצדיקים יתפללו עליהן. וקמ"ל דישראל הוי פושע כשעובר על אחת מן המצות שנצטוו עליהן ישראל, כמו תפילין. ועכו"ם נידון כשעובר באחת משבע מצות שלהן, כמו "עבירה", שהיא עריות (תוספות, בר"ה יז.).

ולכן משנתנו לכל באי עולם אתמר, כההיא ד "חביב אדם שנברא בצלם". וכן כולה מתני' עד סופה לכל באי עולם היא, כל מה ששנוי בה מוטל על כ ולם לדעתו, וכדבעינן למימר. ופשיטא שיש הבדל גדול בין חלק ישראל לעוה"ב לחלקן של צדיקי אוה"ע. כמו שנבדלו ישראל בעוה"ז מהן, הן בקיום המצות הן בשכרן, וכדפירשתי בבבא (אבות, ג) "חיבה יתירה נודעת להם שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם". וכל זה תעלומה מה הוא, וכדתנן (אבות, ב) "שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות", שהרי בישראל עצמו יש הבדל בין זה לזה, וכדאמרינן (ב"ב עה.) "שכל אחד נכוה מחופתו של חברו". והמאמין בתחיה יאמין בכל התורה, בשכר ועונש, ושטוב לצדיקים ורע לרשעים, ושכל מדותיו של הקב"ה בצדק ובמשפט ומישרים. וכמו ששנה רבי עקיבא במשנתו (אבות, ג) "והכל מתוקן לסעודה". והיינו דתני "והמתים להחיות", כלומר הקב"ה עתיד להחיות המתים, ולהשיב רוחם אל גופם כדי שיקבלו הגוף והנפש יחד חלקם בחיים בעבור המעשה שעשו שניהם בעוה"ז. ויוצא מזה כי "לא המדרש עיקר", כי אם היתה לידת האדם לבד שידע את א לוהיו ויתבונן בסודו, לא יהיה לגוף חלק בזה. אבל בעבור שהעיקר הוא המעשה, לעבדו במ צוות עשה הכתובים בתורה ולהשתמר מהסתת היצר

ולהתיש כח הגוף, מן הראוי שיקבל תמורתו שכר טוב בגוף ובנפש. ובספר "חכמת שלמה" שהעתקנו כתובים דברים יקרים על ענין התחיה ועל ענין יום הדין הגדול והנורא, ולא אעתיקם פה לפי שאינן צריכים לפירוש המשנה.

"לידע להודיע ולהוודע". פירושים רבים נכתבו על המליצות הללו. ולדעתי אחר שהזכיר העיקר הגדול הזה שתלויים בו התורה והמצוה כולה, וזהו תחיית המתים, ועל ידו יגיע האדם להשגיח על מעשיו, שלא יהיה לחרפה ולדראון לעיני כל בשר ביום הדין, ועל ידו תתיישב דעתו שלא יתבלבל מטענות הכסילים שטוענים בענין "צדיק ורע לו רשע וטוב לו " וכיוצא בזה. ויבין כי שני העולמים קשורים זה בזה, ומאחרית דבר יובן ראשיתו . [אחר כך] חזר ושנה דעות טהורות שחייבין כל בני אדם לדעת אותם, אין צריך לומר ישראל מקבלי התורה, אלא העמים כולם, ומי שחולק על דבר מהם הורס וחומס נפשו, ויעבור בזדון על דרכי החיים שנצטוה עליו. וכל מה שמנה אינן מדרכי החכמה שצריכין קבלה איש מפי איש, ושאי אפשר להוציאן בבינה ובדעת, וכדפירשתי במשנתו של ר' אליעזר בן עזריה ובמשנת ר' אליעזר בן חסמא, אלא כולם דברי דעת הם, שאין בהם במציאות שתי דרכים, ומש ום הכי תני "לידע להודיע ולהוודע", כלומר כל הדברים שאזכור חייב האדם לידע בידיעה ברורה, כדרך (דהי"א כח, ט) "ועתה שלמה בני דע את אלוהי אביך ועובדהו" וגו'.

דעת ובינה, הגדרתן

וכבר פירשנו (אבות, ג) בבבא "אם אין דעת אין בינה", שלשונות של "דעת" מונחים על ארבעה דברים. הא': על הדברים הנודעים ע"י החושים . הב': על הנודע במושכלות הראשונות הנטועות בכל אדם. הג': על הנודע ע"י מופת [הוכחה הגיונית]. הד': על הנודע בדעת אלהים . וה"בינה" היא המרכבת [את] הידיעות אחת אל אחת ומוציאה מהן תולדות, והתולדות דומות לאבות ונאמנים כמוהם . ויש בכח כל אדם לדעת אל ה האמיתיות. גם מי שאין בו כח בינה גדולה להרכיב ידיעותיו להפיק מהן תולדות מדעתו, הנה אם חפץ לדעתם יוכל ללמדם מפי איש תבונות, כי הוא יבינהו סדר הרכבת הידיעות והפקת התולדות מהן . אלא שרבים מבני אדם אינן נותנין לב עליהן, ואינן זוכרים כלל המושכלות הראשונות, לפי שמשתקעים בתאוות העולם, וכענין (ישעיה ה, יב-יג) "והיה כנור ונבל וגו' ואת פעל ה' לא יביטו " וגו', וסמך לכן "גלה עמי מבלי דעת".

שני אופני ידיעת האמת, ע"י הופעת מופתים [הוכחות שכליות] וע"י עדותהחושים

ויש רעים מהם המתקוממים על דעתם, ומכחישים בטענות שוא [את] הדעות הנטועות בנפשותיהם, והן כת "הנבונים נגד פניהם", וכהנהו דתני ר"א המודעי במשנתו (אבות, ג), ואמר עליהם ש"אין להם חלק לעוה"ב ". וכן אמרנו שהידיעות העמוקות בכל חכמה שיצאו בכח הבינה מן המושכלות הראשונות וידיעת החושים או בדעת אלהים, גם הם שבים להיות "דעת", כי הם ברורים ונאמנים כאבותיהם שהולידום. והנה כל הדעות שזכר במשנה זו, קצתן כמו מושכלות ראשונות, וקצתן תולדות שניות ושלישיות, וכמו שהאריכו החוקרים מכל העמים בספריהם שחברו על הידיעות האלו . ותנא דידן לא נחית להא, אלא לפרש מה שחייב כל אדם להתבונן עליו ולדעתו בידיעה ברורה, ועל ההסתכלות להוציא דבר מדבר אמר "לידע", כאותה ששנינו (חגיגה יא ב) "אע"כ היה חכם ומבין מדעתו ". וכן "להודיע", אם זכה לשכל טוב לעמוד עליהן מדעתו, חייב להודיעם לבני אדם וללמדם בארח דעת לקבוע גם בלבם הדעות הללו. ועל שתי אלה אמרה תורה (דברים ד, ט) "רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך והודעתם לבניך ולבני בניך ". ואע"ג דבפ"ג למד ממנו ר' דוסתאי ב"ר ינאי "כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו", והיינו גופי הלכות וכדפירשתי התם; מכל מקום פשט המקרא על מיני הידיעות ששנה ר"א הקפר . כי ישראל ידעו הכל [א] בידיעת המופת, כי נעשו להם מופתים גדולים [לכאורה כוונת המחבר להוכחות שכליות, כמו שביאר המחבר להלן בד"ה "שהוא האל"]. גם [ב] בידיעות החוש כי שמעו קול אלהים חיים מדבר מתוך האש (דברים ד, לג). ועל הידיעות הללו אמר "פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך". ועל הידיעות המושכלות והבינה

אמר "ופן יסורו מלבבך", כי מלת "לב" על השכל והבינה כדפירשתי בכמה דוכתי. וזהו "לידע" שאמרה משנתנו. ואחר כך אמר "והודעתם לבניך ולבני בניך", וזהו "להודיע" השנוי פה.

וכן "להוודע", אם אין האדם מבין מדעתו, חייב ללכת אל חכמים מביני מדע לשמוע מפיהם אמרי דעת, עד שיתבררו העקרים האלו בלבו. והיינו "להוודע", בנפעל שהוא ע"י אחרים. וכל זה נכלל במצות (דברים ד, לט) "וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד ". כי לפי ש שאר העמים אינם יכולים לדעת הפ ינות האלה אלא בשיקול הדעת ע"י המושכלות הנטועות בהם, ובפעולת הבינה המוציאה דבר מדבר, ונוסף עליהן ישראל שנודע להם הכל ע"י מופתי הנפלאות, וגם בידיעת החוש, כי שמעו "קול אלהים חיים מדבר מתוך האש ", וכאמרו (דברים ד, לג-לה) "השמע עם קול אלהים וגו' כאשר שמעת אתה ויחי, או הנסה אלהים לבוא לקחת לו גוי וגו' ככל אשר עשה לכם ה' אל והיכם", ואל זה סמך "אתה הראית לדעת כי ה' הוא האלהים " וגו', כלומר הנה הראך כל אלה לדעת גם בחוש ובמופת, ולכן חייב אתה לדעת דעת אלהים, ולהשיב אל לבבך, כלומר לצרף ידיעה לידיעה ולהתבונן היטב לדעת כי ה' וגו'.

ההבדל בין שם "אל" לבין שאר שמות הקודש (ה' הוא כל יכול)

"**שהוא אל** ". פירושי קא מפרש מה הן הדברים שחייב אדם לדעת מדעתו, ולהודיע לתלמידיו, ולהוודע מרבותיו . האחד, "שהוא אל". פירוש השם הנכבד והנורא הנודע למשה רבינו ע"ה בנבואה, והוא שם בן ד' אותיות המורה על המציאות העליון הנעלם והמופלא מכל מחשבה ורעיון, הוא לבדו אל, לו היכולת הב לתי בעל תכלית בכל דבר, והיכולת הזה הוא לו לבדו בכל הדרכים, כל מה שהפה יכול לדבר, והאזן לשמוע, והמחשבה לחשוב . אל בגדולה, כי אין חקר לגדולתו, אל בגבורה, אל בנוראות, אל ברחמים ובחנינה בחסד ובאמת בחכמה ובתבונה ובנפלאות. ולכן הזכיר שם "אל", כי נבדל השם הזה מכל שאר שמות הקדש, כמו שם אלהים, שם שדי, שם אד-ני, שם צב-אות, כי הוא לבדו סמוך לכל השמות ולכל התוארים, כמו "אל עליון", "אל שדי", "אל קנא", "אל אלהי הרוחות". וכשלמד הקב"ה למשה מדות הרחמים, אחר שהזכיר שם העצם הנשגב מכל הרהור מחשבה, הזכיר מיד שם "אל", ואמר "אל רחום וחנון ארך אפים" וגו', כלומר השם הנכבד והנורא הזה, הוא האל בעל היכולת בכל דבר, אין חקר למעשיו, ולכן אין מעצור לפניו להושיע . הוא אל רחום, הוא אל חנון, וכן אל רב חסד, וכן בכל דבר, הוא אל קנא ונוקם, להכניע זדים, ולהשפיל גאים, וכן הוא האל העושה נפלאות, כאמרו (תהלים עז, טו) "אתה האל עושה פלא", ובתורה כתוב (שמות טו, יא) "מי כמכה באלים ה'", כלומר האלים כ ולם אינם עושים רק כפי הכח שמסרת בידם, ואינם יכולים לשנות דבר ולעשות פלא. אבל אתה האל עושה פלא, כי בקדש דרכך, וכאמרו (שם) "מי כמכה נאדר בקדש" וגו' עושה פלא. ולפי שהשם הזה כולל הגדולות והנוראות כ ולם, לא תמצאנו בשום מקום כתוב סתם זולתי על ה ' ב"ה, ועל זולתו (תהלים פא, י) נזכר לגנאי ובדרך הלעג . ואין כן שם "אלהים" שנכתב גם על בני אדם, כמו (שמות כב, כז) "אלהים לא תקלל", כי אין אלהים אלא דיין ושופט. ולפי ששם "אל" מיוחס לבד ליוצר הכל ית' שמו, ומורה על כחו הב לתי בעל תכלית בכל דבר ודבר, אמר (ישעיה מה, כב) "פנו אלי והושעו כל אפסי ארץ כי אני אל ואין עוד". לפי שכל אפסי ארץ הגויים והלאומים, כ ולם צריכין לדעת הפ ינה הגדולה הזאת, ותשועת כולם מידו היא . ונבדלו מהם ישראל בענין ההנהגה, כי האל הגדול הזה נוהג אותם בקדש, ועושה להם נפלאות, ועל זה אמר (בראשית לג, כ) "ויקרא לו אל אלהי ישראל", כי אלוהי ישראל מורה על ההנהגה הנפלאה הזאת, והאל היכול כל הוא ג"כ אל והי ישראל, וכמו שאמרנו שעל זה אמר (תהלים עז, טו-טז) "אתה האל עושה פלא וגו', גאלת בזרוע עמך בני יעקב ויוסף סלה ". והיינו דתני ר' אליעזר "שהוא אל", שחייב ים כל בני אדם לדעת זאת, שהיא ידיעת אמתו יתברך, ושהוא לבדו כל יכול יחיד ומיוחד והכל מאתו, ושאין חקר לגדולתו ולרוממותו. אבל הכופרים קצתם מכחישי אלוה ממעל, וקצתם מאמינים באלהים אחרים ואומרים הרבה רשויות, וקצתם מאמינים כי קצרה ידו ח"ו מהושיע, כי יראו אפס עצור ועזוב, ורשעים למעלה וצדיקים למטה. ולכן הקדים "הילודים למות והמתים להחיות והחיים ל ידון".

והמאמין זאת שוב אין לבו נוקפו, כי יודע כי עוד יום לה' לשפוט תבל וצאצאיה, ושלא קצרה ידו מהושיע. אבל בגזרת חכמתו העליונה שאיננה נודעת לשום נוצר, בלתי לה' לבדו, עברו מועד ומועדים שגזר לבלתי הראות ידו הגדולה בעולם, וכשיבוא עת וזמן הגזור לפניו ית ברך, אז תראה ותגלה מלכותו בכל העולם כלו, וידעו כל יושבי תבל כי ה' ב"ה לבדו אלהים עליון ובעל היכולת המוחלט, אין עוד מלבדו. וכל הנביאים העידו על זה בספריהם, וביותר מפורש בתורת משה ע"ה כשהודיע שידין ה' עמו ועל עבדיו יתנחם באחרית הימים, אמר (דברים לב-לט) "ראו עתה כי אני אני הוא ואין אלהים עמדי". כלומר עד כה דברתם עתק, אבל כשיבא קץ הגזור אז תראו כי אני אני הוא, כאשר עשיתי נפלאות לבדי בימי קדם, אני עושה עד עולם, כי יכלתי הב לתי בעל תכלית לא תשתנה, ושאני אחד אמת. ואמר (דברים לב, לט) "אני אמית ואחיה מחצתי ואני ארפא ואין מידי מציל". וכל האמונות האלו מתבררים בש יקול דעת האדם, ובמופתי בינתו המולידה תולדות שניות ושלישיות מן המושכלות הראשונות. קצתם לקוחות מן החוש, הרואה תבנית העולם והשמים וכל צאצאיהם, וקצתם מן המושכלות הנפשיות. אבל אין זה מענין הפירוש [שלנו לפרקי אבות], וספרים רבים כתבו חכמי ישראל בשכל ובדעת להוכיח במישור העיקרים הגדולים האלו, [ת]שתה מים מתוך בארם, כי מקורם ברוך. גם בדברי הנביאים כתוב הדבר, כמו (ישעיה מ, כא-כו) "הלא תדעו הלא תשמעו הלא הוגד מראש לכם הלא הבינום מוסדות הארץ. היושב על חוג הארץ ויושביה כחגבים הנוטה כדוק שמים וימתחם כאהל לשבת וגו' שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה" וגו'. ופירוש רחב יש לי בפרשה זאת. בארתי בספר "רוח חן", לא כן במקום הזה כי לא באתי אלא לפרש דברי המשנה.

בריאה יצירה, ההבדל בין הלשונות

"**הוא היוצר הוא הבורא**". פירוש, וכן צריך האדם לדעת, כי האל הגדול הג יבור והנורא הזה, הוא היוצר צורות העליונים והתחתונים, והוא הבורא כל הגופות, השמים וצאצאיהם והארץ וצאצאיה. כי הוא ב"ה צר העולמות העליונים ומלאכיו ומשרתיו עושי רצונו והנשמות והרוחות, גם ברא כל הדברים מאין ונתן בהם הצורות, כמו בריאת השמים והמאורות והארץ והימים ותניניהם והעוף והחיה והבהמה וכל הרמש והאדם והצמחים וכיוצא. ודע כי דעות רבות תראה לקדמונים ז"ל על הנחת לשון "בריאה" והנחת לשון "יצירה". כי הרמב"ם ז"ל (מורה נבוכים, ח"ב סוף פרק ל) יאמין כי לבד לשון "בריאה" יורה על המצאת יש מאין. וראב"ע ז"ל טען על זה מכתוב "ויברא אלהים את התנינים הגדולים", "ויברא אלהים את האדם", ואלה נבראו יש מיש מן היסודות. ואולם רד"ק ז"ל בשרשיו כתב שלשון בריאה, פעם נופל על המצאת יש מאין כמו "בראשית ברא אלהים", וכן נופל על השומן והיופי, כמו (שופטים ג, יז) "ועגלון איש בריא מאד", וכן (בראשית מא, ה) "בריאות וטובות". ולדעת הנשיא רבי אברהם ב"ר חייא נופל לשון "בריאה" על הכח שיוצא אח"כ לפועל, והוצאת הפעולה בשם "יצירה ועשייה". והר"י אברבנאל ז"ל בפירושו לתורה נדחק לקיים דעת הרמב"ם ז"ל, ולהשיב על ספקות שיתחייבו לדעת זה מן הכתובים. ואין זה המקום הראוי להרחיב בזה. ואם אזכה לפרש ההבדלים שבין "בריאה יצירה ועשייה" וכדומה להן, אז אתהלך ברחבה בעז"ה. ואולם לפרש דברי משנתינו הנני אומר שלשון "בריאה" נופל תמיד על ההויה החדשה והגדלת דבר בלי סבה קודמת. וזוהי הקדמה שחדשנוה. ואין הבדל בין לשון "בריאה" ללשון "בריאות וטובות", אלא שזה טבעי וזה על דרך הפלא בכח עליון. כי הבריא הוא שהגדיל חמרו והתרבה והתרחב, ויהיה כן לבעל חי ע"י המזון ורוב המעדנים המשמינים והמרבים בשר. וכן כל בריאה היא נתינת חומר והגדלתו הן להמציא חומר לא היה מעולם, וזה יש מאין, הן להגדיל חומר קטן ולהרחיבו בלי סבה, וזה דוגמת יש מאין. כי החומר [כשלעצמו] לא הועיל ואי אפשר [לו] שיהיה ממועט הרבה, זולתי בכח עליון, וממין זה (בראשית א, כא) "ויברא אלהים את התנינים", (א, כז) "ויברא אלהים את האדם", כי אע"פ שתאמר שנבראו התנינים מן המים, והאדם עפר מן האדמה, הנה הבריאו והגדילו והיו מה שהיו בלי סבה טבעית. כי אין האדמה אדם ולא המים תנינים, אלא בכח עליון, ובאותו הכח היו יכולין להבראות גם מאין. כי הפלא אחד בשתיהן, וכן דוגמת זה מלא חפנים פיח כבשן שזרק משה השמימה שמלאו כל ארץ מצרים אבק. הנה

נעשה מן המועט הרבה בלי סבה, וזהו ג"כ בריאת יש מאין . וחפץ ה ' בסוד עצתו העליונה, שיברא האדם מן האדמה, והבעל חיים מן הארץ, והתנינים מן המים, וסוף סוף דומה לבריאת יש מאין. אבל ההתחלה היתה יש מאין, וזוהי הבריאה הראשונה, ועליה אמר (בראשית א, א) "בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ ". כיון שלא היו ארץ ושמים ידענו שנבראו מאין, ואין בזה ספק. ואפשר שכך פירוש הפסוק, שבראשית ברא אלהים אלו יש מאין, כי אחר שברא ארץ ושמים, גזר לברוא צאצאיהם מן דברים שברא בראשית, וצוה לארץ תוצא הארץ נפש חיה וגו'. וכן (בראשית ב, ז) "וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה ", וכן צוה "ישרצו המים שרץ נפש חיה", וכן "תוצא הארץ דשא". אע"פ שנבראו כולם על צד הפלא, כי הבריאו והיו מה שהיו בלי סבה טבעית, וכמו פיח הכבשן שמלא כל הארץ אבק, מכל מקום חלקי הבריאה עשו את שלהם. אבל בתחלה טרם נעשה כל דבר, אז ברא אלהים לבדו ארץ ושמים . ולא צוה כלום לשום דבר ולשום חומר או צורה, כי לא היה עדיין דבר, אלא ה' ב"ה ברא בכחו הגדול את השמים ואת הארץ מלא [ל' מנוקדת חולם] דבר כלל יש מאין. ולפי שכל לשון "בריאה" אינו נופל אלא על יש מאין ממש או על הגדלה מאין, ואין זה זולתי בכח האל לבדו, לא מצינו לשון "בריאה" בשום מקום כתוב על מעשה ידי אדם בקל . אבל בבנין הפעיל מצינו, כי הבנין הכבד מורה שהבריא הדבר על ידי חומר אחר שהיה סבתו, וזה יתכן במי שמבריא גופו על ידי מאכל ומשתה, ומה שאוכל ושותה רב מאד מן הבריאות והשומן שמרבה בבשרו . ועל זה אמר (שמו"א ב, כט) "להבריאכם מראשית כל מנחת ישראל". אבל הכתובים בקל הם בלי סבה, ואין זה אלא בכח השם לבדו.

ונבדל מזה לשון "יצירה" שאיננו על ההגדלה והבריאות, אלא על הציור, ונופל על כל חומר נברא, כשיגיע לו צורה פנימית, או צורה חיצונית . ולתת הצורה הפנימית גם זה איננו כי אם בכח עליון, ועליו נאמר (זכריה יב, א) "ויוצר רוח אדם בקרבו", (ישעיה מט, ה) "יוצרי מבטן לעבד לו". הרי שמדבר על כבוד הנשמה שתעבוד את ה', כי נפח בו נשמה טהורה בהיותו בבטן אמו, וכן כדומה לזה . והצורה החיצונית היא תבנית הדבר ותארו, כמו (ישעיה מט, ה) "יוצר הרים ובורא רוח", שהיא צורת ההר, וכן תבנית האדם והבעלי חיים כולם יצירות הן. ויש ביד האדם ג"כ לתת צורות חיצוניות לחמרים, והם אנשי מלאכת מעשה . ותמצא הרבה בכתובים, כמו (ישעיה מד, יד) "ובמקבות יצרהו", (איכה ד, ב) "מעשה ידי יוצר" ורבים כמוהם. ולפי שהיצירה על נתינת הצורות, והצורה היא הרוח, הן רוח האדם ו כן רוח הבהמה, תמצאוהו כתוב הרבה גם על דברים מופשטי החומר שאינן מושגים לחוש. ולכן קבעו אבותינו ז"ל בתפלת שחרית "יוצר משרתים", וזה על המלאכים העליונים, וכמו הכתובים שהבאנו למעלה. ולשון "בריאה" נזכר תמיד על החמרים, ולכן כתוב (ישעיה מה, ז) "יוצר אור ובורא חושך ", כי האור כולל הצורות העליונות הנעלים מן החומר, כדרך (משלי ו, כג) "כי נר מצוה ותורה אור", ונאמר (משלי כ, כז) "נר ה' נשמת אדם ". והחשך כולל הדברים החמרים והגסים שהן חשך כמו שנזכר במעשה בראשית. והיינו דקתני תנא דידן "הוא היוצר הוא הבורא", כלומר כמו כן חייב כל אדם לדעת, כי הוא ב"ה יצר את העליונים ורוחות ונשמות וכל הדברים המופשטים מחומר, וכן שהוא הבורא שמים וארץ צבאותיהם וצאצאיהם. וה"בריאה" נפלאת היא בעינינו יותר מן ה"יצירה". שהרי ה' קדוש ודרכו בקדש, ובצד מה יתיחשו אליו יצירת הצורות הטהורות, אע"פ שהוא קדוש גם מהן בתכלית הקדושה, ממה שיתיחשו אליו הבריאות העבים והחמרים. הנה לא לבד שיצר, אלא שבכחו הגדול ברא גם את השמים ואת הארץ . ומטעם זה התחילה התורה והודיעה הבריאה באמרה "בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ " וכל הענין כ ולו, להודיע כי הוא ב"ה ברא את העולם לבדו מאפס המוחלט . ועל כן תמצא בכל מעשה בראשית לשון "בריאה", כי ה "בריאה" קודם לכל, שהכין עליונים ותחתונים שתחולנה בהם הצורות . ואחר שחתם מלאכת ששת הימים חזר ופירש שהיה ג"כ "יצירה" בבריאה הזאת, כי כשברא אותם יצר בהם צורות, כל אחד כפי מדרגתו, שכן אמר (בראשית ב, ד) "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם" וגו' (ב, ז) "וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה ". פירוש : זה שאמרתי לך במעשה ששת הימים (בראשית א, כז) "ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אותו זכר ונקבה ברא אותם", אל תחשוב

שדברתי על הגוף לבדו, אלא שבבריאה זו כללה ה"יצירה", כי הכינותי לו גוף עפר מן האדמה, וגם יצרתיו ונפחתי באפו נשמת חיים ממרומים, ועל ידה היה לנפש חיה, וכדפרישית במשנתו של ר' עקיבא ששנה "חביב האדם שנברא בצלם". וכן אמר (בראשית ב, יט) "ויצר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה וכל עוף השמים", פירוש: זה שאמרתי לך תוצא הארץ נפש חיה בהמה ורמש למינה, אל תחשוב שדברתי על הגופות לבד, אבל גם יצרתים . וזאת היא רוח הבהמה שנזכרה פעמים רבות בנביאים, ואיננה ממרומים ולא נשמה.

ולא נזכר בתורה במעשה בראשית ש "יצר" את השמים ואת המאורות ואת הדשאים ואע"פ שבכולם נתן צורות, לפי שלא היה צריך להודיענו. שאצל האדם הזכיר "יצירה", ללמדנו שנפח בו נשמה עליונה ממרומים, ושנברא בצלם אלהים, שכמה מצות וכל התורה כ ולה תלוי על היסוד הזה, וכדפרישנא במשנתו של ר"ע. ואצל בעלי החיים חזר והזכיר "יצירה" ללמדנו שהן משונים בכחותיהן ובצורותיהן, כפי חלוק יצירה ויצירה שבהן. שכמה מצות תלויות בזה, והוא להבדיל בין הבהמה הטהורה לטמאה; ובין החיה הנאכלת לאשר לא תאכל; והקרבנות וכיוצא. שבעבור כן רמז הסוד בתחלת מעשה בראשית . מה שאין כן הדשאים שמותרין כ ולם ולא הבדיל ביניהן, וכן השמים והמאורות והארץ שאין מצות תלויות בהבדלי צורותיהן, לכן סתם ולא פירש דבר.

ונקט תנא דידן ברישא "הוא היוצר" (והדר) [ואח"כ] "הוא הבורא", כדרך לא זו אף זו . ותו משום דבעי למתני בתר הכי "הוא המבין", שמשגיח על תבל ושוכניה . סמיך ליה "הוא הבורא", כי הבריאה היא על הארץ וצאצאיה וכדפירשתי. והנה כפרו רבים בבריאת העולם, וכדפירשתי במשנת ר"א המודעי, ורבים כפרו בהשגחה בעולם התחתון, באמרם "רם ה', ואיך יראה בשפלה הזאת?", וכמו שכתב בספר איוב על הרשעים שאמרו (איוב כב, יד-טו) "עבים סתר לו [ולא יראה וכו' הארח עולם תשמור?]" וגו'. לכן הודיע התנא שהוא ב"ה היוצר שיצר המלאכים והעליונים והנשמות, ולא אחד מהם היה מסייע בבריאת שמים והארץ. ושהוא ב"ה הבורא שמים וארץ וכל צאצאיהם, והוא מגביהי לשבת ומשפיל לראות, אין חקר לתבונתו ולמעשיו. ואחר שהשגיח לבראם נמשך מזה שגם יכול להשגיח עליהם בכל עת ובכל שעה, וכדבעינן למימר.

לשון "עשייה"

ודע שלשון "עשה" נופל ג"כ על כל העליונים והתחתונים, כי "עשה" הוא התיקון, וכדפרישנא במשנת ר"א בן יעקב, וזה יותר מ "יצירה" ו [בא] אחריו, כי הוא הת יקון הגמור והיפוי ב"יצירה", ואין כאן המקום להאריך בזה. ולכן נאמר (ישעיה נז, טז) "ונשמות אני עשיתי", ונאמר (ישעיה מה, יח) "יוצר הארץ ועושה" [ש' מנוקדת קמץ, ומפיק ה']. ונאמר (תהלים עז, טו) "עושה פלא", וכן (בראשית א, ז) "ויעש אלהים את הרקיע". ולא נקט ליה תנא דידן, משום דלא נחית להאי. דפשיטא הוא אם הקב"ה יוצר ובורא, כל שכן שעושה, ולא אתי האי תנא רק לאשמועינן יושר האמונות שטעו בהן האפיקורסים, ולהודיע שחייב האדם לדעתן . ולכן המאמין שהוא ב"ה היוצר והבורא, ודאי שיודע שהוא העושה . ומקרא מלא הוא שאמר (ישעיה מג, ז) "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו". הרי שבכל דבר יש "בריאה יצירה ועשייה". תחלה "בריאה", והוא החומר . ואח"כ "יצירה", והוא כח צורתו ורוחו . ואח"כ "עשייה" שהוא הת יקון הגמור. והנה לדעת שהוא ב"ה יצר העולמות העליונות והמלאכים והנשמות והרוחות, ושהוא ברא את העולם השמים והארץ וצאצאיהם, גם אלו תלויי ם בשיקול דעתו של אדם ובמופתי [הוכחות] בינתו, כמו שהאריכו מחברים רבים בענינים אלו בספריהם בראיות ברורות ונכונות. והמאמין שהילודים למות והמתים להחיות, יודע כי הוא ב"ה היוצר והבורא . כי אז יברא הגוף כמקדם, ויצור בו צורתו הראשונה, כמפורש בספר יחזקאל (פרק לו).

השגחת הקב"ה
לשון "מבין" אצל הקב"ה

"**הוא המבין**". פירוש כמו כן חייב האדם להאמין שה' ב"ה משגיח ממכון שבתו על כל יושבי תבל, ומבין על כל מעשיהם. ותני לה בתר "הוא היוצר הוא הבורא", משום דתליא הא בהא. שאם יודע שהקב"ה יצר וברא הכל, ודאי שהוא משגיח עליהם ורואה מעשה כל אחד ואחד מטוב ועד רע, ולא יטעה לומר "עבים סתר לו" [(איוב כב, יד) כאילו ה' ממרומיו אינו מביט בעולם השפל]. ומי שהוא קדוש ודרכיו בקדושה יביט על השפלים הקרוצים מחומר, דכמו שבראם בהשגחתו, הכי נמי משגיח עליהם אחרי הבראם. כדרך פועל צדיק וחכם שלא יעזוב מעשה ידיו למקרה חלילה וכפי שיזדמן, אלא מנהיג הכל בצדק ובארחות משפטו. וזהו גדולתו יתברך, שהוא משגיח ומפרנס עליונים ותחתונים, (מליצה ע"פ תהלים כב, כה) ו"לא בזה ולא שקץ" גם אחד מהם. וכן הוא מבין כל מעשיהם, שלא כדרך בשר ודם שאע"פ שהוא משגיח על חבריו ובניו, אין בכחו להבין תעלומות לבבם וכ וונת מעשיהם, ופעמים רבות יטעו אותו בערמה ובחנופה. ואין כן הקב"ה שהוא מבין הכל, ואין דבר נעלם ממנו. וכמו שאמר דוד לשלמה בנו (דהי"א כח, ט) "דע את אלהי אביך וע ובדהו בלב שלם ובנפש חפצה, כי כל לבבות דורש ה' וכל יצר מחשבות מבין".

ובספרי "יסודות הלשון" שחברנו בארנו שרש "בין" ו"מבין" וכל גזרותיהם. גם רמזנו למעלה במשנת ארב"ע כי "בין" מגזרת (בראשית טו, יז) "אשר עבר בין הגזרים האלה"; ונופל על הכח הנפלא שבנפש העובר בין דרכים רבים שבכל דבר ודבר ומשיג הדרך האמת, וחותך כל הטעיות והשגגות. ובכל מחשבה ומחשבה ובכל מעשה ומעשה שהאדם חושב ועושה יש בו דרכים רבים לטוב ולרע, ואין האדם יכול לעמוד עליהם. ע"ל דרך משל הנותן צדקה לעני, האדם הרואה ידין שהוא צדיק וצדקות אהב, [אמנם] ויכול להיות שנתן להתגאות, ורוח הגאוה שבקרבו הביאתהו לעשות כן, וזהו רע. ויותר רע שא פשר שמבקש אדם יעזרהו לדבר עבירה ונתן לעני הזה בח ושבו שע"י כן ימשך דעתו אליו שיעזרהו. וכן הרבה דרכים יש בנפש שתסתעפנה מהן המעשים. ומי יבין תעלומות לב? ופעמים רבות מבעל המעשה עצמו תתעלם שורש מחשבתו, וחושב שעושה מצוה, ובאמת יצאה מחשבתו הטובה משורש פורה ראש ולענה. וכבר רמזנו על זה במשנת ר בי (אבות, ב) ששנה "ודע מה למעלה ממך עין רואה ואזן שומעת". אבל הקב"ה מבין ורואה שרשי המדות שהתגברו בלב שמהן תוצאות המחשבות, והן הן היצרים הפנימיים טובים ורעים. ולכן אמר (דהי"א כח, ט) "וכל יצר מחשבות מבין", לא בלבד המחשבה עצמה אם טובה אם רעה, אלא גם "יצר המחשבה" שיצאה משם. ואם רואה [ה'] שהיצר [הוא] רע אע"פ שהמחשבה שהוליד טובה, וכגון שחשב לתת צדקה שיעזרהו למלאת העבירה שרוצה לעשות, ייענש כפי יצר המחשבה, וכן בכל דבר ודבר. ומטעם זה כתב "מבין", ולא אמר "יודע". ואי אפשר לי לכתוב יותר כי יאריכו הדברים, כי בספר הנ"ל בארנו הכל.

ולשון "מבין" נופל גם על ההשגה וההבטה בין בני אדם לראות מי זה ומי זה, כמו (עזרא ח, טו) "ואבינה בעם ובכהנים ומבני לוי", וכן (איוב מ, יא) "ויחלוף ולא אבין לו", וגם זה בארנו שם דבר בטעמו. גם בספר תהלים הזכיר שתיהן, ואמר (תהלים לג, ג) "משמים הביט ה' ראה את כל בני האדם", (תהלים לג, יד-טו) "ממכון שבתו השגיח אל כל יושבי הארץ. היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם". הודיע שמשגיח על כ ולם לדעת מי ומי העושים כך או כך, וכדרך שאמרו קדמונינו ז"ל (ב"ב טז.) "בין שערה לשערה לא נתחלף לי, כ ל שכן בין איוב לאויב". והודיע שמבין הדרך האמת בכל מעשיהם. והיינו דקתני ר' אליעזר "הוא המבין", להורות שמשגיח על כולנו ומבין מחשבותינו ומעשינו. וגם בזה טעו האפיקורסים (יחזקאל ט, ט) "כי אמרו עזב ה' את הארץ ואין ה' רואה", והכסילים אמרו (תהלים צד, ז) "ולא יבין אלהי יעקב". ונטוע בשיקול דעתו של אדם שה' ב"ה משגיח ומבין הכל. וקצת מזה נזכר בספר תהלים באמרו (תהלים צד, ח-י) "בינו בוערים בעם וגו' הנוטע אזן הלא ישמע?! אם יוצר עין הלא יביט?!" וזה על ההשגחה. ואמר "היוסר גויים הלא יוכיח המלמד לאדם דעת!" וזה על ההבנה. ובספר "מעין גנים" בארנו בזה נכבדות. והמאמין כי "המתים להחיות והחיים לידון", יודע כי ה' ב"ה משגיח על כל בני אדם ומבין כל מעשיהם, והבן.

ה' עצמו הוא הדן בשכר ועונש ואיננו מוסר ההחלטה בכך לשום בית דין

"**הוא הדיין**". וכן אתה חייב לדעת שהאל הזה הוא הדיין, השופט על כל מעשה בני אדם, ופוסק הדין והגזרה לשכר ולעונש, כמו שנאמ ר (תהלים סח, ו) "אבי יתומים ודיין אלמנות אלהים במעון קדשו". ולא תימא אע"פ שרואה ומבין כל מעשיהם אין כבודו להענישם, כדרך (איוב לה, ו) "אם חטאת מה תפעל בו ?", או שמסר דינם לזולתו . [ותטעה לחשוב כי] " כמו שמסר דיני בני אדם ביד ב ית דין שלמטה כמו כן כל מעשיהם ומחשבותיהם נדונים ביד בתי דינין של מעלה", ותתברך בלבבך [מליצה ע"פ דברים כט, יח] שתכפור ותנצל. כי מי יודע לבב האדם ותחבולותיו ויצר מחשבותיו בלתי ה' לבדו [ולכן תנצל, כביכול]. אלא [הדיחוי להנ"ל] "הוא הדיין", בין בעולם הזה בין בעולם הבא הכל כפי ארחות משפטו . כי הוא לבדו יכול לדון, לפי שהוא לבדו המבין אל כל מעשיהם . וגם הנופל בידי בית דין ונגמר דינו למות האלהים אנה לידו, וגזר עליו שיפול בידם וימיתוהו . [אמר המגיה: רעיון זה נמצא ברמב"ן לדברים יט, יט "ואילו היה צדיק, לא יעזבנו ה' בידם וכו' כי המשפט לאלהים הוא"]. והיוצא זכאי מבית דין, האלהים עשה כן, כי לבב השופטים ועצתם ביד ה' ולכל אשר יחפץ יטם, ומקרא מלא הוא (תהלים פב, א) "אלהים נצב בעדת אל בקרב אלהים ישפוט ", ובתורה כתוב (דברים א, יז) "כי המשפט לאלהים הוא". (מכלתא, יתרו, כ, א) "ואין 'אלהים' אלא דיין".

והידיעה הזאת כתובה בתורה, באמרו (דברים ד, לט) "וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד". כלומר ה' הנכבד והנורא הנשגב לבדו, לא מסר יצוריו למקרה או ביד שום נוצר ונברא, אלא הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת, דן ושופט עליונים ותחתונים, אין עוד מושל ודיין מלבדו . ולכן לא תירא ממושל ומשופט, רק "את ה' אלוהיך תירא", כי הוא דיינך . ואם זכאי אתה לפניו, אין מי יוכל לעשות לך דבר. ואם חייב אתה, אין מידו מציל. ומשום הכי נקט הך בבא בתר "הוא המבין". כי אחר שהוא משגיח על כל יושבי תבל ומבין מעשיהם, הוא דיין ושופט אותם לטוב ולרע. ולכן תירא מלעבור על דבריו בין בסתר בין בגלוי, בין בפועל בין במחשבה. לפי ש"את כל מעשה האלהים יביא במשפט על כל נעלם " (קהלת יב, יד) . וגם בזה פקרו רבים, וכמו שכתוב בנבואת מלאכי שאמרו (מלאכי ב, יז) "או איה אלהי המשפט ?". כלומר אנו רואין צדיק ורע לו רשע וטוב לו, (חבקוק א, יג) "בבלע רשע צדיק ממנו ", וחשבו שאין אלהים שופטים בארץ . והם לא ידעו כי ארחות משפט ה' ב"ה נשגבות מבינת האדם. ושיבוא עולם אחר ואז יבוא אלהים לשפוט תבל וצאצאיה. ומשפטי ה' על דרכים רבים וקשורים זה עם זה . והן תעלומות ונפלאות מבני אדם, כמו שמפורש שם בפרשה. ולכן המאמין כי "המתים להחיות והחיים לידון ", תתיישב דעתו עליו, ויביט על אחרית דבר, וכדפירישית במשנתו של ר"ע ששנה "והכל מתוקן לסעודה ", וכדקתני בסמוך.

"**הוא העד**". וכן צריך שתדע שהוא ב"ה העד, ומעיד על מעשיך אם טוב ואם רע. וכן כתוב בנבואה (מלאכי ג, ה) "וקרבתי אליכם למשפט והייתי עד ממהר במכשפים ובמנאפים ובנשבעים בשמי לשקר ובעושקי שכר שכיר אלמנה ויתום ומטי גר ולא יראוני אמר ה' צבאות". ותני לה בתר "הוא הדיין", שאם היה מוסרך ביד משרתיו [בית דין של מעלה] , היו צריכין לעדים שיעידו עליך, כי אינם יודעים תעלומות לב, והיית מתברך על מה שעשית בסתר ואין רואה, ועל רוע מחשבות לבבך מחשבות און . אבל אם ידעת שהוא ב"ה הדיין, לא תתפאר שינהג כמנהג יצוריו שצ יוה להן "ע"פ שנים או שלשה עדים יקום דבר ". דהאי [דין זה הוא] משום שגלוי לפניו שאין השופט בחכמתו ובתבונתו יכול לחקור תעלומות לב , אם שקר אם אמת, ואפילו מתברר לו שהוא אמת שרצח או שנאף, אינו מבין סתרי הלב מאין מקור העבירה. ולכן נצטוה שידין ע"פ שני עדים כשרים, ואם אין עדים פטור . ואע"פ שהדיין רואה בעיניו שעבר העבירה אסור לו לחייבו ולהמיתו, כדכתיב (שמות כג, ז) "מדבר שקר תרחק ונקי וצדיק אל תהרוג". ואם תאמר למה [זה? והרי] והדיין יודע שחטא? דע כי עוברים רבים חפץ ה ' ב"ה להאריך להם, וע"כ סבב הדבר שלא יהיו עדים והתראה, וכדפרישית [וכן כתב הרמב"ן בדברים יט, יט] שדין ב"ד ג"כ דין שמים, "ובקרב אלהים ישפוט ", ועל זה אמר (שמות כג, ז) "כי לא

אצדיק רשע", כלומר אל תשית לבך שיוצא זכאי בית דינך, כי אין זה עסקך . וגלוי לפני הטעם, ואני הדיין ולא אצדיק רשע. ויש בענין זה דברים רבים של טעם.

ובתוכחת האשה התקועית (שמו"ב יד, ד) כשהוכיחה את דוד על דבר אמנון ואבשלום , יש דבר חכמה גדולה, ומדבריה תבין הכל, אבל כבר אמרתי שאין כו ונתנו פה לדרוש דרושים, אך בספר "גן נעול" כתבתי פירוש הפרשה כולה. ולכן בדיני שמים, הן בעוה"ז, וכמו ששנינו (אבות, ג) "ונפרעין תדיר בכל יום בין מדעתו בין שלא מדעתו ", הן בעוה"ב שיקום אלהים לשפוט תבל, לא יעמדו עדים להעיד, אלא הוא ב"ה עצמו העד, ואין דרך הצלה אחרי עדותו.

בכל חטא שבין אדם לחברו יש ג"כ חטא בין אדם למקום

"**הוא הבעל דין**". פירוש גם תדע שהוא ב"ה בעל דינך, ואל תאמר [אמר המגיה: מכאן ואילך מפרש הרב המחבר מה הם מחשבותיהם של הטועים:] אע"פ שהוא הדיין והעד, אינו חושש לדברים שבין האדם לבינו, כדרך (איוב לה, ו-ח) "אם חטאת מה תפעל בו ?" וגו', "לאיש כמוך רשעך", ולא ידון אותך רק על מה שהרעות לעשות עם בני אדם, כמו המנאפים ועושקי שכר שכיר, ומטה דין יתום ואלמנה, והגנבים והגזלנים והרוצחים ובעלי לשון הרע וכיוצא בהן, שחבריהן צועקים עליהם ומבקשים דין, והקב"ה ידון ביניהן ויהיה הדיין והעד . אבל מה שבין אדם למקום ב"ה כגון מחללי שבת ובוזי תורה ולב חורש מחשבת און, והמבטלים המצות כמו סוכה שופר ולולב וכיוצא, לא יחוש ה ' ב"ה על זה, לפי שאין צועק ומבקש עליהם דין . וכן דברים שבין אדם לחברו לא ידון רק כפי מה שפשע לזולתו, ולא בעבור שעבר על מצות ה'. [עד כאן האריך המחבר במחשבותיהם של הטועים]. אין הדבר כן אלא הוא הבעל דין, ויבקש מידך בשביל שחטאת לפניו, הן בפועל הן במחשבה, ולא יראת אותו, [ולכן] לא יוותר דבר. ומהאי טעמא כתיב בקרא (מלאכי ג, ה) "ולא יראוני אמר ה' צבאות". כלומר אל תחשוב שאקרב למשפט עם המכשפים והמנאפים ועושקי שכר שכיר ומטי גר יתום ואלמנה בעבור שהרשיעו נגד בני אדם הצועקים אלי למשפט, אלא גם אשפוט אותם בעבור שעברו על מצותי, ולא היה יראתי בלבם. והיינו דקאמר "ולא יראוני אמר ה' צבאות". ואילו היה אדם כמוך בעל דינך ליום הגמול וצועק חמס על מה שהרעות לו, היית אומר שברוב הימים שכח מה שעשית לו או שב אפו ממך. אבל כשהוא ב"ה בעל דינך , (איכה ב, יג) "מי ירפא לך ?". ומשום הכי נקט ברישא "הוא הדיין", והדר תני "הוא העד הוא הבע ל דין". אע"פ שבדבר משפט תחלה יבואו בעלי הדין, ואח"כ יעידו העדים, ובאחרונה ידון הדיין. משום דאיכא (מליצה ע"פ קידושין מג.) "בין דינא רבא לדינא זוטא", שבקום אלהים למשפט אין צריך לעדים ולבע לי דינין, כי הוא הכל ואינו אלא דרך משל, להכי אפיך ותני.

עיקר דין ועונשו של האדם הוא לאחרי מותו

"**והוא עתיד לדון** ". זהו עיקר כל הדברים, בו התחיל "והחיים ל ידון", ובו מסיים "ובעל כרחך אתה עתיד ליתן דין " וכו'. וחייב אתה לדעת כי יום לה' צבאות שידון תבל וצאצאיה, והוא היום הגדול והנורא המפורש בספרי הנביאים, כמו שפירשנו בבבא "והחיים לדון". ולא תימא שהוא המבין ודן ומעיד ורב עם יצוריו בעוה"ז "מי לחיים מי למות , מי יעשר מי יעני " וכיוצא באלה טובות ורעות, ואין אחר המות כלום [כביכול]. אלא "הוא עתיד לדון ", והוא העיקר. כי אז תגלה מלכותו בכל העולם, אז יקרב למשפט, אז תראו מה (מלאכי ג, יח) "בין צדיק לרשע, בין עובד אלהים לאשר לא עבדו ", ולמה היו צדיקים נגועים ומעונים בעוה"ז, ורשעים רבים בשלוה וכיוצא ענינים רבים שיוודעו בעת ההיא. וידעו כל העם כי (תהלים קמה, יז) "צדיק ה' בכל דרכיו ", (דברים לב, ד) "אל אמונה ואין עול ". וכדתני ברישא "והמתים להחיות והחיים לדון". והמאמין כן ידע שהוא ב"ה יהיה העד והבעל דין, ושגם בעוה"ז הוא העד והבע ל דין, ושופט מגדול ועד קטן כפי תעלומות חכמתו. ומשום הכי נקט הך בבא באחרונה, דאינך [השאר] כולהו שייכים גם בעוה"ז, והך לעוה"ב.

גם הרשעים עתידים להודות שה' דן והעניש אותם בצדק

"**ברוך הוא**". פירוש: וכן אתה חייב לדעת כי ה' ברוך ומבורך, כמו שאמר דוד בתפלתו (דה"א יז, כז) "כי אתה ה' ברכת ומבורך לעולם ". כלומר עמו ה ברכה וכל דרכיו וארחותיו ברוכים,

תוספות טובה וכבוד ויקר, ואין לפניו גריעות וחסרון ח"ו . ולכן ידין תבל בצדק ולאומים במישרים, לא יעשה עול במשפט ולא יטה דין ח"ו . כמו שאמר (תהלים פט, טו) "צדק ומשפט מכון כסאך", ונאמר (תהלים ט, ה) "ישבת לכסא שופט צדק סלה ". ואפילו הרשעים שיתחייבו בבית דינו הגדול יאמרו "יפת דנת, יפה חייבת" ויברכוהו על יושרו ואמתו. וראיה לפירוש זה שמצינו אצל שלמה כשדן את שמעי, שהודיעו שדן אותו בצדק ובמשפט, ואמר (מל"א ב, מה) "והמלך שלמה ברוך וכסא דוד יהיה נכון לפני ה' עד עולם ". כלומר חלילה לי מעשות עול במשפט, כי המלך שלמה ברוך, מלא חכמה ומשפט צדק ומישרים . וכסא דוד שאני יושב עליו לשפוט בצדק, יהיה נכון לפני ה' לפי שדנתי בצדק. והיינו דקאמר "ברוך הוא שאין לפניו לא עולה ולא שכחה ולא משוא פנים ולא מקח שחד ", וכדבעינן למימר, אלא הכל ברכה ותוספת צדק.

עיוות הדין היא בארבעה אופנים

"**שאין לפניו**". עיוות הדין אפשר על ארבעה פנים: שנים בדיין, ושנים בבעל דין. האחד, אם הדיין [הוא] רשע בטבע ואוהב עול וחמס, ומטה דין בזדון. למטה מזה, אם הדיין טועה ושוכח, חפץ להצדיק צדיק ולהרשיע רשע, אבל נעלם ממנו ארחות המשפט. ושנ י פנים הם מבעל הדין. [השלישי] אם הוא גדול ונכבד ואוהב לדיין, הנה אע"פ שהדיין אוהב צדק ושונא עול, ואינו שוכח חקי המשפט, נושא פני הבע ל דין לכבדו במשפט. והשני [הטעם הרביעי] שבעל דין נותן שחד לדיין, אע"פ שאוהב צדק ויודע משפט ההלכה, יעוות הדין, כמו שכתוב (דברים טז, יט) "כי השוחד יעוור עיני חכמים ויסלף דברי צדיקים ". וחלילה חלילה שיהיה שמץ מאלה לפניו יתברך, כי הוא ברוך עד אין חקר ואין לפניו עולה, כי (תהלים יא, ז) "צדיק ה' צדקות אהב", והוא שופט צדק ומישרים . וכמו שכתוב (איכה ג, לו) "לעות אדם בריבו, ה' לא ראה ?". ו"אין לפניו שכחה", כי הכל גלוי וצפוי לפניו, וזוכר כל המעשים מראשית ועד אחרית, וכמו שתקנו קדמונינו ז"ל (תפילת ימים נוראים) "ואין שכחה לפני כסא כבודך ". והוא ברוך בחכמה ובתבונה שאין להם חקר , לדון בצדק ובמישרים . "ואין לפניו משוא פנים ", כקטן כגדול שוה לפניו, כמו שכתוב (דברים י, יז) "האל הגדול הגיבור והנורא אשר לא ישא פנים ולא יקח שחד", ונאמר (איוב לד, יט) "ולא ניכר שוע לפני דל, כי מעשה ידיו כולם", ואין גדולה נחשבת לפניו לכלום. וכן "אין לפניו מקח שחד ", כי במה נקדם פניו ? ומה תשורה להביא לו ? והכל שלו. ועלה תני "שהכל שלו". ואינך כולהו נמי נטועות בשיקול הדעת שה' ב"ה צדיק וישר, ושנגלים לפניו כל תעלומות "ואין שכחה לפני כסא כבודו" ושאינו נושא פני גבר.

והרמב"ם ז"ל פירש שלא יקח שחד מצות . ומי שעושה אלף טובות ורעה אחת, לא יסלח לו בעבור מצות רבות שעשה, אלא נפרעין ממנו על העברה, ואין מנכים לו מזכיות המצות כלום. והקשו על פירוש זה, דא"כ איך תני "שהכל שלו", ואין טעם זה אלא לשחד ממון. ויש מי שתירץ שהמצות שהאדם עושה הם שלו, כי (יומא לח:) "הבא לטהר מסייעין אותו ", ונראה דוחק בעיני. ויותר נראה לי דהאי "שהכל שלו" לאו אשחד לחוד קאי, אלא אארישא ש "אין לפניו עולה ומשוא פנים לפי שהכל שלו ", כי האדם נושא פנים למיודעיו וקרוביו, וכן למענם עושה עול במשפט . אבל ה ' ב"ה עשה את הגדול ואת הקטן, וכ ולם מעשה ידיו הם, וכן כל הגדולות והנכסים שלו הם, ומ ידו ניתנו לבני אדם. ולכן הדעת מכרעת ש "אין לפניו עולה או משא פנים או מקח שחד", הן שחד מצוה וכל שכן שחד ממון.

ואפשר שאלו הארבעה נגד ארבעה הראשונים תנינהו . נגד "הוא הדיין" תני "שאין לפניו עולה", כי הוא דיין אמת שופט צדק. נגד "הוא העד" תני "שאין לפניו שכחה", כי זוכר מעשה כולם להעיד עליהם ולהזכירם. נגד "הוא הבעל דין" תני "ולא משוא פנים", כי יריב ריבו עם כל אחד ואחד ולא ישא פני איש, כדרך בני אדם (המונעים) [הנמנעים] ללכת לדין עם נשואי פנים והשרים. נגד "והוא עתיד לדון" תני "ולא מקח שחד", כי יפסוק דין כל אחד, ולא יאבה להציל גם כי ירבה כפר נפשו ושחד, אלא הגזירה תתקיים בכל אחד ואחד.

"**ודע שהכל לפי החשבון**". ליכא לפרושי שכל מעשיך מטוב ועד רע עולים לחשבון ואין דבר מהם נעדר, דכבר תני "שאין לפניו שכחה", וכן תני "הוא העד". וכן אין לפרש שהשכר והעונש לפי חשבון המעשים, דפשיטא היא, אחר "שהדין דין אמת". אלא מילתא אחריתי קאמר, שחייב האדם לדעת שכל היצורים והברואים מראש ועד סוף, וכל קורות העולם והתהפכיותיו מדור הראשון ועד הדור האחרון, הכל לפי החשבון . והן מחשבות החכמה העליונה, כי קבוץ המחשבות מתואר "חשבון". ודומה למשנת ר"ע ששנה (אבות, ג) "הכל נתון בערבון", וכדפירשתי התם. וההיא דהכא נמי אשמועינן שאל יחשוב האדם תועה שהולכים הדברים במקרה ח"ו, אלא כל הנהגת העולם ותמורותיו כפי החשבון, בסוד חכמתו העליונה . "מי יעני מי יעשר, מי ירומם ומי ישפל, ומי ימות ומי יחיה" וכיוצא בהן. וכל אחד מן הקמים לדין יחשב השם עמו חשבון צדק, מה שקבל בעולם הזה מטוב ועד רע . ולעומת זה מה שפעל מטוב ועד רע, וכנגדן יקבל שכר ועונש . ומשום הכי תני ההיא באחרונה אחר שהודיע הדין העתיד לבא, ללמדנו ששני העולמים קשורים יחד, שהכל בא לפי החשבון לעתיד לבא.

יש מדת הדין ועונש גם אחרי מיתתו של האדם

"**ואל יבטיחך**". אחר שפרט כל הידיעות והאמונות שהאדם חייב לדעת ולהאמין, ושכ ולם תלויים בקשר אמונה אחת שיסד ליסוד בראש משנתו, והוא "הילודים למות, והמתים להחיות, והחיים ל ידון", הדר ותני "ואל יבטיחך יצרך שהשאול בית מנוס לך". וחזר לראש הענין, כלומר השמר לך פן תשחית היסוד הגדול שיסדתי לך שעליו בנויים התורה והמצוה כלה, והוא העיקר הגדול של עוה"ב יום התחייה והדין הגדול, ואל תשמע ליצרך הרע המבטיחך בדמיונותיו שאין עולם רק העוה"ז, וכשתמות יהיה השאול בית מנוס לך, ושם תנוח מעצבך ומרגזך, ועד בלתי שמים לא תקיץ ולא תזכר עוד . ותאמר בלבך "בשרירות לבי אלך בעוה"ז, כי אין מעשה וחשבון בשאול, ואעשה כמעשה הרשעים, כי רואה אני שעל הרוב עתקו גם גברו חיל", וכמו שקלקלו הצדוקים ואמרו "שאין עולם אלא אחד". ולפי שאתה רואה שעל המעט נפרעים מן הרשעים בעוה"ז, תלך בטח ותתעבר, ולא יהיה פחד אלהים לנגד עיניך. (איוב לו, כא) "השמר אל תפן אל און", והתבונן שאין לך לבטוח על דבריו. כי ראה בעיניך שמרגע היותך עד שובך אל העפר היה הכל בעל כרחך, אין דבר מסור ברשותך, כי בעל כרחך אתה נוצר, כלומר מבלי רצונך נוצרת בבטן אמך כשהיתה טיפה מגוללת בדם, נוצרה נשמתך בגולם זה. ובלי ספק לא חפצת בזה, ובכל זאת נוצרת, כי גזירה מלפניו יתברך שתהיה הנשמה העליונה יצורה בגולם, והשכל גוזר כן. וקדמונינו ז"ל ג"כ פירשו הדבר ואמרו (תנחומא, פקודי, ג) שהמלאך הממונה על ההריון אצל הפרגוד שבו הנשמות חקוקין , אומר לה לכי בתי עמי והכנסי במעי אשה פלונית, ואומרת איך אלך במקום הט ינופת ואניח מקום טהרה כזה ? מיד בא מלאך ונוטלה בעל כרחה ומכניסה למעי אשה [ע"כ מהמדרש]. (משלי יב, יח) "ולשון חכמים מרפא" שבודאי אין חפץ לנשמה העליונה להתאחד עם הגוף העכור הזה, ועליו שנה ב "על כרחך אתה נוצר", שאי אפשר לפרשו על יצירת הגוף, דלא שייך ביה בעל כרחך, כי אין רצון בעפר ואפר ובטיפה סרוחה. וכבר פירשתי שלשון "יצירה" נופל על הנשמה העליונה, וכדכתיב (זכריה יב, ב) "ויוצר רוח אדם בקרבו". וכן ב"על כרחך אתה נולד", כלומר מבלי רצונך אתה צריך להוולד ולצאת מרחם אמך לאויר העולם, שהוא צער גדול לילודים . וראיה שכל הנולדים בצאתם לאויר העולם בוכים, כי ברחם אמו הנשמה יודעת ומבינה סכנת העולם הזה, כמו שלמדונו קדמונינו ז"ל שאמרו בשעה שהגיע זמן העובר לצאת מרחם אמו אינו רוצה לצאת משם (נדה ל:) לפי שהוא צופה מסוף העולם ועד סופו, ומוציאין אותו בע ל כרחו משם. [אמר המגיה: שמא כוונת המחבר לרמוז למה שאמרו שם "ואין לך ימים שאדם שרוי בטובה יותר מאותם הימים", ולכן לידתו היא בעל כרחו]. ואל תתמה על זה, כי הילדות והסכלות אינן מתחילין אלא מרגע צאתו לאויר העולם שמקבל טבע שני, "נפתח הסתום ונסתם הפתוח" (נדה ל:). ואמרו על זה במשליהם (שם) "כיון שיוצא לאויר העולם בא מלאך וסטרו על פיו ושוכח הכל", ואז נעשה כמו עיר פרא. וכן ב"על כרחך אתה חי", בין שתרצה בחיים בין מרוב הצרות, (איוב ג, כב) ו"ישישו כי ימצאו קבר", אין ברצונם להפטר מן העולם, אלא בעל כרחם הם חיים עד יקרב עת פקודתם . כי אין בכח האדם לאבד עצמו כל עוד שלא נשחת דעתו

השחת החלטי. וכן ב"על כרחך אתה מת", (קהלת ח, ח) "ואין שלטון ביום המות". ואם תתן את כל הון ביתך בעבור [שתחיה עוד] רגע לא יועיל, כי "בעל כרחך אתה מת". וכיון שכל הקורות עוברים עליך בעל כרחך, איך תבטח על יצרך המדמה לך כי השאול בית מנוס לך ? ולא תירא פן בעל כרחך תשוב אל החיים פעם שנית ליתן דין וחשבון על מעשיך, כמו שהוא באמת, וכדקתני "ובעל כרחך אתה עתיד ליתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה ". כלומר אע"פ שאתה חפץ שיהיה השאול בית מנוס לך, לא יועיל לך, כי בעל כרחך יחיי ו אותך ויעמידוך בדין. ולהכי תני "ואל יבטיחך יצרך ", ולא תני "ואל יסי תך יצרך", משום דאפשר שהיצר יסיתהו להאמין כן ולהטיל ספק בתחייה . כי לא הודיע התנא במשנתו מופת [הוכחה] על תחיית המתים והדין הגדול . אבל שפיר תני "ואל יבטיחך יצרך", כלומר שתאמין [בטעות כי] ודאי שאין דין וחשבון אחר המות [כביכול]. כי על מה אתה בוטח ? ואתה יודע שאין הדבר תלוי ברצונך. ואם חפץ ה ' ב"ה יקימך משאול ויעמידך בדין בעל כרחך, כמו שנוצרת ונולדת והיית וגוועת בעל כרחך. ואתה יודע כי הוא האל בעל היכולת ולא יפלא ממנו דבר. וה"יצירה" הראשונה יותר הפלא ופלא מן התחייה, וכמו שאמרו ז"ל (סנהדרין צא.) "דלא הוי חיי. דהוי חיי לא כל שכן ?!". וכיון שאינך יכול לבטוח, ותמיד הספק בלבבך, מה טוב כי תשוב אל ה' אל והיך ותשמע לדברי התורה ונבואת הנביאים והחכמים שהודיעו כ ולם הידיעות הנאמנות האלה ששניתי לך, ושתעשה הטוב והישר בעיני ה', למען תחיה לאורך ימים ולעולם שכלו טוב. ולפי שר' אליעזר הקפר הודיע סוד התחייה והדין הגדול לעוה"ב, לכן חתם רבינו הקדוש דברי החכמים כ ולם במשנתו, כי כ ולם הזהירו על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים, ושהעולם עומד עליהן ; ושתכלית הכל העוה"ב, כי העוה"ז איננו רק פרוזדור להכנס ממנו לטרקלין; רצה לקבוע באחרונה משנת ר' אליעזר הקפר שפרט הכל על הסדר, (אבות, ו) "ברוך שבחר בחכמים ובמשנתן". כך נראה לי בפירוש המשנה העמוקה הזאת.

סַלִּיק פַּרְקָא ד

פרק חמישי

בְּעֲשָׂרָה מַאֲמָרוֹת נִבְרָא הָעוֹלָם. וּמַה תַּלְמוּד לוֹמַר, וַהֲלֹא בְּמַאֲמָר אֶחָד יָכוֹל לְהִבָּרְאוֹת, אֶלָּא לְהִפָּרַע מִן הָרְשָׁעִים שֶׁמְּאַבְּדִין אֶת הָעוֹלָם שֶׁנִּבְרָא בַּעֲשָׂרָה מַאֲמָרוֹת, וְלִתֵּן שָׂכָר טוֹב לַצַּדִּיקִים שֶׁמְּקַיְּמִין אֶת הָעוֹלָם שֶׁנִּבְרָא בַּעֲשָׂרָה מַאֲמָרוֹת:

סיכום מה הוא התוכן העיקרי של פרקים ג, ד, ה

"**בעשרה מאמרות נברא העולם**". אחר ששנה רבינו הקדוש הפרק השלישי על התורה, והפרק הרביעי על העבודה, קבע עתה הפרק הזה ללמדנו דרכי ה' וחסדיו, ולהודיע מדותיו של הקב"ה שהן כולם בחסד וברחמים, ונותן גמול על הטוב ועל הרע כפי שורת חכמתו העליונה. כמו שכתוב (דברים לב, ד) "הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט", וכדפרישית במשנתו של ר"ע ששנה (אבות, ג) "חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה", ולכן כל מנהגיו וגזרותיו מלאים טעם ושכל טוב, כולם מתאימות זה עם זה בארח חכמה. וכן הודיע בו דרכי נפש האדם, ומי הוא הראוי להקרא "חסיד", וכענין שפירשנו בפרק קמא בבבא "ועל גמילות חסדים". והיינו דקאמר "בעשרה מאמרות נברא העולם", פירוש בעשרה צווים נברא העולם וחלקיו כולם. וכל נברא ונברא התהוה על פי מאמר ומצוה אחת של הבורא ב"ה. ולהכי לא קאמר "ברא את העולם", כי לא יתכן שברא ע"פ מאמרו והמצוה שצוה לעצמו [יתש"], אבל העולם הוצרך להבראות ולהיות ע"פ מאמר השם ומצותו. כי כל אשר חפץ ה' עשה בשמים ובארץ, ואין בעליונים ובתחתונים מסרב נגד מאמרו. והיינו דקתני "נברא העולם", וכלשון הכתוב (תהלים לג, ו) "בדבר ה' שמים נעשו", לא אמר "עשה" אלא "נעשו" כלומר הוא ב"ה דיבר ונעשו כדברו.

הגדרת מאמרו של הקב"ה (לענין בריאת העולם)

ובדרך משל נאמרו הדברים, כי המאמר הוא הרצון העליון שחפץ כך, וכן כל "ויאמר" שבמעשה בראשית משמעותו כך. ונכתב בלשון אמירה לסבר את האוזן, כמלך שמצוה על דבר ונעשה כך. והני עשרה מאמרות דקתני היינו אלו שנתחדש מהן בריאה ודבר חדש, דבהדיא תני "נברא העולם". ואלו הן: "ויאמר אלהים יהי אור", "ויאמר אלהים יהי רקיע" וגו' "ויהי כן". "ויאמר אלהים יקוו המים" וגו' "ותראה היבשה ויהי כן", "ויאמר אלהים תדשא הארץ" וגו' "ויהי כן", "ויאמר אלהים יהי מאורות" וגו' "ויהי כן", "ויאמר אלהים ישרצו המים" וגו' "ויברא אלהים את התנינים" וגו', "ויאמר אלהים תוצא הארץ נפש חיה" וגו' "ויהי כן", "ויאמר אלהים נעשה אדם" וגו', "ויברא אלהים את האדם" וגו', שבכ ולן נזכר או הויה או בריאה, "ויאמר להם אלהים פרו ורבו" וגו'. וכן היה באותו יום, שנולדו קין והבל ותאומותיהן כמו שקבלו קדמונינו (מדרש ב"ר כב, ב), ובכלל זה (בראשית א, כב) "פרו ורבו" הנכתב אצל דגים [אע"פ שלא כתוב שם "ויאמר"]. וראיה דבתר [הכי כתיב] (בראשית א, כח) "ויאמר אלהים פרו ורבו" כתיב "ויהי כן". והשכל מורה עליו שנטיעת הכח בבע לי חיים להוליד היא בריאה נפלאה בכח עליון. אבל ויאמר בתרייתא (בראשית א, כט) לא קא חשיב, שלא היתה ממנו בריאה ותולדה, אלא מצוה והודעה. והני תשעה הויין, וכדפרכינן בגמרא (ר"ה לב.), כלומר כל "ויאמר" של בריאה ותולדה אינן רק תשעה? ומשנינן "בראשית" נמי מאמר הוי, דכתיב (תהלים לג, ו) "בדבר ה' שמים נעשו". ואין ספק בזה שהיה מאמר לבריאת שמים וארץ וצאצאיהם שהיה ביום הראשון, וטעם שלא נכתב בו מאמר, תלמוד מדברינו בפירוש בבא (אבות, ד) "הוא היוצר הוא הבורא", שאמרנו שהבריאה הראשונה היתה יש מאין, ושאר הבריאות היו יש מיש. ואע"פ שאף הן הפלא ופלא ודומות ליש מאין, סוף סוף כבר היה יש שיצאו ממנו, ועליהן ראוי לומר "ויאמר אלהים", שציוה על היש שיוציא יש אחר. אבל טרם ברא דבר לא יתכן לומר "ויאמר

אלהים", שהרי לא היה עדיין חומר או שום דבר שיצוה עליו ה ' ב"ה שיוציא את השמים ואת הארץ. ולכן כתב "בראשית ברא אלהים " וגו', וזהו יש מאין הכלול בלשון "בריאה" וכמו שבארנו שם. ואחר שברא אלו מאין , נכתב על שאר הבריאות "ויאמר אלהים". וסוף סוף גם שמים וארץ נבראו במאמרו וברצונו, ועל זה אמר תלמודא (ר"ה לב.) "בראשית נמי מאמר הוא". ויוצא מזה ענין גדול, והוא שאע"פ שלשון "בריאה" נופל גם על בריאת יש מיש בכח עליון, וא"כ תאמר שאין ראיה ברורה מתורת משה רבינו ע"ה שנברא העולם מאין, וכמו שד יבר ע"ז הר"י אברבנאל ז"ל בפירושו לתורה, הדבר מוכרח מפסוק הראשון . שאילו היה חומר קדמון שממנו נברא העולם כדעת המינים, היה ראוי לומר גם אצל בריאת שמים וארץ "ויאמר אלהים". ומדכתיב "בראשית ברא" וגו', ולא כתיב "ויאמר" למדנו שהיתה בריאה זו הראשונה יש מאין.

"ומה תלמוד לומר". כלומר מפני מה פירשה התורה בבריאת שמים וארץ עשרה מאמרות ? בשלמא אם מסברא היינו אומרים שהיה צריך למעשה הגדול והנורא הזה מאמרים רבים, מאמר לכל פרט ופרט, על דרך משל מאמר לבריאת השורים, ומאמר לבריאת האריות, ומאמר לבריאת הנמרים, וכיוצא בכל דבר ודבר והיו מאמרות לאלפים, ניחא דהוצרך לאשמועינן כח ה' הגדול שעשה הכל בעשרה מאמרות . אבל לפי האמת ידענו מסברא שלא היה צריך אפילו לעשרה מאמרות, כי הוא האל עושה כל בחפצו (ישעיה מ, כח) "לא ייעף ולא ייגע". אלא שרצה לברוא העולם בעשרה מאמרות לסוד כמוס אצלו ית' לא נודע לנו, אם כן יקשה לאיזו צורך הודיע לנו בתורה שנברא בעשרה מאמרות . והרי זה כמ יעוט בכבודו ח"ו ? והיינו דקתני "ומה תלמוד לומר ? והלא במאמר אחד יכול להבראות ?" כלומר מושכל ראשון הוא שהיה יכול לברוא אותו במאמר אחד, ועל כרחך משום הכי הודיענו בתורה שנברא בעשרה מאמרות ללמדנו דבר לטובתנו . וא"כ עלינו להתבונן איזה דבר אנו למדים ממנו, והשיב "להפרע מן הרשעים" וכו', כלומר דבר גדול אנו למדים מזה, וכדבעינן למימר.

טעם שנתחלקה הבריאה לעשרה מאמרות

"**אלא להיפרע**". פירוש: אילו לא הודיע שנברא בעשרה מאמרות, והיה כותב סתם שברא את השמים והארץ והאור והרקיע והיבשה והים והדשאים והמאורות והדגה והעוף והבהמה והחיה והרמש והאדם, מבלי חלוק מאמרות, הייתי אומר שכל העולם כלו מראש ועד סוף חשוב לפניו ית', שהרי חפץ לברוא אותו, אבל החלקים והפרטים אינן חשובים כל כך. ויוצא מזה שהמרשיע לאבד חלק מחלקיו אין רע כל כך, וכן המקיים חלק אחד ממנו אין טוב כל כך. להכי כתב עשרה מאמרות, להודיע שכל חלקיו שקולים זה בזה, שהרי ברא כל חלק במאמר בפני עצמו כמו חברו. וכמו דאנן ידעינן שבמאמר אחד היה יכול להבראות, ואין רבוי המאמרות בהכרח. על כרחך צריכין אנו לומר שרצה להודיע שכל חלק חשוב לפניו בפני עצמו, כמו שחלק כבוד לכל חלק להקדים לו מאמר. ולמדנו מזה שהמאבד ברשעתו חלק אחד נפרעים ממנו כדי רשעתו הגדולה שאבד דבר חשוב ורצוי בעיני המקום ב"ה, ומקפידים על מעשיו. וכן המקיים בצדקתו חלק אחד ממנו משלמים לו שכר טוב בעמלו שקיים דבר החשוב והרצוי לפניו ית'. ולאו למימרא שמאבד החלק כולו, או שמקיים החלק כולו. שהרי הכללים שמורים לעד, ועד נצח לא יאבדו, ואילו צפה המקום ב"ה שתגדל רעת בני אדם כל כך שיחזור כל העולם או חלק אחד מברואיו כולו לתהו ולאפס, לא היה בורא אותו. אבל ראה שבכל דור ודור יהיו צדיקים שבעבורן יהיה תקומה לעולם, וראיה מדור המבול שהיה נח ובניו, וכל שכן בדורות אחרים וכדבעינן למימר. אלא שמאבד קצת מאחד החלקים, או שמקיים קצת מהן נפרעים ממנו או מטיבים לו. ולטעם זה כתב בכל אחד מאמר בפני עצמו, להודיע שחביבים בעיניו, ושחפץ בתחתונים כמו בעליונים. לא כמו שחושבים הטועים שאין כבודו יתברך לפקוד על השפלים, אלא הכל רצוי לפניו וחפץ בהם. ועל כן הרשעים שבגלל פשעיהם מביאים רעה לעולם כגון (מל"א ח, לז) "רעב כי יהיה, דבר כי יהיה" בבהמות, או באדם, "חרב כי תעבור" וכיוצא בזה, הרי הן מאבדים את העולם, כלומר חלק נכבד מן הבריאה. כי בהשחתת התבואה בשדפון ובירקון וכיוצא מאבדים החלק שנברא במאמר מיוחד, והוא מאמר "ויאמר

אלהים תדשא הארץ". ודבר המשחית בבהמה מאבדים חלק שנברא במאמר מיוחד, והוא מאמר "ויאמר אלהים תוצא הארץ נפש חיה בהמה ורמש" וגו'. וכשגורמים חרב ודם מאבדים חלק שנברא במאמר, והוא מאמר "ויאמר אלהים נעשה אדם". וכשמאבדים הדגה אשר במים כמו שהיה במצרים שמתה הדגה בעבור פשעיהם, יענשו על שאבדו חלק שנברא במאמר, והוא "ויאמר אלהים ישרצו המים", וכן בכל דבר ודבר. ולהיפך בצדיקים שבצדקתם מביאים קיום וברכה לעולם. יש שבעבורו יתברכו תבואת השדה, ויש שיתברכו בעבורו הדגה אשר במים, ויש שבעבורו לא תהיה משכלה ועקרה בבהמה, ויש שבעבורו יהיה שלום בארץ, וחרב לא תעבור, וכמו שמפורש בספרי הנביאים. הנה יקבלו שכר טוב על זה שקיימו הדברים החשובים לפניו יתּ'. ולמדנו שמלבד שהאדם נענש על פשעיו לפי שעבר על מצות מלך מלכי המלכים הקב"ה. גם נפרעין ממנו על מה שסבב בפשעיו אבדון העולם בכל חלק מחלקיו, ולהיפך הצדיקים מלבד שמשלמי ם להם שכר טוב בעבור שקיימו מצות ה', עוד נותנים לה ם שכר לפי שסבבו שיתקיים העולם בצדקתם, כך נראה בעיני. אבל לא רציתי לפרש "המאבדים את העולם" שמאבד נפשו ברשעתו, וקרי ליה "את העולם" לפי שהאדם [הוא] תכלית הבריאה, ומקיימי ם את העולם שמקיים את נפשו בצדקתו, שאין זה מענין משנתנו שאמרה "בעשרה מאמרות". שאפילו היה כתוב רק מאמר אחד נמי ידעינן שנפרעי ם מן המאבדו ומשלמים שכר טוב למקיימו, לפי שאבד עולם מלא, ולפי שקיים עולם מלא, יען האדם תכלית הבריאה, ואם מקלקל מעשיו הרי הוא כמאבד הכל . ומדתליא ב "עשרה מאמרות" למדנו שבפרטי הברואים מדבר, כגון העשבים ו בעלי החיים וכיוצא, וכדפרישית שבשביל עונות בני האדם נענש העולם, (ישעיה ל, יח) "כי אל והי משפט ה' ". אבל יבואו בדין הגדול לעתיד לבוא לפי שגרמו כל זה במעשיהם. מיהו הא גופא לא איצטריך לאשמועינן שהרשעים מאבדין את העולם, והצדיקים מקיימין אותו, שכל ספר התורה והנביאים מעידים על זה . בשביל דור המבול נמחה האדם והבהמה עד רמש עד עוף השמים כל צמח וכל עץ השדה . בשביל חטאת סדום ועמורה נהפכה היבשה לגפרית ומלח . בשביל חטאת מצרים מתה הדגה, והשחית הצפרדע והערוב אדם ובהמה וכן הדבר, והברד והארבה השחיתו כל יר ק וכל עץ, וכן כמה וכמה ראיות. ולהיפך בצדיקים שבאה הברכה לרגלם [מפורש בספרי הנביאים] . והא מלתא שמעון הצדיק נקט לה (אבות, א) "על שלשה דברים העולם עומד" וכו', כלומר שהעולם נברא בשביל האדם שיעסוק בתורה ובעבודה ובגמילת חסדים, וכדפירשתי התם.

יש עונש לרשעים על שגרמו נזק לדומם, לצומח ולבעלי חיים

אבל אתי לאשמועינן שלא יאמר הרשע "אע"פ שהקב"ה נפרע ממני לפי שלא קיימתי תורתו, ועצר את השמים, והביא רעב וחרב ודבר, לא אענש על שגרמתי הצרה, ומה איכפת ליה להקב"ה בצמחים ובב עלי החיים וכיוצא שלא נבראו רק בשביל האדם, ואם אין האדם צדיק המה יאבדו". להכי כתב בכל בריאה ובריאה "ויאמר", להודיע שאין הדבר כן, אלא "ישמח ה' במעשיו" וחפץ בהן. ולכן המאבדן יפרע ממנו, והמקיימם יתן לו שכר טוב. ומזה תבין טעמא דמשנתו של ר' אליעזר הקפר ששנה (אבות, ד) "הוא העד הוא הבעל דין והוא עתיד לדון ", ופרישנא לעיל שאל יאמר האדם "אם חטאתי מה פעלתי לו? ולא יגמלני על מה שפשעתי בינו לביני". [לא כן הוא.] דכיון שהרשע מאבד את העולם בפשעיו, והקב"ה חפץ בעולמו ובכל חלקיו, משום הכי הוא הבעל דין ועתיד להפרע ממנו על מעשיו, כי חלק העולם ששחת הרשע צועק חמס ומבקש משפט, והבן.

עֲשָׂרָה דוֹרוֹת מֵאָדָם וְעַד נֹחַ, לְהוֹדִיעַ כַּמָּה אֶרֶךְ אַפַּיִם לְפָנָיו, שֶׁכָּל הַדּוֹרוֹת הָיוּ מַכְעִיסִין וּבָאִין עַד שֶׁהֵבִיא עֲלֵיהֶם אֶת מֵי הַמַּבּוּל. עֲשָׂרָה דוֹרוֹת מִנֹּחַ וְעַד אַבְרָהָם, לְהוֹדִיעַ כַּמָּה אֶרֶךְ אַפַּיִם לְפָנָיו, שֶׁכָּל הַדּוֹרוֹת הָיוּ מַכְעִיסִין וּבָאִין, עַד שֶׁבָּא אַבְרָהָם וְקִבֵּל (עָלָיו) שְׂכַר כֻּלָּם:

"עשרה דורות מאדם עד נח ". בתורה מפורשים הדורות הללו, ואלו הן אדם שת אנוש קינן מהללאל ירד חנוך מתושלח למך נח, ובין כולם עברו אלף תרנ"ו שנה מבריאת העולם עד דור המבול,צא וחשוב ותמצא.

מדת ארך אפים של הקב"ה, שדוחה העונש לתקופה ארוכה

"להודיע" כלומר לכן פירשה התורה דור אחר דור, ולא סתמה וכתבה "ויהי כי החל האדם לרוב וגו' וירא ה' כי רבה רעת האדם וגו', ויאמר ה' אמחה את האדם וגו' ונח מצא חן בעיני ה', ויחי בשש מאות שנה לחיי נח היא שנת כך וכך מיום ברוא ה' אדם על הארץ ", והי ינו יודעים שבא המבול מפני רעת בני אדם, ושניצל נח, ושהיה המבול כך וכך לבריאת עולם ולשש מאות שנה לחיי נח. ולמה פרט קרא מספר הדורות זו אחר זו? אלא להודיע כמה ארך אפים לפניו, וכדבעינן למימר. ולא תני בהך בבא "ומה תלמוד לומר ?" כדתני ברישא גבי בעשרה מאמרות? משום דלא דמיין להדדי, דהא דפרט עשרה מאמרות שפיר קתני "ומה תלמוד לומר". שאם גלוי וידוע לפניו למה ברא עולמו בעשרה מאמרות, מ"מ כיון דלא גלי לן סודו, הוי ליה למסתם כיון דנפקא מיניה מ יעוט בכבוד שמים, וכדקאמר "והלא במאמר אחד יכול להבראות", ופרישית לה לעיל . אבל גבי "עשרה דורות" ליכא למיחש מידי דאין מעוט כבוד שמים יוצא ממנו . ועכ"פ אצטריך לגופא להשמיענו סדר הדורות מי ומי היו ראשי דור ודור. לא תני "ומה תלמוד לומר", אלא "להודיע כמה ארך אפים לפניו". כלומר לפי שהיה יכול לסתום ולקצר, ובא ופירש דור אחר דור, אין זה אלא ללמדנו דבר חדש להיות לנו לתועלת . ומהו שאנו למדין? "כמה ארך אפים לפניו", כלומר כמה גדולה מדת ארך אפו. שאע"פ שבשלש עשרה מדות הרחמים מפורש שהקב"ה ארך אפים, לא ידענו עד כמה ? וכן אם הוא לבד ארך אפים לצדיקים או גם לרשעים ? ומעשרה דורות שהאריך להם עד נח למדנו שתים . למדנו שמאריך אפו אפילו עד עשרה דורות, ולא תימא שמאריך אפו לאדם עד קרוב ליום פקודתו ותו לא, לפי שאם יאריך יותר ימות בלי משפט ובלי תגמול על פשעיו . שהרי ראינו שהאריך אז עשרה דורות שלמות קודם שנפרע מהם . וכן למדנו שמאריך אף אפילו לרשעים גמורים, שהרי כל הדורות הללו היו רשעים גמורים . ואע"פ שהיו ביניהם איזו קדושי עליון כמו שת וחנוך ומתושלח וכיוצא, היה יכול להפרע מן הרשעים, ולהציל את הצדיקים כמו שעשה בימי נח, והאריך להם לפי שכך מדתו, להאריך אפו אפילו לרשעים גמורים . ואע"ג דבהדיא כתיב בתורה שמאריך אפו לרשעים גמורים, והיינו גבי כנעניים שהיו עם כבד עון, ואמר הקב"ה לאברהם (בראשית טו, טז) "כי לא שלם עון האמורי עד הנה ", הרי שהאריך להם אפו עד צאת ישראל ממצרים. התם טעמא קאמר "כי לא שלם", שלא נתמלאה סאתם עדיין, (ר"ה טז:) "ואין דנין את האדם אלא לפי מעשיו עתה ". אבל מעשרה דורות מאדם ועד נח שמעינן דאפילו נתמלאה סאתם מניח להם זמן אולי ישובו בתשובה, והיינו מדת ארך אפים . דלית לך למימר שמא עשרה דורות הללו אע"פ שהיו רעים וחטאים לא נתמלאה סאתם עד שש מאות שנה לחיי נח, דמשום הכי פרט הכתוב עשרה דורות ללמדך שכ ולם היו מכעיסין ושוין בהכעסה, ושקולים זה כזה, וכדפרישית לעיל גבי בעשרה מאמרות . וכיון שהדור הראשון כבר הכעיסו את ה' ב"ה הרבה כמו דור המבול, א"כ היתה סאתם מתמלאת . ואעפ"כ האריך להם עשרה דורות. למדנו כמה ארך אפים לפניו, והיינו דקתני "עשרה דורות מאדם ועד נח " מפורשין, להודיע ששקולין הן שכל הדורות היו מכעיסין ובאין זה כזה, ואעפ"כ לא הביא המבול עד הדור העשירי למדנו כמה ארך אפים לפניו. וכן אין לומר שהאריך להם אולי ישובו בתשובה,

שהרי הוא ב"ה צופה הדורות מראש, וגלוי לפניו שכל הדורות לא ישובו בתשובה ואעפ"כ האריך להם. הא למדת כמה ארך אפים לפניו. והכי נמי גבי אמוריים צפה מראש שלא ישובו, כי היו זרע מרעים מבני כנען בן חם, ואעפ"כ האריך להם עד מלאת סאתם . לפי שכך הם דרכיו של מקום ב"ה, שאינו מטה דינו ומדותיו במשפט שום אומה, והולך ונוהג עם כ ולם במדות רחמיו וחסדיו וארך אפו, כי צדיק ה'. וכבר רמזתי על זה במשנתו של ר"ע ששנה (אבות, ג) "הכל צפוי והרשות נתונה".

ה' לא מיהר להעניש לז' אומות כנען, והטעם לכך

ובספרנו "רוח חן" כתבנו נכבדות בזה, כי המלך שלמה גלה בספרו דברים של חפץ בענין זה. והזכיר תועבות האמוריים שנדמו לחיות רעות במעשיהם, וה' ב"ה ריחם עליהם כאלו הם בני אדם, ושלח את ה צרעה לגרשם מעט מעט . והענין ארוך לא אוכל לכתבו פה כי יאריכו הדברים. ואמר שם (פרשה י"ב פסוק ים ט -יא) "לא מבלי יכלת להדוך רשעים תחת צדיקים במלחמה או לשכלם בחיה רעה או בדבר אחד להשחיתם עד כלה. (שם פסוק י') אך בהכותם מעט מעט נתת להם יד להתנחם . ואם לא נעלם ממך כי הם זרע מרעים , ורעתם בקרבם שרשה ולא יהפך לבבם לעולם . (שם פסוק י"א) כי ארור גזעם מראשית " וגו'. ואכתוב הפירוש בקצרה, הודיע שגם לעת בוא קצם להתקיים בהם גז ירת "לא תחיה כל נשמה", הענישם מעט מעט, לא מבלתי יכלת ה' חלילה, אלא לתת להם מקום וזמן להתנחם שישובו מפשעיהם . ואע"פ שלא היה נעלם מן ה' ב"ה שלא ישובו, כי הם זרע מרעים מבני כנען ורעתם השתרשה מאד בלבם ושאי אפשר שיהפך עוד לבבם מרעה לטובה, אעפ"כ נהג עמהם במדת חסדו ובמדת ארך אפו. וזהו שהוסיף לומר כי ארור גזעם מראשית, להיות למופת שלא היה נעלם מן ה' ב"ה שלא ישובו לעולם, ושידע מראשית שיהיו בניהם אחריהם אוחזי ם מעשה אבותיהם בידם. ודבר זה למד מתורת משה רבינו ע"ה, שהרי כשהקיץ נח מיינו וידע את אשר עשה לו בנו הקטן, שהוא כנען שהיה הקטן בבני חם, אמר (בראשית ט, כח) "ארור כנען עבד עבדים יהיה לאחיו". וידוע כי נח היה נביא לה', ואשר יברך מבורך ואשר יאור יואר, כמו יצחק שאמר לעשו (בראשית כז, ד) ("ואברככה לפני מותי") ["בעבור תברכך נפשי בטרם אמות"], וחששה רבקה כי ידעה שיסכימו מן השמים לברכתו. ועל כן הוסיפה (בראשית כז, ז) " ואברככה לפני ה' לפני מותי".

רשע וטוב לו, הטעם לכך

ואם היה ספק לפני המקום ב"ה אם צאצאי כנען יאחזו בדרכי אבותיהם אם לא, איך הניח לנביאו לאררם עד סוף כל הדורות, ושמא יצאו ממנו בנים צדיקים ? ואין זה אלא כי לא נעלם מן ה' ב"ה שלא יהפך לבבם לעולם, ושכל תולדותיו יאחזו מעשה אבותיהם בידיהם, ולכן הניחו לקללם. ויפה אמר [שלמה] כי "ארור גזעם מראשית", לאות כי לא נעלם מן ה' ב"ה דבר. וכן הודיע שם טעמים לדבר, ואמר (פרשה י"ב פסוק ט"ו) "יען כי צדיק אתה תמלוך בצדק על כל המעשים" וכל הענין שם, והדברים עתיקים. ויוצא מכל זה לדורות שאם תראה רשעים מצליחים, אל תאמר "איה אלהי משפט ?". כי כמה ארך אפים לפניו, ואפילו תראה דורות רבים רשעים עתקו גם גברו חיל, אל תתמה על החפץ . כי גם זה מדתו יתב רך שכמה ארך אפים לפניו, כמו שתראה בעשרה דורות מאדם ועד נח. ותדע שלבסוף יעשה הקב"ה כלה ברשעים, כמו שעשה בימי נח. וכן תלמד מזה כי הוא ב"ה עתיד לדון את החיים לעוה"ב, שהרי כל הדורות מאדם ועד נח שקולים זה כזה, שכולם היו מכעיסין ובאים, ולא נפרע מהן עד דור העשירי. והיכן נפרע מן הראשונים, וכי משוא פנים יש בדבר חלילה? אלא עוד יום לה' צבאות, ואותם שמתו יחיו ועתיד לדון אות ם. ולפניו יתב רך גלוי למה נדונו אלו בעוה"ז, והאחרים ידונו בעוה"ב. והן תעלומות מבני אדם. וללמדנו כל זה כתבה התורה עשרה דורות שמאדם ועד נח. ויש להאריך מאד בדרוש זה, אבל ריש מלין אני כותב. הכין הוא פרושא דמתניתין לפום עניות דעתין.

"עשרה דורות מנח". גם הדורות הללו מפורשים בתורה, ואלו הן: שם ארפכשד שלח עבר פלג רעו שרוג נחור תרח אברהם, ובין כולם עברו ש"מ שנה משנת המבול עד שנתגלה הקב"ה לאברהם אבינו ע"ה בדור הפלגה, והיה אז בן מ"ח שנה. צא וחשוב ותמצא.

ארך אפים של הקב"ה

"להודיע". כלומר לכן פירשה התורה דור אחר דור ולא סתמה ואמרה "ויהי בשנת כך וכך אחר המבול ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים וגו' הבה נרדה ונבלה שם שפתם וגו' ויפץ ה' אותם" וגו'. והיינו יודעים כמה שנים היה אחר המבול, ושבלל שפת כל הארץ בעבור רעת בני האדם. ומדפרט קרא דור אחר דור, אין זה אלא להודיע כמה ארך אפים לפניו, וכדבעינן למימר. והכי נמי לא תני "ומה תלמוד לומר?", משום דלא נפקי גריעותא מן הפרט, ואיצטרך לסדר דורות, אלא דמ"מ לא היה צריך לפרש לולא שבא ללמדנו "כמה ארך אפים לפניו", וכדפירשתי לעיל שהודיע שהיו כל העשרה דורות שקולין זה כזה ברעה. וכבר התחייב הדור הראשון שאחר המבול כמו דור הפלגה, אלא שהאריך להם עשרה דורות כפי שורת מדת ארך אפו, וכמו שפירשתי אצל עשרה דורות מאדם ועד נח. ואע"ג שכבר למדנו דבר זה מ"עשרה דורות שמאדם ועד נח", איצטרך תרתי. דבשלמא עשרה דורות ראשונים שנגזר עליהם להמחות מן העולם במבול, ולכלות העולם כולו בשבילם עד בהמה ורמש ועוף השמים כל ירק וכל עץ, שפיר איכא למימר שחס הקב"ה לכלות מעשה ידיו, כי חפץ ה' במעשיו, וכדפרישנא גבי בעשרה מאמרות נברא העולם. אבל עשרה דורות שניות שלא נגזר עליהם ועל העולם כליה, אלא בלבול לשונות וההפצה על פני כל הארץ, הייתי אומר דבכי האי גוונא ליכא ארך אפים לפניו כל כך, אלא הדור הרע הראשון יקרנו כך. קא משמע לן דאפילו בכי האי גוונא נמי ארך אפים לפניו, ולא הסירם מעל פניו עד הדור הרע העשירי, וכדבעינן למימר.

"עד שבא אברהם אבינו". דע כשברא אלהים אדם על הארץ רצה לשכון בתחתונים, להיות להם לאלהים, ולשפוך את רוחו על כל בשר, וכמו שנברא א דם הראשון בדוגמא זו בצביונו ובקומתו ובדעתו, מלא רוח אלהים בחכמה בתבונה ובדעת, וד יבר עמו אלהים. וכאשר חטא ונפל ממעלתו, ונתקלקל לבו וגבר בו היצר הרע, אע"פ שהוא שב בתשובה גדולה וריחם עליו ה' ב"ה, הנה צאצאיו אחריו השחיתו וסרו מהר מדרך ה', והם העשרה דורות מאדם ועד נח, שהיו כ ולם אנשי משחית, זולתי יחידים שרידים כמו שת וחנוך וכיוצא. ולכן נגזר עליהם שימחו כולם מן הארץ, "וישאר אך נח" ובניו לבדו. ואע"פ שהוא היה "צדיק תמים בדורותיו", צאצאיו אחריו עזבו את ה' ולא אבו שמוע בקולו, זולתי יחידים כמו שם ועבר וכיוצא. והאריך להם ה' ב"ה עד עשרה דורות, שאם ישובו בתשובה, (הושע יד, ח) "ישובו ישבו בצלו" ויהיה להם לאלהים. וכאשר עד דור העשירי לא באו לחסות תחת כנפי אל והי ישראל, אז גזר להשליכם מעל פניו עד עולם, כי (שמו"א טז, י) "לא בחר ה' באלה".

ה' בחר באברהם ובזרעו להיות לו לעם

ובחר מכולם באברהם אבינו ע"ה ובזרעו אחריו להיות להם לאלהים לעדי עד. ומעשה זה היה בדור הפלגה, כשבקשו לבנות עיר ומגדל וראשו בשמים, אז בא קץ עולם להפיצם ולהסירם מעל פניו, ובעת ההיא בחר באברהם אבינו ע"ה וכרת עמו הברית, כי (ע"פ נחמיה ט, ח) "מצא לבבו נאמן לפניו". וכמו ששנו בברייתא [פרקי] דר' אליעזר הגדול [פרק כ"ד], (דברים לב, ח) "בהנחל עליון גויים בהפרידו בני אדם" וגו', שבדור הפלגה הפיל הקב"ה גורלות עם ע' שרים, ונפל אומה לכל שר, ובחלק ה' ב"ה נפל ישראל, כמו שאמר (דברים לב, ט) "כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו". להורות שבעת ההיא השליך כל העמים מעל פניו, ובחר באברהם ובזרעו אחריו. וזהו חבה יתירה מאד לישראל מכל האומות. כי על כן מזמן ההוא ואילך לא שרתה שכינה על איש משום אומה ולשון זולתי על אברהם ועל זרעו אחריו; לא נעשו אותות ומופתים לשום אומה, זולתי לזרע אברהם; לא נתן תורה ומצוה לשום אומה, זולתי לזרע אברהם. ועוד כמה וכמה מעלות אין כאן המקום להזכירם, ורמזנו עליהן במשנתו של ר"ע ששנה (אבות, ג) "חביבין ישראל שנקראו בנים למקום" וכו' "חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה". ולא עשה ה' ב"ה כן לכל העשרה דורות שהיו אחר המבול אע"פ שהיו כ ולם רעים וחטאים. לפי שכמה ארך אפים

לפניו, ועד דור העשירי האריך להם . ולית לך למימר שלא היו בדורות הראשונים איש שהיה ראוי שיכרות ה' ב"ה עמו הברית ועם זרעו אחריו, שהרי היה שם בן נח איש צדיק. ואל תאמר [שזה מפני] שהוליד בנים משחיתים, שהרי גם בזרע אברהם [יש] ישמעאל ובני קטורה שאינן בכלל הברית, אלא יצחק לבדו, ובבני יצחק [יש] עשו שאינו בכלל הברית אלא ישראל, ואעפ"כ כרת הברית עם אברהם אבינו ע"ה ולזרעו הטוב . וכמו כן היה יכול לכרות הברית עם שם, ולהשליך יפת וחם וצאצאיהם מעל פניו, ואח"כ היה בוחר באחד מזרע שם ומרחיק שאר צאצאיו, וכן בבן בנו ובן בן בנו עד יעקב . אלא דמשום הכי לא עשה כן, לפי שכמה ארך אפים לפניו, ושיבחר באברהם אבינו לבדו. והיינו דתני "עד שבא אברהם אבינו וקבל שכר כ ולם", כלומר כל הטובות שהיו ראויים אליהם בני אדם כולם, נוטל מהם ונתנו לאברהם לבדו.

ההבדל בעונש בין דור המבול לדור הפלגה

ואי קשיא לך מאי טעמא עשרה דורות ראשונים נמחו במי המבול, ועשרה דורות שניים לא נעקרו מן העולם ? דאי משום שנשבע הקב"ה שלא יוסיף עוד להכות את כל חי כמו שעשה בימי נח, הא גופא קשיא וכי משוא פנים יש בדבר ? אם לא נכון לעשות כן למה עבר הכוס על עשרה דורות הראשונים ? אשיבך כי (תהלים קמה, יז) "צדיק ה' בכל דרכיו". שאינן דומים עשרה דורות השניים לראשונים, שהראשונים נתחייבו כליה מן העולם, והאחרונים בלבול לשונות וההפצה הוא דאתחייבו, אבל כליה לא נתחייבו . וראיה מן התורה, כי לפי שקין הרג את הבל אחיו נתחייב כליה, וזרעו אחריו אילו היו שבים בתשובה חיו יחיו. אבל אם כולם אחזו מעשה אבותיהם בידיהם, וכן זרע שת כ ולם רעים וחטאים זולתי נח ובניו . ולכן זרע קין נתחייבו כליה בעונם ובעון אביהם המרצח, וכן זרע שת . וכשבא קץ עשרה דורות שהאריך להם ונתמלאה סאתם, היה משורת הדין שימחו כולם מן הארץ, וכמו שכתוב (בראשית ו, ה) "וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום ", ונאמר (בראשית ו, יב) "וירא אלהים את הארץ והנה נשחתה", למדנו שהתמלאה סאתם להמחות מן העולם . ואם יקרה כן לדור דור שתתמלא סאת העולם כלו בעת אחת, ודאי שימחו כ ולם כמו דור המבול כי אין משוא פנים לפניו יתב', ואינו משנה מרצון לרצון חלילה . וכדכתיב (מלאכי ג, ו) "אני ה' לא שניתי". אלא שגזר ה ' ב"ה לתקן עולמו בדרך שלא יקרה עוד כמו זה לעולם, ונשבע עליו שבועה אחר המבול . ולכן בדור הפלגה שהיה כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים, והסכימו לעשות עיר ומגדל ולהיות מקובצים יחד, והיו האנשים האלה תרבות אנשים חטאים, אע"פ שלא היו עדיין ח ייבים כליה, צפה הקב"ה שאם יניחום לבנות העיר והמגדל כאשר החלו לעשות, יפלו אח"כ ברעות גדולות עד להשחת, ויתחייב כל העולם כלו כליה בעת אחת, בעבור שתהיה כל הארץ נשחתת כמו בדור המבול, ויאבדו כולם מן הארץ כפי הגזרה העליונה אשר לא תשתנה . וכבר נשבע הקב"ה שלא יעשה עוד כן . על כן ברחמיו וברוב חסדיו תקן הדבר טרם בא עד קצו, כי בלל לשונם שלא ישמע איש שפת רעהו, ויצטרכו להפרד ולהנפץ על פני כל הארץ, ויאחזו מחוזות ומדינות שונות, וינהגו כל עם וכל משפחה במנהגים שונים, וע"י כן גם צדק תם גם רשעתם לא תהיינה שקולים. ואם ארץ אחת תחטא ותתחייב כליה, תותר האחרת שצדקה ממנה . וכמו שיקרה בכל דור ודור. וזהו שכתוב בתורה (בראשית יא, ו) "ויאמר ה' הן עם אחד ושפה אחת לכ ולם, וזה החלם לעשות . ועתה לא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות". פירוש: ה' ב"ה אמר שהן עם אחד ושפה אחת לכ ולם, והם משתתפים בעצה אחת וראש אחד להם, ואשר יצוה מנהיגם יעשו כ ולם. והנה זה החלם לעשות, כלומר עתה החלו לעשות הרעה, ועדיין לא שלם עונם. אבל אם אניחם בשלותם לא יבצר מהם לעשות כל הפשעים הגדולים אשר יזמו ברשעתם, ופתאום יתחייבו כליה ואנכי לא חפצתי בזה. על כן אתקן הדבר בראשיתו, ועל זה אמר (בראשית יא, ז) "הבה נרדה ונבלה שם שפתם אשר לא ישמע איש שפת רעהו". כלומר על דרך זה יתוקן הכל, כי יצטרכו לריב זה עם זה, ויתפרדו איש מעל אחיו. וכן אמר (יא, ח) "ויפץ ה' אותם משם על פני כל הארץ ויחדלו לבנות העיר".

ומה נכבד הפירוש הזה כשתבין מלת "יזמו". כי לשון "מזמה" כשכתוב סתם בתורה ובנביאים מורה על מחשבת רשע גדולה, כמו (תהלים קמ, י) "זממו אל תפק ", (משלי כא, כז) "כי בזמה

יביאנו". וכמו שרמזנו במשנת הלל ששנה (אבות ב) "מרבה עצה מרבה תבונה". והודיעה התורה שהאנשים האלו היו יוזמים לעשות פשעים גדולים ולמרוד בה' כאשר תכלה בנין העיר והמגדל, ולכן תקן הדבר בהתחלה. ולפי שראה ה' ב"ה שהם וזרעם אחריהם אינן יראים את ה' כראוי, וכבר עברו עשרת הדורות, הענישם להסירם מעל פניו עד עולם, ולכרות הברית עם אברהם אבינו ע"ה, שיקבל שכר כולם. הכי נראה לי פירושא דהך מתניתין.

עֲשָׂרָה נִסְיוֹנוֹת נִתְנַסָּה אַבְרָהָם אָבִינוּ עָלָיו הַשָּׁלוֹם וְעָמַד בְּכֻלָּם, לְהוֹדִיעַ כַּמָּה חִבָּתוֹ שֶׁל אַבְרָהָם אָבִינוּ עָלָיו הַשָּׁלוֹם:

"עשרה נסיונות". אחר ששנה עשרה מאמרות, ועשרה דורות ראשונים ואחרונים שמהם אנו למדין כי חפץ ה' במעשיו, ונפרע מן הרשעים המאבדים מעשה העולם, ושבכל זאת הוא ארך אפים, וממתין עשרה דורות קודם שנפרע מהן. הודיע עתה כי (תהלים קמה, יז) "צדיק ה' בכל דרכיו". ואל תאמר לפי שחפץ חסד הוא נותן שכר רב אפילו לצדיק שאינו גמור, לפי שהטיב מעשיו יותר מן הרשעים. אין הדבר כן, אלא גם השכר משלם במדה ובמשקל. ולכן אברהם אבינו ע"ה שקבל שכר כל בני אדם במשפט ובצדק קבל שכרו, לפי שהיה צדיק גמור וירא את ה' עד מאד, כי נסהו ה' ב"ה בעשרה נסיונות ועמד בכולם. ולולא שמצא ה' לבבו נאמן לפניו, וצפה שיעמוד בכל הנסיונות, לא היה כורת עמו הברית שיקבל שכר כולם.

פירוט עשרה נסיונות של אברהם אבינו

ואולם עשרה נסיונות הללו מפורשים בכתובים, אבל נחלקו בהם הברייתות, ואלו הן: הנסיון הראשון, אור כשדים שבעבור אמונתו וצדקתו הפילו נמרוד לכבשן האש, ועליו רמז הכתוב (בראשית טו, ז) "אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים". נסיון הב' (בראשית יב, א) "לך לך מארצך" וגו', והוא הטלטול והגרות. נסיון הג' (בראשית יב, י) "ויהי רעב בארץ", והוצרך לרדת מצרימה מפני זלעפות רעב. נסיון הד' שנלקחה שרה מפרעה ומאבימלך, וטעם שנחשב לנסיון אחד, לפי שכשעמד בראשון כאשר לקחה פרעה מדוע לא יעמוד בשני כשלקחה אבימלך? גם ידע כי יצילנה ה' מיד אבימלך כאשר הצילה מיד פרעה, ולמה יפול לבו על הדבר הזה בפעם השנית? נסיון הה' שנלחם מלחמת ה' עם המלכים הרשעים, ונתן נפשו בכפו על א ודות לוט והשביה. נסיון הו' שהראהו ה' ב"ה במראה בין הבתרים אימה חשיכה גדולה והודיעו ארבע הגליות לבניו. נסיון הז' שהוצרך לגרש את הגר אחר שלקחה. נסיון הח' הוצרך לגרש גם את ישמעאל בנו בכורו. נסיון הט' מצות המילה לתשעים ותשע שנה. נסיון הי' עקדת יצחק. וככה הם שנויין בברייתא אבות דר' נתן (פרק לג, פסקא ב), וכן נראין הדברים. אבל הרמב"ם ז"ל מונה שלקח את הגר, ולקוחי שרה לפרעה ולאבימלך מנה בשתים, ומפיק אור כשדים ומראה בין הבתרים. וטעמו מבואר לפי שנס המלטו מכבשן האש אינו מפורש בתורה. ומראה בין הבתרים גם הוא לא נחשב בעיני הרב ז"ל נסיון, שכמו שהראהו צרת בניו, כנגדו הראהו שבאחרונה תרב גדולתם מכל בני האדם. ובכל זאת יש במנינו גמגומים. כי מה שלקח את הגר היה על בקשת שרה ובעצתה ומה זה נסיון? גם למנות הלקח שרה לפרעה ולאבימלך לשני נסיונות לא יתכן מטעם שפירשתי. ודברי הברייתא עיקר. ויש ברייתא אחרת [אמר המגיה, שמא כוונת המחבר לפרקי דר' אליעזר, עיין "בנין יהושע" לאדר"נ, פ"לג] שמונה מנין אחר, ואין בכל זה סתירה ואפילו הוו טפי מעשרה, וכדאפרש לקמן בעז"ה.

ותבין כי נסהו ה' ב"ה בכל מיני הנסיונות ועמד בכולן ולא הרהר אחר מדותיו ית', אלא קבל הכל מאהבה. התבונן שנסהו בגופו ומסר נפשו על קדושת שמו יתברך. ונסהו בגלות, ואע"פ שהבטיחו לתת לו את ארץ כנען, היה גר מתגורר בארץ בלי נחלה. ונסהו בעוני וברעב, עד שהוצרך לצאת מן הארץ ולרדת אל עם בזוי ומגואל שטופי זמה. ונסהו באשתו החביבה לו שנלקחה מאתו ביד רמה. ונסהו באשתו השניה לגרשה בעל כרחו. ונסהו בבנו בכורו לגרשו נגד רצונו. ונסהו בבנו אשר אהב להקריבו על המזבח. ונסהו בגופו למול בשר ערלתו. ונסהו להסתכן לנפול ביד אויביו המלכים הרשעים למען הציל בן אחיו. ונסהו להחרידו במראה להראות לו צרת בניו אחריו. ואין נסיונות גדולים מאלה. ולפי שעמד בכ ולן, לכן מן הדין שיקח שכר כולם ושיכרות ה' ב"ה עמו הברית. והיינו דקתני להודיע כמה חבתו של אברהם אבינו, כלומר על כן נסהו. ועל כן הודיע הנסיונות בתורה, להודיע לכל באי עולם כמה חבתו של אברהם אבינו, האהבה הגדולה שאהב את אל והיו ולבבו הנאמן והישר. ולולא שרצה

להודיענו זאת לא היה צריך לנסותו, ש אם נסהו לדעת את אשר עם לבבו הא ליכא ספיקא קמי שמיא. כי ה ' ב"ה בוחן לבב ויודע צדקת כל איש ואיש, ואינו צריך לנסיון . אלא כל הנסיונות שהקב"ה מנסה את הצדיקים, הן להודיע חבתן לכל באי עולם. ודברים של טעם כתבנו על זה בפירושנו "רוח חן", וארמוז עליהן בקצרה במקום זה לברר דברי משנתנו. כבר רמזנו (אבות, ג) בבבא "חביב אדם שנברא בצלם", שבנשמת האדם נטועות כחות כל מעשה בראשית, והם כחות והפוכי כחות. ושכל כח מתפשט ואין לו גבול תחת השמש, ושמן הכחות הללו מסתעפים כל המעשים והמחשבות, צדק ויושר ועול וחמס . והרבה מן הכחות נטועות בנפש בהעלם והן צחות מאד, וצריך האדם להוציאם מן הכח אל הפועל. וההוצאה ע"י דברים רבים, ואלה הדברים ארוכים והם כללים גדולים בחכמת הנפש, והח ילונו לדבר עליהם בס פר "גן נעול". גם אין הכחות הללו שוות בכל הנפשות, והן נבדלות בהם בין רב למעט. ויוצא מזה, שכשאנו רואים שני בני אדם שמעשיהן שוים בעינינו, לא נוכל להחליט שמעלתן שוה, כי אפשר שלא קרב זה אל זה. כי לא יבחן הדבר אלא על ידי נסיון, אז נדע כי צדקת האחד איננו רק עד גבול ידוע וצדקת השני מתפשטת הלאה.

ואתן לך משל. אם תראה שני בני אדם שונאי חמס, וכששומעין שקרה לזו לתם דבר חמס תעלה חמתם באפם ויבקשו להציל העשוק מיד עושקו, לא תוכל לדין שהן שוין במעלה הזאת. לפי שיוכל להיות שמעלתן נבדלת מאד, ולא יבחן רק ע"י נסיון. אז תראה כי זה יצילהו אם לא יסבב לעצמו נזק בממון, אבל כשתגרום לו נזק קטן ירף רוחו ויניחהו ביד עושקו . והשני לא יחוש לנזק קטן, אבל אם ע "י כן יאבד כל אשר לו, ימנע גם הוא מהצילו. והשלישי לא יחוש אם את כל הון ביתו יתן, אבל אם ע "י כן יסתכן בגופו באחד מאבריו יעמוד מנגד. והרביעי לא ישית לבו גם לזאת, אבל אם יהיה בזה סכנת מות יחדל. והרביעי גם נפשו בכפו ישים למען הצילו. ויתברר מזה שבכל דבר צדק יש מדרגות לאלפים. וכן תקיש בכל המעשים ובכל המדות והדעות, הכל כפי רוב הכח הפנימי המושל בלב, וכפי צאתו אל הפועל ביראת ה' ובאהבתו. וכל זמן שלא בא הדבר לידי נסיון לא נדע לדון, כי עיני בשר לנו. אבל ה ' ב"ה בוחן לבבות, וכל יצר מחשבות מבין, ויודע משקל כל כח וכח, ועד כמה מושל בלב מטוב ועד רע.

[אמר המגיה: המעיין ב"העמק דבר" לנצי"ב (בראשית כב, א) יראה שהושפע מדברי רבנו המחבר להלן והביא בספרו שני האופנים הראשונים מתוך שלשה המובאים להלן].

שלש סיבות מפני מה ה' מנסה את הצדיקים

לכן כשרואה נפש יקרה שיש בה תגבורת הצדק והיושר ויראת ה', אז צדיק יבחן לטעמים רבים. [טעם] הא': כדי שיתקדש שם שמים על ידו וילמדו בני אדם ליראה את ה', כי קלי הדעת והמון בני אדם לא יאמינו כי נשמת האדם היא בעלת הכחות הגדול ים, שתוכל לנצח ביראתה ובאהבתה את צרת הגוף ותאוותיו מן הקצה אל הקצה . וכשרואים הצדיק סובל בלב שמח צרות נפשו ונסיונותיו הקשים, עין בעין יראו כי יראת ה' ותורתו מגדלים ומרוממים את האדם על כל המעשים . ורבים מעמי הארץ ישובו ליראה את ה' וללכת בדרכיו, וכדפירשתי (אבות, ד) בבבא "וכתר שם טוב עולה על גביהן ". ומטעם זה אין ה ' ב"ה מנסה רק צדיקים גמורים שיודע בהם שיעמדו בנסיון, כי אם אינו עומד בו יתחלל כבוד שמים . על זה אמרו קדמונינו ז"ל (ב"ר פ' ל"ב) "ה' צדיק יבחן, אין ה' ב"ה מנסה אלא את הצדיקים העומדים בנסיון, משל ליוצר הזה שאינו בודק בקנקנים רעועים אלא בקנקנים שלמים". והוא משל של חכמה, המשילו הנסיונות שהקב"ה מנסה בהם את הצדיקים ליוצר (חרש) [חרס] המוכר כלים, וכשבא אדם לקנות ורוצה לנסות אם כליו טובים, ינסה היוצר כליו לעיני הקונה . ובידוע שלא ינסה בקנקנים רעועים כי ינפצו וילך לו הקונה, כי ידין שכ ולם רעועים ופצועים . אבל ינסה בקנקנים הטובים העומדים בנסיון, ועל ידי כן יקנה הקונה מסחורתו. והנמשל בזה שהקב"ה כביכול חפץ שיקנו בני אדם יראתו ותורתו לטוב להם, וכשלא יאמינו בטובם, אז מנסה הצדיקים לעיניהם. כי הם עומדים בנסי ונותיו, וע"י כן יראו בני אדם טוב התורה והחכמה, ויקנו גם המה. מה שאין כן אם לא יעמדו בנסיון יהיה להיפך. ועל זה שנה "להודיע כמה חבתו

של אברהם אבינו ", כלומר שידעו כל באי עולם מה נפלא ים צדקתו וחכמתו ויושר לבו, ושיכנסו בבריתו ויקבלו עליהם גם הם עול מלכות שמים.

טעם שני [של הנסיונות, במשל של חז"ל הנ"ל המכה בפשתן כדי להשביחו] אע"פ שה' ב"ה יודע סתרי בני אדם ואינו צריך לנסיון, חפץ ה ' ב"ה שתצאנה צדקות הצדיק מן הכח אל הפועל, שאע"פ שברור לפניו שתצאנה אל הפועל, כל זמן שלא יצאו לא תחול האור הנאצל על מדה זו. ורמזנו על זה במשנתו של רבי (אבות, ד) ששנה "אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו". וההוצאה אל הפועל תהיה ע"י נסיונות, כי בבוא שפטים רעים על הצדיק, ותחפוץ נפשו לנצח מדוה הלב וצרתו ולעמוד בטהרתו, אז תתגבר לחשוב חדשות ביראת ה' ובאהבתו, במדות ההכנעה והענוה, במדת הסבלנות וטוב הלב ורבות כאלה, שהיו עד הנה כמו תעלומות בנפש, ועכשיו יתחילו לפעול פעולות, ולהיות משכנות לאור הנאצל. וה' ב"ה חפץ חסד ורוצה בטובתן של צדיקים ולהופיע עליהם אורו, ועל כן יביאם בכור המצוקות למען ינחלו נחלת שדי ממרומים. והדרוש הזה רחב ועמוק מאד, אבל בפירוש המשנה בחרתי לקצר. וגם על זה שנה "להודיע חבתו של א ברהם אבינו", ותיבת "להודיע" היא גלוי הדעת, ורומז על הדבקות העליון, וכמו (שמות לג, ב) "ידעתיך בשם", וכן כתוב בתורה אצל נסיון העקדה (בראשית כב, יב) "עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה ". וכי לא היה גלוי לפניו שהיה ירא אלהים עד מאד ? אלא שהנסיון הזה הוציא כח יראתו אל הפועל עד הקצה האחרון, וגרם לו הדבקות שגמורה בתכלית האפשר. ועל זה אמר "עתה ידעתי".

טעם שלישי [לנסיונות, במשל הנ"ל של חז"ל שבעל הבית מעמיס על החמור משא, למען תועלת בעל הבית] ה' ב"ה מנסה הצדיקים להראות צדקתו ויושר הנהגתו את העולם לכל בני אדם, כי לפי שצ יונו (דברים כ ח, ט) "והלכת בדרכיו", על כן מלמדנו דרכיו, וממנו נלמוד וכן נעשה. ולולא הנסיונות היה קשה בעינינו מדוע הבדיל ה' אומה או משפחה או איש אחד מכל צאצאי תבל לשם ולכבוד ולתפארת . ולפי ראות עינינו יש צדיקים וטובים ממנו וימיהם מעטים ורעים. וכמו שכתבנו למעלה שלעיני האדם אם מעשה שניהם שוין מעלתן שוה . ולפי האמת רחוקים זה מזה כמו שתבין מן המשל שעשינו עליו . וכדי שלא יאמרו חלילה משוא פנים יש בדבר, על כן ינסה הצדיקים בנסיונות גדולים וקשים, אז ידעו כ ולם כי צדיק ה', ושמעשיו גרמו לו כל הכבוד הזה. וגם על זה שנה "להודיע חבתו של א ברהם אבינו", כלומר "להודיע" לכל העולם צדקתו וחכמתו, ושבגללן קבל שכר כ ולם. ויש עוד טעמים אחרים לא בחרתי להציגם הנה לפי שאינן מענין משנתנו.

עֲשָׂרָה נִסִּים נַעֲשׂוּ לַאֲבוֹתֵינוּ בְּמִצְרַיִם וַעֲשָׂרָה עַל הַיָּם. (עֶשֶׂר מַכּוֹת הֵבִיא הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא עַל הַמִּצְרִיִּים בְּמִצְרַיִם וְעֶשֶׂר עַל הַיָּם). עֲשָׂרָה נִסְיוֹנוֹת נִסּוּ אֲבוֹתֵינוּ אֶת הַמָּקוֹם בָּרוּךְ הוּא בַּמִּדְבָּר, שֶׁנֶּאֱמַר (במדבר יד), **וַיְנַסּוּ אֹתִי זֶה עֶשֶׂר פְּעָמִים וְלֹא שָׁמְעוּ בְּקוֹלִי:**

"עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים". הרמב"ם ז"ל בפירושו פירש לפי שהיו ישראל נצולין מעשר מכות שהביא הקב"ה על המצריים נקראו "נסים". ובכולן רמז הכתוב שנצלו ישראל. בדם נאמר (שמות ז, כא) "ולא יכלו המצרים לשתות" וגו', מכלל דישראל יכלו. בצפרדעים נאמר (שמת ז, כח) "ובאו בביתך וגו' ובבית עבדיך ובעמך", משמע ולא בבתי ישראל. בערוב מפורש (שמות ח, יח) "והפליתי ביום ההוא את ארץ גושן אשר עמי עומד עליה". ובדבר (שמות ט, ו) "וממקנה בני ישראל לא מת אחד". ובשחין כתוב (שמות ט, יא) "כי היה השחין בחרטומים ובכל מצרים", מכלל שלא היה בישראל. ובברד מפורש (שמות ט, כו) "רק בארץ גושן וגו' לא היה ברד". בארבה כתוב (שמות י, יד) "ויעל הארבה על כל ארץ מצרים". בחשך מפורש (שמות י, כג) "ולכל בני ישראל היה אור במושבותם". ומכת בכורות מפורש ומפורסם. לבד מכת כנים שאין רמז בכתוב להצלת ישראל, אלא קבלה היא.

טעם שהצלת ישראל ממכות המצריים נקראה "נסים"

ואומר אני דקרי להו "נסים", לפי שלא היתה הצלת ישראל מהן טבעית, כאילו תאמר שמכה המהלכת במדינה ופוגעת במקצתן ובמקצתן אינה פוגעת, שאין הצלת המקצת ע"י נס אלא כפי מנהגו של עולם. כי ממכות מצרים לא היה אפשר לישראל להנצל מהן אלא על ידי נס, כמו מכת הדם שהיתה ביאור כולו ובכל מימי מצרים. ולא היה לישראל מים אחרים, אלא כששאבו לצרכן היה להם למים, וכמו שאמרו קדמונינו ז"ל (שמו"ר ט, יא), והרי זה פלא גדול. וכן הצפרדע וכנים וערוב מלאו כל ארץ מצרים השדות והערים והבתים, וישראל היו באמצע המדינה ולא פגעו בהן. ודבר הבהמה כללה הארץ כולה, "וממקנה בני ישראל לא מת עד אחד". וכן השחין והברד והארבה היו בכל הארץ, זולתי בארץ גושן. וכל שכן מכת בכורות שהיה נס גדול. ולפי שהיתה הצלתן הפלא ופלא שפיר קרי להו "נסים".

ואע"ג דטפי מעשרה נסים הוו, [כי נוסף על] הנך עשרה [יש] (שמות יב, לו) "וה' נתן את חן העם" וגו' נס גדול היה. לקיחת הפסח בעשור נס גדול היה, כדאמרי נן (במדרש פסקתא רבתי, ט"ו, החודש הזה לכם) שהיו המצריים רואין תועבותיהן קשורים בכרעי המטות [ונפשותיהן פורחות] ולא מיחו בידם. ויציאת שש מאות רבוא הגברים לבד הנשים והטף מרעמסס סכותה היה נס גדול, כדכתיב (שמות יט, ד) "ואשא אתכם על כנפי נשרים". עמוד אש ועמוד ענן שתיהן נסים גדולים. וכל אלו היו בארץ מצרים קודם שבאו לים סוף? ההיא לא קשיא מידי, דעשרה דקתני בכלהו מתניתין לאו דוקא, אלא ללמד שלא היו פחות מעשרה, משום דעשרה מספר שלם, וכולל כל המספרים. ולכן כל הנפלאות מטוב ועד רע כולם אינן פחותים מעשרה, והכל לע ומת עשרה מאמרות שבהן נברא העולם, שבאלה העשרה עשה את כל המלאכה השלמה, עליה אין להוסיף וממנה אין לגרוע, כפי שורת חכמתו העליונה. וכן כל הנהגותיו שמנהיג בהן את עולמו, הכל בשלמות גמור בעשרה. ולכן האריך אפו למכעיסיו, מאדם ועד נח, ומנח עד אברהם עשרה עשרה דורות. ונסה את אברהם אבינו בעשרה נסיונות שיהיה הנסיון שלם. והטיב עם אבותינו במצרים בעשרה נסים, וכן על הים. ועשה את המצריים בעשר מכות במצרים, ועשר על הים. ושמר הגזרה לאבותינו שלא יפלו במדבר עד אחר עשרה נסיונות שנסוהו, שקודם זה לא היתה סאתם מתמלאת. וכן עשרה נסים שבבית המקדש, ועשרה דברים שנבראו ערב שבת בין השמשות כולם כפי השלמות, לא חסר דבר. אבל יתר מעשרה ודאי איכא, אלא שאינן תוספת במספר, כי אפילו מאה ואלף נכנסים ג"כ בעשרה. על דרך משל שלשה דברים בארץ נחשבים אחד ממנין העשרה. והכל גלוי וידוע לפניו, וכמו שפירשנו

אצל עשרה נסיונות שנסה לא ברהם אבינו ע"ה, שלקיחת שרה מפרעה ומאבימלך נסיון אחד הוא, ונחשב אחד במספר העשרה. ולפניו ית' גלוי למה נסהו בדבר זה פעמים, וכן בכל דבר.

"ועשרה על הים". כתב רש"י זצ"ל עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים ועשרה על הים, לא נתפרשו לנו. ורבינו משה בן מיימון ז"ל כתב בפירושו, עשרה נסים שנעשו על הים הם קבלה, האחד, שנבקעו המים כפשט הפסוק (שמות יד, כא) "ויבקעו המים". הב', שנעשו כמין כובע וכדמות גג מקורה, וכאמרו (חבקוק ג, יד) "נקבת במטיו ראש פרזיו". הג', שנתקשה ונקפא הדרך ולא היה בו חומר וטיט, וכאמרו (שמות יד, כט) "הלכו ביבשה בתוך הים". הד', שדרך המצריים היה חומר, כאמרו (חבקוק ג, טו) "חומר מים רבים". הה', שנבקע לד רכים רבים כמספר שבטי ישראל, וכאמרו (תהלים קלו, יג) "לגוזר ים סוף לגזרים". הו', שנעשו המים כאבנים לשבר ראשי המצריים, וכאמרו (תהלים עד, יג) "שברת ראשי תנינים על המים". הז', שלא נקפאו לחתיכה אחת, אלא כאבנים מסודרות זו על זו, כאמרו (תהלים עד, יג) "אתה פוררת בעזך ים". הח', שהיתה הקפיאה זכה ובהירה כשוהם, כדי שיראו אלו את אלו, וכאמרו (תהלים יח, יב) "חשכת מים עבי שחקים". הט', שהיו נוזלים מהם מים מתוקים והיו שותים אותם. היו"ד שהיו נקפים בעת שנזלו חוץ מה שלקחו מהן לשתיה, שנאמר (שמות טו, ח) "נצבו כמו נד נוזלים". אלו הן תוכן דבריו ז"ל, והם לקוחים מברייתא אבות דר' נתן (פ"לג). ובסוף הברייתא ראיתי ר' אליעזר בן יעקב אומר קפא להם למעלה ועברו בו ישראל כדי שלא יצטערו. ר"א ור"ש אומרים מים העליונים ומים התחתונים היו מנערים את המצריים, שנאמר (שם יד, כז) "וינער ה' את מצרים בתוך הים". ולא זכר הרמב"ם ז"ל סוף דברי הברייתא בפירושו, ומה שפירש על הברייתא אינו אלא פירוש פשוטן של דברים.

ואני רואה בסוף דברי הברייתא דבר חכמה גדולה, וקבלה נפלאה שהיתה בידם. אבל בענין הנסים שזכרה אני תמה, כי הנס הרביעי שדרכי מצרים היו חומר וטיט אינו ענין לנסים שעשה לאבותינו, והוא ממספר המכות שהביא על המצריים בים. ואין לך לומר שע"י כן נצלו אבותינו מידם, ולכן קרי ליה נס שנעשה לאבותינו. א"כ נחשוב כל העשרה מכות שהביא על המצריים בים לנסים שעשה לאבותינו לפי שע"י כן נצלו מידם. וכן נס ששי שנעשו המים כאבנים כדי שישתברו ראשי המצריים עליהם, אין זה נס לאבותינו, אלא גם הוא ממספר המכות שהביא על המצריים. וכן הנס השביעי שהיו המים נקפים חתיכות חתיכות כאבנים לא כשאר מים הנקפאים לחתיכה אחת, לא ידעתי לאיזו ענין היה הנס הזה לטובת אבותינו. וכן הנס העשירי שהיו נקפים אחר השתייה, ולא ירדו לארץ כשאר נוזלים, לאיזו ענין שמש הנס הזה? ואם היו מעט המים הנשארים נוזלים לארץ לא היה מזיק כלום, כמו שעינינו רואות ביבשה אחרת. סוף דבר פליאה דעת ממני. והרב ר' יצחק אברבנאל ז"ל העתיק גם הוא כל דברי רמב"ם ז"ל בפירושו, וכתב על הברייתא הזאת שהיא דרך דרש. והוא פירש שעשרה נסים הללו שעשה לאבותינו על הים, דומיא דעשרה נסים שעשה להם במצרים, וכדפירשתי דהצלה ממכות מצרים קרי "נסים". והכי נמי ההצלה ממכות שהביא על המצריים בים קרי להו נסים. ומלבד שדבריו סותרים דברי החכמים ז"ל אין הדעת נוחה מדבריו. ובפירוש המשנה הסמוכה אגלה דעתי בענין זה בעזה"ה.

[אמר המגיה: רבנו המחבר מביא להלן בקצרה ממה שביאר בספרו "רוח חן", פירוש למדרש "חכמת שלמה", בענין סדר עשר מכות במצרים. למען חיבת הקודש הבאנו חלק מהדברים שבספר ההוא בקונטרס נפרד שבסוף ספר זה. עיי"ש].

"עשר מכות". המכות הללו מפורשות בתורה, וחז"ל נתנו להן סימנים דצ"ך עד"ש באח"ב, דם צפרדע כנים ערוב דבר שחין ברד ארבה חשך מכת בכורות. והאי עשרה נמי למימרא שלא היו פחותין מעשרה, וכנגד עשרה מאמרות שנברא בהם העולם. ולהודיע שנפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם שנברא בעשרה מאמרות, אבל פרטיהן יותר מעשרה. וראיה ממכילתא (בשלח, פרשה ו') שאמרו "מניין שכל מכה ומכה שהביא הקב"ה על ה מצריים במצרים היתה של ארבע מכות שנאמר וכו', ור' עקיבא סבירא ליה שכל מכה ומכה היתה של חמש מכות ובים

של חמשים", אלא שכ ולם כלולים בעשרה, וכדפירשתי לעיל . והפיכת מטה לתנין לא חשיב למכה, משום שלא היתה כוללת לכל מצרים, אלא חרדה בעלמא לעיני פרעה ועבדיו, כי נעשה בהיכל המלך. וכן אמרינן במדרש (שמו"ר ט, ז) : כשבלע מטה אהרן את מטותם נבהל פרעה, ואמר אם יצוה למטה 'בלע את פרעה ואת כסאו' יבלעני [עכ"ל].

ביאור סדרם של עשרת המכות
וטעמים מפורטים מדוע נענשו המצריים במכות הללו

ודע כי דברי תורה (רש"י בראשית לג, כ. ע"פ שבת פח:) כפטיש יפוצץ סלע, ומקרא אחד יוצא לכמה טעמים. שאם החכמים ז"ל סדרו המכות בסדר דצ"ך עד"ש באח"ב, שכל אחת מהן היתה מכה וצרה גדולה, הנה בטעמי המכות הללו ובסדריהן יש אתי ענינים חדשים ונאמנים, למדתים מדברי המלך שלמה ע"ה הכתובים בספר "חכמת שלמה" שהעתקנו . כי בדברו על מכות הערוב, והודיע שבא על עון ע"ז וגלוליהם שעבדו, חתם דבריו שהיו המצריים נפתים אחר התועבות האלה כמו נערים חסרי לב, ואמר (פרשה י"ב פסוק כ"ה) "ולמען תהתל בהם ותעש גם אתה עמהם במשפטיך כעם נערים" וגו', (שם, כו) "וכאשר לא שעו לדברי התולים אשר התעללת בהם להזהיר אתהם, נודע להם משפט ה' ". כלומר אז בא מכת הערוב, ודברי המלך כמו חידה סתומה. וכאשר בינותי [בהם] פתחו לי שער לבוא אל תוכן מקצת מליצות תורתנו הכתובות על ענייני מכות מצרים ותחלואיה, שהן עמוקות בטעמיהן . ולא אעתיק פה כל הכתוב בפירושנו לספר הנ"ל, אלא מעט מהרבה . ונדבר על סדר המכות למחלקותיהן, ועל טעמי הסדרים. כי בסדר אלו המכות יש שאלה גדולה כפי הכלל המקובל לנו, שהוא ב"ה רב חסד, וגם כשנפרע מבריותיו נוהג כפי דרכו טובו . ועל כ ן תחלה יתרה [י' מנוקדת פתח] בהתראות שישובו מפשעיהם. ואם לא ישמעו יעניש בהדרגה, תחלה בקל, אם ישמעו מוטב, ואם לאו יעניש בחמור, וכן בכל פעם ופעם. ואנחנו רואים לה יפך במכות מצרים, מכת הדם והצפרדע היו קשים כי פגעו בנפשות, רבים מתו בצמאון ורבים בצפרדעים, כמו שמפורש בקבלה (תהלים עח, מה) "וצפרדע ותשחיתם". ואם אלה לא הועילו, איך הענישם אח"כ בקל מהם שהוא מכת הכנים שאיננה רק צער גיאול וחרפה ? מכת הערוב קשה מאד, ואיך אחריה מכת שחין שהיא קלה ממנה מאד ? שאלה שניה למה התרה בדם ובצפרדע כמו שכתוב בתורה, ובכנים לא התרה ? בערוב ובדבר התרה, ובשחין לא התרה ? בברד ובארבה התרה, ובחשך לא התרה? ושב להתרות קודם מכת בכורות. ואין לומר שבכ ולם התרה אלא שהתורה קצרה וסמכה על המפורש במקצתן . א"כ למה הזכירה ההתראות שבע פעמים, ופעם אחת די ללמד על הכלל כ ולם שהיו כ ולן בהתראה. ועוד בהיותן תמיד אחת בלי התראה ושתים בהתראה, הסדר הזה אומר דרשני, כי מורה שהיה כן בכוונה.

ואמרתי על [פי] דברי הספר הנ"ל, שמליצת "היתולים" שזכר אי אפשר לפרשו על כלל המכות שקדמו למכת הערוב, כי דם וצפרדע אינן ה יתולים, אלא מכת גדולות המביאים אל שערי מות, אבל שב לבד על המכה הסמוכה למכת הערוב, והיא מכת כנים. והוצאתי מזה מעין ונחל לפרש מליצות התורה בענין זה, וחשבתי שהיו המכות בכללם שתים עשרה, מהן ארבעה תוכחות לאותות ולמופתים, ושמ ונה מהן ש פטים גדולים בזרוע נטויה, ונחלקות לארבעה סדרים.

יש ארבעה סדרים של מכות. ובכל סדר, מכה ראשונה היא ללא התראה (היתול) ואח"כ ב' מכות בהתראה (עונש)

ראשית כל ס ידר תוכחה בלי התראה, ואחריה שתי מכות גדולות בהתראה. הסדר הראשון ראשיתו תוכחה בלי התראה, והוא מופת שנהפך המטה לתנין ובלע [את] מטות החרטומים. ואחריה שתי מכות גדולות דם וצפרדע ושתיהן בהתראה. הסדר הב' ראשיתו תוכחה בלי התראה, והוא מופת הכנים ולא יכלו החרטומים לעשותו . ואחריה שתי מכות גדולות ערוב ודבר ושתיהן בהתראה. הסדר הג' ראשיתו תוכחה בלי התראה, והוא מופת השחין ושמל וא חפנים פיח כבשן היה לאבק על כל ארץ מצרים, ואחריה שתי מכות גדולות ברד וארבה ושתיהן בהתראה. הסדר הד' ראשיתו תוכחה בלי התראה, והוא מופת החשך, ושלא יכלו קום

מתחתם, ואחריה שתי מכות נפלאות מיתת הבכורים וטביעת י ם סוף, הראשונה בהתראה, והשניה לא היה אפשר להתרות שכבר יצאו מן הארץ.

וזה דרך חדש בתורתנו ויש בו תעלומות חכמה. כי ארבעה הסדרים הללו היו מכוונים להפרע מהן על ארבעה ראשי עונות שהשתקעו בהן המצריים, וכן להפרע מהן על ארבעה סוגי הרעות שהרעו עם ישראל. והדברים נכבדים מאד. ואלו התוכחות הארבעה הן דברי ה יתולים שזכר המלך ע"ה, שהיו קלות בערך המכות שבאו אחריהן, ובאו להזהירם ולהזכירם שישמעו . ואם ימאנו וימרו ישלח בהם את שפטיו הרעים . והיו כ ולם ה יתולים להתל בהן, ולא היה ראוי להתרות עליהן, כי הם עצמן התראות מופתיות, כל אחת העידה על סדר מכות שיבואו אחריה.

כפירה של פרעה ושל המצריים

ועתה אפרש בקצרה, כשבא משה בשם ה' לדבר אל פרעה שישלח את ישראל ללכת לעבוד את ה', השיב פרעה (שמות ה, ב) "מי ה' אשר אשמע בקולו וגו' לא ידעתי את ה' וגם את ישראל לא אשלח". הפסוק הזה כולל כפירות עצומות. האחד שכפר במלכות שמים ואמר "מי ה' שאשמע למצותיו? אני מלך בארץ, ואני מצוה על יושביה כחפצי ". ועל זה אמר "מי ה' אשר אשמע בקולו" וגו'. השני שבטח לבו על גלוליו אלילי מצרים המפורסמים. השלישי שהכחיש ביכולת ה' ובצדקתו, ושברא עולמו בחכמה צדק ומישרים, ועל זה אמר "לא ידעתי את ה' ". אלא עולם כמנהגו נוהג והכל בטבע ולא תשתנה, וכדרך שפירשנו במשנתו של ר"א המודעי. הרביעי הלעיג על דברי משה שאמר (שמות ד, כב) "בני בכורי ישראל", וכן (שמות ד, כג) "שלח את בני ויעבדני". כי לפי מחשבתו כפר בהשגחה ובכל האמונות, ואיך יקבל כי ישראל בנים למקום ב"ה? ולכן אמר (שמות ה, ב) "וגם את ישראל לא אשלח", כאומר ישראל שאתה קורא בן בכור לא אשלח, כי אין טעם בדבריך. וכמו שאמר (שמות ה, ט) "ואל ישעו בדברי שקר".

סדר ראשון של המכות

וכנגד הכפירות הללו באו סדרי המכות. תחלה הוכיחו בדברים כמ"ש (שמות ה, ג) "פן יפגענו בדבר או בחרב", (שמות ד, כג) "הנה אנכי הורג את בנך בכורך " וכיוצא בהן. כשלא שמע באה התוכחה הראשונה במופת והפך המטה לתנין ובלע מטות כל החרטומים. וזה ענינה : אתה מתפאר במלכותך ובשבט המושל שבידך ? דע כי שבטך ומלכותך אינו כלום, אלא מטה האלהים אשר בידי, כי לה' המלוכה . ולכן המטה הזה י יהפך לך לתנין, ויבלע מטך ומטה כל היועצים והשרים היועצים רע במדינה הזאת . לכן שמע דבר ה' וקבל מצ וותיו. כשלא שמע התרה על המכה הראשונה, וכשסרב בהתראה בא הסדר הראשון, כי נהפכו המים לדם והדגה אשר ביאור מתה ובאש היאור, ובאו הצפרדעים מן היאור. ובספר הנ"ל בארתי ענינים נפלאים על הקבלת הסדר עם עונותיו, ונגד הרעו ת שעשו עם ישראל, ופה לא אכתבנו. וכן בארנו שם שנתקדש שם שמים על ידי שתי המכות האלה, ובשניה הודה פרעה כי לה ' המלוכה. וראיה שבמכת הצפרדעים נאמר (שמות ז, ד) "ויקרא פרעה למשה ולאהרן ויאמר העתירו אל ה' ויסר הצפרדעים". ואין הודאה גדולה מזאת שנכנע לבו לחלות פני משרתי אלהינו שיעתירו בעדו אל המלך הגדול ה' שמו שיסיר את הצפרדעים . ובזה הודה ולא בוש כי ה' מלך הארץ, ויוכל לצוות ולגזור, לא פרעה ויועציו . וכמה היה קשה על פרעה להכניע לבבו הערל לבקש על הדבר הזה. ואם תחפוץ לדעת התבונן אל מכת הדם שהיתה מכה עצומה מאד ועמד במריו ולא בקש דבר ממשה, לפי שלא רצה להודות במלכות ה ' ב"ה, והכתוב מעיד עליו באמרו (שמות ז, כג) "ויפן פרעה ויבא אל ביתו ולא שת לבו גם לזאת ", כלומר אפילו למכה הגדולה הזאת לא שת לבו להכנע לפני ה', כמו שלא שת לבו לתוכחה שקדמה שבלע מטה אהרן את כל המטות. ולכן נאמר (שמות ז, כה) "וימלא שבעת ימים אחרי הכות ה' את היאור ". והמקרא הזה הוקשה על מפרשי התורה לאיזו ענין נכתב. ועתה תבינהו, כי הודיע שלא ש ימשה המכה שעה או שתים או יום אחד ופסקה, ושעל כן לא חלה פני משה שיעתר אל ה', אלא ש ימשה שבעת ימים מלאים . ובכל הזמן ההוא הכביד לבו ולא נכנע כלל, עד שבאתה המכה השניה אחר ההתראה מטעם המבואר, אז הודה ולא בוש. ועם זה תם הסדר הראשון.

סדר שני של המכות

והחל [סדר שני] בתוכחה השניה נגד העון השני שבטח על גלוליו בהמה חיה ורמש כמו שכתוב בספר ["חכמת שלמה"] הנ"ל, גם בכל ספרי הקדמונים כותבי ד ברי הימים. והכה עפר הארץ והיתה לכנים גם באדם ובבהמה היו הכנים, כלומר אתה בוטח בגלוליך שמוצאותן מן העפר כמו שכתוב (בראשית א , כד) "תוצא הארץ נפש חיה למינה בהמה ורמש וחיתו ארץ למינה", ואיך האדם אשר נשמת חיים באפו ומעלתו גדולה מאד מכל יצורי מטה יעבוד לנבראים הפחותים הללו ? בינו בוערים בעם! הנני מכה במטה על עפר הארץ שיצאו ממנה, ותוציא כנים מאוסים ודבקו בך ובבהמתך ובחיתך אשר תעבדם, ולכן נאמר (שמות ח, יד) "ותהי הכנם באדם ובבהמה כל עפר הארץ היה כנים בכל ארץ מצרים ". ולא נזכר אצל דם וצפרדע צרת הבהמה והארץ, לפי שמכת הכנים היתה תוכחה גלויה על עון ע"ז. לכן באה על האדם לתוכחה, ועל הבהמה להודיעם שאין צורך בהם . וכל עפר הארץ היה כנים, ללמדם שמוצא תולדת הגלולים תהפך לכנים, וזה באמת תוכחה גדולה. והנה החרטומים התחכמו לעשות כן, להראות שהוא מעשה להט וכשפים, ומנע ה ' מהם, שכן נאמר (שמות ח, יד) "ויעשו כן החרטומים בלטיהם להוציא את הכנים ולא יכולו ". ולפי שלא אמר הכתוב "ולא יכלו החרטומים להוציא את הכנים", הנני אומר שבביתם נסו הדבר ויכלו להוציא בדרכי להטיהם, וכשקראם פרעה ורצו להוציאם לעיניו לא יכולו, כי ה' עצר בעדם . ולכן אמר "ויעשו כן החרטמים" וגו' כלומר בביתם נסו ועשו כן . ואמר [אח"כ] "ולא יכולו", כלומר לפני פרעה לא יכלו לעשותו. וטעם הדבר לפי שהיתה תוכחת ללמדם מוסר, ולא חפץ ה' שיסבו החרטומים לב מצרים אחורנית בלטיהם, כי חפץ חסד הוא ופותח דרך ישר לפני כל בריותיו . ומטעם זה עצמו גם בתוכחה הראשונה הראה ה ' שאין במעשיהם כלום ובלע מטה אהרן את מטותם. ויפה כתב רמב"ן ז"ל בפירוש התורה שמה שלא יכלו היתה סבה מאת ה' שסכל עצתם בחפצו, שהכל שלו והכל בידו. וזה אמת, אע"פ שכתב עליו ר"י אברבנאל ז"ל איני רואה שום תועלת בנס זה, מדברינו אתה למד מה היה התועלת, כי חפץ ה' ללמדם להועיל לא להסב לבם אחורנית. אלא שהפושעים הללו לא שתו לבם לתוכחת ה'.

ולכן אחר שהתרה בם מטעם המבואר, בא עליהם הסדר השני ערוב ודבר, ומאד נפלאו שתי המכות הללו ומקבילים עם העון השני שהוא עון ע"ז. ונכבדות מדובר עליהם בספר ["חכמת שלמה"] הנ"ל, ופה לא אשלח יד לכתוב דבר מפני ההתנצלות המבואר. וגם בסדר הזה נתקדש שם שמים, והודה פרעה שאין צורך בגלוליו . וראיה שאחרי מכת הערוב נאמר (שמות ח, כא) "ויקרא פרעה למשה ולאהרן ויאמר לכו זבחו לאלהיכם בארץ ", ואין הודאה גדולה מזאת שהרשה לזבוח את תועבת מצרים לה' אל והינו, כי הודה שהם ראויים להשרף ולהזבח לעבודת אדון הכל, כי חזר מהבליו . ומשה רבינו שידע כי לא ישלחם מארצו, וכמו שהודיעו הקב"ה, השיבו בדרך לצון (ח, כב) "לא נכון לעשות כן כי תועבת מצרים נזבח לה' אל הינו, הן נזבח את תועבת מצרים לעיניהם ולא יסקלונו ?". כלומר איך תאמר שנזבח בארץ מצרים, ואתה ידעת כי נזבח ממינים שהן תועבת מצרים, ואף על פי שאתה נותן רשיון ומודה שכן נכון לעשות, הנה מי יערב בעד עמך המחזיקים בגלוליהם . ואם נזבח תועבותם לעיניהם ודאי יסקלונו, ולמה נכניס עצמנו בסכנה כזו?

סדר שלישי של המכות

כאשר תם הסדר השני ונשלמה הכ וונה העליונה, באה התוכחה השלישית נגד העון השלישי שכפרו ביכולת ה' ב"ה, ובמנהגי חכמתו וצדקתו . ואמרו שהטבע נוהג מנהג ו ולא ישתנה, ולא האמינו כי הוא ב"ה אדון העולם ויוצרו ויוכל לשנותו כחפצו, ולכן באה תוכחת השחין. והסתכל כי התוכחה הראשונה היה צריך לעשותה לעיני פרעה, כי אם היה פועל אותה בסתר לא היה פרעה ועבדיו יודעים ממנה דבר, כי לא היתה מכה בגוף, וכל עצמה רק חרדה לעין. אבל התוכחה השניה לא אמר שעשאה לעיני פרעה, לפי שלא היה צריך לכך, שהיתה מכה בגוף, והיו מרגישי ם אותה וראו בעיניהם שהיא על האדם ועל הבהמה ובכל עפר הארץ. ואולם תוכחת השחין אע"פ שהיתה בגופם היה צריך לעשותה לעיני פרעה ולעיני עבדיו כמו שיתבאר. וכן התוכחות הראשונות עשה במטה לבד, ותוכחת השחין עשה במל וא חפנים פיח

כבשן. והיה ביכולת ה ׳ ב״ה לעשותה ע״י דבור או הטית המטה. וטעם כל זה לפי שהתוכחה הזאת באה על עון האפיקורסות שהכחישו שהוא ב״ה יוצר שמים וארץ, ושבידו לשנות הטבע המוטבע מימי בראשית, ואם היה משה מביא השחין בהצנע, אע״פ שהיה פורח בגופם, היו אומרים מקרה היה לנו (דברים לב, כז) ״ולא ה׳ פעל כל זאת ״, אלא נפסד אויר ארץ מצרים וממנו התהוה השחין. וכן אם היה משה מביא לעיניהם בדבר פיו או בנטית היד או המטה, היו אומרים המערכת גזרה כן ומשה ידע בחכמתו עת הגז ירה. גם לא היתה אז משונה מכה זו מכל המכות שעברו, שבכ ולם הוכו פתע פתאום, ומאין ידעו כי ה ׳ ב״ה יכול לשנות הטבע ולברוא חדשה ? לכן היה מחכמת ה ׳ ב״ה שצוה למשה ולאהרן שיקחו מל וא חפניהם פיח כבשן, (שמות ט , ח-ט) ״וזרקו משה השמימה לעיני פרעה ״, ונאמר ״והיה לאבק על כל ארץ מצרים והיה על האדם ועל הבהמה לשחין פורח אבעבועות בכל ארץ מצרים ״. ראו בעיניהם שאותו פיח המעט שביד משה כשזרקו כלפי מעלה נתהוה ממנו אבק רב בכל ארץ מצרים מרחק כמה אלפים פרסאות כשתחלק הארץ לרצועות לארכה ולרחבה . ואותו האבק כשנפל ממנו על האדם ועל הבהמה מקום שיפול שם יהי פורח אבעבועות, וזה הפלא ופלא, ואות כי ה׳ ב״ה יוצר הכל. כמו שעשה ממעט פיח הכבשן אבק לכסות את כל ארץ מצרים, וכדפירשתי בבבא בעשרה מאמרות נברא העולם, ש״בריאה״ כזו דומה לבריאת יש מאין. וכן הודיעם שאין צריך לומר שביכלתו לעשות נפלאות ולהעניש עולמו בדברים נוראים וחזקים . על דרך משל לברוא בריות גדולות ומשונות ונוראות להעניש בהן בריותיו, או להשליך עליהם אבנים גדולות, או לברוא אש נורא שורף כל העולם כרגע, אלא גם בדבר שאין חלש וקל כמוהו יוכל להכחיש את הטבע ולשנות ו. ולכן נעשה נס זה ע״י פיח כבשן שהתהוה לאבק, ואין בכל המציאות דבר קל כמו אבק . והוא החריד את כל הארץ והחליאם חולי רע מבלי סבה . ולכן אצל מכה זו נאמר (שמות ט, יא) ״ולא יכלו החרטומים לעמוד לפני משה מפני השחין״ וגו׳, ולא זכר צער החרטומים בשאר המכות. לפי שמכת השחין באה ביחוד להכלים גאות החרטומים ויועצי פרעה שהיו ״חכמים בעיניהם״ ואמרו שהכל בטבע . על כן סבב ה ׳ ב״ה שתגבר עליהם מכה זו עד שלא יכלו לעמוד על רגליהם, להשיב חרפתם אל חיקם.

וכאשר לא שתו לבם לתוכחה הנוראה הזאת, התרה בם והביא עליהם הסדר השלישי ברד וארבה. ובספר הנ״ל [״חכמת שלמה״] הפלגנו לדבר איך הקביל הסדר הזה לעומת מרדם בה׳, ושהיה בהם הפלא ופלא. ופה אינני רק רומז רמיזות. וגם בסדר הזה נתקדש שם שמים, והודה פרעה כי ה׳ צדיק נוהג בצדק ובמשפט ועושה כחפצו בשמים ובארץ, ונוהג עולמו בצדק, שכן כתוב (שמות ט, כז) ״וישלח פרעה ויקרא למשה ולאהרן ויאמר אליהם חטאתי הפעם ה׳ הצדיק ואני ועמי הרשעים״, ואין לך הודאה גדולה מזאת.

סדר רביעי של המכות

כאשר תם הסדר הזה ונשלמה הכו ונה העליונה, באה התוכחה הרביעית נגד העון הרביעי שכחשו בסגולת ישראל, ושהם בנים למקום ושצריכי ם לעבוד עבודת ה׳ ולקבל תורתו, ושלא בקשו לשלח אותם מכור הברזל וכבשום לעבדים מרודים (מליצה ע״פ ישעיה נח, ז) . ולכן באה תוכחת החשך הנפלאה, כלומר : אתה אוסר ישראל במאסר השעבוד ולא נתתם לצאת, אני אאסור אתכם ואושיבכם במשמר . וזה ע״י החשך, כמו שכתוב (שמות י, יג) ״לא ראו וגו׳ ולא קמו איש מתחתיו״ וגו׳, כי לא יכלו קום ולא יכלו ללכת. אמרת (שמות ה, ט) ״ואל ישעו בדברי שקר״, והפכת דברי אלהים חיים ? אני אחתך במראות שקר משלחת מלאכים רעים. ולא אוכל לפרש זה פה, כי בספר הנ״ל הודיע המלך שלמה דברים חדשים נפלאים על מכת החשך, ופירשנום באר היטב בפירושנו ״רוח חן״. אתה לא חפצת לשלח ישראל לעבדני ולקבל תורה אור ונר מצוה ? על כן בחשך תדמו (מליצה ע״פ שמו״א ב, ט) , כמו שכתוב בספר [״חכמת שלמה״] הנ״ל (פרשה י״ח, פסוק ד) ״כי נכון שאלה ימנע מהם אור ויסגרו באפלה, כי הכבישו את בניך שעל ידם אור תורת חיים ינתן בארץ ״. אתה [פרעה] גזרת גזירות על ישראל ופחדו וחלו ממך והצפינו ילדיהם לבל יפלו בידך ? עתה תפחד מישראל בשבתך בחשך, פן ימיתו כ ולכם כאיש

אחד, כמו שכתוב בספר הנ"ל (פרשה י"ח פסוק ב) "ויברכום יען לא הרעו עמהם". ועוד כמה דברים כתובים בפירושי לספר זה, איך היתה התוכחה הזאת אות על עונם הגדול.

וכאשר לא נכנעו, התרה בהם והביא עליהם הסדר הרביעי מכת בכורות וטביעת ים סוף. וגם זה מבואר שם בטעמים נפלאים מאד איך הקביל הסדר הזה נגד עונם, ופה בקצרה נלך. וגם בסדר הזה נתקדש שם שמים, ומפורש בכתוב (שמות יב, ל-לב) "ויקם פרעה לילה וגו' ויאמר קומו צאו מתוך עמי וגו' וברכתם גם אותי". ואין הודאה גדולה מזאת שהודה פרעה שהן בני אל חי וששכינת ה' דבקה בהם, שהרי בקש מהם ברכה, וכדרך (בראשית יב, ג) "ואברכה מברכיך", (בראשית כז, ז) "ואברכך לפני ה'", וזהו טעם הפסוק הזה. וכן כתוב בספר ["חכמת שלמה"] הנ"ל (פרשה י"ח, פסוק י"ג) "ואלה אשר לא האמינו מאומה בעבור כישופיהם במות כל בכור הודו כי עם זו בני אלהים הם". ורמוז הוא במאמר הכתוב (שמות יב, לב) "וברכתם גם אותי". ואולם נפלאות כתובים שם על מכת בכורות, אלא שאין פה המקום לבארם.

הנה למדתיך חדשות בסדר מכות מצרים, ושהיו ארבעה תוכחות, ושמונה מכות, והענין נפלא מאד. ואיננו חולק על משנתנו, שבכל מקום התוכחה הראשונה לא היתה רק חרדה לפרעה וליועציו, והמצריים לא ידעו ממנה דבר, וטביעת ים סוף היתה אחרי צאתם מן הארץ. פשו לן [נשארו בחשבון] עשרה, ועליהם שנה תנא דידן "עשר מכות הביא הקב"ה על המצריים במצרים", [לשונו] "על המצריים" לאפוקי הפיכת מטה לתנין שלא היה על המצריים וכדפירשתי. [לשונו] "במצרים" לאפוקי טביעת ים סוף שלא היה במצרים. ועתה עמוד והתבונן נפלאות אל, וראה שכל תוכחה היתה קשה מחברתה והולכי ם על סדרם מקל לחמור. כי תוכחת מטה שנהפך לתנין, לא היתה צרה בגוף, רק מבחוץ למראה העין, וחרדה היתה לא יסורין. תוכחת הכנים קשה ממנה, שהיתה על עור הבשר. תוכחת השחין קשה ממנה, שהיתה בגופם בבשרם פורח אבעבועות. תוכחת החשך קשה ממנה, שהיתה מכת הלב ומצוקת נפש כמבואר בספר ["חכמת שלמה"] הנ"ל.

סדר עשרת המכות, מן הקל אל הכבד

והסדר נכון מאד. הראשונה מבחוץ. השניה על העור. השלישית תחת העור בבשר. הרביעית בנפש תחת הבשר. ולכן שמשו לארבעה סדרים מכות, שכל סדר היה קשה מן הראשון, ואם הייתי בא לפרש זה אצטרך להקדים הקדמות רבות שאין מקומם פה. רק אודיע עוד שכל תוכחה רמזה על הסדר שקדמה לו. תוכחת מטה שנהפך לתנין, והתנין הוא הדג הגדול אשר בידם, כמו (בראשית א, כא) "את התנינים הגדולים", ועל פרעה נאמר (יחזקאל כט, ג) "התנין הגדול הרובץ בתוך יאוריו". להורות כי ה סדר שיביא עליהם יהיה במים ובנפש חיה אשר בו. וכן עשה כי במכה הראשונה נהפכו מי היאור לדם והדגה אשר בו מתו, כמו שנהפך המטה היקר לתנין. ובמכה שניה באו צפרדעים מן היאור על הארץ, כמו המטה שנהיה לתנין אשר במים.

תוכחה השניה הכה עפר הארץ והיו כנים, ובאו על האדם והבהמה והארץ, להורות שהסדר שיביא עליהם יהיה מן הארץ ומנפש חיה אשר בו. וכן היה כי במכה הראשונה בא ערוב, והם בעלי חיים מכל אשר תרמוש האדמה. ובאו על האדם ועל הבהמה ומלאו את המדינה, כמו שכתוב (שמות ח, יז) "הנני משליח בך וגו' ומלאו בתי מצרים את הערוב וגם האדמה אשר הם עליה". ובמכה השניה הביא חלי רע בבהמות שעל הארץ ומתו פתאום על צד הפלא.

תוכחה השלישית הביא עליהם שחין. והשחין ירד עליהם מלמעלה מן האבק הפורח באויר שנפל עליהם, להורות שהסדר שיביא עליהם יהיה מן האויר וירד עליהם מלמעלה למטה. וכן היה שבמכה הראשונה באו ברד ואש גשם וסער, כולם מלמעלה למטה, ובמכה השניה בא ארבה מן האויר, כי הוא עוף פורח וינח בארץ, וכן כתוב (שמות י, יג) "ורוח הקדים נשא את הארבה וינח בכל גבול מצרים".

התוכחה הרביעית הביא עליהם חשך, ולא היה חשך פשוט כמו הלילה. אלא שלח חשך מאוצר זעמו, והוא הפלא ופלא כמו שבארנו בס פר ["חכמת שלמה"] הנ"ל, ורמזו קדמונינו ז"ל

במדרשם עליו ואמרו (שמו"ר יד, ב) "מהיכן בא החשך על מצרים ? ר' נחמיה אומר מחשך של גיהנם, ור' יהודה אומר מחשך של מעלה שנאמר (תהלים יח, יב) "ישת חשך סתרו". וגלינו סודו בפירושנו ["רוח חן"] הנ"ל, כי המלך שלמה ע"ה הפליא לדבר עליו, להורות שהסדר שיביא עליהם יהיה הפלא ופלא מלמעלה משמי מרומים, וכן היה. שבמכה הראשונה בא עליהם מכת בכורות לא ע"י מלאך ולא ע"י שרף אלא ע"י הקב"ה בעצמו ובכבודו [כמובא בסדר הגדה של פסח]. ובדרך פלא ע"י חזיונות וחלומות נוראות, כמו שכתוב בס פר הנ"ל בדברי שלמה על זה ובפירושנו לדבריו. והדברים רחבים לא אוכל להביאם פה. ובמכה השניה הביא עליהם מי ים סוף ג"כ הפלא ופלא, כי בעמוד אש וענן נלחם בהם כמ"ש בתורה, וכמו שאפרש במשנה זו [להלן] בעז"ה. גם שתיהן בחשך, מכת בכורות בחצי הלילה, וטביעת ים סוף בחשך וענן כדכתיב (שמות יד, כ) "ויהי הענן והחשך", וכדבעינן למימר.

סדר עשרת המכות הוא מתחת לאדמה ועד למעלה בגובה האויר

והתבונן עוד שכל סדר היה ממעל לסדר שקדם לו, הסדר הראשון , דם וצפרדע במים אשר מתחת לארץ. הסדר השני , ערוב ודבר על הארץ. הסדר השלישי , ברד וארבה מעל רקיע השמים. הסדר הרביעי, מכת בכורות וטביעת ים סוף ממעל לשמי מרומים.

בכל סדר מעשרת המכות, יש דבר והיפוכו

והתבונן עוד שבכל סדר באו שתי מכות מתאימות, דבר וה יפוכו ושתיהן לרעה. דם וצפרדע מתאימות ששתיהן ביאור, ואחת הפוכה מחברתה, הדם המית הדגה הנאכלת, והצפרדע שרץ מזיק בא עליהם, ושתיהן רעות גדולות. ערוב ודבר מתאימות ששתיהן בארץ, ואחת הפוכה מחברתה, הערוב בע לי חיים מזיקים באו עליהם מחדש, והדבר המית הבהמה הנאכלת והמעיטה אותן, ושתיהן רעות גדולות. ברד וארבה מתאימות ששתיהן מן הרקיע, ואחת הפוכה מחברתה, הברד שבר כל עץ וכל עשב הנאכל, והארבה בא עליהם מחדש ואכל את הנשאר מן הברד, ולא נהנו ממנו כי נשאו רוח ים חזק ויתקע הו ימה סוף, וכמ"ש (שמות י, יט) "לא נשאר ארבה אחד בכל גבול מצרים". מכת בכורות וטביעת ים סוף מתאימות ששתיהן ממרומים, ואחת הפוכה מחברתה. מכת בכורות הכריחם לשלח את ישראל שנואי נפשם בכבוד גדול, וטביעת ים סוף המית כולם כאיש אחד ולא נתנם לשוב אל ארצם, כמ"ש (שם יד, כה) "ויאמר מצרים אנוסה מפני ישראל" וגו'.

בכל מכה נוספת מעשרת המכות, היה הנזק הנעשה למצרים כבד מן קודמו

והתבונן עוד שכל סדר סבב להם רעה יותר מחברו שקדם לו. הסדר הראשון המית הדגה אשר במים. הסדר השני הכרית את הבהמה, וזה קשה מן הראשון, כי המקנה (צריכה) [נצרכת] יותר למזון האדם מן הדגה, גם צריכי ם [אותו] למלאכה לחרוש ולזרוע לטעון ולרכוב. הסדר השלישי השחית כל עץ וכל עשב השדה, והוא קשה מן השני, כי הלחם ויבול האדמה צריכה יותר למזון האדם מן הבהמה. ובהשבר כל מטה לחם יהיו חללי רעב. הסדר הרביעי קשה מכולם כי השחית האדם, ומת כל בכור וכל גדולי מצרים, וטובעו פרעה וכל מחנהו בים סוף.

חידושים אלו שנמסרו מן שלמה המלך הרי נרמזו ג"כ בתהלים פרק ע"ח

ואלו הן ראשי דברים מן החקירות היקרות שכתבנו בספר הנ"ל. ודע כי דברי המלך שלמה ע"ה בספרו הנ"ל הולכים בשיטת המשורר האל והי בספר תהלים, ומדברי המלך עמדתי על המקראות הסתומות שבדברי המשורר, שבמזמור (תהלים עח, א) "האזינה עמי תורתי" וגו', מנה גם הוא מכות מצרים, אבל פליאה דעת מכל מפרשי ס פר תהלים למה זכר קצתם והשמיט קצתם? ולא אעתיק מה שכתבנו על זה בפירושנו הנ"ל, רק ארמוז שבחכמה השמיט קצתן והן [ארבעה] " מטה כנים שחין וחשך ", לפי שהיתה קבלה בידו שאלה הארבעה הם מופתים ו"תוכחות" לא "שפטים" גדולים. ועל ארבעתן הקדים (תהלים עח, מג) "אשר שם במצרים אותותיו ומופתיו בשדה צען". כי ארבעה אלה היו אותות ומופתים לא מסדרי השפטים. ולפי שע"י ההשמטה הזאת גלה הסוד הכמוס בתורה בסדר המשפטים הללו, אמר בתחלת שירו (עח, ב) "אפתחה במשל פי אביעה חידות מני קדם, אשר שמענו ונדעם ואבותינו ספרו לנו ". כלומר אפרש חידות וסתומות התורה, כמו שקבלנו הפירוש מראשי הקבלה, וכמו שבאר בו

עוד חידות אחרות, ובארנום בחבורנו הנ"ל בעז"ה, וכמו שאזכור עוד ענין נפלא בתורתנו הקדושה בפירוש משנה זו שלמדתי ג" כ מחידותיו של המלך ע"ה. אנא ה' אל תצל דבר אמת מפי, ואם אזכה להוציא הספר הנ"ל לאורה, כל רואיו יכיר כי הוא לנו שריד מתורתן של אבות ראשונים, שידעו תעלומות התורה באמת. ורמזתי על כל זה פה לפרש דברי משנתנו, גם להודיע כי ישרים דרכי ה', ושיש בכל מפעלותיו תעלומות חכמה . כי מן הראוי לאדם להלל ולשבח מעשה יוצר בראשית, ולהודיע לבני אדם גבורותיו, כמו שאמר נעים זמירות ישראל (תהלים קה, ב) "שיחו בכל נפלאותיו".

פרטי עשרת הנסים שנעשו לישראל בקריעת ים סוף

"ועשרה על הים". פירש רש"י ז"ל שהן מפורשים במכילתא, והן כמנין לשונות מפלתם הכתוב ב"ויושע" (שמות יד, ל' ואילך): רמה בים, ירה בים, טבעו בים סוף, תהומות יכסיומו, ירדו במצולות כמו אבן, תרעץ אויב, תהרוס קמיך, יאכלמו כקש, כסמו ים, צללו כעופרת. ו "נערמו מים נצבו כמו נד נוזלים " אינו לשון נפילה, אלא הכתוב אומר שהמים נעשו ערימה וקבוץ, ועמדו כמו נד. "ותבלעמו ארץ" לא חשיב בחשבון מפלתם, שזו היא טובתם שנתנו לקבורה, עד כאן דבריו. אבל באבות דר' נתן (פרק לג) מנו עשר מכות שעל הים על ענינים אחרים, ואזכירם בקצרה. (הא') בא עליהם בקול רעם, בא עליהם בקשת, בא עליהם בחצים, בא עליהם בחרב, בא עליהם במגן וצנה, בא עליהם באבנים וקולות, בא עליהם בחניתות, בא עליהם באבנים, בא עליהם בקולות, בא עליהם באבני ברד ובאבני אש. והברייתא הזאת קשה בפירושה שחשבה ענין אחד שתים ושלש פעמים, אלא שבכל פעם למדה מפסוק אחר כמפורש שם. ורמב"ם ז"ל פירש שהעשר מכות על הים דוגמא מעין עשר מכות שלקו במצרים, ולא פירש ולא פרט שמותן. גם ר' יצחק אברבנאל ז"ל תפס לעצמו שיטה זו ועשה דוגמא ומשל למכות הים עם מכות מצרים, ולא באתי להעתיק דברי המפרשים ז"ל ולחלוק על דבריהם, כי לפרש באתי לא לחלוק. על כן לפרש דברי משנתנו שאמרה עשרה נסים נעשו לאבותינו על הים וכנגדן הביא על המצריים עשר מכות בים, צריך אני לעשות דבר לא עשיתי כן בכל הספר, כי למען ספר צדקות ה', ולהזכיר חסדיו ותהלותיו, אעתיק הנה פסוק אחד מספר "חכמת שלמה" שהעתקתי עם תוכן הפירוש שפירשתי עליו בפירושי "רוח חן", כי מדברי המלך שלמה ע"ה עמדתי על דבר חדש . ונגלה אלי דבר בתורת ה' בענין טביעת המצריים בים לא מצאתי ממנו רמז בכל ספרי מפרשי המקרא ז"ל, זולתי בברייתא דר' נתן שהבאתי למעלה נמצאו רמזים מפורשים יורו על חכמת קדמונינו ז"ל, וקבלתם הנאמנה שידעו הדרך הנכונה בדרכי התורה והמקום ב"ה . ומתוך הדברים שאכתוב אפשר שנעמוד על מספר העשרה נסים שנעשו לאבותינו על ים סוף, וכנגדן העשר מכות שבאו שם על המצריים.

וכך הוא לשון הספר ("חכמת שלמה", פרשה י"ט פסוק ז'): "הענן האפיל את השדה. והאדמה החרבה נשאת מבין המים, ויגלו תהומות מכוסות, ותהי דרך סלולה בים סוף, ומצולות עמוקות היו כשדה מלא עשב, (שם פסוק ח') ויעברו בו כל העם חסויים בידך, ויחזו תמונות נפלאות" [עכ"ל].

ובפירושנו "רוח חן" כתבנו בלשון זה : עתה יבאר המלך ע"ה פלא קריעת ים סוף וחדשות ישמיע, ולא אוכל לפרש דבריו טרם אפרש המקראות שנכתבים בתורה על ענין הפליאה הזאת, כי רואה אני שטעמיהם סתומים, ומה שדברו עליהן המפרשים זצ"ל אינן מספיקים לבאר תעלומותיהן. כי הנס האחרון הזה נפלא כהנה וכהנה ממה שחשבו ז"ל, והספקות רבות, וכמו שאתעורר עליהן . והמלך שלמה ע"ה בדבריו הקצרים הדומים לחידה גלה הסוד כ ולו, ומדבריו תהיינה תשובות על הספקות כולם, אלו הן:

אחת עשרה שאלות בפרשה, עליהן יענה הרב המחבר להלן:

השאלה הראשונה. כתוב בתורה (שמות יד, יט-כ) "ויסע מלאך האלהים וגו' ויבא בין מחנה מצרים וגו' ויהי הענן והחשך " וגו'. וראוי לחקור מה היו הענן והחשך משמשים באותה הלילה? אם למנוע את המצריים שלא יתקרבו אל מחנה ישראל, וכאמרו (שמות יד, כ) "ולא קרב זה אל זה כל הלילה ", גם עמוד האש היה יכול לעצור בעדם מהלחם בהם ? והיו מצטערים יותר לראות אויביהם, מבלי שיוכלו להלחם אתם:

השאלה השניה. אמרו (שמות יד, כא) "ויט משה את ידו על הים, ויולך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה, וישם את הים לחרבה, ויבקעו המים". ודברי הכתוב הזה סתומים מאד, כי כפי דעת כל מי שראינו דבריו יחשוב שנחלק לשון ים סוף לגזרים, ונדחקו המים משני הצדדים אל שארית מי הים, והיה מעבר ודרך בתוכם . ואחר שנבקעו המים לשני הצדדים, יבשה המצולה שנתרוקנה כדי שתהיה נוחה לעבור עליה, כי עד הנה היו המים עליה והיתה מטושטשת בחומר ובטיט, אבל קודם שנבקע לא היה אפשר שתיבש המצולה. ולמה א"כ אמר תחלה וישם את הים לחרבה ואח"כ אמר ויבקעו המים. אם הדבר קרה בהיפך?

השאלה השלישית. מי יבין מאמר "וישם את הים לחרבה"? והים לא נחרב, אלא תחתית הים, כי המים נבקעו ונחצו הנה והנה, ונשאר חלל ודרך לעבור גאולים . ואותו הדרך שהוא קרקע הים הוא היה לחרבה, ואיככה אמר "וישם את הים לחרבה", והים איננו המים, ולא הקרקע, וכמו שתלמוד מדברינו.

השאלה הרביעית. מה היה משמש "רוח הקדים"? אם לבקע המים, היה לו לומר "ויבקע ה' את המים ברוח קדים עזה". ועוד בשירה כתוב "וברוח אפיך נערמו מים", שמענו שע"י הרוח נערמו והיו כערמות חטים, לא שהיתה הבקיעה ברוח. ומה הן הערימות הללו שזכר הכתוב? כיון שנדחקו המים משני הצדדים ובאו אל שארית מי הים כמבואר בשאלה השניה.

השאלה החמישית. עיקר הנס היתה הבקיעה שנחצה הים לגזרים, שזהו פלא גדול. כי נשיבת רוח קדים עזה, ראינו דוגמתו בעולם, ואם איננו עזה כמוהו. וכן שהיתה קרקע הים שהמים שוכבים עליו ליבשה, אע"פ שהיה ע"ל צד הפלא, מ"מ ג"כ ראינו כמוה שתיבש הארץ ביום הגשם. וא"כ למה הרוח וההתייבשות ייחס הכתוב שתיהן למעשה ה' הגדול, כאמרו (שמות יד, כא) "ויולך ה' את הים וגו' וישם את" וגו', ועל הבקיעה העיקרית אמר "ויבקעו המים", והיה לו לומר "ויבקע המים" בבנין הכבד [כלומר "ויבקע", אותיות ב' ק' מנוקדות בפתח]. ויותר זר שנכתב בנפעל כאילו נבקעו מאליהן.

השאלה הששית. אמר הכתוב (שמות יד, כב) "ויבואו בני ישראל בתוך הים ביבשה והמים להם חומה מימינם ומשמאלם". וכאן מקום תימה כי הדבר מפורסם שמי הים מכונסים בתהומות, ויש מקומות עמוקים בים, קצתן חמשים אמה, וקצתן מאה, וקצתן מאתים . ולכן אע"פ שיבקעו מימיו, המקום הפנוי שבין הבקיעה אי אפשר לרדת בהן משפת הים, והיורד בהן ילך בנבכי ים ממצולה למצולה. ואיך א"כ ספר הכתוב שכאשר נבקעו המים באו בני ישראל בתוך הים ביבשה? ואין טעם לומר שגם זה היה בנס, כדרך (שמות יט, ד) "ואשא אתכם על כנפי נשרים" [גם בעת שעברו בים], כי אין לנו להרבות בנסים שלא נזכר ומהן דבר בכתוב ולא באה עליהן הקבלה. ומלבד זה מה תאמר במקרא שלאחריו שנאמר (שמות יד, כג) "וירדפו מצרים ויבואו אחריהם כל סוס רכב פרעה וגו' אל תוך הים". האם נשתגעו המצריים לרדוף אחריהם אל המצולות הללו ולא הרגישו כי רגליהם יורדות מות? ולא אמרו מיד מה שאמרו באשמורת הבקר, (שמות יד, כה) "אנוסה מפני ישראל כי ה' נלחם להם". ואם תאמר שבחמתם רדפו אחריהם גם למצולות הללו, מה תענה לשאלתנו איך אפשר ללכת במצולות כאלה? ולא תוכל לומר גם עליהם שרדפו ע"י נס ["כנפי נשרים"], כי לא יפליא ה' לעשות נפלאות לאויביו ולצריו. גם יש לתמוה על מליצת "ויבואו", שהיה לו לומר "וירדו בני ישראל", שבלשון העברי ישתמשו על ההולך בים בלשון "ירידה", כמו (תהלים קז, כג) "יורדי הים באניות", וכל שכן בענין זה שירדו לתחתית הים.

השאלה השביעית. אמרו (שמות יד, כב) "והמים להם חומה מימינם ומשמאלם", וכן בשירת הים אמר (שם טו, ח) "נצבו כמו נד נוזלים", דמה עמידת המים לנד ולחומה . ואם תסתכל שנבקעו המים ונדחקו לשני הצדדין, לא היו כחומה ולא כמו נד, אלא כמו צידי בור ודופניו, שלא יתואר "חומה". כי החומה בנויה לצד מעלה אויר מזה ואויר מזה, וכדמותו לא היו מי הים כלל.

השאלה השמינית. בהיות הבקיעה על דרך שאמרנו למעלה, שנחצו מי הים לשתים, ונתרוקן מקום פנוי ביניהן ויבשה קרקעית הים להיות דרך לעבור עליו, וכבוא קץ המצריים שבו המים משני הצדדים כמבראשונה, ועברו [המים] על ראשי המצריים ההולכים בתחתית הים, ונטבעו בהן. אם כן מהו זה שמצאנו בפרשה לשונות רבות המורות כאלו המצריים נפלו ממעל לתחת אל עמקי הים, ולא אירע כזאת כלל. תמצא (שמות יד, כז) "וינער ה' את מצרים בתוך הים", וזהו כאדם המנער טליתו להשליך מה שבו לארץ, וכענין (איוב לח, יג) "לאחוז בכנפות הארץ וינערו רשעים ממנה", ונאמר (שמות טו, א) "סוס ורוכבו רמה בים", (שמות טו, ד) "מרכבות פרעה וחילו ירה בים", וכתוב (שמות יד, ה) "ירדו במצולות כמו אבן", וכתוב (יד, י) "צללו כעופרת במים אדירים", ובכתבי הקדש שאמר (נחמיה ט, יא) "ואת רודפיהם השלכת במצולות כמו אבן במים עזים", שכל אלו מורים על מי שמשליך זולתו ממקום גבוה למקום נמוך. וצריך טעם לעמוד על פירוש דבר זה, כי לפי הפשט היתה מיתתם בטביעה, וכאמרו (שמות יד, כח) "וישובו המים על מצרים ועל רכבו ועל פרשיו", וכתוב (שמות טו, ד) "ומבחר שלשיו טבעו בים סוף", ונאמר (טו, י) "נשפת ברוחך כסמו ים". ונוסף על זה מי יפתר לנו המליצות הכתובות בשירת הים, כמו (טו, ה) "תהומות יכסיומו", מאיזו ענין מדבר הכתוב? והמים כסו אותם כאמרו (שמות יד, כח) "וישובו המים ויכסו" וגו' ולא התהומות? ואין התהומות "מים"! ואם כבר כסמו תהומות, איך אמר אחריו "ירדו במצולות כמו אבן"? והנה הכתוב היפך הדבר. וכן אמרו (שמות טו, י) "נשפת ברוחך כסמו ים", וחזר לומר "צללו כעופרת". מלבד שגם זה הפוך, אלא שכבר נאמר למעלה "ירדו במצולות כמו אבן".

השאלה התשיעית. אמר הכתוב (שמות יד, כו-כז) "ויאמר ה' אל משה וכו' נטה את ידך על הים וישובו המים" וגו', "ויט משה את ידו על הים וישב הים לפנות בקר לאיתנו ומצרים נסים לקראתו וינער ה' את מצרים בתוך הים". והנה הכתוב הזה מבאר באר היטב ששב הים כאשר היה בתחלה, ושהמצריים היו מנוערים בתוכו. ומה צורך אם כן במקרא שלאחריו שאמר (יד, כח) "וישובו המים ויכסו את הרכב ואת הפרשים לכל חיל פרעה הבאים אחריהם בים לא נשאר בהם עד אחד", ואותו הדבר בעצמו נזכר במקרא הראשון? לא הוסיף דבר רק "לא נשאר בהם עד אחד", והיה לו לכללו בפסוק הראשון ולומר "וינער ה' את מצרים בתוך הים לא נשאר בהם עד אחד". ולמה בכתוב הראשון נזכר פעמי ים "ים", ובכתוב השני "מים". ומליצת "הבאים אחריהם בים" צריכה פתרון, לאיזו ענין נכתבה? כי ידענו שהמצריים באו אחרי ישראל בים.

השאלה העשירית. גם הפסוק השלישי שאמר (שמות יד, כט) "ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים, והמים להם חומה מימינם ומשמאלם", הוא עצמו המקרא שכתוב בראש הענין "ויבואו בני ישראל בתוך הים ביבשה" וגו', וכמו שזכרנו בשאלה הששית. ומה צורך היה לכפול גם אותו פעמים?

השאלה האחת עשרה. כוללת מקצת המליצות שבשירת הים, שאין בכל מפרשי המקרא זצ"ל מגיד לנו פירושם. הא' עוררנו עליו למעלה אמרו "תהומות יכסיומו" מה ענינו? אם כוונת הכתוב על המים ששבו על המצריים, יאמר "מים יכסיומו". והר"א אבן עזרא ז"ל פירש "תהומות הארץ כמו תבלעמו ארץ". הנה לדעתו יפרש אותו על בליעת המצריים בארץ, כמו תבלעמו ארץ, ולא פירש כלום. כי מליצת "נטית ימינך תבלעמו ארץ" סתומה ביותר, והנה באר את הסתום בסתום ממנו יותר. ועוד אם "תהומות יכסיומו" על הבליעה, איך כתב אחריו "ירדו במצולות", ו[הרי] בליעה [היא] אחרונה לכל? וכמו ששאלנו למעלה. ובאיזו אופן בלעה הארץ את המצריים? כי אם תאמר שפתחה הארץ אשר מתחת לים את פיה ותבלע אותם, וכמו המופת שנעשה לקרח ועדתו, יקשה מאד שיעשה השם פלא עצום כזה שלא לצורך. כי מה בין אם ישכבון פגרים על התהום, או שיבלעם התהום עצמו? גם מקרא (במדבר טז, ל) "ואם בריאה יברא ה' ופצתה האדמה את פיה" וגו' סותר דבר זה, [אין זאת "בריאה" חדשה] אם כבר נהיה כזאת לעדת מצרים? וידעתי גם אני שרבותינו ז"ל אמרו (מכילתא) "תבלעמו ארץ, שזכו לקבורה". ודבריהם אמת. אמנם צריכים להתפרש בדרך אמת. וכן מאמר "נטית ימינך תבלעמו

ארץ" קשה מאד. וראב"ע ז"ל אמר שהפלא [הוא] "כי שמך עליון בעליונים ומשם נטית ימינך, ובלעה הארץ שהיא למטה מכל השפלים את האויב . והנה בדרך משל כי ברגע אחד הגיעה ימינך שהיא למעלה משמי השמים אל תחת הים . וטעם 'ימינך' כחך" [עכ"ל ר"א אבן עזרא] . הנה פירושו כדרך השיר לא פשט הכתוב. וכן מליצת "קפאו תהומות בלב ים" זרה מאד. מהו זה שכנה (שמות טו, ח) "לב ים"? כי הבקיעה היתה לרוחב הים, ואם שב על קרקעית הים שהיה מטושטש מחומר וטיט ונקפא בנס, יאמר "קפאו תהומות מתחת הים". ורש"י ז"ל פירש: "בלב ים בחוזק הים כמו (דברים ד, יא) "עד לב השמים", (שמו"ב יח, יד) "בלב האלה" [עכ"ל רש"י] ואין המקרא מתיישב בדבריו. וראב"ע ז"ל שאמר באמצע הים, לא פירש לנו למה קראו "אמצע הים". ור"י אברבנאל ז"ל אמר שקראו "לב ים" לפי שהיה בין חומות המים שקמו מזה ומזה . א"כ היה לו לומר "בלב המים". אלה הם עיקרי השאלות ששאלנו על הפליאה העצומה הזאת, ובתשובה אחת שלמדנוה מדברי [שלמה] המלך ע"ה יתיישבו כולם.

תשובה לשאלה הראשונה הנ"ל:

דע כי בנס קריעת ים סוף, (שמות טו, א) "גאה גאה" ה' לעשות נפלאות גדולות בים וביבשה וכמו שיתבאר. ולולא הנפלאות האלו אע"פ שהיה בוקע מים מפניהם, לא היו ישראל יכולין לעבור בשמחת לב ובלי מכשול, וכמו שבארנו בשאלה הששית. וכן המצריים לא היו מכניסים עצמם בסכנה עצומה כזו לרדת אל המצולות העמוקות ללכת מדחי אל דחי, וכמו שאמרנו בשאלה הנ"ל. וכאשר פעל אל נפלאותיו הוצרך (מליצה ע"פ איוב לח, טו) למנוע מרשעים אור שלא יראו מה הוא עושה . שאם היו הרודפים רואים את מעשה ה', היו שבים אחור בראותם כי ה' נלחם לישראל, וכמו שאמרו באשמורת הבוקר (שמות יד, כה) "אנוסה מפני ישראל" וגו'. וה' ב"ה גזר עליהם שיטבעו בים . על כן לעת ערב וכל הלילה ההוא האפיל ה' אפלה במחנה המצריים שלא יראו עד מה, והיה זה ע"י עמוד הענן שנסע ממקומו ועמד בין מחנה מצרים ובין מחנה ישראל . ובאמצעות הענן וחשך הלילה נהיה אפלה שהיא קשה מחשך, וכמו שבארנו (אבות, א) בבבא "ויהי מורא שמים עליכם". ועל זה אמר (שמות יד, כ) "ויהי הענן והחשך" וגו'. וכן אפשר שהחשך הנזכר בכתוב איננו חשך נהוג שהוא הלילה, אלא על צד הפלא כמו הענן, כי שלח חשך מאוצר זעמו להאפיל להם, כמו החשך שבא עליהם במצרים, שנאמר עליו (שמות י, כב) "ויהי חשך אפלה", ובארנוהו בספר ["רוח חן"] הנ"ל. ולפי שאין חשך כזה העדר אור אלא ממש, מלת "ויהי" שבכתוב שב על שתיהן, כמו (שמות י, כא) "ויהי חשך" [ו' ראשונה בחירק, ציווי שיתהוו שניהם]. וכן מטעם זה נאמר (שמות יד, כ) "והחשך" בה"א הידיעה, הרומז על החשך הנפלא שאמרנו. וזה היה דעת רבותינו ז"ל במדרש (שמו"ר יד, ג) שאמרו "ששה ימים של חשך היו במצרים, והשביעי של חשך זה יום חשך של ים שנאמר (שם) ויהי הענן והחשך וכו', כך היה הקב"ה שולח ענן וחשך והחשיך למצריים ומאיר לישראל ". הנה קבלו שהאפיל למצרים ע"י חשך של מעלה, והאיר לישראל ע"י פלא, ע"י עמוד האש שהיה נוסע לפניהם, וזהו "ויאר את הלילה ". ועל זה אמר שלמה המלך ע"ה ["חכמת שלמה"] " הענן האפיל את השדה". וראיה לפירושנו מספר יהושע שאמר (יהושע כד, ז) "ויצעקו אל ה' וישם מאפל ביניכם ובין המצרים ויבא עליו את הים ויכסהו ". שמענו שהיתה אפילה למצרים, וע"י כן הביא עליו את הים ויכסהו, כי לולא זאת לא רדפו אחריהם בים, וכמו שאמרנו. ועם זה התישבה השאלה הראשונה:

[אמר המגיה: הפירוש החדש הזה אשר הרב המחבר מבאר להלן, ע"פ דברי מדרש "חכמת שלמה", שימש בסיס לדברי המלבי"ם בביאורו לתורה (שמות יד, טז-כב; וכן טו, ח) עיי"ש לשונו. וגם "הכתב והקבלה" (שמות יד, כב) העתיק פירושו זה של רנה"ו, ומציין זאת בשמו. והפליא לעשות בבקיאותו לציין כי גם הגר"א הביא זאת בביאורו לישעיה ח, תחילת פסוק כג. ועיי"ש בסוף הפסוק דברים שהוסיף על כך נכדו של הגר"א. וכבר כתבנו כמה פעמים בהערותינו שיש לנו יסוד להניח שהגר"א למד בספר "יין לבנון", וממנו העתיק את הביטוי "אין אדם מת וחצי תאוותו בידו". ולכן שמא אפשר לסבור כי גם פירושו זה של הגר"א לישעיה נכתב אחרי ראותו פירוש זה בספרנו זה].

תשובה לשאלה הששית הנ"ל:

והנני אומר שלא הי תה בקיעת הים על דרך שהאמינו כל מי ששמענו וראינו דבריהם . אלא הפליא ה' לעשות, כי התהום שהוא קרקעית הים שהמים שוכבי ם עליו הגביה ה ' אותו מעט מעט ממקומו ונשא למעלה, עד שנהיה במשוה אחד עם שפת הים, שהוא השדה שעמדו עליו שתי המחנות. על דרך משל חלק מן התהום כשנים או שלשה פרסאות אורך ופרסה רוחב נשא למעלה להיות דרך ומעבר . וכאשר בא למעלה גם העמקים והגב הים שבו מימי עולם, כדרך קרקעית הים והתהומות שהן חללים חללים, וכמו שכתבנו בשאלה הששית, בדרך פלא (מליצה ע"פ ישעיה מ, ד) " היה העקוב למישור והרכסים לבקעה ". והנה התהום היה מכוסה במימיו משׁשׁת ימי בראשית, וכשבא למעלה היה נראה לעין כל, והיה לו תבנית בקעה ושדה כמו שפת הים בהיותו עתה במישור בלי עמקים וגב הים. וכן אע"פ שבדרך הטבע היה רך ומטושטש מטיט וחומר מן המים ששכנו עליו מאז ועד עתה, בדרך פלא נעשה גריד ויבש . גם צמח עליו על צד הפלא כל ירק וכל עשב כאילו הי תה יבשה מימי עולם . והחלק הזה מן התהום שבא למעלה, הוא היה דרך סלול וטוב לעבור עליו, בהיותו במישור אחד עם שפת הים. גם הדרך כ ולו היה מישור וארח מסוקל, גם יבש וצומח דשא, ועברו עליו ישראל לרחב הים בשמחה ובטוב לב. והמצריים שהלכו באפלה לא הרגישו דבר, ולכן רדפו אחריהם על הדרך הזה בעצמו, כי חשבו שהולכים על שדה, ובאו שתי המחנות "בים", והיינו [באמת] על הדרך החדש שהתהוה בים על צד הפלא. ועם זה הותרה השאלה הששית ששאלנו, איך אפשר שירדו ישראל בנבכי ים ממצולה למצולה? כי באמת רוח ה' תנחם בארץ מישור, ע"ז כתוב בנבואת ישעיה (סג, יג-יד) "מוליכם בתהומות כסוס במדבר לא יכשלו . כבהמה בבקעה תרד. רוח ה' תנ יחנו [כן ניהגת עמך לעשות לך שם תפארת]" , מפורש הדבר שהלכו על תהומות במישור כסוס במדבר לא יכשלו, וכבהמה יורדת בבקעה . ואין זה אלא על דרך שאמרנו שנשאו תהומות ונעשו מישור.

גם נודע טעם למה אמר (שמות יד, כב) "ויבואו בני ישראל", ולא אמר "וירדו בני ישראל", לפי שלא ירדו כלל ! כי הדרך שהלכו עליו היה שוה עם שפת הים שעמדו עליו. ועל זה שלמה המלך ע"ה אחר זכרו שהענן האפיל את השדה שעמדו עליו המצריים, אמר "והאדמה החרבה נשאת מבין המים ", כלומר קרקעית הים והתהום שהמים שוכבי ם עליו, שאיננו מתנועע בטבעו, כי יסוד העפר חורב יבש וכבד, ובמצות ה ' נשאת למעלה מבין המים, ויגלו תהומות מכוסות. הודיע בזה שנשאת עד שהיתה במישור אחד עם שפת הים, ולא היו עוד עליה מים . ואז נראו התהומות שהיו מכוסות ע"י המים מאז נבראו עד עתה. ואמר עוד "ותהי דרך סלולה בים סוף", כלומר אל תחשוב שכבוא התהום למעלה שמר תבניתו הראשון שיש בו עמקים וגבוהים שהן המצולות שהמים שוכבי ם בהן, אלא שנעשה התהום כדרך סלולה מישור אחד שטוב לעבור עליו. וכן אל תחשוב לפי שהיו המים שוכבי ם עליהן עד עתה, היה הדרך נח ומטושטש רפש וטיט, אלא שבדרך נס נעשה יבשה, וצמח עליו דשא. וזהו שאמר ומצולות עמוקות היו כשדה מלאה עשב. ובהיות הדבר כן עברו ישראל בשמחה, וזהו שאמר "ויעברו בו כל העם" וכו'. הראיתיך חכמת המלך ע"ה ואיך דליתי המים מבארו.

"והנה בהנשא התהום למעלה ", ונהיה כדרך סלולה בלי עמקים וגב והים, הוצרכו מי הים להבקע ולהחצות, בהתהוות ביניהן יבשה חדשה . וזה ענין טבעי . וכן מי הים שהיו עד הנה מונחים באוצרותיו, הוצרכו לנוס ולהעתק ממקומם, כמו שתראה בכלי מים אם תדחוק שולי הכלי למעלה יזלו ויגרו מימיו. וכן קרה למי הים שלא מצאו עוד מקום במצולותיהן. ואילו היו נגרים כדרכם וכפי טבעיהם, ירוצון אל שארית הים מימין ושמאל הדרך שנתחדש, וכן לפנים ולאחור אל שפתי הים . ולא חפץ ה' בזה, כי אז היו שוטפים ועוברים במחנה ישראל שעמדה על שפת הים . גם המצריים היו מרגישים בדבר והיו שבים אחור. ומלבד זה רצה ה ' ב"ה לכסות על המצריים מי הים שנשאו למעלה ע"י התהום.

תשובה לשאלה הרביעית

ועל כן הפליא ה ׳ ב״ה לעשות עוד פלא אחר עצום מאד, והוא שהמים שנגבהו ע״י התהום שצפה למעלה, לא נסו לפנים ולאחור ולא לשארית הים כדרכם, אלא נחצו לשנים, ונערמו זו ע״ג זו באויר משני צדי הדרך החדש . והיה זה ע״י רוח קדים עזה שהוליך ה׳ בים כל הלילה, והרוח הנפלא הזה חצה את המים הנגבהים והעמידן לשני צדי הדרך כשני חומות . גם עמדו על מצבן כל הלילה, אע״פ שמדרך המים להיות נוזלים, קמו עמדו כמו נד ע״י רוח עזה שהעמידן. ותבין כי הדרך החדש היה במישור אחד עם שפת הים ועם שארית הים, ומימינו ומשמאלו נערמו המים ועמדו כחומה , אויר מזה ואויר מזה. והוא באמת ענין נפלא מאד. והותרה **השאלה הרביעית** ששאלנו לאיזו ענין היה משמש רוח קדים עזה, ושלא נבקעו המים על ידו.

תשובות לשאלה הרביעית, והחמישית, והשביעית

ולכן לא נאמר ״ויבקע ה׳ את הים ברוח קדים עזה״, אלא הבקיעה היתה טבעית [בלשון נפעל], לפי שנחלקו מי הים ע״י היבשה החדשה שהתילדה ביניהן, ורוח הקדים ש ימש לחצות את המים שנסו ממצולותיהן, ולעשותן כערמות משני צדי הדרך. ועל זה כתוב ״וברוח אפיך נערמו מים״. וכן למדנו עתה מה ענין הערמות האלו. גם יוצא ממה שאמרנו שעיקר הנס היה בריאת הדרך החדש שגבה התהום למעלה, לא בקיעת המים. כי בהכרח הוצרכו המים להבקע. והפלא השני היה שהמים הנשאים חצה אותן רוח עזה והעמידן שלא יזלו כטבעיהן. והותרה בזה השאלה **החמישית** למה יחס הכתוב הליכת ים ברוח קדים עזה, ושנעשה הים ליבשה למעשה ה׳ הגדול, ובקיעת המים לא י יחס אליו, גם נכתב ב״נפעל״ המורה שנבקעו מאליהן. כי באמת הבקיעה איננה פלא ומאליהן נבקעו בהכרח. וכמו כן הותרה השאלה **השביעית** שלדעת החושבים שנדחקו מי הים לשני הצדדים, היו דומים לצידי הבור ולא כחומה ונד. אבל לדרכנו שהמים הנגבהים עמדו באויר על שני צדי הדרך החדש, נדמו ממש לנד ולחומה הבנויה למעלה מן היסוד באויר.

תשובה לשאלה השלישית

וטרם אפרש יותר, אודיעך כי מלת ״ים״ איננו נופל על הקרקע שהמים שוכבים עליו, כי הוא הנקרא ״תהום ותהומות״, וכן איננו נופל על המים שעל התהומות, כי הם נקראים ״מי הים״, כאמרו (שמות טו, יט) ״וישב ה׳ עליהם את מי הים״. אבל נופל [לשון ״ים״] על החלל שממלאים אותו המים, והוא הנקרא ״ים״. וזה יתבאר לך מס יפור מעשה בראשית שהודיעה התורה שבתחלת הבריאה היו המים מכסים הארץ כ ולה, ואח״כ ציוה השם (בראשית א, ט) ״יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד ותראה היבשה״, ואז התהוו חללים עמוקים בארץ שנקוו בהם המים ונגלית היבשה. ואלו החללים קרויים ״ימים״, וזהו שאמר (בראשית א, י) ״ויקרא אלהים ליבשה ארץ ולמקוה המים קרא ימים״, כלומר לחללים שנקוים בהם המים קרא ״ימים״, וזה ברור. והמופת [ההוכחה] שכן פירושו תראה מס יפור הכתוב אצל שלמה (מל״א ז, כג) שעשה ים הנחשת, והוא לא עשה המים, אלא כלי נחשת שחללו הכיל אלפים בת מים (מל״א ז, כו), וזה החלל קרא הכתוב ״ים״.

וממה שבארנו תבין שבבקיעת הים לא חרבו מימיו, שהרי המים הנגבהים נערמו משני צדי הדרך, והתהום מעולם היה חרב . אבל הפלא היה שנסתם החלל, כי בהנשא התהום למעלה נהפך החלל שהיה מימי בראשית מקוה למים, ונסתם ע״י התהום ונעשה יבשה. ועם זה הותרה השאלה **השלישית** ששאלנו לדעת המפרשים ז״ל שנחרב קרקע הים במקומו ועליו עברו ישראל, היה לו לומר ״וישם התהום לחרבה״?! כי באמת נסתם [אותו] החלל הקרוי ים, ויפה אמר ״וישם את הים לחרבה״, כי הים עצמו והוא החלל נעשה חרבה ע״י הקרקע שסתמו.

תשובה לשאלה השניה:

וכן הותרה השאלה **השניה** ששאלנו לדעתם ז״ל שבעל כרחך היתה הבקיעה קודם החרבה, ולמה נכתב להיפך? כי באמת החרבה היתה ס יבת הבקיעה וקדמה לה, שע״י שנגבה התהום,

ונעשה הים חרבה, הוצרכו הים והמים להבקע. עוד התבונן שכפי דרכנו היתה הבקיעה ב"ים", גם ב"מי הים". כי הים שהוא החלל נבקע כשעבר בתוכו יבשה ודרך, ונבקע החלל לחצאין. וכן מי הים נחצו ג"כ לחצאין ע"י עלות הדרך ביניהן . אבל כפי שהבינו זולתנו לא היתה הבקיעה בים כלל אלא במי הים לבד ? והעד הנאמן שכדברינו כן הוא, תראה מן המקראות שיחסו הבקיעה לשניהם, כי בראש הענין נאמר (שמות יד, טז) "ונטה את ידך על הים ובקעהו", הזכיר הבקיעה על "הים". ואח"כ נאמר (יד, כא) "ויבקעו המים". ובספר תהלים נאמר (עח, יג) "בקע ים ויעבירם", וישעיה אמר (סג, יב) "בוקע מים מפניהם", ודוד אמר (תהלים קלו, יג) לגוזר ים סוף לגזרים.

ואחר שבאנו עד הלום, נבין גם באיזו אופן נאבדו פרעה וכל המונו בים . כי בהיות שתי המחנות על הדרך החדש שהתהוה בים, ובא קץ האויבים, גזר ה' ב"ה שמקצת מן הדרך החדש שהיה תחת רגלי המצריים יקבל תבניתו הראשון להיות תהום וקרקעית הים, ואז נפל פתאום למטה. והמצריים שעמדו עליו ירדו עמו לתחתיות הים, ומחצו ראשיהם עליו . ומרוב הכובד נשבר ונתפרר, והיורדים עמו נבלעו ברגביו ובשבריו . ובעת שנפל הדרך למטה עדיין עמדו המים משני צידיו על מקומם. ואח"כ שבו גם המים שעמדו כמו ערמות וכמו נד אל מקומם הראשון, בהיות הים כמבראשונה, כי נפתח הסתום ונעשה חלל כמאז . והמצריים שהיו בקרקע הים, כששבו גם המים כיסו אותם, וטובעו במים. אבל מקצת הדרך שתחת רגלי ישראל עדיין האריך לעמוד, ומימינו ומשמאלו המים לו חומה, ועמדו עליו ישראל וראו מפלת אויביהם, ושרו השירה. וכשגמרו נסעו ובאו אל שפת הים, ואז חזר גם שארית הדרך החדש לתבניתו הראשון וירד למטה עם המים שעמדו עליו, והענין הפלא ופלא.

תשובה לשאלה השמינית:

ועם זה הותרה השאלה **השמינית** ששאלנו, שאם כדעת המפרשים ז"ל שעברו בקרקעית הים והמים צפו על ראשיהם, איך אמר הכתוב "וינער", "ירה בים", "רמה בים", "ירדו במצולות" וכיוצא? כי באמת ירדו מלמעלה למטה עם הדרך שעמדו עליו, ונדמו לאבן ולעופרת הממהרים לצלול במים, וכן פתע פתאום שקעו למטה. וכן נכון שאמר ג"כ "טובעו בים סוף", ואמר "וישובו המים ויכסו", וכן "וישב ה' עליהם את מי הים", הכל ענין אחד. כי אחר שנפל הדרך, שבו ג"כ המים שמשני צידיו למקומם, וכיסו את המצריים ונטבעו כולם.

תשובה לשאלה התשיעית:

וכן הותרה השאלה **התשיעית** ששאלנו למה נכתב הסיפור בשני כתובים, שאין האחד מוסיף על חברו דבר? כי באמת הן שני ענינים. הפסוק הראשון מספר שנפל הדרך החדש והמצריים ירדו עמו לקרקע הים . והשני מספר שגם המים שמשני צדי הדרך שבו למקומם וכסו המצריים.

תשובה לשאלה העשירית, ולשאלה האחתעשרה:

וכן הותרה השאלה **העשירית** ששאלנו למה כתב פעם שני "ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים" שכבר נכתב פעם אחת. כי השני מודיע שאחרי רדת הדרך החדש, נשאר מקצתו שעמדו עליו ישראל, וראו במפלת אויביהם ושרו שירה. וכן הותרה **השאלה הי"א** ששאלנו בפירוש המליצות שכתב "תהומות יכסיומו", כי מדברינו תבין שהתהומות עצמם כסו את המצריים. כי הדרך שנפל הוא עצמו היה התהום, וברדתו חתיכות חתיכות כסה את העומדים עליו בשבריו. וכן תבין מליצת "תבלעמו ארץ", כי היבשה שנפלה פרורין פרורין בלעה את העומדים עליה . ויפה אמרו רבותינו ז"ל (מכילתא) שזכו לקבורה, כי האדמה שעמדו עליו היתה קבריהם, וכמו שיתבאר עוד בפירוש המקראות.

חקור והפלא איך מן הצינור הקטן שבגן המלך ע"ה נבעו נהרים יאורים אל מקום רחב ידים . ועוד תשוב ותשמע פירושי המקראות על מכונן בקצרה:

על הנסים שהיו לפני כניסת ישראל לתוך הים

הודיע שנסע עמוד הענן מפניהם ויבוא מאחריהם, ואמר (שמות יד, כ) "ויהי הענן והחשך ויאר את הלילה" וגו', מטעם שאמרנו ששם מאפל בין מצרים ובין ישראל, שלא יראו המצריים מה פעל אל. ומספר הפלאות הגדולות שעשה, באמרו (יד, כא) "ויט משה את ידו על הים ויולך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה". והיה הרוח הזה על צד הפלא שלא קם דבר בפניו, ועל כן תאר אותו "עזה", והוא דחק עצמו בתוך הים והוליכהו בכח ה'. ומה פעל אל בים? ואמר "וישם את הים לחרבה", על דרך שאמרנו שנשא התהום למעלה וסתם חלק מן החלל הנקרא "ים" ונעשה החלל הזה חרבה. ובעלות החרבה בתוכו "ויבקעו המים", הוצרכו להבקעות ולהחצות וכמו שאמרנו. והנה ה"מים" לא נהפכו לדבר אחר, רק שנערמו ועמדו כמו נד. אבל ה"ים" נהפך, כי מקום חלל ואויר היה ליבשה, ולכן כתוב (תהלים סו, ו) "הפך ים ליבשה, בנהר יעברו ברגל". מבורר מן הכתוב שנהפך הים ל"יבשה", ואין זה אלא כמו שאמרנו. אבל בבקיעת הירדן [סיפא דקרא הנ"ל] בימי יהושע לא נשאת האדמה מבין המים, כי אין צורך לזה בנהר. אלא נעשה באופן המפורש בספר יהושע. ולכן ב"נהר" לא אמר "הפך" אלא "יעברו ברגל".

ובמאמר (שמות יד, כא) "ויבקעו המים" הודיע שהחרבה החדשה נגבהה עד [גובה] שטח מי הים ושטח שפת הים, ואז נבקעו מי הים לחצאין. כי אילו לא עלה התהום עד השטח האמור, לא היה נראה בקיעה במים. והנה כעלות החרבה עד שפת הים, והיתה דרך סלולה בים סוף מישור וחרבה, באו בו בני ישראל בלי סכנה כלל. זהו שאמר (שמות יד, כב) "ויבואו בני ישראל בתוך הים ביבשה". פירוש: במקום שהיה מתחלה ים חלל ומקוה מים, באו עתה ביבשה, כי נהפך ליבשה.

ודע כי "חרבה" נקרא אפילו מדבר ציה ושממה. אבל "יבשה" [הוא] שם נופל על ארץ מיושבת שדות וכרמים, ולכן כתוב (בראשית א, ט-י) "ותראה היבשה", "ויקרא אלהים ליבשה ארץ". והנה התהום הוא "חרבה" לא "יבשה". אלא אחר שנשא למעלה הפליא ה' והיה יבשה מלא עשב ודשא. ולכן כשסיפר עליית התהום אמר (שמות יד, כא) "וישם את הים לחרבה", וכשסיפר שבאו בו בני ישראל, קראו "יבשה" להורות שנהפך ליבשה גמורה, כי צמח עליו כל ירק וכל עשב, וכאמרו (תהלים סו, ו) "הפך ים ליבשה". והנה זה פירוש ("וישם את הים לחרבה") ["ויבואו בני ישראל בתוך הים ביבשה" (יד, כב)] שנעשה יבשה ודרך סלולה ללכת עליו.

אחר כן פירש (יד, כא-כב) "ויבקעו המים", ואמר "והמים להם חומה מימינם ומשמאלם", כלומר לא שנבקעו המים בעלות היבשה, ונסו אל שארית הים ועל שפת הים. אלא אותן המים שלא מצאו עוד מנוח במצולותיהן, נערמו זו על זו משני צדי הדרך החדש וקמו כמו חומה מימינם ומשמאלם, ועל דרך שפירשנו למעלה. והנה כשנהפך הים ליבשה גמורה והיתה מאפל לעיני המצריים, ולא יכלו לראות הפליאה הגדולה של המים הקמים כמו נד משני צדי הדרך, לא הרגישו דבר ונדמה להם שהולכים על פני השדה. ולכן רדפו אחרי ישראל בים, ובאו גם הם עם מחניהם בדרך הזה, וזהו שאמר (שמות יד, כג) "וירדפו מצרים ויבואו אחריהם כל סוס רכב פרעה ופרשיו וחילו אל תוך הים". והלכו כל הלילה בים, ולא ידעו דבר. וספר הכתוב ואמר (יד, כד) "ויהי באשמורת הבוקר וישקף ה' אל מחנה מצרים בעמוד אש וענן ויהם את מחנה מצרים". הודיע שבסוף הלילה באשמורת האחרונה הסמוכה לבקר, שכבר עמדו המחנה כ ולה בים, אז השקיף ה' אל מחנה מצרים בעמוד אש וענן, והסיר האפלה וראו ל [אור] עמוד האש (איפוא) [איפה] הם עומדים, ונבהלו מאד בראותם כי המים עומדים כחומות משני צדי הדרך. ואז גברה המהומה ביניהם, ומלבד זאת (דה"ב טו, ו) "אלהים הממם בכל צרה", וכאמרו (שמות יד, כד) "ויהם", כי בא עליהם בקולות ובח יצי ברק ואבני אלגביש, וכמפורש בברייתא ד [אבות] ר' נתן (פרק לג), וכמו שיתבאר עוד בסוף דברינו, וכמו שסמך (שמות יד, כה) "ויסר את אופן מרכבותיו וינהגהו בכבדות". כי עמוד האש הרתיח הדרך אשר תחתיהם, ולא היה עוד יבשה, כי אם חומר וטיט רותחים מן האש, ונשרפו גלגלי מרכבותיהם, וטלפי סוסיהם מתחממים ומשתמטים (מכילתא, בשלח, פרשה ה'). ויושבי הרכב ורוכבי הסוסים מנהיגים בכבדות, ונגררים בכובד גדול, ובצר להם (שמות יד, כה) "ויאמר מצרים אנוסה מפני ישראל כי ה' נלחם להם

במצרים", בקשו לשוב אחור ולנוס מן הדרך שעמדו עליו, והם לא ידעו כי סגר ה' בעדם, וכל בא עליו לא ישוב עוד לביתו, וכמו שיתבאר.

על טביעת המצריים בים

הנה בארנו בקצרה החלק הראשון מדברי הפליאה הזאת, כפי עדות הכתובים . ועתה נבוא לפרש דבריהם על החלק השני המדברים בטביעת המצריים בים.

סיפר הכתוב שכאשר עלה על רוח המצריים לנוס מפני ישראל ולהעתיק רגליהם מן הדרך שעמדו עליו, אז (שמות יד, כו) "ויאמר ה' אל משה נטה את ידך על הים וישובו המים על מצרים על רכבו ועל פרשיו". והנה נעשו שני דברים בהטיה זו. הראשון, שנפתח הסתום ושב להיות חלל ומקוה למים. והשני, ששבו המים העומדים כחומה, וה ' לא הזכיר רק שיבת המים. לפי שהאחד כלול בשני, שאם ישובו המים למקומם, בהכרח ישוב תחלה להיות חלל ומצולה לרדת בהן. כי מבלי חלל יעשו במרוצתם שטף גדול בדרך ויזיקו במחנה ישראל העומדת בים . גם עיקר הפורענות היה שישטפו במים, מדה כנגד מדה, שגזרו (שמות א, כב) "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו", וכמבואר בספר הנ"ל. ולכן במעשה נזכרו שתיהן, שאמר (שמות יד, כז) "ויט משה את ידו על הים וישב הים לפנות בוקר לאיתנו ומצרים נסים לקראתו וינער ה' את מצרים בתוך הים". כלומר ששב הים לעת הבקר לאיתנו הראשון, להיות חלל ומקוה למים, כי ירד התהום למטה ונפל עד תחתיתו. והמצריים שהיו נסים ברדת הים נפלו עמו למטה, ודומה ממש למי שמנער את הקדרה מלמעלה למטה ומריק מה שבתוכו לכלי אחר. ודע שטרם רדת התהום למטה, החל להרעיש ולהתגעש, כדרך הארץ ביום הרעש, והיה רעש גדול מאד ע"ד פלא, (מליצה ע"פ נחום ב, ה) הסוסים התהוללו והשתגעו עם רוכביהם, וקפצו עמהם למעלה . ואחר שהתפרקו אבריהם מן הרעש אז ירדו פתאום עם התהום למטה. ודבר זה מפורש בקבלה שאמר (תהלים עז, יז) "ראוך מים אלהים ראוך מים יחילו אף ירגזו תהומות", (תהלים עז, יט) ["האירו ברקים] תבל רגזה ותרעש הארץ", וכמו שיתבאר עוד.

ואחריו סיפר הכתוב השני (שמות יד, כה) "וישובו המים ויכסו את הרכב ואת הפרשים לכל חיל פרעה הבאים אחריהם בים לא נשאר בהם עד אחד", כלומר ברדת התהום עדיין עמדו המים משני צדדים כחומות ולא זזו ממקומם. ואחרי כן שבו גם המים שעמדו כמו נד, והם כסו את הרכב ואת הפרשים לכל חיל פרעה, וטובעו הם וכל המונם במים. ומליצת "הבאים אחריהם בים" קשה, כי לא היה צריך לאמרו, כי ידענו כי פרעה וחילו הם הבאים אחרי ישראל בים. ואומר אני שבהשגחת ה' מקצת ומעטים מהולכי רגלי האחרונים שבמחנה המצריים לא באו עדיין בים כשהגיע עת אשמורת הבקר, והם נצלו . וה' עשה כן למען יהיו פל יטים מן המחנה שישובו לארצם ויספרו את מעשה ה' הגדול אשר עשה. וכן מצ אנו בנקמה הגדולה שיעשה ה' לעתיד במחנה האויבים שנ יבא עליה ישעיה בן אמוץ שאמר (ישעיה סו, יט) "ושמתי בהם אות ושלחתי מהם פל יטים אל הגוים תרשיש פול ולוד וגו' האיים הרחוקים אשר לא שמעו את שמעי ולא ראו את כבודי, והגידו את כבודי בגוים". וכן בנקמה זו אילו אבדה המחנה כולה עד תומה, מי היה מגיד במצרים וכנען ופלשתים אדום ומואב ובני עמון מה שאירע למצריים בים? ועל זה דקדק הכתוב שכסו המים את הרכב ואת הפרשים כ ולם, כי הם הולכים בראשונה, ועמדו כ ולם בים וכן כסו המים לכל חיל פרעה הבאים אחריהם בים, להוציא מקצתן שלא באו אחריהם בים. כי המחנה היתה גדולה, ונשארו קצתן בהשגחת ה'. ובלי ספק [ש]הנמלטים היו הטובים שבהן, שהלכו בעל כרחם [תוספת המגיה: ולכן לא מיהרו לרדוף אחרי בני ישראל]. אבל מכל הבאים בים לא נשאר עד אחד, וכאשר צלל הדרך למטה לא ירד כולו, אלא חלק ממנו שעמדו עליו האויבים, והחלק שעמדו עליו ישראל נשאר במקומו ובתבניתו. וזהו שאמר (שמות יד, כט) "ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים והמים להם חומה מימינם ומשמאלם", כלומר בעת שנערו המצריים, עדיין הלכו ישראל ביבשה על הדרך החדשה שבתוך הים. ובעת ששבו המים וכסו את המצריים, נשארו מקצתן שעמדו משני צדי הדרך שעמדו עליו ישראל. ועם זה היה גמר הנס, והיתה התשועה שלמה, וכאמרו (שמות יד, ל) "ויושע ה' ביום ההוא וגו' וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים". כי בשוב המים ונטבעו

בהן, צפו פגריהן למעלה כדרך הנטבעים, ופלטתן הים אל שפתו . והיה ג"כ בהשגחה שהעבירן הים אל השפה שבאו אליו ישראל בצאתם מן הים, שיראו [את] אויביהם מתים. ואח"כ אמר (שמות יד, לא) "וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים " וגו', וזה חוזר על הפליאה העצומה שעשה ה ' ב"ה, לא על שראום מתים על שפת הים. וזאת הראיה היא ראיית הלב שהשכילו בנפלאותיו אשר עשה, ולבשו יראה ואמונה, ונחה עליהם רוח ה' ושרו שירה בעומדם בים על גאולתם ועל פדות נפשם.

פירושו של רנה"ו ל"שירת הים"

ואפרש גם דברי השירה בקצרה, אותן המקראות הכוללים דבר הפליאה הזאת. כתוב (שמות טו, א-ד) "אז ישיר משה וגו' א שירה לה' כי גאה גאה סוס ורוכבו רמה בים, עזי וזמרת יה וגו', ה' איש מלחמה וגו', מרכבות פרעה וחילו ירה בים, ומבחר שלישיו ט ובעו בים סוף". הזכיר שלש לשונות "רמה ירה וטובעו". ויש הבדל בין "רמה" ל"ירה", כי "רמה" כמו (דניאל ג, כא) "ורמיו לגו אתון נורא יקידתא", וכן פירש רש"י ז"ל בפירוש החומש, לא כדברי ראב"ע ז"ל שדמהו לנושקי רמי קשת. ויהיה בטעמו כמו "ירה", אלא כל "רמה" מגביה תחלה ואח"כ משליך , כמי שנושא אדם מן הארץ ואח"כ מפילו לתחתיות . וכן גיבורי נבוכדנצר הרימו את חנניה מישאל ועזריה תחלה מן הארץ, ואח"כ השליכו אות ם לכבשן האש . ו"הירייה" היא ההשלכה פתע פתאום, כמורה חצים . וכן קרה למצריים כי לא נפל הדרך פתאום, אלא תחלה רעש וגעש, ורוכבי הסוסים שעמדו עליו נישאו למעלה עם סוסיהם, ואח"כ ירדו למטה פתע פתאום. ועל כן אמר "סוס ורוכבו רמה, ומרכבות פרעה וכל חילו ירה בים". ואחר שנפלו למטה, שבו המים עליהם "ונטבעו" ועל זה אמר "ומבחר שלשיו טובעו בים סוף". ולפי שלא אמר "טבעו במי ים סוף", או "טבעו במים", יראה יותר שאין טבעו הנאמר פה על הטביעה במים, אלא כמו (איכה ב, ט) "טבעו בארץ שעריה ", (ירמיה לח, כב) "הטבעו בבוץ רגליך ", כי טבעו המצריים בדרך שעמדו, כשהתמוטט והתפורר נטבעו בשבריו וברגביו . ולפי שהמצריים היורדים עמו באו תחת רגביו, וכסו אותם רגבי התהומות, אמרו (שמות טו, ה) "תהומות יכסיומו". ולפי שהרגבים הכבדים נפלו עליהם, נדחקו במהירות למטה כמו אבן כבד היורד למטה פתאום . ועל זה חתם "ירדו במצולות כמו אבן", לפי שכסו אותם רגבי התהום הכבדים. ואולם רדתם למים שמתחת הי ם כתוב אחרי כן "צללו כעופרת במים אדירים ". (ושובב) [ושיבת] מי הים עליהם כתוב בסוף השירה (שמות טו, יט) "כי בא סוס פרעה וגו' וישב ה' עליהם את מי הים".

קריעת ים סוף דומה בנפלאות לבריאת העולם

והנה כפי מה שבארנו הפליאה הזאת, דמתה לבריאה הראשונה שברא ה ' ב"ה שמים וארץ מאין, גם עתה ברא חדשה, ו "הפך ים ליבשה". כי במקום חלל ואויר התהוה "דרך" בנס. וכן תבין כי הדרך החדשה ש ימשה לשני דברים, הא' להושיע את ישראל שיעברו ים בלי נזק, והשני למחוץ ראש אויב, שיפלו לתחתיות. ואולם הבריאה היתה בכח ה', כאמרו (ירמיה לב, יז) "אתה עשית את השמים ואת הארץ בכחך הגדול" וגו', ועל זה שרו (שמות טו, ו) "ימינך ה' נאדרי בכח", כלומר ימינך שהושיעה את ישראל, נתפרסמה עתה בכח הידוע, הוא הכח הגדול שבו עשית את השמים ואת הארץ [כמוזכר ע"י ירמיה, לעיל] , ככה עשית (ישעיה נא, י) "דרך לעבור גאולים". והפלא הוא כי באותה הימין שהושעת בו עמך, היא תרעץ אויב, וכנ"ל שירד הדרך למטה ונמחצו עליו המצריים וירדו לתחתיות. אח"כ זכרו הנפלאות שעשה ה' טרם טבעו בים, והוא מה שקרה באשמורת הבקר שהשקיף על מחנה האויבים בעמוד אש והרתיח תחתיהם, והיתה המהומה רבה בהם, וכמו שבארנו למעלה . ועל זה אמרו (שמות טו, ז) "וברוב גאונך תהרוס קמיך תשלח חרונך יאכלמו כקש". ולסוף זכרו הפליאה העצומה שעשה ה' שהוליך רוח קדים עזה לחצות המים ולהעמידם כמו נד משני צדי הדרך, ושעלה התהום למעלה והיה דרך סלולה בים סוף, גם יבשה האדמה והיה כמו שדה ללכת עליו, וככל מה שבארנו למעלה . ועל זה אמרו (שמות טו, ח) "וברוח אפיך נערמו מים ", כלומר ברוח קדים עזה ששלחת באפך ובחמתך להנקם מצריך, נערמו מים הנגבהים ולא רצו אל שפת הים ולמי הים, אלא היו כמו ערימות זה על זה . וכן קמו עמדו כל הלילה באויר משני צדי הדרך, וכאמרו "נצבו כמו נד נוזלים". וכל זה לפי שעלה התהום למעלה, והבקיע החלל שהוא הים, וכן בקע את מי הים, כי

נישא עד השטח העליון מן הים השוה עם שפת הים, וזהו שאמר (טו, ח) "קפאו תהומות בלב ים". ומלת "קפאו" כמו "צפייה", כמו (צפניה א, יב) "הקופאים על שמריהם", שצף על השמרים. וכן תרגום (מל"ב ו, ו) "ויצף הברזל": "וקפא פרזלא". וכן מלת "קפאו" כמו "קרישה ודבוק", כמו (איוב י, י) "וכגבינה תקפיאני". ועל כן בחרו במלה זו הכוללת בהוראתה עליית התהום למעלה, ועל היותו נקרש ונעשה גריד כיבשה ושדה זרועה.

כיצד טענו המצריים להכנס לים

ועלה התהום ב"לב ים" שהוא השטח העליון מן הים, וראיה (משלי ל, יט) "דרך אניה בלב ים". וידוע כי האניות הולכות על השטח העליון מן הים השוה עם שפתו, ועד אותו השטח קפא התהום למעלה. הרי לפנינו הפליאה כ ולה מפורשת מראשה ועד סופה . וכל מלה ומלה עדות נאמנה על יושר דברינו . והתבונן כי בשירה זו נזכרים חלקי הפליאה מן המאוחר אל הקודם, ואין זה המקום לדבר עליו. והנה כשקפאו תהומות למעלה והיו כמו יבשה, לא הרגישו המצריים דבר, כי בהיות מאפל לעיניהם חשבו שהולכים על יבשה, ורדפו אחריהם בתוך היבשה החדשה הזאת, וכמו שבארנו למעלה . ועל זה אמרו (שמות טו, ט) "אמר אויב ארדוף אשיג וגו', אריק חרבי תורישמו ידי ". ובאה מחנה האויב כ ולה אל הים ואז באו עד קצם, כי גזר ה' על הדרך שתחת רגליהם שישוב לאיתנו, ואז צללו עמו למטה . ועל זה אמרו (טו, י) "נשפת ברוחך כסמו ים ", ומלת "נשפת" כמו (ישעיה מ, כד) "וגם נשף בהם וייבשו ". וכן ברוח אפיך "נשפת" אז "כסמו ים", כי נפל למטה וכסו רגביו את המצרים כמו "תהומות יכסיומו", וכן כסמו ים רגבי הים, כי שב הים עליהם וכסה את המחנה שירדו למטה . ואז "צללו כעופרת במים אדירים". ויראה שתחת הדרך החדשה היו ג"כ מים רבים, וכדברי ר"א ור"ש בברייתא דאבות דר' נתן (פרק לג) וכמו שיתבאר. ולפי שכסמו [למצריים] הרגבים הכבדים לא צפו על פני המים, אבל שקעו במים אדירים כעופרת הצולל מהר. ואחר שזכרו הפליאה כולה, אמרו (שמות טו, יא) "מי כמכה באלים ה'" וגו' ואין כאן מן ההכרח לפרש אלה המליצות.

והנה למעלה דמה המצאת הדרך החדשה לכח ימין ה' עושה שמים וארץ, וכ אמרו "ימינך ה' נאדרי בכח" וכמו שפירשנו. וכאילו כביכול בימינו סבל התהום שצפה למעלה . ומדרך בן אדם הרוצה להשליך דבר מידו, הופך ידו ונופל מה שבה . וכן כביכול נמשל רדת התהום למטה ושובו לאיתנו, כאילו הפך ימינו והפיל למטה מה שסבל בה . וכבר אמרנו ג"כ שכאשר נפל התהום התפוררו רגביו ונבלעו בהן המצריים שירדו עמו, וזהו שאמרו (שמות טו, יב) "נטית ימינך תבלעמו ארץ ", כלומר בנטותך ימינך שנהדרת בכח, נפלה הארץ והתפוררה ובלעה צרינו. והנה האדם הרוצה להשליך מקצת ולהשאיר מקצת בידו, אינו הופכה כי אז יפול הכל, אלא מטה אותה מעט ואז יפול מקצה וי שאר קצת. וכן דומה לזה רדת התהום שלא ירד כ ולו אלא מקצתו שעמדו עליו המצרי ים, לכן אמרו "נטית ימינך". אבל שאר הדרך מעמד ישראל עוד עמד בתקפו עד יעבור עם ה', ועל זה אמרו (שמות טו, יג) "נחית בחסדך עם זו גאלת" וגו'. ואמרנו למעלה שיחידים שרידים נשארו ממחנה מצרים לפליטה להגיד בכל המדינות ולפרסם הפלא שנעשה בים, ועל זה אמרו (שמות טו, יד) "שמעו עמים ירגזון, חיל אחז יושבי פלשת, אז נבהלו אלופי אדום" וגו'. ודי בזה לפי ענינו.

[אמר המגיה: הפירוש הנפלא הנ"ל הוא רק אחת מן עשרות פנינים יקרים שהרב המחבר פירש על ידם חלקים מן ספר "שמות" ב"רוח חן", ועוד הוסיף עליהם חידושים רבים וקצרים בשירו הארוך "שירי תפארת". עיי"ש].

והמשורר האלוהי [מחבר ספר תהלים] הבין גם הוא שהיתה הפליאה הזאת על דרך שבארנוה, ובצחות השיר אמר (תהלים קיד, ג) "הים ראה וינס, הירדן יסוב לאחור ". וכבר אמרנו כי ה "ים" הוא החלל והמקוה שבו ה"מים". ופתאום נהפך ים ליבשה ואיננו . ודמה אותו לנס [נ' מנוקדת קמץ] ממקומו ממראה עיניו ומפחד לבבו, וזהו "הים ראה וינס ". ואולם בבקיעת הירדן לא נסתם שום חלל, אלא שנסוגו המים לאחוריהם ולא נזלו , כמבואר בספר יה ושע (ג, טז), ולכן אמר "הירדן יסוב לאחור", וכמו שפירשנו למעלה שכן אמר (תהלים סו, ו) "הפך ים ליבשה, בנהר

יעברו ברגל". אחר כן שאל (תהלים קיד, ה) "מה לך הים כי תנוס ? הירדן תסוב לאחור ?" כלומר מה קרה לים ומה ראה שנס ממקומו ? ומה קרה לירדן שנסבו מימיו אחור ? ואמר (קיד, ז) "מלפני אדון חולי ארץ, מלפני אלוה יעקב ". כלומר כאילו הים משיב : הוצרכתי לנוס מפני אדון גדול ונורא בורא ארץ, כי ברא במקומו ארץ חדשה . ומלת "חולי" כמו יוצר [אמר המגיה: כמו "רב מחולל כל", משלי כו, י. וכן "ותשכח אל מחוללך", דברים לב, יח]. והירדן משיב : "מלפני אלוה יעקב" העושה נפלאות, ובמצותו שבתי אחור . כמו שעשה פלא אחר ה פוך מזה, שבקע צורים במדבר ויורד כנהרות מים (מליצה ע"פ תהלים עח, טו-טז) . וזהו אמרו (תהלים קיד, ח) "ההופכי הצור אגם מים חלמיש למעינו מים ? אבל לא השיב גם הירדן "מלפני אדון חולי ארץ" שהרי לא נשתנה בו יבשה וכמו שאמרנו. הנך רואה כי דבר המלך שלמה [במדרש "חכמת שלמה"] עם דברי דוד אביו [בספר תהלים] מתאימים, כי קבלו מרועה אחד.

ולחתימת הענין אודיעך כי גם מרבותינו ז"ל לא היה נעלם דבר זה, וזוהי ענין סוף הברייתא אבות דרבי נתן (פרק לג) שהשמיטוה רש"י והרמב"ם ז"ל, וכמו שזכרנו בראש המשנה, ואמרנו שיש בה דבר חכמה גדולה. ועתה היא מבוארת שאמרו בה : "רבי אליעזר בן יעקב אומר קפא להם למעלה ועברו בו ישראל כדי שלא יצטערו, ר' אליעזר ור' שמעון אומרים מים העליונים ומים התחתונים היו מנערים את המצריים שנאמר (שמות יד, כז) "וינער ה' את מצרים בתוך הים" [עכ"ל הברייתא]. ופירושה ברור שר"א בן יעקב אמר שקפא התהום למעלה והיה דרך סלולה ובו עברו ישראל, כדי שלא יצטערו . כי לולא זאת היאך ירדו לנבכי ים מדחי אל דחי ? וכמו ששאלנו בשאלה הששית. ונקט לשון קפא כלשון הכתוב "קפאו תהומות בלב ים", וכמו שבארנו בדברי השירה. ור"א ור"ש אינם חולקים עליו, אלא קמ"ל שכשעלה התהום למעלה, נשאר מתחת התהום חלל ובתחתיתו מים רבים, וכשנפל התהום וירדו עמו המצריים, נפל למטה אל מים אדירים . וכששבו אח"כ גם המים שמצדי הדרך, היו המים התחתונים והעליונים מנערים את המצריים מאלו לאלו . ולמדו כן מן הכתוב שאמר "בתוך הים", שמשמעו לאמצע הים והחלל.

"ואחר הדברים והאמת האלה נבוא לחשבון עשרה הנסים" שנעשו לאבותינו על הים לטובתם, שכל אחד נס גדול ורמוז בכתוב. **הנס הראשון** (שמות יד, כ) "ויבא בין מחנה מצרים ובין מחנה ישראל, ויהי הענן והחשך ויאר את הלילה", הרי שהיו באותו הלילה שני העננים, עמוד אש נוסע לפני מחנה ישראל להאיר להם בים, ועמוד הענן מאחריהם מבדיל בין שתי המחנות שלא יסתכלו מצרים לאור עמוד אש.

הנס השני (שמות יד, כא) "וישם את הים לחרבה", פירוש שהתחלחלה הארץ ונשאת בין המים למעלה להיות שוה עם לב הים ושפתו.

הנס השלישי "לחרבה" (שמות יד, כא). פירוש: אע"פ שמטבע הדרך החדש הזה להיות מלוחלח ומטושטש ברפש ודומן, וההולכים עליו יטבעו רגליהם בו, נעשה חרבה וגריד.

הנס הרביעי (ישעיה סג, יג) "מוליכם בתהומות כסוס במדבר לא יכשלו". וכדברי שלמה "ותהי דרך סלולה בים סוף", פירוש: אע"פ שבתהומות יש עמקים וגבהים, עתה בפלא נעשה כמדבר שוה משפתו אל שפתו לבל יכשלו בלכתם.

הנס החמישי (שמות יד, כב) "בתוך הים ביבשה", פירוש: מלבד שהשתוה הדרך ונעשה גריד, והיה ראוי להיות שמם כמדבר, בדרך פלא צמח עליו כל ירק כל עשב, כמו יבשה אחרת . וכדברי שלמה "כבקעה מלאה עשב", וישעיה אמר על זה (סג, יד) "כבהמה בבקעה תרד רוח ה' תניחנו", הרי שהיה כבקעה ורוח ה' וטובו נחה אותם בשמחה.

הנס הששי (שמות יד, כא) "ויולך ה' את הים ברוח קדים עזה", פירוש אע"פ שבהתנשאות הארץ היה מטבע המים לנוס אילך ואילך, הפליא ה' לעשות להוליכם לשני הצדדים, כי לולא כן היו מזיקים במחנה ישראל.

הנס השביעי (שמות יד, כב) "והמים להם חומה", פירוש היה די שינוסון משני הצדדים אל שארית הים. והפליא ה' לעשותם כערימות וכגלים וחומות משני צדדי הדרך. וזה טובה גדולה לישראל שע"י כן ראו את מעשה ה' כי נורא . ולולא הפלא הזה אולי ידמו שהיה דרך בים ששת ימי בראשית?

הנס השמיני (תהלים קלו, יג) "לגוזר ים סוף לגזרים", מפורש שנגזר לגזרים הרבה, וקבלו חכמינו ז"ל (מכילתא, בשלח, פרשה ד', וכן הוא בילקו"ש, תרי עשר, רמז תקס"ה. ומזה העתיק הרמב"ם בביאורו לאבות) שנקרע לי"ב קרעים כמספר שבטי ישראל, וזה כבוד גדול לישראל והרחבת הלב . והיו לפי זה י"ב דרכים בים , ובכל דרך ש תי חומות מים . ובכלל הנס הזה שהיו המים העומדים כמראה ספיר וזכוכית לבנה כדי שיראו אלו את אלו וישמחו וירננו יחדיו, ובעבור שישירו כולם כאחד את השירה.

הנס התשיעי (שמות טו, יג) "נחית בחסדך" וגו', וכן (טו, יט) "ובני ישראל הלכו ביבשה" וגו' הנזכר פעם שניה, וכמו שאמרנו שבהתמוטט הדרך ונתפרר תחת המצריים, נשאר מקצת הדרך בים לישראל לעמוד עליו.

הנס העשירי (שמות טו, ב) "זה אלי ואנוהו". וזה פלא גדול מכל שנחה הרוח על גדולים וקטנים ואמרו שירה וראו כ ולם במראות אלהים . וכמו שאמרו רז"ל (סוטה ל: עיי"ש לשונם) "מלמד שהראו התינוקת באצבעם ואמרו: זה אלי ואנוהו", וכן בדברי שלמה ["חכמת שלמה", פרשה י"ט פסוק ח]" ויחזו תמונות נפלאות", ובמקום אחר בספרו כתוב (פרשה י' פסוק ים כ-כא) וישירו לשם קדשך ה' ויודו יחדיו את ידך הנלחמת להם . כי החכמה פתחה פי אלמים, ולשון ילדים למדה לדבר צחות". כלומר ששרו כל העם גדוליהם וקטניהם את השירה. ושמא תפלא איך יהיה כן? והלא היו ביניהם אלמים לא יכלו לדבר, וילדים ונערים לא ידעו דבר? ואמר אל תתמה, כי רוח החכמה שנחה עליהם בעת ההיא פתחה פי אלמים על צד הפלא, ול ימדה את הקטנים לפי שעה לדבר צחות. ואלו הן באמת עשרה נסים גדולים ונפלאים, וכ ולם לטובת אבותינו. ועל כל אחד מהם יש ראיה גמורה מן המקראות, ויפה שנה שנעשו להם עשרה נסים על הים. וידעתי שעוד נסים אחרים נעשו להם, וכמו שקבלו רבותינו ז"ל (אבות דר' נתן, פ"לג) שנזלו מים מתוקים ממי הים העומדים כמו נד לשתות מהם וכיוצא . אבל כ ולם כלולות בעשרה, וכדפרישית גבי עשרה נסים שנעשו להם במצרים.

מכות שהפליא ה' במצרים; פרשת קריעת ים סוף שנתבארה בספר תהלים

ואכתי פש לן לברורי עשר מכות שהביא על המצריים בים, וגם לזה אני צריך להקדים מליצה אחת מספר "חכמת שלמה" עם מה שפירשתי עליו, כי נאמר שם (פרשה י"ט, פסוק יב) "והדין על רשעים התחולל ולא מבלתי רעמים גדולים אשר קדמו לו", ובפירושנו "רוח חן" כתבתי זהו טביעת המצריים בים, כדרך (ירמיה כג, יט) "וסער מתחולל על ראש רשעים יחול". שלא באה עליהם הפורעניות בנחת, אלא קדמו רעמים גדולים ומהומה רבה. וכל זה בדין כי היו חייבים להענש בכל אלה, וכמפורש בתורה (שמות יד, כד) "ויהי באשמורת הבקר וישקף ה' אל מחנה מצרים בעמוד אש וענן ויהם את מחנה מצרים". ואע"פ שבכתוב לא נזכר רעם, כלול בתיבת "ויהם", וכמו שפירש רש"י ז"ל בחומש (יד, כד) "שבברייתא של ר"א בנו של ר' יוסי הגלילי אומר שכל מקום שנאמר מהומה הרעשת קול הוא, וזה אב לכולן 'וירעם ה' בקול גדול על פלשתים ויהמם'" עכ"ל רש"י. ונאמר (שמות יד, כה) "ויסר את אופן מרכבותיו וינהגהו בכבדות", ואמרו ז"ל (מכילתא, בשלח, ה') עמוד הענן יורד ועושה אותו כטיט, ועמוד אש מרתיחו, וטלפי סוסיהם משתמטות. כלומר אע"פ שבמופת נעשה דרך החדשה גריד, וצמח עליו כל עשב, כבוא קצם [של המצריים] שב להיות כטיט, והאש מרתיחו ונעשה כזפת בוערה, וטלפי סוסיהם משתמטים, ואופני מרכבותיהם נשרפים מן האש, והיו המרכבות נגררות על הארץ, והיושבים בהם איבריהם נעים ומתפרקים, ונידונו באש ובמים ברוח ובעפר. והמשורר האלוהי באר הדבר יותר, ואמר (תהלים עז, יז) "ראוך מים אלהים ראוך מים יחילו אף ירגזו תהומות". והמפרשים העלימו עיניהם מלפרש רגיזת התהומות שהזכיר. ולדברינו ברור שהוא מדבר על

עת שהוליך ה' את הים ברוח קדים עזה, והתהומות רגזו והתחלחלו ממקומם ועלו למעלה עד שפת הים. והיה הפלא במים ובארץ, כי המים הנשאים לא נזלו לפנים או לאחור ולא לצדדים אל הים, אלא "ראוך מים אלהים ראוך מים יחילו", כי ברוחך חלו ועמדו כמו נד מזה ומזה ולא נעו ממקומם, כמי שמתחלחל ומרוב החלחלה אינו זז ממקומו. והתהומות שמתחת למים רגזו ורעשו ונ ישאו ממקומם למעלה . ולא אאריך בדבר שבארתיו למעלה. ואמר (תהלים עז, יח) "זורמו מים עבות קול נתנו שחקים אף חצציך יתהלכו ". וזהו מאמר התורה "וישקף ה' על מחנה מצרים בעמוד אש וענן ויהם את מחנה מצרים". והיתה קבלה בידו [של דוד, מחבר ספר תהלים] שירדו גשמי זעף על המצריים, וזהו "זורמו מים עבות", כלומר העננים נתנו זרם מים שוטפים ושהיה סער גדול באויר . וזהו (תהלים עז, יח) "קול נתנו שחקים", וכמו שבארנו בדרוש [מכת] הברד, שכן פירש (שמות ט, כג) "וה' נתן קולות וברד ". כי הסער מוליד קולות חזקות, ושירדו אבנים גדולות אבני ברד ואלגביש עליהם, וזהו (תהלים עז, יח) " אף חצציך יתהלכו ", מלשון (איכה ג, טז) "ויגרס בחצץ שני", שהן אבנים. ואמר (תהלים עז, יט) "קול רעמך בגלגל האירו ברקים תבל רגזה ותרעש הארץ", רומז לרעמים גדולים שהרעים עליהם. וגם שלח ברקיו, וגם רעשה הארץ אשר תחתיהם . ותחלה רגזה וחלה עד שהתפוררה ונשברה ונפלה, וזהו "תבל רגזה ותרעש הארץ". ואמר (תהלים עז, כ) "בים דרכך ושבילך במים רבים ועקבותיך לא נודעו ", כלומר עשית דרך בים ושביל במים רבים ועליו עברו ישראל, וגם המצריים עמדו עליו ברדפם אחריהם. וכאשר רעשה הארץ ונשפלה ושב הים לאיתנו, "ועקבותיך לא נודעו" עוד, כי חזר הכל לתבניתו הראשון. ואמר (תהלים עח, כא) "נחית כצאן עמך ביד משה ואהרן ", כלומר עברו בים כצאן בלי נזק ובלי צער, על דרך (ישעיה סג, יד) " כבהמה בבקעה תרד " וגו', או כפשוטו (שנחה) [שהנחה] אותם אחרי כן במדבר ביד משה ואהרן. וכל מה שד יבר המשורר ברוח קדשו, כללה התורה באמרה "ויהם את מחנה מצרים". כי המהומה כוללת כל הצרות האלה.

והנה אם תשקיף תמצא שהמכה הזאת כללה כל סדרי העונשים הקודמים שעברו עליהם. כי הסדר הראשון היה במים ומתחת למים, והם דם וצפרדע, וכן טביעת ים סוף היה מן המים שכסו עליהם, ומן התהומות שמתחת למים שנישאו ונשפלו אח"כ.

הסדר השני היה מן הבהמה והחיה, וכן טביעת ים סוף , סוס ורוכבו וכל מקניהם ובהמתם שלקחו אתם נאבדו בים, והיו הסוסים והפרדים משתמטים ממרכבותיהם ומרמסים רוכביהם והיושבים במרכבותיהם ואנשי רגלי, וכמבואר לעיל, דוגמת הערוב שהיה משחית באדם, וכדוגמת הדבר שנאבדו בהמתם.

הסדר השלישי היה מן הברד והגשם והאש והסער, וכן טביעת ים סוף היה סער ורעם וברק וגשם וחצץ וברד, וכמו שבארנו.

וכן הסדר הרביעי שהיה מגפה פתאומית וגם חשך ואפלה, וכן טביעת ים סוף קדם חשך ואפלה, וכמבואר לעיל, וגם נאבדו במות פתאומי.

הנך רואה שהמכה הזאת הקיפה בעצומתה כל המכות שקדמו, ולכן נאמר (שמות יד, לא) "וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים" וגו".

"ועתה נבוא לבאר עשרה מכות שהביא על המצריים בים":

המכה הראשונה (שמות יד, כ) "ויהי הענן והחשך", פירוש שהאפיל לעיניהם בדרך פלא, כמו חשך שבא עליהם במצרים, וכמו שכתבנו למעלה.

המכה השניה (שמות יד, כד) "וישקף ה' אל מחנה מצרים בעמוד אש וענן", פירוש שהיה עמוד הענן יורד ועושה החרבה לטיט ורפש, ורגלי ההולכים הטבעו.

המכה השלישית (שמות יד, כד) " וישקף וגו' בעמוד אש ", פירוש שהיה עמוד האש יורד ומרתיח הטיט והדומן והיה כזפת בוערה, וטלפי הסוסים משתמטים מפני הטיט, ואופני המרכבות נשרפו באש, והיו המרכבות נגררות והיושבים בהם מתפרקים איבריהם, וכל שכן

רוכבי הסוסים והולכי רגלי. ועל זה רמז בשירת הים (שמות טו, ז) "וברוב גאונך תהרוס קמיך תשלח חרונך יאכלמו כקש".

המכה הרביעית (יד, כד) "ויהם את מחנה מצרים", פירוש שהרעים עליהם בקול חזק, והיא המהומה, ועליו מפורש בכתובים (תהלים עז, יח) "קול נתנו שחקים".

המכה החמישית "ויהם", פירוש שירדו גשמים שוטפים גשמי זעף, וגם זה בכלל מהומה, ועליו מפורש בכתובים (תהלים עז, יח) "זורמו מים עבות".

המכה הששית "ויהם", פירוש שירדו עליהם ח יצי ברקים אבנים ובלסטראות, וגם זה בכלל מהומה, ועליו מפורש בכתוב (תהלים עז, יח) "אף חצציך יתהלכו".

המכה השביעית (שמות טו, א) "סוס ורוכבו ירה בים", כי הדרך שעמדו עליו כשהתחיל להתמוטט לא נפל פתאום, אלא רגז תחתיהם ורעש וגעש, ונשאו למעלה פעמים רבות ואח"כ נפלו למטה, וזהו "רמה". ובכתובים מפורש שנאמר (תהלים עז, יט) "קול רעמך בגלגל האירו ברקים תבל רגזה ותרעש הארץ", וכמו שבארנו.

המכה השמינית (שמות טו, ד) "ירה בים", וכן (שמות יד, כז) "וישב הים לפנות בקר לאיתנו", פירוש שאחרי הרעש הנזכר ירד התהום ונפל פתאום למטה, ושב הים לתבניתו הראשון. והמצריים ירדו עמו כמו אבן הנופל וכחץ יירה מן הקשת.

המכה התשיעית (שמות טו, ה) "תהומות יכסיומו", פירוש ברדת המצריים למטה עם התהום שעמדו עליו, נתפרר התהום לרגבים, והמצריים הנופלים [נ]מחצו ו[נ]שברו עצמותיהם עליו בעודם חיים, ועליו מפורש בכתובים (תהלים עד, יג) "אתה פוררת בעזך ים, שברת ראשי תנינים על המים". כי התהום נפל על המים התחתונים חתיכות חתיכות כאבנים גדולות, וראשי המצריים נשתברו עליהם.

המכה העשירית (שמות טו, יט) "וישב ה' עליהם את מי הים", והיא הטביעה כששבו המים, נטבעו בם המצרים ונחנקו במים.

הנה כתבנו באר היטב עשר מכות שבאו על המצריים בים, והם באמת מכות גדולות וחלוקות בעניניהן, וכל אחת מהן מבוררת מן הכתוב, ועליהן שנה התנא משנתו "ועשרה על הים", ותוכל להוסיף עליהם פרטים, ולא תחלוק בדבריך על משנתנו, לפי שכל הפרטים שהוסיף כלולים בעשר מכות הנ"ל, וכדפרישית לעיל. ואם תסתכל בלשון המכילתא והברייתא השנויה באבות דרבי נתן, תמצא מקצת זכרון המכות שמנינו עם זכרון הראיות שהבאנו עליהם. ודברי חכמים קיימים כשהם מתפרשים על נכון. ותהלת ה' ידבר פי ויברך כל בשר שם קדשו לעולם ועד. אמן:

נסיון שניסו ישראל את ה', וחטאיהם. מה ההבדל ביניהם?

"**עשרה נסיונות**". כמו כולהו "עשרה" "עשרה" ששנה תחלה, המורים על מספר שלם, ושלא קצרה ידו חלילה בשום ענין, תנא נמי "עשרה נסיונות נסו אבותינו את הקב"ה במדבר" קודם שנגזרה עליהם גזרת (במדבר יד, כט) "במדבר הזה יפלו פגריכם", ושלא יבואו לארץ. כי נתמלאה סאת אבותינו בנסיונותיהם שנסוהו, לפי שעשו כן עשר פעמים. שכל הפרטים כלולים בעשרה, ועד הנסיון העשירי האריך להם אפו. ולא איצטריך למיתני להודיע "כמה ארך אפים לפניו", שאם למכעיסיו האריך אפו עד המבול ועד אברהם אבינו, כל שכן שיאריך לעמו וצאן מרעיתו. ולמדנו שכל החטאים שחטאו מיציאת מצרים עד גזירת המרגלים, היו נסיונות שניסו את המקום ב"ה, לא חטאים גרידא. ומשום הכי מייתי קרא (במדבר יד, כב) "וינסו אותי זה עשר פעמים". אלמלא שכולן היו נסיונות, ואלמלא מקרא כתוב היה אפשר לומר שמקצתן "חטאים" הוו, "נסיונות" לא הוו. ואיכא טובא בין עון גרידא לעון של נסיון. שכל זמן שהאדם חוטא מתאוה ובלבו יודע שעושה רע, אע"פ שזדון גמור הוא, אינו מנסה את ה' ב"ה. אבל אם חוטא במחשבת נסיון כגון שמסופק אם דבר זה רע או לא, ואע"פ שנאמר בנבואה מטיל בו

ספק, או שמסופק ביכולת ו של ה' ב"ה, או שמסופק בצדקתו ובישרו ובדרכי טובו, אם יקי ים ה' את דברו והבטחתו או לא, כל מקום שנוגע הדבר בכבוד שמים הרי הוא נסיון, ונחשב לעון פלילי, ש"לא הכין לבו ולא נאמנה את אל רוחו " (תהלים עח, ח). ולכן כשנ יסוהו עשר פעמים, נתמלאה סאתם לבלתי בוא אל הארץ הטובה . ואילו לא נ יסו את ה ', אע"פ שהיו מרבים לחטוא היה נפרע מהם, אבל לא היתה סאתם מתמלאת לנפול במדבר ולבלתי בוא אל הארץ.

והני עשרה נסיונות דקתני מ ייתי להו בגמרא (ערכין טו.) "תניא א"ר יהודה עשרה נסיונות וכו', ואלו הן, ב' בים, אחד בירידה שנאמר 'המבלי אין קברים במצרים ' וגו', ואחד בעליה שנאמר 'וימרו על ים בים סוף', שאמרו כשם שאנו עולים מצד אחד כך מצריים עולים מצד אחר. אמר הקב"ה לשר של ים פלוט אותם ליבשה. וב' במים, א' במרה שנאמר 'ויבואו מרתה וגו' וילונו', וא' ברפידים שנאמר 'ויחנו ברפידים וירב העם עם משה '. ב' במן, א' 'אל יצאו ' ויצאו, וא' 'איש אל יות יר' ויותירו. וב' בשליו, א' 'בשבתנו על סיר הבשר ' וא' בשליו שני 'והאספסוף אשר בקרבו' וגו'. וא' בעגל. וא' במדבר פארן במרגלים . [עכ"ל הגמרא]. הרי עשרה, ובמרגלים נאמר (במדבר ד, כב) " וינסו אותי זה עשר פעמים ". ויש לתמוה דלא חשיב תלמודא נסיון דמתאוננים?(במדבר יא, א). ומפרשי המשנה ז"ל מנו ג"כ מתאוננים, והשמיטו 'וימרו על ים בים סוף', כן עשו הרמב"ם ור"י אברבנאל ור"ע ברטנורא ז"ל. ואית דעייל מעשה דמתאוננים ואפיק חטא העגל. ושיטת כל אחד הפוכה מסברת התלמוד, ולא נכון לעשות כן. והרב בעל תו ספות יו"ט ז"ל תירץ דס בירא ליה לגמרא דמתאוננים והאספסוף חדא מילתא היא, שאע"פ שבערה בם אש ה' לא שקטו אלא והאספסוף אשר בקרבו התאוו תאוה . ומביא ראיה לדבריו מסוגיא דפרק כל כתבי (דף קטז.) ["עתידה פרשה זו שתיעקר מכאן"] , ואין דבריו נראין. ומסוף דברינו תתברר שיטת התלמוד מאי טעמא לא חשיב מתאוננים וגם אפרש הסוגיא דכל כתבי שצריכה פירוש.

ופשט משנתנו כך היא . עשרה נסיונות נסו אבותינו את המקום ב"ה, לפי שלא האמינו בישועתו, והיו ראויין להענש מדה כנגד מדה, שימנע הקב"ה מהם הטובה שלא האמינו בה [בישועתו], אלא שרבים רחמיו, ולא חסר מהם מה ששאלו, עד הפעם העשירי שנסוהו, ואשר יגורו ממנו בא להם, וכדאפרש.

הנסיון הראשון קודם שבאו לים, כשאמרו (שמות יד, יא) "המבלי אין קברים במצרים ", והאי נסיון גדול הוא, דאע"פ שכתוב (שמות יד, י) "ויצעקו בני ישראל אל ה'", הרי שהתפללו להקב"ה והאמינו שיכול להושיעם, כשראו שלא נושעו מיד ומחנה מצרים קרב ובא, אז נ יסו את ה' כי הטילו ספק בנבואה, אם אמת מה שאמר להם משה בשם ה' במצרים שיוציאם ויביאם אל ארץ הכרמל או לא, או אם חזר ה ' מדבריו חלילה . ולכן אמרו "המבלי אין קברים ", כלומר יודעים אנו שתהיה מות ינו במדבר הזה לא תשאר פרסה, וא"כ למה הוצאתנו ? והיה טוב לנו לעבוד את מצרים מלמות במדבר. וכפי הנראה הרהרו על הנבואה, וחשבו שמשה מדעת עצמו הוציאם. ולכן תלו הדבר בו, ואמרו "לקחתנו", "מה זאת עשית לנו ?", "הלא זה הדבר אשר דברנו אליך " וגו'. אלא שהדבר קשה איך העלו כזאת על דעתם ? ובעיניהם ראו הנפלאות שעשה משה במצרים, גם הוציאם מבית עבדים. והאמת כי על ה' הלינו וחשבו רע שלא יקי ים ה' את דברו, ועל כן כשהלינו במדבר סין, אמר משה (שמות טז, ח) "לא עלינו תלונותיכם כי על ה'", כלומר אתם יודעים שאין הדבר תלוי בנו, ואני שליח ה ', וא"כ על ה' תלונותיכם. וזה בנין אב לכל התלונות, אע"פ שמפני הבושה דברו במשה, בלבם הלינו על ה'.

הנסיון השני על הים, כשהלכו על הדרך הנפלא שגלינו ענינו למעלה [במשנה הקודמת], לא בטחו בישועת ה' שיגאלם מיד אויב, אלא פחדו שגם הרודפים יעברוהו בשלום וישיגם מעבר לים, עד שירדו תהומות ונטבעו המצריים והשליך הים פגריהם על שפתו . אז ידעו כי טוב ה' לישראל, ואע"פ שאינו מפורש בתורה יש סמך שאמר (שמות יד, ל-לא) "וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים ", וסמך לו "וירא ישראל את היד הגדולה וגו' ויאמינו בה' ובמשה עבדו ". מכלל (דמקמי הכי) [שלפני זה] היו מקטני אמנה, והיינו כל הלילה שהלכו בים [היו קטני אמונה]

עד אשמורת הבוקר שאמרו [אז] שירה. ובקבלה מפורש יותר שנאמר (תהלים קו, ז) "אבותינו במצרים לא השכילו נפלאותיך, לא זכרו את רוב חסדיך וימרו על ים בים סוף". כלומר לא השכילו בנפלאותיך לדעת ולהבין כי אתה עושה פלא; גם לא שמו על לב לזכור חסדיך הגדולים שהתחסדת לעשות להם. ולכן "וימרו על ים בים סוף". ושתים רעות עשו: קודם שבאו לים לא האמינו כי נקל בעיניך לעשות פלא, וכשהיו על הים לא האמינו כי תעשה עמהם חסד לגאול אותם מיד אויב. ואתה ה' לא נפרעת מהם מדה במדה, אלא גדול שמך מאד ארך אפים ורב חסד, והטבת עמהם בשתים, וכאמרו (תהלים קו, ח-ט) "ויושיעם למען שמו וגו', ויגער בים סוף ויחרב" וגו', וזה כנגד התלונה הראשונה. וסמך לו (תהלים קו, י-יא) "ויושיעם מיד שונא וגו' ויכסו מים צריהם אחד מהם לא נותר", וזה כנגד התלונה השניה. ואחריהן אמר (תהלים קו, יב) "ויאמינו בדבריו ישירו תהלתו". כלומר לאחר שעברו שתי הנפלאות [רק] אז האמינו ושרו שירה, מכלל שקודם לכן היו מקטני אמנה, וכסתמא דתלמודא (ערכין טו.) שאמרו "כשם שאנו עולין מצד זה כך המצריים עולין מצד אחר". וראב"ע ז"ל בפירושו לס פר תהלים (קו, ז) אמר "וימרו על ים בים סוף: שאמרו הלא זה הדבר וגו', או שמאנו לעבור הים". דקדק הרב ז"ל יפה בלשון הכתוב, ופירושו לא עלתה בידו, אלא דברי חכמים ז"ל [בתלמוד] אמת שהיתה ההמראה על הים וכדפירשתי.

הנסיון השלישי על המים במרה, שנאמר (שמות טו, כד) "וילונו העם על משה לאמר מה נשתה". וכבר פירשנו למעלה שאלה התלונות היו על ה', (מליצה ע"פ תהלים עח, ח) כי "לא נאמנה את אל רוחם", וכמו שתלמד מדברי ה' (שמות טו, כו) "אם שמוע תשמע בקול ה' אלהיך וגו' כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך" וגו'. כלומר אני רב להושיע, ועושה צדקה ומשפט בארץ, והדבר תלוי בכם ולא בי. כי אם תשמרו מצותי, טובתי מוכנת לכם. ומכלל הן אתה שומע לאו.

הנסיון הרביעי על המים ברפידים שעשו מריבה עם משה. והנסיון הזה קשה מכולם, כי ניסו את ה' היכול לתת מים בארץ ציה, וכמו שכתוב (שמות יז, ב) "מה תריבון עמדי? מה תנסון את ה'?". ויש לי פירוש נפלא על פרשה זו, כי היא סתומה מאד, ואנכי דליתיו מדברי המלך ע"ה בספר "חכמת שלמה" (פרשה יא, פסוק ד) שהעתקנו, ולפי שאינו הכרחי לפירוש משנתנו לא אכתבנו פה. ולפי שהנסיון הזה היה רע מאד, על כן במשנה תורה אמר (דברים ו, טז) "לא תנסו את ה' אלהיכם כאשר נסיתם במסה". זכר נסיון זה לבדו לפי שהיה קשה מכ ולם. וגם על שני נסיונות הללו לא נפרע מהם מדה במדה, כי ברוב חסדו הושיעם. במרה עשה פלא וימתקו המים, ובפרידים הוציא מים מצור החלמיש.

הנסיון החמישי במן, שאמר להם (שמות טז, יט-כ) "איש אל יותר ממנו עד בקר", וכתיב "ולא שמעו אל משה ויותירו אנשים ממנו" וגו'. והיה אפשר לומר שהיה חטא ולא נסיון, שלא היו רוצים לטרוח לקום ללקוט בבקר, כי משה לא אמר שהנותר ירום תולעים ויבאש, אלא צוה שלא יותירו כמו (שמות יב, י) "ולא תותירו ממנו עד בקר" האמור אצל פסח. אך מקרא (במדבר יד, כב) "וינסו אותי זה עשר פעמים" מודיע שחטאו בנסיון, שלא האמינו בה' שירד המן יום יום. ויש ללמדו מן הכתוב עצמו דהוי ליה לומר "ויותירו ממנו" ואנא ידענא שלא שמעו לדברי משה, ומדכתב "ולא שמעו אל משה" אתי לגלויי שלא האמינו לדבריו, כמו (שמות ו, ט) "ולא שמעו אל משה מקצר רוח", וכדפירשתי (אבות, ד) בבבא "מאד מאד הוי שפל רוח".

הנסיון הששי אף הוא במן, שצוה להם (שמות טו, כט) "אל יצא איש ממקומו ביום השביעי", ואמר להם (שמות טו, כו) "וביום השביעי שבת לא יהיה בו", ונאמר (טו, כז) "ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקוט ולא מצאו". ואילו ירד גם בשבת, אלא שהיה מזהירם שלא ללקוט ממנו והיו עוברים על דבריו, לא היה נסיון אלא חטא. עכשיו שהודיעם שלא ירד בשבת ואעפ"כ יצאו ללקוט, על כרחך צריך אתה לומר שלא האמינו בה'. וכן הוכיחם (שמות טו, כח) "עד אנה מאנתם לשמור מצותי" וגו'. ומלת "מאנתם" עד נאמן על דברינו, כפי ההבדל שהבדלנו בין לשון "מאון" ללשון "לא אבה", ואין פה המקום להאריך בזה. וגם על שני הנסיונות הללו לא

העניש מדה במדה, כי בחסדו המציא להם המן יום יום, גם נתן להם ביום הששי תמיד לחם משנה.

הנסיון השביעי היה בעגל שנאמר (שמות לב, א) "וירא העם כי בושש משה לרדת מן ההר ויקהל וגו' קום עשה לנו אלהים וגו' לא ידענו מה היה לו". ונסיון גדול היה שלא האמינו באלהים שהבטיחם להטיב עמהם, ולהנחותם במדבר, והלך לפניהם בעמוד ענן יומם ובעמוד אש לילה, וצוה להם על זה שלא יעשו פסל ומסכה. והם נסוהו ולא האמינו בו, ועשו להם עגל מסכה ללכת לפניהם. ולא שלם להם כמדתם, להסתיר פנים מהם ולהניחם במדבר, כי ברב חסדו לא סרו העמודים [עמוד אש ועמוד ענן]. גם חזר להבטיחם שילך לפניהם ויושיעם, וזה מפורש בקבלה שנאמר (נחמיה ט, יח-יט) "אף כי עשו להם עגל מסכה ויאמרו זה אלהיך אשר העלך מארץ מצרים ויעשו נאצות גדולות. ואתה ברחמיך הרבים לא עזבתם במדבר, את עמוד הענן לא סר מעליהם ביומם להנחותם בהדרך ואת עמוד האש בלילה להאיר להם" וגו' ומתבאר מדברינו.

הנסיון ה שמיני היה בשליו ראשון, כשבאו למדבר סין ופסק מהם המזון שלקחו אתם ממצרים הלינו שנאמר (שמות טז, ב-ג) "וילונו כל עדת בני ישראל וגו' מי יתן מותנו ביד ה' בארץ מצרים בשבתנו על סיר הבשר בא וכלנו לחם לשובע כי הוצאתם וגו' להמית את כל הקהל הזה ב רעב". הרי שלא האמינו בה' שיעשה עמהם כדרכי טובו, ושהיתה יציאתם ממצרים לקבל תורה ומצוה ולרשת נחלת ה'. אבל הרהרו על ה' שיעזבם לח יצי רעב. ואע"פ שנסיון זה כלל הלחם והבשר, ומאי טעמא קאמר תלמודא (ערכין טו.) "שנים בשליו", ולא "שלשה במן"? היינו טעמא כדפירשתי לעיל שבכל פעם שנסו את הקב"ה, אעפ"כ לא חסר מהם מה שבקשו. ושפיר נקט שליו כי הם שאלו בשר, ונתן להם בשר, כי השליו מין עוף הוא. מה שאין כן לחם שלא נתן להם, כי הם בקשו לחם חטה ושעורה, והוריד להם מן שלא ידעו מה הוא.

הנסיון התשיעי בשליו שני, בשנה השניה כשנסעו ממדבר סיני, וכבר פסק השליו הראשון, וחזרו ובקשוהו ובכו למשפחותיהם, שנאמר (במדבר יא, ד) "והאספסוף אשר בקרבו התאוו תאוה וישובו ויבכו גם בני ישראל ויאמרו מי יאכילנו בשר" וגו'. ואע"פ שחטאו מתאוה, וכאמרו התאוו תאוה, ידענו שבתאותם נ יסו את המקום ב"ה, מדכתיב (במדבר יד, כב) "וינסו אותי זה עשר פעמים", המלמדנו שהיו כ ולם נסיונות, וכן מעיד הענין, שנאמר (במדבר יא, יח) "ואל העם תאמר התקדשו למחר וגו' כי בכיתם באזני ה', לאמר מי יאכלנו בשר כי טוב לנו במצרים". הרי שמאסו ביציאת מצרים בשביל מעט הבשר, וכאמרו (במדבר יא, כ) "יען כי מאסתם את ה' אשר בקרבכם ותבכו לפניו לאמר: למה זה יצאנו ממצרים?". וכמו שאמרנו שהיה רע ומר שמאסו בכל הטובה והגדולה וקרבת האלהים שזכו אליהן, בעבור בשר תאבון. וגם בנסיון זה מ ילא את שאלתם ונתן להם את השליו על חדש ימים, אולי שבתוך זמן זה יקוצו בו וישובו בתשובה. וכשעמדו באולתם נענשו כמו שנזכר בתורה. ובפירושנו "רוח חן" כתבנו דברים חדשים על פרשת המתאוים (במדבר יא, ד), אבל אינו צורך לפירוש משנתנו.

הנסיון העשירי במרגלים, ואז נתמלאה סאתם ולא האריך להם עוד, ונענשו מדה במדה. הם בכו ולא האמינו בה' שיקיים את השבועה אשר נשבע לאבותיהם לתת להם ארץ כנען, ונגזרה עליהם שכאשר יזמו כן תהיה, כי לא יזכו כל אנשי הדור ההוא לראות את הארץ, אלא יפלו כולם במדבר, וכנזכר במשנה תורה (דברים א, כז-לה) "ותרגנו באהליכם ותאמרו בשנאת ה' אותנו הוציאנו מארץ מצרים וגו', ואומר אליכם לא תערצון וגו' ובדבר הזה אינכם מאמינים בה' אלהיכם, וישמע ה' וגו' ויקצוף וישבע לאמר, אם יראה איש באנשים האלה וגו' את הארץ הטובה" וגו'.

חטא המתאוננים וחטא המתאוים, הם שונים זה מזה ואינם ענין אחד

כך נראה לי בפירוש עשרה נסיונות הללו. ומעתה נתברר סוגית התלמוד דלא חשיב מתאוננים, לפי שאינו חושב אלא כל המקומות שנ יסו אבותינו את המקום ב"ה, ואעפ"כ נהג עמהם כדרכי טובו ונתן להם מה שבקשו, וכמו כל תשעה הנסיונות דחשיב תלמודא, וכמו

שפירשנו. ובנסיון העשירי נענשו ולא נתן להם מה שבקשו, כי נתמלאה סאתם . מה שאין כן מתאוננים שלא בקשו דבר מן המקום ב"ה. ואפילו תאמר שבקשו, לא נתן להם שאלתם, וכמו שאפרש בעז"ה. להכי לא חשיב ליה תלמודא (ערכין טו.) בהדי נסיונות. ולא כדברי הרב בעל תוספות יו"ט ז"ל שאמר מתאוננים ומתאוים חד מעשה הוא, ורצה להוכיח הדבר מסוגיא דפרק כל כתבי (קטז.), אלא מתאוננים לחוד ומתאוים לחוד . וראיה כי אלו בערה בם אש ה' הפלא ופלא, ואלו מתו במגפה בארח משפט.

ולפי שפרשת מתאוננים סתומה וחתומה, וכן סוגיא דפ' כל כתבי קשה בפירושה , טוב בעיני לפרש גם שתיהן כאשר עם לבבי. וטרם אחל נאמר עוד דלשיטתנו ניחא דלא מני נסיון קרח ועדתו, ותלונות ישראל שהלינו ממחרת למעשה קרח שנאמר (במדבר יז, ו) "וילונו כל וגו' אתם המתם את עם ה'". ונסיון זה קשה מכולם, וכמו שאמר (במדבר טז, ל) "וידעתם כי נאצו האנשים האלה את ה'", וכדפירשתי (אבות, ג) בבבא "אם אין דעת אין בינה". ולא תוכל לומר שחטאו רק קרח ועדתו [בלבד]. חדא, דממחרת למעשה קרח הלינו כל ישראל (במדבר יז, ו) "אתם המתם את עם ה'", ורצה הקב"ה לכלותם כרגע. ועוד דמה בכך [בפירכא הנ"ל שרק יחידים חטאו, ולא כל כלל ישראל. והרי] "ושתים במן" נמי יחידים היו , כדכתיב (שמות ט ז, כ) "ויותירו ממנו אנשים", (שמות טז, כז) "יצאו מן העם ללקוט", ואפילו הכי חשיב להו!

מעשה של קרח היה לפני חטא המרגלים (למרות שבתורה הוא כתוב אח"כ)

וכן לא תוכל לומר דמעשה קרח היה אחר מעשה מרגלים . אי אפשר לומר כן שהרי ב "תורת כהנים" (ויקרא, א) אמרינן ומייתי לה בשלהי (מגילה) [תענית ל: "עד שלא כלו מתי מדבר"] , כל אותן ל"ט שנה שהיו ישראל כנזופים ממעשה המרגלים לא נתייחד הדבור למשה. וכל הדברות שנאמרו אחר מעשה מרגלים מקמי הכי הוי, "ואין מוקדם ומאוחר בתורה". ואע"פ שרש"י ז"ל בפירוש (במדבר טז, ד) "ויפול על פניו", כתב: "לפי שזהו סרחון רביעי, חטאו במרגלים ויאמר משה וכו', במחלוקתו של קרח נתרשלו ידיו ", לקח (רש"י) דבריו ממדרשו של ר' תנחומא, ושיטת התלמוד והברייתא השנויה בתורת כהנים חולקין עליה, ודברי התלמוד עיקר . ועוד דסברא הוא שמחלוקתו היה לפי שהתקנא בנשיאותו של אליצפן בן עוזיאל, ונתמנה בא' לחדש השני בשנה השניה. ומסברא כי אז הקהיל עליהם את העדה, והאי קודם מרגלים הוי . ורש"י עצמו בפירוש (דברים א, א) "בין פארן ובין תופל" כתב: "פארן זה מעשה מרגלים וחצרות זו מחלוקתו של קרח", ונאמר (במדבר יב, טז) "נסעו העם מחצרות ויחנו במדבר פארן". אלמא דקרח קדים למרגלים. אלא העיקר כדפירשתי דמש ום הכי לא מני מחלוקתו של קרח, לפי שלא נתן להם מה שבקשו . כי בקשו כהונה ונשיאות ונעקרו מן העולם ולא השיגו מה שבקשו. ולא דמי לאינך שנתן להם מה ששאלו בנסיונותיהם, ועתה נבא לבאר מה שיעדנו לבארו.

ביאור מפורט של חטא המתאוננים, בתהלים פרק ע"ח

כתוב בספר תהלים (תהלים עח, טו-לא) "יבקע צורים במדבר וישק כתהומות רבה. ויוציא נוזלים מסלע ויורד כנהרות מים. ויוסיפו עוד לחטוא לו למרות עליון בציה. וינסו אל בלבבם לשאל אוכל לנפשם. וידברו באלהים אמרו היוכל אל לערוך שלחן במדבר ? הן הכה צור ויזובו מים ונחלים ישטופו, הגם לחם יוכל תת אם יכין שאר לעמו ? לכן שמע ה' ויתעבר ואש נשקה ביעקב וגם אף עלה בישראל. כי לא האמינו באלהים ולא בטחו בישועתו. ויצו שחקים ממעל ודלתי שמים פתח. וימטר עליהם מן לאכול ודגן שמים נתן למו. לחם אבירים אכל איש, צידה שלח להם לשובע. יסע קדים בשמים וינהג בעוזו תימן. וימטר עליהם כעפר שאר וכחול ימים עוף כנף. ויפל בקרב מחנהו סביב למשכנותיו. ויאכלו וישבעו מאד ותאותם יביא להם. לא זרו מתאותם, עוד אכלם בפיהם. ואף אלהים עלה בהם ויהרוג במשמניהם ובחורי ישראל הכריע " [עכ"ל]. ולפי שימים רבים נצטערתי להבין המקראות החתומים הללו, אמרתי הגיע העת (מליצה ע"פ תהלים קיט, קכו) "עת לעשות לה'" לפרש דבר קדשו, כי לא בא מפורש בדברי זולתנו . גם ע"י דברינו תתישב שיטת התלמוד בערכין (טו.), שלא מנה מתאוננים בעשרה נסיונות . גם תתישב סוגית פרק כל כתבי (דף קטז.) שאמר "עתידה פרשה זו שתיעקר ממקומה" וכו'. כי

מלבד שדברי המשורר כפולים וזרים, גם נראים כסותרים דברי התורה. כי איך אמרו המלינים: "אמת שהכה צור ויזובו מים, אך לא ידענו אם גם לחם יוכל תת ?" ועשה ה' פלא ויצו שחקים וגו' וימטר עליהם מן לאכול וגו'. [כי יש להקשות] ורדת המן [היה] קדם להכאת הצור? כי המן ירד במדבר סין, ומשם נסעו לדפקה, ומדפקה לאלוש, ומאלוש לרפידים, וברפידים הכה צור ויזובו מים. ורש"י ז"ל העלים עינו ולא פירש דבר. וראב"ע ז"ל כתב : "אמר ר' משה הכהן הנה בתורה כתוב כי רדת המן היה בתחלה במסעים רבים קודם הכות צור ברפידים ? ועוד כי לא חרה אף ה ' על דבר המן שהוא אומר 'ואש נשקה ביעקב '? ואחריו כתוב 'וימטר עליהם מן לאכול'. והנה (המשורר) [בנדפס אצלנו בראב"ע: הכתוב] בלבל דברו שא יחר המוקדם והפך זה, ולא חשש מזה כי מפורש הוא אצלנו בתורת משה . וטעם הגם לחם יוכל תת על המן, והטעם היוכל לתתו תמיד בלי הפסק, וכמוהו 'הורד עדיך ' לפי דעת י, אלו דבריו [של ראב"ע] ז"ל. וחלילה חלילה שיבלבל המשורר דבריו, אבל ר' משה הכהן בלבל את הדברים, ופירושו איננו כלום. שאם אמרו כן אחרי הכות הצור, מה טעם לנסות אם יוכל לתתו תמיד בלי הפסק ? וכבר ירד המן ימים רבים, ואם בכל זאת דאגו כל הימים הבאים, מה ראיה ממי הצור שלא האריכו כמו המן, ואולי יפסקו גם המה ? וראב"ע ז"ל הגיה עליו [על רבי משה הכהן] וכתב: "אלה הדברים יש בהם שבוש ואני אפרש הכל . טעם 'לשאול אוכל', על בשר קברות התאוה, וזהו 'לערוך שלחן'. ומלת 'הגם לחם' הוא הבשר, כמו 'את קרבני לחמי', 'לחם אשה'. והעד 'אם יכין שאר לעמו ', שהטעם כפול כי "שאר" כמו "בשר", אלו דבריו ז"ל. ואין הדעת נוחה מפירוש זה, כי מה טעם "הגם לחם יוכל תת" על בשר קברות התאוה? וכבר עלה השליו בשנה הראשונה במדבר סין, ו[כבר] ראו כי יוכל ה ' לתתו להם. ועוד למה זכרו פלא הצור, ולא פלא המן הגדול ממנו ? והם בקשו אוכל ולא משקה. גם זרות גדול הוא לפרש "הגם לחם" על הבשר. ואם מצאנו שנקראת הסעודה "לחם" לפי שהוא העיקר, לא נכון כן במקום זה שהיה להם מן ולא חסרו כי אם בשר. והיה לו לומר "הגם בשר יוכל תת?" להבדילו מן הלחם המצוי אתם. גם תיבת "שאר" איננו על הבשר לבדו. ו "טעם כפול" [תוספת המגיה: כלומר ביטוי כפול] שזכר לא ישמח לב, כי אין בכתבי קדש טעמים כפולים, וכמו שבארנו בפתיחתנו הראשונה לספר "גן נעול". ועל "לכן שמע ה' ויתעבר ואש נשקה " וגו' פירש הרב ז"ל טעם "ואש" על חרון אף ה ' ככתוב ואף ה' עלה בהם, עד כאן דבריו ז"ל. וגם זה איננו כלום, כי אין בכל המקרא מלת "אש" על המגפה וחרון אף. ועוד הנה סוף הכתוב מפורש "וגם אף עלה בישראל", ומה צורך למליצת ו "אש נשקה ביעקב "? והיא היא. גם [מפני מה] צריך לכפול הטעם במלות שונות ? וכבר הודענו שאין טעם ב "טעם כפול". ועוד שמלת "וגם" מכחיש פירוש זה, שמשמעו מלבד ה"אש" גם "אף" עלה.

ועל (תהלים עח, כג-כד) "ויצו שחקים" וגו' אמר הרב ז"ל וכבר צוה, וכן "וימטר" והטעם וכבר המטיר עליהם וכו'. והטעם למה בקשו בשר תאוה לנסות את ה '? ומה צורך היה להם לבשר , והלא היה להם המן ? והכה להם הצור ויש להם לס יפוקם? אלו דבריו ז"ל. ואם כדבריו למה הפסיק בין סיפור מי הצור ורדת המן, אם הכל ענין אחד לגנות האנשים ששאלו בשר תאות אין להם צורך בו. והדברים יגעים [הערת המגיה: לכן הרב המחבר איננו מקבל פירושו של ראב"ע. ובהמשך כאן מבאר את הפרק בתהלים]:

האמת כי המשורר האל והי באר בשיר זה סתומות התורה, לכן החל (תהלים עח, א-ב) "האזינה עמי תורתי וגו', אפתחה במשל פי אביע חדות מני קדם ". ומלת אביע על הפירוש וגלוי הצפונות (משלי א') אביעה לכם רוחי, וכן (עובדיה א , ו) "נבעו מצפוניו". כי אסף היה מראשי המקבלים שקבל פירוש התורה מאבות התעודה, ורוח ה' עורר אותו לכתוב בשיר זה קצת פירוש על דברי התורה הנעלמים ונראים כמו חידות, למען יבינו גם הדור האחרון מה פעל אל בימי קדם, וכאמרו (תהלים עח, ג-ד) "אשר שמענו ונדעם ואבותינו ספרו לנו . לא נכחד מבניהם לדור אחרון מספרים תהלות ה' ועזוזו ונפלאותיו אשר עשה ". הא למדת שדבריו אינן מפורשים בתורה גם לא הוציאם מלבו, אלא דברי קבלה הם, ולא כמו שכתב ראב"ע ז"ל משל וחידות מני קדם, כמו "נושקי רומי קשת, לערוך שלחן, בחוריו אכלה אש, ואש נשקה ביעקב".

והחידות כמו "לחם אבירים אכל איש", כדרך "מהאוכל יצא מאכל", "ויהרוג במשמניהם", "ויתן לשבי עוזו". כי לולי שהוא מפורש בספר שמואל שבית הארון היתה החידה קשה, ע"כ דבריו [של ראב"ע] ז"ל. ולפירושו ימשל משלים ויחוד חידות, והמשורר עצמו אומר לה יפך "אביעה [דברי המגיה: כלומר: אפרש, כמו בתהלים קמה, ז; ובמשלי א, כג] חידות". ועוד מה טעם לעשות משל וחידה מן המפורש בתורה ובספרי הנביאים? ומה יועיל זה לדור אחרון? ומלבד זה דוגמת משל וחידה שמביא הרב ז"ל, גם משל גם חידה אין בהם, כי הכתוב סמך על המפורש, וכלל הספור כ ולו במלות קצרות בדרך השיר. ולכן העיקר כדברינו שבא לפרש חידות ודברים עמוקים, וכבר בארנו בבבא "עשר מכות הביא הקב"ה" וכו', איך המשורר השמיט בשיר זה מקצת ממכות מצרים, והקדים "אשר שם במצרים אותותיו", לפרש דבר נעלם בתורה, וכמו שבארנוהו ברחמי שמים בקצרה. וכן במקראות הללו באר פרשת (במדבר יא, א) "המתאוננים" (במדבר יא, ד) "והמתאוים" שבתורה, וביותר פרשת המתאוננים שלא בארה תורה כלל. ולולא שקבל המשורר פירושה בקבלה לא נוכל לעמוד עליה מדעתנו, כי בתורה כתוב (במדבר יא, א-ג) "ויהי העם כמתאוננים רע באזני ה' וישמע ה' ויחר אפו ותבער בם אש ה' ותאכל בקצה המחנה. ויצעק העם אל משה ויתפלל משה אל ה' ותשקע האש. ויקרא שם המקום ההוא תבערה כי בערה בם אש ה'". ואח"כ ס יפר מעשה קברות התאוה ואמר (במדבר יא, ד) "והאספסוף אשר בקרבו התאוו תאוה" וגו'. ודברי המפרשים ז"ל ידועים, ולא באתי רק להודיע פירוש חדש למדתיו מדברי המשורר האלוהי (תהלים, עח). והסתכל שהכתוב כפל (במדבר יא, א) "ויחר אפו ותבער בם אש ה'", ומן הבערה לבדה היינו יודעים שחרה אפו. ומאמר "ותאכל בקצה המחנה" צריך להתפרש כהוגן. והסתכל עוד שבמתאוננים לא זכר דבר ממשה כי אם (במדבר יא, א) "רע באזני ה'". ובמתאוים כתוב (במדבר יא, יא) "ויחר אף ה' מאד ובעיני משה רע". המתאוננים נענשו הפלא ופלא, באש מתלקחת. והמתאוים בארח משפט הנהוג, במגפה. והעיקר לדעת, מה היתה עון המתאוננים? ואלה הדברים באר המשורר בשירו.

ביאור שרש תיבת "מתאוננים"

ודע כי תיבת "כמתאוננים" קשה בפירושו, ראב"ע ז"ל פירש שהוא מגזרת "און" כמו (ירמיה ד, יד) "מחשבות אונך". וטעם "וישמע ה'" שדברו דברי און [עכ"ל ראב"ע]. ורש"י ז"ל פירש מגזרת (שופטים יד, ד) "כי תואנה הוא מבקש" לשון עלילות דברים, ורמב"ן ז"ל פירוש מגזרת "אונן" ו"אוני" (בראשית לה, יח; דברים כו, יד) לשון צער. ודברי שלשתן אמת והתיבה כוללתן כולם. שאם יתפרש לבד על דברי "און" [כדעת ראב"ע], היה לו לומר כאונים או כמתאונים. ואם יתפרש לבד על "תואנה" ועלילה [כדברי רש"י] היה לו לומר כמתאנים, כמו (מל"ב ה, ז) "כי מתאנה הוא לי". ואם יתפרש לבד על האנינות [כדעת רמב"ן] היה לו לומר כאוננים. עכשיו שאמר "כמתאוננים" כולל און ותואנה ואנינות [כדעת שלשת גדולי הראשונים הנ"ל].

כי אלה האנשים [המתאוננים] חשבו רע על ה' והצטערו ואנו ואבלו בלבם, ודברו דברי און ואפיקורסות, ולא בקשו דבר כי אם עלילות דברים. וכך היה מעשה. במדבר סיני שהו ישראל לערך שנה תמימה, כי באו שם בחודש השלישי לצאתם מארץ מצרים (שמות יט, א), ונסעו משם בשנה שלאחריה בעשרים לחדש השני (במדבר י, יא) כמפורש בתורה. והנה מדבר סיני קרוב ליישוב, וראיה (שמות ג, א) "ומשה היה רועה את צאן יתרו וגו' ויבוא עד הר האלהים חורבה". ולולא כי המקום מקום מרעה לא היה מנהל צאנו שמה, ולכן כל ימי חנותם במדבר סיני לא חסרו דבר מכל מאכל אשר יאכל, כי הביאו סוחרים יין ושמן וכל מיני ירקות, זולתי לחם ומים שאי אפשר לספק בהם המחנה במדבר, ותמורתם היה המן והצור. וכשנסעו ממדבר סיני אל המדבר הגדול והנורא, מקום לא עבר שם אדם, ארץ ציה ושממה, סרו מהר מאחרי ה', ונחלקו כתות לפרוע פרעות.

הכת האחת היו מתאוננים והצטערו חנם, כי חשבו מחשבת און לבקש תואנות. שבראותם כי אין להם מחיה אחר רק המן, דבר שאין כמוהו תחת השמש ויורד על צד הפלא, דברו תועה על ה' ב"ה, כאילו מבלי יכלת ה' לכלכלם כמו ביישוב, ולתת להם הדגן התירוש והיצהר וכל מיני ירק ודשא, לכן ממטיר להם לחם מן השמים. ולא היו האנשים האלה מבקשים דבר

ומתאוים להם, כי המן עולה על כ ולם הן בטעם הן בריח, וכמו שבארנו בפירושנו "רוח חן". וגם מקצתם שהיו רוצים בהם, לא גברה תאותם לצעוק אל משה שיתן להם כל אלו, רק הצטערו בלבם. ועוד בחשבם שאי אפשר שיהיו מצויים וכנ"ל, לא רצו לצעוק לשוא, ולכן לא הודיעו תרעומתם למשה, אלא דברו בסתר איש אל רעהו דברים אשר לא כן על ה' אלהיהם . ומשה לא ידע מזה דבר, אבל נגלה חטאתם באזני ה', כי הוא שומע הכל ומבין הכל.

והכת השניה היה האספסוף, שהתאוו אל השליו שאכלו בשנה הראשונה, ובקשוהו פעם שנית, וגברה עליהן תאותם מאד, והוצרכו לדבר אל משה ולשאול ממנו הבשר . וכבר בארנו (אבות, א) בבבא "הרחק משכן רע ", שמלת רע נופל בלשון עברי גם על המחשבות הרעות באמונות ובדעות, ובכלל זה המינות והאפיקורסות. וזהו שאמר הכתוב (במדבר יא, א) "ויהי העם כמתאוננים רע באזני ה"', כי חשבו רע על ה' ודברו דברי און. והוא ב"ה כל יצר מחשבות מבין (דה"א כח, ט), ולכן (במדבר יא, א) "וישמע ה' ויחר אפו, ותבער בם אש ה' ", והענישם למעלה מן הטבע, כי כן מדתו יתב רך עם החוטאים מצד אפיקורסות, וכמו שבארנו בפ"ג במשנתו של ר"א המודעי, שעליו כתוב בספר החכמה שהעתקנו ("חכמת שלמה", פרשה י"ב פסוק י"ז) "את זרוע עוזך תחשוף אם לא יאמינו שאין חקר לגדולתך, ואתה משלם גאות חכמים בעיניהם ". וכשנענשו צעקו אל משה והודו על חטאתם ובקשו שיתפלל בעדם, אז התפלל עליהם ותשקע האש. וטרם צעקו לא ידע משה דבר, ולכן לא נזכר שהיה רע בעיני משה. אבל המתאוים שהציעו דברי תאותם לפני משה, נאמר (במדבר יא, י) "וישמע משה את העם בוכה למשפחותיו וגו' ויחר אף ה' מאד ובעיני משה רע ". והסתכל שלא אמר במתאוים שהיה רע באזני ה', לפי שהכת הזאת לא חטאה מצד אפיקורסות, אלא מהתגברות התאוה. ולכן בעיני [הקב"ה] המבין סתרי טוחות [הערת מגיה: עיין רש"י לאיוב לח, לו. הם הכליות] לא היה רע, אבל בעיני משה שטעה בדבריהם, ועל כן צעק (במדבר יא, כב) "הצאן ובקר ישחט להם ?" וגו', נדמה שגם המתאוים מדרך רע ואפיקורסות צועקים "תנה לנו בשר". ולכן אמר "ובעיני משה רע". ולפי שלא היה כן, לא נענשו כדרך הכופרים אלא בארח משפט במגפה. ולא אוכל לפרש פה ברחבה, כי בספרנו "רוח חן" פירשנו על נכון גם פרשת המתאוים (במדבר יא, ד). ואולם אע"פ שלא היה רע בעיני ה', הנה חרה אפו מאד מטעם שאמר ה ' ברוך הוא (שם) "והיה לכם לזרא יען כי מאסתם את ה' אשר בקרבכם ותבכו לפניו לאמר למה זה יצאנו ממצרים ?". כלומר לפי שנקלותם מאד למאס בטובה היותר עליונה, שהיא יציאת מצרים והדבקות האלהי, בעבור בשר תאבון וזוללות.

ביאור חטא המתאוים במדבר

ועתה [ת]בין בדבר. כי מלבד שעון המתאוננים רע ומר מאד, כי אמרו שקצרה ידו [של הקב"ה] לכלכלם במדבר בדרך הטבע, גם תשובתם בצדם, כי עיניהם ראו המופת כי נקל בעיני ה' לעשות ככה, כי הוציא מים מצור החלמיש, והיו המים טבעיים כמו מי נהרות . וככה אם רוצה יצוה על ארץ ציה ושממה שתצמיח חטה ושעורה גפן תאנה ורמון כפרים עם נרדים, שהרי להוציא מים מן הצור היבש בלי סבה, נפלא כהנה מהוצאת חטה ושעורה מן הארץ בלי חרישה וזריעה . כי הארץ בטבעה תדשא דשא, ואין מטבע הצור להוציא מים. לכן היתה חטאתם גדולה מאד. וכן תבין שמלבד שחטאת המתאוים גדולה, שהמירו כבוד יציאת מצרים ושכינת ה ' בקרבם, בדברי זוללות ותאוה, גם תשובתם בצדם . כי אילו כלכלם ה ' ב"ה במאכלים שאינן מתוקים וטובים, ובדברים שאינן מחזקים הגוף, יצעקו בצר להם . אבל הם אכלו את המן הטוב מכל, ואיך תסבול הדעת שיתאוו תאוה גדולה כזו לאכול את השליו ? ועל כן על דבריהם שאמרו (במדבר יא, ו) "בלתי אל המן עינינו ", השיב הכתוב (במדבר יא, ז) "והמן כזרע גד וגו' והיה טעמו כטעם לשד השמן ", ופירשנוהו בספרנו ["רוח חן"] הנ"ל. ותדע כי על כן חרה אף ה' בם מאד.

חטא המתאוננים וחטא המתאוים הם שני ענינים שונים

והן כל אלה דבר המשורר ברוח קדשו. כי רצה לפרש חטאת המתאוננים וחטאת המתאוים, ועל כן הקדים ענין הצור לפני ס יפור המתאוננים, וס יפור רדת המן לפני ס יפור המתאוים. כי

המתאוננים היה להם לדון קל וחומר מן הצור שהוציא מהן מים, שיוכל אל לתת במדבר חטה ושעורה וכל מיני לפתן . והמתאוים שחטאו בעבור בשר תאוה, היה להם לשמוח ולהסתפק במן הטוב מכל, וזהו שאמר (תהלים עח, טו) "יבקע צורים וגו' ויוציא נוזלים מסלע ויורד כנהרות מים". ואין זה כפל ענין, כי הודיע שאל תחשוב שהנוזלים אשר הוציא מסלע, לא היו דומים למים טבעיים, ולכן הטילו ספק אם יכול ה' להמציא מאכלים טבעיים במדבר . אלא "ויורד כנהרות מים", שהיו המים טבעיים כמי נהרות הידועים. אחר כן אמר (תהלים עח, יז) "ויוסיפו עוד לחטוא לו למרות עליון בציה ". ומלת "ויוסיפו" רומז למי מריבה, כי אז בקע צורים ברפידים, ושם ניסו את ה' אם יוכל לתת מים בארץ ציה. ועתה הוסיפו לחטוא כדוגמת החטא הזה, וקשה ממנו . כי ברפידים דברו מתוך צער שלא היה להם מים לשתות, ועתה לא חסרו [להם] דבר. גם ראו את מעשה ה' שהוציא מים מצור החלמיש, ואעפ"כ לא האמינו בה'. ומבאר "למרות עליון בציה", וכמו שאמרנו שקרה זה כשנסעו ממדבר סיני, ובאו לארץ ציה ושממה אל המדבר הגדול והנורא. לא כדברי ר' משה הכהן [המובא לעיל בדברי ראב"ע] שהוא מפרש זה על המן, והמן ירד במדבר סין, ואין זה מקום ציה . וזכר (תהלים עח, יח) "וינסו אל בלבבם לשאל אוכל לנפשם". המתאוננים נסו אל בלבבם, כי הם לא שאלו דבר, וכמו שאמרנו למעלה שעל זה נאמר (במדבר יא, א) "רע באזני ה' ", והיה הנסיון על דבר אוכל נפש וכמו שיבאר. גם קצתן שאלו אוכל אלא שלא האמינו שיוכל אל לתת משאלתם, ולכן לא בקשוהו ממשה. וכן כולל בכתוב הראשון הזה חטאת המתאוים ששאלו אוכל ממשה. והחל לפרש דבר המתאוננים ואמר (תהלים עח, יט) "וידברו באלהים, אמרו היוכל אל לערוך שלחן במדבר ?". לא דברו במשה כמו (במדבר כא, ה) "וידבר העם באלהים ובמשה ", אלא באלהים לבדו . כי ממשה לא בקשו דבר, אך דברו קשות באלהים "היוכל אל לערוך שלחן במדבר ?". ושם "אל" פירשנוהו (אבות, ד) בבבא "הוא האל הוא היוצר ", שהוא שם היכולת המיוחד לה' לבדו . והם אמרו האל הגדול הזה שעשה נפלאות גדולות לעינינו, אין אנו יודעי ם אם יכול לערוך שלחן במדבר, כדרך שעורכי ם השלחן ביישוב, שנותני ם עליו לחם חטה ושעורה בשר וירקות וכיוצא. כי כל אלו לא יוכל להמציא על דרך פלא, ולכן ממטיר לחם מן השמים, שהוא לבדו תמורת כל אלו. ואמרו עוד (תהלים עח, כ) "הן הכה צור ויזובו מים וגו' הגם לחם יוכל תת ? אם יכין שאר לעמו ?". כלומר זאת ידענו שעל דרך הפלא הוציא מים טבעיים מצור, אבל אנו דנין אם גם לחם חטה ושעורה יוכל תת, אם יכין שאר לעמו . ואיננו כפל ענין, אלא עיקר הסעודה קרויה "לחם", והבשר והפירות והירקות וכל מיני לפת קרויים "שאר". כי "שאר" נגזר מן "שאירית", כלומר שארית הסעודה הטפל אל הלחם. ומטעם זה הקרובים קרויים "שאר בשר" (ויקרא כא, ב) . כי האדם עיקר לעצמו, ובני משפחתו הם שאריו. ולפי שכבדה חטאתם מאד, אמר (תהלים עח, כא) "לכן שמע ה' ויתעבר ואש נשקה ביעקב וגם אף עלה בישראל", וזה כדברי התורה (במדבר יא, א) "וישמע ה' ויחר אפו ותבער בם אש ה' ותאכל בקצה המחנה ". הרי שנשפט אתם באש, ועליו אמר (תהלים עח, כא) "ואש נשקה ביעקב". ונגד (במדבר יא, א) "ויחר אפו" אמר (תהלים עח, כא) "וגם אף עלה בישראל".

שלשה שינויים שיש בין המתואר בתהלים למתואר בתורה

והנה המשורר ש ינה בשלשה דברים מדברי התורה, האחד , שבתורה כתוב לבד חרון אף, והמשורר אמר עוד "ויתעבר". בתורה זכר תחלה חרון אף ואחריו ותבער בם אש ה', והמשורר אמר תחלה "ואש נשקה ביעקב" ואחריו "וגם אף" וגו'. בתורה נאמר "ותבער", והמשורר אמר "נשקה". ובאמת ש ינה המליצה [כדי] לבאר סתומות התורה, והשיב בדבריו על מה ששאלנו למעלה למה הזכירה תורה "ויחר אפו", ומהו ענין "ותאכל בקצה המחנה".

ואני אפרש. דע כי "עברה" קשה מ"חרון אף". וראיה (תהלים עח, מט) "ישלח בם חרון אפו עברה וזעם" וגו'. שכל המאוחר בפסוק קשה מן הקודם, ובארנוהו בספר "רוח חן". ואין "עברה" בכל המקרא שאין אחריו עונש, ואין כן חרון אף . ומצאנו (יחזקאל לח, יט) "באש עברתי דברתי", וכן כאן שנשפטו המתאוננים באש קרויה "עברה". אלא שמלבד עברת ה' שהיתה במתאוננים, חרה אפו ג"כ בכל ישראל, כמו שאמר המשורר (תהלים עח, ח) "ולא יהיו כאבותם דור סורר

ומורה, דור לא הכין לבו ולא נאמנה את אל רוחו ". וגם אלה שלא התאוננו לא היה לבבם שלם עם ה', אלא שנתמלטו בתפלת משה, וזהו שאמר הכתוב (במדבר יא, א) "ויחר אפו" ולא נאמר "ויחר אפו בם", כי אז היה שב על המתאוננים . ובאמת חרה אפו גם בישראל, ואולם במתאוננים התעבר, ונשפט אתם באש עברתו, וזהו שסיים "ותבער בם אש ה'". ומלת "בם" על המתאוננים. וזהו שפירש המשורר [א] "לכן שמע ה' ויתעבר ואש נשקה ביעקב ", וזהו תבערת המתאוננים . [ב] ומלבד זה "גם אף עלה בישראל ". אלא שלא עשה האף רושם כמפורש בתורה, שצעקו אל משה והתפלל עליהם ונעתר ה ' לתפלתו ותשקע האש . ועדיין תאמר למה צעקו [כל] העם אל משה, אם האש לא אכלה רק המתאוננים ? זהו שפירש הכתוב "ותאכל בקצה המחנה". והמשורר הביע החידה במליצת "נשקה". כי יש הבדל בין "בעור" ובין "היסק". ושלשה פעמים מצאנו לשון "היסק" במקרא, האחד : (ישעיה מד, טו) "אף ישיק ואפה לחם". והשני : (יחזקאל לט, ט) "ובערו והשיקו ב נשק ומגן". והשלישית : "ואש נשקה ביעקב ". ואע"פ שרד"ק ז"ל אמר "ובערו והשיקו: כפל ענין במלות שונות", אין הדבר כן. אלא אם האש מגולה ומעלה להבות ואוכלת סביבותיה זהו נקרא בכל המקרא "תבערה", כמו (איכה ב , ג) "ויבער ביעקב כאש להבה אכלה סביב ". אבל כשהאש נתון בתנור וכיוצא ואינו אוכלת סביבותיה זהו "היסק". וכן בלשון חכמים (שבת לח:) "תנור שהסיקוהו", "כופח שהסיקוהו", ועל כן כתוב (ישעיה מד, טו) "אף ישיק ואפה לחם", והלחם נאפה בתנור ולכן קרוי היסק. וכן (יחזקאל לט, ט) "ובערו והשיקו", שמקצתן [א] יבערו מהן להתחמם, ומקצתן [ב] ישיקו אותם בתנור לאפות לחם. והנה אם לא חרה אפו רק במתאוננים, היתה אש יוצאת ותאכל את הדוברים רע וכל העם בשלום, כמו במעשה קרח שנאמר (במדבר טז, לה) "ואש יצאה מאת ה' ותאכל את החמשים ומאתים איש מקריבי הקטרת". אבל לפי ש"גם אף עלה בישראל", רצה ג"כ להפחיד את כל העם . ולכן עמדה האש בתוך המחנה רובצת על הארץ, ולא אכלה סביבותיה . שאם אכלה כדרכה היתה שורפת גם הצדיקים הקרובים אליה, ולא היו ראוי ים להאכל רק המתאוננים שהיו פזורים בכל המחנה אחד מזה ואחד מזה. ולכן בדרך פלא אכלה להבותיה בקצה המחנה לכלות את הרשעים, לא בקרוב לה . וזהו שאמר "ותבער בם אש ה' ותאכל בקצה המחנה". ותבין שהאש הנפלאה הזאת בצד אחד דמתה ל "היסק", כאש המכוסה בתנור שאינה אוכלת סביבותיה, ובצד אחר היתה "תבערה", כי אכלו להבותיה בקצה המחנה פעם כה ופעם כה. וזהו שבאר המשורר "ואש נשקה ביעקב". ולפי שרבצה האש בתוך המחנה, כל אחד מישראל פחד לנפשו, ולכן צעק [כל] העם אל משה. וכשהתפלל עליהם שקעה האש, וזהו שנתן המשורר טעם לאש שהיתה כהיסק, ולא אכלה כרגע את החוטאים, לפי ש "גם אף עלה בישראל". וכאמרו (תהלים עח, כב) "כי לא האמינו באלהים ולא בטחו בישועתו".

אחרי כן הזכיר דבר המתאוים, ולכן הקדים ענין המן ואמר (תהלים עח, כג-כה) "ויצו שחקים ממעל וגו" וימטר עליהם מן לאכול וגו' לחם אבירים אכל איש " וגו'. ובכל הטובה הזאת לא נחה דעתם ובכו לבשר תאוה, (תהלים עח, כז) "וימטר עליהם כעפר שאר" וגו', וזהו ענין השליו השני. ואמר (תהלים עח, ל-לא) "לא זרו מתאותם וגו' ואף אלהים עלה בהם" וגו'. כלומר שנענשו במגפה. ודברי התורה (במדבר יא, לג) "הבשר עודנו בין שיניהם וגו' ואף אלהים" וגו'. ולא אאריך בביאור ענין המתאוים, כי איננו צורך לפירוש משנתנו. ובספרנו "רוח חן" (פרשה ט"ז פסוק ב) הרחבנו ופירשנו הכל.

הראיתיך איך הביע המשורר חידות מני קדם, ואיך אנו למדין מדבריו שהמתאוננים לא בקשו דבר [בפיהם], ומה שהתאוננו עליו לא נ יתן להם, ואינו דומה לשאר הנסיונות שנתן להם כל פעם הדבר שנ יסו בו את ה ' ב"ה. ומשום הכי לא חשיב תלמודא (ערכין טו.) מתאוננים בהדי נסיונות. ויציב הדבר ונאמן פתרונו (מליצה ע"פ דניאל ב, מה).

פורענות ראשונה ופורענות שניה, שהוזכרו בגמרא

פש לן לברורי סוגיא דפרק כל כתבי (שבת קטז.), דאמרינן התם "רשב"ג אומר עתידה פרשה זו שתעקר מכאן ותכתב במקומה . ולמה נכתבה כאן ? כדי להפסיק בין פורענויות ראשונה לפורעניות שניה". ופריך תלמודא : פורעניות שניה מה היא ? ומשני (במדבר יא, א) "ויהי העם

כמתאוננים". פורעניות ראשונה (במדבר י, לג) "ויסעו מהר ה'", ואמר רבי חמא בר רבי חנינא שסרו מאחרי ה' . והיכן מקומה ? אמר רב אשי : בדגלים" [עכ"ל הגמרא]. ופירש רש"י ז"ל שבתוך שלשה ימים למסעם התאוו האספסוף תאוה להתרעם על הבשר כדי למרוד בה'. ולא נהירא פירושו לתוספות ז"ל. אלא פורעניות ראשונה כדאמרינן במדרש [אמר המגיה: פי' "יפה עיניים" מציין לירושלמי, תענית פ"ד ה"ה, "לאילין טלייא דמיתפניי מן סיפרא ונפקין לון בכפריי"] שהיו בורחין מן התורה כתינוק הבורח מבית הספר [עכ"ל התוספות]. וסיים ויסעו מהר ה' שסרו מאחרי ה'. והרב בעל תו ספות יו"ט ז"ל מפרש דמתאוננים ומתאוים חד הוא, ומשום הכי פריך תלמודא פורעניות שניה מאי היא ? ולא פריך פורעניות ראשונה מאי היא ? משום דס"ד דמתאוננים ומתאוים תרי מילי נינהו, וא"כ ליכא הפסקה בינייהו . ומשני ויהי העם כמתאוננים, כלומר משם מתחלת השניה וכולה חדא פורעניות היא. ופירושו דחוק.

ולשון התלמוד ג"כ תמוה שאמר "בין פורעניות ראשונה לפורעניות שניה", ולא אמר סתם "להפסיק בין פורעניות לפורעניות", ואנו יודעים שהכתובה קודם "ויהי בנסוע" היא [ה]ראשונה, ושלאחריה היא [ה]שנייה. ועוד מה ענין להפסקה הזאת? ולמה לא הפסיק ג"כ בין מתאוננים ומתאוים ? ועוד איני יודע למה בפורעניות אלו הפסיק, ונסיון מרה ומדבר סין סמוכין זה לזה ולא הפסיק ביניהן?

ויראה ד"פורעניות" אינו עונש, דהא פורעניות ראשונה דהכא "ויסעו" אין אצלו עונש . אלא פורעניות כמו (משלי ח, לג) "ואל תפרעו", (שמות לב, כה) "כי פרוע הוא", וזהו החטא וההסרה מדרך הטובה. ולכן יראה לי שדומים דברי רשב"ג להההיא דתנן (אבות, ד) "שעבירה גוררת עבירה", וכדתנן (אבות, ג) "כל השוכח דבר אחד ממשנתו (בזדון) מתחייב בנפשו", שע"י שפורש מן התורה ופונה לדברים בטלים, לסוף יצרו מתגבר עליו עד שמוציאו מן העולם, כי גורם שיעלה טינא בלבו לחשוב רע על ה' . והיינו דקרי פורעניות ראשונה ופורעניות שניה, והשניה קשה מאד מן הראשונה וכדפירשתי. וללמדנו זה הפסיק בין פורעניות לפורעניות, במקרא (במדבר י, לה) "קומה ה' ויפוצו אויביך" וגו'. שהתפלל משה שיסיר ממשלת זדון והרשעה מן הארץ, כי בעוה"ז נקל לבוא מפורעניות ראשונה לפורעניות שניה . אבל לעתיד לבוא (זכריה יג, ב) שיעביר [ה'] רוח הטומאה מן הארץ, עתידה פרשה זו להכתב במקומה בפרשת הדגלים . וכמו שפירש רש"י (שבת קטז. ד"ה עתידה פרשה זו) "לעתיד לבוא שיהיו כל הפורעניות בטלים ולא ידאגו לפורעניות ויצה"ר בטל". והמקשה נמי ידע דראשונה ושניה דקאמר שתי עבירות בענין אחד, שהאחרונה קשה מן הראשונה . וסלקא אדעתיה דהיינו מתאוים, וראשונה היא דפרשת בשלח, וכדקאמר תלמודא (ערכין טו.) "שתים בשליו". והאחרונה קשה לפי שהיה להם [באותה עת] המן. אלא דקשיא לו מתאוננים המפסיק בין ויהי בנסוע למתאוים, ומש ום הכי לא פריך "ראשונה מאי היא ?" אלא פריך "שניה מאי היא ?" ומטעמא דאמרן . ומהדר ליה "ויהי העם כמתאוננים", וכדפירשתי לעיל שדברו באלהים און ואפיקורסות ולא בקשו דבר [בפיהם]. וזהו פורעניות שניה הקשה מכל, כדרך משנאי ה' [הערת המגיה: עיין תהלים פא, טז] , ולפי שלא מצאנו כדוגמתו להיות פורעניות ראשונה, הוצרך לפרש פורעניות ראשונה "ויסעו מהר ה'", ואמר ר' חמא שסרו מאחרי ה' וכדפירש בתוס פות (שבת קטז. ד"ה פורענות) שהתחילו להיות בוזי תורה ושוכחים תלמודם וכתינוק הבורח מבית הספר. ועל כן באו לכלל פורעניות שניה להיות מתאוננים ודוברי רע. ושפיר הפסיק ביניהן בתפלת משה . מה שאין כן חטא המתאוים שאינה שניה למתאוננים אלא קלה ממנה, וכדפירשתי לעיל אין בכך כלום אם סמוכין זה לזה. כך נראה לי.

משנה ה

עֲשָׂרָה נִסִּים נַעֲשׂוּ לַאֲבוֹתֵינוּ בְּבֵית הַמִּקְדָּשׁ. לֹא הִפִּילָה אִשָּׁה מֵרֵיחַ בְּשַׂר הַקֹּדֶשׁ, וְלֹא הִסְרִיחַ בְּשַׂר הַקֹּדֶשׁ מֵעוֹלָם, וְלֹא נִרְאָה זְבוּב בְּבֵית הַמִּטְבָּחַיִם, וְלֹא אֵרַע קֶרִי לְכֹהֵן גָּדוֹל בְּיוֹם הַכִּפּוּרִים, וְלֹא כִבּוּ גְשָׁמִים אֵשׁ שֶׁל עֲצֵי הַמַּעֲרָכָה, וְלֹא נָצְחָה הָרוּחַ אֶת עַמּוּד הֶעָשָׁן, וְלֹא נִמְצָא פְּסוּל בָּעֹמֶר וּבִשְׁתֵּי הַלֶּחֶם וּבְלֶחֶם הַפָּנִים, עוֹמְדִים צְפוּפִים וּמִשְׁתַּחֲוִים רְוָחִים, וְלֹא הִזִּיק נָחָשׁ וְעַקְרָב בִּירוּשָׁלַיִם מֵעוֹלָם, וְלֹא אָמַר אָדָם לַחֲבֵרוֹ צַר לִי הַמָּקוֹם שֶׁאָלִין בִּירוּשָׁלַיִם:

חשבון עשרה נסים שבמקדש

"עשרה נסים". כלהו מפרש ואזיל משום דלא כתיבין באורייתא ובקבלה, מה שאין כן אינך [שאר] "עשרה" "עשרה" דתני מקמי הכי לא איצטריך לפרושי להו, משום דכתיבין ורמיזין באורייתא ובנביאים. ומייתי לה הכא כלפי ששנה למעלה "לשלם שכר טוב לצדיקים המקיימין את העולם שנברא בעשרה מאמרות". ומפרש השתא שבכל מקום שיש גלוי שכינה מצויה ברכה שלמה שאינה פחותה מעשרה. ולאו קדושת המקדש אתי לאשמועינן, דא"כ טפי להו מעשרה דהא איכא נמי אש מן השמים שהוא נס גדול מכל הנסים ששנה. וגם הכרובים המעורים זה בזה כדאמרינן בשלהי פ"א דיומא (דף כ"א). וגם נר המערבי שבו היה מתחיל ובו היה מסיים והוא עדות ששכינה שורה בישראל וכדאמרינן (בשבת כב:). ונס גדול שנעשה בלחם הפנים שכסדורו כן סלוקו חם כדאמרינן (ביומא כא:). ונס דנבלעים במקומן [א] כלי חרס שנשתברו משום בלועי נותר, [ב] וכן מוראה ונוצה, [ג] וכן דישון מזבח הפנימי כדאמרינן בתלמוד (שם). אלא משנתנו נסים "שנעשו לאבותינו" קא משמע לן, כלומר נסים שבמקדש "שנעשו לטובת אבותינו" שלא יצטערו בעבודתן, לאפוקי אינך [השאר] אינן לטובת אבותינו אלא להורות על קדושת מי ששכן שמו בבית, וכדבעינן למימר.

"לא הפילה אשה מריח בשר הקדש". מתאות בשר הקדש, א י נמי מריח איברים של מערכה, שאילו הריחה מהן ובאת לטעום מהן אין שומעין לה להאכילה בשר קדש, כך פירש"י ז"ל. וביומא (פב.) אמרינן דעוברה שהריחה בי ום הכיפורים מאכילין אותה עד שתשוב נפשה, משום דאין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש. ואם כך בי ום הכיפורים שבכרת, כל שכן בשר קדש דבלאו. ואם הריחה ובאת לטעום הי ו נותנים לה מפני פקוח נפש. אלא נס גדול נעשה והיה מנוסה אצלם שלא תפיל אשה מריח בשר הקדש. ולכן כשהריחה לא בקשה דבר, כי ידעה שלא תארע לה תקלה מריח זה. והיינו נס שנעשה לאבותינו. שאילו היו העוברות מפילות ממנו, והיו צריכ ות לטעום, היו מצטערות ונמנעות מלבוא למקדש בימי הריונם פן יריחו ויצטרכו להקל בבשר הקדש, ואין צער גדול מזה להמנע בעל כרחו מעבודת ה' בתפלה ובקרבנות. עכשיו שידעו שלא תפיל אשה מריח זה היו באות בלי פחד ובוטחות על הנס.

"ולא הסריח בשר הקדש מעולם". [מפרש רש"י:] "נוסחא אחרת "ולא התליע". כשלא היה לו פנאי להקטיר בלילה כל האברים שנ תעכבו מבערב, מעלין אותן בראשו של מזבח ועומדין שם שני ימים או שלשה עד שיהיו פנויים להקטירן. שאין לינה מועלת בהן בראשו של מזבח. ונעשה בהם נס ולא ה יו מסריחין כל זמן עכבת ם". גם זה מפירוש רש"י ז"ל. ולפירושו היה הנס מקדושת הקדש עצמו. ולפירושנו שהיו כולם נסים שנעשו לאבותינו, יראה לי דלאו משום אברים לחוד תני לה, אלא עיקר משום בשר קדש הנאכל לכהנים ולבעלים. ויש מהן הנאכלין לשני ימים ולילה אחד, ובזמן שהאוכלין מעוטין ושוהה שני ימים בימי הקיץ מסריח. ונעשה נס בבשר הקדש שלא הסריח מעולם, לפי שבעל כרחן היו צריכין לאכלו סרוח, שלא לעבור על דברי תורה להביאו בזדון לידי נותר. והיו נמנעין להרבות ולהביא קרבנות שלמים מדאגה פן יסריח ויקוצו באכילתו, ואין צער גדול מזה להמנע מעבודת ה' בעל כרחו.

עכשיו שידעו בברור שאינו מסריח היו מרבים להביא כנדבת לבם, ובוטחים על הנס שלא יסריח, ודמיא הך לרישא ד "לא הפילה אשה". ואפשר דנקט [מלת] "מעולם", דאפילו בשר קדשים קלים הנאכל בכל העיר ג"כ לא הסריח, לפי שנזרק הדם במקדש ה', וכדפרישית.

"ולא נראה זבוב בבית המטבחים". [ומפרש רש"י] "שבעזרה במקום שהיו שם השלחנות של שיש שמדיחין עליה ם את האימורין ולא היה יורד שם זבוב משום מיאוס ללמדך ששכינה שורה בהם" מפירוש רש"י. ולפירושו אין זה אלא מקדושת המקדש לבד, לא נס שנעשה לאבותינו. ויראה לי דמלבד שלא נראה זבוב משום מיאוס ומפני כבוד השכינה, עיקר דנקט לה משום צערא דאבותינו שעבדו במקדש, שאם היו הזבובים עופפים על בשר הקדש כדרכן בשאר בתי המטבחיים , יהיו מתאספים בעזרה בימות הקיץ זבובים וצרעין ודבורים בלי מספר, מפני רבוי הזבחים והבשר והמע יים שהם תמיד בבית המטבחים של העזרה. ולא היו הכהנים יכולים לעמוד לשרת בכוונת הלב ובמנוחה. גם העם הבאים להתפלל ולהביא קרבנותיהם היו מצטערים הרבה, והיו נמנעים מלבוא, ואין צער גדול מזה וכדפירשתי לעיל. עכשיו שידעו שאין זבוב נראה בבית המטבחים היו באים בלי דאגה ובוטחים על הנס, וכן הכהנים בעבודתם. ומש ום הכי תני "ולא נראה זבוב", ולא תני "ולא נגעה זבוב בבשר הקדש". שאילו היתה נראה אע"פ שלא נגעה לאות על קדושת מי ששכן שמו בבית, מ כל מקום היו הכהנים וישראל מצטערים. ודמיא הך בבא לאינך תרתי דלעיל וכדפירשתי.

"ולא אירע קרי לכהן גדול ביום הכיפורים". [מפרש רש"י:] "דטומאה זו הואיל ויוצאה מגופו, דבר מגונה הוא ומכוער משאר טומאות. ומה שהיו מתקינין לו כהן אחר תחתיו, מחמת פיסול אחר היה. כגון מחמת שרץ או צינורא [רקיקה] של עם הארץ נתזה על בגדו ולא משום קרי היה". מפירוש רש"י. ואיני חולק על דבריו אלא מוסיף. לפי שטומאה יוצאה מגופו דבר מגונה ומכוער ואות על מיעוט דבקותו באלהיו, אם היה אירע לכ הן גדול טומאה כזו בי ום הכיפורים היו כל העם יודעי ם המקרה אשר קרהו, לפי שצריך להתרחק ממקדש ולהניח עבודת היום לכהן אחר . והיו הכהנים והעם מצטערין צער גדול, לפי שהכהנים נכבדים מכל העם כמפורש בתורה (ויקרא כא, ח) "וקדשתו כי את לחם אלהיך הוא מקריב", (ויקרא כא, ו) "קדושים יהיו לאלוהיהם", וכמה דקדוקי מצות ואזהרות נצטוו יותר מכל העם להורות שהם קדושים מכ ולם. והכהן הגדול , בין בבית ראשון שהיה נמשח בשמן המשחה ובין מרובה בבגדים בבית שני, גדול מכל אחיו הכהנים, וכל שכן מכל ישראל, וכדכתיב (ויקרא כא, י) "והכהן הגדול מאחיו", ואמרינן (הוריות ט.) "שיהא גדול מאחיו בנוי בכח בחכמה ובעושר", ולכן עיני כל ישראל עליו, כי הוא יכפר עליהם, כמפורש בפרשת היום (ויקרא טז, כא), ולבם בטוח שתפלתו וקדושתו מכפרת עליהם. ואם היה אירע לו קרי היו דנים ק ל וחומר "אם הגדול מכל ישראל כך, אנו על אחת כמה וכמה ! ומי יכפר בעדינו ?" כי כהן המשרת תחתיו איננו גדול כמוהו, ואם הראשון לא היה רצוי להקב"ה כל שכן השני, ואין צער גדול מזה. עכשיו שנעשה נס שלא אירע קרי ביו ם הכיפורים לא הצטערו, כי בטחו על קדושת הכה ן הגדול העובד עבודתם שיכפר עליהם. וממכון שבתו מן השמים יקבל הקב"ה תפלתו . אבל בשאר ימות השנה אם יארע לו קרי לית לן בה, כי אין רואה ואין יודע . שאינו צריך לעבוד במקדש, לבד מי ום הכיפורים שמרגישים הכל לפי שכל עבודת היום אינה כשרה אלא בו . ושמא תאמר גם אם אירע לו כן ביו ם הכיפורים יהיו העם סבורי ם שטומאה אחרת היתה וכההיא (יומא יב: וע"ע דף מז.) דיוסף בן אלם ? אין זו שאלה שאם כן היה נראה לכל, דמי הביא שרץ או צנורא של ע ם הארץ ללשכת פרהדרין המשומרת מכל טומאה? ובודאי קרה לו כן לעיני העם. ועל כן כשיראו שכהן אחר משמש תחתיו, ולא ראו איזו טומאה קרהו, ידעו כולם שאירע לו קרי ויצטערו.

"ולא כבו גשמים וכו' ולא נצחה הרוח" . "כך כתוב במשנה, וכמדומה לי שהוא שבוש דהא בפרק קמא דיומא (כא:) קתני להא משנה אגב גררא, ולא קתני בה הני תרתי ומוספינן לה בברייתא, ותפשוט דלא גרסינן לה במשנה". מפירוש רש"י. ובסוף המשנה אפרש בעז"ה. מיהו כיון דמוספינן להו בברייתא ומדמינן להו לאינך [שאר] נסים שנעשו לאבותינו בבית המקדש, שמע מינה דהנך תרתי נמי לאו משום קדושת המקדש לבד נעשו, אלא אית בכל חד נמי טובה

לאבותינו. וצריך לברורי מאי טובה אית בהו. ויראה לי שלא כבו גשמים אש של עצי מערכה היתה טובה גדולה, שאילו היו הגשמים מכבים אש המערכה כדרכן, ביום סגריר שהגשמים מרובים היתה העבודה בטלה, שלא היו יכולין להקטיר אימורי המזבח האמורים אצל חטאת ואשם, וכן אימורי תודה ושלמים. והיו הכהנים וישראל מצטערין, שכל זמן שלא הוקטרו האימורין לא הותר לכהנים לאכול מתנותיהן, ולא הותר חלק הבעלים לאכילה. ואם יהיו הגשמים יום או יומים, יבוא בשר הקדש לידי נותר בעל כרחן, או שיצטרכו למהר לאכלו בחפזון ובאכילה גסה כדי שלא יבוא לידי נותר, וזה צער גדול בעבודת ה'. וכן לא היתה גמר כפרה לחוטאים, שע"י שהכהן אוכל מתנותיו הבעלים מתכפרים, כדאמרינן (יבמות מ.) "ואכלו אותם אשר כפר בהם", "מלמד שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים". ואם היו הגשמים מכבים הוי צער גדול למקריבים. ואע"ג שהיה על המזבח אש מן השמים, הא אמרינן (ויקרא א, ז) "וערכו עצים על האש". [ומפרש שם רש"י] "אע"פ שאש יורדת מן השמים מצוה להביא מן ההדיוט". ואמרינן ביומא (כא:) דבבית שני "מיהוה הוה, סיועי לא מסייעא". פירוש אש מן השמים היתה רבוצה על המזבח, אבל לא היתה מסייעת להקטרה. וכיון דאש הדיוט מקטרת, היה צריך להיות שלא תכבה מן הגשמים. ומשום הכי תני "ולא כבו גשמים אש של עצי מערכה", ולא תני "ולא כבו גשמים אש שעל המזבח", ללמדנו דבאש הבאה מן ההדיוט קא מיירי שהיא אש של עצי מערכה. דאש מן השמים לא היתה צריכה לעצים שתאחז בהן, אבל אש מן השמים לא איצטריך למיתני שלא כבו אותה גשמים, שבדרך נס היתה.

"**ולא נצחה הרוח את עמוד העשן**". האי נמי לאו משום קדושת הבית לחוד הוי, אלא משום טובת אבותינו שלא יצטערו. שהמזבח היה באמצע העזרה מגולה תחת השמים, ואם היו הרוחות הנושבות מנצחות עמוד העשן העולה מן המזבח כדרכן בעשן הדיוט, היה העשן מתפזר בכל העזרה, ולא היו הכהנים יכולים לעמוד לשרת מפני העשן, שהיה קשה לעינים מאד (משלי י, כו). וכן העם הבאים לעזרה להתפלל ולהקריב היה העשן מכלה עיניהם, והיו מצטערים צער גדול, ורבים היו נמנעים מלבוא למקדש לעבודת ה'. עכשיו שנעשה נס שלא נצחה הרוח את עמוד העשן לעולם, וכדתני א בברייתא (יומא כא.) "עשן של מערכה אפילו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו אינן מזיזין אותו ממקומו", היו הכהנים על המזבח משרתים בנחת, וכן העם בטחו על הנס ובאו לעזרה לעבוד עבודת ה'. ולפי שלא נצחהו הרוח, היה מתמר ועולה במישור לא לצדדין, והיינו דקרי ליה "עמוד העשן", שהיה כעמוד ישר, לבד ממוצאי יו"ט אחרון של סוכות שהיה נוטה לצדדין כדאמרינן ביומא (כא:), והיה להם לסימן אם השנה גשומה וטלולה או לא, אבל לא היה מתפזר מטעמא דאמרן.

"**ולא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים**". הנך בתלתא חשיב להו, והוו להו עשרה נסים, מפני שהללו שלשה קרבן צבור הם, לכך לא נמצא פסול בהן. [ומפרש רש"י:] "לא נמצא פסול בעומר, ליגע בו שרץ במנחת העומר, או בקומצה שלא נתן בה לבונתה ונס גדול היה. שאילו נמצא בו שום פסול ידחה לגמרי ואין לו תשלומים. שהרי אי אפשר לקצירתו ולקיטתו אלא בליל ששה עשר כדמפורש במנחות (סה.). ובשתי הלחם דעצרת נמי לא אירע פסול, דשוב לא יהיה תשלומין בדבר, מאחר שעבר עליהן יו"ט, שהרי צריך לאפותה מבע וד יום, שאין אפיתן דוחה שבת ולא יו"ט כדאמרינן במנחות (צה:), נמצא שהן נדחין לגמרי אם נמצא בהן פסול. ולחם הפנים נמי אם נמצא בהן פסול בשבת נדחין הן עד שבת הבאה, וא י אפשר לסדרם אלא בשבת, שנאמר (ויקרא כד, ח) "ביום השבת יערכנו". ולפי שאין לדברים אלו תשלומין היו נזקקין לשמירתן יותר משאר קרבנות" [עכ"ל] מפירוש רש"י. ומה שפירש ליגע בו שרץ, בכו ונה פירש כן, לאפוקי טומאת מת דהותרה בו או נדחה בצבור, וכדתניא (מנחות עב.) "היה עומד ומקריב מנחת העומר ונטמאת אם יש אחרת אומר לו הבא אחרת תחתיה, ואם לאו אומר לו הוי פקח ושתוק, משום דטומאה הותרה בצבור, ר"א בר"ש אומר בין כך ובין כך אומר לו הוי פקח ושתוק שכל העומר שנקצר שלא כמצותו פסול". והאי שלא כמצותו הוא דמצות קצירה בלילה כדתנן "כל הלילה כשר לקצירת העומר". וכדפירש רש"י שא"א לקצירתו ולקיטתו אלא בליל יו"ט. מיהו לרבי דאמר אומר לו הבא אחרת תחתיה מן המחובר

דנקצר ביום כשר, וכסתם מתני תין [הרי] יש לה תשלומים? ודוחק לומר דמתני תין [דאבות] אליבא דר"א ב"ר שמעון מתניי א, ואין במס כת אבות משניות השנויות במחלוקת. ועוד [יש להקשות] דתקשי האי סתמא אסתמא דמנחות דתני (מנחות עא.) "נקצר ביום כשר". מיהו למסקנא דגמ רא דלרבי דאית ליה נקצר ביום כשר אין קצירתו דוחה שבת, משום דאפשר לעשותו מערב יום טוב, שפיר מתוקמא מתניתין נמי כרבי, שאם היה יום י"ו בשבת, ואירע בו פסול ידחה לגמרי ואין לו תשלומים כלל. עכשיו שנעשה נס ולא אירע בו פסול היה נקרב תמיד כמצותו. ויותר מזה שאפילו תאמר שיש לעומר תמורה ויקצרו בו עומר אחר, אילו נפסל הראשון היתה תקלה יוצאה לכל ישראל, משום דמחצות ואילך היו מותרין בחדש וכדתנן (מנחות ס ח.) "משקרב העומר הותר חדש מיד, הרחוקים מותרין מחצות היום ולהלן, מפני שהן יודעים שאין ב"ד מתעצלין בו". ואילו אירע פסול היו צריכין להמתין עד אחר חצות, ואוכלים חדש במדינה, דבזמן שב ית המקדש קיים העומר מתיר. וכל זה צער גדול לישראל שעבדו את המקום ב"ה בבית מקדשו, שאם לא היה נקרב כלל, היו מצטערי ם מאד שתהיה העבודה בטלה. ועוד דאמרינן בר"ה (טז.) "הביאו לפני עומר בפסח כדי שיתברכו לכם תבואות שבשדות", והיו מצטערים שעזב ה' את עמו ואינו חפץ בעבודתם. ושמא תאמר עדיין היו יכולים לקצור בזמנה הרבה שיהיה מספיק לעשרונות רבים שאם יפסל האחד יקחו עשרון אחר? כבר פירש רש"י ביומא שלא היו קוצרין רק למנחה אחת, ובודאי שכך נמסר להם ושלמדוהו מן הכתוב.

וכן שתי הלחם דעצרת, אילו אירע בו פסול היו נדחין לגמרי לפי שהן צריכין אפייה ואפייתן אינה דוחה לא שבת ולא יו"ט. ואם תתבטל העבודה יצטערו ישראל ויאמרו לא חפץ ה' בנו, וכדאמרינן בר"ה (ר"ה טז.) "הביאו לפני שתי הלחם בעצרת כדי שיתברכו לכם פירות האילן". וכן לחם הפנים. ואע"ג דאית למאן דאמר אפייתן דוחה שבת דמעשיהן בפנים, ואי אפסילו אפי אחריני, בחול מאי איכא למעבד? כי א י אפשר לסדרם אלא בשבת כמו שכתוב בתורה, ולכן אם אירע בו פסול יצטערו ישראל, וכדאמרינן (תנחומא, תצוה, יג "משבטל לחם הפנים") שמלחם הפנים ברכה יוצאת לישראל. ולכך נעשה נס בשלשה אלו שלא אירע בהן פסול. מה שאין כן בשאר קרבנות צבור, אפי לו אירע בהם פסול יש להן תשלומין, כגון התמידין והמוספים, שהיו להם תמיד פרים ואילים וכבשים מבוקרין בלשכה, שאם יפסל האחד יקריבו אחר.

"עומדים צפופים ומשתחוי ם רווחים". [מפרש רש"י:] "כשהיו מתכנסים בעזרה ברגלים או בשאר ימות השנה עומדים צפופים דחוקים בעמידתם, וכשהיו משתחוים כלפי השכינה לבקש ולשאול כל אחד כפי צרכיו היה ריוח כל כך שהיה בין אחד לאחד ד' אמות, כדי שלא ישמע אחד תפלת חברו. כך מצאתי באגדה". מפירוש רש"י. וזה נס גדול, ולאו משום קדושת המקדש לחוד תני לה, אלא משום טובת אבותינו שלא יצטערו בעבודתם ובתפלתם. שאם היו משתחוים צפופים ואזנו של זה סמוך לפה חברו, היה שומע תפלתו שמתפלל בלחש, והיה בוש להתפלל. לפי שכל אחד התפלל על צרכיו ועל נגעי לבבו כמו שכתוב (מל"א ח, לח) "כל תפלה כל תחנה וגו' אשר ידעון איש נגע לבבו" וגו'. ולהסתיר נגעיו וצרותיו היה נמנע להתפלל, לכן נעשה נס שהשתחוו רווחים.

"ולא הזיק נחש ועקרב בירושלים". לפי שהיא עיר הקדש, ומקדש ה' בתוכו, וכדרך (ישעיה יא, ט) "לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי". ונס גדול היה, כי (תהלים קכה, ב) "ירושלים הרים סביב לה", והיו נחשים ועקרבים הרבה מצויים בתוכה, ולא הזיקו מעולם. והאי נמי לאו משום קדושת המקום תני לה, אלא משום טובת אבותינו שעבדו עבודתם בבית המקדש. והיינו לפי שהיו צריכים כל ישראל לעלות לרגל שלש פעמים בשנה והיו מביאים נשיהם וטפם עמהם. וכן כל מי שנודר ונודב בארץ ובחוצה לארץ היו צריכי ם להביא קרבנותיהם למקדש ה'. וכן בעלי חטאות ואשמות כ ולם צריכי ם לעלות ולהביא קרבנותיה ם, ואילו היו נחשים ועקרבים מזיקים בירושלים, היו מתיראי ם לעלות לירושלים לעבוד במקדש ולהתפלל שם,

והיו מבטלים מעבודתן. עכשיו שנעשה נס שלא הזיקו, היו באים בשמחה ולבם נכון בטוח על הנס.

"**ולא אמר אדם לחברו צר לי המקום שאלין בירושלים** ". [מפרש רש"י:] " כלומר דחוקה לי שעתי בכאן ואיני יכול להתפרנס, שכל הדרים בתוכה היה הקב"ה מפרנס עד שלא נצרך אחד מהן לחברו ולצאת משם להיות מטולטל, כך מצאתי באגדה ", מפירוש רש"י. והאי נמי משום טובת אבותינו שלא יצטערו בעבודתם שעבדו את המקום ב"ה במקדשו . וטעם הדבר, לפי שהיו צריכים כל ישראל לעלות לירושלים לאכול שם מעשרותיהם. וכן מי שהיו לו נדרים ונדבות שלמים ותודה היה צריך לעלות עם אנשי ביתו לאכול שם זבחי שלמיו, וכדתנן (זבחים נה.) " ונאכלין בכל העיר ". וכן היו עולים חסידים ואנשי מעשה לירושלים להתבודד במקדש ה' להתפלל ולעסוק בתורה, כמו שכתוב (שמו"א כא, ח) "ושם וגו' נעצר לפני ה'". ואילו היה צר להם המקום שלא היו יכולי ם להתפרנס והיו מצטרכי ם זה לזה, היו בושים מחרפת בני אדם וממתנותיהם . ועול דרך ארץ היה מבטלתן מעבודתן, והיו נמנעים מלבוא . עכשיו שנעשה נס שכל הדרים בתוכה היה הקב"ה מפרנס אותם בריוח, היו עולים שם בשמחה ובוטחים על ישועת ה' ונפלאותיו אשר יעשה עמהם. הכין נראה לי פירושא דמתניתין.

ובמסכת יומא (כא.) מייתי לה להא מתני תין אגב גררא, ופריך תנא "פתח במקדש ומסיים בירושלים?", כלומר תרתי נסי בתרייתא בירושלים הוא דהוו לא במקדש עצמו . ואע"ג דפרישית שע"י כן היו עובדים במקדש בשמחה, מ"מ עיקר הנס בירושלים היה . ומשני בגמרא איכא תרתי אחרנייתא כדתניא "מעולם לא כבו הגשמים אש של עצי מערכה ומעולם לא נצחה הרוח את עמוד העשן", כלומר אי בעית אפיק הנך תרתי שלא היו במקדש עצמו, ועייל הנך תרתי שהיו במקדש. ועומר ושתי הלחם ולחם הפנים חשיב בתלתא וכדפירש רש"י, והוו להו עשרה וכדפירשתי לעיל. ופרכינן עוד "ותו ליכא ? והתניא ר' שמעיה שברי כלי חרס נבלעין במקומם, מוראה ונוצה נבלעין במקומם", כלומר דהוי נמי נסים בבית המקדש, ונעשו לאבותינו כדי שלא תהיינה אשפתות בעזרה ותעלה צחנתם ויצטערו הכהנים והעם הבאים לעבוד השם במקדשו. ומשנינן, עייל הנך וחשוב עומר ושתי הלחם ולחם הפנים בחדא. כלומר אם תחפוץ תמנה דברים אלו במספר הנסים, ואעפ"כ יהיו רק עשרה, כי שלשה אלה שלא נמצא בהן פסול כחדא נחשבין. ופרכינן א"כ בלועים נמי חדא הוא? ומשני איכא נמי נס דלחם הפנים שכסדורו כן סלוקו חם, והאי נמי נס לאבותינו שלא יצטערו הכהנים לאכול לחם ישן ויבש של שמונה ימים . והוו ליה פסולין חד, ובלועין חד, ונס דלחם הפנים חד, והוו להו עשרה. ופרכינן ותו ליכא ? והאמר ר' לוי מסורת בידינו מקום ארון אינו מן המדה, ואמר ר' בנאי אמר שמואל כרובים בנס היו עומדין, והוו להו טפי מעשרה. ומשנינן נסים דמבראי קא חשיב, נסים דמגואי לא קחשיב, כלומר הנסים שהיו בעזרה קחשיב, אבל נסים דקדש קדשים לא קחשיב. וטעמא כדפרישית דלא הוו נסים לאבותינו, אלא קדושת המקום גרם כן . ואילו לא היו הנסים הפנימיים לא היו אבותינו מצטערים, מה שאין כן נסים דמבראי דקחשיב כ ולם לטובת אבותינו שלא יצטערו, ולא סגי בלאו הכי. מיהו פירש"י דעומר ושתי הלחם ולחם הפנים בתלתא קחשיב יפה פירש . ואע"ג דלמסקנא עייל בלועין ולחם הפנים, עיקר כסתם מתניתין [בפרקי אבות] דלא מנה בלועין ולחם הפנים, וסוגיא דתלמודא בשקלא וטריא אזלא, ואין נסים אלו דומין לנסים המפורשין במשנתנו . לפי שבלא נס היה אפשר ליעשות שלא יצטערו אם היו חופרין בור עמוק בעזרה להשליך שם שברי כלי חרס ומוראה ונוצה ולגונזן שם, לא הוי צער אשפתות וריח רע לבא שם . וכן נס לחם הפנים שהיה חם אינו לצורך גדול, כי נתחלק לכהנים הרבה, והגיע לכל אחד כפול, וכדאמרינן (יומא לט.) "הצנועין היו מושכין ידיהן" ממנו. ומה בכך לאכול לחם ישן כזית או כביצה ? אבל כל הנסים שנמנו במשנתנו היו לצורך גדול וכדפרשינן בכל חד מנייהו . וה וא הדין הנך תרי השנויין בברייתא "לא כבו הגשמים, ולא נצחה הרוח" נמי לצורך גדול היו, וכדפירשתי לעיל . ובודאי תנא ושייר, ואפיק "לא הזיק נחש ועקרב, ולא אמר אדם צר לי", דלא הוו במקדש עצמו [בלבד, אלא בירושלים], ועייל בדוכתייהו הנך תרתי. ומהאי טעמא משני בגמרא אקושיא ד "פתח במקדש וסיים

בירושלים" איכא הני דלא כבו גשמים ולא נצחה הרוח, ולא משני "איכא הני תרתי דבלועין", משום דסברת הגמרא ג"כ להביא שנים אלו שהיו נסים גדולים לאבותינו, לא תרתי דבלועין. וכולהו קושיא אחרינא שקלא וטריא דגמרא הוא, וכדרך "אם תמצא לומר", ולהורות שכל הנסים תוכל לכלול בעשרה. ותחשוב פסולין ל חד, ובלועין לחד, וכדפירשתי לעיל גבי עשרה נסים שנעשו לאבותינו במצרים. כך נראה בעיני.

משנה ו

עֲשָׂרָה דְּבָרִים נִבְרְאוּ בְעֶרֶב שַׁבָּת בֵּין הַשְּׁמָשׁוֹת, וְאֵלּוּ הֵן, פִּי הָאָרֶץ, וּפִי הַבְּאֵר, וּפִי הָאָתוֹן, וְהַקֶּשֶׁת, וְהַמָּן, וְהַמַּטֶּה, וְהַשָּׁמִיר, וְהַכְּתָב, וְהַמִּכְתָּב, וְהַלּוּחוֹת. וְיֵשׁ אוֹמְרִים, אַף הַמַּזִּיקִין, וּקְבוּרָתוֹ שֶׁל מֹשֶׁה, וְאֵילּוֹ שֶׁל אַבְרָהָם אָבִינוּ. וְיֵשׁ אוֹמְרִים, אַף צְבָת בִּצְבָת עֲשׂוּיָה:

"**עשרה דברים**". מייתי לה הכא אגב אינך [שאר] "עשרה" "עשרה" דברים ששנה במשניות הראשונות, ואע"ג דכפי סדר הזמנים ה ו יה למיתני ה בתר בעשרה מאמרות נברא העולם, וכיון דכלהו מתניתין על סדר זמניהם אתמר מאי טעמא שבק הך למיתניה באחרונה ? היינו משום דבעי למיתני ברישא הטובות והפורענויות שכ ולם עשרה עשרה . והדר תני שהנסים התדירים במקדש ג"כ עשרה. וכיון דתני עשרה נסים שבמקדש, תני נמי עשרה דברים שנבראו בעולם ויש בהן ג"כ צורך קודש וכדבעינן למימר.

נסים שהוכנו בששת ימי בראשית

"**עשרה דברים**". מפרשי המסכתא ז"ל נתקשו למה נבראו אלו בערב שבת בין השמשות ? ועוד אם תאמר שנבראו ממש, התמה על עצמך איך אפשר שאתונו של בלעם היה נברא משעת ימי בראשית, ויש בין הזמן ההוא לבלעם יותר מכ"ד מאות שנה ! וכן לדעת האומר אף אילו של אברהם אבינו ע"ה, תאמר שהיה יותר מבן אלפים שנה. ויותר יקשה למ"ד בברייתא אף מטה של אהרן שקדיו ופרחיו . ואילו נברא מאז עם שקדיו ופרחיו איך אמרה תורה (במדבר יז, כ) "והיה האיש אשר אבחר בו מטהו יפרח " וגו', ובמעשה כתיב (במדבר יז, כג) "ויהי ממחרת וגו' והנה פרח מטה אהרן לבית לוי ויוצא פרח" וגו'. אם כבר היה מלא שקדים ופרחים משעת ימי בראשית, ולמה סרה תלונות בני ישראל אם לא פרח המטה לעיניהם. וצריך אתה לומר ד"נבראו" דמתני תין אינה בריאה ממש, אלא שברא בכח הדברים שיוציאו דברים אלו בזמניהם, וא"כ מאי שנא הני עשרה דמשנתנו ? כל הנסים שנעשו כ ולם ברא הקב"ה על דרך זה משעת ימי בראשית, וכדדרשינן (ב"ר פרשה ה) "וישב הים לפנות בקר לאיתנו", לתנאו, תנאי התנה הקב"ה עם מע שה בראשית שיקרע הים לישראל, ויעמוד השמש ליהושע ", וכן כל הנסים. כי מאז ברא הכח שיהיה כן בזמנו. והרמב"ם ז"ל פירש דאתי ללמדנו שאין חידוש רצון אצלו יתי בכל עת, אלא מאז מקדם שם בטבעי הדברים שיהיה מהן מה שיהיה, הן מנהגים טבעיים, הן מנהגים נסיים . ולכן שנה שבערב שבת בין השמשות ברא בטבע הארץ פה לבלוע עדת קרח, ולבאר שיוציא מים , ולאתון שידבר וכן כ ולם, והוא הדין לכל הנפלאות שנבראו מאז. ולא נקט הני עשרה אלא לפי שנתיחדו מכ ולם שנבראו בערב שבת בין השמשות, ושאר הנפלאות נבראו כל אחד ביומו . ע ל דרך משל כשנבדלו המים ביום שני , ברא בטבעיהם שיבקעו מי ים סוף, ומי הירדן ליהושע ולאלישע . וכשברא המאורות ביום הרביעי, ברא בטבעם שיעמדו בזמן פלוני כשידבר אליהם יהושע, וכן כ ולם. והוסיף לומר בספרו שהנביא יקבל מאת ה' הרגע שבו יגלה הפלא, כמו שהושם בו מתחלה, ויודיעהו לבני אדם. וכבר הקשו עליו מדברי משה שאמר (שמות ז, ה) "למתי אעתיר ?", ומישעיה שאמר לאחז (ז, יא) "שאל לך אות מעם ה' אלוהיך העמק שאלה או הגבה למעלה ". ואולי ישאל דבר לא נברא בטבעי הדברים משעת ימי בראשית ? וכן גדעון ששאל אות הגזה על שתי פנים (שופטים ו, לו-מ). והרב בעל תוספות יו"ט ז"ל כתב על זה דברים. גם הרב ר"י אברבנאל ז"ל האריך ואמר שלא היה דעת חכמים שנטבעו הנסים משעת ימי בראשית בטבע הבריאה, אלא נעשים כ ולם לשעתן. ומה שאמרו "תנאים התנה עם מעשה בראשית ", אינו שברא הנסים במעשה בראשית, אלא למדנו שהיה גלוי וידוע לפניו שיבואו ימים שישנה בהן סדרי בראשית ויעשה נסים ונפלאות, וכל זה ראה וצפה מראשית . ועל תנאים אלו ברא שמים וארץ. ולכ ולם יקשה מה נשתנו א"כ עשרה דברים השנויין במשנתנו מכל הנפלאות ? למה נבראו אלו לבדן בערב שבת בין השמשות, ולא ברא כל אחד מהן ביומו ? ועל דרך הפשט לא ראיתי על זה דבר למפרשי

המסכתא ז"ל. גם צריך טעם דלא נקט להני עשרה דברים כסדר זמניהם, דתלתא קמייתי לאחר שיצאו ישראל ממצרים היו . והקשת היה בימי נח וה וי ליה לאקדמיה ברישא. וה נני כותב המעט שעלה על דעתי בפשט דברי משנתנו וביישוב הקושיות הללו.

אין שינוי רצון אצל הקב"ה

יראה לי שלא נשנית משנתנו להודיע שאין שינוי רצון לפניו יתב רך, שאע"פ שהדבר כן הוא, וכדכתיב (מלאכי ג, ו) "אני ה' לא שניתי", אין שינוי טבע מעשה בראשית ומעשה הנפלאות בכלל זה. וכבר יסדנו היסוד הזה בספרנו "גן נעול", שם אמרנו כי השינוי הגמור הוא המשנה מרצון לרצון, ע ל דרך משל היום או הב דבר ומחר ישנאהו, או להיפך, מבלי שהתחדש ענין בדבר האהוב שבעבורו ישנאהו, ומבלי שהתחדש ענין בדבר השנאוי שבעבורו יאהבהו . וזהו מסוג הפחיתיות הנתלים באדם בעבור היותו חלוש ההרכבה וקצר הבינה ובעל היצרים ההפוכים. פעם רוח עולה במדה זו ומושל עליו, ופעם רוח עולה במדה שכנגדה ומושל עליו, וכמו שבארנו (אבות, ד) בבבא "מאד מאד הוי שפל רוח", ומכל אלה באים השנויים . ואלה השנויים הם פחיתויות, שאם החליף אהבה בשנאה או להיפך בלי סבה כלל, רק מנטיה צפונה המושלת לפי שעה, הרי זה סכלות גמורה, ואות שהוא חסר לב ורוחו מושל ת עליו. ואם החליפה בעבור סבה וטעם, ע ל דרך משל היום ראה אדם פועל פעולות נכבדות והחל לאהבו, ואח"כ ראה או שמע כי הוא איש רע מעללים , ומעשיו הטובים הם חנף ומרע לרמות את הבריות, ונהפך לו לשונא, הרי ס יבת השינוי מקוצר רוח בינה , שטעה ולא הבין ענין האיש ההוא. ועל דרך זה תמצא כל השנויים כאלה באדם בעבור מדותיו המושלות עליו, או בעבור חסרון ידיעה וקוצר שכלו. היום מתבונן על דרך כך, ומחר יבין טעותו מדרך השכל . או ישמע בינתים הצעה חדשה הצריכה להבנת הענין על אמתו, לא ידעה [י' מנוקדת שבא] אמש, ולכן מתבונן עתה על דרך אחרת. וכל מיני השינויים האלה לא תמצאנה בדברים האלהיים, וחלילה חלילה לייחס לו ית' אחת מאלה. אין לומר מקודם היה אוהב צדיקים, ועתה אוהב כסילים, או להיפך. מי שחושב כן בזדון הוא מכ ת המינים מכחישי אלוה. וכן המיחס לו יתב' ידיעה חדשה לא ידעה מקדם, או שישנה במעשיו בעבור הזמנים ומקריהם, הרי הוא מכ ת המחרפים, שהוא ב"ה יודע הכל ומבין הכל, הוא ב"ה (ישעיה מו, י) "מגיד מראשית אחרית", ויודע כל המקרים טרם תהיינה, וכמו שבארנו (אבות, ג) בבבא "הכל צפוי". ולכן אמרנו בספרנו הנ"ל ["גן נעול"] החכמה [היא] אחת ולא תשתנה לעד . שבהיות דרכי החכמה כ ולם דרכי ה ' ב"ה, שעשה עליונים ותחתונים במדת החכמה, וקבע לכל העולמים מעשים וחקים בחכמתו, הנה כ ולם עומדים לעד, וכאמרו (תהלים לג, יא) "עצת ה' לעולם תעמוד" וגו'.

ואולם תשתנה החכמה לעומת המקבלים כפי ארחות החכמה, וזהו טוב לעומת טוב, ורע לעומת רע. ואלה הדרכים והארחות קבועות לעד לעולם . ותמורות החכמה תראינה ביותר בעולם הזה, כי (משלי ג, יט) "ה' בחכמה יסד ארץ", שנבראו כל המעשים תחת השמש להיות בעלי תמורות, ובארנוהו במשניותיו של רבי עקיבא (אבות, סוף פרק ג') . ועל זה שנה "חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם", כי ראה בחכמתו העליונה לברוא עולמו על דרך שבראו, ולקבוע בכל דבר טבע קיים שינהג בו . ואילו חפץ היה בורא אותו על דרך אחר . ותחת שהמים בטבעיהם נוזלים ולחים וקרים, היו עומדים וחמים . ותחת שהשור הולך על ארבע היה הולך על שתים או על שמונה, וכן כל כיוצא בזה. ותבין מזה שהמעשים כ ולם ביד ה' הם, וברצותו יחליף וישנה ויעשה כאשר יחפוץ, וכך נבראו מתחלה . אלא שלא ישתנו רק כפי ארחות החכמה, ולא יקרה כזה רק לפרקים ולעתים רחוקים . על דרך משל מדרך החכמה כשימצא בעולם צדיק גמור כובש יצרו מאד בעבור אהבת ה ' בשיעור ידוע לפניו ית', ודורו רשעים גמורים עושים כל התועבות ביד רמה, ויפתוהו ללכת אתם ולא ישמע אליהם, ובאחרית ישנאוהו שנאה גדולה ויתנכלו אליו להמיתו, ויאמרו בלבם ידינו רמה, והטובים שבדור באבדן הצדיק הזה ירפו ידיהם, ויהיה הדור מוכשר שילמד בו ה ' לתועים בינה . אז יעשה ה' אחד מנפלאותיו להציל הצדיק הזה מיד גוי עז פנים ע ל דרך הפלא. והנה בהקבץ כל התנאים הללו תשתנה הטבע כפי ארח החכמה שגזרה כן. והמדה הזאת תעמוד לעד ולא

תשתנה, שבכל זמן שימצא איש צדיק שיקובצו בו התנאים האלה כולם, יעשה למענו אחד מן הנפלאות. וכן יקרה לאומה שלימה נפלאות מטוב ועד רע הכל בחכמה . ועל התנאים הללו נבנה העולם.

אלא שכאשר רחקו בני האדם מן ה' ב"ה לא נשאר כי אם זרע אברהם מקבלי התורה שיעשה ה' עמהם נפלאות לטובה, כדפרישית (אבות, ה) בבבא "עד שבא אברהם אבינו ע"ה וקבל שכר כולם", כי הנפלאות הם דרכי הקדש, ולא יעשו כי אם לשומרי התורה , שהיא קדש וכל מצותיה למעלה מדרכי הטבע . ולכן בכלל הנפלאות ג"כ אור הנבואה ורוח הקדש ושכינת ה' בישראל, שכל אלו הם לבד לזרע ישראל שומרי תורה, ולא בכל העתים והזמנים, כי אם בדורות המוכנות להן כפי ארחות חכמתו ית' . ולא נזכר מאלו דבר במעשה ששת הימים, כי הם מתעלים עליהם, והן דרכי הקדש, וכאמרו (תהלים עד, יד) "אלהים בקדש דרכך וגו', אתה האל עושה פלא". והם כנגד יום השבת שהוא קדש, ולכן עולם הבא שהוא כולו פלא למעלה מן הטבע, קראוהו (סוף מסכת תמיד) "יום שכלו שבת". ועל כן כתוב (בראשית ב, ג) "ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו ". ובדין הוא שלא צוה השבת אלא לישראל שזכו לתורה ולנפלאות, שהן זה כנגד זה. ותבין שכל נס ונס שנעשה לאבותינו כולם היו על דרכים ידועים לפני המקום ב"ה, כי הוא לבדו אדון החכמה כולה, עליו נאמר (איוב כח, כג) "אלהים הבין דרכה והוא ידע את מקומה". וכן לענין הרעה, אע"פ שבארחות חכמתו הכין במעשה שמים וארץ תמורת רבות להעניש בהן הרשעים, כמו חרב ורעב ודבר ודם וכיוצא, שהן כולם בדרך הטבע הנהוג, הנה בהיות פושעים גדולים המנאצים ביד רמה, ומרשיעים נגד שיקול דעתם, מדרך החכמה (היא) להעניש להיפך מדרך הטבע, כמו המבול ואש וגפרית שירד על סדום וחברותיה, ומכות מצרים וכל תחלואיה.

תנאי התנה ה'' עם מעשי בראשית

וסדר הדורות והזמנים הנכונים לעשות בהם הנפלאות גם הם קבועים בחכמה, אבל אין אנו מבינים פרטי הדברים, ואין בדעתנו לעמוד עליהן, כי סוד החכמה נשגב (ת) מלב כל חי. ועל דרך זה תפרש כל הנסים והנפלאות המפורשים בתורה ובנביאים והנזכרים בדברי חכמי המשנה והתלמוד. והן הן המפורשים במדרש חכמים (ב"ר פרשה ה) שרמזנו למעלה תנאי התנה עם הים שיקרע לפני ישראל. ולא עם הים בלבד אלא עם כל מה שנברא בששת ימי בראשית . שמש וירח עמדו לפני יהושע, ופסקו ממהלכם, והשתתקו לפני משה (ע"ז דף כה.) . והעורבים האכזריים בטבעם, קבלו טבע שני לכלכל את אליהו (מל"א יז, ד), והאור לא שרף לחנניה וחבריו (דניאל ג, כה) , והאריות הטורפות בטבעם לא הזיקו לדניאל (דניאל ו, כג) , והשמים נפתחו ליחזקאל (א, א), והדג הקיא את יונה נגד טבעו (יונה ב, יא) , וכן שאר הנסים כולם. וכהנהו דתנינן לעיל "לא כבו גשמים אש של עצי מערכה, ולא נצחה הרוח את עמוד העשן ", שקבלו כולם טבע שני בארח חכמה, וכן "שלא הסריח בשר קדש מעולם, ולא נראה זבוב בבית המטבחים" וכל כיוצא בזה . ועליהן אמרו שהתנה תנאים עם מעשה בראשית. ואין הפירוש כמו שחשבו המפרשים ז"ל, אלא כדאמרינן בעלמא שכל הדברים נתנו על תנאי, וכדכתיב (ויקרא כו, ג-ד) "אם בחקותי תלכו ואת מצותי תשמרו ועשיתם אותם, ונתתי גשמיכם בעתם ונתנה הארץ יבולה ועץ השדה יתן פריו " וגו'. הרי שכל הדברים הנוהגים בטבע נתנו על תנאי, אם ישמרו בני אדם תורת ה' ומשפטיו . ומכלל הן אתה שומע לאו, שאם יסורו מדרך התורה, אז "ועצר את השמים ולא יהיה מטר" וכן כולם. ואמרינן (ע"ז ג.) למה נאמר יום הששי ב[אות] ה"א? ללמדך שתנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית, אם יקבלו ישראל את התורה מוטב, ואם לאו יחזור עולם לתהו ובהו. ועל כך שנה ר' עקיבא (אבות, ג) "הכל נתון בערבון" וכמו שפירשנו למעלה . והן הן תנאים גמורים כפי דרכי החכמה, שהוכן זה לעומת זה, כי (אבות, א') "על שלשה דברים העולם עומד ". וכמו שהדברים הטבעיים הנהוגים תמיד נתונים בערבון ועל תנאי לעומת מעשה בני אדם, אשמועינן ר' ירמיה ב"ר אלעזר ור' יונתן (ב"ר פרשה ה) שכמו כן השתנות הטבעיים לטוב ולרע נתונים בערבון ועל תנאי . ואע"פ שמדרך החכמה שהאש תשרוף כל הקרב אליה, אין זה אלא בתנאי אם אין הקרב אליה חכם וצדיק בשיעור

ידוע. אבל לחנניה מישאל ועזריה לא תשרוף, וכן האריות, וכן המים, וכן כ ולם. ועל אלו וכיוצא בהן לא שנה תנא דידן משנתו, דפשיטא הוא שנבראו בששת ימי בראשית, כי (משלי ג, יט) "ה' בחכמה יסד ארץ" על פי תנאיה ודרכיה, והנסים והטבעיים דומים זה לזה והולכין על דרך אחד, הא כדאיתא והא כדאיתא.

השינוי שיש בין י' נסים של בין השמשות לשאר נסים שבעולם

אבל עשרה דברים ששנה במשנתו ענין אחר יש בהם, ונבדלים מכל שאר הנפלאות . והיינו שאין באחד מהן נס שנשתנה הנברא מטבעו וקבל לפי שעה טבע שני, אלא יש בכל אחד "בריאה" חדשה שלא היה קודם לו כלל, ואין כדוגמתו עוד תחת השמש . וקבלו אבותינו הקדושים שכל מה שהיה ושכל מה שעתיד להיות, נברא בששת ימי בראשית . אין צריך לומר כי צפה והביט עד סוף כל הדורות מראשית, וידע שיבוא זמן שיצטרך דבר מן הדברים, אלא גם תיקן הכל בחכמתו העליונה מראשית, לא הניח דבר. וכן אמר שלמה ברוח הקדש (קהלת א, ט) "ואין כל חדש תחת השמש". כלומר אחר מעשה בראשית אינו מחדש דבר חדש לא היה לעולמים, אלא הכל נעשה מראשית, אלא שהיה נעלם מבני אדם, ומתגלה לעתים ידועים בגזרת ה' ב"ה. והסברא נותנת כן, שאם תאמר שצריך לברוא חדשה לצורך שעה, נמצא היתה הבריאה הראשונה חסרה, שהרי חסר אותו הדבר? וחלילה לומר כן, שהכתוב אומר (בראשית ב, ב) "ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה", להורות שנשלמה המלאכה כולה לא חסר דבר מכל מה שעלה במחשבה להבראות, וכדרך (שמות לט, לב) "ותכל כל עבודת משכן אהל מועד". וראיה מה שאמרו חכמים ז"ל בפסוק (ישעיה סו, כב) "כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה עומדים לפני תמיד", הא למדת שאפילו השמים והארץ העתידים להבראות כבר נבראו משמת ימי בראשית. ולפי שראה התנא שעשרה דברים הללו שמנה נשתנו מכל שאר הנסים והנפלאות, לפי שיש בכל אחד "בריאה" חדשה, הוצרך ללמדנו שכבר היו לעולמים, שנבראו בערב שבת בין השמשות, לא שנבראו לשעתן.

"**נבראו ערב שבת בין השמשות**". לאו למימרא שנבראו ממש, דא"כ צריך אתה לומר שהאתון חי יותר מאלפים שנה, וכן למאן דאמר אילו של א ברהם אבינו ע"ה, ועוד מקלו של אהרן ששנינו בברייתא מאי איכא למימר? אלא שהאציל אז כח בברואים בעליונים ובתחתונים, שיחול עליהן הפלא בשעתן ובזמנן. על דרך משל, הכין השמים בתכונה שיוכלו להמטיר מן כשיצאו ישראל ממצרים, הכין באתון הנברא ששת ימי בראשית כח לבטא הדיבור בשפתיו כשיבוא זמן שיהיה גזרה שידבר, הכין בארץ פה ששת ימי בראשית שתוכל לפתוח ולסתום בשעת הגזרה, וכן בבאר, וכן בענן שיתהוה בו הקשת, וכן באבנים שיתהוו הלוחות, וכן בכתב ובמכתב, וכן בצמחים שיתהוה המטה, וכן בבע לי חיים השמיר. והיינו "בריאה" ממש, כדפרישית לעיל במשנתו (אבות, ד) של ר"א הקפר, דכל לשון "בריאה" נופל על כלל העניינים שבהן תחולנה הצורות, ונופל על כל הדברים המושגים לחוש. וכל העשרה הללו היו מושגים לחוש, ובשעתן יצאו מן הכח אל הפועל והתהוו ויהיו לנס. למה הדבר דומה לולד שנולד שאינו מדבר עד מלאת לו שנה או שנתים. האם תחשוב שלא נברא בו פה לדבר אלא אחר מלאת לו שנה? אלא נברא בו מרחם אמו, ואינו יוצא לפועל רק בבוא הזמן הקצוב לזה ביצירה. וכן אלו הדברים נבראו משמת ימי בראשית בערב שבת בין השמשות, ויצאו לפועל כל אחד בזמנו. ולמה הדבר דומה עוד? לכל הילודים. (קהלת א, ד) "דור הולך ודור בא", וזה הנולד לא היה לעולמים, ותאמר אין כל חדש תחת השמש? אך אין זה חדשות כי האדם נברא בששת ימי בראשית, ובכחו היו כל תולדותיו עד היום האחרון, והנולד לאחר דורות רבות יצדק לומר עליו שנברא בששת ימי בראשית ובשעתו יצא לאויר העולם. וכן כח עשרה דברים השנויין במשנתנו, כבר ניתן בנבראים למיניהם ערב שבת בין השמשות, ויצאו לאויר העולם בשעתן ובזמניהן. וכן אתה צריך לומר בשמים ובארץ העתידין להיות, שכבר נבראו מאז, ובהגיע הזמן הגזור לפני המקום ב"ה יצאו להויה גמורה ולעיני כל.

מיהו טעמא שנבראו ערב שבת בין השמשות, לפי שאלו העשרה מיוחדים מכל מעשה בראשית, שכולם נבראו לעמוד על מתכנת הטבע הנהוג, וכדפירשתי לעיל, ולכן הם משמשים

תמיד בעולם לצדיקים ולרשעים, כמו השמים והמאורות , תבל וימים ונחלים , הדשאים וכל עץ, והתנינים והעוף והחיה והבהמה והרמש והאדם . שלכל פרט ופרט יש מנהג קבוע וארח קבוע, לא יסורו ממנהגם בין לתשמישי קדש בין לתשמישי חול. אבל עשרה דברים השנויים במשנתנו לא נבראו לתשמיש חול כלל, אלא כל אחד מהן נברא לקדש שמו הגדול יתברך בעולמו, ולפרסם קדושת תורתו ומשפטיו אשר צוה לישראל, וכדבעינן למימר. ולכן לא נבראו עם מיניהן בימי בראשית . ע"ד משל פי הארץ ביום ראשון כשנברא הארץ, ופי האתון ביום החמישי כשנבראו בעלי החיים, וכן כ ולם, שהרי אינן דומים למיניהם שנבראו בדרך הטבע בארח חכמתו ית', ואלו לא נבראו רק להיות לאות ולמופת. וכן אינן דומים לשאר הנפלאות שהתנה בששת ימי בראשית, וכדפירשתי לעיל, שבכ ולן אין בהם רק תנאי לא בריאה פרטית . על דרך משל כשברא הימים להיות בטבעיהם נוזלים, באותו העת קבלו ג"כ טבע להיות עומדים, וכדאמרינן לעיל שמתכ ונת הנבראים ט בעיהן ומנהגם הם ביד יוצר בראשית ב"ה, ועושה בהם כחפצו דבר וה יפוכו, ולא יפלא ממנו דבר . מה שאין כן אלו העשרה שיש בכל אחד מהן "בריאה" גמורה ומיוחדת, עליהן שנה שנבראו ערב שבת בין השמשות, לפי שנבדלה בריאתן מכל חבריהם.

ברכה וקדושה של שבת הם אור השכל והדעת

ודע כי בששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וכל צבאם, וביום השביעי כלה כל מלאכתו, וכתוב בתורה (בראשית ב, ג) "ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו ". והברכה וקדושה הם תוספת אור דעה והשכל וכל ההצלחות העליונות הנשגבים לאין חקר מכל מה שנברא בששת הימים, כמו הנבואה ורוח הקודש וכיוצא, וכמו שאמרנו למעלה . ואלו הם נפלאות יותר גדולות מן נפלאות המן והמטה והמכתב והלוחות . וראיה [לכך] שבמתן תורה נאמר (דברים ד, לג) "השמע עם קול אלהים מדבר מתוך האש כאשר שמעת אתה ויחי", וישראל אמרו (דברים ה, כא) "היום הזה ראינו כי ידבר אלהים את האדם וחי ". מכלל דמקמי הכי היה קשה בעיניהם להאמין שידבר אלהים את האדם . אלא שאין אלו בכלל הדברים שהן תחת השמש, ועליהן לא נאמר "ואין כל חדש תחת השמש". כי הם למעלה משמי מרומים, ועליהן רומז סגולת יום השבת הגדול והקדוש. ולכן לא הזכיר התנא מכל אלו דבר. ולמטה מהן עשרה נסים השנויין במשנתנו, שאע"פ שאינן דומים לשאר הנבראים וכדפירשתי, שכל אחד מאלו העשרה נברא לתשמיש קדש, להורות על קדושת היוצר ב"ה ועל תורתו הקדושה . מכל מקום הם כ ולם תחת השמש, כי נבראו והיו נראין לעין, ויצדק עליהן לשון "בריאה". לא על הנפלאות העליונות הנשגבות מכל אשר תחת השמש . ולפי שהן למטה מסגולת נפלאות יום השבת, ולמעלה מכל הנבראים לפניהם, יפה שנה ש "נבראו ערב שבת בין השמשות", אחר כל הנבראים, וקודם כניסת יום השבת . ובין השמשות עדיין יום . וכן אמת שנבראו ג"כ תחת השמש כמו הראשונים, ועם כל זה נבראו בעת שמוסיפי ם מחול על הקדש שהוא בין השמשות, להורות שאע"פ שהן נבראים תחת השמש, יש בהן מסגולת יום השבת, לפי שלא נבראו לתשמיש חול, רק לאות ולמופת על מלכותו יתברך ועל תורתו. כמו הסגולות העליונות שרומז עליהן השבת שהן כ ולם קדש קדשים ואין להם קשר עם הדברים שתחת השמש . [ת]בין וחקור בדברינו, כי עתה נבוא לפרש דברי משנתנו, ולהודיע בכל אחד שהוא בריאה גמורה, ושאיננו לתשמיש חול. וכן יתבאר טעם הסדר שהן סדורים כך במשנתנו, ולא כפי סדר זמניהן.

"**פי הארץ**". [פירש רש"י] "שפצתה את פיה בימי קרח , אותו פתח נברא בארץ באותו מקום מששת ימי בראשית אלא שמכוסה הפתח מלמעלה עד אותו זמן ", מפירוש רש"י. ואני מוסיף על דבריו, שפתיחת הארץ לבד איננו בריאה, כי כדוגמתה נברא בטבע הארץ, שבעת הרעש נעשים פתחים ובקעים בארץ, והעומדים שם יורדים למטה . אלא פי הארץ שהיתה פה גמור לארץ, כמו שנברא פה לאדם לפתוח ולבלוע ולסתום פיו אחר שבלע, כמו כן ברא פה לארץ לפתוח ולבלוע עדת קרח ולסתום פיה אחר הבליעה. וזה פלא והפלא, אין כדוגמתו בעולם . כי הארץ הנפתחת בעת הרעש, איננו אלא בקיעה במדה ידועה, ואחרי שנבקעת נשארת הבקיעה

פתוחה לעולם. ואין כן "פי הארץ" שנפתח בימי קרח, היתה בצורה ידועה שבלעתן, ואח"כ נסתמה ולא נודע מקומה איה, כי לא נשאר רושם מן הפתיחה. והפה הזה נברא בארץ ע רב שבת בין השמשות, כי הטביע בה כח לפתוח ולבלוע ולסתום, ולא יצא לפועל עד ימי קרח . וכן מפורש בתורה שנאמר (במדבר טז, כח-ל) "ויאמר משה בזאת תדעון כי ה' שלחני וגו', אם כמות כל אדם ימותון אלה ופקודת כל האדם יפקד עליהם לא ה' שלחני, ואם בריאה יברא ה' ופצתה האדמה את פיה ובלעה אותם ואת כל אשר להם וירדו חיים שא ולה, וידעתם כי נאצו האנשים האלה את ה' ". פירוש: אם ימותו האנשים האלה כמות כל אדם, ע"י תחלואים וכיוצא הנודעים בטבע, או שיפקד עליהם להמיתם בדרך פלא שנודע כמוהו, ע ל דרך משל שיביא עליהם מבול מים, או ימטיר עליהם אש וגפרית מן השמים וכיוצא, לא יבורר ממנו כי ה' שלחני. כי אין בנפלאות כאלה בריאה חדשה, וכדפירשתי לעיל שהטבע כחומר ביד היוצר בעיני ה' ב"ה. אבל אם בריאה חדשה יברא ה', לא נודעת תחת השמש מקדם, ומה היא ? "ופצתה האדמה את פיה", כמו (תהלים סו, יד) "אשר פצו שפתי", (איוב לה, טז) "הבל יפצה פיהו". כאדם הפוצה פיו ובולע ואח"כ סותמו, וכן יברא בארץ צורת פה לפתוח ולבלוע הרשעים ולסותמו, אז תדעו במופת כי נאצו האנשים האלה את ה' . ובמעשה נאמר (במדבר טז, לב-לג) "ותפתח הארץ את פיה ותבלע אותם וגו', וירדו הם וכל אשר להם חיים שאולה ותכס עליהם הארץ וגו' ויאבדו מתוך הקהל ". פירוש שהארץ פתחה פיה כאדם הפותח פיו לבלוע, כך בלעתם בתוך פיה. ואחרי שנבלעו לעיני כל ישראל, ירדו אח"כ חיים שאולה למטה, ואח"כ כסתה עליהם הארץ כי סתמה פיה, ונאבדו מתוך הקהל, כי אחרי הירידה והסתימה לא נראו עוד. ואין כן בעת הרעש שהנופל בתוך הבקעים וימות יעלוהו ויקברוהו . הא למדת שנבדל הפלא הזה משאר הנפלאות שהיתה בו בריאה חדשה, כי נברא פה ממש לארץ בצורה ידועה ובעלת כח לפתוח ולבלוע ולסתום. ואל יקשה עליך לשון הכתוב (במדבר טז, ל) "ואם בריאה יברא ה'" וגו', דמשמע שהתפלל על בריאת הפה? האי "יברא" משמש במקום עבר, כמו (שמות טו, א) "אז ישיר", (מל"א יא, ז) "אז יבנה שלמה". כי על זמן הבריאה ד יבר כשגזר לברוא אותו, והכי קאמר להו, אם בששת ימי בראשית ברא ה' פה לארץ לבלוע רשעים גדולים כמותכם, ועתה תפצה הארץ את פיה ותבלע אתכם, וידעתם כי האנשים האלו הם מנאצי ה', שלמען העניש אותם בקצף גדול ברא מאז פה לארץ שירדו חיים שאולה. וכן משמע (בנדרים לט:) דאמרינן התם "אם בריאה יברא ה' , אם בראת פה לגיהנם מוטב . ואם לאו יברא ", ומקשינן והא כתיב אין כל חדש תחת השמש ? ומשני לקרובי פתחא ". פירוש התלמוד מתמיה איזו בריאה חדשה היה בנס זה שנבקעת הארץ? ופירשו שנברא לה פה גמור לבלוע ולסתום. והיינו דקאמר אם בראת פה לגיהנם מוטב וכו'. ועל זה אמר "אם בריאה יברא ה', שהיתה בריאה חדשה גמורה". ופריך א"כ שהיתה בריאה חדשה נבראת לשעתה, הא כתיב "אין כל חדש תחת השמש", וכדפירשתי שמששת ימי בראשית ואילך לא יתכן בריאה חדשה . ומשני ודאי שנברא הפה בששת ימי בראשית, אלא שלא נראה בעולם עדיין ולא יצא לפועל . והודיע להם שלמען העניש למנאצים כאלה, ברא מאז פה לארץ, ועתה יגלה ויראה לעין כל . ואין אנו צריכין לפירוש הרב בעל תוספות יו"ט ז"ל שאמר ליישב מאמר "ואם בריאה יברא", שבקש [משה] על פה הארץ שתוציא קול, והיתה לארץ אומר ודברים, ש "יורדים חיים שאולה". ודבריו רחוקים מאד, ותמהני שהכתוב אומר (במדבר טז, לד) נסו "לקולם", ואיך יתפרש על קול שיצא מן הארץ? ומה שהוכיח ממליצת "ופצתה" אינו הוכחה, והתבארה מדברינו. ומן הכתוב עצמו יש ראיה שכבר נברא הפה מאז, אלא שעתה נתקרב הפתח ונראה לעין שנאמר (במדבר טז, לב) "ותפתח הארץ את פיה", ואי אמרת שבשעת מעשה נברא לה פה, ה וי ליה למימר "ויעש ה' פה לארץ ותפתח פיה ותבלע" וכו'. ומדכתיב "ותפתח הארץ את פיה" למדנו שהיתה לה פה מאז, אלא שעתה פתחה פיה . ומדברי משה עצמן אתה למד כן מדקאמר "ואם בריאה וגו', ופצתה האדמה את פיה", אלמא שכבר היה לה פה, שאם תאמר שבקש על בריאת פה היה לו לומר "ואם בריאה יברא ה' פה לארץ, ופצתה אותו". ובפרשת פינחס נאמר ג"כ (במדבר כו, י) "ותפתח הארץ את פיה". וכן בפרשת עקב (דברים יא, ו) "אשר פצתה הארץ את פיה". ללמד שכבר היה לה פה ועתה פצתה פיה, ולא היתה הבריאה הזאת לשום תשמיש חול כמו שאר הנבראים . כי

אין הארץ צריכה לפה לצורך טבעי, כמו שהיתה צריכה למקוואות עמוקות שיכנסו בו המים וכיוצא. אלא נבראת הפה לעשות משפט ברשעים שנאצו את ה', וכפרו בנבואת משה ותורתו. והיינו דקתני בברייתא (פסחים נד.) "פי הארץ לבלוע את הרשעים", ולאוסופי אתי דלא תימא שנברא ג"כ לצורך חול, אלא נברא לקדש שמו הגדול יתברך בעולמו. ועוד אפרש.

"**ופי הבאר**". [פירש רש"י] " של מרים שנבלע הפתח בסלע שדרך שם יצאו המים במדבר, וכשהכה משה את הסלע פתח הסלע את פיו שנברא בו מקדם . נוסח אחר: פי הבאר שפתחה פיה ואמרה שירה שנאמר (במדבר כא, יז) "עלי באר ענו לה". [עכ"ל] מפירוש רש"י. ואני מוסיף דברים, ידוע שכל זמן שהלכו ישראל במדבר שתו מים על דרך פלא, כלומר מצור החלמיש, כמו שכתוב (דברים ח, טו) "המוציא לך מים מצור החלמיש". ואפשר שהצור הזה קראו באר לפי שהיה כמו באר מים חיים . ואמרו קדמונינו ז"ל (תענית ט.) שהיה הבאר בזכות מרים . ולכן כשמתה מרים פסק הבאר, והתרעמו ישראל על המים עם משה, ואז נצטוה לדבר אל הסלע ולהוציא מימיו. וכן ברפידים בפעם הראשונה התרעמו, וכמו שכתבנו למעלה, ונתן להם מים . ומאז ואילך הלך הבאר עמהם כל ארבעים שנה במדבר ולא פסקו המים, שלא מצ אנו שחסרו מים. ואולם להוציא מים מצור החלמיש אע"פ שהוא מצד הנפלאות, אין בזה בריאה חדשה לא נודעת, כי כמה מקורות מים נובעות מן הארץ דרך סלעים, כמו שכתוב (איוב כח, י) "בצורות יאורים בקע". וביד ה' ב"ה הטבע ותמורתה כדפירשתי לעיל, ואם יחפוץ נוזלים , [יתן] מים מן הסלע התלוש [הערת המגיה: המתגלגל עמהם בכל מקום שנסעו, כדברי רש"י בפסחים נד.]. אלא פי הבאר היה בריאה גמורה, והיינו ששם פה לבאר שיפתח פיו ויזובו מימיו, ואח"כ יסתמנו, כדרך האדם שפותח פיו להקיא ואח"כ סותמו. וזה הפלא ופלא, ואינו דומה לשאר הצורים שנבקעו בהם יאורים, שמימיהם נוזלים תמיד דרך הפתיחה ואינן פוסקים. אבל הבאר שהיה לישראל נברא בו צורת פה, ונפתח לפרקים להוציא מימיו כשהיו צריכי ם לו, ואח"כ סתם פיו ולא ירדו עוד עד זמן אחר וכן כל ארבעים שנה . ודומיא דפי הארץ המפורש למעלה. ולפי שהוא בריאה בפני עצמה שאין כדוגמתו תחת השמש, אשמועינן שלא נברא פה זה לבאר כשהיו ישראל במדבר, אלא היה נברא ועומד משמת ימי בראשית, וכשבאו למדבר והוצרכו לו נפתח הפה ועשה פעולתו , וכן בכל פעם ופעם . ונעשה נס זה לפרסם כי יש אלהים בישראל המפליא לעשות למעלה מדרך הטבע הנהוג. שאם היה מוציא מימיו בלי הפסק משעה שנפתח עד סוף ארבעים שנה, כדרך הצורים הנבקעים ומוציאים מים מדרך בקיעתן בלי פה, היו סבורין שהדבר דומה לצורים הנבראים בטבע . עכשיו שהיה לו צורת פה, וכל פעם פתח פיו והוציא מימיו לצורך שעה, וחזר וסתמו, ידעו כולם שהוא בריאה נפלאה לפרסם יכולת הקב"ה שאין כדוגמתה בכל אשר תחת השמש . ולפי שאין צורך להיות פה לצורים לפתוח ולסתום לענין חול, ידענו שנברא פה לבאר לצורך עליון וכדאמרן. והסברא נותנת כן שהבאר שהיה להם במדבר לא הוציא מימיו תמיד, דא"כ כשהיו נוסעים ממקום למקום היה מטשטש הדרכים בנהרותיו וביאוריו, כי נהרות רבים נמשכו ממנו, כמו שמפורש בקבלה (תהלים עח, טו-טז) "יבקע צורים במדבר וישק כתהומות רבה. ויוציא נוזלים מסלע ויורד כנהרות מים", ונאמר עוד (תהלים קה, מא) "פתח צור ויזובו מים הלכו בציות נהר". וממקרא זה יש כדמות ראיה שהיה פה ממש לבאר לפתוח ולסתום, מדקאמר "פתח צור", שאין לשון זה נופל אלא על פתיחת פה, כמו (במדבר טז, לב) "ותפתח הארץ את פיה". ואילו היה בקיעה לבדה, היה לו לומר "בקע צור" כמו בכתוב השני (תהלים עח, טו) "יבקע צורים", וכמו (איוב כח, י) "בצורות יאורים בקע". ולמאי דפרישית, יפה נדרש שהכתוב האחד מלמד על חבירו שתחלה נבקע הצור ונגלה פיו שהיה נברא בו משמת ימי בראשית, ואחר שנגלה פתח פיו והוציא מימיו, ועל זה אמר במזמור אחד "יבקע צורים", ובשני "פתח צור". ודומה לזה מפורש אצל פי הארץ, תחלה אמר (במדבר טז, לא) "ותבקע האדמה אשר תחתיהם", וזאת היא הבקיעה, ועל ידה נגלה פי הארץ שהיה בה משמת ימי בראשית. ואח"כ אמר "ותפתח הארץ את פיה".

אבל יותר נראה ד"פי הבאר" ששנה משנתנו היינו בסוף ארבעים שנה כשחסרו מים אחרי מות מרים, ורבו עם משה (במדבר כ, א-יב), וציוהו השם שידבר אל הסלע ונתן מימיו, ובשגגה הכהו

משה פעמים, כמו שהיה רגיל לעשות עד הנה, וכאמרו (שמות יז, ו) "והכית בצור", (ספרי, מטות) "ובא לכלל כעס בא לכלל טעות". אבל אחר המעשה הזה שוב לא הכהו אלא ד יבר אליו שיתן מימיו ונתן. וכשראו ישראל הנס הגדול הזה שבדברו אל הסלע נתן מימיו, שרו שירה חדשה לה', וזהו שגלה הכתוב ואמר (במדבר כא, טז) "ומשם בארה היא הבאר אשר אמר ה' למשה אסוף את העם ואתנה להם מים". וא"כ "בארה" בסוף ארבעים שנה היה ועל כן מפרש "היא הבאר אשר אמר" וכו', כלומר זהו עצמו הסלע שאמר ה' למשה שידבר אליו ויתן מימיו, ואמר (במדבר כא, יז) "אז ישיר ישראל את השירה הזאת עלי באר ענו לה".

שיר שאמרו ישראל על באר המים

והנני מפרש השירה הזאת בדרך חדש בפירוש נכבד מאד, ודע כי מלת "ענו" כמו (דברים כו, ה) "ועניתי ואמרת", וכאילו אמרו בצחות השיר, ענו לה עלי באר, כלומר אין לכם לעשות דבר, אלא לענות ולדבר אל הבאר ולאמר אליה עלי באר . כי כדברכם אליה תעלה הבאר לתוך הסלע ותתן מימיה . ואמרו (במדבר כא, יח) "באר חפרוה שרים כרוה נדיבי העם במחוקק במשענותם", וזהו רוממות השיר . כי מדרך העולם שהעבדים יחפרו בארות המים, כי היא עבודה קשה, וכאמרו (בראשית כו, יט) "ויחפרו עבדי יצחק" וגו', ואיננו מעשה השרים והנדיבים. וכן החפירה תהיה בכלי גרזן ובמקבות, לא במקל יד. לא כן הבאר אשר נתן ה' לנו, לא חלו בה ידים, כי אם משה ואהרן צוו עליה שיתן מימיו . ולכן אמרו בשיריהם "באר חפרוה שרים", כלומר הבאר הזאת חופרים אותה השרים עצמם . וזה על דרך המשל שהמשילו דברי פי משה לחפירה, שכמו שע"י החפירה בארץ יעלו המים כן עלו (בדברי) [בדיבורי] משה ע"ה. ונדיבי העם וגדוליו כרוה, לא בכלי גרזן כדרך שחופרים באר אחרת, אלא "במחוקק במשענותם", כלומר במטה האלהים ובמשענת אשר בידם, כי מחוקק הוא המצוה, כדרך (בראשית מט, י) "ומחוקק מבין רגליו", (דברים לג, כא) "חלקת מחוקק ספון". ומשענת היא הכח, כמו (ישעיה ג, א) "כל משען לחם וכל משען מים, ג יבור ואיש מלחמה" וגו'. והנה המתנה הזאת היתה להם ממדבר בקדש עד בואם אל נחלי ארנון בגבול מואב, כי שם חנו על הנחל מקום יבלי מים ולא הוצרכו עוד לבאר. ויראה לי עוד כי המקום שפסקה שם הבאר הוא אשר קראו "בארה", ואז שרו השירה על טוב ה' וחסדו . ושינו שמות המסעות, המקומות שנתנה הבאר מימיה להיות מוסבות שם לכבוד ה', כדרך השיר . כי בהר ההר הפעם הראשון שעלה הבאר בדברי משה, ומשם נסעו לאובות, ומשם לעיי העברים, ומשם לנחל זרד, ומשם לעבר ארנון ואז פסק . ואלה קראו הו (במדבר כא, יט) "מדבר" להורות שבארץ ציה ושממה עלה הבאר . וכנגד המסע השני קראוה ו (במדבר כא, יט) "מתנה", שהוא מתת אלהים. וכנגד השלישי קראוהו "נחליאל", שהוא נחלת אל לישראל. וכנגד הרביעי קראוהו "במות", כדרך (ישעיה נח, יד) "והרכבתיך על במותי ארץ". וכנגד החמישי שחנו בארץ מואב אמרו שבאה הבאר אל (במדבר כא, כ) "הגיא אשר בשדה מואב". ומאותה הגיא השקפנו על פני הישימון, שהוא בית הישימות קרוב לארץ ישראל, וכמו שכתוב בפרשת אלה מסעי (במדבר לג, מט) "ויחנו על הירדן מבית הישימות עד אבל השטים בערבות מואב" וגו', והבן.

"**ופי האתון**". [פירש רש"י] " משמשת ימי בראשית נגזר על אתונו של בלעם שתפתח פיה להתוכח עמו", מפירוש רש"י. הוצרך לומר כן שנגזר משמשת ימי בראשית, לפי שלא תסבול הדעת לומר שנברא אתונו של בלעם עם פיו משמשת ימי בראשית, וכדפירשתי לעיל. מיהו אם היה גזירה לבד שיהיה לו פה, ונברא בשעתו, הדרא קושיא לדוכתא , והא "אין כל חדש תחת השמש" כתיב? ועיקר כדפירשתי לעיל, שבערב שבת בין השמשות הוסיף כח באתון שיהיה לה פה לדבר, ואותו כח נשתלשל בתולדותיה, עד שיצא לפועל באתונו של בלעם שדברה והתוכחה עמו. והיא בריאה חדשה שאין כודגמתה תחת השמש . שאע"פ שלכל הבעלי חיים יש פה, אבל אין להם פה לפתוח ולסתום בקול דברים ומבטא אותיות, שהן יוצאות מחמשה כלי הדבור שלא נבראו בשאר בעלי החיים באותה תמונה שהן באדם, ולכן אינן יכולין לדבר מה ששומעין. ובאתונו של בלעם נברא פה לדבר. ודברו חכמים בלשון תורה שהמשיל הדיבור וחתוך אותיות במלת "פה", כמו (שמות ד, יא) "מי שם פה לאדם", פירוש פה לדבר, כי משה טען

שהוא כבד פה וכבד לשון. וכן פי האתון פירושו "פה לדבר". לא שהיה חל על האתון רוח דעת כמו על האדם, חלילה לחשוב כן . על כן לא תמצא שהזכירה דבר ממלאך ה' העומד לנגדה וכיוצא, כי לא ידעה ממנו דבר, ולא השיגה מאומה . רק דברה כדרך כל בהמה המרגשת בהכאה, וכועסת בטבעה, והאתון דברה "למה הכיתני" וכיוצא. וראיה מן הכתוב שנברא פיה ששת ימי בראשית, שנאמר (במדבר כב, כח) "ויפתח ה' את פי האתון ותאמר לבלעם", ואי אמרת שהיה פיה נברא מאז בכח, ועתה יצא אל הפועל בגזירת ה' ניחא דקאמר שפתח את פיה הנברא בה, כמו (במדבר טז, לב) "ותפתח הארץ את פיה". אלא אי אמרת שעתה נבראו בה כלי הדבור, "ויברא ה' פה לאתון ויפתחהו" מבעי ליה. ולפי שאין צורך להיות פה לאתון לצורך חול, ולא ראינו כמוהו תחת השמש, רק בפעם ההיא להוכיח הרשע הזה על פניו, לכן נברא ערב שבת בין השמשות. והנך תלתא נקט ברישא, ואע"פ שהמן והמטה והשמיר והקשת ואחריני קדמו להן בזמן, היינו משום דנקט להו כסדר מעלתן ממטה למעלה . כי אלו השלשה היו בארץ, ופעולתן בארץ, [א] פי הארץ לבלוע רשעים, [ב] פי הבאר לתת מים לצדיקים, [ג] פי האתון להוכיח את בלעם. ונקט פי הארץ ברישא, דמעשה קרח קדם למעשה בלעם, וכן קדם למעשה הסלע שהיה בסוף ארבעים שנה, והדר תני פי הבאר שהיה קודם מעשה בלעם. וכן תני להו הכי כסדר בריאתן, שהארץ נבראת ביום הראשון, תני פי הארץ ברישא. והמים נתקנו ביום השני, להכי תני אחריו פי הבאר. והבהמות נבראו ביום החמישי, להכי תני פי האתון באחרונה. וכן בעבור שטעם שלשתן שוה, שנבראו כולם להיות תוכחות לחולקים על השכינה ומטילים ספק ביכולת ה' ואמיתו. [א] "פי הארץ" לבלוע עדת קרח שחלקו על המקום ב"ה ועל תורתו, כמפורש בתורה ובמדרשי חכמים (ירושלמי, סנהדרין, פ"י ה"א). ובפירוש נאמר (במדבר כו, ט) "בהצותם על ה'", ונאמר (במדבר טז, ל) "כי נאצו האנשים האלה את ה'". ואין נאצה אלא כפירה נגד שיקול הדעת. [ב] "פי הבאר" להוכיח המנסים והמריבים, שלא האמינו שביכולת ה' ב"ה לתת מים בארץ ציה, וכדפירשתי במשנת עשרה נסיונות נסו אבותינו, ולכן נברא פה לבאר וכדפירשתי לעיל. [ג] "פי האתון" להוכיח לבלעם הרשע שחלק על המקום ב"ה לילך עם שרי מואב לקלל את ישראל, ולבטל הברית והשבועה שנשבע הקב"ה לאבותינו. וכן שלשה הנסים הן ענין אחד שנברא בכל אחד מהן פה לפתוח ולסתום. ונתבאר הסדר הראשון.

"והקשת". זהו הסדר השני . ובפירוש רש"י "הקשת הנראה בענן ביום הגשם, אע"פ שלא נראה עד ימי נח , נוצר ועומד היה מקדם", ע"כ [לשון רש"י] . והיינו כדפרישית שכבר נברא בימי בראשית, ובימי נח יצא לפועל ונראה לעינינו והוא בריאה גמורה, כמו שאפרש. דע כי הראב"ע ז"ל בפירוש התורה (בראשית ט, יד) כתב: "ונראתה הקשת. אילו היינו מאמינים בדברי חכמי יון שמלהט השמש תולד הקשת, יש לומר כי ה' חזק אור השמש אחר המבול, והיא דרך נכונה למבין" עכ"ל. ואין הדעת נוחה מדבריו, כי אין אחר מעשה בראשית השתנות בשמים וצבאותיהם, להקטינם או להגדילם, ומקרא מלא הוא (תהלים קמח, ו) "ויעמידם לעד לעולם חק נתן ולא יעבור". וכבר תמה ר"י אברבנאל ז"ל על דבריו בפירוש התורה . אבל רמב"ן ז"ל (ט, יב, עיי"ש שינוים קלים ממה שהעתיק המחבר) אומר: "ואנחנו על כרחנו נאמין לדברי היונים שמלהט השמש באויר הלח מתילד הקשת, כי כשתשים כלי מים נגד השמש יתחדש כמראה הקשת. וכשנסתכל בלשון הכתוב נבין שכך הוא שאמר (בראשית ט, יג) 'את קשתי נתתי בענן', ולא אמר 'אתן'. וכן מלת 'קשתי' מורה שכבר היה לו קשת . ולא נתחדש בימי נח דבר, אלא שלקח הקב"ה הקשת לאות ברית שלא יהיה עוד מבול על הארץ, ודומה למקרא (בראשית לא, נב) "עד הגל הזה ועדה המצבה", ולמקרא (בראשית כא, ל) "את שבע כבשות וגו' בעבור תהיה לי לעדה" [עכ"ל הרמב"ן] וכן דעת הגאון רב סעדיה ז"ל.

ולכל הדעות תקשה משנתנו שחשבה הקשת בכלל עשרה דברים שנבראו ע רב שבת בין השמשות. לדעת הראב"ע ז"ל אין בקשת בריאה, אלא באור השמש שהתחזק, והקשת נעשה מעצמו, כמו בכלי המים. וכן לדעת רמב"ן ז"ל פשיטא שאין בו בריאה . למה הדבר דומה לאור שמש המאיר בזכוכית ירוקה ואדומה, שנראים גוונים משונים על ידו בארץ . ואין זה בכלל בריאה פרטית, אלא נכלל בבריאת השמש שמדרכו לעשות גוונים הרבה כפי חלוק הזכוכית

שהוא מאיר דרך תוכם. ומלבד זה אין דעת הרמב"ן ז"ל מתישבת בכתובים ולא מתקבלת על הדעת. גם ראב"ע ז"ל כתב בפסוק "את קשתי" (ט, יג) "הנה נתתי עתה קשת בענן, ואין פירושו כאשר אמר הגאון כי בתחלה היתה " עכ"ל [חולק על דברי רבי סעדיה הנ"ל] . והר"ן ז"ל כתב שהיה הקשת מעולם, אלא שהיה מתרשם באויר הלח לא בענן, ובימי נח צוה ה' ב"ה שיתרשם בענן להיות אות ברית. ור"י אברבנאל ז"ל [שאלה ט"ו, דף קס"ה] אמר שקודם המבול היו העננים עבים וגסים, ולא יכלו ניצוצי השמש לעבור בם, ולא היה מתרשם מראה הקשת לא באויר ולא בענן. ואחר המבול דקדק [עשה אותם דקים] העננים והאדים לקבל תמונת הקשת. [עכ"ל ר"י אברבנאל] ובאמת הדבר קשה, והמסביר דבר זה יבורך מן השמים.

ביאור של אות הקשת

ועתה שמע דברי. לולא דברי משנתנו עלה על דעתי לפרש אות הקשת הכתוב בתורה על דרך שאשמיעך. מצאנו כתוב במעשה בראשית (בראשית ב, ד-ו) "אלה תולדות השמים והארץ וגו' וכל שיח השדה וגו' כי לא המטיר ה' אלהים על הארץ וגו', ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה". ואלה המקראות קשים מאד, ואין פה המקום לדבר עליהם. ואולי הודיעה התורה כי בתחלת הבריאה לא המטיר ה' על הארץ להצמיח הדשאים, אלא אד יעלה מן הארץ להרוותה ולהשקותה. ונהג העולם מנהג זה עד המבול , וכמו שעוד היום ארץ מצרים אינו שותה מן המטר אלא הנהר עולה ומשקה . ולא המטיר עד המבול שם נאמר (בראשית ז, ד) "אנכי ממטיר על הארץ" וגו', וכמו שנשתנה העולם בכמה דברים ע"י המבול, וכמו שדברו על זה חכמים רבים. ולפי שלא המטיר, לא היה נראה הקשת לבני אדם, כי לא יראה הקשת בענן כי אם ביום הגשם. ועל כן אמר ה ' לנח אחר המבול "את קשתי נתתי בענן " וגו', כלומר מאז נתתי קשתי בענן, ולא נראה עד הנה ליושבי הארץ, כי לא המטרתי על הארץ . ומעתה והלאה שארוה [ו' מנוקדת סגול] את הארץ במטר השמים תראה הקשת. וזהו שאמר (שם ט, יד) "והיה בענני ענן על הארץ ונראתה הקשת בענן ", כלומר כשאצוה הענן על הארץ להוריד גשם, ונראתה הקשת בענן לאות ברית. והדבר צריך תלמוד, וה ' יודע האמת. אלא שבכל זאת משנתנו לא נתפרשה, שמנה הקשת לבריאה בפני עצמה . וכפי מה שאמרנו סוף סוף תמונת הקשת הוא ענין טבעי לאור השמש.

ולכן דמיתי עוד לפרש הפלא הזה על דרך אחר ת, ונאמר כי יפה אמר רמב"ן ז"ל שעל כרחנו נאמין לדברי היונים שמלהט השמש מתילד הקשת, והמופת נגד עינינו בכלי המים . אבל לא יפה הוליד ממנו שהיה הקשת נראה משׁשת ימי בראשית, ולא דקדק היטב בכתובים . כי לא השגיחו החכמים האלה שהקשת המתילד בכלי המים אינו נראה במים עצמן, אלא אחורי הכלי על הארץ, כי להט השמש המכה במים עובר דרך תוכו ואינו נראה עד הגיעו על הארץ, כי היא תעצור ניצוצי השמש, לא המים הצחים והזכוכית הדקה . ולכן העומד תחת הארץ שנרשמה עליה הקשת לא יראנה, כי הארץ מפסקת. ועתה התבונן שכדוגמא זאת הוא בעננים, אמת שמלהט השמש מתילד קשת עגול כדמות חצי השמש, אבל כל מקום שהניצוצים עוברים בלי מעצור אינו נראה, ולכן אינו נרשם באויר כלל . ובזה שגג הר"ן ז"ל. ואינו נרשם עד בואם אל מקום עב לא יוכלו לעבור עוד, וזהו הענן, כי הוא מעציר ניצוצי השמש מעבור עוד, ולכן בו תתרשם הקשת . וכזה היה מעולם משׁשת ימי בראשית, אבל לא נראה לשוכנים בארץ תחת הענן, והענן עצמו מפסיק בין הקשת שעליו ובין העין . ואילו יהיה הענן צח ודק, שוב אי אפשר שיתהוה גם בו קשת, כי ניצוצי השמש יעברו עד הגיעם לארץ הגסה . ומטעם זה לא היה נראה קשת בענן קודם המבול, כי טבע הקשת התחייב מניעת ראייתו . ובדור המבול עשה הקב"ה אות לטובה, פלא והפלא, שהקשת הנעצרת בענן תראה ליושבי הארץ, כי ברא ה' חדשה בעננים שיתרשם הקשת בתחתיתו למראה לכל יושבי הארץ. והיא בריאה חדשה, ועל זה שנינו "והקשת", כלומר שברא תבנית קשת למטה בענן כמו שהוא נרשם עליו, וקמ"ל שלא התחדשה בריאה זו בימי נח, אלא בערב שבת בין השמשות כבר ברא בריאה זו, שנתן הכח בענן לעצור תמונת הקשת שיראוהו בני אדם, ולא יצא לפועל עד ימי נח, וכאינך [כשאר] דברים שנבראו אז. והכתובים נראים מעידים על הפירוש הזה, שהכתוב אומר שאמר

אלהים לנח (ט, ט) "ואני הנני מקים את בריתי אתכם" וגו', אח"כ אמר (ט, יב) "זאת אות הברית אשר אני נותן" וגו', כלומר זה האות והמופת לכם לעולם על הברית אשר אני מקים עמכם . לא כדברי הרמב"ן ז"ל שאמר שאין בקשת אות ומופת, ואמר (ט, יג) "את קשתי נתתי בענן והיתה לאות ברית ביני ובין הארץ ", פירוש הודיע הקב"ה לנח שבענן יש תמונת קשת, וזה מתחלת ימי עולם, כי מתילד מלהט השמש . והוצרך להודיעו זה, לפי שלא שזפתו עין רואה, כמו שכתבנו שהענן מפסיק בין הקשת שבו ובין העין . על כן אמר : הקשת אשר נתתי בענן הוא יהיה מעתה ועד עולם לאות ברית . ובא בכתוב שלאחריו ופירש הדבר ואמר (ט, יד) "והיה בעננ ענן על הארץ ונראתה הקשת בענן ", פירוש מעכשיו ואילך כאשר אשלח עננים לעמוד על הארץ להמטיר לכם מטר, תראה הקשת שהודעתיך בתוך הענן, וזה אות גדול . וכמו שכתבנו שהן כשני הפכים ואי אפשר שהעומד למטה יראה הקשת שלמעלה ממנו, זולת בדרך מופת. וכיון שלא נברא לצורך חול, כי מה צורך יש בראיית הקשת לבני אדם? ורק נברא לאות ברית, לכן נברא ערב שבת בין השמשות ככל חבריו הנפלאים המיוחדים לענייני קדש. ואולם אם אין הקשת בענן כלל, אלא בטיפי המים הדבקים תחת הענן, ואינו מצוי אלא בעין הרואה, כמ"ש החכם המופלא מוהר"ר יש"ר מקאנדיאה בספרו "מעין חתום", אין דברינו מספיקים, ושגיאות מי יבין.

"והמן". [פירש רש"י] "שירד במדבר מאז היה מוצנע למעלה". מפירוש רש"י, ואני מוסיף על דבריו. המן שהמטיר לישראל במדבר היה בריאה חדשה, אין כדוגמתו תחת השמש, כמ"ש (דברים ח, ג) "ויאכילך את המן אשר לא ידעת ולא ידעון אבותיך". הא למדת שלא נודע כמוהו בעולם מדור דור, ויפה כתב ראב"ע ז"ל בפירוש התורה (שמות טז, יג), "ירקב שם חוי שאמר כי המן הוא הנקרא בלשון פרסי תרנגבין, ובלשון ערבי מן, ובלשון לעז מנא, כי קושיות רבות יעמדו עליו. האחת כי איננו יורד היום במדבר סיני כי ההר ידוע. ואני ראיתי זה הדומה למן במלכות אלצכי"ר והוא יורד בניסן ובאייר ולא בחדשים אחרים. ועוד אם תשימהו לשמש לא ימס. ועוד כי בלילה לא יבאש. ועוד כי איננו חזק ואין צורך שידוכנו האדם במדוכה שיעשה ממנו עוגות. ועוד כאשר יושם בלשון ימס. ועוד כי איננו משביע שיולד דם טוב רק הוא נכנס ברפואות. ועוד כי ביום הששי היה יורד משנה [כפול]. ועוד כי לא היה יורד בשבת. ועוד כי יורד לכל מקום שיחנו. ועוד כי עבר עמהם את הירדן . ולא שבת עד חצי ניסן על דרך הפשט " עכ"ל ראב"ע. והדברים פשוטים וברורים, והקושיא האחרונה שעבר עמהם את הירדן ולא שבת עד חצי ניסן, מפורש בספר יהושע (ה, יב) ששבת המן ממחרת הפסח, והרי ירד להם גם בארץ כנען, ואם כן איננו אותו תרנגבין היורד במדבר. אמנם זאת הקושיא על דרך הפשט, ואיננה קושיא לפי שיטת התלמוד (קידושין לח.) שאמרו שבשבעה באדר שבת המן בערבות מואב, והסתפקו מן המן שבכליהם עד ממחרת הפסח. ובפירוש "רוח חן" (פרשה ט"ז פסוק ב) כתבנו דברים נפלאים על ענין המן למדתים מדברי שלמה המלך ע "ה. ולא באתי פה להעתיק דרושים, רק לפרש דברי משנתנו שחשבה המן מן הנבראים בערב שבת בין השמשות, לפי שהיה בריאה חדשה לא נודעת בעולם מקדם . ולא תימא שנברא אז במדבר, ותקשי לך הא "אין כל חדש תחת השמש", אלא שנברא גם הוא בששת ימי בראשית . ומן הכתוב עצמו אנו למדין שכבר היה נברא מאז, שנאמר (שמות טז, ד) "הנני ממטיר לכם לחם מן השמים". ומדלא כתב "הנני בורא לכם לחם " אלא "ממטיר", משמע שכבר היה גנוז למעלה, ועכשיו נגלה בעולם, וכן בספר תהלים (תהלים עח, כג) "ויצו שחקים ממעל ודלתי שמים פתח וימטר עליהם מן לאכול", מכלל שהיה גנוז בשמים, ולא הוצרך רק לפתוח הדלתות ולהוציאו מאוצרותיו . ויפה אמר רש"י ז"ל שכבר היה מוצנע למעלה . ולפי שלא היה המן צורך לתשמיש חול, דאי משום שהלכו במדבר ציה אין זרע, לא קצרה יד ה' להוציא לחם ושאר מן הארץ, וכדפירשתי במשנת "עשרה נסיונות נ יסו אבותינו" שזה היה חטא ם של מתאוננים, ומדוע ברא חדשה בארץ? אבל עשה כן לפרסם חסדיו הגדולים, וכדכתיב (דברים ח, ג) "ויענך וירעבך ויאכילך את המן אשר לא ידעת ולא ידעון אבותיך למען הודיעך כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם ". פירוש : ה' ב"ה הרעיבך והיה ראוי שיתן לך לחם לאכול, אלא שהיה די בלחם הנהוג חטה ושבולת שועל, והוא האכילך את המן אשר לא ידעת . וזה הפלא

ופלא, ברא ה' חדשה בארץ, ואולם עשה זאת "למען הודיעך" וגו'. ובפירוש "רוח חן" הרחבנו לדבר בזה. ולפי שהיה לתשמיש קדש, לכן נברא ע רב שבת בין השמשות ככל חבריו ששמשו לדברים קדושים.

ונקט הני תרתי "קשת ומן" בהדדי, ששתיהן ברקיע השמים. הקשת כדכתיב (בראשית ט, יד) "ונראתה הקשת בענן", והמן כדכתיב (שמות טז, ד) "הנני ממטיר לכם לחם מן השמים". ונבדלים מן הסדר הראשון שנבראו בארץ. ונקט קשת ברישא משום דקדם למן, דקשת בימי נח, ומן נגלה במדבר. וכן פעלו שתיהן לתכלית אחת . [א] הקשת אות שהקב"ה רב חסד וזוכר בריתו ליצוריו להחיותם, [ב] וכן המן אות שעל כל מוצא פי ה' יחיה האדם, ושהוא רב חסד להחיות בריותיו בדרך פלא. וכן בשתיהן נזכר כבוד ה', בקשת נאמר (יחזקאל א, כח) "כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם כן מראה הנגה סביב הוא מראה דמות כבוד ה' ". ואע"פ שהוא מסודות המרכבה, מן המשלים העמוקים שאין אנו רשאין לדרוש בהם, מ"מ הקשת כבוד ה' ואות על גודל חסדו. וכן מראהו שהוא מלהט השמש ועצור בענן ונראה לעין יש בו סתרים נכבדים. ובמן נאמר (שמות טז, ז) "ובקר וראיתם את כבוד ה'". לא כדברי ראב"ע ז"ל שאין בקר דבק עם וראיתם את כבוד ה', כי ביום עצמו ראו את הכבוד . אלא הכתוב כפשוטו ועל סדרו, ועל המן נאמר. ולא מטעם שכתב רש"י ז"ל הלחם ששאלתם לצורך, בירידתו לבקר תראו את כבוד אור פניו שיורידהו לכם דרך חיבה [עכ"ל רש"י].

אלא כך אמר להם אתם שאלתם לחם ובשר הנודעים לכם . דעו כי בערב תדעו כי ה ' הוציא אתכם ממצרים, כי יתן לכם בשר . ובקר תדעו כבוד ה', כי לא יתן לכם לחם כאשר שאלתם, אלא דבר חדש שאיננו נודע. וזה היה המן כמפורש בפרשה, וזהו כבוד ה'. כי המן היה אות על כבודו הגדול שיוכל לה וציא דברים נכבדים שאינן נראים תחת השמש. ועם זה נשלם ה סדר השני.

"והמטה". [פירש רש"י] " של משה שבו שם המפורש חקוק מונח ועומד עד שנתנו למשה . ולא זהו מטה אהרן, דהא כתיב (במדבר יז, יח) "ואת שם אהרן תכתוב על מטה לוי ", ואי אפשר שכתוב בו שם אהרן ", [עכ"ל] מפירוש רש"י. ומקלו של אהרן עם שקדים ופרחים לא חשיב, ובברייתא (פסחים נד.) מוספינן ליה . ובמטה זה היתה בריאה חדשה, כדפירש רש"י ששם המפורש חקוק בו בתחלת בריאתו . וראיה שכתוב בתורה (שמות יז, ט) "ומטה האלהים בידי ", למדנו שהיה נבדל מכל המטות שהן תחת השמש. ויראה לי שכשבא המטה ליד משה עדיין לא נגלה כחו ולא נראה עליו חקיקת שם המפורש, וחשב שהוא מטה כשאר מטות. וכשהתחיל ה' לדבר עמו במראה הסנה, אז יצא כחו ונגלה לו שהוא מטה אלהים, כמו פתיחת הפיות ששנה וכמו קשת ומן שנבראו מאז ונגלו בשעתן , וכן המטה. והמקרא שכתוב בתורה הביאני לומר כן, שבמראה הסנה נאמר (שמות ד, ב-ג) "ויאמר אליו ה' מזה בידך? ויאמר מטה, ויאמר השליכהו ארצה וגו' ויהי לנחש" וגו'. והמקרא תמוה, מה צורך לשאלה זו . וה' ידע כי מטה בידו . ולמה לא השיב: "אתה ה' ידעת שהוא מטה". אלא כך אמר לו: "מה אתה חושב שיש בידך?" והשיב מטה, כי משה לא ידע שיש במטהו ענין נבדל משאר המטות. אז צוהו שישליכהו ארצה ויראה האותות והמופתים שיוכל המטה הזה לעשות, כי נברא מתחלה לכך . ואז נגלה כבודו ושם המפורש שחקוק בו מאז, ולפי שהיה בריאה פרטית לא כשאר המטות . אשמועינן שלא נברא בשעתו, אלא משבת ימי בראשית . ולפי שלא נברא לשום תשמיש חול כשאר מטות, אלא להראות כי לה' המלוכה ומלכותו בכל משלה, וכדפירשתי במשנת "עשר מכות הביא הקב"ה על המצריים", להכי נברא ערב שבת בין השמשות כמו אינך [השאר], ועוד אפרש בעז"ה.

"והשמיר". [פירש רש"י] " שהביא בניהו בן יהוידע לתקן בו אבני הבית . מאז [ששת ימי בראשית] נברא", [עכ"ל] מפירוש רש"י. ואני מוסיף על דבריו לפי שנאמר אצל מזבח (שמות כ, כב) "לא תבנה אתהן גזית כי חרבך הנפת עליה ותחללה ", ולמדנו ק ל וחומר להיכל ולקדשי קדשים. ומה מזבח הקל אסור לבנות גזית, היכל וקדשי קדשים החמורים אינו דין שאסור לבנותן גזית? ועל כן כתוב בבנין בית עולמים, (מל"א ו, ז) "והבית בהבנותו אבן שלמה מסע

נבנה, ומקבות והגרזן וכל כלי ברזל לא נשמע בבית בהבנותו ". כלומר שלא היו פוסלים האבנים בברזל, וקבלו חכמים ז"ל (גיטין סח.) שהיו מחתכין אותן בשמיר, והוא שרץ קטן בעל הכח לבקע האבנים, כשמעבירים אותו על הסקרא, וכן בו תקן בצלאל אבני האפוד . והוא בריאה בפני עצמו, אין כדוגמתו בשרצים האחרים שתחת השמש . וקא משמע לן שלא נברא בשעתו לצורך בצלאל ושלמה, אלא בששת ימי בראשית נברא. ואפשר שנברא בכח הארץ, ובימי בצלאל יצא לפועל כדרך התולעים שיוצאים מן הארץ . או שנברא ממש בששת ימי בראשית כשאר רמש האדמה, ולא נגלה לבני אדם זולתי לבצלאל ולשלמה לתקן בו המקדש וכליו, כי לא ראינו ולא שמענו ענינו בתשמישי חול מעולם . לא נודע מקומו ומי הוא, לפי שלא נברא לתשמיש חול כלל, אלא בדרך פלא להשתמש בו לבנין בית ה' . ולפי שנבדל בריאתו משאר בריאת השרצים, מני ליה בהדי הנך שנבראו ע רב שבת בין השמשות שהיו כולם לתשמישי קדושה.

ונקט הנך תרתי מטה ושמיר בהדי הדדי, לפי ששתיהן בארץ, המטה מן הצמחים, והשמיר משרץ הארץ, ולא כייל להו עם תלתא דחשיב בריש א דהוי נמי מן הארץ, משום דלא דמיין בפעולתן. שהשלשה הראשונים פעלו לבד בארץ, וכדפירשתי לעיל, ושתים אלו פעלו לתשמישי גבוה. המטה היה שם המפורש חקוק עליו והיה קדוש בעצמו כדכתיב (שמות יז, ט) "ומטה האלהים בידי ". והשמיר לא נברא רק לבנין בית ה' להשראת השכינה, ונפלא יותר מבריאת הקשת והמן. שאע"פ שהם מספרים כבוד אל, מ"מ היו רק לצורך בני אדם . כי הקשת לאות ברית שלא תשחת עוד הארץ, והמן להשביע רעבים . אבל המטה קדוש לה', והשמיר לצורך בית ה'. ולהכי סדרן בתר קשת ומן, דאותן השנויין במשנתנו באחרונה נבראו לקדושה יתרה יותר מן השנויין לפניהן . [ועוד טעם לצירופם יחד] וכן מעשה מטה ושמיר דומים זה לזה, המטה הפליא לבקע בכחו, בו בקע ים ויעבירם, בו יבקע צורים במדבר וכיוצא, וכן השמיר בקע האבנים כברזל, ועוד יותר שבקע גם אבני אפוד שאינן נבקעין מן הברזל.

ונקט ברישא מטה והדר שמיר, משום שיצא לפועל בראשונה, שהמטה נגלה במראה הסנה כדפירשתי לעיל, והשמיר במעשה האפוד . ועוד שהן כסדר בריאתן הצמחים נבראו ביום השלישי, ובעלי החיים ביום החמישי. ובזה נשלם סדר השלישי.

"והכתב". פירוש הרמב"ם שהיא התורה הכתובה לפניו יתב רך שנאמר (שמות כד, יב) "ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם", ולא נודע איך הוא [הכתב]. אבל רש"י בפסחים (נד.) כתב שהכתב הוא צורת האותיות שבלוחות . [אמר המגיה: ב"יין לבנון" העתיק כאן המשך דברי רש"י כדלהלן: " כי של תורה קודם בריאת העולם היתה כתובה לפניו באש שחורה על גבי אש לבנה ". ושמא היה כתוב כך במהד' התלמוד שבידו. אבל במהד' שבידינו איננו] עכ"ל [רש"י] ואומר אני שאע"פ שהתורה שהיתה כתובה לפניו באש שחורה על גבי אש לבנה אין ענין לו לכאן, שנאמר על דרך הסוד . מ"מ לא יתכן פירוש הרמב"ם לפי שכל השנויין במשנתנו כ ולם נגלו למראה עין תחת השמש, ומטעם זה נשנו לאורויי לן דאין כל חדש תחת השמש . ואם תאמר "הכתב" היא התורה [הקדומה, השמיימית] אין ענינו לכאן, שמעולם לא ירד הכתב הזה למטה . אלא משה רבינו ע"ה העתיק ממנו בנבואה את התורה, ולסוף ארבעים שנה כתבה בעצמו בעט סופר מהיר וכדרך שאנו כותבין . ועל כן אמרו שהיתה כתובה במרום, להורות כי סגנון התורה סדריה ופרשיותיה כ ולם כתבם משה כמעתיק מספר קדמון, ולא כשאר ספרי נביאים שנכתבו ברוח הקדש כפי סגנון הנביאים, וכמ"ש במקומו . גם הראיה שהביא מפסוק "והתורה והמצוה אשר כתבתי " איננה מוכרחת, כי רש"י בפירוש החומש (שמות כד, יב) כתב [כי] כל תרי"ג מצות בכלל עשרת הדברות הן . ורבינו סעדיה פירש באזהרות שיסד לכל דבור ודבור מצות התלויות בו. וא"כ "התורה והמצוה אשר כתבתי" היינו הך דלוחות האבן . ובפירוש ראב"ע ז"ל מצאתי אמר הגאון כי אשר כתבתי דבק עם לוחות האבן, לא עם "התורה והמצוה", כי ה ' לא כתב רק עשרת הדברים ע כ"ל. ובפירוש רש"י במשנתנו כתוב "הכתב גוף האותיות נברא משׁשת ימי בראשית, ואע"פ שהתורה קדמה לעולם אלפים שנה לא היו בה גוף האותיות , ובעל פה היתה עומדת " עכ"ל . והיינו כדפירשתי

שהמכתב באש שחורה על גבי אש לבנה על דרך הסוד נאמר . אבל לא ישר פירוש זה בעיני שאם על גוף האותיות וצורתן נשנית משנתנו, מאי "בריאה" יש בזה ? ולא היה צריך רק להודיע צורתן למשה בנבואה, והוא יכתבם וילמדם לבני ישראל, כמו שהראה לו צורת המקדש וכליו בנבואה. ובכל השנויין במשנתנו היה מעשה גמור ובריאה בפני עצמה ביד יוצר הכל יתברך, וכדפירשתי לעיל.

אלא [ה]עיקר כדפירש רש"י בפסחים (נד.) שהכתב הוא צורת האותיות שבלוחות, וז ו היתה בריאה גמורה ונפלאה ביותר, והיה נראה תחת השמש ונקרא מן הרואים, ואנחנו לא ידענוהו, כי היה מעשה אלהים, אור חדש מאיר בצורת אותיות נפרדות . אלא שלפירוש זה קשה לפרש "והמכתב" ששנה אחריו. ולכן פירש"י "והמכתב" עט סופר, בפת"ח תחת המ"ם ובציר"י תחת התי"ו, גריפ"א בלע"ז, שבו חקק עשרת הדברות על הלוחות שנתנו למשה, ואותו נברא מקדם עכ"ל. ואע"פ שבתורה נאמר (שמות לא, יח) "כתובים באצבע אלהים" [רק] למשל נאמר. כמו (תהלים ח, ד) "כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך ירח וכוכבים אשר כוננתה ". ובספרי "יסודות הלשון" יתבארו בעז"ה המליצות הללו.

אך נראה דוחק בעיני לפרש שהמכתב הוא העט, כי בתורה נאמר "והמכתב מכתב אלהים", והשכל מורה שאחז התנא לשון הכתוב . לכן נראה לי שהמכתב כפשוטו מכתב אלהים שהיה חרות על הלוחות, והכתב הוא צורת האותיות, והן שתי בריאות חלוקות, ושמע דברי . הכתב הוא בריאת עצם צורת האותיות ועשרת הדברים שגזר לחרות על שני לוחות אבנים. והוא מן הנפלאות הגדולות, ולא הזכיר ממנו הכתוב דבר, כי ענינו נשגב מדעת האדם, כמו הנשמה בגוף שהיא בצלם אלהים . וראיה [לזה] מה שכתוב (שמות כה, כא) "ואל הארון תתן את העדות אשר אתן אליך". ובספר מלכים מפורש (מל"א ח, ט) "אין בארון רק שני לוחות האבנים אשר הניח שם משה בחורב" וגו'. ועל הארון שרתה השכינה כמפורש בתורה (שמות כה, כב) "ונועדתי לך שם ודברתי אתך" וגו', והכל בעבור שני לוחות העדות המונחים בו . ועל כן נקרא המשכן בכללו "משכן העדות". וכן אמר ראב"ע ז"ל (על שמות לח, כא) "משכן" כולל הכל . ופירש למה נקרא "משכן"? בעבור הארון ששם לוחות העדות, והנה אחז דרך קצרה, וזהו האמת בעבור מכתב אלהים, עכ"ל. והבריאה הזאת נבראת להיות תחת השמש, כי בין בלוחות ראשונות בין בשניות היה כתב עליון חרות עליהן, ונגלה לעין אדם, כי גזר ה ' שיהיה הכתב מתגלה כדי שיתראה לבני אדם. וקמ"ל שלא נברא בשעה שנתן הלוחות למשה, אלא משעת ימי בראשית היה נברא ועומד. ולפי שהיה קדש קדשים, ובריאתו להיות עדות לישראל, ומשכן לשכינה, לא לתשמיש חול חלילה, על כן נברא ערב שבת בין השמשות כמו אינך [השאר].

"והמכתב". היא בריאה שניה, פירוש שהיה הכתב נכתב על הלוחות, ועליו נאמר (שמות לב, טז) "והמכתב מכתב אלהים הוא חרות על הלוחות". ואין זה עצם הכתב, אלא מעשה הכתב על לוחות האבנים, והיה מעשה אלהים פלא והפלא . כי ברא ה' בתוך הלוחות בריאה נפלאה שבו בא הכתב ונרשם בתוכו, ועל כן נאמר (לב, טו) "לוחות כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים", ופירש"י בחומש : משני עבריהם היו האותיות נקראות ומעשה נסים הוא ע כת"ד. כלומר המכתב הזה היה מעשה נסים כמו הלוחות עצמן וכדבעינן למימר . ובפרק ששי [להלן] אכתוב על זה דברים בעז"ה . ודומה קצת לבריאת הקשת בענן, אם אפשר ליישב דברינו עם המציאות, כי אמרנו שברא בו דבר שיוכל הקשת להאיר בתוכו ולהראות בארץ למטה כדפירשתי לעיל, וכן בלוחות היה הכתב נקרא ביושר משני עבריו, לפי שברא ענין בלוחות שיקבלו מכתב כזה . וזה עצמו מפרש הכתוב ואמר (לב, טז) " והלוחות מעשה אלהים המה והמכתב מכתב אלהים הוא", כלומר אל תחשוב שהמכתב בלוחות היה כדוגמא שאנו כותבים, אלא מעשה אלהים מעשה נסים . כי היה כל אות מפולש מעבר אל עבר, ונקרא בכל עבר במישור לא הפוך. ויותר מזה קשה על מ"ם וסמ"ך שבהיותן מפולשין לא יעמדו, וכמו שאמרו ז"ל (שבת ק ד.) "מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדים ". ואפילו תאמר שהכל בריאה אחת שכשברא את הלוחות ברא עמהן מלאכת החריתה שבו יהיה הכתב, מה תאמר בלוחות

השניות שפסלן משה ? ועל כרחך היה צריך לברוא בהן המכתב, ר"ל החריתה שתהיה בו הכתב, וקמ"ל שכבר נברא בששת ימי בראשית, לא בשעה שנתן הלוחות למשה.

"והלוחות". [פירש רש"י] "וגם הלוחות הראשונות מאז נבראו ומוצנעות היו אצלו עד אותו שעה, אבל לוחות שניות פסלן משה עצמו ", [עכ"ל] מפירוש רש"י. וזה מפורש בתורה, אבל בראשונות נאמר "והלוחות מעשה אלהים המה", כלומר תבנית הלוחות ומלאכתן ברא אלהים כמו שברא הכל, ולא היו גזורין מאבני ההר כמו השניות שפסלן משה. ואל יקשה בעיניך אם כן המכתב שבלוחות השניות על כרחנו נברא בשעתו אחר שפסלן משה, כי קודם לכן לא היו לוחות? אין זו שאלה שאע"פ שהלוחות לא נבראו בפני עצמן, נברא המכתב באבני ההר משמת ימי בראשית, כי צפה הקב"ה שאותו חלק אבן יפסול משה ללוחות, וברא בו המכתב . וכן אע"פ שפסל משה לוחות שניות, מ"מ נשארו הלוחות הראשונות בעולם, וכדאמרינן (ברכות ח:) "לוחות ושברי לוחות מונחים בארון ". ונקט הני תלתא בהדדי משום דשלשתן מעשה אלהים הם ול תכלית אחת נבראו . ונשנו באחרונה משום דטפי [נוספת] קדושתייהו מכל הנשנים לפניהם, שהן עיקר המשכן והמקדש וכדפרישית לעיל . והן מונחים בארון אלהים, אשר שם ה' צבאות נקרא עליו, ונשלם בזה הסדר הרביעי.

מכל הדברים הללו אתה למד שהיה בכל אחד מן העשרה השנויין במשנתנו בריאה גמורה נבדלת משאר הנבראים. ושנברא כל אחד לתשמיש קדש לא לתשמיש חול, ושכלן נבראו תחת השמש כמו כל מעשה בראשית, ושהיו כ ולם נראין לעיני בני אדם, ושלא היה בריאתן לפי שעה כמו שנוי הנפלאות שהוא לבד לפרקים, ע ל דרך משל האריות שלא הזיקו לדניאל (ו, כג), האש שלא שרף לחברי דניאל (ג, כה), הדג שהקיא את יונה (ב, יא). אלא הם בריאות גמורות עומדות בכחן כל ימי עולם כמו כל מה שברא תחת השמש . כי הכתב והמכתב והלוחות היו בארץ תמיד עד יום גלות ישראל מעל אדמתן, ואז נגנזו והם שמורים עד לעתיד לבא. הקשת עומד עד הדור האחרון. המן עומד תמיד באוצרו למעלה, ובמדבר האריך ארבעים שנה . וצנצנת המן שנשאר בארץ למטה האריך עד יום גניזת הארון, ואז נגנז עמו. וכן המטה וכן השמיר, אינן אלא נעלמים מעינינו, אבל עדיין נמצאים במקומם גנוזים. וכן פי הארץ עדיין קיים, אלא שנעלם מן העין כמו שהיה קודם שנפתח בימי קרח. וכן פי הבאר, כי הסלע נמצא עדיין, אלא שנעלם מקומו, ורבותינו ז"ל אמרו (שבת לה.) "הרוצה לראות בארה של מרים יעלה לראש הכרמל ויראה כמין כברה בים (של יפו) וזהו בארה של מרים". ופי האתון אע"פ ש אתונו של בלעם מתה כדרך שאר האתונות, עדיין כח פה באתונות לדבר, אלא שלא נפתחו . ואם יקרה שעה שיגזר הקב"ה שידבר אינו אלא פותח פיו, ואינו צריך לברוא חדשה. מה שאין כן שאר הנפלאות שנעשו בעולם אין באחד מהן בריאה חדשה וכדפירשתי לעיל. מיהו איכא נפלאות טובא שיש בהן בריאה גמורה, כגון עמוד אש ועמוד ענן שנסעו לפני ישראל במדבר וכיוצא באלו. אלא דהנהו לא דמיין לאלו השנויין במשנתנו שנבראו כולם תחת השמש ועמדו בעולם לנצח. ואין כן עמוד אש וענן שאע"פ שנגלו לעיני אדם לפי שעה במדבר, וכמו קולות וברקים בהר סיני ומראה כבוד ה' כאש אוכלת לעיני כל ישראל, לא נבראו לעמוד תחת השמש, כי נסתלקו מן העולם ונעלו למרומים . והן מן הנפלאות הגדולות הנשגבות מכל אשר תחת השמש, וכדפירשתי לעיל. ובזה התבארה משנתנו כהוגן.

גם ארמוז פה סדר ישר בעשרה דברים שנבראו ערב שבת בין השמשות, שהן מעין עשרה מאמרות שבו נברא העולם, לכל מאמר ברא בריאה נפלאה לתשמיש קדושה, ואע"פ שאין דרכי לעשות רמזים בפירוש המשניות. הנה ראיתי לקדמונים ז"ל שבקשו להשוות ביניהן, וכתבו מה שכתבו. על כן לא אמנע הטוב, ואכתוב רמז הקרוב לפשט.

פי הארץ נגד מאמר ראשון, והוא "בראשית ברא אלהים וגו' ואת הארץ ", כי הארץ נבראת בתחלה.

הכתב נגד המאמר השני (בראשית א, ג) "ויאמר אלהים יהי אור", כי אור שברא ביום ראשון קדש קדשים, וכן הכתב נברא להיות תחת השמש נאצל מאור עליון על הלוחות, והוא קדש קדשים.

המן נגד המאמר השלישי (בראשית א, ו) "יהי רקיע בתוך המים", כי מן הרקיע תרדנה הגשמים והטללים והכפור וכדומה. וכן המן ירד מרקיע השמים, וכדפירשתי לעיל.

פי הבאר נגד המאמר הרביעי (בראשית א, ט) "יקוו המים מתחת השמים", כי הבאר היה כמקוה מים.

המטה נגד המאמר החמישי (בראשית א, יא) "תדשא הארץ דשא וגו' עץ פרי" וגו', כי המטה מכלל הצמחים.

הקשת נגד המאמר הששי "(בראשית א, יד) "יהי מאורות ברקיע השמים", כי הקשת מתילד מלהט השמש ומניצוצי אורו וכדפירשתי לעיל.

השמיר נגד המאמר השביעי (בראשית א, כ) "ישרצו המים שרץ נפש חיה ועוף יעופף" וגו', כי השמיר ממין השרצים, ואפשר שהוא שרץ המים או שרץ העוף.

פי האתון נגד המאמר השמיני (בראשית א, כד) "תוצא הארץ נפש חיה למינה בהמה ורמש" וגו', כי האתון ממין הבהמה.

והלוחות נגד המאמר התשיעי "(בראשית א, כו) "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו", כי האדם נברא לעבוד את ה', ולכן נברא בצלם ובדמות, בנשמה עליונה תוכל לקבל החכמה ולהשכיל ולהבין, ובממשלה לעשות טוב ורע, והוא הלב . כי לב באדם כמלך במדינה, וכדפירשתי בפ"ב, והלב כדמות שני לוחות, וכן כתוב (משלי ג, ג) "כתבם על לוח לבך", אלא שיצר הלב מונע, ולכן נמשל היצר לאבן הקשה, כדכתיב (יחזקאל יא, יט) "והסירותי את לב האבן מבשרכם", כמו הלוחות שהיו מאבנים קשים, ואעפ"כ היה חרות עליהן מכתב אלהים ונכנס בו אור הכתב . וכן האדם אם ירצה יוכל להכניס תורת ה' בלבו. ויש בזה דברים נפלאים כתבנום בספר "גן נעול".

והמכתב נגד המאמר העשירי (בראשית א, כח) "ויאמר להם אלהים פרו ורבו ומלאו וגו' ורדו בדגת הים" וגו'. כי הברכה הזאת והממשלה על החיות והבהמות נתן לאדם אם ישמור מצות ה' וחקותיו, והוא המכתב, שע"י כן היה הכתב העליון חרות על לוחות האבנים. וכן האדם אם יהיה מכתב אלהים חרות על לוח לבו, וכדאמרינן (שבת קנא:) "אין חיה (רעה) שולטת באדם עד שנדמה לה כבהמה". והיינו בהיות בלבו כלב הבהמה שאין עליו תורה וחכמה . זהו מה שרצינו לבאר והוא קרוב לפשט, השומע ישמע.

"ויש אומרים אף קבורתו של משה רבינו ע"ה ואילו של אברהם אבינו והמזיקין".

בפסחים (נד.) אמרינן "אין מברכים בורא מאורי האש על האש היוצא מן האבנים ומן העצים אלא במוצאי שבת לפי שאז היתה תחלת ברייתו . ומקשינן ואור במוצאי שבת אברי? והא תניא עשרה דברים נבראו ע רב שבת בין השמשות, ואלו הן באר מן קשת כתב מכתב לוחות קברו של משה מערה שעמדו בה משה ואליהו , פתיחת פי האתון , פתיחת פי הארץ לבלוע את הרשעים, ר' נחמיה אומר משום אביו אף האור והפרד, ר' יהודה אומר אף הצבת. ומסקינן אור דידן עלה במחשבה להבראות בע רב שבת ולא נברא עד מוצאי שבת דתניא ר' יוסי אומר שני דברים עלו במחשבה להבראות בע"ש ולא נבראו עד מוצאי שבת , אור ופרד. שנתן הקב"ה בינה באדם הראשון במוצאי שבת מעין דוגמא של מעלה והביא שתי אבנים וטחנן זו בזו והוציא מהן אור . וכן הפרד עלה במחשבה להבראות ולא נברא עד מוצאי שבת שהביא ב' בהמות והרכיב זו על גב זו ויצא מהן פרד . רשב"ג אומר פרד בימי ענה היה. תו אמרינן התם ת"ר עשרה דברים נבראו בע"ש בין השמשות ואלו הן באר מן קשת כתב מכתב והלוחות קברו של משה מערה שעמדו בה משה ואליהו פתיחת פי הארץ לבלוע את הרשעים פתיחת פי האתון, ויש אומרים אף המטה של אהרן שקדיה ופרחיה, ויש אומרים אף המזיקין, ויש אומרים אף בגדיו של אדם הראשון ". ויראה לי דמשנתנו חולקת על שתי ברייתות הללו בסדר עשרה הדברים, וכן במניינן, כי משנתנו סדרן כסדר קדושתן, וכדפירשתי לעיל. דהנך שנשנין באחרונה טפי [נוספת] קדושייתהו מן הנשנין לפניהן. וברייתות סדרו אותן

כסדר הטובות שפעלו בעולם, ולהכי נקטי ברישא באר ומן, שהם פרנסו לישראל במדבר לחם ומים להחיותן. והדר תני קשת שהוא אות לטובה לכל באי עולם שלא יפחדו ממבול מים. והדר תני כתב מכתב ולוחות, שהן אות לטובה לישראל ועדות שהשכינה שורה ביניהן. והדר תני קברו של משה ומערה שעמדו בו משה ואליהו שהן אותות לטובה על קדושת משה. והדר תני פתיחת פי הארץ ופתיחת פי האתון והן אותות של פורענות, ומש ום הכי שבקא למתנייה באחרונה. ובמניינן איכא בינייהו . תנא דידן נקט הני שיש בהן בריאה חדשה אין כדוגמתה תחת השמש, ושכל אחד מהן נברא לבד לתשמיש קדש, לא לצורך חול כלל. ושפיר מני בהדייהו המטה והשמיר, שבכל אחד מהן בריאה גמורה נבדלת משאר מין הצמחים ומשאר מין השרצים, וכדפירשתי לעיל, ולא השתמשו רק לתשמיש קדש . מה שאין כן קברו של משה שאין בו בריאה פרטית, אלא מערה בארץ שהוא קבור בו . וכמה מערות נבראו בב טן הארץ משאת ימי בראשית, ואע"פ דאמרינן (בסוטה יג :) ששלחו מבי קיסר לראותו , ואותן שהיו למעלה נראה להם הקבר למטה וכן להיפך . אין זה בריאת הקבר עצמו, אלא הפליא הקב"ה להחשיך עיניהם שלא ימצאוהו, לקיים מ"ש בתורה (דברים לד, ו) "ולא ידע איש את קבורתו עד היום הזה", וכמו (ירמיה לו, כו) "ויסתירם ה'" הנאמר אצל ירמיה וברוך . וזה מכלל הנפלאות שאין בהם בריאה משונה משאר הבריות, ובהנך נפלאות לא מיירי תנא דידן כדפירשתי לעיל, וכל שכן מערה שעמדו בו משה ואלי הו בחורב שאין בה בריאה פרטית כלל אלא מערה בעלמא, כדכתיב (שמות לג, כב) ושמתיך בנקרת הצור, אלא שהיא מערה מיוחדת לקדושה ואין אדם אחר יכול ליכנס שם . לא מפני תמונת המערה עצמה, אלא שאין הקב"ה נותן רשות לשום בריה ליכנס בה. ואם יחשוב אדם לבוא בה יסתירה ה ' מעיניו, או יהדפהו ברוח סערה ממקומו, או ישים חשך לנגדו. ומש ום הכי לא מני להנך תרתי בכלל עשרה דברים שנבראו, ורש"י פירש "וקברו של משה: חלל הקבר שנקבר בו משה רבינו נברא בארץ מקדם" עכ"ל. הרי שאין בזה בריאה חדשה שאין כדוגמתה בארץ, שכמה חללים נבראו בארץ, וכן בכל יום בעת הרעש כדפירשתי לעיל, וכן אילו של אברהם אבינו ע"ה אין בו בריאה מיוחדת שאין כדוגמתה, שכמה אילים נולדים בעולם, ומה נשתנה אילו של אברהם מכ ולם? רק שנברא בששת ימי בראשית, כמו שפירש רש"י "והאיל שנשחט במקום יצחק מאז נברא " עכ"ל. מ"מ אין בו בריאה משונה וחדשה, ומה בזה אם ברא הקב"ה בששת ימי בראשית איל אחד או שני אילים?

וכן המזיקין ס ביר א ליה לתנא דידן שלא נבראו בין השמשות, דכיון שהן מין מיוחד , ולדעת הרמב"ן ז"ל (בביאורו לויקרא יז, ז) הן מורכבים משני יסודות אש ואויר, ראו לומר שנבראו בששת הימים כמו כל מעשה בראשית, כיון שלא נבראו רק להעניש בהם בני אדם בדרך הטבע, כמו שאר הדברים המזיקים שנבראו בטבע . ואינו דומה לעשרה דברים השנויין במשנתנו שהן מינין מיוחדים, אלא כל אחד ממין העשרה מאמרות וכדפרישית , שפי הארץ ממין הארץ הנבראת ביום הראשון, ופי הבאר ממין המים, ופי האתון ממין הבהמות וכן כ ולם, ואין זה נקרא לתשמיש קדש, כמו פתיחת פי הארץ שע"י כן התפרסמה נבואת משה רבינו שהוא אמת ותורתו אמת, וכן פתיחת פי האתון שפרסמה כי חפץ ה' בישראל ושקיים ברי תו שנשבע להם. וכן הצבת אע"פ שהוא בריה בפני עצמה ממין ברזל הנברא בארץ, אינו לתשמיש קדש, אלא לתשמיש חול שיהיו בני אדם יכולין לעבוד הברזל באש . ועוד דבגמרא (פסחים נד.) אמרינן "ר' יהודה אומר אף הצבת, הוא היה אומר צבתא בצבתא מתעבדא . וצבתא קמייתא מאן עבדא? הא לאיי בריה בידי שמים היא". ופליגין חכמים עליה ואמרו לו אפשר יעשנה בדפוס ויקבענה כיון [במדויק], הא לאיי בריה בידי אדם היא. וכן [המצאת פרד] "הרכיב שתי בהמות זו על גב זו", פשיטא דליכא לממני להו בהדי הנך שנבראו ערב שבת.

ואי תקשי לך איך אפשר שנבראו במוצאי שבת והא "אין כל חדש תחת השמש "? לא קשיא מידי דלא הוי בריאה חדשה, כי האור נברא בששת ימי בראשית בעצים ובאבנים ונעלם מן העין, וע"י בינת אדם הראשון יצא לפועל. וכמו פתיחת פי הארץ ופי האתון וכדפירשתי לעיל. וכן תולדת הפרד נברא בששת ימי בראשית, וע"י בינתו של אדם יצא לפועל . מיהו "מטה של

אהרן שקדים ופרחים " היה כמו מטה אחר, אלא שבמעשה קרח הפליא ה ' לעשות והוציא שקדים ופרחים . שאם תאמר שהמטה עצמו נברא משונה משאר המטות כמו מטה משה וכדפירשתי לעיל, א"כ יאמרו ישראל שהמטה גרם ? ואין אות שבחר הקב"ה באהרן מכ ולם. והוצאת שקדים ופרחים אינה בריאה חדשה כי השקד נברא בכלל העצים, והמטה מכלל הצמחים. ואם עדיין לבך נוקפך ותאמר שהוא כבריאה חדשה שיצמח מטה תלוש שקדים ופרחים, אוכל להשיב שמטה אהרן בכלל "והמטה" ששנינו במשנתנו, כי יש מן המפרשים שפרשוהו על מטה אהרן, ונקט "מטה" סתם, כלומר בריאה נפלאה במטה, וכייל תרין : מטה משה ומטה אהרן. מכל הלין נשמע דמהאי טעמא לא מייתי במשנתנו.

"**ויש אומרים אף האור והפרד** ". משום דבהא לא קא מיירי כלל, שהרי לא נבראו לתשמיש קדושה, וגם למסקנא יצאו ע"י בינתו של אדם הראשון ואין בהם בריאה כלל. ונקט ברישא "י"א אף קבורתו של משה ואילו של אברהם אבינו", כלומר יש סוברים שגם אלו בכלל עשרה דברים, ואע"פ שאין בהן בריאת משונה, מ"מ לפי שנבראו בפני עצמן לצורך קדושה, אית לן לממנייהו בהדי הנך שנבראו ע רב שבת בין השמשות. והדר תני וי"א אף המזיקין, כלומר אע"פ שאינן לצורך קדושה, מ"מ הם בריאה מיוחדת . וכיון שלא מצינו בריאתן מפורשת במעשה בראשית, והן תחת השמש, ראוי לומר שנבראו בע רב שבת בין השמשות שלא פרשתן התורה. והדר תני וי"א אף צבת בצבת עשויה, כלומר ואית מאן דסבר שגם הצבת עשויה בערב שבת בין השמשות, אע"פ שהיא לצורך חול, כיון דבעל כרחנו נאמר שצבתא קמייתא בידי שמים ואין בריאתה מפורשת בתורה, אית לן למימר שנבראת עם השאר שנבראו ערב שבת בין השמשות. אלא שאפשר שנעשית בדפוס ואפילו בריאה לא הוי וכדאמרינן בגמ' (פסחים נד.). כך נראה לי.

שִׁבְעָה דְבָרִים בַּגֹּלֶם וְשִׁבְעָה בְּחָכָם. חָכָם אֵינוֹ מְדַבֵּר בִּפְנֵי מִי שֶׁהוּא גָדוֹל מִמֶּנּוּ בְּחָכְמָה וּבְמִנְיָן, וְאֵינוֹ נִכְנָס לְתוֹךְ דִּבְרֵי חֲבֵרוֹ, וְאֵינוֹ נִבְהָל לְהָשִׁיב, שׁוֹאֵל כָּעִנְיָן וּמֵשִׁיב כַּהֲלָכָה, וְאוֹמֵר עַל רִאשׁוֹן רִאשׁוֹן וְעַל אַחֲרוֹן אַחֲרוֹן, וְעַל מַה שֶּׁלֹּא שָׁמַע, אוֹמֵר לֹא שָׁמַעְתִּי, וּמוֹדֶה עַל הָאֱמֶת. וְחִלּוּפֵיהֶן בַּגֹּלֶם:

"שבעה דברים בגולם". בתר דסיים מ "עשרה" "עשרה", שהן כ ולם דרכי ה' ונפלאותיו, הדר למלתא קמייתא ללמד מוסר השכל בתורה ועבודה וגמילות חסדים, ככל הפרקים השנויים למעלה. אלא דהשתא אתי לאשמועינן גופי מדות התלויין בתורה, מי ומי ראוי להקרא "חכם", ומי "גולם", וגופי מדות בעבודה, וגופי מדות בגמילות חסדים. ופתח בתורה כמו שמעון הצדיק דנקט ברישא "על התורה", ואשמועינן מה הן מדותיו של חכם. וכבר פרישית בכמה דוכתי ממסכתא זו שאין הנחת תאר "חכם" בלשון תורה ובלשון חכמים על היודע בחכמת תקופות וגמטריאות, או על החוקר בטבעיות, ולא על המתבונן באלהיות לעשות מופתים [הוכחות] בשכל ובינה על יושר האמונות והדעות, ולא על בעל הבינה והשכל הגדולים היודע לפלפל ולעשות הטעאות ונ יצוחים וה יקשים כדרכי בעלי הגיון. אלא מונח תמיד על חכם בתורה. כי אין חכמה יוצאת משכל האדם ומבינתו, אלא כל חכמה מאת ה', הוא (מליצה ע"פ איוב כח, כג) "הבין דרכה והוא ידע מקומה". והוא הודיעה לבני אדם בנבואה ע"י משה ע"ה, והן דברי השתי תורות שבכתב ושבע"פ, ואין קץ לחכמה. וכמו שאמר ר' אליעזר הגדול (סנהדרין ס ח.) "הרבה תורה למדתי מרבותי ולא חסרתי מהם אפילו ככלב המלקק מן הים". וצריך האדם לקבל החכמה מרב, ורב מרב עד למשה מסיני, והיא הקבלה.

ומי שאסף דברי החכמה, ותקן מנהגי נפשו כפי תלמודו עד שמתנהג בחכמה, הוא יקרא "חכם". אבל מי שאסף דברי חכמה ולא תקן נפשו כתלמודו ונוהג בסכלות איננו חכם. אלא שיש הבדל בין האנשים הנוטים במנהגיהם מדרכי החכמה, קצתן "רשעים", וקצתן "כסילים", וקצתן "לצים", וקצתן "סכלים". הכל כפי מחשבת החוטא ודרכיו. והדברים ארוכים לא אוכל לבארם פה, וכבר רמזתי על קצתם במקומות ממסכתא זו, ובהנהו לא מיירי תנא דידן, דלא קתני שבעה דברים בחוטא או שבעה דברים בכסיל וכיוצא. אלא תני שבעה דברים ב "גולם", והיינו תלמיד החפץ ללמוד חכמה, וכבר למד שמועות רבות, אלא שעדיין לא השלים תלמודו, ולא סדר דברי תורה בלבו כראוי, ולא תקן כחות נפשו כפי החכמה. כי לתקון הגדול הזה צריך זמן, כמו שאמר שלמה בחכמתו (משלי יט, כ) "שמע עצה וקבל מוסר למען תחכם באחריתך". ו"עצה" היינו חקי התורה והיא הקבלה מרב. על כן שמע עצה, כי השמיעה היא הקבלה וכדפירשתי לעיל. ו"מוסר" היינו כבישת היצר ביראת ה', להרגיל הנפש שתנהג בדרך חכמה. ועל כן אמר "וקבל", כי צריך לקבל על עצמו ל ייסר נפשו, וכדפירשתי במשנתו של ר"א בן עזריה ששנה (אבות, ג) "אם אין יראה אין חכמה". ואמר שלמה שתי אלה תעשה למען תחכם באחריתך, כלומר למען תהיה באחריתך "חכם". כי תחכם ותנהג בכל דרכיך ומעשיך בחכמה, וכדאמרינן (קדושין מ:) "תלמוד גדול שמביא לידי מעשה". וכשיהיה האדם חכם אז הוא כלי חפץ, חותם תכנית כליל יופי, לפי שכל כחות נפשו פועלים צדק ומישרים בחכמה.

שימוש בכל כחות האדם לשם שמים

החכם לא ישתמש בשנאה בקנאה בגבורה בכעס בנקמה וכיוצא אלא בדרך תורה וחכמה. וכן לא ישתמש בכחות הפועלים בגוף במאכל ובמשתה ובשינה ובהליכה ובקימה ובמשגל וכיוצא אלא בדרך חכמה. וכן לא ישתמש בכחות היקרים בשכל ובבינה בערמה בתחבולה ובדעת אלא בדרך תורה וחכמה. על דרך משל לא ישתמש בכח בינתו לאסוף ולכנוס, כדרך (משלי כג, ג) "אל תיגע להעשיר מבינתך חדל". לא ישתמש בכח שכלו לעשות הטעאות לנצח חברו הדובר אמת, ולא יפעל בהן לעשות ערמות ותחבולות בהבלי עולם וכיוצא. וכן לא ישתמש בהן ליכנס לפנים ממחיצתו להסתכל ולדרוש בענינים שהן למעלה מבינת האדם, וכההיא דתנן (חגיגה יא:)

"כל המסתכל בארבעה דברים ראוי לו שלא בא לעולם וכו' וכל שלא חס על כבוד קונו " וכו'. אלא כל כחותיו מתוקנים בחכמה, וכאשר תורנו יעשה . יתבונן ביראת ה' ובמליצות התורה והנביאים להבין אמת, ולהבין דברי חכמים וחידותם, ולהשכיל שכל טוב וטעמי תורה. אבל מי שלא תקן נפשו עדיין כפי החכמה, כל זמן שאינו מתוקן כראוי נקרא "גולם", כמו "גולמי כלי מתכות" ששנינו במסכת כלים (פ"ב מ"ו), שהוא כלי שעשה האומן וחסר עדיין צורתו הגמורה, כמו סכין וסייף שעשה הנפח גולמם, וצריכין עדיין השחזה והמרטה ות יקון פיתוחים וכיוצא, שהן הן "גולמי כלי מתכות". ודומה להן נפש האדם שקבלה חכמה, וצריכה הכשר חכמה ותיקון הכחות, אע"פ שקבל שמועות רבות, ויש בו שכל ובינה הרבה , כל זמן שאין נפשו עשויה ומתוקנת כראוי נקרא "גולם". וחברו המתוקן כפי חכמתו ונוהג בכל ענ יניו בחכמה, אע"פ שאין בו שכל ובינה הרבה בטבע כמוהו, הואיל ושכלו ובינתו נוהגים בחכמה וקבל שמועות רבות נקרא "חכם", כך נראה בעיני.

אבל רש"י פירש "גולם: אדם שאין בו בינה קרי ליה גולם , על שם שלא נגמרה צורתו כשאר בני אדם כמו גולמי כלי עץ " [עכ"ל]. ולא אוכל ליישב דבריו , שאע"פ שחסר הבינה לא יתואר מבין ונבון, מ"מ אין ראוי לקוראו "גולם". שכל הנפשות בעלי הכחות כ ולם וכדפירשתי לעיל, ואין הבדל בהם רק בין רב למעט. ויותר היה ראוי לו לקוראו "סכל" או "פתי". ועוד שבשבעה דברים השנויים יש בהן דברים שאינן תלויין בבינה אלא במנהג ישר כפי ה "חכמה", וכדבעינן למימר. ועיקר [פשט הנכון] כדפרישית. וכן כל "חכם" הנשנה במסכתא זו נתפרש כן. ובספר "גן נעול" מפורשים כל הכתובים שנזכר בהן תאר "חכם", וברר נו הכל בראיות גמורות, וכמו שרמזתי בפרקים הקודמים.

שבעה מדות בחכם

"**חכם אינו מדבר בפני מי שגדול ממנו בחכמה** ". כלומר כשהוא יושב בסוד חכמים, ובא דבר הוראה לפניהם , או שמתוכחים בדבר תורה, אע"פ שיש אתו אומר ודברים להשיב כהלכה, ממתין עד שידבר הגדול ממנו בחכמה, והוא בעל השמועות הרבות שאסף דברי חכמה הרבה. לא ש[חברו הוא] גדול ממנו בשכל ובבינה, כי אין "חכמה" אלא [אצל] מאסף השמועות וחקי ה' ותורותיו . ולכן אע"פ שהוא [הערת המגיה: המאזין לדברי חברו] גדול בשכל ובבינה יותר מחברו שגדול ממנו בחכמה, [בכל זאת] אינו מדבר לפניו. וזה אות שהוא "חכם", כלומר שנפשו נוהגת בחכמה , וכחותיה מתוקנים על דרך אמת, ואין כח בנפשו פועל פעולתו רק כאשר תורנו החכמה . ולכן עוצם חשקו ושכלו ובינתו שלא יפוצו מעיינותיהן החוצה , עד שידבר תחלה הגדול ממנו בחכמה . כי נפשו יודעת שאין דרכי התורה והלכותיה נודעות על בוריין ע"י השכל והבינה הנטועות בנפש . וראיה [לזה] מעדות שני הגרדיים שהעידו מפי שמעיה ואבטליון ששלשה לוגין מים שאובין פוסלין את המקוה, לא כדברי שמאי שאמר תשעה קבין ולא כדברי הלל שאמר מלא הין (עדיות פ"א מ"ג), וכדפירשתי בריש פרק בן זומא (אבות, ד), דאע"ג שכל אחד הוכיח דעתו בראיות השכל והבינה, כי היה לבם רחב כפתחו של אולם, לא קיימו חכמים דבריהם, אלא סמכו על עדות שני הגרדיים לפי שקבלו ההלכה באמונה משמעיה ואבטליון , שקבלו מרבם , ורבם מרבם. ולפי שהקבלה עיקר, דרך החכם להמתין עד שידבר הגדול ממנו בחכמה, שמא קבל הלכה מפי רבו. ואז יחריש ולא יחלוק עליו. אע"פ שדרך ההלכה הפוכה מסברתו ומדרכי ראיותיו. אבל כששמע דברי ה "גדול ממנו בחכמה" ונתברר לו שמשיב [אותו חכם רק] בשיקול דעתו ושלא קבל ההלכה מפי רבו, ורואה שטעה או שסברתו חלושה ושיש תשובות על דבריו, אז יפתח פיו וידון דין אמת לאמתו כפי דרכי שכלו ובינתו, לדמות דבר לדבר ולהוציא דבר מדבר וכיוצא בזה במדות שהתורה נדרשת בהן. כמו שמצינו בכמה מקומות שנחלקו התלמידים עם רבותם בדברים התלויין בהכרעת הדעת, ואמרו "ונראין דברי מדבריהם" (ר"ה יח:). וכדתנן (סוטה כז:) "מי יגלה עפר מעיניך ר"י בן זכאי שאתה היית אומר עתיד וכו' והרי תלמיד תלמידך " וכו'. ויפה פירש"י (אבות, ה) "בחכמה: שהרבה תורה יותר ממנו " עכ"ל. כלומר שהוא בעל שמועות רבות, לא שגדול ממנו בהפלגת השכל והבינה.

וכן [הנוהג בחכמה] אינו מדבר לפני מי שגדול ממנו במנין השנים, אע"פ שאינו ברור לו שהוא גדול ממנו בחכמה, כי חושש לשניו, כי ברוב שנים רוב חכמה, כדכתיב (איוב יב, יב) "בישישים חכמה", ופירשנוהו בספר "גן נעול". כי לפי שאין קץ לחכמה, צריך זמן רב לאסוף השמועות. ומסתמא הזקן החכם אסופות בו שמועות רבות שקבל בשני חייו. ולכן ממתין לשמוע אולי קבל מרבו ההלכה הברורה בנידון שהן דנין עליו? אבל לאחר שדיבר הזקן, ושמע שהשיב כפי שיקול דעתו לא מפי השמועה, וטעה או שיש תשובות על דבריו, אז יגלה דעתו כפי שכלו ובינתו וכדפירשתי. וזהו מעלה של חכמה, ואות שיש בו נפש חכמה. מיהו אם נשאלה שאלה לפניהן בהלכה פשוטה ונודעת לחכמים כולם, אע"פ שכולם ישיבו על דרך אחד, ודאי שמדרך המוסר שימתין עד שידבר הגדול ממנו בחכמה ובמנין, שמדרך התורה לחלוק כבוד לזקנים, כדכתיב (ויקרא יט, לב) "והדרת פני זקן". אלא דבהא לא קא מיירי דפשיטא הוא. ועוד שלפעמים הגדול בחכמה [הוא] ילד, וחברו זקן. ואפשר שיחלוק הילד כבוד לזקן החכם שידבר לפניו אע"פ שהוא גדול ממנו בחכמה. ומשום הכי עיקר [פירוש] מתניתין [מדובר] בבא לפניהם שאלה שהיא צריכה להתבונן בה, וקמ"ל שאע"פ שיודע בנפשו שהוא גדול מכל חבריו בפלפול ובסברא, לא ידבר לפני מי שגדול ממנו בחכמה או במנין ומטעמא דפרישית.

גם אם אין מעלת חבירו בחכמה נודעת לכל החברים וכסבורין שהוא גדול כמוהו, כיון שהוא יודע בעצמו שחברו גדול ממנו, לא ידבר לפניו, לפי שנפשו נוהגת בחכמה. והפוך זה ב "גולם", והיינו מי שלא תקן עדיין נפשו כפי החכמה, כי כחות נפשו נוהגים בשרירות לבו. ולכן כשיודע בעצמו שהוא בעל שכל ובינה הרבה, כשיבוא דבר הוראה בבית ועד חכמים, אין מעצור לרוחו, וידבר לפני הגדולים ממנו בחכמה ובמנין שאינן מפולפלים כמוהו, וישמיע ראיותיו וחידודו, ולסוף תהיה לו לכלימה אם לא יסיק שמעתתא אליבא דהלכתא. וראיה לדבר זה מן הכתוב, כי כשהתו וכחו שלשה רעי איוב עם איוב והם היו זקנים, חכמה הצעיר אליהוא בן ברכאל (איוב לב, ד) ולא דיבר מאומה עד ששמע כל מה שדברו הזקנים, כי אמר: אולי חכמים הם ממנו, וקבלו דרכי החכמה מאבותיהם? ועוד שברוב ימיהם קרוב הדבר שקבלו שמועות רבות, והוא היה צעיר לימים. ואחר ששבתו מענות עוד ולא מצאו מענה לטענות איוב, אז החל לדבר כדרכי חכמתו שקבל, שנאמר (איוב לב, א-יז) "וישבתו שלשת האנשים האלה מענות את איוב וגו'. ויחר אף אליהוא וגו', באיוב חרה אפו על צדקו נפשו מאלהים. ובשלשת רעיו חרה אפו על אשר לא מצאו מענה וירשיעו את איוב. ואליהוא חכה את איוב בדברים, כי זקנים המה ממנו לימים. וירא אליהוא כי אין מענה בפי שלשת האנשים ויחר אפו. ויען אליהוא וגו' צעיר אני לימים ואתם ישישים, על כן זחלתי ואירא מחות דעי אתכם. אמרתי ימים ידברו ורוב שנים יודיעו חכמה. אכן רוח היא באנוש ונשמת שדי תבינם. לא רבים יחכמו, וזקנים יבינו משפט. לכן אמרתי שמע לי וגו'. הן הוחלתי לדבריכם, אזין עד תבונותיכם, עד תחקרון מלין. ועדיכם אתבונן והנה אין לאיוב מוכיח עונה אמריו מכם. פן תאמרו מצאנו חכמה, אל ידפנו לא איש. ולא ערך אלי מלין ובאמר יכם לא אשיבנו. חתו לא ענו עוד, העתיקו מהם מלים. והוחלתי כי לא ידברו, כי עמדו לא ענו עוד. אענה אף אני חלקי, אחוה דעי אף אני".

נרמזו כל שבעת תכונות החכם בפסוקים שבפרקי איוב

ולא לחנם העתקתי הכתובים הללו, כי רואה אני שמהן אנו למדין כל השבעה דברים שבחכם השנויין במשנתנו, וכדבעינן למימר. ולמדנו עתה שהחכם אינו מדבר לפני מי שגדול ממנו בחכמה ובמנין, כי איוב ורעיו התו וכחו בדרכי החכמה, והיא חכמת ההנהגה העליונה "טוב ורע" שהיא לעומת הנהגת בני אדם לטוב ולרע. ואיוב קרא תגר, ורעיו השיבו שלא כהוגן. ואליהוא לבדו קבל מחכמי לב דרכי החכמה העליונה בשעור רב, אלא שהיה סבור שהם חכמים ממנו, וזקנים ממנו, וקבלו רבות וידעו להשיב כהלכה. ולכן שתק עד ששמע כל דבריהם, וכאשר נתברר לו שלא מצאו חכמה, וכל דבריהם כפי שיקול דעתם, ושהם טועים מדרך אמת, אז דיבר הוא והודיע קבלתו. והפיץ מעיינות תבונתו ושכלו חוצה, ודמה דבר לדבר והוציא דבר מדבר בדרכי החכמה. וכדפירשתי לעיל, שאם שמע דברי הגדול ממנו

בחכמה ובמנין, והתברר לו שלא קבל השמועות מחכמי לב ושהוא יודע יותר ובינתו ברורה יותר, חייב להשמיע דבריו לברר האמת. וראיתי לר"י אברבנאל ז"ל שהביא ראיה מן התורה שנאמר (ויקרא י, טז-כ) "ואת שעיר החטאת דרש דרש משה והנה שורף. ויקצוף על אלעזר ואיתמר וגו' מדוע לא אכלתם וגו'. וידבר אהרן אל משה הן היום הקריבו" וגו'. הנה שאל משה את אלעזר ואיתמר ולא השיבו לפני אהרן לפי שהיה גדול מהם בחכמה. ואני אומר שאין ראיה זו דומה למשנתנו. דאהרן רבם היה, ובהא לא קא מיירי תנא דידן, דפשיטא שאסור לתלמיד להורות לפני רבו, דהמורה הלכה בפני רבו חייב מיתה. ועוד שהיה אביהם, וכתיב (ויקרא יט, ג) "איש אמו ואביו תיראו" ותניא (קידושין לא:) איזהו מורא לא ידבר בפניו וכו'. ותו מנא לן שלא דברו לפניו מפני הכבוד? שמא נעלמה מהם ההלכה ולא ידעו להבדיל בין קדשי שעה לקדשי דורות, ושרפוהו על פי אהרן אביהם שהורה להם כן, והוצרך אהרן להשיב. אבל מאליהוא שפיר אתיא לן שר יעי איוב לא היו רבותיו ולא אבותיו, ואליהוא ידע האמת, ולא שתק רק לפי שלא רצה לדבר לפני מי שהיו גדולים ממנו במנין גם בחכמה לפי מחשבתו הראשונה, והבן.

"**ואינו נכנס לתוך דברי חברו**". כשהם מתו וכחים בהלכה ובדברי תורה וחברו מדבר ומפלפל ומוכיח דעתו, שותק עד שיסיים כל דבריו, וכשיעמוד ולא יענה עוד, אז יתחיל הוא לדבר, ולא יכנס לתוך דברי חברו בעוד ו מתבונן וחוקר לדבר. ואע"פ שאינו נכנס לתוך דבריו להשיב עליהן רק להודיעו דעתו טרם יכלה לדבר [נמנע מזאת], לפי שאם יכנס בדבריו יתבלבל חברו, ואין זה ממדת החכמה. כי החכם יכוין לשמוע אמרי אמת מפי כל אדם, ולא יכוין להתהלל בשכלו ובבינתו. ולכן כל זמן שחברו מדבר, נכסף לשמוע דבריו אולי תצא מפיו דבר חכמה ויקבלנה ממנו, וכדתנן לעיל (אבות, ד) "איזהו חכם? הלומד מכל אדם". ולכן שותק ומניח חברו לדבר כל זמן שירצה. שאע"פ שבכל מה שדיבר לא מצא ענין נאות, מחכה ש[מא] באחרית דבריו ימצא טוב. והעושה כן נותן מופת שהוא חכם, ושכ וחות שכלו ובינתו נכנעים לחכמה, ושאינו מבקש רק דבר אמת לאמתו. וה יפך זה בגולם, שכששומע חברו מדבר דברים שיש עליהן תשובות, או שנכנסים ספקות בדבריו, נכנס לתוך דבריו להראות שאין בהם טעם, ומתחיל להפיץ מעיינותיו חוצה. וע"י כן פעמים רבות מאבד דברים יקרים שהיו יוצאין מפי חברו, אם הניחו לגמור דבריו. וגם זה אנו למדין מאליהוא שהניח ריעי איוב לדבר עד תכליתן, ולא נכנס בדבריהם, לא בדבר גדול ולא בדבר קטן. ואע"פ שכל מה שדברו לא ישר בעיניו, המתין עד לבסוף, ועד שראה שלא יוסיפו לענות עוד, לפי שתמיד הוחיל פן [ב]אחרית דבריהם יעמידו ראשיתם על נכון וישמע מהן עניני חכמה שנעלמו ממנו. וזהו שאמר (איוב לב, יא) "הן הוחלתי לדבריכם, אזין עד תבונותיכם עד ת חקרון מלין". כלומר דעו שאינני שמח להשיב על דבריכם, אלא הוחלתי לדבריכם. קויתי לשמוע מכם קבלתכם הנאמנה, ואמרתי שאלמד מכם דבר. גם האזנתי לתבונותיכם, והן הענינים שהוצאתם מש יקול דעתכם ומבינתכם. הטיתי אזן לשמוע ולהבין ולרדת לסוף דעתכם כי אמרתי אולי אשמע מכם תולדה יקרה, עד תחקרון מלין. כל זמן שהייתם חוקרים במלים ובכל הצדדים ובסברות החרשתי לשמוע, ולא נכנסתי בדבריכם. וזה לכם האות כי לבי נוהג בחכמה ומבקש לשמוע דברי אמת. ומזה תדעו כי אינני מדבר לקנתור חלילה.

"**ואינו נבהל להשיב**". כשחברו סיים דבריו, אינו נבהל להשיב עליו תשובות ולגלות דעתו, כמו (קהלת ה, א) "אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר". והוא החפזון, שאינו נחפז לגלות דעתו ולחלוק על דברי חברו, אלא יעיין תחלה בדברי חברו היטב וישקול דבריו בשיקול דעתו אולי יש בהם ממש. וההיא לא אתמרא אם חברו לא קבל ההלכה מרבו, אלא דן כפי שקול דעתו וטעה, והוא קבל ההלכה מפי רבו, דבודאי בכי האי גונא ימהר להשיב ולהודיעו שטעה וללמדו דרך ההלכה. אלא מיירי כשהן דנין שניהן בש יקול הדעת לדמות דבר לדבר ולהוציא דבר מדבר, שבכי האי גוונא מדרך החכמה שלא יהי נבהל להשיב על דברי חברו. לפי שהחכם דואג שמא לא הבין דברי חברו ולא ירד לסוף דעתו, וכשימהר להשיב קרוב לטעות ולהכשל ונמצא נוחל דבר שקר. כי מה יועיל לו אם חברו ינוצח ממנו ויודה לו? ונמצא

שניהם טועים. והיפך זה בגולם שלא השתרשה החכמה בנפשו , ושכלו ובינתו פועלים בחפזון הלב, ומיד שסברת חברו חלושה בעיניו ממהר להשיב על דבריו ולחלוק עליו ולהרבות ראיות לקיים דעתו, וע "י כן פעמים (ישעיה לא, ג) "כשל עוזר ונפל עזור ". וגם זה אנו למדין מדברי אליהוא שגם אחר שסיימו ריעי איוב דבריהם, לא היה נבהל להשיב עליהם מיד ולגלות דעתו, אלא תחלה התבונן בכל מה שדברו אם יש במקצת הדברים ממש . ואחר שנודע לו שכל דבריהם ישא רוח, אז השיב עליהם וגלה דעתו, שנאמר (איוב לב, יב) "ועדיכם אתבונן והנה אין לאיוב מוכיח עונה אמריו מכם ". כלומר אחר שסיימתם דבריכם התבוננתי בכל מה שדברתם לראות אולי יעמדו מקצתן, ומצאתי שמכל העונים לאיוב אמרים, אין אחד מהם לאיוב מוכיח. ומלת "מוכיח" נופל על המנצח חברו בדברים ברורים בדעת , המנצחים את בעל הריב להודות. והם לא עשו כן, כי דיברו דברי רוח. והואיל ונתברר לי כי אין ממש בדבריכם, מעתה אני חייב לפתוח פי ולגלות דעתי, כי אם לא אעשה כן יתחלל שם שמים ח"ו, כי איוב צדיק בעיניו. כך נראין הדברים.

סדורה של משנה זו לפי אופן דיבורי בני אדם זה עם זה

וכל הבבות נשנו על הסדר לפירוש זה. רישא, קודם שהתחילו לדבר. מציעתא, כשחברו מדבר. וסיפא, לאחר שפסק לדבר . ובכל אחד מהן יש סימן להנהגת החכם, וה יפוכו בגולם. אבל הרמב"ם פירש [לפי תרגומו של ר"י אבן תיבון] " אינו נבהל להשיב, כשיטעהו מטעה יבין הטעות, ולא יבהל מפניו, וזה סימן שהוא קל ההבנה " [עכת"ד]. ולא ידעתי לאיזו טעם שנה רבי [מסדר פרקי אבות] דבר זה במשנתו? האם רצה ללמדנו מה בין איש מבין לחסר הבינה ? ואיזו מוסר אנו למדין מזה? כי מה יעשה חסר הבינה שאינו מבין טעות המטעה? ועוד שקלות ההבנה היינו "מבין" ו"נבון", ואנן שבעה דברים ב "חכם" תנן, לא שבעה דברים ב "מבין". אך תדע כי הרמב"ם ז"ל לשיטתו אזיל שפירש חכם על המשכיל והמתבונן בחכמת אלהות וחכמת הטבע ועושה מופתים [הוכחות] שכליים עליהן. וכבר הוכחתי במישרים שאין הדבר כן, כמו שכתבתי בספר "גן נעול". שאין לשון "חכמה" ו"חכם" נופל רק על הנוהג בחקות התורה, וכדפירשתי בריש מתניתין. וכל הבבות ששנה הם ללמדנו מוסר השכל במנהגים ישרים שהן בבחירת האדם, ויוכל כל אדם ללכת באלה המנהגים אם ירצה, ולכן עיקר כדפירשתי.

"**שואל בענין ומשיב כהלכה**". הך בבא כשמתחיל החכם לדבר [א] בין שדיבר חברו לפניו, והמתין עד שסיים והתבונן בדבריו ולא ישרו בעיניו, ועתה פותח הוא לדבר, [ב] ובין שהוא המתחיל בראשונה. צריך שישאל כענין ויש יב כהלכה. כשישאל לא יפליג [להתרחק] לדברים אחרים להראות פלפולו וחריפותו בדברים שאינן נוגעי ם לענין. אלא תהיה השאלה לדבר האמת בהלכה שהוא עוסק בה, כי לבו נוהג בחכמה, ואינו מתכוין רק לברר דין אמת לאמתו, וכן בדרושים וכן בטעמי תורה. וכשישיב לא יטעה חבריו או תלמידיו לתרץ וליישב שאלותיו בהמצאות של הבל שאינן לאמ יתו של תורה, אלא משיב כהלכה ובדרך אמת. לפי שהוא חכם וכל חפצו ליישר בני אדם בתורה, ולקבוע האמת בלבם . והיפוך זה בגולם, שאין רוחו שכלו ובינתו מתוקנים בדרך חכמה, לכן שואל שלא כענין להראות לחבריו בקיאותו וחריצותו, וכן משיב תשובות בהמצאות של ח ידוד השכל שלא כהלכה. וגם זה אנו למדין מדברי אליהוא שכשפתח לדבר הקדים ואמר (שם לג, ב-ג) "הנה נא פתחתי פי וגו'. יושר לבי אמרי ודעת שפתי ברור מללו". כלומר אל תחשוב שברוב שכלי ובינתי אני חפץ להוכיח ולנצח אותך בטענות של הבל ובניצוחים מטעים, אלא אשאל ואשיב כענין וכהלכה לברר האמת . כי "יושר לבי אמרי", כמו שא ומר בפי , כן ישר הדבר בלבי . וכאשר נטוע האמת בדעתי , כן ימללו שפתי דברים ברורים. לא בכזב ולא להטעות, כדרך הגולם שבלבו יודע שנעלם ממנו האמת, ובפיו ובשפתיו ידבר חלקלקות להטעות חברו בהמצאותיו . ולכן בחכמתו [של אליהוא] חרה אפו על ר יעי איוב, כי הם הצדיקו ה ' ומפעלותיו בטע נות שקר ובחלקלקות, כי טענו שאיוב רשע ושעל כן באו עליו הרעות. והנה לא השיבו כהלכה, כי איוב [באמת] צדיק היה, כמו שמעיד הכתוב עליו (איוב א , א) "תם וישר וירא אלהים וסר מרע ". וגם הם ידעו כן, אלא בעבור שנעלם מהם האמת, השיבו תשובה שלא כהלכה להראות כח בינתם שנצחוהו בטענותיהם, וזהו שאמר

(איוב לב, ג) "ובשלשת ריעיו חרה אפו על אשר לא מצאו מענה וירשיעו את איוב". כלומר לא חרה אפו עליהם שלא מצאו מענה, כי מה יעשו אם אינן יכולים להשיב כהלכה? אבל חרה אפו שלכסות עיניהם הרשיעו את איוב, וידעו שהוא צדיק ואעפ"כ הרשיעוהו בדבריהם לפי שלא מצאו בדעתם מענה כהלכה, וחששו לכבודם ובחרו לענות שקר להוכיחו ולנצחו. ומזה יש ללמוד כמה גדולה התקלה היוצאת ממנהג התלמיד הגולם הנוהג בתלמודו שלא בחכמה. וכן תמצא שאמר הקב"ה לאליפז (איוב מב, ז) "חרה אפי בך ובשני רעיך כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב". כי אע"פ שאיוב הטיח דברים כלפי מעלה, דיבר בתום לבבו ומתוך צערו [אמר המגיה: עיין ב"ב טז: "אין אדם נתפס בשעת צערו"] ולא הבין האמת. וריעיו ידעו האמת שאיוב צדיק, והצדיקו ה' בדרך שקר, ולא דברו נכונה, וזה רע בעיני ה'.

"ואומר על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון". כשהוא שואל ומשיב ומסדר הענינים לפני חבריו ותלמידיו יעשה סדר למשנתו, ומה שראוי להקדים יקדים, ומה שראוי לאחר יאחר. לפי שכל כוונתו להטעים דברי החכמה לחבריו וללמדם האמת, ולכן לא יבלבל עליהם הענינים, אע"פ שרואה שבראשון הוא הלכה פשוטה לא תפלא בעיני שומעיה, ובאחרונה תבוא הלכה עמוקה מלאה דברי שכל ובינה. לא יקדים המאוחר להראות עומק דעתו ורחב לבו, כי החכם אינו חושש לזה, רק להודיע לחבריו האמת. ולה יפך זה בגולם שאין שכלו ובינתו מתוקנים בחכמה לא יכול להתאפק וללמוד על הסדר, אלא כשרואה ענין שיש בו המצאת השכל ודבר שנון, הוא נבהל ברוחו ולבו ממהר להוציאו מפיו, להשמיע לחבריו רחב שכלו ובינתו. ומקדים המאוחר ומאחר הקדום, ומבלבל עליהם הענינים ואינו חושש לזה כי אין לבו נוהג בחכמה בתלמודו. גם זה אנו למדין מדברי אליהוא שענה על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון. תחלה ענהו על מה שאמר איוב (שם לג, ט-י) "זך אני בלי פשע וגו', (שם) הן תנואות עלי ימצא" וגו'. ובמענה השני [של אליהוא] השיבו על שאמר (איוב לד, ה) "צדקתי, ואל הסיר משפטי". ובסדר זה דיבר איוב, תחלה אמר (איוב ט, כ) "תם אני" וגו'. ואח"כ אמר (שם יג, כד) "ותחשבני לאויב לך". ואח"כ אמר (שם כז, ב) "חי אל הסיר משפטי" וגו'.

"ועל מה שלא שמע אומר לא שמעתי". [מפרש רש"י] "שאינו רוצה לומר משם שאינו אומרו, כדאמרינן (ברכות כז:) "האומר דבר שלא שמע מרבו גורם לשכינה שתסתלק מישראל" [עכ"ל] מפירוש רש"י. והיינו כשאומר דבר שהוציא מלבו בשם רבו, כאילו קבלה מרבו ורבו מרבו, שע"י כן קובע דבריו להלכה, והשומעים לא יהרהרו על דבריו. ויוכל להיות שטעה בפלפולו ונמצא מדיח התלמידים מן האמת, וזה גורם שתסתלק השכינה מישראל. אבל [יש לדחות פירוש זה כי] לא נראה דמיירי תנא בהכי, דפשיטא שהוא עון גדול, ואפילו הגולם לא יעשה כן. ומה שאמרו על ר' אליעזר (סוכה כז:) "מעולם לא אמר דבר שלא שמע מרבו", לאו לאשמועינן שלא תלה ברבו הדברים שהוציא מדעתו, דמאי רבותא היא? ולא תהיה כזאת בישראל! ועוד דמשמע שהיתה כך מדת ר' אליעזר [בלבד], ולא מדת שאר החכמים. ואי אמרת שלא תלה פלפוליו ברבו, מאי איריא דר' אליעזר? והרי זו מדת כל חכמי ישראל ותלמידיהן. אלא מעולם לא השיב ר' אליעזר תשובה לשואל מדעת עצמו וע"י פלפולו, אלא רק "כך מקובלני מרבי", וכדתנן לעיל (אבות, ב) "ר' אליעזר בור סוד שאינו מאבד טיפה", וכדפרישית התם שקבץ ההלכות והשמועות בלי מספר ולא שכח דבר, ועל כל דבר היה משיב בקבלה. ואם קרה שנשאל בדבר שלא קבל בו ההלכה, הפליג את השואל לענין אחר ולא השיבו על שאלתו כלום (סוכה כז ע"ב), מרוב חסידותו שלא רצה לסמוך על דעתו. מיהו מתניתין [שלנו] לא מיירי בהכי. דאם תאמר כך, תקשה מאי "אמרו על ר' אליעזר"? ואנן תנן שבעה דברים בחכם, ואחד מהם שעל מה שלא שמע אומר לא שמעתי. ועוד דא"כ לתני "ואינו אומר דבר שלא שמע מרבו". ועוד לתני הך ולא לתני "ומשיב כהלכה". שאם אינו משיב רק מה שקבל מרבו, פשיטא דמשיב כהלכה.

אלא הכי פירושא, כשהחכם מסדר השמועות לחבריו ולתלמידיו על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון, ויש שמועה בתוכן שלא קבל בה ההלכה מרבו, ואין בידו להשיב מדעתו כהלכה שאינו יורד לעמקה, לא יחוס על כבודו וידלג על אותה השמועה ולא יזכרנה, אלא שתבוא בתוך סדר

הדברים ויאמר: "רבותי, בדבר זה לא שמעתי כלום, ואיני מבין אותה". כי לפי שלבו נוהג בחכמה, וכל כוונתו לעמוד על האמת, אינו חושש לכבודו אלא מבקש האמת בכל כחו. ושמא יש אחד מן החברים ששמע אותה ההלכה מרבו ויודיענה, או שיבין דרכה מדעתו ומבינתו ויוציאה לאור בפלפולו, וע"י כן יעמידנו על האמת. וכדאמרינן (בזבחים יג.) "אמר ר' טרפון: אקפח את בני אם לא שמעתי הפרש בין קבלה לזריקה ואין לי לפרש. אמר ר' עקיבא: אני אפרש. קבלה לא עשה בה מחשבה כמעשה וכו' אמר ר' טרפון: העבודה, לא הטית ימין ושמאל. אני שמעתי ואין לי לפרש. אתה דורש ומסכים לשמועה! בלשון הזה אמר לו: עקיבא, כל הפורש ממך כפורש מחייו" [עכ"ל הגמרא]. וכן תניא גבי חצוצרות (ספרי, פ' בהעלותך, פסקא יז) ובני אהרן הכהנים יתקעו בחצוצרות בין תמימין בין בעלי מומין דברי ר' טרפון. ר' עקיבא אומר תמימים ולא בעלי מומין. נאמר כאן כהנים וכו', אמר ר' טרפון: עד מתי אתה מגבב ומביא עלינו? איני יכול לסבול. אקפח את בני אם לא ראיתי שמעון אחי אמי שהיה חגר ברגלו שהיה עומד ותוקע בחצוצרות. אמר לו הין, שמא בר"ה וביוה"כ וביובל? אמר לו העבודה שלא בידיתה. אשריך אברהם אבינו שיצא מחלציך עקיבא. טרפון ראה ושכח, עקיבא דורש מעצמו ומסכים להלכה. הא כל הפורש ממך כפורש מחייו" עכ"ל. וכיוצא בהן הרבה, שלפעמים לא קבל ההלכה ואחד מן החברים קיבלה. ולפעמים קבל ושכח ואחד מן החברים יזכירנו. ולפעמים קבל ואינו מבין קבלתו ואין בידו לפרש, וא' מן החברים או התלמידים יבין מדעתו. ולפעמים אין בידו קבלה ואין בכחו להוציאה לאור מדעתו, וא' מן החברים יוציאה בפלפולו. ולכן צריך החכם המבקש לדעת האמת לעורר על השמועה ולהודיע שלא "שמע" אותה, ומלת "שמיעה" היא הקבלה וכדפירשתי לעיל. וכן "שמיעה" היא ההבנה, וכדתנן (אבות, ו) "בשמיעת האזן" וכדאפרש בע"ה. ולהכי תני "ועל מה שלא שמע אומר לא שמעתי". כלומר לא קבלתי, או קבלתי ולא הבנתי, או לא קבלתי ולא הבנתי מדעתי. וזאת היא מדת החכמה. ולהיפך זה ב"גולם" שאין שכלו ובינתו מתוקנים בחכמה, שמשמיט השמועה שלא קבל או שלא הבין, כי חושש על כבודו וסבור שגנאי הוא לו שיאמר לא הבנתי, ושיבינה לו אחד מן החברים או התלמידים.

"ומודה על האמת". אחר שסיים לדבר והתבוננו חבריו בדרושיו ובפלפולו שהוציא ברוח בינתו, וחלקו עליו בטענות נכונות ורואה כי ישרים דבריהם, לא יתעקש כנגדם בחריפות ובפלפול של הבל לעמוד על דעתו מפני כבודו, ובלבו יודע כי הדין עמהם. אלא מודה על האמת ואומר "טעיתי בדעתי והדין עמכם". כי לפי שהוא חכם ולבו נוהג בחכמה, כל כוונתו לדעת האמת, ואינו חושש לכבודו, ומה יתן ומה יוסיף אם יתגבר עליהם בטענות הטעיות ובהמצאות שקר לחזק דעתו? והרי הוא מעלה חרס בידו. ובפירוש רש"י [כתב] "מודה על האמת, אינו בוש בכך אם חוזר ממה שהיה אומר טעות" עכ"ל ויפה פירש. וכן אתה מוצא בדברי אליהוא שאמר (איוב לג, לב) "אם יש מלין השיבני, דבר כי חפצתי צדקך". כלומר אם יש לך תשובה נכונה להשיב על דברי, [ת]דבר תשובתך. ואל תדאג שגם אם תהיה תשובתך נכונה לא תרויח בה כי ארבה עליך טענות והמצאות הבל להתעקש נגדך לחזק דעתי. אין הדבר כן אלא כי חפצתי צדקך. שמיד שאבין כי אמת דברת, אומר [מ' מנוקדת פתח] "צדקו דבריך!" כי ממדתי להודות על האמת, וזהו חפצי לעמוד על האמת.

וכן אתה מוצא במשה רבינו ע"ה כשטען אהרן עליו בשעיר ראש חדש שנשרף, שהודה על האמת שטעה, שנאמר (ויקרא י, כ) "וישמע משה וייטב בעיניו", הודה ולא בוש. [אמר המגיה: ויותר מזה כתוב בתרגום יונתן על הפסוק הנ"ל: "ושמע משה ושפר קדמוי, ואפיק כרוזא במשריתא למימר: אנא הוא דאיתעלמית הילכתא מני, ואהרן אחי אדכר יתה לי"]. והיפך זה בגולם שאין שכלו ובינתו הולכים בחכמה, כשחבריו חולקים עליו בטענות ובראיות, אע"פ שלבו יודע שכן [הערת המגיה: עיין בראשית מב, יא] הם דוברים, בוש הוא להודות לדבריהם, וסבור שגנאי הוא לו אם ישוב מדעתו, ומתעקש נגדם בטענות של הבל ובפלפול שוא ותהו לחזק טעותו.

כך הוא פירוש משנתנו בעיני. וכמה דברי מוסר יוצאים ממנה בחכמת התורה, וכדפירשתי בריש מתניתין דכנגד "על התורה" תני לה. והמבין יתן דברים אלו על לבו, ויתברר לו שדברי חכמים כדרבונות פה אחד לכ ולם, ושהמשנה הזאת דומה בעניינה לכל המשניות השנויות לפניה בענין התורה, וששבע החלוקות שבה נשנו על סדר נכון. וכך סדורן, [א] קודם הדיבור, אינו מדבר בפני מי שהוא גדול ממנו בחכמה. [ב] באמצע דבור חברו, אינו נכנס לתוך דברי חבירו. [ג] לאחר שסיים חבירו לדבר, אינו נבהל להשיב. [ד] כשמתחיל הוא לדבר, שואל כענין ומשיב כהלכה. [ה] כשמאריך בשמועותיו, אומר על ראשון ראשון וכו'. [ו] כשתבוא בתוך השמועות שנעלמה מדעתו, על מה שלא שמע אומר לא שמעתי. [ז] כשסיים לדבר וחבריו חולקין עליו, מודה על האמת. וחלופיהן בגולם שאינו חכם , אע"פ שהוא בטבע בעל שכל ובינה גדולה, וכדפרישית בכל חלוקה וחלוקה. ותבין שבדין נטיתי מפירוש רש"י שתרגם גולם על אדם שאין בו "בינה".

שִׁבְעָה מִינֵי פִּרְעָנִיּוֹת בָּאִין לָעוֹלָם עַל שִׁבְעָה גּוּפֵי עֲבֵרָה. מִקְצָתָן מְעַשְּׂרִין וּמִקְצָתָן אֵינָן מְעַשְּׂרִין, רָעָב שֶׁל בַּצֹּרֶת בָּאָה, מִקְצָתָן רְעֵבִים וּמִקְצָתָן שְׂבֵעִים. גָּמְרוּ שֶׁלֹּא לְעַשֵּׂר, רָעָב שֶׁל מְהוּמָה וְשֶׁל בַּצֹּרֶת בָּאָה. וְשֶׁלֹּא לִטּוֹל אֶת הַחַלָּה, רָעָב שֶׁל כְּלָיָה בָּאָה. דֶּבֶר בָּא לָעוֹלָם עַל מִיתוֹת הָאֲמוּרוֹת בַּתּוֹרָה שֶׁלֹּא נִמְסְרוּ לְבֵית דִּין, וְעַל פֵּרוֹת שְׁבִיעִית. חֶרֶב בָּאָה לָעוֹלָם עַל עִנּוּי הַדִּין, וְעַל עִוּוּת הַדִּין, וְעַל הַמּוֹרִים בַּתּוֹרָה שֶׁלֹּא כַהֲלָכָה:

"**שבעה מיני פורעניות**". נגד "על העבודה" קתני לה, וכדפירשתי במשנתנו של שמעון הצדיק (אבות, א) ד"על העבודה", היינו לעבוד את ה' במצות עשה הכתובות בתורה, ולהזהר מלעבור על מצות ל א תעשה, ו"לא המדרש עיקר אלא המעשה". ולא אצטרך למתני דברים שבחכם לענין עבודה, ושהיפוכיהן ברשע כדתני במדות שבתורה, משום דזיל קרי ביה רב הוא שהעשין ולאוין מפורשים בתורה, והכובש את יצרו ומקיימם [הוא] "חכם", לפי שנוהג ביראה ובחכמה. והעובר עליהן [הוא] "רשע". אלא אתי לאשמועינן שתמורות העולם דיניו ומשפטיו סדורים בשבעה מיני פורעניות, ושהן על שבעה גופי עבירות. והרשעים מסבבים במעשיהם הפורעניות הללו, וכדתנן בריש פרקין ש"הרשעים מאבדין את העולם שנברא בעשרה מאמרות", כי (משלי ג, יט) "ה' בחכמה יסד ארץ", טוב ורע, לעומת מנהגי בני אדם, וכדכתיבנא בכמה דוכתי, וכדקאמר שמעון הצדיק "על שלשה דברים העולם עומד".

"**על שבעה גופי עבירות**". יש במשנה זו קושיות רבות, וכבר הזכירו מפרשי המסכתא הזאת ז"ל קצתם. אחד שלא הזכיר פורעניות אחרות כמו (דברים כח, נט) "החולאים הרעים והנאמנים" הנזכרים בשתי התוכחות (ויקרא כו; דברים כח) ושאר פורעניות הכתובים בתורה, כמו מ"ט קללות שב"תורת כהנים" [ויקרא], ומאה חסר שתים שב"משנה תורה" [ספר דברים] שכולם באים לעולם על גופי עבירות. ועוד [קושיא]: השלשה שמנה בראש המשנה פורעניות אחת הן, והן חיצי רעב, של בצורת ושל מהומה ושל כליה, ולמה ח' ילקן לשלשה? ועוד שלשה גופי עבירות הראשונות אחת הן, והן ביטול תרומות ומעשרות, ולמה ח' ילקן לשלשה גופים? ועוד מי שאינו מעשר אוכל פירותיו בטבלן, והאוכל טבל חייב מיתה בידי שמים, וכדתנ' יא בסנהדרין (פג.), וא"כ ראויין להפרע מהן בדבר, כדקתני סיפא: "דבר בא לעולם על מיתות האמורות בתורה שלא נמסרו לבית דין". ועוד על שבעה גופי עבירות תני ברישא, ובפרטן מנה הרבה. ועוד דבמשנה הסמוכה תני שעל ביטול מעשרות הדבר מתרבה, ובהך מתני' תין תני שעל ביטול מעשרות ח' יצי רעב משתלחין. ועוד למה באין [דוקא] שבעה מיני פורעניות אלו על שבעה גופי עבירות הללו? ואע"ג דבפרק במה מדליקין (שבת לג.) אסמכינהו אקראי, מה טוב אם יהיו בידינו טעמי המקראות. ועוד למה סדר שבעת הפורעניות בסדר זה? ואינן סדורים כך ב"תורת כהנים" (ספר ויקרא) בתורה. ועוד כמה דקדוקים קשים יש בדברי המשנה.

ויראה לי שאע"פ שכמה מיני פורעניות באים לעולם וכמו מ"ט קללות שב"תורת כהנים" ומאה חסר שתים שב"משנה תורה", ראשי הפורעניות כלולים בד' מינין, שבהם שופט הקב"ה את עולמו, והן הן התמורות שבשמים ובארץ וכ ולם בחכמה עשויים לעומת מעשה בני אדם, וכדפירשתי לעיל. וארבעה אלו הם "רעב דבר חרב וחיה רעה", ופרטיהן רבו מספר. וכל הקללות שבשתי התוכחות הן פרטי מיני ארבע פורעניות הללו. ודבר זה למדתי מדברי הנבואה שנאמר (יחזקאל יד, יג) "ארץ כי תחטא לי למעל מעל ונטיתי ידי עליה ושברתי לה מטה לחם והשלחתי בה רעב והכרתי ממנה אדם ובהמה". (יד, טו) "לו חיה רעה אעביר בארץ ושכלתה" וגו'. (יד, יז) "או חרב אביא על הארץ ההיא וגו' והכרתי ממנה אדם ובהמה". (יד, יט) "או דבר אשלח על הארץ ההיא וגו' להכרית ממנה אדם ובהמה", ונאמר (יד, כא) "כי כה אמר ה' אלהים אף כי ארבעת שפטי הרעים חרב ורעב וחיה רעה ודבר ש ילחתי אל ירושלים

להכרית ממנה אדם ובהמה " [ע"כ]. למדנו שהן ארבעה משפטים כוללים, ופרטיהן הן הן הקללות הרבות הנזכרות בכל מקום.

ואומר אני שכך הן סדורים בתוכחה שאמר [א] (ויקרא כו, יח-יט) "ואם עד אלה לא תשמעו לי וגו', ונתתי את שמיכם כברזל" וגו', זהו פורעניות הרעב.

[ב] (ויקרא כו, כא-כב) "ואם תלכו עמי קרי וגו', והשלחתי בכם את חית השדה " וגו', זהו פורעניות חיה רעה.

[ג] (ויקרא כו, כג-כה) "ואם באלה לא תוסרו לי וגו', והבאתי עליכם חרב" וגו', זהו פורעניות חרב.

[ד] (ויקרא כו, כה) "ושלחתי דבר בתוככם", זהו פורעניות דבר.

ובארבעה שפטים הללו הוא ב"ה שופט את כל הארץ כל העמים כולם, כמו שהדבר נוהג בעולם. אלא שעל ישראל באין בשביל גופי עבירות ידועות שלא נצטוו בהן בני נח. כי ה' ב"ה נוהג עם ישראל בדרכים ידועים נפלאים, וכדפירשתי במשנתו של ר"ע (אבות, סוף פרק ג'), נוסף עליהן פורעניות חמישי לישראל הקשה מכולם, והוא פורעניות הגלות, שהן גולים מארץ הקדושה שהורישם. שע"י כן מאבדין כל טובתם, סילוק שכינה וחרבן המקדש וסילוק נבואה ורוח הקדש וביטול מצות התלויות בארץ והסתר פנים.

ולפי שחמשה הללו הם ראשי פורעניות וכוללים כל הפרטים, שנה תנא דידן משנתו עליהם. וכנגדן שנה ראשי עבירות הכוללות כל הפרטים. והודיענו כי זה לעומת זה מדה במדה. וארבע פורעניות הנזכרות בכולן יש מכת מות, דבארבעתן כתיב (יחזקאל יד, יג) "והכרתי ממנו אדם ובהמה", וכתיב (איכה ד, ט) "טובים היו חללי חרב מחללי רעב" וזה מפורסם.

וכן יש בכולן דרך הצלה. רעב כי יהיה ושנת בצורת, יבזבזו העשירים אוצרותיהן ויחלקו מעט לעניים להחיות נפשם, או ירדו למדינה אחרת. ויוכל להיות רעב חזק על כל הארץ כמו בימי אליהו וימותו ברעב. חיה רעה כי יהיה, אפשר שינצלו בערים ובמסגרות. ויוכל להיות שתשכל אותם. חרב כי יהיה אפשר שינצלו במבצריהם. ויוכל להיות שיפלו בחרב שונאיהם. דבר כי יהיה אפשר שירפאו מחליים, כי כלל החולאים והקדחות כולם נכללים בדבר. ויוכל להיות שימותו ואין מציל. כי כל הפורעניות באים לעולם במשקל ובמדה כפי רובי העונות ומשקלם. ולכן הפרשה הראשונה שבתוכחה כתובין בה כל הפורעניות שבשאר הפרשיות. ותשאל: א"כ מה הוסיף כשאמר (ויקרא כו, כז) "ואם בזאת לא תשמעו לי והלכתם עמי בקרי" וגו', דמשמע אם לא תוסרו בראשונות אביא עליכם פורעניות אחרות קשות מן הראשונות; והרי בראשונות נזכרו כולם? אלא אינן דומות הקללות שנכתבו בפרשה הראשונה לקללות שאר הפרשיות. כי הראשונות קלות ובאות להחרידם ולהפחידם ואין בהם מכת מות. והאחרונות נזכרו בפרטים וכולן מכות מות. שבפרשה הראשונה כתיב (ויקרא כו, טז) "והפקדתי עליכם בהלה את השחפת ואת הקדחת מכלות עינים ומדיבות נפש" והיינו "דבר", וכדפירשתי לעיל שכל החולאים הממיתים בכלל דבר. אלא שלא נזכר בפירוש "דבר", לפי שאפשר שינצלו בישועת ה'. (ויקרא כו, טז) "וזרעתם לריק זרעכם ואכלוהו אויביכם", היינו "רעב" אלא שההיא קלה, לא רעב של מות. (ויקרא כו, יז) "ונגפתם לפני אויביכם", היינו חרב, אלא שהיא קלה שלא הזכיר שימותו בחרב שונאיהם, רק "נגיפה", פצע וחבורה. (ויקרא כו, יז) "ורדו בכם שונאיכם" היינו חיה רעה שונאי בני אדם. תחת שאמר (בראשית א, כח) "ורדו בדגת הים" וגו', עכשיו ירדו הם בכם. (ויקרא כו, יז) "ונסתם ואין רודף" היינו גלות, שכן אמר בפרשה האחרונה (ויקרא כו, לו) "ונסו מנוסת חרב ונפלו ואין רודף", אלא שאינו גלות ממש, כי אפשר שישיבום אל ארצם.

סדרי פורענות שבתוכחה הן מן הקל אל הכבד

אבל בפרשיות האחרות הוסיף בכל פרט ופרט והודיע שתהיינה מכות קשות וממיתות, ולא יהיה מהם תקומה, ועליהן שנה התנא משנתו ותני: "דבר בא לעולם, חרב בא לעולם, חיה רעה בא לעולם, גלות בא לעולם", כמו שהן מפורשין בפרשיות התוכחה. וכולן מכת מות, ולא

חילק התנא בהן מחלקות, "מקצתן עוברים ומקצתן אינן עוברין" כמו שחילק גבי פורעניות של רעב, משום דמשנה שאינה צריכה היא. דפשיטא דמקצתן שלא עברו על כריתות ומיתות בית דין ועל פירות שביעית שלא ימותו בדבר, כי חלילה לשופט כל הארץ להמית צדיק עם רשע? וכן מקצתן שלא עינו [דין] ולא עוותו הדין, והורו כהלכה, שלא יפלו בחרב וכן כולם. וכדכתיב (תהלים לג, יח-יט) "עין ה' אל יראיו וכו' להציל ממות נפשם ולהחיותם ברעב". לבד בפורעניות של רעב עשה שלש מחלקות, לאו משום דאתי לאשמועינן "מקצתן עוברים ומקצתן אינן עוברים", אלא משום דשלשה מיני רעב באים לעולם. וכל מין מפורש בהדיא בקרא, וקא משמע לן שכל מין משונה מחברו, וקשה ממנו. וכן גופי העבירות שבשבילן בא הרעב משונות זו מזו. מה שאין כן דבר חרב וחיה רעה וגלות שאין בהם מינים שונים, כיון דתנא דידן בדבר ממש ובחרב ממש ובחיה רעה ממש ובגלות ממש קא מיירי שהן כולם מכת מות וכדפירשתי לעיל, לא עשה באחד מהם מחלקות.

סדר פורענות שבמשנה (אבות) הוא מן החמור אל הקל

ואם יקשה עליך למה הפך תנא דידן סדר המשפטים מסדר האמור ביחזקאל? היינו טעמא שהנביא מנאן בדרך לא זו אף זו, והולך מן החמור אל הקל, כי קשה מכולם רעב של כליה, שנאמר עליה (ויקרא כו, כט) "ואכלתם בשר בניכם" וגו'. שניה לה חיה רעה, ואחריה חרב, והרביעית הקלה היא דבר, וכדאפרש במשנתנו. והודיע שאין צריך לומר שכבוא משפט רעב, שלא יצילו הצדיקים זולתם (יחזקאל יד, טז-כ), אלא גם ממשפט חיה רעה לא יצילום, ואין צריך לומר ממשפט חיה רעה, אלא גם מחרב הקלה ממנה לא יצילו כי אם נפשם, ואין צריך לומר מחרב אלא גם מדבר הקלה מכולם לא יצילו כי אם נפשם לבד. ותנא דמשנתנו הולך מן הקל אל החמור, כמו גופי העבירות שמנה שכל אחת תמורה מחברתה, ומשום הכי תני תחלה דבר הקל ואח"כ חרב החמור ממנו, ואחריו חיה רעה הקשה מכולם.

והא דנקט רעב ברישא והיא קשה מכולם, היינו משום דבעי למיתני נמי רעב של בצורת הקלה מכולם וכדפרישית. ובשירת האזינו הזכיר ג"כ ארבעה שפטים הללו, ואמר (דברים לב, כד) "מזי רעב", זהו רעב, "ולחומי רשף וקטב מרירי", זהו דבר, "ושן בהמות" וגו', זהו חיה רעה, (דברים לב, כה) "מחוץ תשכל חרב", זהו חרב.

ודע כי ארבעה שפטים הללו הם ג"כ בדרכי הנפלאות, בארח נפלא למעלה מדרך הטבע. ומהן היו ארבע סדרי המכות שבאו על המצריים, שדברנו עליהם בבבא "עשר מכות" במשנתנו, ויפה דרשנו עליהן בפירושנו "רוח חן", ופה לא נאריך, כי מדברינו נפתח הדלת להבין דברי משנתנו, וכדאפרש.

"מקצתן מעשרין". הכל בכלל מעשרין מעשר ראשון ומעשר שני וכן מתנות עניים ותרומה גדולה, וכדמשמע בשבת (לב:) דהתם אמרינן "בעון תרומות ומעשרות שמים נעצרין ורעב בא לעולם" ודרשינן להו מקראי. ויש מחלקות רבות בין העוברים, יש נותן תרומה גדולה, ומפריש מעשר ראשון, ומפריש מעשר מן המעשר ונותן לכהן התרומה ותרומת מעשר שהן במיתה, והוא דבר מועט, ואינו נותן המעשר לבן לוי. ויש שאינו נותן מעשר שני. ויש שאינו מעשר שתי המעשרות וכן לענין גזל מתנת עניים. ויש שאוכל פירותיו בטבלן שהוא במיתה בידי שמים, שעל זה "דבר בא לעולם" כדתנן לקמן. ולכן נענשין מדה כנגד מדה, שהקב"ה מביא רעב של בצורת לעולם, והיינו שנה של בצורת, כדכתיב (ירמיה יז, ח) "ובשנת בצורת לא ידאג". ומלת "בצורת" לפי דעתי לשון מיעוט וחסרון, כמו (דברים כד, כא) "כי תבצור כרמך", כי הבוצר מחסר האשכלות מן הכרם. ובלשון חכמים יש הרבה (חולין מב:) "בצר להו חדא", כלומר חסר אחת, וזהו לשון "בצורת". לא כפירוש רש"י בירמיה (יז, ח) שהוא לשון רעב. ולא כמנחם שפירש לשון "חוזק ומבצר". אלא לשון חסרון מיעוט ומניעה, והיינו שימנעו ויחסרו השמים הגשמים, ויהיה רעב בארץ, מדה כנגד מדה. כי (תהלים כד, א) "לה' הארץ ומלואה", ונתנה לבני אדם בתנאים ידועים, והוא שיתנו מתבואותיהם ומבהמתם מעשר והוא חלק גבוה. ומשלחן גבוה זכו בהם הכהנים והלוים, וכן מתנות עניים, שנאמר (במדבר יח, כ) "אני חלקך ונחלתך

בתוך בני ישראל", ונאמר בלוים (במדבר יח, כד) "כי את מעשר בני ישראל אשר ירימו לה' תרומה נתתי ללוים לנחלה". וכשישראל מונעין לעשר, תשתנה לעומתם תכונת השמים והארץ, ויהיו שמיהם כברזל וארצם כנחשה. לא ירד מטר, והארץ לא תתן יבולה. ויש פרטים רבים במכה זו נגד פרטי העוברים, פעמים יהיה במקצת המקומות בצורת, ובשאר המקומות שובע, וכדכתיב (עמוס ד, ז) "חלקה אחת תמטר וחלקה אשר לא תמטיר עליה תיבש". והיינו כשמקצתן מעשרין ומקצתן אינן מעשרין, שאז נפרעין מהן ברעב של בצורת, שעל חלקת [מי] שאינו מעשר לא ימטיר, ועל חלקת המעשר ימטיר. וכן יש פרטים בבצורת עצמה, פעמים שע"י הבצורת שבנחלותיו ירד מנכסיו ויעני ויצטרך לחזור על הפתחים לשאול פת לחם, או לרדת למדינה אחרת ולמכור נחלתו וביתו וכליו להחיות את נפשו. ופעמים שעל ידי הבצורת יחלה ויהיה נפוח ברעב וימות, והכל כפי העבירה. על דרך משל אם נתן התרומות והחלה, רק שלא עשר המעשר, נפרעין ממנו בריש ובעוני ובחוסר כל. ואם בטל גם התרומות שב [עונש] מיתה [בידי שמים] נפרעין ממנו במכת מות, וכדתנן "דבר בא לעולם על מיתות שלא נמסרו לבית דין". אלא שלחומר ביטול התרומות מיתתו קשה יותר מן העובר על שאר כריתות ומיתות ב"ד דין, שכל האחרים מתים בדבר, ומבטל תרומות במיתת רעב הקשה מכולם, כדכתיב (איכה ד, ט) "טובים היו חללי חרב מחללי רעב". אלא דרישא לא מיירי בהכי ומשום הכי תני לשון מעשרין, דמשמע הא תרומה וחלה נותנין, משום דעיקר חלוקה זו נשנית ברעב של בצורת המביאה לידי חסרון, עירום וחוסר כל, מדה כנגד מדה שעשק מה שאינו שלו, לכן יאבד כל אשר לו.

"**גמרו שלא לעשר**". והרי כל ישראל או רובו עוברין, אז רעב של בצורת ומהומה באה בצורת [ענינה] שלא ימטיר מטר כלל, ולא תתן הארץ יבולה בשום מקום, מדה כנגד מדה, וכדפרישית לעיל. שהגשם והמטר והיבול ניתנו על תנאי. אלא שאם יהיה בצורת לבד אפשר שירדו רבים למדינות אחרות, כמו שעשה אלימלך וביתו (רות א, ג), או יסחרו תבואות ממדינות אחרות ויביאום לאדמתם. ועוד שיש כמה אוצרי תבואות שיש להם אוצרות של תבואות משנים שעברו, ולא ידאגו העשירים. לכן יבוא [נוסף על הנ"ל] גם כן רעב של מהומה. ומהומה היינו שיגוש קול בהלות [של] מחנות וגייסות המשבשות הדרכים, אין יוצא ואין בא. וע"י כן אי אפשר לצאת למדינה אחרת, או להביא תבואות ממדינות אחרות. וכן באים האויבים ואוכלים תבואות האוצרות ושורפים ומכלים מה שמוצאים. ואז הרעב מתחזק בכל המדינה ונידונים כולם. והכל כפי פרטי העבירות, וכדפירשתי לעיל, קצתן ירדו מנחלותיהן וקצתן ימותו בחלאים וברעב.

"**ושלא ליטול את החלה**". חלה נקראת תרומה, והאוכלה במיתה, והוא הדין לתרומה גדולה ותרומת מעשר שנידונין עליהן במכת מות, וכדפירשתי לעיל. ונקט חלה והוא הדין אינך, אלא דמה אי טעמא נקט "חלה" משום שאינה בכלל המעשרות, ואשמועינן שאם אינן מעשרים וגם אוכלין התרומות והחלה, רעב של כליה באה, ואין צריך לומר בצורת ומהומה, דהיא לא איצטריך למיתני, דבצורת מדה כנגד מדה, ומהומה בכלל כליה, וכליה היינו שמתים ברעב מפני בצורת, ושאויבים באים ואוכלים ומשחיתים התבואות. ונאספים אל עריהם ואל המבצרים מפני אויב, וכשבאין במצור ובמצוק זמן רב תכלה התבואה כולה, ואז הם נפוחי רעב עד שאוכלים בשר בנים ובנות, והיינו שלשה מיני רעב. [א] רעב של בבצורת שאין גשם ולא תתן הארץ יבולה. [ב] של מהומה שיש גשם וצמחה האדמה, אלא שאינן יכולים לקצור ולאסוף מפני שיבוש הגייסות. [ג] ושל כליה שצמחה הארץ וקצרו ואספו, אלא שאויבים באים ומשחיתים הגרנות. והנאספים אל המבצרים באים במצור ובמצוק עד שמתים ברעב ואוכלים בשר בניהם ובנותיהם. וכל מין קשה מחברו. כי [א] בצורת קלה מכולן שיכולין לפזר רגלם מעיר לעיר וממדינה למדינה למצוא אכל לנפשם. [ב] של מהומה קשה ממנו שצריכין לעמוד בעירם ובמקומם. [ג] של כליה קשה מכולם שבאים במצור ובמצוק עד שלא תשאר להם מאומה ואין דרך להנצל.

ושלשתן כתובים בתוכחה, [א] רעב של בצורת בפרשת הראשונה (ויקרא כו, יט-כ) "ונתתי את שמיכם כברזל וגו' ולא תתן ארצכם את יבולה" וגו', והיינו בצורת. [ב] בפרשה אחרת (ויקרא כו, כו) "בשברי לכם מטה לחם ואפו עשר נשים" וגו' והיינו מהומה, דמקמי הכי כתיב (כו, כה) "והבאתי עליכם חרב וגו' ונאספתם אל עריכם", כלומר אע"פ שתתן הארץ יבולה אעשה שלא תאכלוה לא תקצרו ולא תאספוה, כי תצטרכו להאסף אל עריכם [מפני המצור], ולכן אמר "בשברי לכם מטה לחם", שיש לחם אלא שאשבור מטה לחם בהביאי עליכם חרב ותאספו אל הערים. ועדיין יש להם מעט הנשאר כדכתיב "ואפו עשר נשים לחמכם בתנור אחד". ובפרשה שלאחריה (ויקרא כו, כט) "ואכלתם בשר בניכם ובשר בנותיכם תאכלו", והיינו של כליה כי יבואו במצור ובמצוק ימים רבים עד בלתי השאיר להם מאומה.

וכן מפורש בתוכחה שב "משנה תורה". [א] תחלה אמר (דברים כח, כג) "והיו שמיך אשר על ראשך נחשת" וגו', וזהו רעב של בצורת. [ב] אח"כ אמר (דברים כח, לג) "פרי אדמתך וכל יגיעך יאכל עם אשר לא ידעת", והיינו רעב של מהומה, שאע"פ שאין בצורת תרעבו, כי עם אשר לא ידעת יאכלנו. [ג] ואח"כ אמר (דברים כח, מט-נג) "ישא ה' עליך גוי מרחוק וגו' ואכל פרי בהמתך וגו' והצר לך בכל שעריך וגו' ואכלת פרי בטנך בשר בניך ובנותיך וגו' מבלי השאיר לו כל במצור ובמצוק אשר יציק לך וגו' כי תאכלם בחסר כל בסתר במצור ובמצוק" וגו', והיינו של כליה. ואשמועינן תנא דידן שרעב של בצורת מצטרף תמיד עם הרעב בין של מהומה בין של כליה, מדה כנגד מדה וכדפירשתי לעיל. ולכן במקרא שביחזקאל נאמרו שלש לשונות כנגד שלשה מיני רעב (יחזקאל יד, יג) "ושברתי לה מטה לחם", כנגד רעב של מהומה כמו בשברי לכם מטה לחם; "והשלחתי בה רעב" כנגד רעב של בצורת; "והכרתי ממנה אדם ובהמה" כנגד רעב של כליה.

ובספר מלאכי מפורש שבעון בטול תרומות ומעשרות, מארה באה עוצר ומהומה וכליה, שנאמר (מלאכי ג, ח-ט) "היקבע אדם אלהים וגו' ואמרתם במה קבענוך? המעשר והתרומה. במארה אתם נארים, ואותי אתם קובעים הגוי כולו". כלומר שהיו גומרין שלא לעשר, ולמעלה מזה אמר (מלאכי ב, ב-ג) "ושילחתי בכם את המארה וגו' הנני גוער לכם את הזרע וזריתי פרש על פניכם". והודיע עוד שאם יעשרו כדין יברך את האדמה שנאמר (מלאכי ג, י) "הביאו את כל המעשר וגו' אם לא אפתח לכם את ארובות השמים" וגו', וכל הענין המפורש שם.

"**דבר בא לעולם**". דבר ממש כדפירשתי לעיל, והיינו אנד לרמוסיא ומגפה. "על מיתות האמורות בתורה שלא נמסרו לב ית דין", כגון חייבי כריתות ומיתה בידי שמים, והדבר לוקח ושוטף את החוטאים מן העולם. וכ ולהו בבי דאתנייא במתניתין הן פורעניות קשות מן הראשונות. ואע"ג דמיתת רעב קשה ממיתת דבר וחרב, תני לה ברישא מטעמא דאמרן. שרעב של בצורת ושל מהומה לפעמים אין בהם מכת מות כלל, מ ה שאין כן דבר וחרב וחיה רעה וגלות שכולן מכת מות. מיהו איידי דאיצטריך למיתני רעב של בצורת ושל מהומה ברישא משום דקילי, תנא נמי רעב של כליה דחמירא, דבשלשה מיני רעב קא מיירי. והדר תני דבר דאית בה מכת מות, אלא שהיא בידי שמים. והדר תני חרב דחמירא מדבר שהיא בידי אדם, וכדכתיב (שמו"ב כד, יד) "נפלה נא ביד ה' כי רבים רחמיו וביד אדם אל אפולה". והדר תני חיה רעה דחמירא מחרב. דאדם בר דעת הוא ואפשר שירחם על נער וזקן, אבל חיה רעה לאו בת דעת היא. והדר תני גלות, דשבי כלהו איתנהו בה, והיא קשה מכולם כדפירשתי לעיל, וכן א י אפשר לגלות אלא ע"י חרב ודבר וחיה רעה, וכמו שראינו בשתי הפעמים שגלינו מעל ארצנו בעוה"ר. וזה פשוט שעל מיתות שלא נמסרו לב ית דין בא דבר לעולם, כי מת החוטא בדין שמים במגפה.

"**ועל פירות שביעית**". הא לא דמיא למיתות שלא נמסרו לב ית דין שהן חייבין מיתה בידי שמים, אבל פירות שביעית אין בהם מיתה, לא בידי אדם ולא בידי שמים. אלא קבלה היתה בידם שעל פירות שביעית ג"כ דבר בא לעולם, והיינו מי שעושה סחורה בפירות שביעית ואינו מפקירן לעניים, או שעשה אותן אוצר לאחר זמן הביעור. וטעמא דמלתא אית לן למילף מבבא

בתרייתא דתני "גלות בא לעולם על ע"ז ג"ע וש"ד ושמטת הארץ". ובשלמא ע"ז ג"ע וש"ד חמירא שיש בכולן מיתות בית דין, ואם אין עדים והתראה הרי הן בכלל של העבירות ומיתות האמורות בתורה שלא נמסרו לבית דין, ושפיר לומר שבא גלות דחמירא בשבילן. אלא שמטת הארץ שאינה אלא בלאו גרידא מ אי טעמא בא גלות בשבילה? וכדבעינן למימר לקמן. וכמו שע"כ אתה צריך לומר ששוה שמיטת הארץ לעבירות חמורות שבמיתה דהא קרא כתיב, הכי נמי העושה סחורה בפירות שביעית או שאינו מבערם מן הבית כמו שצ יותה תורה, אע"פ שקיים שמטת הארץ, הואיל ועבר על קדושת פירות השמטה נחשב לו כעובר על אחת ממיתות שלא נמסרו לבית דין, (מליצה ע"פ ויקרא יז, ד) ו"דם יחשב לאיש ההוא". וכמו שאפרש.

"**חרב בא לעולם**". כבר פרישית דחרב קשה מדבר, ולהכי בא לעולם על ע ינוי הדין ועל עיוות הדין ועל המורים בתורה שלא כהלכה. ו "עינוי הדין", היינו שמענה דינו של אדם ומעכבו מלפסוק לו דינו. ופעמים שהוא זכאי, וע"י שמענה דינו אוכל את בשרו, כי דואג פן יבואו עדי שקר ויתחייב, או שירא פן לא יעיינו השופטים היטב ויפסקו דינו למות. ו"עיוות הדין" הוא ע וול במשפט, לוקחי שחד ומטי דין. ו "מורים בתורה שלא כהלכה", מטהר את הפסול, ופוסל את הטהור, מכשיר את הטרפה, ומטריף את הכשר, וכן בכל הלכות התורה. ומיירי אפילו אינו מענה בדבר שבמיתה, וכגון שמענה את הדין בדיני ממונות, או מעוות הדין בדיני ממונות, ומורה שלא כהלכה בטרפות ובאיסורין שאינן אלא בלאו גרידא, מ"מ בשביל זה חרב בא לעולם, לפי שמבזה את התורה בזדון, ומשתמש בה להנאתו או להנקם או להחניף וכיוצא. וטעם שנידונין בחרב, לפי שהיושבים על מדין ומורי התורה הם ראשי העם, על פיהן יצאו ועל פיהן יבואו, והעם נכנעים לממשלתם, כי הם רודים בעם וגוזרים חיים ומות מלקיות ועונשים וקנסות. וכיון שמושלים ברשע [ר' מנוקדת סגול], נענשים מדה כנגד מדה שימשלו עליהם שונאיהם, ונופלים בחרב שונאיהם, כדרך (איכה א, ה) "היו צריה לראש".

ודבר זה מתורת משה רבינו ע"ה אנו למדין, שנאמר (שמות כב, כב-כג) "אם ענה תענה אותו וכו' וחרה אפי בכם והרגתי אתכם בחרב" וגו', והכל בכלל לא תענון. וכל שכן עינוי הדין שאין עינוי למעלה הימנו, וכדכתיב (ישעיה א, כג) "יתום לא ישפוטו וריב אלמנה לא יבוא אליהם". ו"לא ישפוטו" היינו עינוי הדין, והוא הדין לכל אדם, אלא שדיבר הכתוב בהווה כמו שפירש"י בחומש (שמות כב, כא) "שהם תשושי כח ודבר מצוי לענותם". ועיקר קרא בב ית דין משתעי שלא יענו את הדין, ועל כן כתיב "כי אם צעוק יצעק אלי", אלי דייקא, שאין לו מושיע בתוך בני אדם. כי אם המענה הדיוט אפשר שיצעק אל השופט ויציל עשוק מיד עושקו. אבל אם "יד השרים והשופטים במעל הזה" (מליצה ע"פ עזרא ט, ב) מי יושיע? וצועק המעונה אל הקב"ה ומוסר דינו לשמים, כדרך שאמר שמואל לישראל כששאלו מלך, הגיד להם משפט המלוכה לאיים עליהם, שהמלך יענם ויעשה רעה ואין מושיע, ואמר (שמו"א ח, יח) "וזעקתם ביום ההוא מלפני מלככם" וגו'. כלומר המלך לא ישמע לזעקתכם, והעם לא יצילו, ותזעקו אל ה' ב"ה, (שמו"א ח, יח) "ולא יענה ה' אתכם ביום ההוא". וקאמר (שמות כב, כג) "וחרה אפי בכם והרגתי אתכם בחרב". אלמא שעל ענוי הדין חרב בא לעולם.

ועיוות הדין בא מקל וחומר. שאם על עינוי הדין חרב בא, על המעוות והמקלקל, מחייב את הזכאי ומזכה את החייב לא כל שכן? והא דאמרינן (שבת לג.) דילפינן לה מקרא ד "והבאתי עליכם חרב נוקמת נקם ברית", ואין ברית אלא תורה, היינו משום סיפא "ועל המורים בתורה שלא כהלכה", דלית בהו משום עינוי ועוות וצער בני אדם הנכנעים לממשלת המושלים. אלא כדפרישית שמטהר את הטמא ומטמא את הטהור בזדון, דאע"ג שאינן מרשיעין לבריות, מ"מ נידונין בחרב שונאיהם, לפי שבגדו בתורה. ורחמנא אמר "והבאתי עליכם חרב נוקמת נקם ברית", שבשביל בזוי התורה נוקם ה' מאויביו. ועיוות הדין נמי בכלל "נקם ברית", כיון שמורה ודן שלא כהלכה.

אבל עינוי הדין נלמד מפרשת "אם ענה תענה". וגם בזה הטעם ברור, כי התורה כתר לראש החכמים, והעוסק בתורה לשמה ודן ומורה כהלכה הוא נגיד וקצין כדתנן (אבות, ו) "ונותנת לו

מלכות וממשלה וח יקור דין". ותנן (שם) "וכתרך גדול מכתרם". ולעיל (אבות, ד) תנן "שלשה כתרים הם", וחד מנייהו כתר תורה . וכדפרישית התם שמורי התורה מושלים בעם ומקרי "כתר". ולכן המשתמש בתורה שלא לשמה, ומורה שלא כהלכה נידון בחרב שונא ותאבד כתרו וגדולתו וכדפירשתי. הכי נראה לי.

חַיָּה רָעָה בָּאָה לָעוֹלָם עַל שְׁבוּעַת שָׁוְא, וְעַל חִלּוּל הַשֵּׁם. גָּלוּת בָּאָה לָעוֹלָם עַל עוֹבְדֵי עֲבוֹדָה זָרָה, וְעַל גִּלּוּי עֲרָיוֹת, וְעַל שְׁפִיכוּת דָּמִים, וְעַל הַשְׁמָטַת הָאָרֶץ. בְּאַרְבָּעָה פְּרָקִים הַדֶּבֶר מִתְרַבֶּה. בָּרְבִיעִית, וּבַשְּׁבִיעִית וּבְמוֹצָאֵי שְׁבִיעִית וּבְמוֹצָאֵי חֶחָג שֶׁבְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה. בָּרְבִיעִית, מִפְּנֵי מַעֲשֵׂר עָנִי שֶׁבַּשְּׁלִישִׁית. בַּשְּׁבִיעִית, מִפְּנֵי מַעֲשֵׂר עָנִי שֶׁבַּשִּׁשִּׁית. וּבְמוֹצָאֵי שְׁבִיעִית, מִפְּנֵי פֵּרוֹת שְׁבִיעִית. וּבְמוֹצָאֵי חֶחָג שֶׁבְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה, מִפְּנֵי גְּזֵל מַתְּנוֹת עֲנִיִּים:

"חיה רעה **בא** לעולם". כבר פירשתי דחיה רעה קשה מחרב, לפי שאין דעת בה, ולהכי באה על שבועת שוא ועל חלול השם . ושבועת שוא היינו שנשבע לבטלה וללא צורך, כגון שנשבע על עמוד של שיש שהוא שיש, ועל הבית שהוא בית, או על עמוד של אבן שהוא זהב וכיוצא בהן, שמזכיר שם שמים לבטלה. ולאו שלו כתוב בעשרת הדברות אחר ע"ז שנאמר (שמות כ, ז) "לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא כי לא ינקה ה' " וגו'. ושבועת שקר נמי בכלל לא ינקה כדאמרינן בשבועות (כא.). אלא שהנשבע לשוא עונו קשה מאד ודומה לעובד ע"ז . שאע"פ שהנשבע לשקר משקר בשמו של הקב"ה ומחלל כבודו, מכל מקום חטאו קל מטעם אחר, לפי שיצרו תוקפו. כי שבועת שקר הוא הנשבע בב ית דין על כפירת ממון, ובית דין מחייבין אותו שבועה בעל כרחו ונשבע לכפור ממונו . אבל הנשבע לשוא ולבטלה אין יצרו תוקפו, ועושה בלי דעת, כי אין פחד אלהים ומורא שמו לנגדו, ודומה למי שאין בו צורת אדם. וכדפירשתי (אבות, ג) במשנתו של ר' אליעזר המודעי, וכן פירשנו (שם) בבבא "אם אין דעת אין בינה", שבכל אדם נטוע כח הדעת, ויודע ש "הוא אל הוא היוצר" ובורא, ושחייב לכבד שמו של מלך מלכי המלכים הקב"ה. אלא שעובר על חקי הדעת כשיצרו תוקפו, וכדפירשתי כגון שנשבע לכפור ממון. אבל הנושא שמו ית' לשוא נותן מופת שנשחת דעתו, ולכן נענש מדה כנגד מדה, שחיה רעה אוכלתו שאין בה דעת. ועל זה אמרו רבותינו ז"ל (שבת קנא:) "אין חיה (רעה) מושלת באדם עד שנדמה לה כבהמה", כלומר אין עונש חיה רעה בא על האדם עד שיהיה דומה כחיה שאין בה דעת, וכההיא דשבועת שוא . ומה אי טעמא לא תני במתני תין "ושבועת שקר", משום דאפשר שישבע לשקר כשיצרו תוקפו, וכשאין יצרו תוקפו נזהר לפי שיש בו דעת, ומורא שמים עדיין בלבו . ולכן אע"פ שיש ח ילול וכדכתיב (ויקרא יט, יב) "וחללת את שם אלהיך", ונאמר (שמות כ, ז) "לא ינקה ה'", מ"מ אינו נענש בחיה רעה . (לבר) [חוץ מן] שבועת שוא דלא סגיא בלי השחתת הדעת, ודאי דענשו בחיה רעה. כך נ"ל.

"ועל חלול **ה**שם". הך נמי דומיא דשבועת שוא, שמגלה דעתו שאין פחד אלהים לנגד עיניו, בין בפרהסיא בין בסתר . וכהנהו דתני (אבות, ג) ר' אליעזר המודעי שאין להם חלק לעוה"ב, שיש בכולם אפיקורסות. ופירשנו התם שאפי לו אינו עובר רק על קל שבקלות דמו בראשו, וכדכתיב (במדבר טו, ל) "והנפש אשר תעשה", כל מה שתעשה בין קל בין חמור. וכההיא דתני ר' יוחנן בן ברוקא (אבות, ד) "כל המחלל שם שמים בסתר נפרעין ממנו בגלוי", והתם פרישית לה. ועלה תני הכי "ועל חלול השם", כגון שעובר לפי שאינו מאמין במצוה או בהשגחה וכיוצא, או שמחלל שם שמים בפיו ומטיל דופי בדברים קדושים , דברים שדעתו של אדם מכרעתן, שהעושה כן נותן אות על עצמו שאין בו דעת . ולהכי נפרעין ממנו בחיה רעה שאין בה דעת. אבל לא מיירי תנא דידן בחלול השם [מסוג אחר] דאמרינן בעלמא (יומא פו .), "כגון אנא דשקילנא בשרא מבי טבחא כו', כגון אנא דסגינא ד"א בלי תורה ". שכל אלו אפשר שנעשו בהסחת היצר, ומקרי "חלול השם", לפי שהעם סבורין שתורתן לפנים ואין אמת בלבם . ומכל מקום דעת העובר שלימה ויפה בלי מום . מה שאין כן חלול השם גמור דפרישית היינו הך דנפרעין ממנה בחיה רעה.

וכל השנויין במשנתנו האחרונות קלות מן הראשונות ועונשן חמור ומטעמא דאמרן. דהא מיתות שלא נמסרו לב ית דין העון חמור שיש עליו מיתה, וענשו בדבר הקל, לפי שהעוברים הדיוטים והתגבר יצרם עליהם וחנון ורחום ה'. למטה מהן ע ינוי הדין וע יוות הדין ומורים בתורה שלא כהלכה, דתרתי קמייתא אפילו בדיני ממונות, ו "מורה שלא כהלכה " אפילו באיסורין דעלמא ואינן אלא לאווי גרידי וע ונשן בחרב החמור, לפי שהעוברים [הם] ראשי עם וחמסו תורה ומשפט. למטה מהן שבועות שוא וחלול השם, שאפי לו עבר רק על מצות עשה בחלול השם או על איסור דרבנן, ועונשן בחיה רעה החמורה, לפי שהעובר השחית דעתו ובטל צורתו. ולמדנו דברים רבים בהך ש"העולם עומד על העבודה", שהוא מעשה המצות והשמירה מן העבירות, ואיך יש מחלקות רבות בגופי העבירות ובפרעונם. והבן.

"**גלות בא לעולם**". כבר פירשתי דגלות קשה מכולם, שהוא ח ורבן בית תפארתנו, ושממות הארץ הקדושה, ונטילת עטרת ראשנו , הכבוד והנבואה ורו ח הקדש וכל תפארת ישראל . וגלותם [של ישראל] בין העמים להיות למשל ולשנינה . (ב"ב ח:) "ושבי כולהו איתנהו ב יה", דבר חרב ורעב וכל הקללות הקשות הכתובות בשתי התוכחות . ועל כן נזכר עונש זה בתורה באחרונה. וקא משמע לן דאע"פ שעל עבירות ידועות דנין בד' מיתות ב ית דין, ואם אין עדים והתראה או שהן מיתות בידי שמים וכרת נ ידונין בדבר, ואם עוברין עליהם בע יוות הדין ובהוראה שלא כהלכה נ ידונין בחרב, ואם עוברין עליהם בחלול השם נ ידונין בחיה רעה, הני מילי אי לית בהו ע"ז ג"ע וש"ד ושמטת הארץ . אבל אם עברו רובן בהנך, בין שעברו מהסתת היצר, בין שעברו על פי המורים והמושלים, בין שעברו בחלול השם , כיון שנתמלאה סאתם נידונין בגלות הקשה. לפי שהן עונות קשות וחמורות שבכל התורה כולה, וכולהו מקראי יליף להו.

ע"ז מפורש בכמה מקומות בתורה ובנביאים . [א] בפרשת "כי תוליד בנים" וגו' כתיב (דברים ד, כה-כז) "והשחתם ועשיתם פסל תמונת כל וגו', העידותי בכם היום את השמים ואת הארץ כי אבד תאבדון מהר מעל הארץ וגו' והפיץ ה' אתכם בעמים " וגו'. [ב] בפרשת והיה אם שמוע כתיב (דברים יא, טז-יז) "וסרתם ועבדתם אלהים אחרים וגו', וחרה אף ה' בכם ועצר את השמים וגו', ואבדתם מהרה מעל הארץ הטובה " וגו'. [ג] בפרשת אתם נצבים כתיב (דברים כט, יז) "פן יש בכם איש או אשה משפחה או שבט וגו' ללכת לעבוד את אלהי הגויים ההם " וגו', (דברים כט, כה-כז) " וילכו ויעבדו אלהים אחרים וגו' ויתשם ה' מעל אדמתם וגו' וישלכם אל ארץ אחרת כיום הזה". [ד] הקב"ה אמר לשלמה (מל"א ט, ג-ט) "שמעתי את תפלתך וגו' והיו עיני ולבי שם כל הימים וגו' (שם) אם שוב תשובון וגו' ועבדתם אלהים אחרים וגו' והכרתי את ישראל מעל פני האדמה אשר נתתי להם וגו', (שם) ואמרו על אשר עזבו וגו' ויחזיקו באלהים אחרים". [ה] וכן מפורש בגלות עשרה השבטים (הושע ב,טו-טז), ועוד בכמה מקומות.

ובגלוי עריות נאמר (ויקרא יח, כד-כח) "אל תטמאו בכל אלה כי בכל אלה נטמאו הגויים אשר אני משלח מפניכם. ותטמא הארץ ואפקד עונה עליה ותקיא הארץ את יושביה, ושמרתם אתם וגו', ולא תקיא הארץ אתכם בטמאכם אותה כאשר קאה את הגוי אשר לפניכם". מכלל שאם יעברו תקיא הארץ אותם, וכדתניא ב "תורת כהנים" מלמד שהארץ חייבת גלות בדברים האלה.

ושפיכת דמים הוקשה לעריות, דכתיב (דברים כב, כו) "כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה", וכדאמרינן (סנהדרין עד.) שעל כל העבירות שבתורה יעבור ואל יהרג לבר מע"ז ג"ע וש"ד שהן חמורות ושוין בחמירתן. והכי נמי לענין עונש גלות שוין הן. ובשלשתן "טומאת הארץ" כתיב בהו, דבע"ז נאמר גבי מולך (ויקרא כ, ג) "למען טמא את מקדשי ". ובגילוי עריות נאמר (ויקרא יח, כה) "ותטמא הארץ". ובשפיכת דמים כתיב (במדבר לה, לד) "ולא תטמא את הארץ אשר אתם יושבים בה ", למדנו ששלשתן מטמאין את הארץ . וכשתטמא הארץ תקיא את יושביה, כדכתיב (ויקרא יח, כח) " ולא תקיא אתכם הארץ בטמאכם אותה ", שמענו שטומאת

הארץ גורמת הגלות. ולא ללמד על עצמו יצא אלא על הכלל כ ולו, שבכל מקום שיש טומאת הארץ יש גלות, כך נראה לי.

"ועל שמטת הארץ". שלא קיימו שנת השמטה, וזרעו וקצרו בשביעית גלות בא לעולם. ולהכי כתיב אצל שביעית (ויקרא כ ה, יח) "וישבתם על הארץ לבטח". הא אם אינן שובתין בשביעית אינן יושבים עליה לבטח, כי גלות ממשמשת ובאה. וטעם הדבר שקדושת שנת השביעית תלויה בארץ, שנאמר (ויקרא כה, ד) "ובשנה השביעית שנת שבתון יהיה לארץ שבת לה'", כלומר לא שתנוח מעבודתך, אלא שתשבות האדמה לכבוד ה' ב"ה. וכדתניא ב"תורת כהנים" (ספרא, בהר, א'): כשם שנאמר בשבת שבת לה', כך נאמר בשביעית שבת לה' [עכ"ל]. ולכן הזורע וחורש בשביעית ואינו משמטה מעבודתה, בטל הארץ מקדושתה. וכשם שהמטמא הארץ בע"ז ג"ע וש"ד גורם גלות, כך המבטל קדושתה בעבודת שביעית גורם גלות. ודומה לשבת בראשית שנאמר בה שבת לה', כלומר שאין השביתה שינוח האדם ממלאכתו, אלא היום קדוש לה' שלא יעשה בו מלאכה, להורות שהוא היוצר הוא הבורא, כדכתיב (בראשית ב, ג) "ויברך אלהים את השביעי ויקדש אותו כי בו שבת" וגו'. והמקדש את יום השבת מודה שיצר הקב"ה עולמו בששת ימים, והמחללו כופר ביצירת שמים וארץ. וכן נאמר בשביעית "שבת לה'", שהשנה קדושה לה' שתשבת בו עבודת האדמה, להורות (סנהדרין לט.) כי לה' הארץ, לא ליושבים בה. ושאדוני הארץ חפץ שתשבות ארצו בשנה השביעית. והמקיים שמטת הארץ מודה שלה' הארץ, והמבטל שנת השמטה כופר במלכות ה' ב"ה. ולטעם זה נאמר אצל פרשת השמטה (ויקרא כה, כג) "והארץ לא תמכר לצמיתות כי לי הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי". כלומר זה שצויתי לכם שהכל יצאו ביובל, ג"כ מטעם הארץ שהיא שלי. ואיך תמכרוה לחלוטין? ואתם גרים ותושבים בה, לא אדוני הארץ. כמו שצויתי ג"כ שתשבות ארצי בשנה השביעית, ולא תתן לכם יבולה, וזה טעם נפלא מאד.

ויוצא מזה טעם שנפרעין על עבירה זו בגלות, מדה כנגד מדה. הם לא האמינו כי לה' הארץ, ושהם רק גרים ותושבים, ע ל כן יגלו מעל אדמתם ולא תהיה להם עוד. מיהו לא דמיא גוף העבירה של שמטת הארץ לתלתא קמייתא שהן ע"ז ג"ע ש"ד. דבכולהו יש מיתות בית דין והן חמורות שבחמורות. ושמיטת הארץ עשה ולאו גרידא. ולהכי על שלש החמורות בא גלות משום טומאת הארץ וגודל חומרות החטאים, אבל על שמטת הארץ בא גלות משום מדה כנגד מדה.

ויראה בעיני דה כי נמי לא דמיא גלות דשמיטת הארץ לגלות דע"ז ג"ע וש"ד, דודאי כל זמן שלא עברו ישראל על החמורות, ורק היו מבטלים שמטת הארץ נתלה להם החטא עד שהתמלא סאתם בעברות חמורות. ואז נפרעין מהן גם על שמטת הארץ, ומתארך גלותן בעון השמטה. ולולא עון זה אם היו שבים בגלותם מעונותיהם בתשובה גמורה והיה מתכפר להם, היה ה' ב"ה מרחם עליהם להשיבם אל אדמתם מהרה. אבל בעבור השמטה שב יטלו [היו] צריכין להתארך בגלותן גם אחרי שעשו תשובה, לפי שאין תקנה לעון זה רק בשביתת הארץ והם בגלותם, וכמפורש בתורה שנאמר (ויקרא כו, לד-לה) "אז תרצה הארץ את שבתותיה כל ימי השמה, ואתם בארץ אויביכם אז תשבת הארץ והרצת את שבתותיה. כל ימי השמה תשבות את אשר לא שבתה בשבתותיכם בשבתכם עליה". כלומר אז כשתהיו בגלות תרצה הארץ את שבתותיה בזמן שממותה כשאתם בארץ אויביכם ואין עובד אדמתה. כדקאמר בהדיא "אז תשבת הארץ והרצת" לפני עון שבתותיה שבטלו בה, אבל כשתשבו עליה לא תתרצה. שהרי מדי שנה בשנה אתם עובדין אותה. ואע"פ שמכאן ואילך תקיימו שנת השמטה, במה תתרצה על השמטות שעברו שבטלו בה? אלא כל ימי השמה תשבות השנים שעברו אשר לא שבתה בשבתותיכם שישבתם עליה. הא למדת שבעון זה צריכין לעמוד בגלותם גם אחרי ששבו ואחרי שקבלו עונשם.

וכמו שמפורש בגלות בבל שגזר ה' ב"ה שיעמדו בגלותם שבעים שנה בשביל השמטות שבטלו. [עיין רש"י על ויקרא כו, לה. חשבון שבעים שנות שמיטה שביטלו עד לחורבן, עליהם

נענשו בשבעים שנות גלות]. שאם מפני ע"ז וג"ע וש"ד ושאר התורה שעברו אפשר שלא עמדו רק עשר או עשרים שנה בגלות, כי נענשו עליהן בעונשים גדולים כשבאו במצור ובמצוק ובדבר ובחרב וברעב ושאר הצרות . גם שבו בתשובה בארץ בבל . אלא הוצרכו לעמוד שם שבעים שנה בעון השמטות שבטלו, וכמפורש בסוף "דברי הימים" שנאמר (דהי"ב לו, כ-כא) "ויגל השארית מן החרב אל בבל ויהיו לו ולבניו לעבדים עד מלוך מלכות פרס. למלאות דבר ה' בפי ירמיה עד רצתה הארץ את שבתותיה כל ימי השמה שבתה למלאות שבעים שנה ". כלומר מה טעם היו לו ולבניו לעבדים ? כי אע"פ שעברו על כל התורה כ ולה, [הרי] כבר קבלו עונשם ושבו בתשובה. והשיב שהיה צריך להיות כן בשביל עון השמטות, והם עלו למספר שבעים שנה. כי שבעים שמטות ויובלות בטלו בארץ ישראל כמו שכתוב שם (דהי"ב לו, כא) בפירוש רש"י, גם בפירושו על החומש (ויקרא כו, לה).

ואם תאמר שהן יוצאים לגלות גם בעון השמטות לבדן ? אינו דומה גלות זה לגלות העבירות החמורות שבמיתה, כי די אם יגלום מלך אדיר למדינה אחרת במספר שנים שבטלו, ולא יענשו ברעב ובדבר ובחרב ובחיה רעה וכיוצא . מה שאין כן כשיוצאים בגלות בשביל ע"ז ג"ע וש"ד, מתקבצים עליהם התוכחות כ ולם, שהן חייבים בכ ולם מפני שעברו על כל העבירות . ועון שמיטות בא ביניהם להאריך ימי גלותן . וכן מפורש בתורה בפרשה האחרונה שמדבר בה על הגלות (ויקרא כו, כט) "ואכלתם בשר בניכם ובשר בנותיכם תאכלו", וזהו רעב של כליה שאין למעלה הימנה כדפירשתי לעיל . (ויקרא כו, ל) "והשמדתי את במותיכם וגו' ונתתי את פגריכם על פגרי גלוליכם" זהו הדבר. (שם) "וגעלה נפשי אתכם", זהו סילוק שכינה וסילוק כל תפארת ישראל. (ויקרא כו,לא) "ונתתי את עריכם חרבה והשימותי את מקדשיכם" וגו', זהו חורבן הארץ והמקדש. (ויקרא כו, לג) "ואתכם אזרה בגויים והריקותי אחריכם חרב ", זהו החרב והגלות . ואח"כ אמר (ויקרא כו, לד) " אז תרצה הארץ את שבתותיה ", כלומר כמו שיכופר לכם כל עונותיכם בדבר בחרב וברעב ובשממון שאביא עליכם כשתתו ודו בגלות ותשובו אלי, ושהיה אפשר לכם לעשות בהיותכם בארץ, כמו כן יכופר לכם אז עון השמיטות ע"י היותכם בארץ אויביכם והארץ תשבות. אבל הצרות הראשונות שהזכיר לא חלו על עון השמטות, אלא בעבור שעברו על הברית, וחטאו בע"ז וג"ע וש"ד ושאר העבירות . ואילו גלו בעבור השמיטה לבד, לא חלו עליהן הצרות הללו כלל, רק גלות על זמן ידוע כנגד השמיטות שבטלו. והשתא ניחא הכל דלא תני פורעניות אחרות. משום דראשי פורעניות ארבעה הן, וגלות חמישי להם, ושאר הקללות אינן אלא פרטיהן. ותני תלתא בפורעניות של רעב, משום דשלשה מינים הן : של בצורת, ושל מהומה, ושל כליה, מה שאין כן באינך [בשאר] שאין בהן מינין חלוקין. ותני שלשה גופי עבירות גבי מעשרות ותרומות. משום דמעשר לחוד, ותרומה לחוד. ותני תרומה וטבל אצל רעב אע"פ שהן מ ן מיתות שלא נמסרו לב ית דין ודבר בא עליהן, אי ן הכי נמי שמתים בעון זה , אלא שמיתתן קשה יותר שהיא מיתת רעב . וכן פירשנו טעם למה באין שבעה פורעניות אלו על מיני העבירות הללו . וכן פירשנו סדר המשנה ונכון הכל, ובמשנה הסמוכה יתבאר עוד בעז"ה. הכי נראה לי.

"**בארבעה פרקים**". אע"ג דלעיל תני "מקצתן מעשרין ומקצתן אין מעשרין רעב של בצורת באה", היינו מעשר ראשון הניתן ללוים ותרומות לכהנים, משום דחמירי טפי, שגוזלין משרתי ה' העובדים במקדשו, והוא חלק גבוה וכדפירשתי לעיל . ומתניתין [הזו] במעשר עני ושאר מתנות עניים דקילי, ואין רעב בא לעולם בשבילן . ואי קשיא לך אם אינן גורמים אפילו לרעב של בצורת שאין בה מכת מות, איך תני שגורמין דבר הקשה ממנה שיש בה מכת מות ובא על מיתות שלא נמסרו לב ית דין? אין הכי נמי שאם לא עברו על כריתות ומיתות ב ית דין אין דבר יוצא בשביל מתנות עניים. אבל כשדבר בא לעולם על מיתות שלא נמסרו לב ית דין הוא בא בארבעה פרקים הללו להפרע גם מגוזלי העניים . והיינו דקתני בארבעה פרקים הדבר מתרבה, כלומר דבר ששנינו למעלה דרכו להתרבות בארבעה פרקים הללו, ולאו למימרא שמתים בו גוזלי המעשרות כמו העוברין על דבר שבמיתה, אלא נגפין בחלאים רעים שהכל

בכלל דבר וכדפירשתי לעיל. והיינו "מתרבה", שאם היה בא בשאר פרקים, לא היה מתרבה כל כך.

"ברביעית". בשנה הרביעית בשמיטה: "ובשביעית". היא שנת השמיטה: "ובמוצאי שביעית". שנה שאחר השמיטה ראשונה לשמיטה הבאה.

"ובמוצאי החג". במוצאי יו"ט של סוכות שבכל שנה ושנה, כדמפרש ואזיל.

"מפני מעשר עני שבשלישית". שבשנה השלישית מן השמיטה לא היו מוציאין מעשר שני לאכלו בירושלים כמו בשנה ראשונה ושניה, אלא מעשר ראשון ללוי, ומעשר עני, שנאמר (דברים יד, כח-כט) "מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך בשנה ההיא וגו' ובא הלוי וגו' והגר והיתום והאלמנה" וגו'. וכן בשביעית מפני מעשר עני שבששית מן השמטה שבו היו ג"כ מעשרין מעשר עני תחת מעשר שני. ואם גזלו בשלישית ובששית מעשרות העניים נפרעין מהן בשנה שלאחריהן ברביעית ובשביעית. ויראה לי מדקתני גבי במוצאי יו"ט של חג "מפני גזל מתנות עניים", ולא קתני סתמא "מפני מתנות עניים" כדקתני רישא "מפני מעשר עני שבשלישית ומפני מעשר עני שבששית", והיינו גזל מעשר עני, לאשמועינן דבמתנות עניים גזל לחוד הוא דהוי, טפי לא. אבל במעשר עני איכא נמי "פרעון" משום מעשר שני שבשנה א' וב', ובשנה ד' וה' . והיינו אם לא העלה מעשר שני שלו לירושלים בראשונה ובשניה, וכן ברביעית ובחמישית, שנפרעין עליהם ברביעית ובשביעית . וטעמא דמלתא שבשתי השנים שמפרישין בהם מעשר עני חל חובת ביעור מעשר שני אם איחר להעלותן בשתי שנים שעברו, דכתיב (דברים כו, יב-יג) "כי תכלה לעשר את כל מעשר תבואתך בשנה השלישית שנת המעשר , ונתת ללוי לגר ליתום וגו', ואמרת לפני ה' אלהיך בערתי הקדש מן הבית ", וזה מעשר שני ונטע רבעי שהוא צריך להעלותן לירושלים. ולימדך שאם שהה מעשרותיו של שתי שנים ולא העלם לירושלים שצריך להעלותן עכשיו, לפי שהוא שנת מעשר עני. וכדתניא ב"ספרי" (פ' תבא, פסקא שב) "כי תכלה לעשר" [איזה] רגל שהמעשר כלה בו? הוי אומר זה חג הפסח. מכאן אמרו ערב יו"ט האחרון של פסח של רביעית ושל שביעית היה ביעור " [עכ"ל] ברביעית מפני מעשר עני שבשלישית, ובשביעית מפני מעשר עני שבששית, כלומר שבו המעשרות כ ולם כלין. ועל זה שנה תנא דידן ברביעית מפני מעשר עני שבשלישית, ובשביעית מפני מעשר עני שבששית, כלומר מפני שחל שנת המעשר להתודות ולבער מעשרות השנים הראשונים . וכשלא עשה כן, והיקל בקדושת מעשר מעשר שני, וגם גזל את העניים, נפרעין ממנו בשנה שלאחריהן . מה שאין כן במתנות עניים שאין בהם רק משום גזל, תני מפני גזל מתנות עניים.

"מפני פירות שביעית". פירות שצמחה האדמה בשנה השביעית שצריך לבערם ולהפקירם לעניים, ואם הניחם באוצרו לאחר זמן הביעור, עבר על ביעור פירות שביעית וגם גזל את העניים, דכתיב (שמות כג, יא) "ואכלו אביוני עמך", וכתיב (ויקרא כה, ו) "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה לך וגו' ולשכירך ולתושבך הגרים עמך". ולפי שיש בפירות שביעית שני דברים , שעבר על הביעור ועל גזל, תני נמי מפני פירות שביעית כמו גבי מעשר עני וכדפירשתי. והא דאיצטריך למיתני לעיל "דבר בא לעולם על מיתות שלא נמסרו לבית דין ועל פירות שביעית" והא תני לה הכא בהדי אינך? היינו כדפירשתי דהך מתני תין "דבר מתרבה" קתני, והוי אמינא דעונש פירות שביעית שוה לעונש מעשר שני וגזל מתנות עניים שאין הדבר הגמור בא עליהן לבדן? משום הכי כייל פירות שביעית עם מיתות שלא נמסרו לבית דין, לאשמועינן דעונש פירות שביעית חמירא, שעליהן בא דבר כמו על מיתות שלא נמסרו לבית דין. וטעמא דמלתא פרישית גבי "ועל שמיטת הארץ", שקדושת שנת השביעית מורה על מלכות שמים כי לה' הארץ. וכיון שעל בטול השמיטה גלות בא לעולם, ה כי נמי המחלל קדושת שנה זו בפירותיה שאינו מפקירן לעניים הרי הוא כמיקל בכבוד שמים , מלבד שגוזל את העניים , ומלבד שעובר על מצות הביעור . וגורם לדבר ממש, משום דחמיר טפי ממעשר עני ומעשר שני ומתנות עניים.

"**מפני גזל מתנות עניים**". שהחג [הוא] זמן אסיפה, וצריך שיניח מתבואותיו לקט שכחה ופאה ופרט ועוללות. וכיון שעבר החג ולא נתן לעניים חלקם, נפרעין ממנו. ואע"פ שלא גזל אלא ממון, ולמה נפרעין ממנו בגופו ? והיה ראוי שיעני או שתבא מארה בתבואותיו. כך היא המדה, אם היה גוזל את העשיר שלא חסרו ר ק ממון. אבל הגוזל את העניים אינו גוזל ממון אלא נפשות, שאין לו במה להתפרנס כענין שכתוב אצל שכר שכיר (דברים כד, טו) "ואליו הוא נושא את נפשו", ולהכי נפרעין מן הגוזל בגופו . וכדתניא ב"תורת כהנים" (פ' קדושים, פסקא ג') "ובקצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך וגו' וכרמך לא תעולל וגו' לעני ולגר תעזוב אותם אני ה' אלהיכם, אני איני גובה מכם אלא נפשות, שנאמר (משלי כב, כב) "אל תגזול דל כי דל הוא ואל תדכא עני בשער ", וכן הוא אומר "כי ה' יריב ריבם וקבע את קובעיהם נפש " [עכ"ל המדרש]. כלומר בגזל העני נפרעין ממנו נפשות לפי שהוא עני ואליו הוא נושא את נפשו, ומייתי ראיה מקרא "אל תגזול דל כי דל הוא ", דע ל כרחך לא למעוטי עשיר , דהא בעשיר נמי עובר בלאו דלא תגזול . אלא ה כי קאמר: השמר מלגזול את הדל כי מלבד שאתה נענש על שעברת על לאו דלא תגזול הכתוב בתורה, גם תענש בעבור שהוא דל, ונחשב כאלו גזלת את נפשו, ונפרעין ממך בנפשות . והיינו דסיים "כי ה' יריב ריבם " וגו'. וה וא הדין גזל מעשר עני דהיא היא. ועלה קאמר "ואל תדכא עני בשער", דכתיב גבי מעשר עני (דברים יד, כח-כט) "והנחת בשעריך. ובא הלוי וגו' והיתום" וגו', כך נראה לי.

אַרְבַּע מִדּוֹת בָּאָדָם. הָאוֹמֵר שֶׁלִּי שֶׁלִּי וְשֶׁלְּךָ שֶׁלָּךְ, זוֹ מִדָּה בֵּינוֹנִית. וְיֵשׁ אוֹמְרִים, זוֹ מִדַּת סְדוֹם. שֶׁלִּי שֶׁלָּךְ וְשֶׁלְּךָ שֶׁלִּי, עַם הָאָרֶץ. שֶׁלִּי שֶׁלָּךְ וְשֶׁלְּךָ שֶׁלָּךְ, חָסִיד. שֶׁלִּי שֶׁלִּי וְשֶׁלְּךָ שֶׁלִּי, רָשָׁע:

"**ארבע מדות באדם**". כל שש המשניות הללו נשנו ב"גמילות חסדים". ותני ברישא "שבעה דברים בגולם" כנגד "על התורה". והדר "שבעה מיני פורעניות" כנגד "על העבודה". ועכשיו שנה בדברים שבין אדם לחברו, מדות טובות ודרכי ג מילת חסדים. וכסדר שסדרן שמעון הצדיק במשנתו. וכך הן סדרן של משניות הללו, [א] תחלה שנה שלש משניות בגמילת חסדים דעלמא, וכוללים לכל באי עולם . רישא בג מילת חסדים שבממון וקנינים. מציעתא בג מילת חסדים שבמדות הנפש. וסיפא בגמילות חסדים שבשכל ובבינה. [ב] והדר תני שלשה משניות בגמילת חסדים שבמצות על אותו הסדר עצמו. רישא בג מילת חסדים שבממון. מציעתא בגמילת חסדים שבמדות הנפש. וסיפא בגמילת חסדים שבשכל ובבינה. וכדבעינן למימר.

"**ארבע מדות באדם** ". לפי שהמשנה הזאת כוללת דברים שבממון, שיצר האדם (לבד) [בלבו] מחמדתן לפי שהוא עפר מן האדמה, וצריך לקנינים לכלכל ביתו וטפו , תני "באדם". ואינך תרתי השנויין בדברים שבנפש, וצריכין לה גם אם לא נוצרה בגוף, תני "בדעות" ו"בתלמידים". והכי פירושא : בני אדם כ ולם נחלקין לארבע כתות במדותיהן לענין ג מילת חסדים לעזור איש את רעהו בגופם ובקנינם. ולאו בצדקה קא מיירי שהיא מצוה בתורה, אלא בדברים שאינן מפורשים בתורה והן דרכי דרך ארץ . ואעפ"כ נכללים בפסוק (דברים ו, יח) "ועשית הטוב והישר", ובפסוק (דברים כח, ט) "והלכת בדרכיו". והוא בכלל ד רך ארץ ומשאן ומתנן של בני אדם זע"ז.

"**האומר שלי שלי ושלך שלך**". כלומר לפי מדתו ודעתו [של אותו האדם] גוזר שכל אחד מן הבריות קבל חלקו מן השמים, אם מעט ואם הרבה, ואין אחד צריך לפזר את שלו לעזור חברו. ולפיכך אמר "שלי שלי" והוא חלקי ולמה אתננו לאחר ? וכן "שלך שלך" הוא חלקך , ולמה תעזרני בחלקך ? הרי זו מדה בינונית, לא חסידות ולא רשע . לא חסידות כיון שאינו רוצה לעשות לפנים משורת הדין ולוותר משלו לאחרים , אע"פ שאין הדין כך לפי דעתו, ולא רשע כיון שאינו מבקש לעצמו יותר ממה שעושה עם אחרים . שכמו שאינו רוצה לוותר, כך אינו שואל מאחרים שיוותרו כנגדו, והרי הוא בינוני.

"**וי"א זו מדת סדום** ". אע"פ שמקיים "ואהבת לרעך כמוך" [כלומר, "כמוך"] ומשוה חבריו לעצמו, וכדפירשתי בבבא אל תהי בז וכו', מדתו מטה כלפי רשע, לפי שאין הדעת סובלת לדון כך, דא"כ בטל ישובם של בני אדם ומ קח וממכר זה עם זה , ותאבד האהבה והאחוה שביניהן, שהרי יודע כל אחד שלא יעמוד לו חברו בעת צרתו . והרי דומה למדת אנשי סדום שגזרו כן להשבית רגל אורח מארצם, ולא היו רוצים באהבתן של בריות לא ליהנות מאחרים ולא שיהנו הבריות מהם, שהרי השביתו רגל אורח מביניהם . וממילא לא יכלו ליהנות מאחרים, והרי זה "שלי שלי ושלך שלך". ואעפ"כ נכתב עליהם דבר זה לגנאי, ולמדנו שהנוהג כן אין מדתו מדה בינונית, אלא מכריע לרשעה. והאי "מדת סדום" דקתני, לאו למימרא שזה היה עון סדום, ושעל כן נהפכה לגפרית ומלח. דאם כן לא הוי ת נא קמא אומר "זו מדה בינונית". אלא סדום וחברותיה היו מכת מנאצי ה' הכופרים בכל, ועל כן נענשו למעלה מן הטבע, וכדפירשתי במשנתנו של ר"א המודעי . ומתניתין מיירי באדם כשר, אלא שבענין הקניינים מדתו לומר "שלי שלי ושלך שלך". אבל עם עניים ואביונים נוהג בצדק כי כן מצות התורה, ומש ום הכי תנא קמא קאמר שהיא מדה בינונית. וי"א אע"פ שהיא מדה בינונית, שהרי אינו רוצה לעצמו יותר ממה שרוצה באחרים, בענין זה המדה הבינונית מסוכנת מאד . לפי שכן היתה מידת אנשי סדום, להיות שונאי הקבוץ והחברה, ויצאו מרעה אל רעה להתאכזר גם על עניים

ואביונים, עד שבאחרית נפלו במהמורות בל יקומו, ונעשו אנשי משחית . ולכן צריך האדם להזהר בענין זה ממדה הבינונית הנזכרת ראשונה במשנתנו, ולאורויי לן הך מייתי דברי יש אומרים, ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי.

"שלי שלך ושלך שלי". לאו דוקא שנותן כל אשר לו לחברו ונוטל ממנו כל אשר לו , שזה מנהג של שגעון . אלא דוגמא קתני, שממדתו לוותר משלו נגד חברו, וכמו כן בצר לו שואל מזולתו שיוותרו נגדו ויעזרוהו. וממילא מי שאינו מוותר נגדו או שאין לו לוותר לא יוותר גם הוא לו, והיינו "שלי שלך ושלך שלי ". שבתנאי זה שלי שלך, לפי ששלך שלי "הרי זה עם הארץ", כלומר עוסק בעסקיו ובמ קח וממכר תחת השמש, ואין בו מנהגי תורה . ולפיכך מי שנושא ונותן עמו ומוותר כנגדו להלוות לו או לפזר עבורו, דן בלבו "גם אני חייב לוותר כנגדו. ומי שאינו מוותר כנגדי , למה אפזר שלי בעבורו ? והרי הוא עושה לטובת עצמו ולהרבות קנייניו !" והרי זה עם הארץ שכל עסקיו ליישוב המדינה, כי המדה הזאת צריכה לתיקון העולם שיעזרו בני אדם זה את זה.

"שלי שלך ושלך שלך". הכי נמי לאו דוקא דהא אמרינן (כתובות נ.) "המבזבז אל יבזבז יותר מחומש". אלא שמהנה לאחרים מנכסיו בקצב, ומלוה לעניים ולעשירים, ואין בזה משום בזבוז כי יפרעו לו . וכן משאיל כליו וקנייניו, וכן טורח עבורם בגופו ובעבדיו וכל כיוצא בזה . וכדתנן (אבות, א) "יהי ביתך פתוח לרווחה". והתם פרישית לה דלענין גמילת חסדים אתמר. וכן ההיא דהכא שאומר לכל אדם "שלי שלך, ואעפ"כ שלך שלך ", כלומר לא בעבור שתגמול לי מדה במדה שתהנה לי מנכסיך, כי לא חפצתי ממך מאומה . ולפי שאינו עושה לקבל טובה מחברו גומל חסד לכל אדם אפילו עני שאין לו להנותו כנגד טובתו . וכן מהנה גם למי שאינו גומל חסד. הרי זה "חסיד" לפי שיש בו מדת ג מילת חסדים כתיקונה. ועלה שנינו "על שלשה דברים העולם עומד" דחד מנייהו על ג מילת חסדים. ולאו שנקרא "חסיד" לפי שאינו רוצה לקבל מאחרים, דאין זה ענין לכאן . ומה בכך אם מקבל מאחרים כתורה וכמשפט ? והרי אמרו "הרוצה ליהנות, יהנה כאלישע" (ברכות י:). וכי תעלה על דעתך שלא היה אלישע "חסיד"? ועוד וכי אפשר לאדם לומר כן? ופעמים רבות צריך עזרת בני אדם. וכמה הרפתקאות עדו על אינש שצריך להיעזר מבני אדם, והכל נקרא ג מילת חסדים. אלא לפי שגומל חסד לשם שמים ואינו עושה לתשלום גמול, שהרי אומר "שלך שלך" הוי "חסיד". ואילו היה עושה לתשלום גמול תו לא אקרי גמילת חסדים, והיינו מדת עם הארץ וכדפירשתי.

"שלי שלי ושלך שלי". שאינו רוצה לגמול חסד עם שום אדם, וכשהוא צריך לדבר מבקש שיעשו בני אדם עמו חסד הן בגופם הן בממונם, ואם לא יעשו כרצונו יחרה אפו ; הרי זה "רשע". שהרי מדתו נגד דעת בני אדם, דממה נפשך. אם לפי דעתו אין בני אדם חייבין לגמול חסד אלו עם אלו, כמו האומר "שלי שלי ושלך שלך", על מה מבקש מאחרים ומחייבם בדעתו שיעזרוהו? ואם סבור שמוטל על בני אדם לגמול חסד, למה מו נע חסדו מכל בריה אפילו ממי שמטיב עמו ומי שיוכל לשלם לו טובו ? אלא שהוא רשע ומזיק לבריות ואין בו מדעת בני אדם ההולכים בש יקול דעתם. ולמדנו דג מילת חסדים שמקבלין עליהם שכר, היינו כשאינו עושה לתשלום גמול אלא לכבוד שמים . אבל המתחסד לתשלום גמול זהו מנהגי עמי הארץ . ומי שאינו מתחסד אפילו עם מי שהתחסד עמו לא תימא ש "אינו עוסק בג מילת חסדים" לחוד, אלא "רשע" נמי הוי, ומטעמא דפרישית. אבל מי שאינו מתחסד ואינו מבקש חסד אינו רשע לתנא קמא, שדבר זה תלוי בשיקול דעתו של אדם, וסבור שכך הוא המדה הישרה. ולי"א מדה זו אף היא מטה כלפי רשע [ר' מנוקדת סגול] שהיא מדת אנשי סדום. כך נראה לי.

אַרְבַּע מִדּוֹת בַּדֵּעוֹת. נוֹחַ לִכְעוֹס וְנוֹחַ לִרְצוֹת, יָצָא שְׁכָרוֹ בְּהֶפְסֵדוֹ, קָשֶׁה לִכְעוֹס וְקָשֶׁה לִרְצוֹת, יָצָא הֶפְסֵדוֹ בְּשְׁכָרוֹ קָשֶׁה לִכְעוֹס וְנוֹחַ לִרְצוֹת חָסִיד. נוֹחַ לִכְעוֹס וְקָשֶׁה לִרְצוֹת רָשָׁע:

"ארבע מדות בדעות". הך מציעתא בגמילת חסדים שבמדות, וקרי ליה "דעות" כלפי ארבע מדות ששנה למעלה שהן במעשים ; והך דהכא אין בו מעשה אלא במחשבה . להכי קרי ליה "דעות", לא שהן מדות התלויות בשכל ובבינה, כי הכעס הוא ממדות הנפש.

"נוח לכעוס ונוח לרצות" . כבר פירשתי במשנתו של ר"ע כי נפש האדם כוללת כחות כל מעשה בראשית, ובכל כח וכח הנטוע בה יש בו ענין של גמילת חסדים. על דרך משל כח הזריזות, ומשפט הזריזות קצוב בחכמה. על דרך משל שיקום בבקר ויעורר השחר ויקרא שמע ויתפלל וכיוצא בזה, והפלגת [הערת המגיה: שפע רב של] הזריזות הוא גמילת חסדים, כגון הקם בחצי הלילה ללמוד תורה ולרנן לפני הקב"ה. וכמו שאמר דוד (תהלים פו, ב) "שמרה נפשי כי חסיד אני", ואמרינן (ברכות ד.) "ולא חסיד אני? שכל מלכי מזרח ומערב ישנים עד ארבע שעות. ואני חצות לילה אקום להודות לך", וכדפירשתי (אבות, א) בבבא "ועל גמילת חסדים". וכן באהבה וכן בשנאה בכ ולם יש גמילת חסדים. מיהו תנא דידן לא נקט מכ ולהו רק הכעס. לפי שברוב מדות הנפש, תלויות בהן מצות המפורשות בתורה . כגון [מדות] השנאה והנקימה והנטירה והאהבה, [תלויות בהן מצוות] כמו "לא תקום ולא תטור", "לא תשנא", "ואהבת לרעך כמוך". ובהנהו לא קא מיירי השתא, ועלייהו שנה ד' מדות בהולכי בית המדרש, וכדבעינן למימר [לקמן]. מה שאין כן הכעס שלא הזהיר עלי ו בתורה, והרי הוא בכלל ג מילת חסדים. ועוד שכל המדות האחרות צריך האדם לנה וג בהן תמיד בחכמה . כגון ה"שנאה" אין לומר עליה "נוח לשנוא ונוח לאהוב" או "קשה לשנוא וקשה לאהוב" או "קשה לשנוא ונוח לאהוב, חסיד". שהרי היא ב "לא תעשה" ואסורה כל רגע . ואפילו "קשה לשנוא ונוח לאהוב" נמי באיסורא קאי . וכן הנקימה והנטירה, וכן הקנאה איננה ממדת החכם כלל . וכן הגאוה אפילו שמינית שבשמינית אסורה (סוטה ה. ע"פ הרמב"ם, הל' דעות פ"ב).

אפילו נגד הרשעים אין להשתמש במדת הכעס

מה שאין כן הכעס שהיא מדת כל אדם , ואפילו החסיד שבחסידים אי אפשר שלא יכעס כלל, שהרי משה רבינו רבן של כל ישראל כעס שלש פעמים. אחת בשעיר החטאת הנשרף, והשניה במי מריבה, והשלישית במלחמת מדין (ספרי, פ' מטות) . וכן מצינו באלישע (מגילה כח.). וכיון שהמדה הזאת מצויה בכל אדם , אתי לאשמועינן מי מהן נוהג במדה זו לרעה, ומי בינוני, כשבעליהן חכמים ונוהגים בהם בחכמה . ע"ל דרך משל הגאוה רעה מאד וקרויה "תועבה" כדכתיב (משלי טז, ה) "תועבת ה' כל גבה לב". והיא [לעומת זאת] מדה יקרה [כשהיא] בארח חכמה. והוא מי שלבו גבוה ביראת ה' וללכת בדרכיו כדכתיב (דהי"ב יז, ו) "ויגבה לבו בדרכי ה'". וכן כולם. והדרוש הזה רחב מאד, ודיברנו בענינו בספר "גן נעול" (חדר ד, חלונות ו' ז'). מה שאין כן הכעס כשהאדם מרתיח דמו ויחר אפו אינה טובה בעצם, כי מה יועיל? ואם תאמר הכעס טוב ביראת ה' כגון הכועס על עוברי עבירה ועל מחללי השם, וכדכתיב (תהלים קלט, כא) "הלא משנאיך ה' אשנא ובתקוממיך אתקוטט, תכלית שנאה שנאתים" וגו'. היינו שנאה ונקמה בארח משפט. אבל הכעס אך (למותר) [מיותרת], כי הכעס מבלבל הדעת . ומה טוב אם יעשה בהם נקמה מאהבת ה' ומיראתו ובמשפט שכלו , ולא יכעס. אמת, כי לולא הכעס היה האדם מתעצל למחות בעוברי עבירה ובתלמידים שאינן הגוני ם [אמר המגיה: עיין רמב"ם, הל' תלמוד תורה, פ"ה ה"ד]. כי אין כל אדם זוכה שישפוט בצדק ויעשה דין ברשעים ובמנאצים מרוב אהבת ה' ויראתו , אם לא תבער בו חמתו . מכל מקום מי שזוכה למעלה זו שיעשה כל ענייניו בלי כעס ורתיחת הדם, ודאי מדרגתו [היא] יותר גדולה בחסידות. ולפי שביטול המדה הזאת בלב הוא תיקון גדול מאד, שנה עליה משנתו לענין "גמילות חסדים".

ועוד כיון דתנא ב"גמילות חסדים" עסיק במדות, לא מצא גמילות חסדים יותר גדולה שיוכל האדם לעשות לנפשו היקרה, גם [גמילות חסד עי"ז] לבני אדם, מביטול הכעס. לנפשו [הוא] גומל חסד, שהממהר לכעוס מבלבל דעתו וחכמתו, וגורם רעה לנפשו, וכדאמרינן (פסחים סו:) "כל הכועס אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו, ואם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו". "חכם" [למדנו] ממשה דכתיב "ויקצוף משה על פקודי החיל", וכתיב "ויאמר אלעזר הכהן אל אנשי הצבא" וגו' [ההלכה לעניני טהרת כלי הנכרים]. מכלל דמשה איעלם מיניה. נביא מאלישע דכתיב (מל"ב ג, יד-טו) "לולי פני יהושפט" וגו' וכתיב "ועתה קחו לי מנגן" וגו' [עכ"ל הגמרא]. מה שאין כן שאר המדות כשישתמש בהן לרעה אינן מבלבלים הדעת מיד אלא כשמשתרש בהן.

וכן היא ג מילת חסדים גדולה לבני אדם, שהנוח לכעוס בני אדם מתרחקים ממנו ויראים שיכעיסוהו בדבר קטן. וע"י כן מבטל כל מיני גמילת חסדים, אין ביתו פתוח לרווחה ואין עניים בני ביתו שהוא ג מילת חסדים דיוסי בן יוחנן (אבות, א). [ועוד כי] אינו דן כל אדם לכף זכות, כי טרם שישכיל לדונו לזכות כבר מיהר לכעוס עליו, וכמו שתבין ממה שפירשנו במשנתו של ר' לויטס איש יבנה (אבות, ד), והיינו גמילת חסדים דיהושע בן פרחיה (אבות, א). וכל שכן שאי אפשר לו להיות "אוהב שלום ורודף שלום ואוהב את הבריות ומקרבן לתורה" [כמדתו של הלל, אבות, א], שהרי הוא ממהר לכעוס על כל דבר, וע"י כן בא לידי קטטה ובא לידי שנאה והתלמידים מתרחקין הימנו, והיינו גמילת חסדים דהלל, וכדפירש הלל בעצמו (אבות, ב) "ולא הקפדן מלמד", והתם פרישית לה. ולכן שאר המדות אע"פ שמשתמש בהן לרעה אין רע כל כך לענין גמילת חסדים. שהמקנא בחברו, לעצמו הוא עושה [רעה], ולחברו אינו עושה כלום [בפועל], וכן שאר המדות. ולהכי נקט מדת הכעס לדוגמא מכל מדות הנפש. וראיה גדולה לדברינו ממשנת ר' אליעזר בן הורקנוס ששנה (אבות, ב) "אל תהי נוח לכעוס", והתם פרישית דלענין גמילת חסדים שנה משנתו. והודיע שאין גמילת חסדים יותר גדולה במדות הנפש הכלולות בעין טובה ממי שאינו נוח לכעוס, כי מי שנבהל לכעוס בועט במלכו ובאלהיו, ושם מפורש.

"נוח לכעוס ונוח לרצות". על כל דבר קטן או גדול ממהר לכעוס. וכן הוא נוח לרצות, מיד שיפייסוהו יתפייס, או שמתפייס מאליו כשישקוט דמו מכעסו,

"יצא שכרו בהפסדו". הכא לא תני זו מדה בינונית כדתני גבי "שלי שלי ושלך שלך" והכי נמי לא תני "זו מדה בינונית" גבי "קשה לכעוס וקשה לרצות", ואע"פ ששניהן בינונים, בין חסיד ורשע. דבשלמא לעיל איצטריך למיתני "זו מדה בינונית", משום דסלקא דעתך שאפילו בינונית ליכא, שבטל דעתו אצל כל אדם, וכדפירשתי לעיל שכמעט אין הדעת סובלת לומר "שלי שלי ושלך שלך", וכדקאמרי י"א שהיא מדת סדום. להכי תני נמי קמא שהיא מדה בינונית, כלומר אע"פ שאין בה מדת חסד, "רשע" נמי לא הוי. מה שאין כן הכא דליכא למטעי שהן מדות בינוניות, לא חסיד ולא רשע. שאם הוא נוח לכעוס ונוח לרצות, נודע שמטבעו למהר במדותיו, דהא בהא תליא. ואם הוא קשה לכעוס וקשה לרצות, נודע שמטבעו לאחר במדותיו, והא בהא תליא. וכדברי המשל "הממהר לאהוב ממהר לשנוא", וכן בכל דבר.

ולעיל לא הוי מצי למיתני "יצא שכרו בהפסדו", דלא מיקרי "שכרו" כלל. ואי משום שאומר "ושלך שלך", אין רוח הבריות נוחה מזה, ורובם רוצים ליהנות לזולתם במקום שאינן חסרים, כגון ההלוואות לעשירים וכיוצא, שזהו משא ומתן של בני אדם אלו עם אלו. וכן לא הוי מצי למיתני "יצא הפסדו בשכרו", שאין כאן הפסד ולא שכר של מצוה, אלא מנהג מדיני, וכדפירשתי לעיל. משום הכי תני "זהו עם הארץ". אבל גבי מדת הכעס שפיר תני "יצא שכרו בהפסדו", ויצא כמו (פסחים כב:) "יצא נקי מנכסיו", כלומר יוצא נקי משכרו ברוב הפסדו. כלומר "שכרו" לפי שהוא נוח לרצות ולמחול שהיא מדה טובה, אינו חשובה כלום נגד מה שמפסיד לנפשו ולבני אדם ע"י שהוא נוח לכעוס. וטעמא כדאמרן לעיל, שהכועס מבלבל דעתו ושכלו, ואם חכם הוא חכמתו מסתלקת הימנו. ומה יועיל שאח"כ ישקוט מכעסו וירצה

ויתפייס, וכבר הפסיד הרבה בכעסו ובלבל דעתו. וכן יעשה תמיד שהרי הוא נוח לכעוס, ואפשר שיכעס פעמים רבות בכל יום . ולכן שכר הר יצוי אינו כלום נגד ההפסד שגרם לעצמו בכעסו. וכן הכועס יתרחקו ממנו בני אדם וכדפירשתי לעיל. ומה יועיל שהוא נוח לרצות ? והרי אין בני אדם נהנין מחברתו ודואגים שיכעס עליהם כרגע . ואע"פ שיודעים שאחר עבור כעסו ימחול להם, שעת הכעס מה תהא עליה? וכההיא (אבות, ב) ד"אין הקפדן מלמד".

"**קשה לכעוס וקשה לרצות** ". מאריך אפו ואינו כועס אלא על דבר גדול, שכבר הרגיל נפשו שאינו חושש למה שיעשו לו . רק כשתגדל המעשה ודן בלבו ובשכלו שהרעה העשויה גדולה אז בא לכלל כעס, והיינו "קשה לכעוס". וכמו כן "קשה לרצות" שאם בא לכלל כעס על מעשה מן המעשים שוב אינו מוחל מהרה, ואינו מעביר על מדותיו.

"**יצא הפסדו בשכרו** ". כלומר יוצא נקי מהפסדו ברוב שכרו . הפסדו שהוא קשה לרצות ו"אינו מעביר על מדותיו " שהיא מדה גרועה, וכדאמרינן (ר"ה יז.) "כל המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו". אינה חשובה כלום נגד מה שהשכיר לנפשו ולבני אדם במדתו הטובה שהוא "קשה לכעוס". שע"י כן עומד תמיד ביישוב הדעת, כי אינו כועס רק לפרקים רחוקים, ואינו מבלבל דעתו וחכמתו, ותלמודו מתרבה ומתקיים בידו . ואין גמילות חסדים גדולה ממנה שהאדם עושה לנפשו. וכן אין בני אדם בדלין ממנו והתלמידים מתקבצים אצלו . כי יודעים שאינו מקפיד על ענייניהם ואינו כועס, כי לא יכעס רק על דבר גדול, ויוכל כל אדם להשתמר עצמו שלא יעשה ענין מכוער ורע שיכעס עליו . והיינו דקאמר ר' אליעזר (אבות, ב) "אל תהי נוח לכעוס ", ולא תני מידי מ "נוח לרצות". משום דעיקר הקפידא ב "נוח לכעוס", שאע"פ שהוא "נוח לרצות", אין בו טובה שהרי יצא שכרו בהפסדו. מה שאין כן מי שאינו נוח לכעוס, אע"פ שהוא קשה לרצות ואינו חסיד גמור, מ כל מקום יצא הפסדו בשכרו וגומל חסד לנפשו ולאחרים.

"**קשה לכעוס ונוח לרצות** ". כדפרישית שמאריך אפו ואינו כועס רק על דבר גדול, וכבר הרגיל נפשו שאין חושש להבלי בני אדם ולדבריהם, ואינו כועס רק כשיעשו לו רעה גדולה שאינו יכול להאריך אפו עוד, כי שכלו ובינתו דנין שראוי לחרות אף במי שעושה כן. אבל "נוח לרצות", אחר ששקט רתיחת דמו, ומפייסים אותו נוח לרצות ולמחול, הרי זה "חסיד" וכדאפרש. מיהו לא תני "אינו כועס , חסיד ", דבכהאי גוונא לא משכחת אינש בעולם, וכדפירשתי לעיל שגם אב בחכמים וחסיד שבחסידים בא לכלל כעס . אלא מדת חסידות מי שהוא קשה לכעוס ונוח לרצות.

תכונת החסידות במניעת הכעס, כאשר מבין בשפלות המצב האנושי ואין לו ציפיות גדולות מהם

"**חסיד**". זהו חסיד גמור, שהוא קשה לכעוס, וזהו מדת החכמה . וגם הוא נוח לרצות ומוחל על עלבונו, אע"פ שהוא כועס בדין ובמשפט, והרי זה מדת חסידות, שהיא תפארת לחכמה . מה שאין כן הקשה לכעוס וקשה לרצות, שאע"פ שנוהג בחכמה אין בזה משום "חסידות", והיינו דקאמר שלמה בחכמתו (משלי יד, כט) "ארך אפים רב תבונה , וקצר רוח מרים אולת ", ופירשנוהו בספר "מעין גנים", ופה בקצרה אפרש. מי שהוא קשה לכעוס ומאריך אפו, סימן שהוא רב תבונה שמקובצים בו תבונות רבות, וע "י כן רוחו מאריך בתבונותיו ובזה כובש כעסו. על דרך משל שמבין תבונות יתרות ביראת ה' כבודו וגדלו, ומבין הרבה בשפלות האדם כי "במה נחשב הוא". והוא בז לענייני העולם ואינו מתקצף על הנעשה לו תחת השמש, כי הכעס מבלבל הדעת, וכל חפצו בתבונה ובדעת. ו "קצר רוח" שאינו יכול להאריך ברוחו, אות שאינו רב תבונות, וע"י קוצר רוחו בא לידי כעס מהרה ומרים אולת בכעסו, וכדאמרן שהכעס מבלבל הדעת, ואם אין דעת יעשה אולת. ובמקום אחר אמר (משלי יט, יא) "שכל אדם האריך אפו ותפארתו עבור על פשע". ושם פירשנו ההבדל שבין "שכל" ובין "תבונה", אין כאן המקום להאריך, רק לפרש שה"שכל" הוא הכח המרכיב התבונות והמקבצם במחשבת הלב . כי אין די בהיות האדם רב תבונה, אם אין תבונותיו מקובצים במחשבתו להוליד עצה טובה . והשכל הוא הממהר לקרב התבונות השמורות בלב וישימם לעיני הלב וירכיבם כרגע, ובזה תוסר

[אמר המגיה: "תיווסר", לשון מאסר] הנפש שלא תפרוץ אפה. והנה העיקר הן התבונות, והשכל הוא הפועל. והכתוב הראשון מלמד על השני. וכל זה בדרך חכמה, שממדתה להאריך אף. ולכן אמר "רב תבונה" ואמר "שכל אדם", כי כל תבונה ושכל באורח חכמה כדפירשתי (אבות, ב) בבבא "ר' אלעזר אומר לב טוב".

לשון "מנוחה"

ואח"כ אמר "ותפארתו עבור על פשע", כלומר לפי שם כל מקום הכעס מצוי בכל אדם, וא י אפשר שלא יכעס כלל, וכדפירשתי לעיל דמה אי טעמא תני "קשה לכעוס". הנה תפארת לחכמת החכם היא לעבור על פשע, שאע"פ שכעס בדין, יהיה נוח לרצות. וזהו מדת חסידות שהיא תפארת לאדם על חכמתו. ו"תפארת" בארנוהו (אבות, ב) בבבא "כל שהיא תפארת לעושיה". אבל ה"נוח לכעוס" אע"פ שהוא "נוח לרצות" יש בו מדת כסיל, וכדקתני "יצא שכרו בהפסדו". וכמו שאמר קהלת (ז, ט) "אל תבהל ברוחך לכעוס כי כעס בחיק כסילים ינוח". פירוש אל תמהר לכעוס בבהלה על כל דבר שיארע לך, והיינו נוח לכעוס, שהעושה כן הוא כסיל, כי כעס בחיק כסילים ינוח. ומה נכבד הפסוק הזה כשתבין מלת "ינוח". שבספרנו על "יסודות הלשון" בררנו שלשון מנוחה נופל בלשון הקדש על שמונה ענינים, ואין לשון מנוחה נופל אלא על השקט אחר התנועה אע"פ שלא היה עיפות. ולכן נופל גם על דבר שאין בו רוח חיים, כמו המטה והאבן המטולטלים, כשנחים מצאו מנוחה. כי אין מנוחה אלא אחר תנועה וטלטול. ואמרנו שם שאחד מן השמונה דברים שנופל עליהן לשון זה הוא מנוחת המדות בלב. והענין כך הוא, לפי שנפש האדם היא בעלת הכחות כולם והיפוכיהן, וכל שעה מושל בלב מדה אחרת, פעם אוהב, פעם שונא, פעם כועס, פעם רצוי, פעם מרחם, פעם מתאכזר. הנה כל מדה מטולטלת מחברתה, על דרך משל כשגוברת השנאה מיטלטלת מדת האהבה מן הלב. כשתגבר האכזריות מיטלטלת מדת הרחמים. וכן הכעס מטלטל הרצון, וכן להיפך האהבה מטלטלת השנאה, והרחמים מטלטלת האכזריות, והרצון מטלטל הכעס, וכן כל כיוצא בזה. וזה כל אדם, זולתי אם התגברה מדה ידועה בלב, וכמעט שהיא מושלת בו תמיד, ואין בכח המדות האחרות לטלטלה מן הלב, יאמר עליה שמצאה מנוח בלב אחר תנועתה וטלטולה, כי השתרשה בו מזמן לזמן, וכאילו היא מצויה שם תמיד.

ומדת "נוח לכעוס" כך היא, שהכעס מצוי תמיד בלבו, וכועס בכל רגע על כל דבר ומצא הכעס מנוח בלבו. ולכן הזהיר "אל תבהל וגו' כי כעס בחיק כסילים ינוח". כלומר גם החכם והחסיד כועס וכדפירשתי לעיל, אבל אין זה רק לעתים רחוקות. ובחיק כסילים הנבהלים ברוחם לכעוס תמיד, ינוח הכעס בו. ולמדנו שה "נוח לכעוס" [הוא] כסיל, והיינו יצא שכרו בהפסדו, דתנא תנא דידן, שהוא מפסיד במדתו. ויש לי עוד ראיות, אבל לא אאריך.

"נוח לכעוס וקשה לרצות". ששתיהן לגריעותא שכועס על כל דבר קל, שהוא מדת הכסיל שיצא שכרו בהפסדו. גם קשה לרצות, שאינו מוחל ואינו מתפייס כשיפייסוהו. הרי זה "רשע", כלומר אין בזה מדה בינונית, אלא מדתו להרשיע לבריות והוי רשע. ולא תימא "נוח לכעוס" מדת כסיל היא, ו"קשה לרצות" לאו בר גמילות חסדים הוא, ודמיא לקשה לרצות דיצא הפסדו בשכרו, ומאי טעמא הוי "רשע"? משום דלא דמיא הא להא. דבשלמא "קשה לרצות" דרישא, היינו משום ד"קשה לכעוס", ואינו כועס אלא בדין ועל דבר גדול, ואין רע שהוא קשה לרצות, דלאו כל אדם מעביר על מדותיו בכי האי גוונא. אבל זה ש"נוח לכעוס" אפילו על דבר קל ושלא כדין אלא בכסילות וברוח נבהלה, ואעפ"כ "קשה לרצות", אע"פ שדעת כל אדם מכרעת שכשישקוט מכעסו ראוי לו להתחרט על שהיה נבהל ברוחו, כההיא ד"נוח לכעוס ונוח לרצות" דפירשתי לעיל. וכיון שעומד בדעתו ואינו רוצה לרצות ודאי "רשע" הוא, ואין זה אלא רוע לב. כך הוא פירוש משנתנו לפי דעתי.

ודמיא למשנה ראשונה בחלוקותיה, דנקט בריאשא מדה בינונית שאין בה טובה וקרובה למדת הרשע. והדר תני מדה בינונית הטובה ממנה. והדר תני מדת החסיד, ובאחרונה מדת הרשע. וכן במשנתנו נקט בריאשא מדה בינונית שאין בה טובה וקרובה למדת הכסילים. והדר תני מדה

בינונית הטובה ממנה . והדר תני מדת החסיד . ובאחרונה מדת הרשע. לא כפירוש ר"י אברבנאל ז"ל שכתב "נוח לכעוס ונוח לרצות" טוב ממדת "קשה לכעוס וקשה לרצות". ואין דבריו נכונים מכמה טעמים . דפרישית לעיל ד "נוח לכעוס ונח לרצות " מדת כסילים היא, ומקרא מלא הוא (קהלת ז, ט) "אל תבהל ברוחך לכעוס" וגו', ועוד מקרא שנאמר (משלי יט, יא) "שכל אדם האריך אפו", וכן מקרא (משלי יד, כט) "ארך אפים רב תבונה", וכן (משלי טז, לב) "טוב ארך אפים מג יבור". ראינו שכל המקראות מקפידים שלא יהיה האדם "נוח לכעוס". ועוד שהסברא נותנת כן כמו שכתבנו בטעם המשנה. ועוד דא"כ מאי טעמא דהמשנה (אבות, ב) "ואל תהי נוח לכעוס"? טפי הו י ליה למימר אל תהי קשה לרצות. ועוד דא"כ אין סדר במשנה, שבאחת שנה המדה הרעה בראשונה, ובשניה שנה הטובה בראשונה. ועוד שהוא גור ס בשתיהן יצא שכרו בהפסדו, וא"כ היא היא, ולערבינהו ולתני נהו "נוח לכעוס וכו' וקשה לכעוס וכו' יצא שכרן בהפסדן". ועיקר כדפירשתי. וכן שיטת רש"י ז"ל, וכן שיטת רבינו יונה ז"ל.

אַרְבַּע מִדּוֹת בַּתַּלְמִידִים. מַהֵר לִשְׁמוֹעַ וּמַהֵר לְאַבֵּד, יָצָא שְׂכָרוֹ בְּהֶפְסֵדוֹ. קָשֶׁה לִשְׁמוֹעַ וְקָשֶׁה לְאַבֵּד, יָצָא הֶפְסֵדוֹ בִּשְׂכָרוֹ. מַהֵר לִשְׁמוֹעַ וְקָשֶׁה לְאַבֵּד, חָכָם. קָשֶׁה לִשְׁמוֹעַ וּמַהֵר לְאַבֵּד, זֶה חֵלֶק רָע:

"**ארבע מדות בתלמידים**". סיפא בג מילת חסדים שבשכל ובינה וחכמה ודעת. ומשום דקתני מציעתא ארבע מדות בדעות, והני נמי דעות ממש נינהו, תני ב"תלמידים", לאורויי לן דמיירי השתא במדות שהתלמוד נקנית בהן, והן השכל והבינה וכיוצא. ולאו ב"תורה" מיירי במשנה זו, דההיא אתמר ב"ארבע מדות ביושבים לפני חכמים" וכדבעינן למימר. אלא במדות שבאדם, כלומר ארבע מדות יש בענין הל ימוד, במי שנותן דעתו ללמוד, באיזו שיהיה, הן בתורה, הן בתקופות וגמטריאות וכל חכמה לימודית, הן בכל מלאכת מעשה, בכ ולם שייכים ארבע מדות הללו. ולהכי תני בתלמידים סתמא, שכל הלומד דבר מרב נקרא "תלמיד", וכמו ארבע מדות באדם, וארבע מדות בדעות, אלא דנפקי מינה לענין גמילת חסדים וכדאפרש.

"**ממהר לשמוע וממהר לאבד**". מי שהוא בטבע בעל הבנה ותופס השמועות מהרה, אלא שמטבעו ג"כ למהר ולאבד מה ששמע, שאין הדברים רשומים בזכרונו.

"**יצא שכרו בהפסדו**". יצא נקי משכרו שהוא ממהר לשמוע, בהפסד שמפסיד שהוא ממהר לאבד, ומעלתו אינה נחשבת לכלום. דמה יועיל תפיסתו והבנתו ואינו מעלה בידו מאומה כיון שמאבד מה ששמע? וקא משמע לן שמי שיש בו מדה זו אל יתפאר בה, ואל יאמר "הלא הקשבתי אזן ללמוד חכמה, והבנתי דברי רבי". כי מה לנו ולתלמודו אם מאבד מה ששמע? ולהכי תני "יצא שכרו בהפסדו", כלומר שאינו מקבל שכר על תלמודו. דומיא ד"נוח לכעוס ונוח לרצות", אע"פ שהרגיל עצמו לרצות למקניטו, אין לו שכר כל זמן שאינו מרגיל נפשו שלא תהיה נוחה לכעוס, וכדפירשתי טעמא לעיל. והכי נמי צריך לשקוד על תלמודו ולחזור עליהם יום יום כדי שיזכור תלמודו. ומהאי טעמא נקט בתרוויהו "ממהר", ולא תני "שומע מהרה ומאבד מהרה", משום דתרווייהו בגברא תליא. כי בעל השמיעה בטבע, אילו רצה לא היה לומד כלל, כדרך (משלי א, ז) "חכמה ומוסר אוילים בזו" וכתיב (משלי ב, א-ב) "בני אם תקח אמרי וגו', להקשיב לחכמה אזניך". עכשיו שמסר לבו ללמוד, ראוי שיקבל שכר על הדרישה. וכן ממהר לאבד אע"פ שכך טבעו, אם רוצה ישקוד על תלמודו ויחזור עליו פעמים רבות עד שיזכרנו, וכדאמרינן (מובא ב"ספר הקנה") "חזור חזור ועל תצטרך לבלזר". ואמרינן (חגיגה ט:) "אינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחד" (פעמים). ולכן המאבד [לימודו], הקולר תלוי על צוארו. ואע"פ שהיה ממהר לשמוע אין לו שכר בעמלו. [אמר המגיה: ראיה לדברי הרב המחבר יש בדברי רש"י למאמר חז"ל "אגרא דפרקא רהטא" (ברכות ו:) ופירש שם: "עיקר קיבול שכר הבריות הרצים לשמוע הדרשה מפי חכם היא שכר המרוצה, שהרי רובם אינם מבינים להעמיד גירסא ולומר שמועה מפי רבן לאחר זמן שיקבלו שכר לימוד" עכ"ל].

"**קשה לשמוע וקשה לאבד**". קשה עליו בטבעו לשמוע ולהבין השמועות, שאין בו בינה יתירה, אלא לאחר שנתן לבו הרבה על הדבר ושמע אותה פעמים רבות עד שהבין אז קשה בטבעו לאבדו, ונרשמת היטב בזכרונו. "יצא הפסדו בשכרו", כלומר יצא נקי מהפסדו שמפסיד שצריך לעיין זמן רב טרם ישמע ויבין, בשכרו שהוא קשה לאבד. כי מה יוכל לעשות אם אין בו בינה יתירה למהר ולשמוע? וכיון שנתן לבו לתלמוד וחפץ להבין, ואחר שהבין קשה לאבד, הרי יש תלמודו בידו, ואין הפסדו כלום נגד שכרו שתלמודו משתמר בו שהוא העיקר.

"**ממהר לשמוע וקשה לאבד**". שהוא בטבע בעל הבנה, וממהר לשמוע השמועות ולהבינם, וכן הוא בטבע זכרן, וקשה לאבד השמועות, הרי זה "חכם". ולגירסא זו אין הפירוש שמי שיש בו שתי המעלות הללו נקרא "חכם", שכבר בארנו בכמה מקומות שבכל מקום שנזכר תואר "חכם" הוא מי שלמד חכמה ות יקן נפשו בחכמה ונוהג במנהגי החכמה. וזה

שממהר לשמוע וקשה לאבד, אפשר שיעלו בידו כל השמועות ויזכרם, ובמנהגיו יהיה כסיל . אלא הכי פירושו: מי שיש בטבעו שתי המעלות הללו מוכן להיות "חכם", כי החכמה נקנית בשמיעה ובל ימוד ובשמירת הלב . וכיון שממהר לשמוע וקשה לאבד, יוכל לאסוף מהרה כל השמועות וכשאספם ישתמרו בלבו . ואם יתקן נפשו כפי תלמודו יהיה "חכם", מה שאין כן הממהר לאבד אין בידו חכמה כלל, ואיך אפשר שיחכם באחריתו? וכן הקשה לשמוע יבלה רוב זמנו ולא יבין רק חלק קטן ממה שלומד, ובקושי שיהיה "חכם", אע"פ שמקבל שכר על תלמודו ובעמלו שהוא עמל, מכל מקום לא יגיע לכלל "חכם". וכן דומה לזה מקרא (איוב יב, יב) "בישישים חכמה", ומקרא (איוב לב, ז) "אמרתי ימים ידברו". כי לפי שאין קץ לחכמה, צריך זמן רב לאסוף השמועות, וכדפירשתי במשנת (אבות, ה) "שבעה דברים בגולם". ולכן הקשה לשמוע קשה שיהיה חכם. אבל יותר נראית בעיני הגירסא שהובאת בספרים בשם הר"י לירמא ז"ל דגריס "ממהר לשמוע וקשה לאבד , חלק טוב ", וכן מצא גירסא זו בספר ישן . והיא מכוונת לסיפא ד"קשה לשמוע וממהר לאבד חלק רע ", ולא תני "טפש" או "סכל". והכי פירושו: מי שיש בו שתי מדות טובות, שהוא מ מהר להבין, וקשה לאבד, הרי זה חלק טוב, שבנקל ובזמן מועט ילמד הרבה, וגם זוכר שמועותיו בלי עמל וטורח . והכי לא שייך למתני "חסיד", לפי שהמעלות הללו מתת אלהים הן, וחלק שנתן לו מן השמים . והיינו דקתני "חלק טוב " וכדבעינן למימר.

"קשה לשמוע וממהר לאבד ". דאית ביה תרתי לגריעותא. שאינו מבין השמועות אלא בקושי, ואחר שהבין ממהר לאבד בטבעו, הרי זה "חלק רע". והכי נמי לא שייך למתני "רשע", דמאי אית ליה למעבד אם לא חלקו לו מן השמים כחות הבינה והזכרון?

ובכל ארבע החלוקות השנויין במשנתנו אין בהם "רשע". שהרי כ ולם עושין את שלהן כפי הדין ומקשיבים אזנם לתלמוד, האחד ממהר לשמוע והרי הוא לומד, והשני קשה לשמוע והרי הוא לומד, וכן השלישי וכן הרביעי . ושמא תאמר ה"ממהר לשמוע וממהר לאבד" לא נהג כדין שלא חזר על תלמודו ולא עמל לזכור ? האי לאו "רשע" הוא, שחושב שעוסק תמיד בתורה ומוסיף יום יום להבין שמועות אחרות, ומכל מקום אינו בטל מן התורה. ואשמועינן תנא דידן שהעושה כן טועה, כי יצא שכרו בהפסדו . וטוב לו שיחזור זמן רב על תלמודו שהבין כבר, עד שיזכור היטב מה שלמד, אע"פ שע"י כן לא ילמוד הרבה, לפי שהמעט שזוכר טוב יותר מהרבה שלומד ושוכח. [אמר המגיה: וכן פסק בשו"ע הרש"ז מלאדי, הל' תלמוד תורה, פ"ב ה"ג]. כי התלמוד השמור בלב מביא לידי מעשה, (אבות, א) ו"לא המדרש עיקר אלא המעשה ". ולכן הראשון צריך שיבלה זמנו בחזרת תלמודו, והשני יבלה זמנו לעיין בשמועותיו עד שיבינם. והשלישי צריך לבלות זמנו ללמוד הרבה ולאסוף השמועות. והרביעי יבלה זמנו בעיון ובחזרה, ואז כולם שוין. אע"פ שאחד אסף הרבה והשני מעט, כי "לפום צערא אגרא", כי לא התחסד אחד מהן יותר מחברו, שהבינה והזכרון מתת אלהים הן . וקא משמע לן שאין במהירות השמיעה וקשיות האבדון משום גמילת חסדים, וכדתנן לעיל (אבות, ב) "אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך כי לכך נוצרת", ופרישית לה התם.

ומהו גמילת חסדים בשכל ובזכרון? כשמוסיף לעמול וטורח טרחה גדולה ביום ובלילה ושוקד תמיד על התורה, וכדפרישית (אבות, א) במשנת שמעון הצדיק, ושם תראנו. ויפה פירש ה"ר שמואל אוזידא ("מדרש שמואל") דלא תני בהך מתניתין "נוח לשמוע ונוח לאבד" כדתני לעיל גבי ארבע מדות שבדעות . משום ד"נוח" היינו שרצוי בעיניו . וגבי כעס שייך לומר שטוב בעיניו לכעוס. אבל "נוח לאבד" לא שייך לומר, דאנן סהדי שאין דעתו נוחה לאבד מה שלמד.

והנה ד' חלוקות שבמשנתנו דומות לד' חלוקות שבמשניות הראשונות, דנקיט ברישא מדה בינונית שאין בה טובה וקרובה לחלק רע. והדר תני מדה בינונית הטובה ממנה . והדר תני חלק טוב, ובאחרונה חלק רע.

אַרְבַּע מִדּוֹת בְּנוֹתְנֵי צְדָקָה. הָרוֹצֶה שֶׁיִּתֵּן וְלֹא יִתְּנוּ אֲחֵרִים, עֵינוֹ רָעָה בְּשֶׁל אֲחֵרִים. יִתְּנוּ אֲחֵרִים וְהוּא לֹא יִתֵּן, עֵינוֹ רָעָה בְּשֶׁלּוֹ. יִתֵּן וְיִתְּנוּ אֲחֵרִים, חָסִיד. לֹא יִתֵּן וְלֹא יִתְּנוּ אֲחֵרִים, רָשָׁע:

"**ארבע מדות בנותני צדקה**". אחר ששנה שלש משניות, חד בגמילת חסדים דממון, וחד בגמילת חסדים במדות שבדעות, וחד בג מילת חסדים בשכל ובבינה וחכמה, וכ ולם במילי דעלמא. שאפילו ארבע מדות שבתלמידים לא שנה אצלם "תורה" ו"חכמה", דהוא הדין לכל לימוד המועיל לבני אדם כגון בעלי תקופות וגמטריאות ומלאכת מעשה . חזר ושנה שלש משניות הנוסדות בתורה ובמצות, חד בג מילת חסדים דממון אצל מצות, וחד בג מילת חסדים שבדעות אצל מצות, וחד בג מילת חסדים שבשכל ובבינה אצל תורה וחכמה. ורישא בגמילות חסדים דממון, כמו רישא קמייתא.

"**בנותני צדקה**". שהיא מ צות עשה הכתובה בתורה, שנאמר (דברים טו, ח) "כי פתוח תפתח את ידך לו" וגו'. ויש בה ארבע מדות, כדאפרש ואזיל . ואע"ג ד"יתנו אחרים והוא לא יתן "; ו"לא יתן ולא יתנו אחרים " אינן נותנין, והיאך תני ד' מדות ב "נותני" צדקה, משום דבדין תורה חייב ליתן, ואם מסרב גובין ממנו בעל כרחו, וכדאמרינן (ב"ב ח:) "ממשכנין על הצדקה", ולפיכך כולם נותנין הן . אלא שזה נותן "ברצון", וזה בע ל כרחו. ותנא דידן במדות הלב קא מירי מי "חסיד" ומי "רשע", הלכך אע"פ שכופין אותו ליתן , כיון שאינו רוצה מדעתו הוי "רשע", וכדאפרש.

"**יתן ולא יתנו אחרים**". כשהעניים שואלים צרכם ממנו, ומבקשים שידבר גם עם אחרים שיעזרום גם הם, מתרצה להם באחת, לתת להם משלו, אבל אינו מתרצה להם להשתדל בשבילם אצל אחרים שיתנו גם הם.

"**עינו רעה בשל אחרים**". [מפרש רש"י] " צרה בשל אחרים בממון אחרים, שאינו רוצה שיעשו צדקה כדי שלא ירבו נכסיהם ושיצא עליהם שם טוב ". מפירוש רש"י. וכן פירש ר "י אברבנאל ז"ל. וכבר הקשו על פירוש זה דלא שייך "עין רעה" אלא בטובה הנראית לעין, והאי שכר מצוה הוא ועדיין לא בא. ועוד שאפשר ששכרם שמור לעוה"ב. מיהו יש ליישב ד "עינו רעה" שיצא עליהם שם טוב. מכל מקום פירוש זה דחוק שזו היא מדת רשע שירע עיניו בשכר המצות. ועוד כמה פירושים נאמרו בזה.

ולי נראה דרישא וסיפא על דרך אחד מתפרשים, ואין "עינו רעה" דקתני שעינו צרה בממון אחרים שלא יתעשרו בשביל הצדקה . וכן אין "עינו רעה" שחס על ממון קרוביו יותר מעל ממונו. ואע"פ שהוא נותן אינו רוצה שקרוביו יתנו שלא יאבדו את ממונם, דא"כ עדיף מ "יתנו אחרים והוא לא יתן ", והו יה למתני הך ברישא, ו "יתן ולא יתנו אחרים " במציעתא, כמו שסידר במשניות הראשונות וכדפירשתי לעיל. ותו מאי "עינו רעה"? "חס על ממון אחרים " הוי ליה למתני. וכן "חס על ממונו" בסיפא. אלא תנא לשון הכתוב נקט, שנאמר אצל צדקה (דברים טו, ט) "השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לאמר קרבה שנת השבע שנת השמטה ורעה עינך באחיך האביון ולא תתן לו ". כלומר פן תהיה איש רע עין בעניים, ותאמר בשנה הששית לשמטה "הנה תבא שנת השמטה ותהיה כל תבואת הארץ לעניים כדכתיב (שמות כג, יא) "ואכלו אביוני עמך ". ולמה אתן להם עתה משאלותם ? די במה שיקחו חלקם בשנת השמטה ויאכלו התבואות שלא עמלו בה !" [עד כאן דברי הטועה]. "וקרא עליך אל ה' והיה בך חטא", כי הוא עון פלילי להיות רע עין בעני . אלא (דברים טו, י) "נתן תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו". מלבד שלא תהיה רע עין למנוע מתת לו, אלא אפילו כשתכבוש יצרך ותתן לו [גם אז] לא ירע לבבך, ולא תצטער בלבך ותדין בדעתך [כאילו] שאתה נותן אך למותר [שהוא מיותר], ושיהיה די לעני במה שיקבל בשנת השמטה . אלא תן לו בלב שמח. ומזה אתה למד

שכל המקצר במתנות עניים לפי שחושב שכבר קבלו די והותר לפי ערכם, נקרא "רע עין" בעני, לא בממון. וכדכתיב (דברים טו, ט) "ורעה עינך באחיך האביון".

והכי נמי פירושא דמתניתין, כשמתרצה לעניים שהוא יתן, אבל אינו מתרצה להם לדבר לאחרים שיתנו גם הם, אין זה אלא "עין רע" בעני בשל אחרים, שאומר בלבו די להם במה שאתן אני, ואינן צריכים למתנות אחרים, ועובר על "ורעה עינך באחיך האביון". וכיון דבשל אחרים רעה עינו, כל שכן בשלו, ואם כן למה רוצה ליתן הוא ? ואי משום שמרחם על העני שיקבל מעט להחיות נפשו, א"כ טוב שידבר לאחרים שיתנו ויחוס על שלו. ועל כרחך זה שנותן לו משלו הוא להתגאות, ולכן אין המצוה נחשבת לכלום . מיהו "רשע" לא הוי, דמ כל מקום מרחם על העני. שאם לא היה מתגאה אע"פ שהוא "רע עין" בעניים, היה מדבר לאחרים שיתנו להם מעט. וכיון שאין במדה זו שכר , להכי נקטי ברישא וכמו שנהג בסדורו בשאר המשניות.

"**יתנו אחרים והוא לא יתן** ". מתרצה להם לדבר לאחרים שיתנו להם, והוא אינו רוצה ליתן משלו.

"**עינו רעה בשלו** ". [מפרש רש"י] " אינו דומה "עינו רעה" בשל אחרים ל "עינו רעה" בשלו, לפי שבממונו אינו אלא מחמת אבירות לב שבו. א י נמי "עינו רעה" בשלו, צר עין בשל עצמו, שמסרב ליתן צדקה כדי שלא יחסר חשבון מעותיו ואינו נותן לב לשכר השמור לו לעולם הבא", מפירש"י. ולפירושנו אין אנו צריכין לזה, אלא ה כי פירושו: כשרוצה שיתנו אחרים והוא לא יתן, סבור שדי להם במה שיקבלו מאחרים. לא אכפת ליה אם האחרים מעניקין להם הרבה, לפי שאין "עינו רעה" בעניים, אלא בשלו. כשהוא יתן אז "עינו רעה", וסבור "שדי להם במה שקבלו, ולמה אפזר מעותי ללא צורך ?". האי עדיף טובא מ"עינו רעה" בשל אחרים, שכל זמן שאינו מחסר ממונו עינו טובה בעניים וחפץ שיקבצו הרבה יותר ממה שצריך להם . וזה שאינו נותן משלו לפי שהוא קמצן וכילי . ודוקא כשיש אחרים נותנין, אבל אם אין אחרים נותנין ודאי דנותן משלו. שאם לא יתן, ימותו בחוסר כל. והיינו דקתני "יתנו אחרים והוא לא יתן", משום דיתנו אחרים [לכן] לא יתן. ובהא מיירי קרא "ורעה עינך באחיך האביון ולא תתן לו", כלומר משלך. שאם לא היה "קרבה שנת השבע" היה נותן להחיות את נפשם. ולכן מקבל שכר בשביל שדיבר עם אחרים ופייסם שיתנו, אע"פ שהוא לא נתן. והיינו דתניא בספרי (פרשת ראה, פסקא קיז) "לא אמר ליתן, אבל אמר לאחרים "תנו", מנין שנותנין לו שכר על כך ? ת"ל כי 'בגלל הדבר הזה" [עכ"ל], כלומר גם על הדיבור מקבל שכר.

"**יתן ויתנו אחרים** ". כלומר רוצה ליתן משלו, ואע"פ שנותן להם הרבה מתרצה ג"כ לדבר עם אחרים שיתנו גם הם . לא מבעיא שאם אחרים נותנין מרצונם שאינו חושש ואינו "רע עין" בעניים לפי שמקבלים יותר מהספקתם, אלא שהוא מדבר על לבם שיתנו ג"כ . והיינו דקתני "יתן ויתנו אחרים", ולא תני "יתן אע"פ שיתנו אחרים". ללמדנו שהוא יגרום שיתנו אחרים. זהו טוב עין וגמילות חסדים, כי התורה לא צותה רק שיתן לעני די מחסורו, ואם עשינו כך קיימנו המצוה. והעושה כן ומוסיף להשתדל גם אצל אחרים שיתנו, הרי זה "חסיד".

"**לא יתן ולא יתנו אחרים** ". כבר פרישית ד "רוצה" דרישא אכולא מתניתין קאי, כלומר [אם] לפי דעתו ורצונו נכון בעיניו שלא יתן הוא, וגם חפץ שלא יתנו אחרים, אין לומר עליו ש"עינו רעה" בשלו ובשל אחרים, דלא שייך "עין רע" אם אין העניים מקבלים כלום, אלא רשע אכזרי הוא. שאם הוא והאחרים לא יתנו נמצא שימותו העניים ברעב ובחוסר כל, דבר שאין הדעת סובלתו, והחפץ בכך "רשע" הוא, מזיק לבריות וחפץ ברעתן. ולפירוש זה החלוקות הולכות על סדרן . רישא "עינו רעה" בשל אחרים, דהוי "רע עין" באחיו האביון אפילו כשאינו חסר כלום [אחרי שהעניקו לו ממון צדקה], ומתנתו שלא לשם שמים, כי לולא שמתגאה במתנתו, היה טוב בעיניו שיתנו אחרים. ואח"כ שנה "עינו רעה" בשלו, ואינו רע עין באחיו האביון כשמקבל מאחרים בעין טובה . רק בשלו הוא רע עין לתת בעין טובה אם כבר

קבל מאחרים. ואח"כ שנה יתן ויתנו אחרים שהיא מדת חסידות . וסיפא לא יתן ולא יתנו אחרים דהוי רשע, דומים למשניות השנויות למעלה.

אַרְבַּע מִדּוֹת בְּהוֹלְכֵי לְבֵית הַמִּדְרָשׁ. הוֹלֵךְ וְאֵינוֹ עוֹשֶׂה, שְׂכַר הֲלִיכָה בְּיָדוֹ. עוֹשֶׂה וְאֵינוֹ הוֹלֵךְ, שְׂכַר מַעֲשֶׂה בְּיָדוֹ. הוֹלֵךְ וְעוֹשֶׂה, חָסִיד. לֹא הוֹלֵךְ וְלֹא עוֹשֶׂה, רָשָׁע:

"ארבע מדות בהולכי לבית המדרש". מציעתא בג מילת חסדים שבמדות הנפש, כמו ארבע מדות בדעות. אלא דארבע מדות דהכא במדות שתלויות בהן מצות התורה, כגון מדת היראה, שתלויה בה מ צות עשה (דברים ו, יג) "את ה' אלהיך תירא". מדת האהבה שתלויה בה מצות (דברים ו, ה) "ואהבת את ה' אלהיך", מדת דבקת הנפש שתלויה בה מצות עשה (דברים י, כ) "ובו תדבק", מדת אהבת רעים שתלויה בה מצות (ויקרא יט, יח) "ואהבת לרעך כמוך", מדת הסליחה שתלויה בה מצות לא תעשה, (ויקרא יט, יח) "לא תקום ולא תטור", וכן "לא תשנא את אחיך בלבבך" (ויקרא יט, יז), וכיוצא בזה ככל המדות שבנפש. שאם אין מדות הנפש עשויות ומתוקנות כפי התורה והחכמה, יחטא האדם פעמים רבות בלי דעת. שהרי ממדת היראה והאהבה תלוי ות כל מצות התורה. כי הירא אינו בועט, והאוהב אינו שונא. וכן כל שאר המדות כל זמן שאינן מתוקנות בנפש, כל עת תגבר התאוה והיצר, וכמעט שא י אפשר שלא יעבור.

ובני אדם נבדלים בת יקון זה, וכפי רוב תקון הנפש בחכמה כן מעלת האחד על חברו, וכמו ששנה ר' אליעזר בן יעקב (אבות, ד) "העושה מצוה אחת קונה לו פרקליט אחד", ופרישית התם שעל עשייה ממש שנה דבריו, והיינו שת יקן מדה אחת בנפש. ועלה שנינו בקדושין (לט:) "כל העושה מצוה אחת מטיבין לו ומאריכין ימיו ונוחל את הארץ", ומפרשינן בגמרא שעשה מצוה אחת יתירה על זכיותיו. ופירשנוהו למעלה שהוא שקול בשאר המדות ואינן עשויות כת יקנן, ופעם עושה המצוה ופעם נמנע; פעם עובר על העבירה, ופעם כובש את יצרו. וכשזכויותיו ועונותיו שקולין, ובמדה אחת עשה תיקון גמור, מטיבין לו ומאריכין לו ונוחל את הארץ. ועל זה נשנית משנתנו. ומשום הכי תני "ארבע מדות בהולכי לבית המדרש", דבית המדרש הוא המקום שהחכמים יושבין ודורשין לעם דברי מוסר ותוכחות, ומלמדים אותם יראת ה' ואהבתו, ומודיעים להם הדרך אשר ילכו בה במעשה המצות, ואיך יתקנו מדותיהם ועניניהם. וכדאמרינן (מדרש קוה"ר ט, כא; מדרש משלי, י') "בשעה שהחכם יושב ודורש אני מוחל לעונותיהם של ישראל", וכדכתיב (שמות יח, טו) "כי יבוא אלי העם לדרוש אלהים", ובישעיה (נח, ב) כתיב "ואותי יום יום ידרושון ודעת דרכי יחפצון כגוי אשר צדקה עשה ומשפט אלהיו לא עזב, ישאלוני משפטי צדק קרבת אלהים יחפצון". שהיו הולכים לבית מדרש הנביא ושואלים ממנו דרכי ה' משפטי צדק וקרבת אל. ולא מיירי משנה זו בפלפול ובסברא בדיני התורה, שהן לחכמים גדולים המוציאים לאור משפט, דעלה תנן "ארבע מדות ביושבים לפני חכמים" וכדבעינן למימר, אלא כדפירשתי דמיירי בדרשות החכמים ובתוכחותיהם ללמד את העם דעת ויראת ה'. והעם הולכים אליהם ושומעים דברי החכמים, והיינו "הולכי בית המדרש". ואשמועינן שיש ארבע מדות באנשים ההולכים שם, וכדאפרש.

"הולך ואינו עושה". נפשו חשקה לשמוע תוכחת החכמים, ומפנה לבו מעסקיו, והולך לבית ועד חכמים לשמוע מוסרם ותוכחותיהם, אבל "אינו עושה". כלומר שאינו מתקן מדות נפשו על פי מוסרם, וכדפירשתי שהת יקון הזה קשה, כי יצר הלב רע, וכדתנן (אבות, ג) "הרוח בא ועוקרתו והופכתו על פניו", שכמה רוחות עולות אל הלב ועוקרים אילן החכמה הנטוע בו. והרי זה ההולך חפץ לעשות, שהרי לתכלית זה הולך לבית המדרש, אלא ש "אינו עושה" מפני קושי יצרו והרגלו. לא שאינו עושה המצות שאינו קורא שמע ואינו מניח תפילין ומחלל שבת וכיוצא, דבההיא לא קא מיירי שהוא רשע גמור. אלא ב "עשיית הנפש" הא מיירי, שאחרי ששמע מדרש החכמים לא הפך לבבו מבראשונה, ולא ת יקן נפשו בחכמה, אלא נשאר כמו שהיה, מקיים המצות ככל אדם וחוטא ככל אדם, וזכויותיו ועונותיו שקולים כמו שאר בני

אדם שלא עשו ולא תקנו ממש. כללו של דבר שאין התלמוד שהוא שומע בבית המדרש מועיל לו לעשיית המצות ולהזהר מן העבירות, אלא עומד תמיד על מעמדו הראשון. כך הוא הפירוש הנכון, והוא עיקר לשון "עושה", ודומה לו (אבות, ג) "כל שחכמתו מרובה ממעשיו". וכן הוא לשון הכתוב (בראשית א, ז) "ויעש אלהים את הרקיע", כלומר תיקן. וכן (שמו"ב יט, כה) "ולא עשה שפמו", לא תיקן. וכן (יחזקאל לו, כז) "ועשיתי את אשר בחקי תלכו", אתקן מדותיכם שתלכו בחקי. ולא פירש כן אחד מן המפרשים ז"ל ועל כן [הם] נכנסו בדחוקים גדולים, כמו שיראה הלומד בספריהם.

"שכר הליכה בידו". הקב"ה משלם לו שכר בעבור שהלך לבית המדרש בנפש חפצה לשמוע מוסר חכמים ותוכחותם, כי כוונתו רצויה לשמים. אבל שכר מעשה אין לו שהרי לא עשה כלום, ונפרעין ממנו במשפט ובמידה על עונותיו, וכדאמרינן (קדושין מ:) "מחצה זכויות ומחצה עונות" או רובו זכויות ומיעוט עונות או מיעוט זכויות ורוב עונות, ובתוך זכויותיו עולה ג"כ זכות שהלך לבית המדרש לשמוע חקי האלהים ותורותיו. ולא תני הכא "זו מדה בינונית" משום דלא שייך בה בינונית כיון שלא עשה כלום, ואפשר דבינונית נמי לא הוי אם רובו עונות. והכי נמי לא תנא "יצא שכרו בהפסדו", שאע"פ שהפסדו גדול לפי שלא עשה, מ"מ אין לומר עליו "יצא שכרו", כיון שיש לו שכר הליכה. אלא תני "שכר הליכה בידו", ושכר זה מעט נגד הפסד שמפסיד שלא עשה. שהשכר זכות אחת [בלבד] על שהלך לבית המדרש, וההפסד בכמה דברים, בכל דבר ודבר שלא עשה, והן בלי מספר. ומשום הכי תני להיא ברישא לפי שמעלתו מעוטה הרבה מ"עושה ואינו הולך", וכמו בשאר המשניות שבכלן שנה בתחלה בעל המדה הפחותה.

"עושה ואינו הולך". כלומר שמתקן נפשו בחכמה, וכובש את יצרו עד שמרגיל נפשו לקבל טבע החכמה. אבל אינו הולך לבית מדרש חכמים לשמוע תוכחותיהם ודבריהם, כי אומר "איני צריך לתוכחותיהם ומדרשם שהן ללמד לאדם מוסר הנפש, כיון שאני עושה מעצמי".

"שכר עשייה בידו". מקבל שכר על כל עשייה ועשייה שהוא העיקר, כדתנן "ולא המדרש עיקר אלא המעשה", וכדאמרינן (קידושין מ:) "תלמוד גדול שמביא לידי מעשה". ואם האדם עושה עשה את שלו, אבל שכר הליכה אין לו כיון שאינו הולך. ולא תימא כיון שעושה מדעת עצמו מקבל שכר יותר מן ההולך ועושה, שזה היה צריך למוסר חכמים, וזה עשה מלבו. אין הדבר כן, לפי שאי אפשר שיעשה האדם עשייה גדולה ותיקון רב לבדו ומדעתו, כמו שיעשה כשהולך לועד חכמים ושומע דבריהם. וזה שעושה ואינו הולך אילו הלך היה עושה כהנה וכהנה, לפי שהשכחה מצויה באדם, וחבריו ורבותיו יזכירוהו בדבריהם. וכדתנן (אבות, ד) "הוי גולה למקום תורה וכו' שחבריך יקיימוה בידך", ופירשנו דלענין המעשה אתמר, והיינו "יקיימוה בידך". וקרוב לזה שנינו (אבות, א) "וקנה לך חבר", ופירשנו התם דלענין העבודה והמעשה אתמר. והיינו דכתיב (משלי יג, כ) "הולך את חכמים יחכם". כלומר ההולך לבית מדרש חכמים ושומע דבריהם ומוסרם ורואה מנהגיהם "יחכם", יהיה חכם. כי על ידי כן ירגיל נפשו שתעשה בחכמה, כי מלת "יחכם" על ההנהגה בחכמה והיא המעשה. ופסוק זה מופת [הוכחה] לדברינו, שאם תפרש "חכם" על בעל שכל ובינה החוקר והמעמיק בשכלו ובבינתו, איך אמר שההולך את חכמים יחכם? ולא יהיה כן אם ההולך קשה לשמוע ואדם שאין בו שכל ובינה. ובספר "גן נעול" בארנוהו ברחבה. וכן יותר יתאמץ האדם להתגבר על יצרו ולתקן נפשו כשישב בחברת חכמים ושומע דבריהם, כי איש את אחיו יאמר חזק, וזה מפורסם.

והא דתני "ד' מדות בהולכי לבית המדרש", והאי אינו "הולך"? אין זו קושיא דמ כל מקום כשהתחיל ללמוד ודאי הלך לבית המדרש לשמוע וללמוד, אלא אח"כ כשעלה בידו תלמודו יעסק במעשה ובתקון נפשו, יושב בביתו ואינו הולך עוד, לפי שסבור שאינו צריך לילך עוד אליהם. והיינו דתני "עושה ואינו הולך", ולא תני "לא הלך ועשה". לאשמועינן שעתה אינו הולך לפי שכבר בא לכלל חכמה ועושה ומתקן. והאי עדיף טובא מ"הולך ואינו עושה", וכדפירשתי לעיל ד"לא המדרש עיקר אלא המעשה" (אבות, א), ויש בו מדת חכמים הנוהגים

בחכמה. ומכל מקום לא תני "יצא הפסדו בשכרו", כיון שמפסיד שכר הליכה והוא הפסד גדול, אלא שאינו נחשב נגד שכר המעשה, ובשלהי מתניתין אפרש יותר.

"הולך ועושה חסיד". הולך לבית מדרש החכמים ושומע תוכחותיהם ומוסרם, ועושה כדבריהם ומתקן נפשו לעשות כל מעשיו בחכמה, הרי זה "חסיד". ומיירי שתלמודו בידו ויכול לעשות אפילו אינו הולך לבית המדרש, דאל"כ אמאי קרי ליה "חסיד" כיון שהוא (צריך) [מוכרח] ללכת לועד חכמים לשמוע כיצד יעשה ? אלא דומיא ד "עושה ואינו הולך", שיודע לעשות מבלי שילך. והכי נמי "הולך ועושה", שיודע ואעפ"כ הולך. לפי שירא לסמוך על עצמו, ומדקדק מאד לשמוע מפיהם חדשות דברים המחזקים אותו יותר במעשיו, ושהם יקיימוה בידו ויזכירוהו יום יום פן ישכח. ולפי שמפליג בטובה הרי הוא "חסיד".

"לא הולך ולא עושה". שאין נפשו חפצה ללכת לועד חכמים לשמוע תוכחות מוסר ואמרי דעת. לא שאינו צריך להם אלא מבזה ומקטין המדרש בלבו. "ואינו עושה" לפני עצמו [הוא ענין בפני עצמו], הרי זה "רשע". ודלא תימה שאין בידו שכר הליכה ולא שכר מעשה, מיהו "רשע" לא הוי, אלא כשאר כל האדם המקיימין המצות ואינן עושין ומתקנין מדותיהם, שלפעמים רובם זכיות . קא משמע לן ד "רשע" נמי הוי, והיינו כדפרישית וכגון שיש בעירו מדרש חכמים ויש לו פנאי ללכת אליהם, ואעפ"כ אינו הולך לפי ששונא תוכחת , הרי זה "רשע".

ואע"פ שזה אינו הולך, ואיך תני רישא "בהולכי בית המדרש"? האי נמי שכבר הלך ולמד, אלא שאינו עושה כתלמודו וכחכמתו . ומלבד שיצרו תוקפו ואינו עושה, מואס ג"כ ללכת לשמוע הרי זה "רשע". מה שאין כן הולך ואינו עושה, שנפשו חפצה ביראת ה' אלא שיצרו מתגבר עליו, שאינו נקרא "רשע". ושפיר קתני ואינו עושה, שאם חפץ יוכל לעשות, כיון שהוא מהולכי בית המדרש ולמד בנערותו, ועכשיו מלבד שאינו עושה אינו הולך, ועליו אמר שלמה בחכמתו (משלי טו, יב) "לא יאהב לץ הוכח לו אל חכמים לא ילך". ופירשנוהו בספר "מעין גנים", שמלת "הוכח" על תוכחות החכמים המבררים דבריהם בדעת ובהשכל. וה "לץ" שונא תוכחות ואינו חפץ לדעת ולשמוע האמת, כי בשקוציו נפשו חפצה . ואל תאמר אולי הוא "לץ" לפי שלא למד ולא נתברר לו האמת, וכשישמע יחזור מתועבותיו, אין הדבר כן . שאם היה רצונו ללמוד היה לו ללכת לבית ועדן של חכמים לשמוע תוכחותיהם. ולפי שאינו הולך בידוע שהוא שונא תוכחת והוא "רשע". ועל זה אמר "לא יאהב לץ הוכח לו", שאינו אוהב לדעת האמת . וראיה [לזה] כי "אל חכמים לא ילך". ובמקום אחר אומר (משלי ט, ח) "אל תוכח לץ פן ישנאך". ולא אוכל להאריך פה בענין התוכחת כי דברים רבים כתובים בספר ["מעין גנים"] הנ"ל על ענין זה. גם רמזנו עליו (אבות, ה) במשנת "שבעה דברים בגולם", בפסוק (איוב לב, יב) "והנה אין לאיוב מוכיח".

כך היא פירוש משנתנו לפי דעתי . ונשנית על הסדר כמו הראשונות, נקט תחלה "הולך ואינו עושה", שמדתו גרועה שאין לו אלא שכר הליכה, ואח"כ נקט "עושה ואינו הולך" שהוא הנוהג בחכמה וטוב הרבה מן הראשונה . ואח"כ נקט "הולך ועושה, חסיד", ובסיפא נקט "לא הולך ולא עושה, רשע". ורש"י ור"ע ברטנורא ושאר מפרשי המסכתא זצ"ל הוקשה להם לפרש "עושה" שבמשנתנו על העשייה, דא"כ "הולך ואינו עושה" רשע הוא? ועוד ליתני "ארבע מדות בלומדי תורה, לומד ואינו עושה שכר למוד בידו, עושה ואינו לומד שכר מעשה בידו ". ולכן פירשו הולך ואינו עושה, שהולך לבית המדרש ואינו לומד ולא מבין . ועושה ואינו הולך שלומד בביתו ואינו הולך לבית המדרש . ולא מתחוורא הדין פירושא [לא נכונה פירוש זה] בעיני, דא"כ "לא הולך ולא עושה " נמי שאינו הולך לבית המדרש, וגם אינו לומד לעצמו, ואמאי קרי ליה "רשע" אם מקיים המצות ונזהר מעבירות ? וכי מי שאינו לומד תורה "רשע" הוא? ועם הארץ יוצא בק"ש שחרית וערבית (מנחות צט:), וכדפירשתי בפרק קמא בבבא "אהוב את המלאכה". אלא עיקר כדפירשתי דמשום "על העבודה" תני הך מתני תין, ו"עושה" היינו תיקון הנפש, והליכה היינו תהפוכות מחשבת הלב, וכדפירשתי בפ"ג בבבא "שנים שיושבין

וכו' הרי זה מושב לצים ", ועל זה אמר (תהלים א, א) "אשר לא הלך בעצת רשעים ". וכן "הולך לבית המדרש ", היינו שנפשו חפצה בתוכחות החכמים ובדבריהם הנעימים . ולפי זה כל הארבעה השנויין במשנתנו "הולכים לבית המדרש". ואפילו הרשע ועושה לפנים להיות לו שם [ש' מנוקדת צירי] בחכמים, אלא כשלבו סר משמוע ומואס בתוכחות "אינו הולך " (מקרי) [נקרא]. שאין [ה]הליכה בענין זה על צעדת הרגלים, אלא הליכת הלב, וממש כדברי הכתוב (משלי יג, כ) "הולך את חכמים יחכם ", דבודאי בהליכת הלב מדבר . דאם לא כן, מאי "יחכם"? וכי מי שהולך עם חכמים ואינו שומע מפיהם דבר יחכם ? וכן משנתנו בהולך במחשבת לבו אחר מדרשי החכמים, ומש ום הכי תפס תנא דידן לשון ב "הולכי לבית המדרש ", ולא תני "ארבע מדות בלומדי תורה " וכדכתיבנא לעיל . משום דכל שאינו לומד ואינו עושה מטרדת עסקיו לא מקרי "רשע". אבל ההולך לבית המדרש ולבו מואס בדברי חכמים וגם אינו חפץ לתקן נפשו, זהו "רשע".

אַרְבַּע מִדּוֹת בְּיוֹשְׁבִים לִפְנֵי חֲכָמִים. סְפוֹג, וּמַשְׁפֵּךְ, מְשַׁמֶּרֶת, וְנָפָה. סְפוֹג, שֶׁהוּא סוֹפֵג אֶת הַכֹּל. מַשְׁפֵּךְ, שֶׁמַּכְנִיס בָּזוֹ וּמוֹצִיא בָזוֹ. מְשַׁמֶּרֶת, שֶׁמּוֹצִיאָה אֶת הַיַּיִן וְקוֹלֶטֶת אֶת הַשְּׁמָרִים. וְנָפָה, שֶׁמּוֹצִיאָה אֶת הַקֶּמַח וְקוֹלֶטֶת אֶת הַסֹּלֶת:

"ארבע מדות ביושבים לפני חכמים". סיפא בג מילת חסדים שבשכל ובינה בתורה ובחכמה, כמו ארבע מדות בתלמידים. אלא דההיא דהכא לא מיירי בשמיעה ובזכרון כמו "ארבע מדות שבתלמידים" שנוהג בכל מיני לימוד, אלא מיירי בסברות ובטעמי תורה ובעניינים מופלאים שבתורה להוציא דבר מדבר ולדרוש בכל קוץ תלי תלין של הלכות. ומהאי טעמא תני "ביושבים לפני חכמים", שהן תלמידי חכמים היושבים לפני הסנהדרין והם חכמים גדולים ודנין לפניהם, וכדתנן (סנהדרין לז.) "שלש שורות של תלמידי חכמים יושבין לפניהן, וכל אחד ואחד מכיר את מקומו, היו צריכין לסמוך סומכין מן הראשונה. אחד מן השניה בא לו לראשונה, ואחד מן השלישית בא לו לשניה. ובוררין להם עוד אחד מן הקהל ומושיבין אותו בשלישית, ולא היה יושב במקומו של ראשון אלא יושב במקום הראוי לו". הרי ש"היושבים לפני חכמים" הם המופלגים בתורה ובחכמה, שכבר למדו ותורתן שמורה בלבם, שמהן סומכין ומושיבין בתוך הסנהדרין. וכל שורה מעלתה רבה על חברתה. שהיושבים בראשונה בעלי בינה והשכל יותר מהיושבים בשניה, וכן השניה מן השלישית. ועלייהו תני תנא דידן ש"ארבע מדות נמצאים ביושבים לפני חכמים", שאע"פ שכולם בעלי חכמה ותורה, יש ביניהן [הבדלים] הרבה לענין הבינה והשכל, לפרש הדברים ולהוציא דבר מדבר וכדבעינן למימר.

"ספוג". הוא צמר הים (פירוש הרמב"ם למשנה, שבת פ"כא מ"ג). ומפרש תנא שלכן נקרא "ספוג" שסופג את הכל. כל מיני משקים הוא סופג צלולים ועכורים, ומשקים ערבים כמו היין והחלב, וכן משקים שאינן ערבים. וכשספג מה שספג אין הבלוע יוצא ממנו אלא בדוחק, ובשיעמוד בו יפיג טעמו. ודומה אליו החכם המאסף השמועות מפי חכמים, ושומע טעמיהם וסברותיהם כולם, דברים ברורים ודברים שאינן ברורים, כי הוא סופג את הכל, לפי שאין בכחו להבדיל בין האמת והשקר. ומה שספג אין בכחו להוציא לחוץ, ולפרש הדברים לאחרים, כי אינו יורד לסוף דעת החכמים הגדולים ששמע מפיהם. על כן כשהדברים נקלטים בלבו משתנים ויורדין ממעלתן. ואם יכריחוהו לפרש מה ששמע, לא ימצא השומע טעם בדבריו, כי יבלבל העניינים כפי בלבול דעתו. כמו הספוג כשדוחקים בו להוציא יינו שבלע, היין היוצא יש בו טעם לפגם, גם אינו מוציא כל מה שבלע, כי מקצת נשאר בלוע בתוכו, וכן זה התלמיד לא יוכל להוציא התעלומות ששמע כאשר הם, אלא מקצתן וזה בערבוב. ומש ום הכי נקט מדה זו ברישא, לפי שהיא גרועה מ"משפך" הנשנה אחריו, כמו ששנה במשניות האחרות המדה הבינונית הגרועה בראש, ואחריה המדה הבינונית המשובחת, כך נראה בעיני. וארבעתן השנויין פה בשביל הפקת התבונות נשנו, לא בשביל הלימוד והקבלה, דאנן ב"יושבים לפני החכמים" מיירינן שכבר למדו חקי אלהים ותורותיו, ויושבים לפני חכמים לדון ולהורות. וכן ארבעה הדברים שנמשלו להן אף הם עיקר בשביל ההוצאה נשנו, וכדאפרש בשלהי מתניתין. אבל רש"י ז"ל פירש "שהוא סופג את הכל, כך יש תלמיד משובח שלבו רחב לשמוע אבל אינו רחב כל כך שיוכל להבחין בין עיקר לטפל" [עכ"ל]. וכן פירש הרמב"ם ז"ל, וקשיא לי טובא דא"כ היינו הך ד"ממהר לשמוע וקשה לאבד" דתנן לעיל, ואמאי קרי ליה הכא "ספוג"?. ותו דא"כ מדת ספוג עדיף ממדת משפך, והוי ליה למתני "משפך" ברישא, וכדאפרש לקמן. ותו מאי טעמא קרי ליה "ספוג", ולא בשם "כלי" כמו אינך ד"משפך ומשמרת ונפה". שכל כלי שאינו מנוקב מקבל כל מה שנותנין לתוכו ואינו מאבדו. אלא העיקר כדפירשתי דמדמי ליה לספוג לפי שפוגם מה שבלע, ואינו מוציא כמו שהיה. מה שאין כן כלים שמוציאין המשקים כמות שהן.

"**משפך שמכנים בזו ומוציא בזו**". משפך הוא כלי שנותנין על החבית, להריק היין מכלי אל כלי; ומה שמכניסין בו מלמעלה מוציא מפיו התחתון לכלי אחר . ודומה לו החכם המקבל כל מה שיפלפלו החכמים וכל מה שיוציאו לאור . (ומלבד) [ונוסף על כך] שהוא מקבל, יוכל להוציא הדברים שקבל נקיים בלי תערובת, וללמדם לאחרים ויהנו ממנו, כמו המשפך שמכניס היין בכלי כמו שקבלו מן החבית נקי בלי פגם ואינו משאיר טפה . ומורה [בכך] שיש בו דעת של ימה ושירד לסוף דעת החכמים ושגם יש בו "לשון למודים". ולכן אין הדברים מקבלים בקרבו טעם לפגם, ואינו מקצר בדבריהם . ומדתו טובה ממדת הספוג הרבה, ולהכי תני לה בתר ספוג. אלא שהמשפך מקבל ג"כ כל מה שמערין לתוכו, בין צלול בין עכור, ומוציא כמו שהוא אם צלול צלול אם עכור עכור . וכן החכם שדמה אליו אין בכחו להבדיל בין עיקר לטפל, ולכן מוציא כמו שקבל. אבל רש"י והרמב"ם פירשו "משפך כל מה שמכניסים בו למעלה יוציא ממנו למטה, וכן יש תלמיד ששוכח את הכל ", וקשיא לי דא"כ היינו "ממהר לאבד" דתנן לעיל? ותו אמאי קרי ליה הכא "משפך"? ועיקר כדפירשתי.

"**משמרת שהיא מוציאה את היין וקולטת את השמרים**". משמרת היא כלי שיש בה נקבים שדרך שם יוצא היין הטוב ששופכין בה מלמעלה, והשמרים הגסים המעורבים ביין היא קולטת שלא יצאו לחוץ עם היין. וכן החכם המופלא שמדתו טובה מכ ולן, שהוא מקבל הכל כמו ספוג ומשפך, ומוציא קבלתו לחוץ לאחרים כמו המשפך, ועוד טוב [יותר] מכולן שדעתו שלימה וברה שתופס מכל דברי החכמים הדברים הברורים, ומבדיל מהן כל ערבוב שבא בדבריהם, לפי שיש בו כח בינה גדולה להבין בין אור לחשך. ולכן כשיוציא לאור שמועותיו לא יוציא מפיו רק הדברים העמוקים בדרך אמת, ומשנתנו קב ונקי, והשאר מבטל בלבו ואינו מלמדה לאחרים. כמו המשמרת המבדלת השמרים מן היין, ומוציאה את היין לשתיה, וקולטת את השמרים שלא יתערבו ביין. ומדה זו הטובה שבכ ולן, ולהכי נקט לה בחלוקה השלישית, כמו במשניות הראשונות ששנה בחלוקה השלישית מדת ה "חסיד" ומדת "חלק טוב". אבל רש"י פירש "יש תלמיד משובח ממדת המשפך, והוא שקולט מקצת פסולת, כמשמרת זו של יין שקולטת את השמרים וזולפת את היין . כך יש אדם שמניח את העיקר ועומק ההלכה ומחזיק בידו הטפל" [עכ"ל]. וכן פירש הרמב"ם ז"ל . ואין דעתי נוחה בזה דא"כ לא היה לתנא לסדרו בחלוקה השלישית. ועוד אפרש.

"**ונפה שמוציאה את הקמח וקולטת את הסולת**". פירש רש"י "במקום שטוחנין ברחיים של גרוסות לצורך סלת למנחות, שאותו קמח שנופל מן הנפה נקרא אבק של מנחות דהוי גרוע ופסולת לגבי מה שנשאר בנפה, שנשרה קליפתן מפני שלתתן במים, חוזרין וטוחנין אותן עם אותן גריסין של חטים שנשארו בנפה דק ומוציאין מהן סלת נקיה " [עכ"ל]. ולדעתו ז"ל הנמשל לנפה טוב מכ ולן. ולשיטתנו מדת הנפה גרועה מכל השניות לפניהן, שכשמקבל מחכמים דבריהם ומוציאן לחוץ, מוציא הגרוע ודברים מעורבבים שנכנסו בהן, והדברים המבוררים נשארים בלבו ואינו מקפיד עליהן לשנותן, לפי שדעתו אינו של ימה ובינתו קצרה, ותופס הטפל לעיקר ועיקר לטפל . ומעלתו פחותה אפילו ממעלת הספוג, כי הספוג כשמוציא בלועו מוציא יין טוב כמו שספג אלא שנפגם מעט בקרבו . אבל הנפה אינה מוציאה הטוב כמו שקבלה, אלא החלק הגרוע שבתוכה, ולהכי תני לה באחרונה, כמו במשניות הראשונות שבכל אחת מהן שנה מדת ה "רשע" ומדת "חלק רע" באחרונה. אבל רש"י ורמב"ם שפירשו הנפה טובה מכ ולם היא לפי שקולטת את הסלת, ואם כדבריהם ז"ל ה וי ליה למיתניה בחלוקה השלישית? מיהו כל המפרשים פירשו כן לפי שחשבו שמשנתנו נשנית על הכניסה והקליטה, ומהאי טעמא מנו הספוג למעלה ממדת המשפך לפי שבולע ואינו פולט, ומשמרת ונפה חשיבותן לפי שקולטין שניהם, אלא שמשמרת פחותה לפי שאינה קולטת רק השמרים, וטובה הימנה הספוג שסופג את הכל. ונפה טובה מכולן לפי שקולטת את הסלת.

וכבר פירשתי שלא נשנית משנה זו לענין הקבלה והשמיעה, דההיא [כבר] תנן לעיל "ארבע מדות בתלמידים ממהר לשמוע " וכו'. וההיא דהכא בתלמידי חכמים מיירי שכבר למדו השמועות ויודעים אותם . אלא שמבדיל ביניהם לענין השכל והבינה בעמוקות ובסתרי

התורה, וכל הארבעה השנויין במשנתנו בעלי שמיעה וקבול הן, שכן הספוג והמשפך והמשמרת והנפה כ ולם מקבלים מה שנותנין לתוכן, ואינן מחולקין רק בהוצאתן . וראוי להמשיל הבינה והשכל אל ההוצאה לחוץ, כי גם הם יוצאים לחוץ כדכתיב (משלי ה, יז) "יפוצו מעינותיך חוצה ברחובות פלגי מים", וכתיב (משלי יח, ד) "מים עמוקים דברי פי איש, נחל נובע מקור חכמה" וכדאפרש. ולענין ההוצאה [כשלעצמה] עשה ארבע מחלקותיו. [א] הספוג אינו מוציא כלום, אלא כשדוחקין בו בכח ואז מוציא יין עכור ופגום. [ב] טוב ממנו המשפך שכבולעו כך פולטו, אם צלול צלול אם עכור עכור. [ג] טוב מכולן המשמרת שמכניס תערובות ומוציא יין צלול ונקי . [ד] למטה מכולן הנפה המכניס תערובת אמת ושקר, ואינו מוציא רק החלק הגרוע.

ודע שהחכמה והבינה נמשלו בכתבי הקדש ל "לחם ויין". החכמה ל"לחם" וכדפירשתי (אבות, ג) במשנתו של ר' אליעזר בן חסמא ששנה "תקופות וגימטריאות פרפראות לחכמה". והבינה ל"יין" וכדכתיב (משלי ט, ה) "לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי" ועוד בכמה מקומות. ובספר "גן נעול" מפורש הדבר בטעמו. ועל כן המשיל התנא מדות היושבים לפני החכמים המובחרים בבינת הלב ל "משפך" ול"משמרת" שמוציאין יין וכדפירשתי, שהן כלים עשויין להריק היין מכלי אל כלי, ולסנן היין שיהיה צלול. כי בעל מדת המשפך ובעל מדת המשמרת הם המובחרים, וכדפירשתי לעיל. והמשיל הראשון ל "ספוג", שאינו עשוי ליין לבד, כי סופג את הכל, וכן בעל מדה זו מה שמוציא אינו יין ממש וכדפירשתי לעיל. והמשיל האחרון ל "נפה", לפי שאינו מוציא יין כלל, ואין בינתו נחשבת לכלום, לכן אין להמשילו כלל ליין, אלא לנפה העשויה להוציא את ה"קמח", שנמשלה אליה ה"חכמה". וכן התלמיד הזה בעל השמועות ובקי בכל סדרי החכמה, אלא כשמוציא שמועותיו אינו מדבר טעמי תורה כהוגן , והמקבל ממנו דומה לאוכל לחם עשוי מקמח . מה שאין כן האחרים כשמלמדים סדרי החכמה מבררים ומטעימים שמועותיהם, והמקבל מהם דומה לאוכל לחם סלת נקיה, ואינן נבדלים אלא באמרי בינה. והשתא מתני תין [הקודמת] ד"ארבע מדות בתלמידים", במדות שתלויות בהן ה"חכמה" קא מיירי, והיינו בשמיעה ובשמירה. ומתניתין דהכא במדות שב"בינה ודעת".

ובמשנת ר"א בן עזריה (אבות, ב) פירשתי שה"חכמה" [היא] יסוד לשכל ולבינה. ואם אין חכמה באדם, אע"פ שהוא מבין ומשכיל הרבה בטבע, אינו קרוי בכתבי הקדש בתוארי "משכיל" ו"מבין". שכל השכלה וכל הבנה סתם נופל על עניני "חכמה". וכן כתבנו שם שכמו ששורש האילן מכוסה תחת הארץ אין רואה, וענפיו ופירותיו נראין לעין, ובני אדם נהנין מהן, כך ה"חכמה" צפונה בלב אין רואה, וה"שכל" וה"בינה" עוברים מאדם לאדם, ואחרים נהנין מהן, כי נשמעים לאזן ומשמחים לב השומע. ולכן דומים החכמה והבינה גם לנחל נובע. כי מקור הנחל תחת הארץ אין רואה, ואליו נמשלה ה"חכמה". והנחל עובר על הארץ לעין אדם, והבריות נהנין ממנו, ואליו נמשלו ה"שכל" וה"בינה". ויש הבדל בין נחל לנחל. יש נחל עמוק ובקושי לרדת אל תחתיתו, ויש נחל שאינו עמוק. ואם הנחל עמוק יש שיוכל לרדת לתחתיתו ע"י תחבולות, ויש שאינו יכול . ועל זה העריך שלמה משלו ואמר (משלי יח, ד) "מים עמוקים דברי פי איש", כלומר דברי בינות של איש מופלא שבחכמים דומים למים עמוקים, יש יורד לסוף דעתו ויש שאינו יורד. ומפרש [בהמשך הפסוק] למה דומים למים עמוקים? ואמר "נחל נובע מקור חכמה". כלומר נפוצות מעיינות הבינה נמשלים לנחל נובע ועובר על הארץ ומקורו תחת הארץ. וכן נחלי הבינות נובעים ממקור החכמה שבלב, אין רואה.

ומשום דמתני תין ד"ארבע מדות בתלמידים" מיירי במתחילים ללמוד חכמה, תני בחד "יצא שכרו בהפסדו", ובאחרינא "יצא הפסדו בשכרו". ובחד "חלק טוב", ובחד "חלק רע", והיינו כדפירשתי בדברי (אבות, ב) ר"א בן עזריה שכח החכמה נטועה בכל הנפשות . לפי שכל אדם חייב ללכת בחכמה ולתקן מדותיו בחכמה. ואע"פ שזה ממהר וזה קשה לשמוע, או זה ממהר וזה קשה לאבד, סוף סוף ברב יגיעה ימצא, וכדאמרינן (מגילה ו ב) "יגעתי ומצאתי תאמין" וכדפירשתי לעיל. ולפי שכח החכמה בכל אדם, צ יוו על למידתה ושמירתה לכל הקהל כ ולו, כדכתיב (דברים ד, ו) "ושמרתם ועשיתם", וכתיב (משלי יח, לג) "שמעו מוסר וחכמו". ולכך שפיר

תני שהממהר לאבד ועיקר יגיעתו לשמוע הרבה שיצא שכרו, כי אין שכר אלא על השמירה והמעשה. וכן קשה לאבד יש לו שכר טוב. וממהר לשמוע וקשה לאבד יש לו חלק טוב, שבמעט יגיעה יקבל וישמור החכמה ויקבל שכר. והקשה לשמוע וממהר לאבד יש לו חלק רע, שצריך יגיעה ועמל גדול לקבל החכמה ולשמרה לקבל עליה שכר . מה שאין כן השכל והבינה שהן מתת אלהים, ואין האדם חייב להיות "משכיל" ו"מבין", רק די ב "חכמה" [מבאר המגיה: אוסף של חכמת רבותינו מהדורות הקודמים]. ומה שאינו מבין מדעתו , ישאל פי רבו ויעשה על פיו. ומי שאינו מבין ומשכיל ביצירה [כלומר,שנולד בטבע כזה], לא תועילנו העמל והיגיעה להבין ולהשיג העמוקות ולהבדיל בין האמת והשקר, ולו אלף שנים יחיה, שאין אלו ברשותו של אדם. ולהכי לא תני בהני "ארבע מדות ביושבים לפני חכמים" שום דבר לשבח או לגנאי. משום דבשכל ובינה עסיק, ואפילו הפחות שבהן הנמשל לנפה אין לומר עליו "יצא שכרו", או "חלק רע", שגם הוא זכור לטוב, (משלי ג, יג) ו"אשרי אדם מצא חכמה". שכל הארבעה הנזכרים במשנתנו הן תלמידי חכמים ושמעו וקבלו ויודעין כל הלכות התורה, וכבר זכו שהן יושבין לפני חכמים בלשכת הגזית, או בשאר בתי מדרשות הגדולים. ולכן סתם ותני : זה דומה לכך , וזה לכך. והבן.

כָּל אַהֲבָה שֶׁהִיא תְלוּיָה בְדָבָר, בָּטֵל דָּבָר, בְּטֵלָה אַהֲבָה. וְשֶׁאֵינָהּ תְלוּיָה בְדָבָר, אֵינָהּ בְּטֵלָה לְעוֹלָם. אֵיזוֹ הִיא אַהֲבָה הַתְּלוּיָה בְדָבָר, זוֹ אַהֲבַת אַמְנוֹן וְתָמָר. וְשֶׁאֵינָהּ תְלוּיָה בְדָבָר, זוֹ אַהֲבַת דָּוִיד וְיהוֹנָתָן:

"כל אהבה". לפי ששנה למעלה מחלקות רבות במדות שבבני אדם, תני נמי מחלקות שבמדת האהבה, משום דנפקא מינה (טובא) [הרבה]. והיא מדה שתלויה בה כל מיני ג מילת חסדים, שאין לך מדה יותר טובה מאוהב את המקום ב"ה, והוא מ צות עשה שנאמר (דברים ו, ה) "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך . ומי שעושה מאהבה "חסיד" יתקרי, שהוא מתחסד עם קונו (זהר ח"ב דף קיד:), וגומל חסד לנפשו. וכן אין לך מדה טובה יותר מאוהב את הבריות. וגם היא מ צות עשה שנאמר (ויקרא יט, יח) "ואהבת לרעך כמוך". שהאוהב את הבריות גומל עמהם חסד בכל דבר . וקא משמע לן תנא איזוהי אהבה גמורה וקיימת, ואיזוהי אהבה שאינו קיימת . ואמר כל אהבה שהיא תלויה בדבר, כלומר כששואלין לאוהב "למה אהבת את פלוני ?" ישיב מפני כך או כך . על דרך משל "לפי שהטיב עמי", או "בעבור עשרו". בטל אותו דבר, כגון שנהפך לו להרע עמו, או אבד עשרו בטלה האהבה . והוא הדין בדבר טוב שאוהב אותו בעבור צדקתו, בעבור חכמתו, בטל דבר כגון שהנאהב ישוב מצדקתו ועשה עול, או ישחית חכמתו ויסירנה מלבו ; בטלה אהבה . וממילא שמעינן שיש אהבה התלויה בדבר שלא תבטל, והיינו אם לא בטל דבר, כגון שמטיב עמו תמיד, שקיים עשרו עד יום מותו, שמתחזק בצדקתו ומוסיף בחכמתו ; אז האהבה קיימת תמיד . ולא אשמועינן תנא רק שאפשר שתבטל האהבה, והוא כשיבטל דבר, ואין זה אהבה גמורה.

"ושאינה תלויה בדבר". כששואלין אותו "למה אהבת פלוני?" אינו משיב מפני דבר זה או זה, אלא בלי טעם, "נפשי אוהבת אותו". אהבה זו אינה בטלה לעולם, לפי שאינה תלויה בדבר שיוכל להבטל ותבטל האהבה. ואהבה כזאת מצויה באדם, והיא אהבת נפש . שהנפש בטבעה נוטה וכוספת לאיש ידוע מבלי טעם למה ועל מה. וכמו שבארנו בפ"ג בבבא "חביב האדם שנברא בצלם". כמו אהבת הבנים הקרובה לאהבה שאינה תלויה בדבר, שאע"פ שהבן חוטא ואין לאביו הנאה ממנו, נפש האב בטבעה לאהוב אותו. וכמו שבארנו שם בבבא "חביבין ישראל שנקראו בנים למקום". והאהבה הזאת נטועה כמעט בכל הנפשות, ומי שאוהב את השם ב"ה על דרך זה, הוא הנקרא "אהוב", וכמו ששנינו (אבות, ו) "אוהב את המקום אוהב את הבריות", ושם אפרש בעז"ה . אבל האוהב את המקום ב"ה אהבה התלויה בדבר, לפי שחננו עושר, או חננו יופי, או בריאות או בנים, אין זו אהבה גמורה ; שהרי אפשר שתבטל דבר ואז בטלה אהבה, והיינו כשיאבד עשרו, ותאבד יפיו, או יחלה או ימותו בניו.

אהבת ה' ויראתו, הגדרתם

מיהו האוהב את המקום ב"ה לכבודו, לפי שהוא מלך מלכים, ושהכל בידו, ושעמו חכמה ותבונה שאין לה חקר, ושהוא רב חסד ואמת וכיוצא, אע"פ שאהבתו תלויה בדבר הרי זו טובה, לפי שהדברים שתלויין בהן אהבתו אינן בטלין לעולם, כי הוא ב"ה חי וקיים לעד ומנהגיו לא ישתנו. אלא שהאוהב על דרך זה היינו יראת ה', והיא "יראת הרוממות", שמכבדו בלבו וחפץ לעבדו, וכדפירשתי (אבות, ג) במשנתו של ר"א בן עזריה. כי היראה הגדולה החשובה היא שיודע (זהר ח"א דף יא:) כי הוא ב"ה רב ושליט ומלך הכבוד, ובזה נכללו כל המעלות הנשגבות עד אין חקר.

אבל האהבה הגמורה שנאמר עליה (דברים ו, ה) "ואהבת את ה' אלהיך", היא שתכלה הנפש ותנטה אליו ית' מטבעה, אפילו בעת שאינו זוכר גדולתו ורוממותו ושום דבר מנוראותיו. והאהבה הזאת נפלאה מאד, ולאו כל אדם זוכה, ועל אברהם אבינו נאמר (ישעיה מא, ח) "זרע אברהם אוהבי". והיא גדולה מן היראה . שהירא אם תכבד עליו משא העבודה תקצר רוחו, ויתעצב לבו, ומרירות הלב יעביר מעליו מעט מעט מוראו וישכח רוממות אדונו. וכאשר תגבר

השכחה יום יום, לסוף אפשר שיניח עבודתו וילך לו. והעובד מאהבה יעשה הכל בשמחה, וכל טורח ועמל יקל בעיניו, ואי אפשר לו לשכוח ולפרוק עול אוהבו מעליו, כי נפשו תטה בטבעה אליו, ובאהבתה תמתיק ללבו כל מה שיקרנו. ואתן לך משל, העובד את רבו שלמדו חכמה מיראה, והיינו יראת כבוד ורוממות, שיודע ברבו שהוא צדיק וחכם ומעלתו רמה ושהטיב עמו ושראוי לו לעבדו, אע"פ שיטריח טורח גדול בעבודתו מכל מקום כשתכבד עליו משא העבודה, ורבו ימרר חייו בעבודה קשה , תקצר נפשו ורוחו . והמרירות תעביר זכרון כבודו מעל לבו, ויתחיל להקל בכבודו ולהשליך מעליו עבודתו מעט מעט, ולבסוף אפשר שיעז פניו ולא יעבדנו כלל. ואין כן כשיאהבנו אהבה שאינה תלויה בדבר שאי אפשר לו לעזוב עבודתו, כי האהבה שבנפש תמשכנו לעבודתו.

ודבר זה גלה שלמה בחכמתו, שנאמר (משלי י, יב) "שנאה תעורר מדנים, ועל כל פשעים תכסה אהבה". הערך המשל מן הקצה אל הקצה, וכן נערכים כל משלי שלמה, והודיע שמדת האהבה הגמורה עזה וגוברת בלב האדם . שהאוהב לא יפשע באוהבו לעולם, ואפילו יפשע כנגדו פשעים גדולים, אי אפשר שיניח אותו וילך לו. כי האהבה שבנפש תכסה על כל הפשעים, ולא תניח בעליה שיתן אל לב מה שעשה לו האהוב ושיניחו וילך לו. ולעומתה מדת השנאה, שבהיות שנאה גמורה שאינה תלויה בדבר, אין צריך לומר שאם יפשע השנוא כנגדו, שיהיה לו איש ריב ומדון להנקם ממנו, אלא גם בשבתו לבטח עמו, השנאה הגמורה תעורר בנפש מדנים חנם. למדנו שהאהבה שאינה תלויה בדבר אינה בטלה לעולם, והיינו דתניא בספרי (ואתחנן, פסקא ב) "ואהבת את ה' אלהיך". "עשה מאהבה. הפריש הכתוב בין העושה מאהבה לעושה מיראה. מאהבה שכרו כפול ומכופל, לפי שהוא אומר (דברים י, כ) "את ה' אלהיך תירא אותו תעבוד". יש לך אדם שהוא מתירא מחברו , כשהוא מטריחו מניחו והולך לו, אלא אתה [ת]עשה מאהבה" [עכ"ל המדרש]. מדברים הללו אתה למד שהעובד מאהבה נוסף על יראתו שכרו כפול ומכופל, ומטעמא דפרישית. ואין אהבה גמורה כזו אפשר אלא אחר היראה, והיינו יראת הרוממות. אבל יראת הרוממות לחוד אפשר כשהוא מטריחו מניח והולך לו, וכמו שאמרו "לפי שנאמר (דברים י, כ) "את ה' אלהיך תירא" וכו', וקרא ביראת הרוממות כתיב, ועלה שנו "יש לך אדם כשהוא ירא את חברו " וכו'. שמענו שמדת האהבה נוספת על מדת יראת הרוממות, והיינו אהבת נפש שתאהב בטבעה וכדפירשתי. כך נראה בעיני, וכדאפרש עוד.

אהבת ה' המושלמת

"**איזו היא אהבה שתלויה בדבר** ?". משום דקתני "כל אהבה שהיא תלויה בדבר בטל דבר בטלה אהבה", דמינה שמעינן שאהבה התלויה בדבר אינה כלום, והאי לאו כללא הוא כדפירשתי לעיל. שלפעמים תלויה האהבה בדבר יקר, ואז היא אהבה טובה וראויה להתפאר בה, כגון האוהב חכמים מפני חכמתם, וצדיקים מפני צדקתם, וכן האוהב הקב"ה מפני גדולותיו ונוראותיו וטובו וחסדו , שהן דברים עליונים ויקרים ועומדים לעד . ואע"פ שאינן בכלל האהבה הגמורה שאינה תלויה בדבר כלל, מ כל מקום האוהב בשביל אלה, יקר מחכמה ומכבוד הוא, ועליו נאמר (תהלים קיב, א) "אשרי איש ירא את ה' במצותיו חפץ מאד ", וכתיב (ירמיה ט, כג) "כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ", והרי הוא צדיק גמור, וכדאמרינן בגמרא (סוטה לא.) ב"הנהו תרי תלמידי דחזי חלמא, ואמר להו רבא תרווייכו צדיקי גמירי : חד מאהבה וחד מיראה ". ולאו כל אדם זוכה לאהבה הגמורה, וכמו שאמרו : "מאהבה שכרו כפול ומכופל ", להכי מייתי דוגמא לדבריו ללמדנו איזו אהבה שאינה נקראת אהבה כלל, ומינה תשמע ששאר האהבות אע"פ שאינן אהבה גמורה הרי הן טובות וראויות להתפאר בהן . והיינו דקאמר "איזו היא אהבה שתלויה בדבר?" ששנינו עלה בטלה דבר בטל אהבה, זו אהבת אמנון ותמר . שאמנון אהב את תמר, דכתיב (שמו"ב יג, ד) "את תמר וגו' אני אוהב ", ואהבתו היתה תלויה בדבר בטל, שהיתה לשם תאוה. ואחר שמ ילא תאותו בטלה אהבתו כמו שמפורש בכתוב, לפי שכשבטל הדבר בטלה האהבה. והוא הדין בכל כי האי גונא שהאהבה תלויה בדבר שאפשר שיתבטל, כשיבטל הדבר תבטל האהבה, כגון האוהב למי שמטיב עמו וכיוצא . ומינה תשמע שהאוהב ליוצרו מפני

שחננו עושר בנים וכבוד שאין זו אהבה כלל, ולא קיים מצות אהבה, שהרי כשיבטל הדבר שבשבילו אוהב אותו, וכגון ש ייעני או שיחלה או שירד מגדולתו, תבטל האהבה. מה שאין כן האוהב בשביל דברים העומדים לעד אינן בכלל זה, כיון דליכא למימר עלייהו בטל דבר . מיהו האוהב בשביל אלה הדברים שאינן בטלין, נמי אפשר שתבטל האהבה אע"פ שהדבר קיים, לפי שאינה האהבה הגמורה אלא נמשכת מיראת הכבוד והרוממות וכדפירשתי לעיל, וכשהוא מטריחו מניחו והולך לו . אלא דבהא לא מיירי תנא דידן דהיינו מה שבין יראה לאהבה, ואין זה מענין משנתנו, ולא מיירי אלא ב"בטל דבר", כלומר באהבה התלויה בדבר שאפשר להבטל. ללמדנו שכל האוהב מפני דברים בטלים שתחת השמש , תבטל האהבה מעצמה כשיבטל הדבר. והיינו דקמפרש איזו היא אהבה וכו' ומייתי ראיה מאמנון ותמר . שאע"פ שאין אהבה תחת השמש חזקה ועזה כמו אהבת נשים וחמדת העריות, מצינו שכשבטל דבר בטלה האהבה. וכל שכן מי שאוהב בשביל דברים אחרים המתבטלים שאין האהבה חזקה כל כך, שכשיבטל הדבר פשיטא שתבטל האהבה.

אהבה גמורה היא אהבת הנפש

"**ושאינה תלויה בדבר**". לפרושי קאתי דלא תימא שתלויה בדבר היינו כגון אמנון ותמר והוא הדין לכל אוהב מפני דבר בטל, אבל אהבה התלויה בדבר שאינו מתבטל, וכמו שפירשתי לעיל, הרי זה אהבה שאינה בטלה לעולם, לפי שאין הדבר בטל לעולם . אלא פעמים שהדבר אי אפשר שיבטל, והאהבה אפשר שתבטל, וכדפירשתי "שאם מטריחו הולך לו". ואיזו היא האהבה ששנו עליה "אינה בטלה לעולם"? זוהי שאינה תלויה בדבר כלל, כמו אהבת דוד ויהונתן, שלא אהבו זה את זה בשביל דבר, לא דבר בטל ולא דבר קיים, אלא אהבת נפש . שכן נאמר (שמו"א יח, א) "ויהי ככלותו לדבר אל שאול , ונפש יהונתן נקשרה בנפש דוד ויאהבהו יהונתן כנפשו". מפסוק זה אנו למדין סוד האהבה הגמורה, שהיא נמשלת לאהבה שאוהב האדם את נפשו. ואנו יודעין שאהבה זו אינה תלויה בדבר כלל, אלא אהבה פשוטה וטבעית לא תבטל לעולם, שהרי אין האדם אוהב לעצמו מטעמים המסבבים את האהבה, כגון "ע"י נפשי אני חי", "ע"י נפשי אלמד חכמה", "ע"י נפשי אני אוסף חיל והון", וכן כשימנעו ממנו כל אלה לא מפני כך שונא את נפשו . כדכתיב (איוב ב, ד) "עור בעד עור וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו", והרי זה אהבה מוכרחת ותמידית, וכדוגמתה היתה אהבת דוד ויה ונתן, כאילו היו שתי הנפשות קשורות זו בזו והיו לאחדים, כמו שאמר (שמו"א יח, א) "ונפש יהונתן נקשרה בנפש דוד", ולכן "ויאהבהו יהונתן כנפשו". וכמו שאהב נפשו בלי טעם כן אהב נפש דוד . וכמו שאהבה שהאדם אוהב לנפשו לא תבטל לעולם אפילו כשתגיע לו רעה על ידה, על דרך משל שנכשל בדיבורו והסתכן, לא ינקם מנפשו בשביל שהרעה עמו, כן לא בטלה אהבת נפש דוד ממנו אע"פ שהגיעו לו רעות על ידו . שכמה פעמים היה קרוב להסתכן ע"י דוד אצל אביו שהטיל עליו החנית, גם ידע שדוד יקח המלוכה מידו ושע"י ירד מגדולתו, ואעפ"כ לא בטלה האהבה.

ואתה למד מזה סוד האהבה הגמורה שבין האדם ובין קונו, שאינה דומה לאהבה התלויה בדברים קיימים . כי האהבה התלויה בדברים כשתתעורר תצטרך לטעמים בשכל ובבינה, שהיא אהבת יראת הרוממות, שיזכור כבוד ה' וגדלו ומעשיו בשמים ובארץ וטובו וחסדו וכיוצא. אבל האהבה הגמורה היא שאינה תלויה בדבר כלל, אלא שאוהב את המקום ב"ה על דרך שאוהב את נפשו ויותר מזה, מבלי טענות וראיות וזכרונות יראתו ורוממותו ; שגם בעת שאין הדברים האלו על לבו אוהב את ה' מאד מאד. ואי אפשר לפרש יותר, כי לדעתי היא סגולה עליונה מאד, והיא הדבקות ומתת רוח אלהים על נפש האדם . והמוכתר בה לא תבטל האהבה לעולם, בין שייטיב לו בין שיהיה במצוקה ובחוסר כל, ואפילו נוטל את נפשו, וכדפירשתי לעיל. וקרוב לאהבה כזאת תמצא בטבע מן האב לבן וכדפירשתי לעיל, ולכן כתוב בתורה אצל בנימין ויעקב (בראשית מד, ל) "ונפשו קשורה בנפשו". ואחריה אהבת האחים לפי שנפשותיהם קרובות, ודבר זה גלה שלמה בחכמתו (משלי יח, כד) "ויש אוהב דבק מאח". כלומר אהבת האחים אינה תלויה בדבר, שהיא דבקות הנפשות, ולפעמים נמצא שני בני אדם

אוהבים זה לזה יותר מאהבת האחים, וכמו דוד ויהונתן . ועל כן אמר "יש אוהב דבק מאח", שדבקותם יותר מדבקות נפשות האחים . ובמקום אחר אמר (משלי יז, יז) "בכל עת אוהב הרע ואח לצרה יולד". פירוש: אהבת הריע והיא אהבת דבקות הנפשות שאינה תלויה בדבר אינה בטלה לעולם. אלא בכל עת אוהב הריע, בין בצרה בין בהרוחה, כמו שתבין מאהבת האחים שהיא אהבת דבקות הנפשות שלצרה יולד, כלומר לעזור לאחיו בעת צרה לפי שאין אהבתו תלויה בדבר . וסיפא דקרא פירושא דרישא. ועל זה יש לפרש משל חתום ממשלי שלמה באמרו (משלי כב, יא) "אוהב טהר לב, חן שפתיו רעהו מלך". כלומר כשהאוהב אוהב אהבת נפש והיינו טהר לב, שאין דבר בלבו שבעבורו אוהב, אלא טהר לב שאין אהבתו תלויה בדבר, אז האהבה גמורה. ובחן שפתיו ימליך רעהו עליו והוא יהיה לו עבד, ורומז על אהבת יהונתן ודוד שהיתה בטהרת הלב, על כן יהונתן בחן שפתיו אמר לדוד (שמו"א כג, יז) "ואתה תמלוך על ישראל ואנכי אהיה לך למשנה". ומדברינו תבין שהאהבה הגמורה הזאת לא תתכן מן האדם למקום ב"ה, אלא אחר שהיה חכם וצדיק וירא את ה' מאד ואהב אותו בעבור גדולותיו ונוראותיו ונעשה חסיד, וברוב צדקותיו וחסדיו זכה לאור הנאצל שתדבק בו רוח אלהים בחכמה ובתבונה, ואז יאהבנו אהבת נפש. ודברים רבים יש לדבר על זה, אבל לא באתי רק לפרש דברי משנתנו, ובפרק האחרון אפרש עוד בעז"ה.

והיינו דקתני "ושאינה תלויה בדבר" כלל , תראה הדוגמא באהבת דוד ויהונתן. והשתא משנתנו תני אהבה שאינה אהבה כלל, ואהבה גמורה. ולא תני מידי מאהבה שבין שתי הקצוות, וכגון שאוהב מפני דבר שאינו בטל, דבהא לא קא מיירי ו [הוא] נכלל ביראת ה'. והא דלא תני נמי במשנתנו מה בין יראה ליראה, ולתני "יראה התלויה בדבר" ו"יראה שאינה תלויה בדבר", שהרי היראה גם היא עמוד לכל התורה כולה, ואם אין יראה אין חכמה, וזה כל אדם. ואהבה לחד בדרא (סוכה מה:) "ובני עלייה מועטין הן". ומאי טעמא שביק למיתניה. כמה טעמים בדבר וכולם נמשכים ממה שפירשנו, חדא דלא משכחת "יראה שאינה תלויה בדבר". שכל הירא, או שירא מעונש ומצער, או שירא מגדולה ורוממות, וכלן "דברים" הן. ועוד דלא שייך למיתני יראה שאינה בטלה ויראה בטלה, דכל יראה אפשר שתבטל, וכדפירשתי לעיל מברייתא דספרי (ואתחנן, פסקא לב) "כשהוא מטריחו מניחו והולך לו". ועוד שאין לך יראה שאינה טובה, דאע"ג דאיכא טובא בין ירא מפני עונש, לירא את ה' מפני גדולתו, מ כל מקום יראת עונש גם היא טובה, והלואי שיעמוד בה, שע"י כן מקיים המצות ; מה שאין כן אהבה בדבר בטל שאינה כלום . ועוד דבטל דבר גבי יראה לא משכחת כלל, בין שירא מעונש בין שירא מגדולת ה' ב"ה, לא שייך ב יטול. מה שאין כן אהבה דשייך בטול כשיאבד עשרו או ימותו בניו וכיוצא, ומש ום הכי לא פליג בין יראה ליראה. כך נראין בעיני דברי משנתנו, ולא פירשוה כן המפרשים ז"ל.

כָּל מַחֲלוֹקֶת שֶׁהִיא לְשֵׁם שָׁמַיִם, סוֹפָהּ לְהִתְקַיֵּם. וְשֶׁאֵינָהּ לְשֵׁם שָׁמַיִם, אֵין סוֹפָהּ לְהִתְקַיֵּם. אֵיזוֹ הִיא מַחֲלוֹקֶת שֶׁהִיא לְשֵׁם שָׁמַיִם, זוֹ מַחֲלוֹקֶת הִלֵּל וְשַׁמַּאי. וְשֶׁאֵינָהּ לְשֵׁם שָׁמַיִם, זוֹ מַחֲלוֹקֶת קֹרַח וְכָל עֲדָתוֹ:

"כל מחלוקת שהיא לשם שמים". משום דתני אהבה שאינה תלויה בדבר אינה בטלה לעולם, סמיך ותני כל מחלוקת שהיא לשם שמים. דלא תקשי לך מה שאנו מוצאים פירוד וקטטה בין אנשים ריעים, כמו ת"ח שנקראים ריעים והן חולקין זה על זה, זה אומר כך וזה אומר כך. אע"פ שרבים מהם אוהבים זה לזה אהבת נפש, ואיך גורמים מחלוקת המביאה לידי קטטה ופירוד הכנסיה כדרך השונאים? דע שאין מחלוקת כזו מביאה לידי ביטול האהבה שלא תתקיים הכנסיה, אלא היא תוכחת מגולה מאהבה מסותרת, שכל כת חפצה להעמיד חברתה על האמת ועל הדין, וכל זה לשם שמים ומאהבה. ומחלוקת דקתני היינו מחלוקת ופרוד הכנסיה בדעותיהם ובמעשיהם, שהן נפרדים אלו מאלו, כמו (שמו"א כג, כח) "סלע המחלקות", שנקרא כן לפי ששם נפרדו שאול ואנשיו מעל דוד ואנשיו. וכן (דהי"א כז, ב) "המחלוקת הראשונה".

והכי פירושו: כל מחלוקת שהיא לשם שמים, שנתפרדה הכנסיה לשם שמים, אלו אומרים כה, ואלו אומרים כה, סופה להתקיים, אע"פ שבתחלה נראים מחולקין ונפרדין וכב יטול הכנסיה, לסוף תתקיים הכנסיה, והיו לאחדים כבראשונה. דוגמא למה ששנינו לעיל כל כנסיה שהיא לשם שמים סופה להתקיים, ופירשנו התם שאע"פ שבתחלה היו חולקין מקצת אנשי הכנסיה עם מקצתן, לסוף תתקיים ותעלה בידם הדבר שהתכנסו עליו. והכי נמי הכא אע"פ שנעשו למחלקות, סופה להתקיים ותעלה בידם מה שדרשו עליו ותתרצה דעתם ותתחבר הכנסיה כולה בשלום. וכן תוכל לפרש "סופה להתקיים" המחלוקת [עניינו] שלא יהי עוד מחלוקת וזהו ה"תקומה", שכל זמן שהן חולקים אין שלום, והכת האחת מדברת שלא כדין ונוהגת שלא כדין, ולפעמים שתי הכתות עושין שלא כדין וכדבעינן למימר. אלא שכיון שחולקים לשם שמים, סוף המחלוקת "להתקיים", שתתקיים האמת בכל הכנסיה, וידעו כולם הדרך הישרה וזוהי הקיום; וכן קיום הכנסיה עצמה שלא יתפרדו עוד, וכדאפרש.

"ושאינה לשם שמים". בין ששתי המחלקות מכוונים שלא לשם שמים, בין שהאחת לבדה שלא לשם שמים, והכת השניה כוונתה לשמים.

"אין סופה להתקיים". אין סוף הכנסיה להתקיים. כי אם שתי המחלקות אינן לשמים, תגדל המריבה והקטטה ביניהם ולא יצליחו שתיהן, עד שיאבדו מן הארץ, או שישחיתו זו את זו, או יפרעו מהן בפורעניות אחרות, ועכ"פ לא תתקיים הכנסיה עוד. כי (ישעיה מח, כב) "אין שלום אמר ה' לרשעים". ואם האחת לשמים, והשניה אינה לשמים, אותה שהיא לשמים תעמוד, ושאינה לשמים תאבד. וסוף סוף כשתאבד האחת לא נתקיימה הכנסיה, ומש"ם הכי סתם ותני "ושאינה לשם שמים אין סופה להתקיים".

מחלוקת לשם שמים, הא כיצד?

"איזוהי מחלוקת שהיא לשם שמים". לא תימא שמחלוקת לשם שמים היינו כשמקצת הכנסיה עושין שלא כדין, ומקצתן מריבים עמהם ורודפים אותם שישובו מדרכם הרעה, ושעליה שנינו סופה להתקיים, שיזכו המריבים שישובו אליהן מקצת הכנסיה שפשעו ויהיו לאגודה אחת. דהאי לאו כללא הוא, שמצינו שהחוטאים לא אבו שמוע ומתו בחטאן, כמו מעשה פלגש בגבעה (שופטים כ'). ואי משום שהכת הטובה תתקיים וחפצם בידם יצליח, לא שייך למימר "סופה להתקיים", דפשיטא הוא (תהלים קמה, יט) "רצון יראיו יעשה" כתיב. ואנן בכנסיה כ"ולה מיירינן שתתקיים. אלא זוהי מחלוקת שמאי והלל, ששתי המחלקות היו מתכוונים לשם שמים, הלל ובית דינו ושמאי ובית דינו, והיו רוצים לברר האמת ולהעמידו על

תילו וע"י כן נעשו לשתי מחלקות, הללו עושין כך, והללו עושין כך . וקא משמע לן דאע"ג שבתחלתן נפרדו איש מעל אחיו במעשיהן, סופה להתקיים. לסוף תהיה תקומה לכנסיה ויהיו לאחדים על דעת אחת ועל מעשה אחד כבתחלה קודם שנחלקו, כי מן השמים יסייעו לעשות שלום ביניהם. פעמים יו ודע להם ששתי המחלקות טעו, ושדעת שלישית אמת, ואז יקבלו הכנסיה כולה דעת שלישית, כי לפי שלא היתה מחלקותם אלא למען האמת, לכן כשת ווודע להם האמת לא יתעקשו, ויקבלו בשמחה הדעת הנכונה המבוררת . ופעמים ינצחו המחלקות האחת לשניה בדברי טעם, ויודו למוכיחיהם ויחזרו לדעת בעלי מחלקותם, כי מתחלה לא כוונו לחלוק אלא לשם שמים . והיינו דתנו (אבות, ה) "ומודה על האמת". ופעמים מן השמים יכריעו כדעת מי ההלכה . וסוף סוף תתקיים הכנסיה, ויצאו ויבואו בדרך אחד, לפי שחלקו מתחלה לשם שמים, ושמחין לקבל האמת, לא לעמוד על דעתן לכבוד עצמן.

ושלשתן מצינו במחל וקתם של שמאי והלל, כדאמרינן בשבת (טו.) דשמאי והלל לא נחלקו אלא בשלשה דברים, והן שנויין בריש מסכת עדיות (פ"א) "שמאי אומר כל הנשים דיין שעתן, והלל אומר מפקידה לפקידה אפילו לימים הרבה, וחכמים אומרים לא כדברי זה ולא כדברי זה אלא מעת לעת ממעטת וכו'. שמאי אומר מקב לחלה , והלל אומר מקביים , וחכמים אומרים לא כדברי זה וכו' אלא קב ומחצה חייבין בחלה. הלל אומר מלא הין מים שאובין פוסלין את המקוה וכו' ושמאי אומר ט' קבין , וחכמים אומרי ם לא כדברי זה וכו' עד שבאו שני גרדיים משער האשפות שבירושלים והעידו מפי שמעיה ואבטליון שלשת לוגין מים שאובין פוסלין את המקוה וקיימו חכמים את דבריהם ". הא למדת שאע"פ שהיו שמאי וב ית דינו והלל וב ית דינו לשתי מחלקות, הללו עושין כך, והללו עושין כך, לפי שנחלקו לשם שמים להעמיד האמת, לסוף נתקיימה הכנסיה על דעת אחת, כשנתברר להם ששתי המחלקות טעו, ושדעת שלישית אמת, וכדפירשתי במשנתו של (אבות, ד) בן זומא. ואל תטעה לומר שאע"פ שחכמים קיימו דעת שלישית, הלל ושמאי עמדו על דעתן הראשונה והיו לשתי מחלקות, דהא בהדיא תנן התם "ולמה מזכירין את דברי שמאי והלל לבטלה ? ללמד לדורות הבאים שלא יהא אדם עומד על דבריו . שהרי אבות העולם לא עמדו על דבריהם ". אלמא דשמאי והלל חזרו מדבריהם, והודו לדעת שלישית שהיתה מפי השמועה, שדברי החכמים היו מפי השמועה, ועדות הגרדיים מפי השמועה . והיינו ללמד לדורות הבאים שיחלקו לשם שמי ם, שאז סופה להתקיים כשיוודע להם האמת.

וכן ראיתי לראב"ד ז"ל (עדיות פ"א סוף מ"ד) שפירש מה שאמרו חכמים לא כדברי זה ולא כדברי זה "מפי השמועה אמרוה", זהו הדרך הראשונה שאמרנו. והדר תנן (עדיות פ"א מ"יב) "אלו דברים שחזרו ב"ה להורות כדברי ב"ש, האשה שבאה ממדינת הים וכו' חזרו ב"ה להורות כדברי ב"ש", זהו הדרך השני ה שאמרנו, ועלה שנינו (אבות, ד) "ומודה על האמת". ובשאר המחלקות שהיו בין ב"ש וב"ה שלא נתברר להם האמת באחת משתי הדרכים שאמרנו, ועמדו דורות רבות במחלקותן, הא אמרינן (עיין יבמות יד.) שיצתה בת קול ואמרה "הלכה כב"ה", ומאז ואילך לא נתקיימו דברי ב"ש, והלכה רווחת בישראל כב"ה, ונתחברו כל ישראל לאגודה אחת לעשות כב"ה. והא דאמרינן (עירובין ו:) "הרוצה לעשות כחומרי ב"ש וקולותיהן עושה, והרוצה לעשות כקולי ב"ה וכחומרותיהן עושה", פירשו עלה דהיינו קודם בת קול, אבל לאחר שיצתה בת קול הלכה כב"ה, זהו הדרך השלישית שאמרנו שהוכיחו מן השמים.

והוא הדין לכל מחל וקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים, כמו כל השמועות שנשנו במחלוקת בסדרי המשנה ובתלמוד בין התנאים והאמוראים, שהיו מכוונין כ ולם לשם שמים להעמיד הדברים על בוריין, רבים מהן נפסקה בם ההלכה, וכדאמרינן (עירובין מו:) "הלכה כר' עקיבא מחברו ולא מחבריו". (שבת מו.) "והלכה כסתם משנה", (כתובות עז.) ו"בכל מקום ששנה רבן גמליאל במשנתנו הלכה כמותו חוץ מערב וצידן וראיה אחרונה " וכיוצא בהן. והרי סופה להתקיים שנתחברה הכנסיה לדעת אחת . וכן במחלוקת האמוראים, וכדאמרינן (בכורות מט:) "הלכה כרב באיסורי והלכה כשמואל בטרפות", (עירובין מו:) והלכה כפלוני לגבי פלוני, ונתקיים הדעת האחת ונתפשטה בכל ישראל ואין חולק עוד . כי מן השמים הסכימו לעשות שלום

ביניהן, ושתודה [בני] המחלקות האחת לחברתה . וכן בכל זמן ובכל דור ודור כשתהיה מחלוקת בין חכמי ישראל , כשמתכוונים לשם שמים לסוף תתקיים הכנסיה ויהיו לאגודה אחת ולא תגדל מריבה ביניהן.

מחלוקת בעניני המנהגים

ועוד כל המחלקות שיש בישראל והמנהגים שמקצתן נוהגין כך ומקצתן כך, "סופן להתקיים" כשיבא אליהו הנביא ובית דינו ויורה להם ההלכה הברורה בכל דבר . כי אליהו ז"ל מאנשי הקבלה הנאמנה שקבל מאחיה השילוני וב ית דינו עד הלכה למשה מסיני, וכשיבוא לישראל ויודיעם דרך האמת על פי השמועה ישמחו בדבריו ויקבלו כ ולם הדעת הישרה. וכמו שקבלו (עדיות פ"א מ"ג) שמאי והלל וחכמים עדות מפי שני הגרדיים שהעידו מפי שמעיה ואבטליון, וכדתנן בשלהי עדיות (פ"ח מ"ז) "ר' שמעון אומר להשוות המחלקות". פירוש אליהו בא להשוות בין כל שתי מחלקות ולהודיעם הדרך הנכונה, מי משתיהן ד יבר נכונה, או יודיעום דעת שלישית כהלכה. ואז לא יהיו עוד למחלקות, אלא תתקיים הכנסיה על דעת אחת.

מיהו תנא דידן לא תני "זו מחלקות בית שמאי ובית הלל " אלא "זו מחלקות שמאי והלל ", משום דמייתי לה לדוגמא, ולא אשכחת סופה להתקיים ממש אלא במחלקות שמאי והלל עצמן, כדפירשתי לעיל, שהם לא נחלקו אלא בשלשה דברים לבד, ובשאר ההלכות היו שוין . ובשלשה שנחלקו נתקיימה הכנסיה ושתי הכתות על דרך אחד כדאמרינן (עדיות פ"א מ"ד) "שלא עמדו אבות העולם על דבריהם ", וקבלו דעת שלישית . וכשהושוו גם בשלשת דברים הללו שוב לא היה ביניהן שום מחלוקת, והרי סופה להתקיים ממש. מה שאין כן מחלקות ב"ש וב"ה שאע"פ (עיין יבמות יד.) שיצתה בת קול ואמרה שהלכה כב"ה , מכל מקום עמדו כמה מחלוקת על מעמדן שנמשכו ממחלקותן של תלמידי שמאי והלל . והן מחלקות כל התנאים שבמשנתנו ואחריהן מחלקות האמוראים, שבמקצתן לא אפסיקא בתלמוד הלכתא כמאן , ועדיין המחלוקת במקומה עומדת . משום הכי אע"ג שאנו מאמינים כי סופה להתקיים לכשיבוא אליהו ז"ל להשוות המחלוקת, לא פסיקא ליה לתנא לקובעו במשנתו ולעשות ממנו דוגמא וראיה, כך נראה בעיני.

"**ושאינה לשם שמים**". כבר פירשתי בין ששתי הכתות אינן מכוונות לשמים, בין שהאחת לשמים, והשניה שלא לשם שמים , אין סופה להתקיים . שאע"פ שהכת החולקת לשם שמים [היא] טובה, הכת הרעה לא תתחבר עוד עמהן, כי תגדל מריבתן ולא יקבלו האמת בשום פנים עד שיאבדו מן הארץ. והיינו דמייתי דוגמא מקרח ועדתו, שהיתה מחל וקתן שלא לשם שמים, ונתפרדו משאר הכנסיה בגבה לב ובהשחת הדעת ועשו לכבוד עצמן בשביל כהונה ונשיאות . ולכן לא היתה סופה להתקיים, שלא התחברו לבסוף עם שאר הכנסיה להיות לאחדים, אלא עמדו על דעתן ובמחל וקתן עד שירדו חיים שאולה . ומשום הכי לא תני "זו מחלוקת קרח ועדתו עם משה", דבהא לא קא מיירי. שאילו רצה להודיע ששתי כתות חולקות והאחת לשם שמים והשניה שלא לשם שמים שתתקיים אותה הכת שהיא לשם שמים, שפיר הו י ליה למתני זו מחלוקת קרח ועדתו עם משה, שראינו שנתקיים דעת משה וסייעתו שהיה לשם שמים, וקרח וסיעתו שחלקו שלא לשם שמים לא נתקיים שנעקרו מן העולם. אבל לא אצטרך למתני הא, דפשיטא היא שרשעים יאבדו, ושומר צדיקים ה', ועיקר משנתנו להודיע שהחולקים שלא לשם שמים לא ישובו ולא ישלימו עם הכנסיה באחת משלש הדרכים שאמרנו, לפי שכל כוונתן לכבוד עצמן ובהפקרא ניחא להו . הרי הן בוזי אמת ולא תתקיים עוד הכנסיה כבתחלה . ולהכי מייתי דוגמא מקרח ועדתו שאם היו מכוונין לשם שמים הי ה להם לשוב ממחלקותן ע"י שלשה דרכים הללו, שכולן נמצאו במחלוקת זה, שהם אמרו (במדבר טז, ג) "רב לכם כי כל העדה כ ולם קדושים ובתוכם ה' ומדוע תתנשאו על קהל ה' ?", והיו חולקים על נשיאותו של משה ועל כהונתו של אהרן ועל נשיאותו של אליצפן בן עוזיאל. ומשה לא עשה כן מלבו חלילה, אלא מפי השמועה שכן קבל מפי הגבורה, כמו שתראה מתשובתו של משה שאמר (במדבר טז, ל) "ואם בריאה יברא ה'" וגו', (במדבר טז, כט) "בזאת תדעון כי ה' שלחני לעשות את כל המעשים האלה כי לא מלבי ". הרי שעמדו על דעתן במקום

שמועה, לא כמו שעשו אבות העולם שלא עמדו על דבריהם במקום עדות של שני גרדיים מפי שמעיה ואבטליון. וכל שכן קרח ועדתו שהיה ראוי להם לעשות כן, כי ידעו כל ישראל כי נאמן משה לנביא לה', שראו בסיני שדבר ה' עם משה, ושעלה על ההר, ושסבל הד יבור מה שלא יכלו לסבול ששים רבוא, ושמעו הקול שאמר (שמות יט, יט) "משה ידבר", וכדפירשתי בריש המסכתא גבי "משה קבל תורה מסיני". ואעפ"כ חלקו על נבואתו ועל שמועותיו, ואין לך אפיקורסות גדולה מזאת.

רעת המחלוקת

ראה כמה גורמת המחלוקת שהיא שלא לשם שמים, וכל שכן בשאר מחלוקת שלא לשם שמים (שאין) [כאשר אין] בכת הטובה [אדם כמו] משה רבינו ע"ה, והחולקים לא ראו בעיניהם ולא שמעו באזניהם שהחולקים עמהם הם מקבלי השמועות מפי הגבורה, שלא תהיה סופה להתקיים גם אם הכת שכנגדן יחלקו עליהן מפי השמועה. ולהכי מייתי קרח ועדתו לדוגמא, דאתי מיניה כל מחלוקת שאינה לשם שמים שאין סופה להתקיים בקל וחומר. זהו הדרך הראשונה. וכן היה משה רבינו ע"ה דן עמהם בבינה ובדעת, להוכיח יושר מעשיו, ושבדין נתן לאהרן הכהונה, כמו שכתוב (במדבר טז, ט) "המעט מכם כי הבדיל אלהי ישראל וגו' ובקשתם גם כהונה?" גם אמר להם (טז, ו-ז) "קחו לכם מחתות קרח וכל עדתו. ותנו בהן אש ושימו עליהן קטורת לפני ה' מחר והיה האיש אשר יבחר ה' הוא הקדוש רב לכם בני לוי". כמה ברורים דברים אלו, אמר להם אתם חמשים ומאתים איש, וכל אחד מבקש כהונה גדולה?! אנו אין לנו אלא אל אחד ומקדש אחד וכהן אחד, ואיך תעלה על דעתכם שיכהנו חמשים ומאתים איש? ואם תאמרו [רק] אחד ממנו יהיה כהן, מי יבחר בו? הלא הקב"ה. ובמה תדעו כי בו בחר ה'? אין לנו מופת אחר אלא שתקריבו כ ולכם קטורת לפניו, והאיש אשר יבחר ה' במנחתו הוא הקדוש. וכיון שאי אפשר להיות אלא כהן אחד, הנה שאר המקריבים לא לרצון תהיה מנחתם, כי הקריבו אש זרה. וכבר ראיתם מה שקרה לנדב ואביהוא על הדבר הזה שנשרפו על הקריבם אש זרה. ואיך תכניסו עצמכם בסכנה גדולה כזו? ועוד כמה דברים אחרים אמר להם, כמו שדרשו קדמונינו ז"ל (במדרש במד"ר י"ח, ז) בפסוק "בקר ויודע ה'", שאמר להם גבולות חלק הקב"ה בעולמו, יכולים אתם להפוך בקר לערב? כן תוכלו לבטל את זו, כשם שנאמר (בראשית א, ד) "ויבדל אלהים בין האור ובין החשך", וכתיב (א, ה) "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד", כן נאמר (דהי"א כג, יג) "ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים" [עכ"ל המדרש]. וכמה חכמה ותבונה יש במאמר זה, כי החכמה העליונה שאין לה קץ ותכלה שהבדילה בין כל מעשה, וח ילקה לכל דבר מדה ומשקל וקצב, היא הבדילה ג"כ בין נפשות בני אדם, איזו ראויה למלכות ואיזו ראויה לכהונה, והוא ענין עמוק ויקר ד יברנו עליו בספר "גן נעול". וכמו שאי אפשר לשום נוצר לחלוק על סוד החכמה העליונה שעשתה כל המעשים מראש ועד אחרית במעשה בראשית, כן אי אפשר לחלוק על מה שהבדילה בסוד הנפשות. ואין ספק כי עוד דברים רבים של שכל בינה ודעת שד יבר משה באזני קרח ועדתו. מי לנו גדול ממשה רבינו עליו השלום שעליו אמרו (ר"ה כא:) "חמשים שערי בינה נבראו בעולם וכ ולם נמסרו למשה חוץ מאחד". ויותר מכל [יש להאשים את עדת קרח] מלבד שלא קבלו דבריו ולא חזרו מדעתן, אלא שלא בקשו לשמוע, שנאמר (במדבר טז, יב) "וישלח משה לקרוא לדתן ולאבירם בני אליאב ויאמרו לא נעלה", בקש לדבר על לבם ולהוכיחם, ולא רצו לשמוע. וזהו (רשעה) [רשעות] גדולה, וכההיא דתנן "אינו הולך ואינו עושה רשע". ולכן נאמר אחריו (במדבר טז, טו) "ויחר למשה מאד" וגו', כי ראה שאין תקוה שישובו ושתתקיים הכנסיה. לא כמו שעשו אבות העולם (עדיות פ"א מ"ד), שהכת האחת הקשיבו אזנם לשמוע טענות הכת השניה, וכשישרו דבריהם בעיניהם חזרו להורות כמותם. וכל שכן קרח ועדתו שהיה ראוי להם לעשות כן, כי יודעים כל ישראל שאין גדול בתבונה ובדעת ממשה רבינו ע"ה. ראה כמה גורמת המחלוקת שהיא שלא לשם שמים. וכל שכן בשאר המחלוקת שלא לש ם שמים (שאין) [כאשר אין] בין אנשי הכת הטובה [אדם כמו] משה ע"ה, והכת החולקת לא יבטחו על שכלם ובינתם שהן הדיוטים בעיניהם, שלא תהיה סופה להתקיים גם אם הכת שכנגדן יוכיחו דעתן בהשכל ובבינה. ולהכי שפיר מייתי דוגמא מקרח ועדתו, דמיניה אתיא כל מחלוקת שאינה לשם שמים שאין סופה להתקיים, זהו

הדרך השניה. וכן ראו שמן השמים מסכימים עם משה ע"ה, וכאילו יצתה בת קול מן השמים שהלכה כמותו, שנאמר (טז, יט) "ויקהל עליהם קרח את כל העדה אל פתח אהל מועד וירא כבוד ה' אל כל העדה". הרי שראו שהשכינה נגלה לעיניהם, ומשה ואהרן נכנסים אל אהל מועד ומשה שומע הד יבור, כדכתיב בתריה (טז, כ-כא) "וידבר ה' אל משה ואל אהרן לאמר הבדלו מתוך" וגו'. ואין הסכמה למעלה מזאת, ואעפ"כ לא חזרו מדעתם. ראה כמה גורמת מחלוקת שהיא שלא לשם שמים, וכ ל שכן בשאר המחלוקת שאין גלוי שכינה לעיני כל ישראל, שלא תשוב המחלקות שהיא שלא לשם שמים אל דעת הכנסיה. ולא כן עשו החולקים לשם שמים שסמכו על בת קול והסכימו כולם שהלכה כב"ה, ושפיר אתיא כל שאר המחלוקת שאינן לשם שמים בק"ו ממחלוקת קרח ועדתו. הכין מסתברא פירושא דמתני תין, ולא פירשו כן מפרשי המסכתא, זכר כולם [לברכה] לחיי העוה"ב.

כָּל הַמְזַכֶּה אֶת הָרַבִּים, אֵין חֵטְא בָּא עַל יָדוֹ. וְכָל הַמַּחֲטִיא אֶת הָרַבִּים, אֵין מַסְפִּיקִין בְּיָדוֹ לַעֲשׂוֹת תְּשׁוּבָה. מֹשֶׁה זָכָה וְזִכָּה אֶת הָרַבִּים, זְכוּת הָרַבִּים תָּלוּי בּוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר (דברים לג) **צִדְקַת ה' עָשָׂה וּמִשְׁפָּטָיו עִם יִשְׂרָאֵל. יָרָבְעָם חָטָא וְהֶחֱטִיא אֶת הָרַבִּים, חֵטְא הָרַבִּים תָּלוּי בּוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר** (מלכים א טו) **עַל חַטֹּאות יָרָבְעָם (בֶּן נְבָט) אֲשֶׁר חָטָא וַאֲשֶׁר הֶחֱטִיא אֶת יִשְׂרָאֵל:**

"כל המזכה את הרבים". שמלמדם תורה ויראת ה' ומביאם לדרך החיים. אין חטא בא על ידו, מונעין אותו שלא יחטא, מדה כנגד מדה, כמו שהוא זיכה רבים והיה סבה שנמנעו מעבור על התורה ושעשו מצות, כן יסייעוהו מן השמים שלא יחטא. וכדאמרינן (סוכה נב: עיי"ש שינוים) "יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום, ואלמלא הקב"ה עוזרו היה ממיתו שנאמר (תהלים לז, לב-לג) צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו. ה' לא יעזבנו בידו" [עכ"ל]. והמזכה את הרבים מסייעין אותו הרבה שאין חטא (כלל) בא על ידו [כלל].

ויש לדקדק במשנתנו דרישא תני "אין חטא בא על ידו", ובסיפא תני "זכות הרבים תלויה בו". וכן גבי מחטיא את הרבים תני רישא "אין מספיקין בידו לעשות תשובה", וסיפא תני "חטא הרבים תלוי בו". ואמאי לא תני רישא "המזכה את הרבים זכות הרבים תלוי בו, והמחטיא את הרבים חטא הרבים תלוי בו"? ותו מאי ראיה מייתי מ "צדקת ה' עשה", ולא נזכר בו שאין חטא בא על ידו? ובמקרא הנאמר אצל ירבעם לא נזכר ש"אין מספיקין בידו לעשות תשובה". ויראה לי משום דתני רישא "כל המזכה את הרבים", ולא תני "כל הזוכה ומזכה את הרבים" כדתני לקמן "משה זכה וזיכה את הרבים". פירושא דמתניתין הכי הוא, דמיירי שהוא מזכה את הרבים בתורתו ובמוסריו, ונאה דורש אבל אינו נאה מקיים, כי לא זכה לעצמו לקיים המצות שזיכה בהן הרבים, זכותו עומדת לו שאין חטא בא על ידו. אע"פ שלא זכה בצדקותיו שיעזרוהו מן השמים, עוזרין אותו בדרך חסד שלא יעבור עבירות ביצרו הרע. וטעמא דמלתא אמרינן ביומא (פז. עיי"ש) "שלא יהיו תלמידיו בג ן עדן והוא בגיהנם". שאם היה חוטא ודאי שהיו נפרעין ממנו בגיהנם, אע"פ שזיכה את הרבים, כדמפרש הרמב"ם בפירוש המשניות (אבות, ד) "ולא יקח שחד, שאין הקב"ה לוקח המצות שחד על העבירות אלא נפרעין על העבירות ומשלמין שכר על המצות". וכדי שלא יבוא לידי כך, המדה גורמת שאין חטא בא על ידו ואינו נדון בגיהנם. והיינו דקתני "אין חטא בא על ידו". ואי בזוכה ומזכה מאי "אין חטא בא על ידו"? והוא עצמו צדיק גמור. אלא כדפרישית שהוא לא זכה, ואעפ"כ מונעין אותו מחטוא. ודוקא שאין חטא בא על ידו, אבל לעשות מצות אין מסייעין ואין מכריחין, שעשיית המצוות תלויה בבחירתו של אדם. ושמא תאמר אם כן עדיין יהיו תלמידיו מקבלין שכר בג ן עדן על שקיימו מצות, והוא לא יקבל שכר? הא לא קשיא דעלה תני בסיפא "זכות הרבים תלויה בו" וכדמייתי לה מקראי, ואע"פ שהוא לא עשה מקבל שכר עמהם, לפי שזכותן תלוי ה בו. ועיקר מתניתין לאשמועינן שאין חטא בא על ידו כדי שלא יענש בגיהנם.

"וכל המחטיא את הרבים". שמסיתם לדבר עבירה. אין צריך לומר שאין עוזרין לו מן השמים שלא יחטא כמו שעוזרין לאחרים, לפי שהוא הביא אחרים לחטוא, אלא שאם בא לטהר ולשוב בתשובה על עונותיו, ו [הרי] תניא בא לטהר מסייעין אותו? [זה] דוקא כשלא החטיא את הרבים, אבל מחטיא את הרבים אע"פ שמתאמץ מעצמו בתשובה שלמה, ואמרינן (יומא פו.) "גדולה תשובה שמגעת עד כסא כבוד", ואילו היו מניחין אותו היו עונותיו מתכפרין, האי כיון שהחטיא את הרבים "אין מספיקין בידו לעשות תשובה". ולאו למימרא שמטמאין ומחטיאין אותו בעל כרחו, חלילה לומר כן שהבא לטהר יטמאוהו. אלא אין מספיקין לו הזמן, שמת ונכרת מן העולם קודם שישוב בתשובה שלמה, כדי שלא יהיו תלמידיו בגיהנם והוא בגן עדן. ואע"ג שלפעמים מחטיא את הרבים והוא לא חטא, ונמצאו תלמידיו נענשין על חטאים

שהוא אינו נענש עליהן. הא לא קשיא דעלה תני בסיפא "חטא הרבים תלוי בו", ונענש על כל החטאים שעשו תלמידיו אע"פ שהוא לא חטא באחת מאלה . נמצא אתה למד שהמזכה את הרבים תמיד יורש עוה"ב, בין שזכה לעצמו בין שלא זכה עמהן, שהרי אין חטא בא על ידו וזכות הרבים תלוי בו . והמחטיא את הרבים יורש גיהנם בין שחטא גם הוא בין שלא חטא, שהרי חטא הרבים תלוי בו ואי אפשר לו שישוב בתשובה. ומשום הכי תני סתמא "כל המזכה" ו"כל המחטיא", ולא תני "כל הזוכה ומזכה" ו"כל החוטא ומחטיא".

"**משה זכה וזיכה את הרבים**". לא בעי לאתויי ראיה שאין חטא בא על ידו, דהאי סברא הוא וכדאמרינן בגמרא שלא יהיו תלמידיו בגן עדן והוא בגיהנם. אלא אע"פ שהוא לא זכה עם האחרים שזיכה, מכל מקום נוחל עמהן בטובה, ונחשב לו כאלו עשה, וזכות הרבים העושים על פיו תלוי בו . ומשום הכי משה זכה וזיכה את הרבים, כלומר גבי משה ליכא למימר אין חטא בא על ידו משום שזיכה את הרבים, כיון שהוא אב לחסידים ולבעלי מעשה, וזכה לנפשו. אלא לפי שזיכה את הרבים בתורתו ובמוסריו, של ימד תורה לכל ישראל והדריכם בדרך חיים, על כן זכות הרבים תלוי בו, כל הזכויות שזוכין להן בעלי מצות ומע שים טובים דור דור, יש לו חלק בזכויותיהן ותלויים בו, לפי שהוא גרם להם ע"י תורתו ומוסריו של ימדם בכתב ובע"פ. ולפרושי "מזכה את הרבים" נקט לה לדוגמא, שהוא המלמד תורה וחכמה לרבים ומביאם לדרך החיים.

"**שנאמר** (דברים לג, כא) **'צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל** '". מהאי קרא מפיק שזכות הרבים תלוי בו, ומפרש רש"י ש"מעיד פסוק זה שכל המצות שעשו ישראל כאלו עשאן הוא עמהם אלמא זכות הרבים תלויה בו " [עכ"ל], ולא ידענא היאך רמיז בקרא ? ואי משום דכתיב "ומשפטיו עם ישראל ", אין הכי נמי שעשאן הוא עמהם, וכדקאמר "זכה וזיכה את הרבים", ומנא לן שאע"פ שאינו עושה יחשב לו כעושה ? ואני למדתי פירוש הראיה מספרי פרשת וזאת הברכה (פסקא שנ"ה), והכי תניא התם (דברים לג, כא) "צדקת ה' עשה', וכי מה צדקה עשה בישראל ? והלא כל מ' שנה שהיו ישראל במדבר, באר עולה להן, והמן יורד להן, ושליו מצוי להן, וענני כבוד מקיפות אותן, אלא שנאמר "כי יהיה בך אביון " [עכ"ל]. והפירוש ברור שחכמינו ז"ל תרגמו צדקת ה' "צדקה" ממש, לפרנס רעבים ולרוות צמאים ולהלביש ערומים, שהן נקראים "צדקה" בפרט. אע"פ ש "צדקה" [הוא] שם כולל לכל מעשה צדק, וכדפירשתי (אבות, ב) בבבא "מרבה צדקה מרבה שלום ". אי "צדקה" דהכא שקיים המצות מאי רבותיה ? פשיטא שהיה מקיים התורה! אלא צדקה לעניים היא, וללמדנו שזכות הרבים תלוי בו, שנוטל חלק עמהן אע"פ שהוא לא זכה . והיינו דקאמר והלא כל מ' שנה שהיו ישראל במדבר וכו', כלומר אי אפשר לומר שקיים "צדקה" ממש, דבמדבר לא היה אפשר לקיים מצוה זו, שכל ישראל היה להם לחם לאכול ומים לשתות ובגד ללבוש ולא היו חסרים דבר, וכדכתיב (דברים ב, ז) "זה ארבעים שנה וגו' לא חסרת דבר ". אלא על כרחך שנחשב לו כאילו עשה לפי שכתב בתורתו (דברים טו, ז-ח) "כי יהיה בך אביון מאחד מאחיך באחד שעריך וגו' לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ידך מאחיך האביון וגו' כי פתוח תפתח את ידך לו והעבט תעביטנו" וגו'. והרי זיכה את הרבים של ימדם תורה ומעשה המצות מוסר ותוכחה, וכל המקיים לדור דור מצות הצדקה זכותו תלוי במשה, ועלה קאמר "צדקת ה' עשה ". והוא הדין לכל המצות של ימד לישראל לדורות, אע"פ שהוא לא עשאן כגון כל המצות התלויות בארץ, נחשב כאילו עשאן, לפי שזכות העושים תלויה בו, ועלה קאמר "ומשפטיו עם ישראל ", ומשפטים היינו התורה כולה. ו"עם ישראל", שלימדן לישראל והרי כאלו עשאן כמו צדקה דרישא דקרא . ומשום הכי הפסיק הכתוב ביניהן, דאי הוי כתיב "צדקת ה' ומשפטיו עשה עם ישראל ", הייתי אומר שמחבבו לפי של ימדם התורה, ולא שנחשב לו כאילו עשאן . השתא דכתיב "צדקת ה' עשה", ואי אפשר לומר שהוא עשה צדקה כדפירשתי, על כרחך למדת שזכות הרבים תלוי בו, ומקבל שכר עם כל עושה ועושה . והיינו דכתיב בראש הכתוב (דברים לג, כא) "ויתא ראשי עם", ותניא נמי התם (ספרי, ברכה, פסקא שנ"ה, ע"ש) "מלמד שיהא משה עתיד ליכנס בראש כל העם, בראש חבורה של בעלי מקרא, בראש חבורה של בעלי משנה, בראש חבורה של בעלי תלמוד, וליטול

עם כל אחד ואחד שכר, וכן הוא אומר (ישעיה נג, יב) "לכן אחלק לו ברבים ואת עצומים יחלק שלל" [עכ"ל המדרש]. והיינו זכות הרבים תלוי בו לפי שהדריכם במישרים. ולפירוש זה שפיר מייתי ראיה ממשה שאע"פ שהוא לא זכה במצות הרבה, כגון צדקה ומצות התלויות בארץ, מקבל שכר כאלו עשאן עם תלמידיו שקיימו המצות הללו. ומינה תלמוד לכל מזכה את הרבים אע"פ שהוא לא זכה, נוחל עמהן בשכר. ומי שאינו מפרש כן יקשה מה ראיה ממשה? שאני משה דזכה [הוא עצמו] וזיכה, ומנא לן למזכה ולא זכה [הוא עצמו] דמיניה מיירינן במתניתין? ואפשר שעל זה אמרו רבותינו ז"ל במדרש (סוטה יד.) בפסוק ואתחנן אל ה' וגו' אעברה נא ואראה את הארץ, וכי משה לאכול מפריה היה צריך? אלא שבקש לקיים המצות התלויות בארץ. [ע"כ מאמר חז"ל. וההמשך של פירוש רבינו המחבר כאן נרמז במהרש"א שם ד"ה לכן אחלק לו ברבים] כלומר שמשה בקש לקיימם ממש כמו כל ישראל, והשיב הקב"ה "רב לך", כלומר אין לך לבקש על זה. שגם מה שאינך מקיים בעצמך אתה נוטל שכר עם כל המקיימים, כי זכות הרבים תלוי בך, והיינו "רב לך", כלומר שכר הרבים לך היא. כך נראה בעיני.

"**ירבעם בן נבט חטא והחטיא את הרבים**". לא מייתי ראיה שאין מספיקין בידו לעשות תשובה, דהאי מסברא אתיא וכדאמרינן "שלא יהיה הוא בגן עדן ותלמידיו בגיהנם". אלא מייתי ראיה שאע"פ שהוא לא חטא בכל החטאים של ימד לאחרים לעשות, נחשב לו כאילו עשאן עמהן, לפי שחטא הרבים תלוי בו. ועלה קאמר "ירבעם חטא והחטיא את הרבים". כלומר גבי ירבעם ליכא למימר שלא הספיקו בידו לעשות תשובה, דמשמע אילו הספיקו שהיה שב. שהרי ירבעם חטא בנפשו, והיה חוטא גדול מאד, ומעולם לא עלה על לבו לשוב בתשובה, וכדכתיב (מל"א יג, לג) "אחר הדבר הזה לא שב ירבעם מדרכו הרעה". פירוש אחר שראה מופת שעשה איש האלהים ג"כ לא שם על לב לשוב בתשובה, אלמא שמעצמו היה עומד במרדו. ואם תאמר גם אם היה שב לא תועיל לו כיון ש"אין מספיקין בידו"? הא כבר פרישית ש"אין מספיקין" היינו שאינו גומר תשובתו, שמת קודם זמנו. וירבעם לא התחיל כלל. ומהו שאנו למדין מירבעם ש"חטא הרבים תלוי בו"? אפילו דברים שלא חטא בהן, מקבל עונש עם החוטאים על פיו, לפי שהוא גרם להם לחטוא. ומש ום הכי תני ברישא "וכל המחטיא את הרבים", ולא תני "וכל החוטא ומחטיא", שגם אם אינו חוטא בחטאים שחטאו אחרים על פיו, אין מספיקים בידו לעשות תשובה לפי שחטא הרבים תלוי בו, כי מה תועיל תשובתו, ועון אחרים עליו והם לא שבו? וצריך לרדת שחת בעבור עונותיהם. וכן אתה אומר במזכה את הרבים, שאין מניחים אותו לחטוא, כי אם יחטא צריך לרדת שחת, והרי זכות הרבים עליו, וצריך להיות כמוהם בגן עדן.

"**שנאמר על חטאות ירבעם אשר חטא**" וגו'. ה"ר עובדיה מברטנורא ז"ל פירש מדלא קאמר "על חטאות ירבעם וישראל", שמע מינה שהכל תלוי בירבעם. ופירוש זה דחוק דאי כתב "על חטאות ירבעם וישראל" הייתי אומר שהן שקולין. והכתוב רוצה לגנות ירבעם שהיה חוטא ומחטיא, שהנבואה הזאת נאמרה על ירבעם. ואני אומר דתנא מייתי לה מקרא "על חטאות ירבעם", ומקרא זה נאמר אצל בעשא שהכה את כל בית ירבעם, כדכתיב (מל"א טו, כט-ל) "ויהי כמלכו הכה את כל בית ירבעם לא השאיר כל נשמה לירבעם עד השמדו כדבר ה' אשר דיבר ביד עבדו אחיה השלוני. על חטאות ירבעם אשר חטא ואשר החטיא את ישראל". ומקרא זה עצמו נכתב בפרשה שלפניה בנבואת אחיה השלוני שנ יבא לאשת ירבעם, שנאמר (מל"א יד, טז) "ויתן את ישראל בגלל חטא ות ירבעם אשר חטא ואשר החטיא את ישראל". ומן הכתוב הראשון אין ראיה שחטא הרבים תלוי במחטיאם, דבאותה הפרשה נ יבא על פורעניות ישראל כדכתיב (מל"א יד, טו) "והכה ה' את ישראל כאשר ינוד הקנה במים וגו' יען אשר עשו את אשריהם מכעיסים את ה'". ועלה קאמר שיתן את ישראל לקללה בגלל שחטאו בחטאות ירבעם שחטא והחטיא את ישראל, ואגב הוכיח לאשתו שירבעם בעלה החטיא את ישראל. ועדיין לא שמענו שקולר תלוי בצוארו שנענש על חטאותיהן כאילו עשאן, שהרי מדבר בפורעניות ישראל שהם יקבלו עונשם לפי שחטאו בעצת ירבעם. ולהכי מייתי ראיה מן המקרא המאוחר שנכתב אצל פורעניות ירבעם לבדו, כשהכה בעשא את כל ביתו ולא השאיר

לו נשמה, ואמר (מל"א טו, ל) "על חטאות ירבעם אשר חטא ואשר החטיא את ישראל". וטעמא קאמר למה נענש בעונש גדול כזה ? לפי שלא על חטאותיו בלבד נענש, אלא על חטאות כל ישראל כי החטיאם. לפיכך חטא הרבים היה תלוי בו, והיה נענש אפילו על העבירות שלא עבר עליהן, דאם לא כן מאי טעמא הזכיר "ואשר החטיא את ישראל"? ואין צריך טעם לסדר משנה זו, שהרי נשנית לענין "עבודה וגמילות חסדים", ככל הני מתניתין דלעיל.

כָּל מִי שֶׁיֵּשׁ בְּיָדוֹ שְׁלֹשָׁה דְבָרִים הַלָּלוּ, מִתַּלְמִידָיו שֶׁל אַבְרָהָם אָבִינוּ. וּשְׁלֹשָׁה דְבָרִים אֲחֵרִים, מִתַּלְמִידָיו שֶׁל בִּלְעָם הָרָשָׁע. עַיִן טוֹבָה, וְרוּחַ נְמוּכָה, וְנֶפֶשׁ שְׁפָלָה, מִתַּלְמִידָיו שֶׁל אַבְרָהָם אָבִינוּ. עַיִן רָעָה, וְרוּחַ גְּבוֹהָה, וְנֶפֶשׁ רְחָבָה, מִתַּלְמִידָיו שֶׁל בִּלְעָם הָרָשָׁע. מַה בֵּין תַּלְמִידָיו שֶׁל אַבְרָהָם אָבִינוּ לְתַלְמִידָיו שֶׁל בִּלְעָם הָרָשָׁע. תַּלְמִידָיו שֶׁל אַבְרָהָם אָבִינוּ, אוֹכְלִין בָּעוֹלָם הַזֶּה וְנוֹחֲלִין בָּעוֹלָם הַבָּא, שֶׁנֶּאֱמַר (משלי ח), לְהַנְחִיל אֹהֲבַי יֵשׁ, וְאֹצְרֹתֵיהֶם אֲמַלֵּא. אֲבָל תַּלְמִידָיו שֶׁל בִּלְעָם הָרָשָׁע יוֹרְשִׁין גֵּיהִנָּם וְיוֹרְדִין לִבְאֵר שַׁחַת, שֶׁנֶּאֱמַר (תהלים נה), וְאַתָּה אֱלֹהִים תּוֹרִידֵם לִבְאֵר שַׁחַת, אַנְשֵׁי דָמִים וּמִרְמָה לֹא יֶחֱצוּ יְמֵיהֶם, וַאֲנִי אֶבְטַח בָּךְ:

"כל מי שיש בו שלשה דברים הללו ". הכא לא תני מדות כדלעיל גבי "ארבע מדות", משום דהני דחשיב הכא כוללים כל מדות הנפש, ולהכי קרי להו "דברים", שהן דברים שלמים וכוללים. ולפרש משנתנו נזכיר מה שכבר בארנו בפ"ג בבבא "חביב האדם שנברא בצלם". שם אמרנו כי נפש האדם כוללת כחות כל מעשה בראשית, ושהכחות כ ולם כלולות בשלשה מינים. המין האחד הכחות היקרות שאין כדוגמתן בנפשות שאר בעלי חיים, כמו כח החכמה כח הבינה כח השכל וכיוצא. המין השני כחות המדות, כמו כח האהבה כח השנאה כח הגאוה כח הענוה כח הנקמה כח המחילה וכיוצא. המין השלישי כחות הפועלות בגוף, כמו התאות לאכול ולשתות, והשינה וחמדת המשגל וכלל חמדת התענוגים . וכן ה יפוכיהן, והן הרגשות המצוקות כשיחסרו אלה הדברים ההכרחיים והמותריים.

ועל שלשה המינים הללו סובבים דברי משנתנו, והן הן שלשה הדברים שמנה . "עין טובה" כנגד הכחות השכליות, "רוח נמוכה" נגד כחות המדות, ו"נפש שפלה" כנגד הכחות הגופניות. ולעומתן "עין רעה ורוח גבוהה ונפש רחבה ". וביאור הדברים נשען על דברינו (אבות, ד) בבבא "מאד מאד הוי שפל רוח", שרמזנו על שמות נפש האדם "נפש רוח נשמה חיה יחידה". ואמרנו שכל אחד כולל צורת האדם כ ולו. ושתואר "נפש" נופל בעבור שנטועים בה כחות כל מעשה בראשית, שבאמצעותן יוכל לפעול כל פעולת אדם תחת השמש . ואילו היה חסר אח ד מהם, לא היה אפשר לו לעשות הפעולה המסתעפת מן הכח ההוא. ואמרנו כי הכחות שוקטים נחים בנפש האדם, וכל זמן שלא הצטיירו בלב ידמה לו (שאינימו) [שאינם קיימים].

רוחו של האדם, פעולתה ותפקידה

ואולם תאר "רוח" גם הוא כולל הכחות כולם, כי זה הכח הוא המרחיב והמרויח אותם ומגביה אותם אל הלב, והוא בעל המחשבות המצייר כ ולם. ולפי שתאר "נפש" נופל על הכחות עצמן הנטועים בצלם האדם, ורבים מן הכחות הפועלות בגוף מתעוררים ופועלים מאליהן בלי עזרת ה"רוח", כמו הרעבון והצמאון והשינה והמשגל, וכן הזן והמעכל והדוחה וכיוצא, לכן ייחסו המקראות כל אלו הענינים ל"נפש", כמו (ויקרא ז, כ) "והנפש אשר תאכל", (ויקרא ז יח) "והנפש האוכלת ממנו". וכן כל לשון אכילה, אין גם אחת הסמוכה לאחד משאר התוארים . וככה כל החטאים מיוחסים מטעם זה לנפש, כמו (ויקרא ד, א) "נפש כי תחטא בשגגה ", (יחזקאל יח, כ) "הנפש החוטאת היא תמות ", לפי שכל שלשים ושש כריתות האמורות בתורה הם פעולת ה"נפש" המתעוררים מאליהן בלי עזרת ה "רוח". וכן הביאות האסורות מיוחסות לנפש, וכאמרו (ויקרא יח, כט) "ונכרתו הנפשות העושות". וכן המכחש והמשקר בממון ונשבע על שקר וכיוצא כל אלו מתיחסים ל"נפש" (ויקרא ה, כא), לפי שהיא בטבעה חומדת לקנינים ולתענוגים. וכן הענוי מן הצום והמצוקה מן החלאים ומעוני ומהליכת דרכים ומעבודה קשה כ ולם סמוכים לנפש, כמו (תהלים לה, יג) "עניתי בצום נפשי", (דברים כח, סה) "דאבון נפש", (ויקרא כג, כט)

"הנפש אשר לא תעונה ", (תהלים קיט , כה) "דבקה לעפר נפשי ". והדברים רחבים לא אוכל לפרשם פה. והנה כ ולם ייטיבו או ירעו לנפש בהכרח, וזה כל אדם. ואין כן כחות המדות כי אפשר שישקטו תמיד בנפש, ולא יציקו לבעל הנפש, וכן לא יתענג בהן. כי אפשר שיחיה האדם מבלי שיתאוה למשול על זולתו, ומבלי שיצטער על זה . וכן יחיה מבלי שיקנא בזולתו, ומבלי שירדוף אחר הכבוד, ומבלי שיכעס על כל דבר ודבר . שהמדות הללו אינן הכרחיות להעמיד האדם בחיים ובבריאות, כמו המאכל והמשתה והשינה והמשגל והמנוחה, והעדר המכאובות והמצוקות. אלא שיצר לב האדם רע, ונקל מאד שיצטיירו בו המדות שזכרנו ודומיהן, כי רוח האדם ממהר להעלותם ממקומם ולציירם בלב . ולפי שבטבע מצייר אותם בדרך רע, לכן כשיתחזקו בלב יציקו את האדם יותר מן המצוקות הנפשיות שזכרנו תחלה . וכדתנן (אבות, ד) " הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם ". והנה הכל תלוי ברוח, כי המושל על רוחו ומשפילו, עד שלא יגבה כטבעו למהר לעלות על הלב, זולתי בארח חכמה, הוא יינצל ממצוקת הכחות האלה. גם ינחל שתי העולמים, לפי שמשתמש בכל כחותיו בחכמה, וכדפרישית (אבות, ד) במשנת ר' לויטס איש יבנה "מאד מאד הוי שפל רוח". ומי שאין מעצור לרוחו יפול בשוחה אשר יכרו לו.

וזאת שנית שאפילו המצוקות הנפשיות ותאוותיה יציקו לאחד יותר ממה שיציקו לזולתו, וגם זה תלוי ב"רוח", כי הרעב והצמא או החולה ואיש המצוק אפשר שיסבול עניו בלב שקט, אם רוחו טובה. וכאמרו (משלי יח, יד) "רוח איש יכלכל מחלהו , ורוח נכאה מי ישאנה ?". וכן יש שמרגיל נפשו אל התאוות, וזה ע"י מחשבות הרוח שמרויח הכחות . ויש שמסתפק בהכרחי, כדרך (משלי יג , כה) "צדיק אוכל לשובע נפשו , ובטן רשעים תחסר ". ובכלל זה כל מיני הסתפקות, הן באוכל הן במשגל הן בחמדת הקניינים . יש מסתפק [במה שיש לו] ו[ע"ז] יש תאותו בידו לעולם, וכדפירשתי (אבות, ד) בבבא "איזהו עשיר? השמח בחלקו". ולכן על כל זה וכיוצא בזה נופל לשון "רוח" בכל המקרא . בכל מקום שנזכר דבר שהיה אפשר לו לאדם בטבעו שלא יעשנו, ולא הגיע לידי עבירה אלא על ידי מעלות רוחו וברצונו, יסמכו אליו לשון "רוח". כמו (הושע ה , ד) "כי רוח זנונים בקרבם ", להורות כי ברוחם עוררו חמדת הז ימה שבנפשם, ולא ישקטו מרדוף אחריה.

ודע כי השכל והבינה ושאר הכחות היקרות הם טובים בעצמותן, כי כל השכלה וכל הבנה באמת טובה, יהיה על איזו דבר שיהיה, בתנאי כשאינן פועלים לעזרת המדות אלא מעצמן וע"פ החכמה. אבל כשהן ניעורים ע"י המדות המצטיירים לרעה, אז ירעו וישחיתו [ב]יותר. כי החומד ישתמש בשכלו להמציא תחבולה רעה למלאות חפצו, וכן הנואף והגנב וחבריהן . אבל בעצמותן טובים תמיד, ולכן לא נזכרו לשונות של "חכמה בינה דעת ושכל " בכל המקרא בתאר של גנאי. לא יאמרו על בעל התחבולות הרעות, ש "השכיל לרעה", ש"הבין לרעה", או "חכם רע", "בעל שכל רע", "בעל בינה רעה" וכיוצא. ואל תטעה במקרא (ירמיה ד, כב) "חכמים המה להרע [ולהיטיב לא ידעו]". כי לא אמר "חכמים רעים הם", וכבר בארנו היטב ענין זה בבית השני מספרנו "גן נעול" (חדר י"א ח לון ז'). [אמר המגיה: שם הרב פירש שהם אמנם "חכמים" בקיום כמעט כל המצוות, לבחור את הדרך הנכונה מבין שתי הדרכים. אבל אעפ"כ כוונתם היא "להרע". כי הם "חנפים" ועושים זאת רק כדי ללכוד את הבריות ברשתם ובתחבולותיהם]. גם החכמים לא השתמשו במשנה ובתלמוד בלשונות של גנאי על התוארים הללו, כי הם ידעו יסודות הלשון והוראת שרשיה.

נפש, היא עצמה איננה רעה

וכן לא יניחו כתבי הקודש תאר רע על ה "נפש" אע"פ שבעל הנפש [הוא] רשע וכסיל. כי כל הנפשות טובות, והכחות הנטועות בה הם כ ולם לתשמישי החכמה, אלא בעבור שבעליהן משתמשים בהן לרעה, ולכן כתוב (בראשית ח, כא) "כי יצר לב האדם רע ", ולא אמרה "כי נפש האדם רעה", וכבר רמזנו על זה בפרקים הראשונים. ואחרי ההצעות האלה הנוסדות על יסודות נאמנות תתבאר פירוש משנתנו.

"כל מי" וכו'. יהיה מי שיהיה בין מזרע ישראל בין משאר בני אדם שיש בו שלש מדות הללו השנויין לקמן, הרי זה "מתלמידיו של אברהם אבינו", כלומר נוהג במנהגיו וכאילו הוא תלמידו וקבל ממנו תורתו. ולהכי נקט מתלמידיו של אברהם אבינו ולא תני "מתלמידיו של משה רבינו" ע"ה, משום דבעי למיתני "כל מי שיש בו", בין ישראל בין גוי צדיק, ותלמידיו של משה רבינו ע"ה צריכין לקבל ג"כ ברית ותורה וכל דקדוקי מצות, דעדיפי על הנך תלתא דחשיב במשנה. אבל שפיר הוי מתלמידיו של אברהם אבינו ע"ה של ימד לכל העולם דעת אלהים ומדות טובות בדעות ובמעשים, כדכתיב (בראשית יב, ה) "ואת הנפש אשר עשו בחרן", שהביאן תחת כנפי השכינה, שכל זה כלול באלו שלשה דברים ששנה במשנתנו, והיינו חסידי אוה"ע שיש להם חלק לעוה"ב (רמב"ם, הל' מלכים, סוף פרק ח), וכל שכן זרע ישראל שמלבד שהן תלמידיו של אברהם אבינו לענין שלש אלה, גם הם תלמידיו של משה רבינו ע"ה ומקבלי תורתו.

יש מי שמשכיל ומבין הרבה, ואעפ"כ הוא נחשב לרשע

"ושלשה דברים אחרים". כלומר הפוכים מאלו השלשה, לא בלבד שאינו מתלמידיו של אברהם אבינו, אלא הרי הוא כאחד מתלמידי בלעם הרשע. ונקט בלעם משום דאשכחן ביה שלשה דברים הללו, והיה פקח גדול וקוסם קסמים והגדול שבכל חכמי האומות, וכדאמרינן (זבחים קטז.) שבשעת מתן תורה נתקבצו אצל בלעם לשמוע מה יעץ ה' לעשות, והיה יועץ ומלמד לרבים, והוא ותלמידיו רשעים גמורים. וקא משמע לן ששורש רשעתו ומעשיו הגרועים היו שלשה דברים המגונים שהיו בו. ולמדנו שעיקר הכל [הוא] המעשה ותיקון הנפש, שהרי בלעם הפליא מאד בכל חכמה וחקר ודרש יותר מכל חכמי האומות, ויותר מכל [זה] שהיה לבסוף נביא וניבא נבואות גדולות. ולא עמדו לו לעשות צדק משפט ומישרים שהרי אחרי שהיתה עליו רוח אלהים פקר יותר והשיא עצה שיפקירו מואב בנותיהן לזנות להחטיא את ישראל. וכל זה לפי שלא עשה ותיקן את נפשו. ולכן אם תראה מי שמפליא ללמוד להשכיל ולהבין, ותמצא בו שלשה דברים הללו, דע שנחשב רשע גמור, שנאמר עליו (תהלים נ, טז-יז) "ולרשע אמר אלהים מה לך לספר חקי וגו', ואתה שנאת מוסר" וגו'. והרי הוא כאחד מתלמידי בלעם היורשין גיהנם ויורדין לבאר שחת. וכן להיפך מי שיש בו שלשה דברים טובים שהיו באברהם אבינו ע"ה, אע"פ שאינו משכיל ומבין הרבה, כיון שת יקן נפשו כראוי, אוכל בעוה"ז ונוחל לעוה"ב.

"עין טובה". כבר פירשנו ענינו (אבות, ב) בבבא "ר' אליעזר אומר עין טובה", שהוא על משפט השכל לטובה, כשישפוט על פי החכמה, ושייך בכל דבר, הן בדבר שבממון לה יטיב עם עניים ואביונים, והן במדות ששופט שאינו ראוי להתגאות ולקנא ולחמוד וכיוצא. ולפי שפעולתו בדברים שהן חוץ לנפש נמשל לעין, כי העין רואה העניינים שהן מחוצה לה. ועיקר "עין טובה" היא על התלמוד והקבלה מחכמים, שיהיה עינו טובה לשמוע ולקבל, ולא יהרהר על דבריהן, ולא יטיל דופי וספיקות בדברים צדיקים ונעימים. ועל כן ר' אליעזר בן הורקנוס שהיה בעל עין טובה זכה להיות כ"בור סוד שאינו מאבד טיפה" וכדפרישית התם. והנה "עין טובה" כולל המין הראשון שהן הכחות היקרות הנטועות בנפש. וכבר אמרנו שלא יפול לשון של גנאי על הכחות האלה, ולא יתכן לומר, "שכל רע", "בינה רעה" וכיוצא, משום הכי תני "עין טובה" ו"עין רעה". והנה לפעמים מדת הנפש חפצה ברעה, ע"ל דרך משל שהיא בעלת הנקמה, ורוחה ממהר להעביר על לבו רוח נקם. אלא ש"עינו טובה" ושופט בשכלו כי לא נכון לעשות כן, לפי שקבל דרכי החכמה מרבותיו ב"עין טובה" ואינו מהרהר עליהן. ואלולי כן גם שכלו היה שופט עקלקלות, בהיותו נעור ממדתו המצטיירת לרעה, וכמו שאמרנו למעלה, ולכן "עין טובה" עיקר הכל, שאע"פ שיצרו מפתהו ינצל בחכמתו. וכדקאמרינן (אבות, ב) "איזוהי דרך טובה שידבק בה האדם? ר' אליעזר אומר עין טובה", אלמא שהמדה הזאת מספקת להציל את האדם מרע.

"ורוח נמוכה". בלשון חכמים "נמוך" הפך מ"גבוה". כלומר שמושל ברוחו והרגילו להיות נמוך, ולא ימהר לעלות ולצייר הכחות בלב. וכמו שאמרנו שמטבע רוח האדם נקל שיתלבש

בכחות הנפשיות ולציירם בארח רע, כמו הגאוה והכעס והקנאה והחמדה וכיוצא . ובלשון הכתוב "שפל", כמו (ישעיה נז, טו) "ואת דכא ושפל רוח", (משלי טז, יח) "טוב שפל רוח את ענוים". ועלה תני (אבות, ד) "ר' לוטיס איש יבנה מאד מאד הוי שפל רוח " וכדפרישית התם. ותנא דידן לא נקט "ורוח שפלה", משום דאצטרך למתני "ונפש שפלה" וכדאפרש, נקט גבי רוח "נמוכה" והיא היא. והא דלא תני גבי רוח לשון "שפל" וגבי נפש לשון "נמוך" אפרש בסמוך.

"ונפש שפלה". נפשו נוטה למדת השפלים השמחים בדבר מועט, כמו העניים והאביונים העטופים ברעב, שישישו על פת לחם ; ככה נפשו מסתפקת בחלקה אם רב ואם מעט, כדפירשתי לעיל. ולשון "שפל" כמו (שמו"א ב, ז) "ה' מוריש ומעשיר משפיל אף מרומם ", וכמו (ישעיה ב , יב) "ועל כל נשא ושפל ". כי הנ ישאים הם שרים ושופטי ארץ הכונסים אוצרות ובתיהם מלאים כל טוב. והשפלים כל מגמתם להחיות את נפשם לחם לאכול ובגד ללבוש. וכן נפש שפלה דמתני תין שאינה מבקשת התענוגים והמותרות, אלא מסתפקת במעט לצורך ההכרחי. וכבר ידעת שאין הבדל בין נפש הנ ישא לנפש השפל בעצם, כי בכל הנפשות נטועות כל הכחות. אלא שמטבע הנפש בהיותה במצוקה ובחוסר כל שלא תבקש גדולה לעצמה, וכל מגמתה להנצל ממצוקתה, גם איננה מורגלת בתענוגים . ולכן כשתשיג עזר מעט, אז תתאוה להשיג יותר. ואם השיגה גם זאת, תשוב ותתאוה עוד, וכאמרם (ע"פ מדרש קוה"ר א, לד. ושם "אין אדם יוצא מן העולם". ואמר המגיה: שמא יש מקום לומר שהגר"א הביא סגנון זה במכתבו, ממה שראה בספר "יין לבנון") " אין אדם מת וחצי תאותו בידו ". ובהא לא מיירי משנתנו . אלא אפילו הוא עשיר ונישא, תהיה נפשו שפלה ותסתפק במעט ולא תחפוץ בתענוגים, עד שתדמה לנפש השפל וזהו בבחירת האדם . שע"י תלמודו והשפלת רוחו זוכ ה שתהיה נפשו שפלה בקרבו. ומשום הכי תני תחלה "עין טובה", והיינו שמקבל בעין טובה דברי תורה וחכמה מרבותיו, ואח"כ תני "ורוח נמוכה", שע"י החכמה יוכל להשפיל רוחו שלא יתגאה ולא יקנא ולא יהיה רודף אחר הכבוד וכיוצא מדות רעות התלויין ברוח, ואינן להעמדת החיים והבריאות וכדפירשתי לעיל, שאפשר שיחיה האדם ויזקן מבלעדם . והדר תני "ונפש שפלה", שאפילו יאכל לחם צר ומים לחץ לא תקצר נפשו, לפי שמדתה שפלה , ותבז בעיניה כל מחמדי תבל והבלי עולם . שלבסוף זוכה להשפיל אפילו דברים שנפשו מבקשת בטבע בלי עזרת הרוח, עד שמואס בתענוגים ובקניינים אפילו במותר לו, ואפילו יגדל בעושר וישיג הכל, לא ישתמש בהן להנאת גופו, אלא נפשו דומה לנפש השפל שאין לו מאומה ומורגל במצוקות ובחסרון כל.

ואל יקשה בעיניך כיון דתני סיפא "נפש רחבה", הוי ליה למתני רישא "נפש קצרה"? ההיא לא קשיא מידי, דנפש קצרה לאו מעליותא היא, ואני אפרשנו לך . דע שאם תקראנה לנפש צרות ומצוקות ולא תחפוץ לסבלם, יתארו כתבי הקדש ענין זה במליצת "קצרה", ועניינו שזאת הנפש קצרה מהכיל את התלאה אשר מצאתה, ואין זה מעלה לנפש . כי על ידי הקוצר הזה תשתבש ותעשה א יולת. וכבר פירשנו (אבות, ד) במשנת "מאד מאד הוי שפל רוח ", כי רוח האדם תעזור לנפש במחשבותיה, עד שתסבול תלאותיה בלב שקט . וכמאמר שלמה (משלי יח, יד) "רוח איש יכלכל מחלהו" וכדפירשתי לעיל. וזהו שתוארו "ארך רוח" וחייב כל אדם לעשות כן כפי כחו . אלא לפעמים אין בכח מחשבות הרוח לעמוד נגד התלאה, ומה יוכל האדם לעשות עוד? שעל זה נאמר (משלי יח, יד) "ורוח נכאה מי ישאנה?". ואז יפול לשון קוצר גם על הרוח, כמו (שמות ו, ט) "ולא שמעו אל משה מקצר רוח", ויפה בארנוהו שם. ולא נענשו ישראל על זה, כי בקשו לעמוד על נפשם וחשבו מחשבות טובות, אלא שהיתה גם רוחם קצרה . ולא כן אלו שסבבו את ארץ אדום בסוף ארבעים שנה, שאע"פ שהגיע קוצר לנפשם מתלאות הדרך, היה נקל להם לחשוב מחשבות נכונות ביראת ה' להשקיט מצוקת נפשם, ולא קצרה רוחם מהושיע . אלא שלא עשו כן ודברו באלהים ובמשה, ולכן נענשו בנחשים השרפים, ולהורותנו זה כתוב (במדבר כא, ד) "ותקצר נפש העם בדרך". ולא אמר "ותקצר רוח העם" כמו להלן, ללמדנו כי לא קצרה רוחם, ובספרנו "רוח חן" דברנו על זה יותר. ויוצא מזה שתאר "נפש קצרה" אינו טוב לנפש, אבל "נפש שפלה" מעלה יקרה וכדפרישית, ובבבא "ונפש רחבה" אפרש עוד.

כך נראין הדברים, והם מיוסדים על הוראת מליצות כתבי הקדש. אבל רבינו משה בן מיימון זצ"ל והר"י אברבנאל ז"ל בשיטתו (בספר "נחלת אבות") פירשו "עין טובה" על ההסתפקות בממון, ו"רוח נמוכה" על הענוה היתרה, ו"נפש שפלה" על הזהירות מן העריות. וכבר הוכחנו (אבות, ב) בבבא "ר"א אומר עין טובה" שהתואר הזה כולל כל הדברים. ובבבא "מאד מאד הוי שפל רוח" (אבות, ד) הוכחנו שגם הת ואר הזה כולל המדות כ ולם. ועוד שמדת ההסתפקות כוללת גם הזהירות, כי מסתפק באשתו המותרת לו . ולמה ח ילקן תנא לשתים ? לכן נראה עיקר כפירושנו.

מעלותיו של אברהם אבינו

"**מתלמידיו של אברהם אבינו**". שהיה שלם בשלושתן. "עין טובה", שקבל בעין טובה כל מה שצ יוהו הקב"ה ולא הרהר אחר מדותיו, ובכלל זה כל עשרה נסיונות שנתנסה . צ יוהו לעזוב ארצו ומולדתו ובית אביו וללכת לארץ אחרת לא עבר בה מתמול שלשום, וקבל לעשותו בשמחה דכתיב (בראשית יב, ד) "וילך אברם כאשר דבר אליו ה'", כלומר לפי שדבר אליו ה' הלך, כי האמין ב "עין טובה" שכל גזרותיו ית' צדק ומשפט. כשהבטיחו "כה יהיה זרעך", כתיב (בראשית טו, ו) "והאמין בה'". כשציוהו על מצות מילה כתיב (בראשית יז, כג) "ויקח אברם וגו' וימל את בשר ערלתם וגו' כאשר דבר אתו אלהים", כלומר לפי שגזר כן הקב"ה. כשאמר לו הקב"ה שיגרש את האמה ואת בנה כדבר שרה, מיד השכים בבקר ועשה כן, ואע"פ שהיה רע בעיניו כדכתיב (בראשית כא, יא) "וירע הדבר מאד בעיני אברהם על אודות בנו". כשציוהו עליו הקב"ה קבל בעין טובה. כשצ יוהו הקב"ה על עקידת יצחק, השכים בבקר למלאת המצוה ולא הרהר בלבו: "אמש אמר לי 'כי ביצחק יקרא לך זרע' ועכשיו אמר קום העלהו לי לעולה ?" אלא עשה ב "עין טובה". וכן אמרו רבותינו ז"ל שלמד תורה משם ועבר וקבל מהם ב "עין טובה", ונאמר עליו (בראשית כו, ה) "עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרתי מצותי חקותי ותורותי". הרי ששמע וקבל, ושמר בלבו כל תלמודו, וכההיא (אבות, ב) דר"א בן הורקנוס "בור סוד שאינו מאבד טיפה".

"רוח נמוכה" [אצל אברהם אבינו] , מצינו כל מה שעשה היה בשפלות הרוח, קשה לכעוס, נכנע מפני הקטן ממנו, והשפיל מעלתו . כשהיה ריב בין רועיו ורועי לוט , חלה הוא את פני לוט (בראשית יג, ח) "אל נא תהי מריבה" וגו'. והנה אברהם [היה] נשיא אלהים, ונביא, ואחי אביו, ומבורך בכל, והקדים הוא לשאול פני בן אחיו לבקש ממנו . ויותר מזה שמחל על כבודו שלוט יבחר לו המקום שחפץ בו, והוא ילך אל מקום אחר שאין ללוט חפץ בו, שכן כתיב (יג, ט) "אם השמאל ואימינה ואם הימין ואשמאילה", ונאמר (יג, יא) "ויבחר לו לוט את כל ככר הירדן". הרי שלוט בחר לפי מחשבתו המקום החשוב ביותר. כשכעסה שרה עליו לפי שהקלה הגר בכבודה, וחשדה שאברהם אשם בדבר, ואברהם היה נקי כי היא בקשה ממנו שיקחנה , ואעפ"כ לא כעס על שרה . אדרבא השיב (בראשית טז, ו) "הנה שפחתך בידך , עשי לה הטוב בעיניך", ואין רוח נמוכה גדולה מזאת. כשבאו שלשה אנשים ולא ידע מי הם, מיד רץ לקראתם והשתחוה לפניהם ובקש מהם בתורת חסד שיסורו אל ביתו ויאכלו שמה . והוא עצמו עמד עליהם לשמשם, כעבד יכבד אדוניו, וכמו שאמרו (קדושין לב :) גבי ר' גמליאל כשעשה סעודה לת"ח ושימשם, שאמרו: לא גדול הוא מאברהם אבינו ע"ה שנאמר עליו "והוא עומד עליהם תחת העץ ויאכלו". כששמע פורענות סדום ועמורה כמה התאמץ עבורם בתפלה ובתחנונים להשיב חמת ה' מעליהם, וכל זה ממדת חסדו וחנינותו וארך אפו . וכן התפלל על אבימלך וביתו אע"פ שלקח את שרה אשתו. וכשבקש לקבור את שרה במערת המכפלה השפיל עצמו לפני עם הארץ, ואמר (בראשית כג, ד) "גר ותושב אנכי עמכם" וגו'. ראה כמה גדולה מדת ענותו שנתבייש בני חת לפניו ואמרו לו (כג, ו) "שמענו אדוני נשיא אלהים אתה בתוכנו". כלומר אתה מקטין ערכך ממנו, ואתה אדונינו, ונוסף על מעלתך גם נשיא אלהים אתה. וכל זה כוללת רוח נמוכה וכדפירשתי לעיל.

נפש שפלה, מצינו שלא היה חומד הון ועושר ולא תענוגות בני אדם, שכשהשיב השביה והרכוש מן המלחמה וכבר זכה בו, שקנה אותם בחרבו ובקשתו, גם אמר לו מלך סדום

(בראשית יד, כא) "תן לי הנפש והרכוש קח לך", ענה אברהם (יד, כב-כג) "הרימותי ידי אל ה' אל עליון קונה שמים וארץ. אם מחוט ועד שרוך נעל ואם אקח מכל אשר לך ולא תאמר אני העשרתי את אברם". והר"י אברבנאל ז"ל בפירוש התורה, פירש מה שפירש, וכן בפירוש למסכתא זאת. ואצלי ענין נכבד בפירוש תשובת אברהם אבינו ע"ה, ולא אכתבנו פה שלא להאריך בפירוש המשנה. הרי שהיתה נפשו שפלה ומאס בקנינים ובהון מרוב יראת ה' שבקרבו. וכן כשאמר לו הקב"ה בנבואה (בראשית טו, א) "אל תירא אברם וגו' שכרך הרבה מאד", לא שמח בלבו על השמועה הזאת לומר גם עושר גם כבוד וסגולת מלכים יתן לי אלהים כדרך בעל נפש רחבה, כי לא חפץ באלה. כי נפשו היתה שפלה בקרבו והסתפק במועט ומאס בכל קניני העולם ומחמדיו. ולכן השיב (טו, ב) "ה' אלהים מה תתן לי ואנכי הולך ערירי". כלומר אתה אמרת שכרך הרבה מאד, מה תוכל לתת לאיש כמוני שתחשב בעיני לשכר? אם תתן מלא ביתי כסף וזהב וסג ולת מלכים ומדינות רבות וכל תענוגות בני אדם, אינו נחשב בעיני לכלום. לא מצאתי בכל המתנות שתחת השמש דבר עומד וקיים זולתי מתת הזרע. שכל המניח בן ממלא מקומו בחכמה וביראת ה' כאילו לא מת ["כל מי שיש לו בן יגע בתורה, כאילו לא מת", ב"ר מט, ד], והוא דבר קיים ומזכה לנפשו, כדכתיב (בראשית יח, יט) "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט". וכן אמר המשורר (תהלים קכ ז, ג) "הנה נחלת ה' בנים שכר פרי הבטן". כלומר מתנת הבנים "נחלה גמורה", ופרי הבטן הוא "שכר גמור", לא הקנינים והתענוגות. והשיב לו הקב"ה שיתן לו זרע לרוב כמבואר בפרשה (בראשית טו, ה). הרי שהיתה נפשו שפלה ולא חמד מחמדי תבל ותענוגותיה.

וכן השתמר מכל תאות נשים במאד (ב"ב טז. ע"פ בראשית יב, יא), והסתפק בשרה אשתו בקדושה ובטהרה, ולא הוסיף לקחת נשים אחרות אפילו בהיתר. והכתוב מעיד שגם הגר לא לקח לולא עשה כן על דבר שרי ועל פי בקשתה, דכתיב (בראשית טז, א-ג) "ושרי אשת אברם לא ילדה לו ולה שפחה מצרית וגו'. ותאמר שרי אל אברהם הנה נא עצרני ה' מלדת בא נא אל שפחתי אולי אבנה ממנה וישמע אברם לקול שרי. ותקח שרי אשת אברם את הגר המצרית שפחתה מקץ עשר שנים לשבת אברם בארץ כנען ותתן אותה לאברם אישה לו לאשה". הא למדת שלא עלה על לבו של אברהם להיות קרב אל אשה אחרת, ואע"פ שלא הוליד בן תלה הדבר בעצמו שלא תועיל לו שום אשה. ושרה אמרה שהעצירה תלויה בה, ויעצה לאישה שיבא אל שפחתה, אז שמע לקול שרי. לא שהתאוה לקחתה מדעתו ומתאותו. גם כבר היה מקץ עשר שנים לשבת בארץ כנען, ובבואו לכנען היה בן ע"ה שנה, ועכשיו בן פ"ה שנים, ועברו עליו (אבות, ה) "בן שמונים לגבורות", שבטל החמדה כדבעינן למימר, ולא עשה רק לשם שמים.

יותר מזה. כאשר כעסה שרה על הגר, מיד התרצה שתעשה עמה כטוב בעיניה, ואם תאבה תגרשנה מביתו (בראשית טז, ו). ואח"כ כשאמרה שרה (בראשית כא, י) "גרש את האמה הזאת ואת בנה", אמר הכתוב (כא, יא) "וירע הדבר מאד בעיני אברהם על אודות בנו", לא על אודות האמה. ובעת ההיא כבר חלף כחו וע"פ נס הוסיף להוליד, שהרי אחרי מות שרה הוסיף לקחת אשה אחרת, ואמרו רבותינו ז"ל (ב"ר סא, ד) שקטורה היא הגר. ועוד בא בקבלת אבותינו ז"ל (ב"ב טז.) בפסוק (בראשית יב, יא) "הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את", מלמד שלא הסתכל בה עד העת ההיא.

מכל אלו אתה למד ששלשה דברים הללו היו באברהם אבינו ע"ה. ולכן כל מי שזכה בתלמודו וביראתו לשלשה דברים הללו הרי הוא מתלמידיו של אברהם אבינו ע"ה. כך נראה בעיני.

ביאורה של "עין רעה"

"עין רעה". חורש און בשכלו ובמראה לבו, וכל מה שמביט "עינו רעה" עליו. הן כשרואה עני מביט עליו ב"עין רעה" בלי חסד ורחמים, וכדכתיב (דברים טו, ט) "ורעה עינך באחיך האביון", וכדפירשתי (אבות, ה) במשנת "ד' מדות בנותני צדקה", וכן בעושר חברו ובגדולתו ובחכמתו. וכן במעשה ובתלמוד, כשרואה מעשה חכמה, מטיל בו גנאי ורוצה להפוך אור לחשך. כשרבו

מלמדו, מהרהר על שמועותיו. וכן במעשה שמים וארץ, מהרהר למה נברא כך , ולמה כך ? וכן בגזרותיו של מקום ב"ה מהרהר אחר מדותיו, וזה להפך מ"עין טובה" וכדפירשתי לעיל.

"**ורוח גבוהה**". שרוחו עולה למעלה, וכל המדות הרעות המתעוררים בנפש וכל תאות וחמדות המתעוררים, ממהר להגביה אותם ולהעלותם אל הלב, וממלא כל הלב מהן . והלב ניצוד במכמרתו וגוזר על המעשה, כדרך (יחזקאל כ, לב) "והעולה על רוחכם , היו לא תהיה", וכתיב (יחזקאל יא, ה) "ומעלות רוחכם אני ידעתיה", כלומר מה שרוחכם מעלה אל לבכם רעות ועוונות. ועל זה אמר שלמה (קהלת ז, ח) "טוב ארך רוח מגבה רוח ", ופירשנוהו (אבות, ד) במשנתו של ר' לויטס. ולא תני "ורוח קצרה", שאע"פ שרוח קצרה לא טובה וכדפירשתי לעיל, לפעמים איננו ברשות האדם להאריך ברוחו . ואנן בדברים שהן בבחירתו של אדם עסקינן שעליהן מקבל שכר ועונש, והיינו "רוח גבוהה", שבידו להנמיכו ולהשפילו, כי האדם שליט על רוחו ביראת ה' וחכמה וכדפירשתי.

יש להבחין בין תארי הנפש לתארי בעל הנפש

"**ונפש רחבה**". כבר פירשנו בפ"ג בבבא "חביב האדם שנברא בצלם", שאין גבול לכחות נפש האדם. ולפי שאין לאחת מהן גבול, לא אמרה הון, אלא תבקש תמיד יותר, הן בטובה הן ברעה. ולכן צריך האדם להגביל כחות נפשו בגבולים שגבלה החכמה לכל אחת מהן, וזהו עצמו ה"מוסר" הנזכר בכתבי הקודש, שהוא לשון "אסירה", ודומה למי שאוסר גוף בעל חי בחבל שלא יצא חוץ למקום שגבלו לו . וכן צריך לקשור כחות הנפש במוסר יראת ה' וחכמה . ובספר "מעין גנים" פירשנו ענין הזה היטב בעז"ה . ומי שמניח כחותיו כטבעיהן בלי מוסר יתרחבו תמיד, ולא יוכל למלאות אותם. והנה כל הנפשות רחבות, ולכן לא תמצא בכל המקרא ת ואר "רוחב" על הנפש, אלא על "בעל הנפש". לפי שהדבר מסור לבחירתו, אם יצמצם כחותיו ביראת ה' כדרך שפירשנו על נפש שפלה, או אם יניחם להתרחב, וירבה מחשבותיו בענייניהן עד שיוסיפו תמיד להתרחב יותר, וכמו שבארנו למעלה . שרוח האדם עוזר ג"כ לכחות הנפש המתעוררות מאליהן . ולכן תמצא במקרא מליצת ההרחבה על הנפש תמיד לרעה, שאי אפשר שיהיו הכחות הנפשיות המתעוררים בהכרח רחבות זולתי לרעה, וזהו שכתוב בנבואת חבקוק על נבוכדנצר הרשע (חבקוק ב, ה) "אשר הרחיב כשאול נפשו והוא כמוות ולא ישבע , ויאסוף אליו כל הגוים ויקבוץ אליו כל העמים ". כי חמד לאסוף שלל כל יושבי הארץ, ובכל מה שקבץ לא שבעה נפשו, כי היתה רחבה יותר להכיל כהנה וכהנה . וכמו שאמרנו שאין כחות נפש האדם מוגבלות בטבעיהן, ולא ישבעו מן הדברים המוגבלים לעולם, כמו (ע"פ משלי כז, כ) "שאול ואבדון אשר לא תשבענה", וכדאפרש בשלהי מתניתין. ועל כן אמר "אשר הרחיב", ולא אמר "אשר נפשו רחבה", כי רחב הנפש היא סגולתה, בעבור שהיא צלם אלהים. אבל להרחיב כחותיה בלב ולחמוד להשביע ולמלאות הרוחב הזה בדברי מרד ומרמה, זו היא חטאה גדולה. ועוד פעם כתוב (משלי כח, כה) "רחב נפש יגרה מדון ובוטח על ה' ידושן". לא אמר "נפש רחבה תגרה מדון ", מטעם שבארנו שרוחב הנפש היא תפארתה . אבל אמר "רחב נפש" שהוא תאר בעל הנפש המרחיב כשאול נפשו, ומתאוה להשביע ולמלאות הרוחב הזה. ואיש כזה יגרה מדון, לפי שחומד ומקנא וכיוצא, וכל היום יגור מלחמות . והבוטח בה' ונפשו שפלה במעט שיהיה לו ושיהנה, ידשן.

יש לשון "הרחבת הנפש" לטובה, ויש לרעה

ודע כי יש רוחב לטובה, והוא כשירחיב האדם כחותיו לתשמישי החכמה, ולא ישבע מהזדרז לעבודת ה' ולאסוף תורה וחכמה ולהוסיף להשכיל ולהתבונן . וזה מעשה השכל והבינה, כשנוהגים הכחות הנפשיות בדרך חכמה. ונגד זה מצינו מליצת "רוחב" על הלב פעמים לטובה, פעמים לרעה. וזה הכלל, כל הכתובים סתם הם לטובה, שבהיות ההרחבה בשכל [היא] טובה וכמו שאמרנו. על כן השתמשו במליצה זו סתם לטובה, כמו (מל"א ה, כט) "ורוחב לב כחול אשר על שפת הים", שהיתה בינתו מקפת ידיעות ותבונות בלי מספר . וכן (תהלים קיט, לב) "דרך מצותיך ארוץ כי תרחיב לבי", אם תתן בלבי רוחב השכל והבינה, וכן כ ולם. ואותן שהן לרעה ומורים שמשתמש בשכלו ובבינתו לרעה, סמכו אליהן תאר אחר לרעה, להיות למד מענינו

שגם הוא לרעה, ומצאנום בשני מקומות. האחד (תהלים קא, ה) "גבה עינים ורחב לבב אותו לא אוכל". והשני (משלי כא, ד) "רום עינים ורחב לבב, ניר רשעים חטאת". וידענו שהם לרעה בהיותן סמוכים ל"גבה עינים" שהוא תאר רע מאד, ומורה שחושבים ומהרהרים רע, כדרך עין רעה. ואל יקשה עליך לדברינו שהרוחב מעלה וסגולה לנפש, איך נקט תנא דידן נפש רחבה? היינו משום דליכא למטעי, דהא תני שהוא "מתלמידיו של בלעם הרשע" וממילא נדע דמיירי בבעל הנפש המניח תאותיו להתרחב בלי מוסר וגבול, כמו (חבקוק ב, ה) "אשר הרחיב כשאול נפשו", דומיא ד"רוח גבוהה ועין רעה", שאינן נזכרים [בצירוף מלים מסוים זה] בשום מקום במקרא, וכל מקום שהן כתובים הם תארים לבעל הנפש [ולא לנפש עצמה]. כמו (קהלת ז, ח) "מגבה רוח", (משלי טו, יט) "שפל רוח", וכן (משלי כב, ט) "טוב עין הוא יבורך", (משלי כח, כב) "איש רע עין". ואין גם אחד שהוא תאר לנפש, וגם זה מטעם שכתבנו שעין הנפש בעצמותה טובה מאד, וכן רוח בני האדם העולה למעלה היא סגולתה, וצריכה להיות ככה לתשמיש החכמה. אלא שבני אדם משתמשים בהן לרעה, ולכן הם תוארים טובים ורעים על בעלי הנפשות ולא על הנפשות עצמן. ואפילו הכי תני תנא "עין רעה ורוח גבוהה", משום דליכא למטעי, ד"כל מי שיש בו" קתני, אלמא דבבעל הנפש מיירי, והכי נמי נפש רחבה. כך נראה לי בקצרה כפי יסודותינו בדרכי הלשון.

"**מתלמידיו של בלעם הרשע**". כי בו נמצאו שלשה דברים אלו. **"עין רעה"**, שהביט בעין רעה במראה לבו גזרת המקום ב"ה ומצותיו. שכשבאו שרי מואב אצלו ובקשו ממנו שילך אתם לקלל את ישראל, וידע הרשע הזה כי ה' ב"ה כרת ברית עם ישראל להעמידם לעד לעולם, (קהלת ח, ד) "ובאשר דבר מלך שלטון, ומי יאמר לו מה תעשה?" ואיך ימלאנו לבו לחלוק על המקום ב"ה להכחידם בקללתו? כי בלעם פקח גדול היה וראה כל הנפלאות שעשה הקב"ה לישראל, וראיה [לזה] שאמר לשרי מואב (במדבר כב, ח) "לינו פה הלילה והשיבותי אתכם דבר כאשר ידבר ה' אלי". הרי לך שהכה לבבו אותו להסכים עם עצת בלק ללכת לקלל, והיה לו להשיב להם מיד "לא אוכל לעשות הדבר הזה, ועצתכם רעה ולא תועיל". אלא שבעינו הרעה חלק על גזרת המקום ב"ה והרהר מחשבת רעה "שמא טוב בעיני המקום ב"ה עתה שילך לקללם?". ורעה גדולה מזאת שכשנקרה אליו אלהים בחלום הלילה והזהירו (במדבר כב, יב) "לא תלך עמהם. לא תאור את העם כי ברוך הוא", הוסיף על חטאתו פשע אחר גדול מן הראשון לבקש פעם שנית מן הקב"ה מה יאמר לו כשבאו מלאכים שניים ממואב, והקב"ה ענהו (במדבר כב, כ) "אם לקרוא לך באו האנשים, קום לך אתם. ואך את הדבר אשר אדבר אליך אותו תעשה". ומיד קם [ב]בקר והלך אתם. ואיך לא הבין הרשע הזה שהליכתו נגד רצונו של מקום ב"ה? ואם ילך לא יועיל כלום, שהרי צריך לדבר את אשר ישים ה' בפיו. וכל כך היתה עינו רעה על מצות ה' ב"ה שלא שם על לבו דבר והלך, מה כתיב אחריו (במדבר כב, כב) "ויחר אף אלהים כי הולך הוא", כלומר לא חרה אפו על שמבקש לקלל את ישראל, כי מה יוכל הכלב המת הזה לעשות? אבל חרה אפו על הליכתו עם שרי מואב ולא חשש לגזרת המקום ב"ה. וכן היתה עינו רעה בישראל. מה עשה לו העם הזה שבקש להכחידם מן הארץ? ואם מפני אהבת מואב שיראו מפני ישראל, היה לו להבטיחם שלא יעשו ישראל עמהם רעה, כי ה' ב"ה אמר (דברים ב, ט) "אל תצר את מואב ואל תתגר בם מלחמה".

וכל זה להיפך ממדתו של אברהם אבינו ע"ה שקבל גזירת המקום ב"ה בעין טובה אפילו בנסיונות קשים ולא הרהר אחריו בשום דבר. וכן היתה עינו טובה אפילו באנשי סדום ועמורה, שהיו רעים וחטאים לה' מאד, והתחנן עליהם להצילם. וכל שכן שהיתה עינו טובה באהובי עליון הישרים בלבותם. ובלעם הרשע היתה עינו רעה באומה שלימה אהובי עליון. ועוד תראה שכשבא לבלק והוצרך בעל כרחו להודות שלא יוכל לעשות רעה או טובה מלבו, לא מנע כפעם בפעם להרהר אחר מדותיו של הקב"ה, וצ יוה לבלק שיבן לו שבעה מזבחות אחרים, והלך עמו ממקום למקום. ואתה למד מזה מה היה בלבו של אותו הרשע.

"רוח גבוהה", כשאמר לו ה' ב"ה (במדבר כב, יב) "לא תלך עמהם. לא תאור את העם כי ברוך הוא", כשקם בבוקר אמר לשרי מואב (כב, יג) "לכו אל ארצכם כי מאן ה' לתתי להלוך עמכם",

כיחד הרשע הזה אשר דבר ה ' אליו "לא תאור את העם", ותלה הדבר בכבודו שלא חפץ ה' שילך עם שרים כאלה, (עיין רש"י לבמדבר כב, יג) וממשמע דבריו שאם ישלח לו שרים גדולים ונכבדים [מאלה] או שיבא המלך בעצמו אפשר שיניחהו ה ' ללכת, לא הגיד להם שאין בכחו לעשות טובה או רעה, מרוב גאותו וזדון לבו . ולכן כשחזרו השרים אמרו לבלק מאן בלעם הלוך עמנו, כלומר ודאי יוכל למלאות חפצך, אבל אין כבודו להלוך עמנו, וכמו שאמר להם "מאן ה' לתתי להלוך עמכם", ועל כן שלח בלק שרים רבים ונכבדים מאלה (במדבר כב, טו).

והסתכל שאמר "מאן ה'", ובספרנו על "יסודות הלשון" בארנו ההבדל בין לשונות של "מיאון" ללשון "לא אבה". וארמוז בקצרה. כל "מיאון" רוצה בדבר ואין לבו ממאסו, אבל אינו רוצה בו מפני טעם אחר . וכל "לא אבה" אינו חפץ בדבר וממאסו . וידוע כי ה ' לא חפץ לקלל את ישראל, כי הם חלקו ונחלתו (מליצה ע"פ במדבר יח, כ) , והרשע הזה אמר לשרי מואב "מאן" ה', ומשמעו שחפץ, אלא שאינו רוצה מפני טעם . וזהו "לתתי להלוך עמכם", זולתי עם אחרים, ולכן שלח שרים רבים ונכבדים . ואילו אמר "לא אבה" לא היה בלק מפציר בו עוד . על כן במשנה תורה כתיב (דברים כג, ה-ו) "ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור וגו' לקללך, ולא אבה ה' לשמוע אל בלעם", הזכיר "לא אבה" כפי האמת, וכאמרו (שם) "כי אהבך ה' אלוהיך". ללמדנו כי סרה דבר בלעם במליצתו שאמר "מאן ה'". וכאשר באו אליו השיב להם (במדבר כב, יח) "אם יתן לי בלק מלוא ביתו כסף וזהב לא אוכל לעבור את פי ה' אלוהי לעשות קטנה או גדולה ". סתם דבריו ולא פירש שלא יוכל לקלל, אלא שלא יוכל לעבור את פי ה', והוא לענין ההליכה לבד, שאפשר שלא יישר בעיני ה' שיקל בכבודו ללכת גם עם אלה, ושיצוה שיבא בלק בעצמו . עד שהשיב לו הקב"ה חרפתו על חיקו, וקם מלאך ה' לקראתו בדרך (כב, כב), והוכח מאתונו שפתח את פיו. אז נתבייש מפני שרי מואב ההולכים אתו, וראו כ ולם שהוא כלב מת ושאין בכחו לעשות דבר זולתי בחפץ ה ' ב"ה, ונגלה ערותו עליו . לכן כשבא אל בלק הוצרך להודות על האמת ואמר (במדבר כב, לח) "הנה באתי אליך עתה. היכול אוכל דבר מאומה ? הדבר אשר ישים אלהים בפי אותו אדבר!". אז הושפל גאותו ורום לבבו.

"נפש רחבה", מפורש שהשיאו לבבו לעשות פשע גדול זה בשביל שכר ממון וכבוד, כדכתיב (דברים כג , ה) "ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור מפתור ארם נהרים לקללך ". הא למדת שבשכר ממון רצה לעשות. וכן נראה [מ]מאמרו (במדבר כב, יח) "אם יתן לי בלק מלוא ביתו כסף וזהב" וגו', כאדם האומר אע"פ שיקרה לי כדבר הגדול הזה שנפשי תתאוה אליו כל היום ולא תשבע ממנו, לא אוכל לעשות כך או כך. וכן אמר פעם שנית לבלק כשכעס עליו השיב (במדבר כד, יב-יג) "הלא גם אל מלאכיך אשר שלחת אלי דברתי לאמר. אם יתן לי בלק מל וא ביתו כסף וזהב לא אוכל לעבור את פי ה' לעשות טובה או רעה מלבי . אשר ידבר ה' אותו אדבר ". ומפסוק הזה אתה למד עוד גובה לב הרשע הזה, כי לא אמר למלאכי בלק לעשות טובה או רעה מלבי, רק אמר לעשות קטנה או גדולה . כי בשפת חלקות ד יבר שאם היה אומר "לעשות טובה או רעה מלבי " היו מניחין אותו ולא שולחין אחריו עוד, שהרי אין בכחו לעשות דבר . והוא בעינו הרעה ובנפשו הרחבה חפץ להלוך עמהם, ולכן אמר לשון הנשמע לשני פנים . השרים חשבו שעל ההליכה מדבר.

וכשבא לבלק וראה בסוף כל המעשים שאין תקוה, כי טוב בעיני ה' לברך את ישראל, והתחיל בלק לדבר אליו קשות, ואין ספק שבכעסו אמר לו : "הואיל וידעת שלא תוכל לעשות דבר , מדוע לא הגדת זאת למלאכים ששלחתי אליך והייתי מניחך בארצך ?". אז הפך דבריו ופירשם לחפות על כבודו, שגם למלאכיו כבר אמר שלא יוכל לעשות "טובה או רעה מלבו", והם לא הבינו כי לעשות קטנה או גדולה לענין הקללה אמר, ישתחקו עצמותיו בגיהנם פה דובר נבלה כזה. וכן היתה נפשו ר חבה בזוללות ובסביאות ובחמדת העריות, כי נתן עצה למואב שיפקירו בנותיהם לזנות, ושיאכלו וישתו סעודות מר יעים וישתכרו עם ישראל כדי שיזנו עמהן. ולולא כי טוב בעיניו הדבר הזה לא היה יועץ לאחרים על תועבות גדולות כאלה, והכתוב אומר (במדבר לא, טז) "הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם " וגו'. וקדמונינו ז"ל אמרו (סנהדרין קה:) שבא על אתונו, כי היתה נפשו רחבה ולא שבעה מתענוגות בני אדם ובא על בהמתו. מכל אלו

אתה למד שהיו שלשה דברים רעים הללו בבלעם הרשע, וכל מי שבחר בשלשה דברים אלו הרי ההוא מתלמידיו, והוא רשע גמור.

ומנינא דתני "כל מי שיש בו שלשה דברים הללו", לאשמועינן דוקא כשיש בו כל השלשה הללו לטובה הרי הוא מתלמידיו של אברהם אבינו ע"ה והולך בדרכיו ונוחל העוה"ז והעוה"ב. וכן כל מי שיש בו כל השלשה הללו לרעה הרי הוא מתלמידיו של בלעם הרשע ויורש גיהנם ויורד לבאר שחת. לאפוקי מי שיש בו אחת מהן לטובה ושתים לרעה, כגון שהוא עין טובה, ומטיב לאחרים ומביט על מעשיהם ודבריהם בעין טובה, וכן אוהב לשמוע ולקבל בעין טובה, אלא שעדיין לא עשה ולא תיקן נפשו שיהיה רוחו נמוכה ונפשו שפלה, ליכא למימר עליו ש"הוא מתלמידיו של בלעם הרשע שיירש גיהנם וירד לבאר שחת". דכיון שעינו טובה, שכר תלמוד ושכר אמונה בידו, וכההיא דתנן "הולך ואינו עושה שכר הליכה בידו". וכן אין לומר עליו ש"הוא מתלמידיו של אברהם אבינו ע"ה שנוחל שני עולמים", שהרי אין בידו מעשים טובים, כי רוחו גבוה ונפשו רחבה. וכן [בעל] עין טובה ורוח נמוכה, אלא שנפשו רחבה פשיטא שאינו מתלמידיו של בלעם הרשע, אלא [הוא הדין] שאינו מתלמידיו של אברהם אבינו לנחול שני עולמים. ובני אדם נחלקים באלה השלשה, וכנגד זה שכר ופורענות. אבל שתי הקצות אחת לטובה ואחת לרעה, היינו מי שיש בו [כל] שלושתן לטובה כמו שהיו באברהם אבינו ע"ה, או [כל] שלושתן לרעה כמו שהיו בבלעם הרשע. ודמיא הך מתניתין לאינך דתני בהך פרקין, [א] אהבה שתלויה בדבר בטל כמו אהבת אמנון ותמר, ואהבה שאינה תלויה בדבר כלל. והן שתי קצוות וכדפירשתי לעיל. ויש אהבה אמצעית התלויה בדבר קיים. [ב] וכן מחלוקת שהיא לשם שמים כמחלוקת הלל ושמאי, ומחלוקת שאינה לשם שמים כמחלוקת קרח ועדתו, שהן שתי קצוות; האחת עיקרה להעמיד האמת, והשניה לבטל האמת. ולכן הטובה סופה להתקיים בודאי, והשניה סופה שלא להתקיים בודאי, וכדפירשתי לעיל. ויש מחלוקת ממוצעת, כגון שחולקין במילי דעלמא, שפעמים תתקיים ופעמים לא תתקיים. [ג] וכן המזכה את הרבים כמשה, והמחטיא את הרבים כירבעם, והן שתי קצוות, ולכן האחת זכות הרבים תלוי בו, והשני חטא הרבים תלוי בו. ויש מדה ממוצעת שאינו מזכה ואינו מחטיא, [ד] והכי נמי בשתי כתות דמתניתין הן שתי קצוות, האחת יורשת עוה"ז והעוה"ב, והשניה אובדת שתיהן. והדרכים האמצעיים לא איצטריך למיתני שאין בהם חדוש. אבל בשש המשניות ששנויין לפניהן, הודיע בכל אחת שתי הקצוות, וכן תני שתי אמצעיים, משום דאית בכל דרך אמצעי חדוש, וכדפירשתי בכל משנה ומשנה, כך נראה בעיני.

"**מה בין תלמידיו של אברהם אבינו**". לא הוי צריך למתני מה בין תלמידיו וכו' דפשיטא איכא בינייהו טובא דתלמידיו של אברהם אבינו ע"ה צדיקים גמורים, ותלמידיו של בלעם הרשע רשעים גמורים. ויש בין צדיק לרשע טובא, ומקרא מלא הוא (מלאכי ג, יח) "ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע בין עובד אלהים לאשר לא עבדו", ושם מפורש שכר הצדיקים ופורעניות רשעים לעוה"ב. אלא משום שכרן ופרעניותן בעוה"ז נקט לה, דלא תימא אע"פ שלעוה"ב אין זכרון החכם עם הכסיל, החכם יאיר באור החיים, והכסיל בחשך ילך, הנה בעוה"ז מקרה אחד לצדיק ולרשע. יש צדיק וטוב לו, ויש צדיק שמגיע לו כמעשה הרשעים. יש רשע לא יאריך ימים כלל, ויש רשע שמגיע אליו כמעשה הצדיקים וכדפרישית (אבות, א) במשנתו של אנטיגנוס איש סוכו. ויותר מזה יאמר הסכל שאין לבעלי שלשה דברים הטובים הנשנים במשנתנו שום קורת רוח בעוה"ז, כי הם מצערים עצמן מכל תענוג והנאה, וכדפירשתי לענין נפש שפלה, הם נעדרים מכל תפארת וגדולה וממשלה, וכדפירשתי גבי רוח נמוכה. לא כן הרשעים ששמנו (איוב כא, ז) "עתקו גם גברו חיל" במעשיהם, והוי אמינא שאין ביניהן אלא לענין שכר העוה"ב, אבל בעוה"ז מקרה אחד לכל? ועוד הרשעים אוכלים הנאות העולם, ולא הצדיקים. להכי תני "מה בין תלמידיו" וכו' לאשמועינן דבין בעוה"ז בין בעוה"ב יש ביניהן הרבה, וכדאפרש.

"**תלמידיו של אברהם אבינו**". שיש בהן כל שלשה דברים הללו לטובה, אוכלין בעולם הזה, כלומר עליהם ראוי לומר שאוכלין בעוה"ז, כדרך (קהלת ב, כו) "כי לאדם שטוב לפניו נתן

חכמה ודעת ושמחה, ולחוטא נתן ענין לאסוף ולכנוס " וגו'. כי הצדיק שמח בעמלו, אוכל בשמחה לחמו ושותה בלב טוב יינו, אם מעט ואם הרבה. כי לבו טוב עליו בחכמתו ובצדקתו, ואינו נוהם לשטיפת התענוגים והזנות וכיוצא. ואינו בעל קנאה ושררה וגאוה וכבוד המוציאין את האדם מן העולם. ומחשבותיו קשורות בחכמה ובתבונה המשמחות לב המאירות עינים, והם בטוחים בכל עניניהם שלא יכשלו ושלא יישחתו, כדרך (משלי כח, א) "וצדיקים ככפיר יבטח". כי תבונתם ומזימתם תנצרם מכל רע, כדכתיב (משלי ב, יא) "מזמה תשמור עליך תבונה תנצרכה". וכדפירשתי גבי (אבות, ב) "מרבה עצה מרבה תבונה", וכן כולה מתניתין דהלל ששנה "מרבה נכסים מרבה דאגה" וכו'. מלמדת ענין משנתנו שאמרה "אוכלין בעוה"ז", דוק ותשכח האמת. וכדתנן "איזהו עשיר השמח בחלקו", ומייתי לה מקרא (תהלים קכח, ב) "יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך, אשריך בעוה"ז וטוב לך לעולם הבא". ופרישית התם דדריש לה מ"כי תאכל", והיינו "שמח בחלקו", לא כדרך רשעים שלעולם עצבי ם בחלקם, לפי שנפשם רחבה ולא תשבע לעולם. וכן ההיא דהכא "אוכלים בעוה"ז", לפי שהן שמחים תמיד, ועי"כ נוחלין העוה"ב בצדקתם ובחכמתם, וזוכים לשני העולמים. מה שאוכלי ם בעוה"ז קשור בשמחת עוה"ב, לפי שנפשם דבקה באור החיים, והרי "חכמה ודעת ושמחה". וכל שכן לעוה"ב. ולפי שאכילתן בעוה"ז בדרך צדק ובחכמה ועל ידו זוכי ם לעוה"ב, הנה כל אשר ישיגו תחת השמש יש בו ממש וקנין אמת, כספם וזהבם שדותיהם וכרמיהם ונשותיהם ובניהם, כי בכל דבר שומרים דרך הצדק ומזכים בו לעצמם. לכן אע"פ שקניני העולם תכלינה עם המות, לגבי צדיקים יש בהן ממש, לפי שהן מעין עוה"ב.

למה הדבר דומה? למי שיש לו נחלה שדה וכרם, ואוכל בכל עת פירותיה ם, והנחלה [הקרקע] קיימת. וכן הצדיקים אוכלים בעוה"ז מפירות הנחלה הקיימת להם לעוה"ב. ושפיר מייתי ראיה מקרא (משלי ח, כא) "להנחיל אוהבי יש וא וצרותיהם אמלא", דב"אוהבי חכמה" משתעי קרא. ומקמי הכי אמר (משלי ח, יד) "לי עצה ותושיה, אני בינה לי גבורה", (ח, יח) "עושר וכבוד אתי הון עתק וצדקה". ומסיים (ח, כא) "להנחיל אוהבי יש" וגו', כלומר כל מה שאני נותן הוא "יש". כי אני מנחיל אוהבי יש, עצתי ובינתי וגבורתי יש בהן ממש וקיימים לעד. וכן עושרי וכבודי והוני הכל "יש", לפי שכל מתנה קשורה בחיי עולם, שעל ידה "מקבל המתנה" נוחל העוה"ב עולם שכ ולו טוב [ו]שכולו ארוך. ומאותה נחלה המזומנת להם לעוה"ב, אני ממלא אוצרותיהם בעוה"ז, והרי הם זוכים בשני עולמים. והיינו דקתני "אוכלים בעוה"ז ונוחלי ם לעוה"ב". קרי לעוה"ב "נחלה קיימת", ועוה"ז "אכילת פירותיה". והפירות מתוקים וטובים כי יוצאים מנחלה בלי מצרים. והיינו צדיקים גמורים שיש בהם כל שלשה דברים הללו, וכמו אברהם אבינו ע"ה שאכל בעוה"ז, שהיה נשיא אלהים, קמו מלכים ו ישתחוו לפניו, והיתה ביתו מלאה עושר וכבוד, והיה חכם ונבון ויודע דעת אלהים. אבל מי שאין בו כל שלשה דברים הללו ודאי שנפרעין ממנו בעוה"ז על עונותיו, וכדאמרינן (קדושין לט:) "רובו זכיות עבדינן ליה יום ביש ודומה לו כאילו שרף כל התורה כ ולה", ובההיא לא קא מיירי וכדפירשתי לעיל. ומכל מקום המעט שאוכל בעוה"ז יש בו ממש, כי ביום טובה לבו שמח שמחה ישרה, וקרינן עליה "אוכל בעוה"ז".

"**אבל תלמידיו של בלעם הרשע**". אינן אוכלין עוה"ז, גם אם ישיגו תאותם גם עושר גם כבוד, אין בהנאתן ממש, שאין בו "יש", אלא יורשין גיהנם ויורדין לבאר שחת, בין בעוה"ז בין בעוה"ב. שבעוה"ז הם (ישעיה נז, כ) "כים נגרש", נפשם רחבה ואין תאותם בידם ומצטערין כל רגע. ורוחם גבוהה ולבם מלא קנאה תאוה וכבוד המרג יזים הלב, וכעס ורגז ואין נחת, ועינם רעה בכל מה שרואים, ואינן נהנים ממראה עיניהם כלום. ותמיד מסבבים אותם כמים בלהות ופחדים, כי צרות רבות מתרגשות ובאות לעולם. ודבר זה מפורש ע"י שלמה כשס יפר תהילת החכמים ומעלתן בעוה"ז, אמר (משלי ג, כג-כה) "אז תלך לבטח דרכך ורגלך לא תגוף. אם תשכב לא תפחד, ושכבת וערבה שנתך. אל תירא מפחד פתאום ומשואת רשעים כי תבוא". והמליצות הללו נכבדות, דברנו עליהן בספר "גן נעול", שהודיע המלך שלמה שאע"פ שיש רשעים שמגיע אליהם כמעשה הצדיקים, לא יינצלו מצרות האלה. ולא אוכל לפרשם פה כי

יאריכו הדברים. וכן העוונות עצמם וההנאות שהן נהנים משחיתים הם את הרשעים, השחת הגוף והשחת הנפש. כי הנואף (משלי ו, לג) "נגע וקלון ימצא". (משלי כ, ל) "ומכות חדרי בטן". וכן הזולל והסובא תחלואים רבים מעותדים לבוא עליו, וכדתנן (אבות, ב) "מרבה בשר מרבה רמה" והתם פרישית לה.

זימה מערבבת ומשחיתה דעתו של האדם. וכן הוא אצל המכחיש במלכותו וחכמתו של הקב"ה

וכן המתגאה והרודף אחר הכבוד והמקנא והכועס וכיוצא, כולן משחיתים את הגוף שמביאים לידי שנאה וקטטה ומריבה, ורבים קמים עליו עד שנעקר מן העולם. והשחת הנפש כדכתיב (משלי ו, לב) "נואף אשה חסר לב משחית נפשו הוא יעשנה". כי הזימה תשחית הנפש, ואפי לו יש בו תורה ולא יהודי חכמה כאחד הגדולים, תתערבב דעתו ובינתו וחכמתו, ויהיה אויל ומושחת הדעת. והשחת הדעת הוא אפיקורוס שאין לו חלק לעוה"ב, ופירשנו עניינו (אבות, ג) במשנת ר"א המודעי, שהם בני אדם שבטלה מהם צורתם. כי ה"דעת" צורת האדם, ומי שדעתו נשחתת אין לו חלק עם בני אדם. שכל זמן שאדם עובר עבירה ומודה בלבו שלא טוב הוא עושה, הרי דעתו שלמה, אלא שיצרו תקפו. אבל כשיוסיף לפשוע עד שישחית דעתו ויהיה אויל ויחשוב מחשבות נגד שיקול דעתו של אדם; על דרך משל שילעיג על ההולך בדרך נכונה, ויאמר הניאוף והגזל (והדם) [הדל] מדות ישרות הן, וכן השקר והחנופה ולשון הרע כולם ראויות לאדם להתנהג בהן, וכן לחפות דברים אשר לא כן על ה', לכחש ביכולתו ובמלכותו ובחכמתו וצדקתו, אלה וכיוצא בהן הן נגד שיקול דעתו של אדם, והנופל בהן הרי הוא "איש משחית". וכמו שהוא איש משחית באלה, כמו כן דעתו תשחת בכל הדברים אשר תחת השמש, בכל חכמת מעשה ובכל חכמה ימודית. ולבסוף יהיה ללעג ולקלס בין בני אדם, אפילו בין החוטאים והעוברים. ולכן אמר שלמה בחכמתו (משלי כח, כד) "גוזל אביו ואמו ואומר אין פשע, חבר הוא לאיש משחית". כי איסור הגזלה ממצות בני נח ונטוע בש יקול הדעת, וכל שכן לגזול [מ]אביו ואמו שחייב בכבודם ובמוראם. ויש גוזל כי יצרו תקפו, אבל הגוזל ואומר "אין פשע", הוא חבר לאיש משחית. ומה טוב מאמר חז"ל (סנהדרין קב.) "חבר הוא לירבעם בן נבט שהשחית ישראל לאביהם שבשמים", כי הסיתם לעבוד ע"ז שהיא נגד שיקול הדעת.

וכן [בענין עוזיהו] (דה"ב כו, טז) "וכחזקתו גבה לבו עד להשחית וימעל בה' אלוהיו, ויבוא אל היכל ה' להקטיר" וגו'. הנה גובה הלב בא מרוח גבוהה והוא מעשה יצר הרע. אבל שתביאהו גובה לבו לחלוק גם על המקום ב"ה, זהו נגד שיקול הדעת. לכן כשבא עוזיה להקטיר קטרת בגאותו, וחלק על מצות ה' שאמר (במדבר יח, ז) "והזר הקרב יומת", אמר ש"גבה לבו עד להשחית". וכן (ישעיה א, ד) "בנים משחיתים", שעושין נגד הדעת וחולקין על ה' "דעת". כמו שאמר (ישעיה א, ג-ה) "ישראל לא ידע וגו' ואמר עזבו את ה' נאצו את קדוש ישראל". ואין נאצה אלא בהשחת הדעת, כדפירשתי (אבות, ה) גבי "זו מחלוקת קרח ועדתו". וכן כל כתבי הקדש מעידים על היסוד הגדול הזה, אלא שאין כאן המקום לבאר ברחבה. ואולם האדם נופל בהשחת הדעת ע"י (רוב) [רבוי] עונותיו (שכשמרבה) [שמרבה] לחטוא יום יום, תחלה בקלות ואח"כ בחמורות, והולך מחמורה לחמורה, לבסוף ישחית גם דעתו ויעשה כמעשה חיות טורפות שאין בהם דעת, וכדפירשתי (אבות, ה) גבי "חיה רעה בא לעולם". ונענש ג"כ כחיה רעה ואין לו חלק לעוה"ב עם שאר בני אדם. ולכן אמר שלמה אצל הנואף (משלי ו, לב) "משחית נפשו הוא יעשנה". כלומר העון הזה חמור מאד, והעובר מוכן שתשחת נפשו השחת גמור. מכל אלו אתה למד ששני בני אדם עוברים עבירה אחת, והאחד נדון על פשעו ויש לו חלק לעוה"ב, והשני נטרד מן העוה"ב. והיינו כשהאחד חטא כשיצרו תקפו, ודעתו שלמה ומודה כי לא טוב עשה. והשני נשחת דעתו ואומר אין פשע. והנה "השחת הדעת" תלוי במחשבת הלב לא כן העבירה [הרגילה], וכבר פרישית לה על נכון (אבות, ג) במשנת ר"א המודעי, חקור ותמצא. [אמר המגיה: החילוק הזה נמצא ג"כ בדברי הרמב"ם, בפירוש המשנה לסוף מסכת סנהדרין, בסיום ביאורו לי"ג יסודות האמונה].

מלת שאול, ועניני גיהנם

ודע כי מלת "שאול" על הקבר, וכן נופל על נפש רחבה ורוח גובהה, ושניהן מטעם אחד . כי שורש המלה "שאל" והוא על המבקש דבר, ולכן נקרא הקבר שאול ע"ד משל. לפי שכל החיים מתים ויורדים לקבר, ולא תשבע לעולם, כי יום יום תוסיף לשאול . ועל המשל הזה אמר שלמה בחכמתו (ע"פ משלי כז, כ) "שאול ואבדון לא תשבענה", והוא משל של חכמה, שמי שאינו שבע שואל תמיד ומבקש דבר . וכן הקבר שלא תשבע שואלת תמיד לבלוע החיים . וכן נפש האדם כשהיא רחבה ורוחה גבוהה, היא מבקשת ושואלת כל עת למלאת תאותה ושטיפתה, וכדרך שבארנו אצל בלעם הרשע, ואז היא כשאול . ולכן בסוף הפסוק אמר שלמה ע"ה (משלי כז, כ) "ועיני האדם לא תשבענה". גלה הסוד הגדול שהנפש הרחבה שעיניה לא תשבענה דומה לשאול. ולכן אצל נבוכדנצר הרשע שהיתה נפשו רחבה מאד כדפירשתי לעיל אמר (חבקוק ב, ה) "אשר הרחיב כשאול נפשו ". ודע כי מלת "גיהנם" השתמשו בו קדמונינו ז"ל לרמוז על העונשים שאחר המות לנפש החוטאת, והן עונשים קשים מאד, פחדים ובלהות חשך ואפלה לנפש, כמו שרמזו (שמו"ר יד, ב) בחושך מצרים, שהיה מחושך של גיהנם, ונכבדות כבתנו על זה בפירוש "רוח חן" [אמר המגיה: וכן חזר הרב המחבר לבאר בספרו "חיקור דין"]. ועליו נאמר (תהלים עג, יט) "איך היו לשמה כרגע , ספו תמו מן בלהות ", ונאמר (יחזקאל כז, לו) "בלהות היית ואינך עד עולם". וככן מפורש בספר איוב (יח, יא; יח, יד; כז, כ; כד, יז; ל, טו) . וכדמות המצוקות הללו יגיעו לנפשות הרשעים גם בעוה"ז, פחדים ובלהות, ואיוב פירש את הדבר [כנ"ל]. ולכן ארז"ל (סוטה י:) על אבשלום כשנתלה באילן "ראה גיהנם (פתוח) [נבקע מ]תחתיו", ואצל אברהם אבינו ע"ה במראה בין הבתרים (בראשית טו, יב) "והנה אימה חשכה גדולה נופלת עליו ", אמרו ז"ל (ב"ר מד, כא) " שהראהו גיהנם", כי הבין במראה הנבואה המצוקות והבלהות שמשיגים הרשעים, ולכן בחר בשעבוד [מלכיות]. והנה השאול והגיהנם קרובים זה לזה, כי מי שנפשו כשאול רחבה בעולם הזה, בזימה ובתענוגות בני אדם ובשאר החמדות, וכן בפרטי רוח גבוהה, הרי אוחזים אותו מצרי גיהנם, ופחד ובהלה סביבותיו, עצבון ודאגה ושממון וכיוצא שהן מדוגמת עונשי גיהנם. ומזה אתה למד כי השאול [הוא] גם בעוה"ז לנפש. ועתה יתבארו לך כל כתבי הקודש שנזכר בהם לשון "שאול" על הנפש בעודה בגוף האדם. כי לפי שהצדיקים וישרי לב מואסים ברע, ודואגים תמיד פן יתפתו מיצרם, וכדתנן (אבות, ב) "ואל תאמין בעצמך עד יום מותך", יתפללו תמיד אל ה ' ב"ה שיהיה בעזרתם שלא ימשול יצרם עליהם, ולא תהיה נפשם כדוגמת השאול לבקש העבירות והתענוגים. כי מי שנפשו דומה לשאול, אחרי ה יפרדה [מהגוף] תרד לשאול וגיהנם. וכן [ישנה] בעוה"ז. על כן אמר המשורר האלוהי, (תהלים ל, ד) "ה' העלית מן שאול נפשי חייתני מיורדי בור ", (תהלים מט, טז) "אך אלהים יפדה נפשי מיד שאול ", (ישעיה לח, יח) "כי לא שאול תודך , מות יהללך . לא ישברו יורדי בור אל אמתך ". אמר שלמה בחכמתו (משלי טו, כד) "ארח חיים למעלה למשכיל למען סור משאול מטה ", (משלי כג, יד) "אתה בשבט תכנו ונפשו משאול תציל ", וכן "ותשפילי עד שאול " הכתוב בנבואת ישעיה (נז, ט) והרבה כיוצא בהן שיש בהן נעימות גדולה למבין יסודתם. ובספרי "יסודות הלשון" יתבארו בעז"ה.

וכן נקראו העונשים הגדולים לעוה"ב "שחת", כמו האפיקורסים וחבריהן שאין להם חלק לעוה"ב אלא נשחתין השחת גמור . וכן נופל שחת על הנפש הנשחתת, החושבת נגד ש יקול דעת האדם וכדפירשתי לעיל. וכמו ששני מיני שאול וגיהנם קרובים זה לזה, כן שני מיני שחת קרובים. כי הנפש הנשחתת בעוה"ז מלאה השחת ואין בה אור וצורת אדם. וגם על זה יתפללו החסידים להקב"ה שישתמרו ממחשבות רעות שהן נגד ש יקול הדעת, התלויים בראיית הלב. ולכן תמצא שאמר דוד (תהלים טז, י) "כי לא תעזוב נפשי לשאול, לא תתן חסידך לראות שחת". הזכיר אצל "שחת" ראיה, ולא אצל "שאול". וכן (תהלים מט , י) "ויחי עוד לנצח , לא יראה השחת". ומה נכבד אמרו בתפלתו (תהלים ל, י) "מה בצע בדמי ברדתי אל שחת ? היודך עפר היגיד אמתך?".

כי האדם נברא לדעת את ה', וה "דעת" [היא] צורת האדם. לא כן הבהמה והחיה שאין בם דעת, ולא נבראו רק בשביל הגוף תחת השמש, וכדפירשתי (אבות, ג) במשנתו של עקביא בן מהללאל. ולכן כשיחשוב האדם נגד ש יקול הדעת הנה בריאתו לבטלה אין חפץ בו, כי גופו בשרו ודמו "במה נחשב הוא?". על כן אמר "מה בצע בדמי?" שהוא משכן לנפשי, אם ארד אל שחת. "היודך עפר" ואפר הבשר והדם ? היגיד אמתך ? וכיון שלא אוכל לעשות כן נולדתי לבהלה ואין בי חפץ. ועוד כתובים כיוצא בהן , וגם הם יתבארו על נכון בספרי "יסודות הלשון" בעז"ה.

ביאור הביטוי "באר שחת"

וכבר פירשנו ד"עין רעה" היינו שחולק על שמועות החכמים והנביאים וגם על מצות ה' כמו שעשה בלעם הרשע, וזהו השחת הדעת . והעושה כן נענש בעוה"ז ובעוה"ב בשחת ובכליון. אבל נפש רחבה ורוח גבוה היינו שאול וגיהנם. ועל זה שנה תנא דידן "תלמידיו של בלעם הרשע יורשין גיהנם". לפי שנפשם רחבה ורוחם גבוהה [והם] דומים לשאול ויורשים במעשיהם בעוה"ז ובעוה"ב גיהנם שהן מצרי שאול . כדכתיב בהדיא (תהלים קטז, ג) "אפפוני חבלי מות ומצרי שאול סבבוני צרה ויגון אמצא ". וכל המזמור כ ולו שמודיע שהיה קרוב לשאול והצילו ה ' ב"ה עד שהתהלך לפני ה' בארצות החיים . מפורש שהחוטאים מוצאים בעוה"ז צרה ויגון ומצרי שאול ומות, וכן יורדים ל "באר" שחת. ו"באר" כמו (משלי כג, כז) "ובאר צרה נכריה". והטעם כמו שדעת האדם ובינתו כשהן בדרך חכמה נקראים "באר מים חיים", כדכתיב (משלי ה, טו) "שתה מים מבורך ונוזלים מתוך בארך", כלומר טוב כי תשתה מים טובים מבאר ה"דעת" הנטועה בך וה"בינה" וה"חכמה", כמו כן כשהאדם מתפתה ליצרו עד שמשחית דעתו שותה מתוך "באר צרה נכריה". כי היא נכריה ואיננה כפי ש יקול הדעת הנהוגה הנטועה בנו שהיא אמת. והבאר הזה [הוא] קורא "באר שחת", כי הנפש נשחתת בו. וכמו באר עמוק, כן הבינה והשכל והדעת, כדפירשתי (אבות, ה) במשנת "ד' מדות ביושבים לפני חכמים ", בפירוש פסוק (משלי יח, ד) "מים עמוקים דברי פי איש". כי המעמיק בבינה ובדעת יורד לעומק הבאר, וכן המוסיף להרשיע מוסיף להעמיק ולרדת יום יום בבאר שחת, ולבסוף יהיה אויל ומשועמם הדעת בכל ענייניו כדפירשתי לעיל.

ועלה מייתי ראיה מקרא שנאמר (תהלים נה, כד) "ואתה אלהים תורידם לבאר שחת, אנשי דמים ומרמה לא יחצו ימיהם, ואני אבטח בך". ובמקרא זה מפורש שהרשעים יורדים בחייהן לבאר שחת. ואין צריך לומר לעוה"ב, מדקאמר ברישא "תורידם לבאר שחת", והדר קאמר "לא יחצו ימיהם". ואי לעוה"ב איפכא ה וי ליה למימר: "אנשי דמים ומרמה לא יחצו ימיהם , ותורידם לבאר שחת", דקוצר ימים בעוה"ז ושחת לעוה"ב . אלא גם בעוה"ז קאמר שבעבור שהן אנשי דמים ומרמה ועין רעה , ועשו כל התועבות נגד ש יקול הדעת, (יומא לח:) "הבא לטמא פותחין לו" וירדו לבאר שחת, ותשחת דעתן כ ולה עד שיהיו לאלה ולחרפה לעיני כל בני אדם . וכן לענין השאול שבעבור שנפשם רחבה ורוחם גבוה, ירדו שאול בחייהם וצרה ויגון ימצאו. והוא מפורש למעלה ממנו במזמור זה דכתיב (תהלים נה, טז) "ישיא מות עלימו, ירדו שאול חיים כי רעות במגורם בקרבם". מפורש הדבר שבעבור הרעות אשר בקרבם יאפפם חבלי מות, וימצאו מצרי שאול בעודם חיים, כדקאמר "ירדו שאול חיים" וכל שכן לעוה"ב. ודומה לפסוק (תהלים קטז, ג) "אפפוני חבלי מות" וגו'. ובאותו מזמור (נה) מפורש שהיו בעלי תועבות ורוחם גבוהה כדכתיב (נה, ד) "ובאף ישטמוני", (נה, ט) "אחישה מפלט לי מרוח סועה מסער ". דמה רוחם הגבוה והקשה לרוח סועה וסער. וכן מפורש שהיו אנשי שכל ובינה , אלא שהשחיתו דעתן ונפלו במהמורות באר צרה נכריה, שנאמר (תהלים נה, יג) "כי לא אויב יחרפני ואשא " וגו', (נה, יד-טו) "ואתה אנוש כערכי אלופי ומיודעי, אשר יחדיו נמתיק סוד בבית אלהים נהלך ברגש ". הרי שהיו חכמים בתורה ואנשי שכל ובינה להמתיק סוד, וכ דאפרש בפרק בתרא (אבות, ו) שעל אחיתופל דיבר. ואמרינן (בחגיגה טו:) שהיה בעי תלת מאה בעיי במגדל הפורח באויר . אבל נפל בבאר שחת כי העז פניו וחלק לבסוף על האמת, כדכתיב (תהלים נה, כ) "אשר אין חליפות למו ולא יראו אלהים", כדרך (תהלים יד, א) "אמר נבל בלבו אין אלהים, השחיתו התעיבו עלילה אין

עושה טוב". וכדכתיב גבי עמלק שהיה מושחת הדעת (דברים כה, יח) "ולא ירא אלהים". ועל זה אמר בחתימת המזמור (תהלים נה, כד) "ואתה אלהים תורידם לבאר שחת", מדה במדה ודומיא דבלעם הרשע שהיה פקח וגם נ יבא נבואות גדולות, ואעפ"כ ירד לבאר שחת וחלק על מצות הקב"ה נגד שיקול הדעת.

"אנשי דמים", במה נכשלים

ו"אנשי דמים" (תהלים נה, כד) היינו בעלי נפש רחבה ורוח גבוהה, דדמים היינו נאוף אשת איש ושאר עריות, כדכתיב (יחזקאל כג, לז) "נאפו ודם בידיהן", (מגילה יד:) "ודמים תרתי משמע", [וכן] חמדת ממונות וגזל. וכן "דמים" שופכי דמים, כמו (מיכה ז, ב) "כולם לדמים יארובו". והיינו רוח גבוהה אנשי חימות ושנאה וקנאה והשתררות המביאי ם לשפוך דם נקי. "ומרמה" (תהלים נה, כד) היינו "עין רעה", שכל [לשון] מרמה נופל על המצאה ותחבולה בנויה בשכל ובבינה לרעה, כדרכי מושחתי הדעת, כמו (משלי יב, ה) "תחבולות רשעים מרמה", ובספר "מעין גנים" הוא מבואר. וקאמר ש"יורדים לבאר שחת" ולבסוף נשחתין השחת עצום, ואז "לא יחצו ימיהם". לא כשאר עוברי עבירות שמאריכי ם להם פעמים רבות שישובו בתשובה . אבל אלו שנפלו בעין רעה ובהשחת הדעת, כבר נאמר (משלי ב, יט) "כל באיה לא ישובון ולא ישיגו ארחות חיים", וראוי שיעקרו מן העולם כמו חיות טורפות . והדר קאמר (תהלים נה, כד) "ואני אבטח בך", כלומר אני סר למשמעתך, מקבל ועושה כאשר צויתני, אע"פ שאיני מבין טעם הדברים. והיינו עין טובה כמו אברהם אבינו ע"ה, ובעל עין טובה הוא בוטח גמור, כדכתיב (שם ג, ה) "בטח אל ה' בכל לבך ואל בינתך אל תשען", וכדפרישית (אבות, ד) במשנת ר' נהוראי, וכן (ירמיה יז, ז) "ברוך הגבר אשר יבטח בה' והיה ה' מבטחו", דמ יניה יליף ראב"ע (אבות, סוף ג') שכל שמעשיו מרובין מחכמתו נמשל לאילן ששרשיו מרובין שאינו נעקר לעולם, והתם פרישית לה.

ולעיל מניה קאמר שאיננו בעל נפש רחבה ורוח גבוהה לאסוף ולכנוס ולהשתרר, אלא ששמח בחלקו שיתנו לו מן השמים, כדכתיב (תהלים נה, כג) "השלך על ה' יהבך והוא יכלכלך , לא יתן לעולם מוט לצדיק", כלומר אל תהיה נבהל להון , ולא תהיה נפשך כשאול לא תשבע תמיד ותעסוק כל עת לאסוף ולכנוס ולקנאות באחרים וכיוצא . אלא השלך משאך על ה', כי הוא יכלכלך ויתן לך צרכיך, אם מעט ואם הרבה . אל תדאג כי יום יום יכלכלך, לפי שלא יתן מוט לצדיק לעולם. וכדקתני "תלמידיו של אברהם אבינו אוכלין עוה"ז" ואינן צריכין לדאוג כלום. כך נראה בעיני, והרי לימדתיך חדשות, והוריתיך בדרכי יושר המליצות הנזכרות בכתבי קדש, וכנגדן דברי חכמים וחידותם שכ ולם מתאימות בפירושם . והודעתיך איך למד התנא מפסוק (תהלים נה, כד) "ואתה אלהים תורידם לבאר שחת" וכו' שתלמידי בלעם הרשע בעלי שלשה דברים הללו ושיורשין גיהנם ויורדים לבאר שחת. וכן הודעתיך למה תלמידי אברהם אבינו בעלי שלשה דברים הנזכרים במשנתנו לטובה, ושהן עניינים כוללים . ופירשתי כל דבר ודבר והיכן מצינו בתורה שלשה דברים הטובים באברהם אבינו ע"ה, וכנגדן שלשה הרעים בבלעם הרשע. ונתבררה משנתנו כהוגן . ואם אין מזה דבר בפירושי הראשונים ז"ל, קבל האמת ממי שאמרו.

יְהוּדָה בֶּן תֵּימָא אוֹמֵר, הֱוֵי עַז כַּנָּמֵר, וְקַל כַּנֶּשֶׁר, וְרָץ כַּצְּבִי, וְגִבּוֹר כָּאֲרִי לַעֲשׂוֹת רְצוֹן אָבִיךָ שֶׁבַּשָּׁמַיִם. הוּא הָיָה אוֹמֵר, עַז פָּנִים לְגֵיהִנֹּם, וּבוּשֶׁת פָּנִים לְגַן עֵדֶן. יְהִי רָצוֹן מִלְּפָנֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ שֶׁתִּבָּנֶה עִירְךָ בִּמְהֵרָה בְיָמֵינוּ וְתֵן חֶלְקֵנוּ בְּתוֹרָתֶךָ:

"יהודה בן תימא אומר". משום דקתני (אבות, ה) "כל אהבה שאינה תלויה בדבר אינה בטלה. וכל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים. וכל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו. וכנגדן אהבה שתלויה בדבר בטל דבר בטל אהבה. ומחלוקת שאינה לשם שמים אין סופה להתקיים. והמחטיא את הרבים חטא הרבים תלוי בו". וקתני נמי (אבות, ה) שלשה דברים מתלמידיו של אברהם אבינו, והן עין טובה ורוח נמוכה ונפש שפלה, וכנגדן שלשה דברים מתלמידי בלעם הרשע. והן עין רעה ורוח גבוהה ונפש רחבה. מייתי השתא משנתו של יהודה בן תימא ששנה משנה קצרה (וכייל) [כולל] במשנתו כולהו הך דאמרן, ומשל משלים עליהן ללמד דעת את העם, וצריכים אננו להבין משליו כדי ללמוד מהם מוסר השכל, וכדכתיב (משלי א, ו) "להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם", וכדאפרש.

ביאור מלת "עוז", ותכונת העזות

"הוי עז כנמר". העזות [היא] פעם לטובה פעם לרעה. וכל עוז ועזוז ועזות שרשן אחד "עזז", ויש לו הוראות עמוקות. שאין "עוז ועזות" לבד כח וגבורה להתגבר וללכוד ערים ולהפיל רבואות ולטרוף בכח. אבל נבדל לשון "עז" בדברים רבים מלשונות של גבורה וחוזק וכיוצא, ובארנו אלה העניינים בחלק השני מספרנו "מגדל הלבנון". ופה לבד נרמוז על דבר אחד שיפול עליו לשון עוז ועזוז ועז, כי יונח על משך והאריך כח מן הכחות ושוקד על הדבר. פעמים יהיה השקידה להאריך במעשה גבורות, ופעמים השקידה על עניינים אחרים, פעמים על עניינים טובים ופעמים על עניינים רעים, וכדבעינן למימר. ולכן נאמר בספר (דניאל יא, יב) "והפיל רבואות ולא יעוז", כלומר אע"פ שיתגבר לפי שעה ויפיל רבואות, לא יעוז בכחו, כי אחרי כן יתגבר עליו מלך הצפון, ויחלש מלך הנגב לפניו, ולא ישקוד עוד להלחם אתו. (שמות יד, כא) "ברוח קדים עזה כל הלילה", כלומר שוקדת לסער כל הלילה בכחה בלי הפסק. (תהלים ט, כ) "קומה ה' אל יעוז אנוש". כלומר למה יאריכו הרשעים להתגבר דורות רבים? נא קומה ה' לעשות בהם משפט, ואז ידעו גויים אנוש המה סלה, כאשר תפסק כחם. ולפי שעם ה' ב"ה הכח והגבורה והעוז הב לתי בעל תכלית, והוא ב"ה שוקד על דבריו, ואין הפסק לפניו חלילה, וכל מה שגוזר עליו במשפט החכמה כן יקום וכן יהיה לעולם ועד, לכך הושאל תאר זה על ה' ב"ה, ואמר (תהלים כד, ח) "ה' עזוז וג יבור, ה' ג יבור מלחמה". כלומר ה' עזוז מאריך ושוקד לעולמי עד בכחו, וכן הוא ג יבור להלחם עם צריו, וכן (תהלים קמה, ו) "ועזוז נוראותיך יאמרו", כלומר אורך ושקידת נוראותיך בכח בלי הפסק. וכן (תהלים פט, יד) "לך זרוע עם גבורה תעוז ידך תרום ימינך", כלומר עמך הכח והגבורה, וידך תעוז לעולם ותשקוד על גבורתה ולא תחדל, ועוד רבים כאלה. ולפי שלשון עז נופל על מי שמשתמש בכח מכחותיו בלי הפסק ושוקד על עניינו, לכן שנה יהודה בן תימא בחכמתו "הוי עז כנמר". כי הנמר הוא עז, ואין כן שאר החיות שעושים מעשה גבורתם לפי שעה ופוסקים. אבל הנמר לבדו הושם בטבעו שיהיה שוקד על עניינו לא יחדל, או יהרוג או ייהרג, על כל פנים לא יפסוק וזהו ה"עזות". וזה מפורש בכתבי הקדש בנבואת ירמיה (ה, ו) "על כן הכם אריה מיער, זאב ערבות ישדדם, נמר שוקד על עריהם, כל היוצא מהנה יטרף". מפורש הדבר שאצל אריה נכתבה ההכאה, כי הוא הגיבור המכה ולא ישוב מפני כל; ואצל הזאב נכתבה השדידה; ואצל הנמר נכתבה השקידה, כי הוא ישקוד בענייניו. ולכן יום ולילה שוקד על עריהם, וכל היוצא יטרף, וזהו העזות. וכן כתוב בנבואת (הושע יג, ז) "ואהי להם כמו שחל, כנמר על דרך אשור". כלומר כנמר השוקד תמיד ולא יחדל, כן אשור ואצפה על דרך. ושם פירש רש"י "כל אשור שבמקרא דגש וזה רפה שאינו שם

מקום אלא אארוב ואשקוד ", ויפה פירש. ולכן תאר יהודה בן תימא את הנמר בתאר "עז". וכבר אמרנו כי לשון עז נופל על שקידת כל כח וכח, על כן תמצא על השוקד להתגבר לשון עז, וכמו (שופטים ו, ב) "ותעז יד מדין על ישראל ", (שופטים ג, י) "ותעז ידו על כושן ", כולם על השקידה בכח וגבורה. וכן השוקד לכעוס ואינו חדל עד שהשלים עניינו, נופל עליו לשון "עז". כמו (בראשית מט, ז) "ארור אפם כי עז" כלומר אינו חדל עד שימלאו רצונם. השוקד לבטוח תמיד נופל עליו לשון "עז", כמו (משלי יד, כו) "ביראת ה' מבטח עז", כלומר הירא את ה' ובוטח בו, הוא מבטח עז שאינו פוסק, וכן בכל דבר ודבר. ומשום הכי תני רישא "הוי עז כנמר", כלפי ששנה כל אהבה וכו', כל מחלוקת וכו', כל המזכה וכו', ששל ושתן תלויין במדת העזות , יש דרך לטובה ויש דרך לרעה . אהבה שאינה תלויה בדבר היינו עז לטובה, אהבה שתלויה בדבר עז לרעה. מחלוקת לשם שמים עז לטובה, שלא לשם שמים עז לרעה . מזכה את הרבים עז לטובה, מחטיא את הרבים עז לרעה.

והכי פירושם: [א] "אהבה שאינה תלויה בדבר ", האוהב שוקד באהבתו, ואינו מניחה אפילו נוטלין את נפשו וכדפירשתי לעיל . ומי שאוהב את המקום ב"ה ואת בני אדם אהבה שאינה תלויה בדבר, הרי זה חסיד גמור, כי כן רצון אביו שבשמים, וכמו שנאמר בשירי קדש (שה"ש ח, ו) "כי עזה כמות אהבה ", מפורש שהאהבה עזה . וכדמפרש (שה"ש ח, ז) "מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה ונהרות לא ישטפוה . אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה , בוז יבוזו לו". שמענו שהאהבה שוקדת ואינה בטלה, והמשילה למות שאינו בטל . ואם יתן איש את כל הון בביתו כופר נפשו לא יוכל לבטל המות כשיקרב עת פקודתו. וכן [לרעה] האוהב באהבה שתלויה בדבר, כאהבת אמנון ותמר שוקד על באהבתו כל זמן שלא בטל דבר, כמו שתראה ממעשה אמנון עצמו, שכל זמן שלא מ ילא רצונו היה שוקד על אהבתו, וזהו עז לרעה לעבור על רצון אביו שבשמים.

[ב] מחלוקת שהיא לשם שמים, החולק שוקד על דעתו, והרי זה עזות, שהרי חבריו חולקין עליו בטענות וראיות, והוא שוקד על דבריו ואינו מבטל דעתו, כמו שמאי והלל, כל אחד העיז וקיים דעתו בכח הראיות והטענות שהיו בידם. ולולא שהכריעו חכמים ביניהן ע"פ השמועה, היו שוקדים לעולם על דבריהם ועל דעתם עד שינצח האחד את השני. והעזות הזה הוא לשם שמים, כי כן רצונו של הקדוש ב"ה שילחם החכם בעד האמת כמו בעד נפשו, כי ה' אמת ותורתו אמת, ומחלוקת החכמים אמת, להעמיד עצמו ואת חברו על האמת, וכדפירשתי במקומו. ומחלוקת שאינה לשם שמים כמחלוקת קרח ועדתו, שוקד ג"כ על דעתו, והרי זה עזות לרעה, וזהו "עז פנים" ששנינו אחר כך "הוא היה אומר עז פנים לגיהנם " ושם אפרש בעז"ה.

ביאור "עזות פנים"

[ג] המזכה את הרבים, והוא המלמד ללצים ולכסילים תורה ומוכיחן בדברים קשים להחזירן למוטב, הרי צריך עזות גדולה לעשות כן, לשקוד ולעמוד על דעתו ולסבול תלאות הרבה, (מליצה ע"פ דברים א, יב) "טרחם משאם וריבם". ואעפ"כ לא יחדל עד שימלא רצונו שהחזירם למוטב והביאם אל האמת. וכדקתני (אבות, ה) "משה זכה וזכה את הרבים". ראה כמה שקד על עניינו, אע"פ שסבל הרבה, וכמ"ש (דברים א, יב) "איכה אשא לבדי טרחכם משאכם וריבכם" וגו', ונאמר (דברים ט, כד) "ממרים הייתם עם ה' מיום דעתי אתכם ". ועם כל זה לא מנע ולא חדל ממה שכיון וממה שבקש עד שזיכה את הרבים. ואין עזות גדולה מזו ושקידה בלי שיעור . וראיתי לרבינו יונה ז"ל שפירש "הוי עז כנמר להוכיח עוברי עבירה". וזה המובחר שבפירושים שנתפרשו על "הוי עז כנמר " שראיתי, כי לתוכחת צריך עזות כמו לענין המחלוקת , והן קרובים זה לזה. אלא שלזכות את הרבים צריכה עזוז יתירה מפני התלאות והצער שמצערים אותו. ו[לרעה] המחטיא את הרבים, והוא החולק על האמת ומסית ומדיח אחרים מן האמת, והרי צריך להעיז פניו, לשקוד על דעתו נגד דעת חבריו שמבקש להחטיא, כי בלי ספק טוענים בתחילה כנגדו "איך תדבר כדברים האלה ? זכור זה וזה ", והוא צריך להעיז נגד דעתם ונגד דעת עצמו, והיינו "עז פנים", וכדפרישית לענין מחלוקת שלא לשם שמים, וכדקתני (אבות, ה)

"ירבעם חטא והחטיא את הרבים". ראה בספורי ירבעם כמה שקד על חטאותיו ועל דעותיו, ואיך העיז פניו לדברי הנביא שנבא עליו בבית אל, גם אחר שראה המופת עמד על דעתו (מל"א יג, ג-ה). וגם על זה נאמר (משלי כא, כט) "העז [ה' מנוקדת צירי] איש רשע בפניו". ועל החכם המעיז במשפטי החכמה כתיב (קהלת ז, יט) "החכמה תעוז לחכם מעשרה שליטים אשר היו בעיר". הפסוק הזה בארנו בספר "גן נעול". ועתה נאמר שרומז ג"כ על עזות החכמה, כי החכם החפץ לזכות את הרבים, שיסורו אל משמעתו וישמעו מצותיו, אע"פ שבתחילה יאמנו ויחרפוהו וילעגו עליו, תעוז לו חכמתו יותר ממה שתעוז שלטנות ידועות לעשרה שליטים שהיו בעיר להכריח את העם למשמעתם. כי החכם עז בחכמה, ושוקד תמיד על ענייניו, לא יפול לבו לדברי העם, ולא יחדל לדבר ולהוכיח, עד שימלא רצון חכמתו. וזהו עזות לעשות רצון אביו שבשמים.

קל כנשר, הוא לענין מחשבות רוממות

"וקל **כנשר**". לענין המדות התלויות בשכל בבינה ודעת קתני לה, שתהיה קל לעוף כנשר, כי הנשר מגביה עצמו מעלה מעלה, כדכתיב (משלי כג, ה) "עשה יעשה לו כנפים, כנשר יעוף השמים". וככה צריך האדם להיות קל במחשבותיו לחשוב ביראת ה' ובחכמה שהן דברים עליונים. והכי נמי תנן לעיל (אבות, ג) "רבי ישמעאל אומר הוי קל לראש", ופרישית דלענין תורה וחכמה קתני לה, וכדכתיב (קהלת ב, יד) "החכם עיניו בראשו". והיינו קל לראש, שיקל עליו לשוטט במחשבתו בדברים עליונים. לא כמדת הסכלים והכסילים ההולכים בחשך (ע"פ קהלת ב, יד), וכשמדברים עמהם ביראת ה' ובחכמה לא ידעו ולא יבינו, כי לא הרגילו שכלם ובינתם לעוף בהם למעלה ולהשיג העניינים העליונים היקרים. וה כי נמי "קל כנשר" דתני יהודה בן תימא לענין התורה ומחשבת יראת ה' מתני יא. וראיה לפירוש זה שהרי מי שרגיל שתשוטטנה מחשבותיו בקלות בענייני זמה ותענוגים קרי לה "קלות ראש", וכדתנן (אבות, ג) "ר' עקיבא אומר שחוק וקלות ראש מרגילין את האדם לערוה", ובתר מלתא דר' ישמעאל [שאמר "הוי קל לראש"] היא שנויה. וכמו שקלות ראש והיינו הרגל המחשבה בדברי הבל מרגילין לערוה, ה כי נמי קל לראש ורגיל במחשבת תורה ויראה מרגילין לקדושה ולחכמה. וכיון ד"קל כנשר" היינו לענין מחשבת אמת ביראה ובחכמה, נקט לה כלפי מה ששנה למעלה בדברים שבתלמידיו של אברהם אבינו ע"ה "עין טובה", וכדפרישית שהוא המקבל בעין טובה שמועות החכמים וא ין צריך לומר מצות ה' ב"ה. והוא האיש הירא את ה' ומחשבות לבו רק למעלה בשמים, כדרך (משלי טו, כד) "ארח חיים למעלה למשכיל", כמו הנשר שכל התעופפותו למעלה. אבל "עין רעה" המהרהר רע ונשען על בינתו ועל תחבולותיו, אינו חושב מחשבות רוממות אלא מחשבותיו בקלות ראש, וכמו שהיה בבלעם הרשע. והמשיל הקלות לנשר, כלשון הכתוב אצל יהונתן ושאול (שמו"ב א, כג) "מנשרים קלו מאריות גברו". כי הנשר קל לעוף למעלה יותר מכל העופות, כדכתיב (איוב לט, כז) "אם על פיך יגביה נשר", ופירש ראב"ע ז"ל אין עוף שיגבה יותר ממנו [עכ"ל]. ודע שכשהאדם משוטט במחשבותיו ביראת ה' ובחכמה, אז זוכה לתקן נפשו, ולהנהיג כל כח וכח כפי החכמה. מה שאין כן אם לא הבין ביראת ה' ובחכמה קשה עליו העשייה וכדפירשתי במשנתו של אנטיגנוס (אבות, א). דמש ום הכי תני שמעון הצדיק ברישא על התורה, והדר על העבודה. ויפה נמשל ענין זה לנשר, כי כתוב (דברים לב, יא) "כנשר יעיר קנו על גוזליו ירחף יפרוש כנפיו" וגו'. כן השכל והבינה כשיכולים לעוף השמים ביראת ה' ובתבונה ודעת, אז נושאים על אברתם כל הקן כולו, והם הכחות כולם שמתנהגים אז ביראת ה' וחכמה. וכדפרישית בספר "גן נעול", שאם אין השכל והבינה חושבים ביראת ה' ואמת, אז הם עבדים ומשרתים לכחות יצר הרע, לעשות תחבולות ומרמות להשלים הרעות. וכדפרישית לעיל, דבעל "עין רעה" משחית נפשו ודאי, וכמו שמצאנו בבלעם הרשע שהשתמש בשכלו ובבינתו לעשות תועבותיו. וכן כשהאדם חושב מחשבות אמת ומבין ביראת ה' אז יבטח וישען בה' ולא ייראה מכל רע, גם יוכל לכלכל כל כחות נפשו במשפט ולהשביעם בחכמתו. אבל כשחושב בקלות ראש, אינו הולך בטח, וגם אין נפשו שבעה לעולם, כדכתיב (עיין משלי כז, כ) "שאול ואבדון לא תשבענה ועיני אדם לא תשבענה". ואצל הנשר כתוב בס פר איוב (לט, כז-כח) "אם על פיך יגביה נשר וכי ירים קנו. סלע ישכון

ויתלונן, על שן סלע ומצודה". כלומר מגביה עצמו למאד, ושוכן על סלע ובמצודה להנצל מכל חץ [של אדם] ודריסה [מחית טרף]. וכן האדם המגביה מעלותיו בשמים לא יירא מכל רע, שעליו נאמר (ישעיה לג, טז) "הוא מרומים ישכון מצודות סלעים משגבו", כדרך (תהלים יח, ב) "ה' סלעי ומצודתי", ועוד כתוב (איוב לט, כט, כהמשך לפסוק הנ"ל "אם על פיך יגביה נשר") "משם חפר אוכל, למרחוק עיניו יביטו". פירוש כשהנשר על שן סלע, משם יביט למרחוק למצוא החללים למאכלו ולמאכל אפרוחיו. וכן האדם כששוכן מרומים ימצא לחמו, כדכתיב גביה (ישעיה לג, טז) "לחמו ניתן, מימיו נאמנים". הא למדת שהמשל דומה לנמשל בכל ענייניו. גם השכל והבינה מתוספים באדם מעת לעת, ויותר יזקן יגדלו [אצלו] השכל והבינה, וכדתנן (אבות, ה) "בן ארבעים לבינה בן חמשים לעצה", ותנן (סוף קנים) "זקני ת"ח כל זמן שמזקינין דעתן (נתוספת) [מתישבת] עליהן", וכחות הגוף להיפך שכל זמן שמזקינין יחסרו, ואצל הנשר נאמר (תהלים קג, ה) "תתחדש כנשר נעוריכי", ופירש ראב"ע ז"ל "הנשר, כל מה שיגדל ויבא בימים תגדל עוצמתו" [עכ"ל] ולהכי המשיל כחות השכל והבינה לנשר.

מהירות האדם בפעולותיו למען ה'

"**ורץ כצבי**". לענין המדות והמעשים התלויים ברוח האדם קתני לה, שתהיה ממהר לרוץ לעשות רצון אביך שבשמים כאחד הצבאים למהר, וכדתנן לעיל (אבות, ד) "בן עזאי אומר הוי רץ למצוה קלה כבחמורה", והתם פרישית לה דתני "רץ" לפי שהמרוץ היא מדת הגיבורים, כדכתיב (איוב טז, יד) "ירוץ עלי כגיבור", והכא דמה המרוצה לצבי שהוא ממהר מאד, ולענין השמחה בעבודת ה' אתמר, שיעבוד את ה' בשמחה. כי המרוצה והמהירות הם אותות השמחה שלבו שמח לעשות, וכאמרו (תהלים יט, ו) "ישיש כגיבור לרוץ ארח". ולפי שהגיבורים טובי לב ושמחים לעשות גבורות, הם קלי המרוץ למהר להשלים מעשיהם. והכי נמי בכל מדה ומדה טובה שמתלבשת בה רוח האדם, תמהר למלא כל הלב רוח טובה ותרוץ לעשות הדבר. וכלפי ששנה במדות טובות "רוח נמוכה", קמ"ל דלעשות רצון אביו שבשמים טוב שימהר רוח האדם לפעול פעולתו. ע"ל דרך משל, כשרואה עני ואביון ותתעורר בנפשו מדת הרחמים, תמהר רוחו לחשוב מחשבת רחמים וחנינה ותמלא כל הלב, ויגזור על המעשה למהר לעשותו ואז ירוץ לעשות, כמו שנאמר (בראשית יח, ב עי"ש פי' ספורנו) "וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו וירא וירץ לקראתם" וגו'. ללמד שכאשר ראם התעורר מדת חסדו, ומיד היה לבו מלא רוח חן וחסד, והסכים לרוץ לקראתם בשמחה להביאם לביתו. והמשיל המרוצה לצבי, כי הצבי ממהר לרוץ מכל החיות, כדכתיב (דהי"א יב, ט) "וכצבאים על ההרים למהר", (שה"ש ח, יד) "ברח דודי ודמה לך לצבי". ועוד שהצבי [הוא] יפה שבחיות, וכשמו כן הוא "צבי ונחמד", (ישעיה יג, יט) "צבי ממלכות" (ישעיה כד, טז) "צבי לצדיק". וכן האדם צריך שימהר לעשות המצות בשמחה ובטוב לב, וכל רואה יכיר וידע כי הוא מיראי ה' העובדים בשמחה. וכן לענין גמילת חסדים, וכדתנן (אבות, א) "ויהיו עניים בני ביתך", ותנן (אבות, א) "והוי מקבל את כל אדם בסבר פנים יפות", והכי נמי (אבות, ג) שנה ר' ישמעאל "ונוח לתשחורת". ו"נוח" היינו רצוי וממהר לעבוד בשמחה, מלשון ו"נוח לכעוס" דתנן לעיל (אבות, ה), שהוא הממהר לכעוס, והיינו רץ כצבי דהכא. וכן (אבות, ג) "והוי מקבל את כל האדם בשמחה", נמי בכלל רץ כצבי הוא. כללו של דבר ד"רץ כצבי" לענין מדות ומעשים שתלויים ברוח נשנה.

לא למהר יתר על המדה בעניני מחשבה

מיהו להיות ממהר ברוח ולהסכים על ענין ומעשה ולרוץ לעשותו הסכנה קרובה, כי המכשול והטעות מצויים באדם, וסבור שמסכים לדבר מצוה ועושה עבירה. ולכהיא דתנן (אבות, ב) "אל תרצה את חברך בשעת כעסו ואל תנחמהו" וכו', והוא הדין בכל דבר אפשר שחושב לעשות מצוה ועושה עבירה. וזה גורם המהירות שנבהל להסכים שלא כמשפט ושלא כהלכה. ואולם דבר זה תלוי בתלמוד ובבינת הלב, ומשנתנו ב"חכם לב" קא מיירי. ומשום הכי תני תחלה "קל כנשר", שהוא החכם והנבון שמחשבותיו במרומים ולבו מלא חכמה ותבונה. ויודע בכל דבר [מה] משפט ההלכה ועת הנכון לעשות. ולפי שהוא קל כנשר בשכל ובבינת הלב יוכל לרוץ כצבי למהר לעשות עבודה וגמילת חסדים ולא יכשל במרוצתו, וכמו שאמר שלמה בחכמתו (קהלת ח, ה) "שומר מצוה לא ידע דבר רע, ועת ומשפט ידע לב חכם" וכדפרישית להאי קרא

לעיל. שמי ששומר מצות ה' לא יקרנו רע . ואם תראה עושי מצות נכשלים, דע שלא עשו המצוה בע יתה וכהלכתה, שאין בהם לב חכם, שלא עסקו בתלמוד תורה ש "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה" (קידושין מ:). כי עת למצוה ומשפט ההלכה ידע לב חכם, וכמו שהמשלנו על זה משלים במשנתו של רשב"א [ר' שמעון בן אלעזר, אל תרצה את חברך בשעת כעסו וכו', אבות, ד]. וכיון שהחכם בעל עין טובה יוכל לרוץ ולבטוח שיעשה הכל כהוגן, יפה שנה "קל כנשר ורץ כצבי".

ודבר זה מפורש בר ינת דוד המלך ע"ה שאמר (תהלים קיט, לב) "דרך מצותיך ארוץ כי תרחיב לבי". כמה נעימה המליצה הקדושה הזאת. המשיל המצות לדרכים, וכן כתוב בתורה (דברים כח, ט) "והלכת בדרכיו", (שמות יח, כ) "והודעת הם את הדרך אשר ילכו בה". לפי שבכל ענין יש דרך ישר ודרך עקלקל במציאות. והן הן גופי חכמה, וכדפירשתי על נכון (אבות, ג) במשנת ר"א בן חסמא. ויש הולך בדרך, ויש רץ. וכשהדרך צר ויש בו אבני נגף , המרוצה מסוכנת כי המכשלה קרובה ומצויה . אבל כשהדרך רחבה נוח לרוץ עליה . וכן בדרכי המצות, פעמים הדרך צר שאינו מבין ויודע עיקר המצוה עתה והלכתה ומשפטה, ואם ירוץ וימהר לעשותה יוכל להכשל. ופעמים הדרך רחבה כשמבין ויודע משפטה והלכתה על נכון, אז ירוץ ולא יכשל . והמצר והמרחב תלויין בלב . אם יש בו לב חכם כל הדרכים רחבים לפניו וכדפירשתי לעיל (קהלת ח, ה) "ועת ומשפט ידע לב חכם", ואם אין בו לב חכם הכל צר לפניו. וכבר פירשנו (אבות, ה) במשנת "כל מי שיש בו שלשה דברים הללו ", שתאר רחב נופל על הלב לא על הנפש . ויש רחב לטובה ויש רחב לרעה . "לטובה" היינו כשלבו רחב כמו אוצר רחב ידים מלא סגולות, כן לבו רחב מלא חכמה תבונה ודעת, כדרך (מל"א ה , ט) "ורחב לב כחול אשר על שפת הים " הנכתב אצל שלמה. ואמרנו שכל "רחב" הנכתב סתם לטובה, ולכן (תהלים קיט, לב) "כי תרחיב לבי" הנזכר סתם עניינו לטובה שיהיה לבו רחב ומלא חכמה ותבונה, והיינו לב חכם שהוא מתת אלהים, וכדפירשתי בכמה דוכתי . ויפה אמר "דרך מצותיך ארוץ ". כלומר רבון כל העולמים אתה יודע שאני מבקש לרוץ כצבי לעשות רצונך, רק אם תחנני ותרחיב לבי לתת לי לב חכם ונבון, כי אז לא אכשל במרוצתי. אבל כל זמן שאין בי לב חכם רחב בחכמה ובתבונה, אי אפשר לי לרוץ פן אכשל ח"ו. והיינו הך דיהודה בן תימא דתני ברישא "קל כנשר" והדר "רץ כצבי". וכן לעיל תני ברישא "עין טובה", והדר "רוח נמוכה", והבן.

מדוע נמשלה הגבורה לאריה

"**וגיבור כארי**". לענין החמדות והתאוות והמעשים התלויים בנפש קתני לה . כלפי ששנה במדות טובות "נפש שפלה", וכדפירשתי לעיל שזכה לדכאות תגבורת יצרו ולכבוש חמדתו ותאותו, עד שנעשית נפשו מסתפקת במעט כנפש אחד השפלים, ולעשות כן צריך [האדם] גבורה גדולה, כי יצרו של אדם מתגבר עליו תמיד, וכדאמרינן (סוכה נב.) שיש לו ז' שמות, רע , אבן, טמא, צפוני וכיוצא, וכדתנן לעיל (אבות, ד) "איזהו גיבור? הכובש את יצרו" על דרך משל שכובש רוח זנונים שבקרבו, שכובש רוח הנקימה ורוח הגאוה, וכן כל התאוות הפנימיות ממיתם ומדכאם שלא יפעלו מאומה. וכדאמרינן (תהלים קט, כב) "ולבי חלל בקרבי", שעמד דוד על יצה"ר שלו ושחטו והרגו (ב"ב יז.), וזה משל שהמית נפשו המתאוה ונעשתה שפלה, [כי] לא תחמוד ולא תתאוה לשום דבר רק כאשר תורנה חכמת לבה . ומשום הכי תני "גיבור כארי", וכדפירשתי לעיל שהארי ג יבור מכל החיות, וכל החיות לא יעמדו לפניו . וכן האדם צריך שיתגבר על כל כחותיו שלא תעמודנה לפני גבורותיו לעשות רצון אביו שבשמים . ולפי שגבורת הארי להמית ולטרוף טרף, כדרך (תהלים כב, יד) "אריה טורף ושואג", ונאמר (עמוס ג, ח) "אריה שאג מי לא יירא ?", כן צריך האדם להמית תאוותיו וחמדותיו ולהרים קול עליהן ביראת ה', (דברים ה, יט) "קול גדול ולא יסף". ואז יחרדו ויירא מפניו כל חמדותיו ותאוותיו, כמו שיראים מקול אריה, ומי שיעמוד ולא ינוס, יטרוף [אותו] וימית [אותו] בגבורתו. וכדכתיב אצל שאול ויהונתן (שמו"ב א , כג) "ומאריות גברו", שהיו צדיקים גמורים שלא מצ אנו בהם שחטאו בתאוה בעריות ובשטיפת החמדות, אבל היו ג יבורי כח ועמדו על נפשם . כי תורת ה'

היתה בקרבם, והיו בעלי מחשבות טובות ביראת ה' כל היום. ועל כן אמר תחילה (שמו"ב א, כג) "מנשרים קלו", וכדפירשתי לעיל.

"**לעשות רצון אביך שבשמים**". כלומר ארבעת המדות ששניתי כולן טובות כשאתה תשתמש בהן לעשות רצון אביך שבשמים, הן בתורה הן בעבודה הן בגמילת חסדים, וכדפירשתי בכל חלוקה וחלוקה. ואם ישתמש בהן לעבור על רצונו [של ה'] חלילה, אין רעות גדולות מהן. ה"עזות" לרעה, הוא השוקד על מעשה העבירות, ואינו שב בתשובה, וכדבעינן למימר. "קל" לרעה, הא תנן (אבות, ג) "שחוק וקלות ראש מרגילין לערוה". "רץ" לרעה כבר כתיב עליהם (משלי א, טז) "כי רגליהם לרע ירוצו וימהרו לשפוך דם", וכתיב (ירמיה כג, י) "ותהי מרוצתם רעה, וגבורתם לא כן". "גיבור" לרעה כדכתיב (בראשית י, ט) "הוא היה גיבור ציד לפני ה'", וכדברי קדמונינו ז"ל ["נמרוד, יודע את רבונו ומתכוין למרוד בו", ספרא, בחוקותי, ב'].
וכתיב (ישעיה ה, כב) "הוי גיבורים לשתות יין" וגו', וכתיב (ירמיה כג, י) "וגבורתם לא כן", כך נראה בעיני.

"**הוא היה אומר**". לפי ששנה ברישא "קל כנשר, רץ כצבי, וגיבור כארי לעשות רצון א בינו שבשמים", לא איצטריך למיתני מידי מדרך הרעה, דמשנה שאינה צריכה היא. ואנא ידענא דקלות ראש מדה רעה, ורגלים ממהרות לרוץ לדבר עבירה רעה, וגיבור לחטוא ולהרשיע רעה, וכדפירשתי לעיל, והוא הדין דלא איצטריך למיתני דרך הרעה שבעזות, דאנא ידענא שהעזות לרעה היא דרך רעה, ועזות רעה שייכא בכל הדברים, וכדפירשתי שהעזות היא השקידה שהאדם שוקד על עניינו ואינו שב ממנו. ואם הוא בעל "עין רעה" ושוקד על דעותיו הרי זו מדה רעה שאין כמוה. ואם רץ לדבר עבירה ושוקד לעבור יום יום, הרי זו רעה גדולה. ואם הוא גיבור להרשיע ושוקד לעשות כן תמיד, הרי זו רעה גדולה, וכן בכל פרט ופרט. וכדכתיב (תהלים נב, ט) "יעוז בהותו", ששוקד לעשות הוות. וכן עז לאהוב כמו אמנון לתמר, ועז לשנוא כמו אבשלום לאמנון. עז בכעס וכדפירשתי לעיל, וכן בכל דבר ודבר. אבל איכא בין מדת העזות למדות הקלות [ו' בקובוץ, קל כנשר] והמרוצה והגבורה, והיינו שיש (פרט) [ענין מסוים] במדת העזות שאין בה שימוש לשם שמים כלל, מה שאין כן (אינך) [השאר] יש להשתמש בכל פרטיהן לעשות רצון אבינו שבשמים. ומה הוא הפרט הזה שאין בו טובה כלל? היא מדת "עז פנים", שהיא רעה גמורה והשחת הנפש, וכדבעינן לפרושי, ומש"ם הכי איצטריך למיתני הך מתניתין באפי נפשה לאגמורי לן הא מילתא.

"**עז פנים לגיהנם**". אע"ג דאיכא עז לטובה ועז לרעה וכדקתני לעיל, היינו "עז" [בלבד], אבל "עז פנים" לגיהנם, דלא שייך בעז פנים לעשות רצון אביך שבשמים. ואם ראית עז פנים, בידוע לך שהוא רשע וסופו לירש גיהנם. ודע כי מלת "פנים" נופל [א] על פני האדם וזה ידוע, ונופל [ב] גם על הנפש והצורה הפנימית, ובספרנו "מעין גנים" הרבינו לחקור בזה. ושם אמרנו כמו ש"פני האדם" הוא המקום הנכבד שבגוף שנטועים בו חמשת החושים החיצוניים שהן עיקרי המעשים ופעולת האדם כולם, כן "פני הנפש" הם חמש כחות יקרים הנטועים בנפש. ואע"פ שיש בנפש האדם כחות רבים כדפירשתי (אבות, ג) בבבא "חביב האדם שנברא בצלם", שהיא כוללת כחות כל מעשה בראשית, אלה החמש הם העיקר, והן הן מנהיגי הנפש, והן הן פני הנפש. ו(המדרש) [הדרוש] הזה רחב ידים, עמדנו עליו מתוך המליצות הנבואיות, וגלינו עניינו בספרנו "מעין גנים", ופה ארמוז בקצרה.

חמשה כחות הנפש מול חמשה חושים שבגוף

חמש כחות פנימיות שזכרנו הן, כח החכמה, כח הדעת, כח הבינה, כח השכל, וכח היראה, והן לעומת חמשה החושים החיצוניים, ועל דרך שאומר לך. [א] כח החכמה לעומת חוש הטעם, [ב] כח הדעת לעומת חוש המישוש וההרגש, [ג] כח הבינה לעומת חוש השמע, [ד] כח השכל לעומת חוש הראות, [ה] וכח היראה לעומת חוש הריח, והדברים עתיקים ועמוקים, ומתבארים באר היטב עם הכללים שיסדנו בספר "גן נעול" על שרש "חכם"; ובספר "מעין גנים" על שרשי "שכל בינה ודעת ויראה". שבאלה ההבדלים עצמם שנבדלו בהן חמש הכחות

הפנימיים זה מזה, ופעולת כל אחד מהם בצלם האדם, כן נבדלים חמשה החושים החיצוניים זה מזה בענייניהם ובפעולותיהן . ותמצא המשל והנמשל על דרך זה בכתבי הקודש, שבכל מקום שזכרו לשונות של טעם ע ל דרך משל יורה על ה "חכמה". ומלת ראיה [יורה] על השכל וכן כ ולם. ובספר הנ"ל מבואר הכל, וזהו שכתוב (משלי יז , כד) "את פני מבין חכמה ", ואין החכמה בפני [הערת המגיה: בפרצופו של] בשר, אבל היא בפני הנפש . כי החכמה לנגד עיני לבו. לפי שהוא מבין, ומחשבות בינתו משוטטות תמיד בענייני חכמה . וסוף הפסוק [הנ"ל] "ועיני כסיל בקצה ארץ", ואין עיני בשר יכולי ם לראות בקצה ארץ, אבל "עיני" הלב כמו "עין טובה" וכדפירשתי לעיל. וכן (משלי כז, כ) "ועיני האדם לא תשבענה" ופירשתי לעיל. וכן (שמות כ,יז) "ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו ". ואין היראה בפני [בפרצוף] בשר, אלא בנפש פנימה. וכן (קהלת ח, א) "חכמת אדם תאיר פניו", ואין האור בפני בשר, אלא בפני הנפש והרבה כיוצא בהן. ועל דרך זה מתפרש "עז פנים" דמתניתין, שהוא עז ושוקד בעניינו ומתגבר על נפשו, והיינו שחולק על האמת שבלבו או על ש יקול דעתו. וזהו רשע גדול מאד שמקיים דברים שהן נגד ש יקול דעתו ונגד שכלו ובינתו שהן פני נפשו, וכדפירשתי לעיל שחולק שלא לשם שמים אלא בגאוה ובוז. בלבו יודע שהדין עם חברו ואעפ"כ חולק עליו, וכמו שבארנו על נכון במחלוקתו של קרח . ומלבד שמעיז דעתו ושוקד על דבריו נגד דברי חברו, אלא שמעיז נגד עצמו, כיון שהוא בעצמו יודע שדבריו שקר . והיינו "עז פנים" כי פנים הוא נפש האדם, וזה הרשע עז גם בפני עצמו . מה שאין כן החולק לשם שמים אע"פ שמעיז נגד חברו, אינו מעיז נגד דעת עצמו, כיון שפיו ולבו שוין, וכאשר ידבר כן לבו מבין האמת, לא על דרך אחר . על זה אמר שלמה בחכמתו (משלי כא, כט) "העז איש רשע בפניו, וישר הוא יבין דרכו ". פירוש הרשע חולק על האמת ומעיז נגד התורה והחכמים, ובלבו יודע שהבל יפצה פיהו, ושהדין עם חברו [הטוען כנגדו], אלא שברוב רשעתו מעיז גם בפניו, כלומר נגד דעת עצמו . ועוד הרשע מקיים בטענות שוא דברים שהן נגד ש יקול דעת כל אדם, וכן הם נגד ש יקול דעתו, כי הדעת לא תשתנה ואין חולק עליה. וכמו שהוא מעיז בזולתו, כן צריך להעיז בפני עצמו.

יש עזות לטובה ויש עזות לרעה

ולהיפך ממנו איש ישר, והוא הצדיק בעל הבינה הגדולה שמבין תעלומות רבות, וכדאפרש בפרק בתרא בעז"ה, אינו חולק בשפתי שקר, אלא כל מחלוקתו לשם שמים להעמיד חבירו על האמת ולהבינו דרכו, כלומר כדי שיבין חברו דרך האמת כמו שמבין הוא עצמו . וזהו (משלי כא, כט) "וישר הוא יבין דרכו ". ומלת "יבין" יוצא לשני ולשלישי כמו (נחמיה ח, ז) "והלוים מבינים לעם", וכן (משלי א , ב) "להבין אמרי בינה ". כלומר וישר לא לבד שאינו מעיז נגד עת עצמו חלילה, אלא שגם נגד חברו לא היה מעיז לולא שכו ונתו להבין לו דרכו הטוב שילך גם הוא בדרך זה. ורישא דקרא ["העיז איש רשע" וכו'] היינו מחלוקת קרח ועדתו, וסיפא ["וישר הוא יבין" וכו'] היינו מחלוקת הלל ושמאי . הרי לך ששתיהן תלויין בעזות, חד לרעה וחד לטובה . וכמו ירבעם שהסית ישראל לעגלים, והדיחם בחלקלקות כאילו מתכוין לשם שמים, ולבו ידע כי תועבה הוא מבקש, והרי העיז בפניו . וראיה [לזה] מדברי שלמה שאמר (משלי ז , יג-טו) "והחזיקה בו ונשקה לו , העזה פניה ותאמר לו . זבחי שלמים עלי היום שלמתי נדרי . על כן יצאתי לקראתך" וגו', כלומר הנה הזונה הזאת הנואפת תחת בעלה, כשתמצא נער חסר לב תחזיק בו ותנשקהו, ולפי שהיא יראה פן יברח וינצל, כי [הוא] ירא אלהים מעשות הרעה הגדולה הזאת, תמהר לדבר אליו בחלקלקות שהיא מכוונת לשם שמים, כי זבחה זבחי שלמים והיום שלמה נדרה שנדרה, ואין בעלה בביתו לאכול עמה , [והיא] חוששת פן יבוא בשר הקודש לידי נותר. על כן יצאה לקראתו בשמחה להביאו אל ביתה לעשות המצוה לאכול עמה זבחי שלמים. והרי לבה יודע שכוונתה לנאף, ומלבד שתסיתהו גם מעיזה נגד דעתה ומחשבת לבה. ויפה אמר "העזה פניה ותאמר לו". ועז פנים הוא איש משחית, שהוא יעיז פניו לחלוק על כל דבר, ומה תועילנו יראת ה' הנטועה בש יקול דעתו אם הוא עז פנים, חולק על פניו ועל נפשו? והוא מוכן לעבור על כל הפשעים, כי מעיז נגד יראת ה' שבנפשו . וכשעושה כן יום יום ישחית כח הבושת הנטועה בו, ותגדל העזות ותגבר על דעתו ולבסוף יהיה איש משחית כי

תבטל צורת הדעת, וכדפרישית גבי תלמידיו של בלעם הרשע . וכיון שנפל בהשחת הדעת מינות ואפיקורסות, שוב לא ישוב ולא ישיג אורחות חיים.

ושפיר תני "עז פנים לגיהנם", דעז פנים הוא שם התאר, והמתואר בו הוא שהתגברה בו מדת העזות לחלוק על האמת נגד דעתו, וכבר הוא עז פנים. וכדכתיבנא בספר "גן נעול" שכל הנחת תאר מן התוארים [היא] על הנוהג במדה מן המדות שהתגברה בש יעור ידוע בלב והצטיירה בו, והלב מושל בציור זה . ודברים ברורים כתובים שם, אבל לא אכתבם פה כי יאריכו הדברים, ובמעט שכתבנו התבארו דברי משנתנו.

ביישן ובשת פנים, ההבדל ביניהם
הגדרת "פנים"

"**ובושת פנים לגן עדן** ". לא תני "ומי שאינו עז פנים לגן עדן ", דהיא לאו כללא הוא, שלפעמים מעיז לעבור עבירה ואינו עז פנים, וכדפירשתי לעיל, אלא בושת פנים נוחל גן עדן, וזה להפך מעז פנים. ולהכי לא תני "ביישן לגן עדן", דההיא נמי לאו כללא הוא, ואדרבא רוב ביישנים חוטאים, וכדתנן (אבות, ב) "ולא ביישן למד", כי הבושת נטועה בכל נפשות בני אדם, וכדפירשתי (אבות, ג) גבי "המלבין פני חבירו ברבים". שהבזיון דבק בנפש, והביישן הוא הבוש ל[מען] כבוד עצמו, וחושש פן יהיה לבוז. ועל כן כשאינו מבין שמועת רבו [הוא] ירא מלשאול פן תהיה לו לכל ימה, ומפני כן אינו למד. וכן בוש לעשות המצות ולעסוק בתורה שלא ילעיגו עליו הכסילים ויגיע לו קלון. וכל שכן שאינו מוכיח עוברי עבירה. וכל זה גורמת לו הבושה, שהוא חושש לכבודו שלא יבוא לידי בזיון. ומהאי טעמא תני "הוי עז כנמר", כמו שיתבאר לך ממה שפירשנו. אבל "בושת פנים" אינו חושש לכבוד עצמו, אלא בוש ב "פניו", ומלת "פנים" היא הנפש כדפירשתי לעיל. וטוב בעיניו שיקבל קלון וחרפה על מעשיו, רק שלא יגיע לו בשת בפניו, כמו יוסף הצדיק שבחר לקבל על עצמו שנאת גב ירתו ושיסתכן למות ולרדת לבית הסהר ולהיות לבוז לעיני כל מצרים, שיאמרו עליו שבקש לענות אשת אדוניו, רק שלא ישמע לה לחטוא, כי אז יבוש ב "פניו". כי היה רע בעיניו לעשות התועבה הזאת, כפי חכמת לבו ושיקול דעתו. וכן בכל דבר ודבר כשהאדם בעל בושת פנים נמנע מכל דבר רע, כי "פניו" והוא חכמתו ודעתו מנגדים לרעה, וכשיעשהו יבוש ב "פניו", והוא חושש לז ה. וכן כשיתקפהו יצרו ויחטא, ימלא בושת פנים וימהר לתקן [את] אשר ע יוות, כי נכלם מפניו וישוב בתשובה שלמה. והיינו דאיכא בין "בושת" ל"בושת פנים". [א] "בושת" שבוש מפני בזיון וחרפה שקרהו, כמו (ירמיה ב, כו) "כבשת גנב כי ימצא", שכשנמצא יבוש לעיני המוצאים, ולולא נמצא לא היה בוש בפני עצמו על שעבר על לא תגנוב . (ירמיה כ , יח) "ויכלו בבושת ימי ", שהלעיגו עליו וחרפוהו יום יום . (איוב ח, כב) "שונאיך ילבשו בושת", שימצאום רעות וכלימות, וכן כל לשון "בושה". אבל [ב] "בושת פנים", שבוש בפני עצמו . פעמים בוש לעשות עבירה, ופעמים בוש בעצמו על שעבר עבירה וממהר לשוב בתשובה, כמו (דניאל ט , ז) "לך ה' הצדקה ולנו בושת הפנים". כלומר בדין ובצדק יסרתנו, ולנו בושת הפנים, שאנו בושין על חטאתינו ועונותינו בפנינו, ומתחרטים על העבר כיום הזה, ושבים אליך בתשובה שלמה . וכבר הודיע הקב"ה לירמיה הנביא שיקרה כן לישראל שכאשר יבואו בגלות ויקבלו כל העונשים, נוסף עליהם יהיו בבשת פנים, ויתרגזו ויתחרטו על מעשיהם, אע"פ שעתה אינן חפצים לשמוע לקול הנביא ומעיזים פניהם, שכן כתוב (ירמיה ז, יח-יט) "והסך נסכים לאלהים אחרים למען הכעיסני, האותי הם מכעיסים נאם ה' ? הלא אותם ! למען בושת פניהם". כלומר אני אל, ונשגב מכל מחשבת בני אדם, איני כועס ולא מתרגז, וכדכתיב (איוב לה, ו) "אם חטאת, מה תפעל בו?" וגו', אבל את עצמם הם מכעיסים במעשיהם . כי מלבד שאפרע מהם על עונותיהם, עוד יבוא זמן שיהיו כועסים ומתרגזים על מה שעשו, כי יפלו בבשת פנים ויתחרטו חרטה גדולה, וכדברי איש חמודות (דניאל ט, ז-ח) "ולנו בשת הפנים כיום הזה לאיש יהודה וליושבי ירושלים ולכל ישראל הקרובים והרחוקים בכל הארצות אשר הדחתם שם במעלם אשר מעלו בך . ה' לנו בשת הפנים, למלכינו לשרינו ולאבותינו אשר חטאנו לך ". כלומר עכשיו נתקיימה בנו מה שדברת שיהיו לנו עונותינו לבשת פנים, מה שלא עשינו בשבתנו על הארץ. וכמו שאמר לפני זה (דניאל ט, ו) "ולא שמענו אל עבדיך הנביאים" וגו'. וכן (תהלים מד, טז) "כל היום כלימתי נגדי ובשת פני

כסתני", כלומר כל היום אני שומע כלימתי וחרפתי מן האומות, כמו שאמר בפסוקים שלפניו (תהלים מד, יד-טו) "תשימנו חרפה לשכנינו וגו' תשימנו משל בגויים " וגו'. ועל זה אמר (מד, טז) "כל היום כלימתי נגדי ", ועוד צרה גדולה מזאת [סיפא דקרא: "ובושת פני כיסתני"] שכסתני בשת פני שגרמתי בעונותי שיהיה השם הגדול מחולל בין הגועים . ועל זה אמר (תהלים מד, יז) "מקול מחרף ומגדף". ולכן הוא בבשת פנים. וכן (עזרא ט, ז) "ובעונותינו ניתנו אנחנו מלכינו כהנינו [ביד מלכי הארצות בחרב ובשבי ובביזה] (וגו') ובבשת פנים כהיום הזה ". ופירושו כמו (דניאל ט, ז) "לך ה' הצדקה ולנו בשת הפנים ", שגם עזרא התפלל בגלות כמו דניאל. וכן (דהי"ב לב, כא) "וישב בבושת פנים לארצו" הנכתב על סנחריב, ללמדנו מלבד ב ושתו וכלימתו וצרתו שנפלה כל מחנהו פתאום, אלא שכאשר שב לארצו שב בבשת פנים , מתחרט על העבר ובוש מ"פניו" על גאותו וזדונו שמרד בה' ודיבר דברים נגד שיקול הדעת. וכמו שאמרו קדמוננו ז"ל (מדרש תנחומא, ויקרא, ח) שכשבא לביתו שאל לשריו במה אומה זו מצלחת שלא כמנהג? והשיבו בזכות אברהם אביהם שהעלה בנו יחידו לעולה . והשיב, א"כ הדבר אקריב שני בני עולה לה' [עכת"ד]. עכ"פ אתה למד שנפל ב "בשת פנים", והיה בוש בעצמו, וזה סימן טוב . ואתה יודע שזכה (גיטין נז:) שיצאו ממנו שני גדולי עולם שמעיה ואבטליון. לא כמו נבוכדנצר הרשע שלא נפל בבשת פנים, ועליו כתוב בתורה (דברים כח, מט-נ) "ישא ה' עליך גוי מרחוק וגו' גוי עז פנים אשר לא ישא פנים " וגו'. והיה רשע גמור ולא זכה שיצא נצר משרשיו, כמו שאמרו ז"ל (סנהדרין צו: "ואף מבני בניו של אותו רשע ביקש הקב"ה להכניסן תחת כנפי השכינה, אמרו מלאכי השרת וכו' מי שהחריב את ביתך" וכו') בפסוק (ירמיה נא, ט) "רפאנו את בבל ולא (נרפאתה) [נרפתה]". ולפי שבושת פנים מדה יקרה, אמרו ז"ל (נדרים כ.) (שמות כ, יז) "ובע בור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו", מכאן אמרו סימן טוב באדם שהוא ביישן, שכל (מי שהוא בשת פנים) [אדם המתבייש] לא במהרה הוא חוטא, ומי שאין לו בושת פנים בידוע שלא עמדו אבותיו על הר סיני" [עכ"ל]. [אמר המגיה: גם הרמב"ם למד פשט בסוגיא זו שלא מדובר ב"בושה" מבני אדם אחרים, אלא "בושת פנים" מפני יוצרו של האדם. וכך לשונו על המפקפקים בתורה שמסר לנו משה רבינו: "לא עמדו אבותיו על הר סיני" ("אגרת תימן", "אגרות הרמב"ם", מהד' הגר"י קאפח דף כ"ז. והעיר הרב שם למקורו בגמרא הנ"ל). כדפרישית ד"בשת פנים" בוש בעצמו, והיינו מפני יראת ה' הנטועה בשיקול דעתו ומפני החכמה שלמד והיא אסופה בנפשו . ולכן לא במהרה הוא חוטא . ואפילו יקרה שיחטא ימהר וישוב בתשובה, ובין כך [הוא] מוכן לגן עדן. הנה פירשנו המקראות כולם שנזכר בהם בושת פנים, להודיע כי אמת וישר מה שפירשנו. ובספרי "יסודות הלשון" יתבארו בעז"ה ברחבה, ושפיר תני "ובשת פנים לגן עדן", כך נראה בעיני.

מעלת התשובה, להביא גאולה

"יהי רצון". כשראה יהודה בן תימא ששורש כל המעשים טובים והצדק תלויים בבושת פנים וכדפרישית שמי שפניו מלאים בושת "לא במהרה הוא חוטא", ואם יתקפנו יצרו ויחטא ימהר לשוב בתשובה, כי בושת פניו ירגזהו ויריבהו, ומי יתן והיה לבנו ולב כל ישראל מלאים בושת פנים על כל עונותינו ועונות אבותינו שחטאנו לה' אלוהינו, כי אז היינו שבים אל ה' בתשובה שלימה והיו עונותינו נמחלים . כמו שכתוב בתורה (דברים ד, ל) "בצר לך ומצאוך כל הדברים האלה באחרית הימים ושבת עד ה' אלוהיך ושמעת בקולו ". ונאמר (דברים ל, א-ו) "והיה כי יבואו עליך וגו' והשבות אל לבבך בכל הגוים וגו' ושבת עד ה' אלוהיך וגו' ושב ה' אלוהיך את שבותך ורחמך ושב וקבצך וגו', אם יהיה נדחך בקצה השמים וגו' והביאך ה' אלוהיך אל הארץ וגו' ומל ה' אלוהיך את לבבך " וגו'. הא למדת שק יבוע גלויות וירושת הארץ ומילת הלבבות , רוח הקדש ונבואה וכל שאר הטובות תלויות בתשובה. שאם ישראל עושין תשובה מיד נגאלין [הערת המגיה: עיין לשון הרמב"ם, הל' תשובה, פ"ז ה"ה]. וכמו שעשו צדיקים רבים בגלות בבל כדכתיב (דניאל ט, ז) "ולנו בשת הפנים כיום הזה ". וראה התנא שעל דבר זה הבטיחנו הקב"ה גם בגלות הזה, שבאחרית הימים תשיגנו בושת הפנים ושנשוב מעונינו, שכן מפורש שתי טעמים בנבואת יחזקאל. האחת בפרשת (יחזקאל כ, ד) "התשפוט אותם התשפוט בן אדם", שהוכיחם על מעשיהם הרעים שעשו במצרים ובמדבר ובארץ ישראל והגלות שהבא עליהם, ושגם בגלותם ימלוך ה ' עליהם (יחזקאל כ, לג) " ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה ",

ויוציאם מן העמים ויביאם אל ארצם, ותחזור עבודת המקדש למקומה, ויהיו קרבנותיהם לריח ניחוח לפניו . ובסוף הנבואה אמר שכאשר יהיו על אדמתם יפלו בבושת פנים על כל טומאתם ופשעיהם, שנאמר (יחזקאל כ, מג-מד) "וזכרתם שם את דרכיכם ואת כל עלילותיכם אשר נטמאתם בם ונקוטותם בפניכם בכל רעותיכם אשר עשיתם . וידעתם כי אני ה' בעשות י אתכם למען שמי, לא כדרכיכם הרעים וכעלילותיכם הנשחתות בית ישראל, נאום ה' אלהים". הודיע שאז יזכרו את כל דרכיהם ועלילותיהם, ויתנו על לב כל עוונותיהם ופשעיהם שחטאו ושפשעו מיום היותם לעם . ויבינו הכל, כי יתן ה ' ב"ה רוחו עליהם, כדרך (דברים ל, ו) "ומל ה' אלהיך את לבבך". וזהו (ישעיה יא, ב) "רוח חכמה ובינה וגו' רוח דעת ויראת ה'". ואז (ע"פ יחזקאל כ, מג) " יקוטו בפניהם", ו"פנים" הוא הנפש כדפירשתי לעיל . ומלת "ונקוטותם" היא לשון מריבה, כמו (תהלים קלט , כא) "ובתקוממיך אתקוטט ", (תהלים קיט , קנח) "ראיתי בוגדים ואתקוטטה".

והיינו "בושת פנים" שהאדם מתבייש בנפשו ורב עם עצמו על עוונותיו, וכדאמרינן בגמרא (ברכות ז .) "טובה מרדות אחת בלבו של אדם ממאה מלקיות ". לפי ש "מרדות" היא "בושת פנים", והכי נמי אמרינן (ברכות יב:) "כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו מוחלין לו על כל עונותיו", לפי שנפל בבושת פנים. הא למדת שכשיבנה בית המקדש במהרה בימינו אז יהיו כל עם ה' בבושת פנים, ומאז והלאה לא יזכרו עונותיהם עוד, ויטהרו מכל טומאתם. והפעם השניה הבטיח ה' על זה בפרשה (יחזקאל לו, טז) "בן אדם בית ישראל יושבים על אדמתם". שם הוכיחם שטמאו את הארץ בגלוליהם, ושעל כן הלכו בגלות, ושגם בגלותם חללו שמו הגדול ית', ושהקב"ה חמל על שם קדשו המחולל בגוים, (יחזקאל לו, כב-כז) ועל כן יוציאם מן הגלות ויביאם אל אדמתם, ויזרוק עליהם מים טהורים לטהרם מכל ט ומאותיהם ומכל גלוליהם, ושיתן בקרבם לב חדש ורוח חדשה, ואת רוח קדשו יתן בקרבם . ובסוף הדברים אמר שכאשר יהיו על אדמתם ונפשם מלאה רוח אלהים בחכמה ובתבונה ובדעת, אז יפלו בבושת פנים על כל עוונותיהם ופשעיהם, שנאמר (יחזקאל לו, לא-לב) "וזכרתם את דרכיכם הרעים ומעלליכם אשר לא טובים ונקטתם בפניכם על עונותיכם ועל תועבותיכם . לא למענכם אני עושה נאום ה' אלהים. יוודע לכם בושו והכלמו מדרכיכם בית ישראל ". הא למדת שאחר קבוץ גליות ושוב השכינה למקומה אז יפלו בבושת פנים, ויריבו בנפשם ויתביישו על כל החטאים והעונות שחטאו ושעוו עד היום ההוא . ולכן חתם דבריו "בושו והכלמו בית ישראל מדרכיכם". כלומר ראוי לכם גם עתה ובכל דור ודור להתבייש ולהכלם מדרכיכם . והיינו "בושת פנים" לא "בושה" וכלימה מפני בזיון ועלבון.

והפרשיות הללו [הנ"ל] מדברות על הגאולה העתידה כמפורש . ועוד במקום אחר נ יבא על גלות בבל, שגם שם יפלו מקצתן בבושת פנים . בפרשת (יחזקאל ו,ב) "בן אדם שים פניך אל הרי ישראל", נ יבא על פורעניות ישראל הגדולה ושילכו בגולה . ונ יבא שבהיותן בגלות מקצת פליטיהם יפלו בבושת פנים, שנאמר (יחזקאל ו, ט) "וזכרו פליטיכם אותי בגוים אשר נשבו שם, אשר נשברתי את לבם הזונה אשר סר מעלי , ואת עיניהם הזונות אחרי גלוליהם . ונקטו בפניהם אל הרעות אשר עשו לכל תועבותיהם ". כדרך (דברים ד, כט) "ובקשתם משם את ה' אלוהיך ומצאת". וכדרך (ויקרא כו, מא) "או אז יכנע לבבם הערל ". וכאשר יכנע לבבם ויבקשו את ה' אלוהיהם בכל לב ונפש וימצאו רוח דעת ויראת ה', אז ינקטו בפניהם אל הרעות אשר עשו ויפלו בבושת פנים וכדפירשתי לעיל . וכמו שמצינו בתפלת דניאל (ט, ז) ועזרא (ט, ו) ובארנוהו למעלה.

רחוק הדבר שכל ישראל יחזרו בתשובה שלימה

ולפי שהמדה היקרה הזאת לא ישיגו כל ישראל באמת ובתמים עד ביאת משיחנו במהרה בימינו ויבנה בית המקדש ותשוב השכינה למקומה וישפוך ה ' רוחו על כל בשר, וצאת ישראל מגלותם הוא למען שמו הגדול ב"ה לא בזכותם, וכדכתיב (יחזקאל לו , כב) "לא למענכם אני עושה בית ישראל" וגו' וכתיב (יחזקאל לו, לב) "לא למענכם אני עושה נאום ה' אלהים , [יוודע לכם, בושו והכלמו מדרכיכם בית ישראל]". וכתיב (יחזקאל כ, מד) "בעשותי אתכם למען שמי לא

כדרכיכם הרעים". הא למדת שגאולת ישראל [תלויה] ברצונו של הקב"ה הוא, לא בזכות ישראל. וכדאמרינן (תנחומא, בחוקותי, ג) "בין עושין תשובה בין שאין עושין תשובה, הן נגאלין", כדכתיב (דניאל ז, כב) "וזמנא מטא ומלכותא החסינו קדישין". ואפילו למ"ד אמר (סנהדרין צז:) "אם עושין תשובה נגאלין, ואם לאו אין נגאלין", אין זה תשובה גמורה לכל ישראל. שזה אי אפשר שישובו כולם בגלות בטומאתם, אלא מקצתם הצדיקים והחסידים וישרי לב שביניהן, וכדמוכח מקראי טובא. ועיקר התשובה על כל פרט ופרט ומרדות הלב לא ישיגו אלא לאחר שיבנה בית המקדש, ויהיה לבם לב חדש ורוח חדשה ומלא רוח אלהים בחכמה בתבונה ובדעת. והיינו "בושת פנים" על כל מה שחטאו ושעוו. על כן שנה בן תימא בחכמתו "יהי רצון מלפניך ה' אלוהינו שתבנה עירך במהרה בימינו", כאומר רואה אני שלא יזכו עמך ישראל כולם למדת "בושת פנים" עד שתהיה עיר ה' בנויה ומקדש ה' בתוכה; וגאולתם ובנין העיר תלויה ברצונך הטוב. אנא ה' יהי נא רצונך שתבנה העיר במהרה בימינו, ואל תאחר גאולתנו ופדיון נפשנו, ועוד אפרש בסמוך.

כל עוד לא הבין האדם בלימוד תורה, איננו יודע בבירור ממה ישוב בתשובה

"ותן חלקנו בתורתך". כבר פרישית דבעל בושת פנים שב בתשובה גמורה, לפי שמרדות בלבו, ומתבייש על עונותיו. ובכלל זה [אמר המגיה: עיין "שערי תשובה" לרבנו יונה, שער הראשון, שמשם העתיק הרב המחבר דבריו אלו] ההכנעה והחרטה והיגון והבושה והצער וחשבון הנפש, שהן כולם פרטי התשובה הגמורה ועזיבת החטאים. אלא שאפשר שאינו עומד על מספר עונותיו ופשעיו מבלי דעת ותבונה. [אמר המגיה: מקור לדברים להלן, ברמב"ם, הל' תשובה, פ"ז ה"ג] שהמון בני אדם חושבים כי ע"ז ג"ע וש"ד וכיוצא מן המעשים הרעים הן הן הדברים שהאדם צריך לשוב עליהן בתשובה, אבל הגאוה והכעס והקנאה וכיוצא שאינן מפורשים, ואין רעתם מבורר להם אינן צריכין לשוב עליהן. וכן כל הדברים התלויין במחשבת הלב בהרהור השכל והבינה שהן מחשבות און, לא יכיר השחתתן ורעותן. ועל קצת ממעשיו ידמה בלבו שהיו "צדקות", ובאמת היו עונות וכדפירשתי (אבות, ד) במשנתו של ר"א הקפר ["הקנאה, התאוה והכבוד"], ועוד דברים רבים מאד לא יכילום מגילות רבות, וכדפירשתי בספר "גן נעול" כשדברנו איך מצות התורה מתחלפות כפי מעלות הנפשות. ועל כן מלבד כניעת הלב הערל ונפלו [של השב בתשובה] בבושת פנים, עוד צריך לרוח אלהים בחכמה ובדעת שיבין חטאיו ועונותיו כולם, ושיתבייש על כולם וישוב מכולם, וכדפירשתי לעיל שלעתיד לבוא יתן הקב"ה בקרב ישראל לב חדש ורוח חדשה וישפוך רוחו עליהם. וע"י כן יספיק בידם שישיגו בושת פנים בכל הפרטים וישובו בתשובה גמורה. ולפי שהרבה מן הרשעים הגמורים לא יזכו לטובה הגדולה הזאת לעתיד לבא, וכדכתיב באותה הפרשה עצמה (יחזקאל כ, לח) "וברותי מכם המורדים והפושעים בי" וגו', משום הכי אחר שהתפלל בן תימא על בנין העיר והמקדש, חזר והתפלל [א] שיתן חלקנו בתורה בעוה"ב בתוך האנשים הנכתבים לחיים, שיזכו לרוח אלהים לשוב בתשובה שלימה, ולא יהיה חלקנו עם המורדים והפושעים חלילה, [אלו] שלא יזכו לבושת פנים גם בעת ההיא. או כפשוטו [ב] שיתן חלקנו בתורה בעוה"ז כדי שנזכה להיות עם השמחים בבנין העיר לעתיד לבוא לשוב עמהם בתשובה שלימה. וכדרך שהתפלל דוד מלך ישראל (תהלים קו, ג) "אשרי שומרי משפט עושה צדקה בכל עת", והיינו צדיקים שחלקם בתורה והם שומרי משפט ועושי צדקה. והתפלל שיהיה בחלקם לעוה"ב שנאמר (תהלים קו, ד-ה) "זכרני ה' ברצון עמך, פקדני בישועתך. לראות בטובת בחיר יך, לשמוח בשמחת גויך, להתהלל עם נחלתך". והיינו הך דיהודה בן תימא. והדר מפרש (תהלים קו, ו-ז) "חטאנו עם אבותינו העוינו הרשענו. אבותינו במצרים לא השכילו" וגו'. פירוש עד היום הזה לא שבנו בתשובה שלמה. כי חטאנו במצרים ובמדבר ובארץ ישראל, כמו שזכר במזמור (תהלים פרק קו) כל חטאות ישראל, וכדרך שהזכירם יחזקאל הנביא (פרק כ') כדפירשתי לעיל, וחתם המזמור (תהלים קו, מז-מח) "הושיענו ה' אלוהינו וקבצנו מן הגויים להודות לשם קדשך להשתבח בתהלתך. ברוך ה' אלוהי ישראל מן העולם ועד העולם" וגו'. כלומר רואה אני בנבואה שלא תהיה תשובתנו וצדקתנו שלמה עד שתקבצנו ברחמיך הרבים אל עיר קדשך, וזהו לעולם הבא, ועל כן אמר "מן העולם ועד העולם". ובעבור כן התפללתי (תהלים קו, ד-ה)

"זכרני ה' ברצון עמך וגו' להתהלל עם נחלתך". כי בעת ההיא נשוב אליך בלב שלם ובבושת פנינו, ואז נהיה נושעים תשועת עולמים.

וכן שייכ ת תפלה זו (אכולה) [על כל ה]מתניתין ששנה בן תימא, לפי שאמר "הוי עז כנמר", והעזות מדה כוללת לכל מצות התורה וכדפירשתי לעיל. וכן "קל כנשר" כולל כל המחשבות בבינה ובהשכל בחכמה ובדעת וכדפירשתי. וכן "רץ כצבי" כולל המעשים והמדות שברוח האדם וכדפירשתי. וכן "גיבור כארי" כולל כל המעשים והתאוות שבנפש. והכל "לעשות רצון אביך שבשמים". ומינה תשמע שהמדות הללו בעצמן אפשר שישתמש בהן האדם לעבור על רצון קונו, וכדפירשתי לעיל, ושגיאות מי יבין. שכמה קשה על האדם לשקול כל מחשבה ומחשבה שבלבו, וכל מעלות רוחו, וכל כחות נפשו, הכל בפלס ומאזני משפט החכמה שלא יעשה קטנה או גדולה אלא כרצון אבינו שבשמים. פעמים רבות יצרו מטעהו והופך טוב לרע ורע לטוב, והוא חושב שכדין הוא עושה, ואינו אלא מתגרת יצר נסתר. ועוד מי יורה ומי יבין כדין וכמשפט בכל הדברים שבמחשבה ושבמעשה, ואין קץ לפרטיהן, וכמו שפירשנו במקומות רבות שהן כל פרטי צדק ומשפט ומישרים, ועליהן אמר שלמה, (משלי ב, ט-י) "אז תבין צדק ומשפט ומישרים כל מעגל טוב. כי תבא חכמה בלבך ודעת לנפשך ינעם". ומי מבני אדם זוכה לסגולה הזאת? שהיא הסגולה העליונה ורוח אלהים בחכמה בתבונה ובדעת. ולא ישיגו בני אדם כולם המעלה הזאת עד לעתיד לבא בשוב ה' ציון ברחמים, כי הבטיח (יואל ג, א) "והיה אחרי כן אשפוך את רוחי על כל בשר", וזהו תיקון העולם. ונאמר (ירמיה לא, לג) "ולא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את ואחיו וגו' כי כ ולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם" וגו', וכדפרישית (אבות, ד) במשנת ר"א בן יעקב ששנה "ויפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא" וכו'. וכן פירשנוה (שם) במשנת שמואל הקטן ["בנפול אויבך אל תשמח"]. אבל בעוה"ז, ובפרט בגלותנו המר, כמעט שנסתתמו מעיינות החכמה וקשה לעמוד על כל פרטי צדק ומשפט ומישרים, זולתי מי שתורתן אומנותן שמרוב חשקם בתורה, ודבקותם באלהים חיים, הנה (מליצה ע"פ משלי ב, יא) "מזמה תשמור עליהם תבונה תנצרם". (משלי טו, ב) "ותוכן [כ' מנוקדת צירי) רוחות ה"". (שמו"א ב, ט) ו"רגלי חסידיו ישמור" ויעמידם בכל דבר על האמת. וזהו שהבטיח שלמה (משלי ב, ד-ה) "אם תבקשנה ככסף וגו' אז תבין" וגו'. ולכן התפלל התנא האלוהי הזה שיהי רצון מלפני ה' [א] שתבנה עיר הקדש במהרה בימינו, כי אז ידעו כל העם לעשות ר צון אבינו שבשמים בכל דבר ודבר. [ב] ובימי גלותנו שאין חזון נפרץ ונסתלקה שכינה, יתן חלקנו בתורתו, שתהיה עמלנו בתורה, שע"י כן נבין בכל דבר לעשות רצון א בינו שבשמים, וננצל מיצר הרע. וכדאמרינן (ב"ב טז. עי"ש שינוי סגנון) "בראתי בך יצר בראתי לך תבלין תורה" (ומעשים טובים). וכן קבעו בברכת ההודאה (ברכות כח:) "מודה אני לפניך וכו' ששמת חלקי מיושבי בית המדרש ולא שמת חלקי מיושבי קרנות וכו' שהן עמלין ואני עמל" וכו'. דומה לתפ ילת "ותן חלקנו בתורתך".

יראת הרוממות, אין אדם זוכה לה בלי לימוד התורה

ועוד התפלל על היראה לפי ששנה "עז פנים לגיהנם, ובשת פנים לגן עדן". ובשת [פנים] היא יראת רוממות ה' ב"ה, כי אם אין יראה אין חכמה, וכדפירשתי (אבות, ג) במשנת ראב"ע. וכמו שאמרו (נדרים כ.) על "בעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו". "מכאן אמרו סימן טוב באדם שהוא ביישן" [עכ"ל] ולהיפך העזות שהש חית צורת פני נפשו וחולק על ש יקול דעתו, והיא מכרעת יראת ה' וכדפירשתי בספר "גן נעול". אלא שלפעמים אינו עז פנים, אבל יראת ה' כשכוחה מלבו, ואז בא לכלל חטאים שהיראה תלויה במחשבת שכל ובינה, כדכתיב (משלי ב, ה) "אז תבין יראת ה'". וכשנכנס באדם רוח שטות של חטא יתבלבלו מחשבת השכל והבינה ואז אין יראה, כמו שיתבאר לך ממה שפירשנו (אבות, ה) במשנת "כל אהבה", שכתבנו מה בין עובד מאהבה לעובד מיראה. ולכן הבטיחנו ה' ב"ה שלעתיד לבוא יעשה עמנו אות לטובה, שתהיה יראתו חקוקה בלבנו למאד שלא יהיה אפשר לנו לחטוא, כדכתיב (ירמיה לב, לט-מ) "ונתתי להם לב אחד ודרך אחד ליראה אותי כל הימים לטוב להם ולבניהם אחריהם. וכרתי להם ברית עולם וגו' ואת יראתי אתן בלבבם לבלתי סור מעלי". מפורש שיתן יראתו בלבנו,

ואצל אהרן הכהן מפורש בקבלה (מלאכי ב, ה) "בריתי היתה אתו החיים והשלום , ואתנם לו מורא ויראני ומפני שמי ניחת הוא". מפורש שזכה לסגולה הגדולה הזאת שנתן הקב"ה יראת כבודו והדר שמו בלבו, ובא לו בשכרו כי היה צדיק גמור . כמו שסמך (מלאכי ב, ו) "תורת אמת היתה בפיהו ועו ולה לא נמצא בשפתיו , בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעון ". וכן לעתיד לבא עולם השכר, אז תהיה יראת ה' נטועה בלב (מליצה ע"פ תהלים פה, ט) "ולא ישובו עוד לכסלה". אבל בעוה"ז (ברכות לג:) "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים ". ולא יזכה אדם ליראה עד שיקבל עליו עול תורה, וכדקאמר שלמה (משלי ב, א-ה) "אם תקח אמרי, ומצותי תצפון אתך. להקשיב לחכמה אזנך וגו', כי אם לבינה תקרא וגו', אם תבקשנה ככסף וגו', אז תבין יראת ה' ודעת אלהים תמצא ". הרי ביאר שע"י התורה האדם זוכה להבין ביראת ה', וכדתנן בפרק בתרא (אבות, ו) "ומלבשתו ענוה ויראה" וכדאפרש התם בעז"ה . ועל כן סמך יהודה בן תימא למשנתו תפלה קצרה שיבנה עיר הקדש במהרה בימינו, ואז נזכה כ ולנו ליראת ה' . ובעוה"ז [התפלל] "תן חלקנו בתורתך", כי ע"י ההגיון והחשק וטהרת הלב בתורה נזכה להבין ביראת ה' לבלתי נחטא לפניו ית'. כך נראין הדברים, והם ברורים לכל מבקש דבר ה' ואוהב אמת.

הוּא הָיָה אוֹמֵר, בֶּן חָמֵשׁ שָׁנִים לַמִּקְרָא, בֶּן עֶשֶׂר לַמִּשְׁנָה, בֶּן שְׁלֹשׁ עֶשְׂרֵה לַמִּצְוֹת, בֶּן חֲמֵשׁ עֶשְׂרֵה לַתַּלְמוּד, בֶּן שְׁמוֹנֶה עֶשְׂרֵה לַחֻפָּה, בֶּן עֶשְׂרִים לִרְדּוֹף, בֶּן שְׁלֹשִׁים לַכֹּחַ, בֶּן אַרְבָּעִים לַבִּינָה, בֶּן חֲמִשִּׁים לָעֵצָה, בֶּן שִׁשִּׁים לַזִּקְנָה, בֶּן שִׁבְעִים לַשֵּׂיבָה, בֶּן שְׁמוֹנִים לַגְּבוּרָה, בֶּן תִּשְׁעִים לָשׂוּחַ, בֶּן מֵאָה כְּאִלּוּ מֵת וְעָבַר וּבָטֵל מִן הָעוֹלָם:

"הוא היה אומר בן חמש שנים למקרא". כתב הר ב ר"י אברבנאל ז"ל שלא נמצא המשנה הזאת במשניות הישנות הספרדיות, אלא אחר משנת בן תימא כתובה משנת בן בג בג ובן הא הא סיום הפרק. ובמשניות שלנו נמצאות גם המשנה "הוא היה אומר בן חמש" וכו' אחר משנת בן הא הא שבסוף הפרק. ובמקצת הגרסאות היא שנוייה בין משנת בן תימא למשנת בן בג בג. וה"ר שמואל אוזידא [מחבר "מדרש שמואל"] הסכים לסדר זה, לפי שקשה לומר שסיום מסכתא [הוא] "כאילו מת ועבר ובטל מן העולם". ומצינו שהתנא מקפיד על זה כמו (מסכת כלים, סוף פרק ל') "אשריך כלים שנכנסת בטומאה ויצאת בטהרה". גם בעיני נראה שהן דברי בן תימא דתני "יהי רצון" וכו' וכדפרישית. שראה בחכמתו שמבלעדי עזר אלהים כמעט אי אפשר שיהיה האדם צדיק בכל דרכיו וחסיד במעשיו. לפי שהיצר רע מאד, מסיתהו ומטעהו, ועל כן התפלל על תשועת ה' שיקבצנו מן הגויים, ושתשוב שכינתו לציון, ומשם תצא תורה ואורה לכל בני אדם כי ישפוך את רוחו על כל בשר, וידעו אותו מקטנם ועד גדולם, וישובו בתשובה שלמה, ותהיה יראת ה' בלבם שלא יחטאו עוד. ומש ום הכי תני "הוא היה אומר" וכו' כלומר החכם הזה מנה בחכמתו ימי שני חיי האדם, וצפה והביט מראשיתם ועד אחריתם ומצא שקשה ורחוק ש "יזכה נער את ארחו" (תהלים קיט, ט). ועל כן התפלל שימהר הקב"ה לגאלנו ולהושיענו תשועת עולמים, וכדבעינן לפרושי.

"בן חמש שנים למקרא". מכניסין אותו ללמוד המקרא תורה נביאים וכתובים ולפרשם כפשוטן, ומלמדים אותו דקדוק הלשון והנגינות מלעיל ומלרע, עד שידע לקרוא בתנ"ך בפיסוק מקראות ובנגינה ולפרשם כמשמעם. לפי שכבר למד צורת האותיות והנקודות ודרכי הקריאה קודם בן חמש, ועל כן עכשיו מכניסין אותו למקרא. ורש"י פירש: "בן חמש למקרא, קרא קא דריש דכתיב (ויקרא יט, כד) 'ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קדש', שמחנכין אותו לאותיות. ובשנה החמישית כתב 'להוסיף לכם תבואתו', וכדאמרינן (בבא בתרא כא.) מכאן ואילך 'ספי ליה כתורא', אבל לא קודם לכן לפי שהתורה מתשת כחו של תינוק" [עכ"ל רש"י].

על המבזים ללימוד המקרא

"בן עשר למשנה". מוסיפין ללמוד עמו סדרי המשנה, שהיא תורה שבע"פ, ומלמדין אותו המשניות כפשטן בלי פרוק וקושיא ופלפול סברות. ולא שמעשר ואילך לא יעסוק עוד במקרא, כי גם עד זקנה ושיבה אל יעזבנה. והמקרא שורש למשנה ולתלמוד ולבינה ולדעת, והפורש ממנה פורש מחייו, ולבסוף יעזוב יראת ה' ותורתו. כי מליצות התורה וכתבי קדש הם מים שאין להם סוף, כי יצאו מפי הגבורה. ואין המשנה והתלמוד רק להבין מליצות התורה והנביאים. ולכן האומר "אני עסקי בתלמוד, ומה לי במקרא?" בזדון הלב ובגאוה הוא מדבר, וסימן שהוא "עני הדעת" ואין לו יד לא במקרא ולא בתלמוד, שאינו עוסק בתורה לשמה ואין כוונתו לשם שמים, רק להתגדל ולקנתר ולעשות לו שם. ועל זה שנינו (אבות, א) "נגד שמא אבד שמיה", (שבת לג.) ו"סימן (לגאוה) [לגסות הרוח] עניות הדעת". ו"בן עשר למשנה" כדפירשתי שמוסיפין ללמוד עמו גם המשנה, כי לפי שעסק חמש שנים במקרא, ויודע פרשיות התורה והנביאים ומצותיה ואזהרותיה, כשילמד המשנה יבין (איוב לח, ו) "על מה אדניה הטבעו". שאם לא תאמר כן ותתעקש לפרש "בן עשר למשנה" שאינו צריך עוד ללמוד מקרא, תפרש ג"כ "בן חמש עשרה לגמרא" שאינו צריך ללמוד משנה. "ובן עשרים לרדוף" שאינו צריך

עוד להתעסק במקרא במשנה ובתלמוד, אלא מבן עשרים ואילך ירדוף לדרך ארץ . והאומר כן רשע וכסיל הוא.

ורש"י כתב: "בן עשר למשנה, דודאי באלו החמש [שנים] למד המקרא, דכל תלמיד שאינו רואה בחמש שנים סימן יפה במשנתו שוב אינו רואה, וכדאשכחן גבי לוים דהוי גמרי הלכות עבודה בחמש שנים, כדאמרינן התם (חולין כד.) "קשו קראי אהדדי כתוב אחד אומר מבן שלשים וכו' וכתוב אחד אומר מבן כ"ה שנה, הא כיצד? בן כ"ה שנה היה בא ללמוד ולומד עד שלשים, נמצא כל תלמודו בחמש שנים". והיינו טעמא נמי דבן ט"ו לגמרא, ולומד ל ימודו עד שהוא בן עשרים . ומכאן ואילך רודף אחר מזונותיו " [עכ"ל רש"י]. ועוסק בתורה במקרא במשנה ובתלמוד כשיש לו פנאי ביום ובלילה, וכדתנן בפ"ג במשניותיהם של ר"ח בן תרדיון ור' שמעון ור"ח בן חכינאי ור ' נחוניא בן הקנה ור' יעקב ור' דוסתאי בר ינאי, וכדפירשתי התם.

"**בן שלש עשרה למצות**". פירש רש"י: "דמי שהביא שתי שערות בא לכלל קצת מצות דאורייתא דהל כה למשה מסיני היא. ושיערו חכמים הבאת שתי שערות לי"ג שנה, לפיכך מכניסין אותו לקיום מצות. ומאותו זמן ואילך מסתמא מחזקינן ליה בשתי שערות כדין רוב תינוקות. אבל היכא דידעינן ליה בבירור דאכתי לא מייתי שתי שערות לי"ג, אינו נזקק למצות מן התורה, אלא בחינוך מדרבנן בעלמא דמחנכי ליה לרביא כבר שית כבר עשר . דמדאורייתא ממתינין לי ה עד עשרים שנה שמא יביא שתי שערות . ואם הגיע לעשרים ולא הביא , גלי אנפשיה דסריס הוא, דסריס אין לו שתי שערות וחייב בכל מצות ובכל עונשים שבתורה . והיינו דקתני לקמיה 'בן עשרים לרדוף', דמאחר שבא לכלל עשרים רודפין אותו ב יתדין לרדותו מכת מרדות דרבנן, כדי להביאו ולייסרו בכל מיתות ועונשין האמורין , לא שנא הביא [ב' שערות] ולא שנא לא הביא. ומעשרים ואילך חשיב ליה קרא כגברא בעלמא, דכתיב (שמות ל, יד) "מבן עשרים שנה ומעלה" [עכ"ל רש"י], ובסמוך אפרש.

כאשר חז"ל הקציבו חמש שנים לכל לימוד, לא כיונו דדי בכך אלא שיש להמשיך בכך לכל משך חיי האדם

"**בן ט"ו לגמרא**". [פירש רש"י] "ללמוד גמרא ועומק הלכות", מפירוש רש"י. והר"ש אוזידא ["מדרש שמואל"] כתב שלכל ל ימוד ס ידר התנא חמש שנים, ואע"פ שהל ימוד האחד קשה מחברו, המשנה קשה מן המקרא, והתלמוד קשה מן המשנה. כמו כן [צ"ע כי] שלשה הזמנים שנתן כל אחד טוב מחברו, מבן חמש עד בן עשר השכל קצר וחלוש, ומבן עשר עד בן ט"ו כבר התחזק יותר, ומבן ט"ו עד עשרים התחזק כהנה וכהנה [עכ"ל "מדרש שמואל"] ודבריו נכונים. ומלבד זה אין קושיא שהרי לא קבע התנא זמנים קצובים שבהן ילמוד המקרא כ ולה והמשנה כולה והתלמוד כ ולו, אלא מפרש ואזיל מאימתי מתחילין ללמדו מקרא, ו מאימתי משנה, ומאימתי תלמוד. לפי שקודם לזמנים הללו אין תועלת לתינוק, כמו שקודם בן חמש לא ילמדנו מקרא, וכדפירשתי לעיל שהתורה מתשת כח התינוק. וכן המשנה קודם שיהיה בן עשר מתשת כחו. וכן התלמוד קודם ט"ו. אבל בלימוד עצמו ודאי שמאז למד המקרא יקרא בו כל ימי חייו; ומאז התחיל לשנות המשניות ילמדם כל ימי חייו; וכן התלמוד.

וכמו שהודיע מאימתי מתחילין ללמדו מקרא משנה ותלמוד, הכי נמי הודיע שאל יאחר [מ]ללמדו יותר [מאוחר] מזמנים הללו, וכדתנן לעיל (אבות, ד) "הלומד ילד למה הוא דומה? לדיו כתובה על נייר חדש, והלומד זקן למה הוא דומה? לדיו כתובה על נייר מחוק" וכדפרישית התם. ואל יאמר האדם "אמתין מלהכנס לתלמוד עד שאהיה בן שלשים או בן ארבעים ותהיה דעתי שלמה ושכלי שלם, ואלמוד בשעה אחת יותר ממה שאלמוד בן ט"ו ביום שלם". כי אם יעברו שני ילדותו, יגיע לכלל י"ח ולכלל עשרים, וישא אשה וירדוף לדרך ארץ, ויהיה לבו מלא חשבונות העולם וטרדותיו ולא יכנסו אח"כ דברי תורה בלבו כהוגן, וידמה ל"דיו כתובה על נייר מחוק".

"**בן שמנה עשרה לחופה**". דאז גופו חזק ועומד על פרקו לפרנס אשה בעונה, אבל קודם לכן עדיין אין כחו שלם לנשואין . ומבן שמונה עשרה ואילך נכנס בו תגבורת יצר התאוה,

וצריך לקחת אשה בטהרה שתציל אותו מן החטא, וכדאמרינן ביבמות (סג.). ועוד תנן לעיל (אבות, ב) "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ שיגיעת שניהם משכחת עון". ומשום הכי אחר שלמד מקרא משנה ותלמוד, צריך לקחת אשה ולרדוף אחר פרנסתו ולכלכל אשתו ובניו ולעסוק בתורה, שביגיעת שניהם משכחת עון. ורש"י בפירושו כתב רמז לפי שי"ח פעמים כתיב "אדם" מבראשית עד (ב, כג) "כי מאיש לוקחה זאת", ובפירוש ר"י אברבנאל [על "אבות" כתב, והעתיק זאת מ"בעל הטורים" על ויקרא] "והוא אשה בבתוליה יקח " (ויקרא כא, יג) , והו"א בגימטריא י"ח.

"**בן עשרים לרדוף**". אחר מזונותיו. [פירש מברטנורא] " לאחר שלמד מקרא משנה וגמרא ונשא אשה והוליד בנים צריך הוא לחזור אחר מזונות ". מפירוש רע"ב ז"ל. ולי יראה דשמנה עשר לחופה דקתני היינו אירוסין, וחופה גומרת, ונותנין לבתולה י"ב חדש כדאמרינן בכתובות (נז.) וכשלוקחה הוי ליה בר י"ט . ושנה אחת צריך לשמח את אשתו, כדכתיב (דברים כד. ה) "כי יקח איש וגו' לא יצא בצבא וגו' נקי יהיה לביתו שנה אחת". ולהכי בן עשרים לרדוף שאז כלתה השנה הראשונה לנשואי אשתו . ולרדוף כולל לצאת למלחמה ולטרוח אחר מזונותיו ושאר מילי דדרך ארץ, ועל כן אמרה תורה (במדבר א, ג) "מבן עשרים שנה ומעלה" גבי מלחמה. שעד שמנה עשרה שנה ראוי שלא ימיש מאהלו ללמוד מקרא משנה וגמרא, שאם יטריד עצמו לרדוף, שוב לא ילמוד תורה אח"כ כשלבו מלא דאגות וחשבונות העולם וכדפירשתי לעיל . ושתי שנים לנשואין ולשמחה. ופירוש אחר כתב ר"ע ז"ל "בן עשרים לרדוף אותו מן השמים ולהענישו על מעשיו, שאין בית דין של מעלה מענישין פחות מבן עשרים ", וכדפירשתי לעיל מפירוש רש"י. וכן בבבא זו פירש לרדוף במצות ובעונשים . ופירוש זה קשה בעיני . דכולה מתניתין בפעולת האדם נשנית, שמחלקת זמנים למעשיו ולפעולותיו . ואם "לרדוף" שרודפין אותו מן השמים , לא דמי א הך בבא לאינך [לשאר] כלל? אבל לרדוף במצות שפיר, משום דמעשרים ואילך חייב במצות ודאי וכדפירשתי לעיל, אבל עיקר כדפירשתי.

"**בן שלשים לכח**". [פירש רש"י] " שכן בני לוי לא היו יכולין לישא בכתף עד שלשים מפני שלא היה בהן כח, נ"א [נוסח אחר] אז נכנס בכחו וגבורתו". מפירוש רש"י. דאע"ג דבן עשרים לרדוף ויוצא למלחמה, מ"מ לא שלם כחו וגבורתו עד בן שלשים, שאז נכנס בכחו שאפשר לו לקבל.

"**בן ארבעים לבינה**". דאע"ג שמבן חמש ועד בן עשרים למד מקרא משנה וגמרא, וק יבל השמועות מרבו, ושמרם בכח השומר, והסתכל ודקדק בשמועות רבותיו ובטעמי תורה מעשרים ואילך, אינו יורד לסוף דעת רבותיו להבין דברי חכמים משל ומליצה וחידה, ולהוציא דבר מדבר על בוריו עד שיגיע להיות בן ארבעים, שאז כח בינתו שלמה ודעתו מיושבת עליו . וכן כתב רש"י "בן ארבעים להבין דבר מתוך דבר ולהורות כהלכה. נ"א [נוסח אחר] לבינה כדאמרינן התם (ע"ז ה:) "ולא נתן ה' לכם לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמוע עד היום הזה", מכאן לתלמיד שאינו עומד על דעת רבו עד (שהוא בן ארבעים) [ארבעים שנה]" [עכ"ל רש"י].

"**בן חמשים לעצה**". לעיל (אבות, ב) תנן "מרבה עצה מרבה תבונה ", ופרישית שאין עצה אלא הסכמה ופסק שאחריו מעשה . ולכן כל מצות התורה קרויות עצות, ואמרנו שהעצה עמוקה מאד כי צריך לברר דרך אחד מבין דרכים רבים . ומי שהוא בעל תבונות רבות ישיג העצה הנכונה, וכדרך (משלי כ, ה) "מים עמוקים עצה בלב איש, ואיש תבונות ידלנה ", ופירשנוהו בספר "גן נעול". וכן בארנו שהתבונות הן הן הדברים שהאדם מוציא בבינתו, ויפה תנן "בן חמשים לעצה". לפי ש "בן ארבעים לבינה ", והתעסק עשר שנים להבין דבר מדבר ולדמות דבר לדבר, להוציא תבונות רבות, כשיגיע לבן חמשים הוא איש תבונות, מקובץ תבונות רבות. ומאז ואילך מוכן לעצה, ליתן עצות ישרות בדרכי החכמה והתורה, וכן עצות בדרכי העולם והמלחמות. ומי שהוא בעל עצה, ואחרים שואלין אותו ומבקשים ממנו עצה כדת מה יעשו, הוא הנקרא בכתבי קודש "יועץ", וכדאפרש בפ' בתרא ["ונהנים ממנו עצה

ותושיה"]. ורש"י פירש: "בן חמשים לעצה שנאמר (במדבר ח, כה-כו) "ומבן חמשים שנה ישוב מצבא העבודה ולא יעבוד עוד. ושרת את אחיו באהל מועד", שמייעץ אותן ומלמדן לשמור משמרתם. נ"א [נוסח אחר] לישא וליתן בעומק עצה מתוך שרבו עליו מעשיו" [עכ"ל]. ודבריו קרובים למה שפירשנו.

"בן ששים לזקנה". ויש גורסין "לחכמה" כמו (איוב יב, יב) "בישישים חכמה", "בישישים" נוטריקון "בן ששים" [ע"כ]. ולא נראה לי, ד"ישיש" טפי משב[עים] כמפורש בספר איוב. ולפי דעתי "ישיש" מבן שמונים ואילך, שמאז נכנס לגבורות, והדעת והחכמה גוברות על יצר העולם. ולכן נקרא "ישיש", שהמלה מחוברת משתי פעמים "יש". ו"יש" היא החכמה והדעת כדכתיב (משלי ח, כא) "להנחיל אוהבי יש", ולעיל פירשתי. ויראה ששתי הגרסאות פירוש אחד, דזקנה היינו חכמה, וכדאמרינן (קדושין לב:) "אין זקן אלא שקנה חכמה". וטעמא דמילתא שהחכמה קרויים "זקנה", לפי שהחכמה צריכה לשמיעה ולקבלה מרב, וכדפירשתי בכמה דוכתי. ואין קץ לחכמה, ויותר שירבה האדם ישיבה בבית ועדן של חכמים ירבה חכמה, וכדתנן (אבות, ב) "מרבה ישיבה מרבה חכמה". ועל כן החכמה מצויה בזקנים, לפי שהאריכו ימים ושקדו זמן רב לשמוע ולקבל. מה שאין כן הבינה והשכל שאינן תלוין בזקנה, כי (איוב לב, ח) "רוח היא באנוש". ומי שאין בו בינה והשכל לא תועילנו הזקנה, ולפי שעיקר הכל החכמה והיא תלויה בזקנה, [לכן] קורא בכל מקום החכמים בשם "זקנים" בתורה, כמו (במדבר יא, טז) "אספה לי שבעים איש מזקני ישראל", (דברים כא, ב) "ויצאו זקניך ושופטיך". והוא הדין "יניק וחכים" נמי. וקא משמע לן ד"בן ששים לזקנה", לפי שכבר בא לכלל בינה ולכלל עצה, וישב עשר שנים בסוד חכמים ויועצים ושמע שמועות רבות בחכמה בתבונה ובדעת, הרי הוא זקן. וכבר פירשתי לעיל (אבות, ד) משנתו של ר' יוסי ברבי יהודה ששנה "הלומד מן הקטנים, למה הוא דומה? לאוכל ענבים קהות ושותה יין מגתו. והלומד מן הזקנים, למה הוא דומה? לאוכל ענבים בשולות ושותה יין ישן". לפי שהקטנים אע"פ שקבלו השמועות כמו הזקנים, וכדקתני "בן עשר למשנה בן ט"ו לתלמוד", מכל מקום בטעמי השמועות אינן יודעין כלום, וכן בדברי בינות לדמות דבר לדבר ולהוציא דבר מדבר. משום ד"בן ארבעים לבינה ובן חמשים לעצה ובן ששים לזקנה". ולהכי הלומד מבן ששים דומה לאוכל ענבים בשולות ושותה יין ישן, כי יטעים חכמתו בדברי טעם ושכל טוב, ודברי בינתו שלמים ומתוקים.

"בן שבעים לשיבה". [פירש רש"י] "זקן גמור הוא שנתלבנו רוב שערותיו, כי היכי דאשכחנא בר' אלעזר בן עזריה בברכות (כח.) דאהדרו ליה תמניסר דרי שערות לבנות של זקנה, וקאמר איהו לנפשיה "הרי אני כבן שבעים שנה", אלמא לשבעים מתלבן כבר רוב שער האדם". מפירוש רש"י. וגבי דוד נאמר (דה"א כט, כח) "וימת בשיבה טובה". ושנותיו של דוד שבעים שנה כמפורש בקרא [אמר המגיה: "בן שלשים שנה דוד במלכו", שמו"ב ה, ד. ואח"כ כתיב כי מלך על ישראל ארבעים שנה, מל"א ב, יא], ומבן שבעים ואילך קרויה שיבה, דהא גבי אברהם כתיב (בראשית כה, ח) "וימת אברהם בשיבה טובה", ושנותיו של אברהם אבינו קע"ה שנה. והכי נמי מבן ששים ואילך נקרא זקן, וכדכתיב "בשיבה טובה זקן ושבע ימים", וכולה מתניתין התחלות קא מני, וכדפירשתי גבי "בן ט"ו לגמרא". ותנן (גיטין כח.) "המביא גט והניחו זקן וכו' נותנו לה בחזקת שהוא קיים", ואמרינן עלה א"ר הונא לא שנו אלא שלא הגיע לגבורות, אלמא דבן פ' נמי זקן קרי ליה. ואשמועינן דבן שבעים לקימה דכתיב (ויקרא יט, לב) "מפני שיבה תקום", ואפילו זקן אשמאי (קידושין לב:) אבל "והדרת פני זקן" היינו חכם ואפילו יניק וחכים.

"בן שמונים לגבורה". [פירוש רש"י] "כלומר דבר גדול הוא אם יחיה אדם עד שמונים שנה דכתיב (תהלים צ, י) "ואם בגבורות שמונים שנה". שאם הוא חי יותר, בגבורתו של מקום הוא חי ולא מרוב כח שבו, שהרי מכאן ואילך אין לו כח לאכול ולשתות". מפירוש רש"י, ואין דעתי נוחה בפירוש זה כלל, וי"ש מפרשים [כי] אע"פ שהוא בן שמונים עוד צריך לגבורה להתגבר על יצרו. וי"ש מפרשים שהחוטא בן שמונים ראוי לדין במדת גבורה והדין הקשה, וכדאמרינן (פסחים קיג:) "ארבעה אין הדעת סובלתן" וחד מנייהו "זקן מנאף". וגם הפירושים הללו רחוקים

מן הפשט. ולי נראה ד "בן שמונים לגבורה", כההיא דתנן (אבות,ד) "איזהו גיבור? הכובש את יצרו", ותנן (אבות, ה) "וגיבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים". ואשמועינן דעד שמונים שנים צריך האדם להתגבר על יצרו, לפי שיצרו מתגבר עליו כדרכו. אבל מבן שמונים ואילך תש כח היצר, ובא לכלל גבורות, כלומר ששכלו ובינתו מתגברים בטבע על היצר והחמדה, כמו שעד הנה התגבר היצר בטבע. ולכן רחוק הדבר שיחטא מי שהוא בעל שמונים ואילך בתאוה ויצר החמדה כמו העריות ומאכלות אסורות וגזל ממון וגנבה וכיוצא, ששנינו עליהן "וגיבור כארי" וכדפירשתי לעיל, לפי שיצר התאוה תש מעצמו. ואל יקשה עליך הא דתנן (אבות, ב) "ואל תאמין בעצמך עד יום מותך", דמשמע אפי לו בן תשעים ובן מאה. דודאי אפשר שיחטא גם יותר מבן שמונים, ומשום הכי תני "ואל תאמין בעצמך". אבל דבר רחוק הוא לפי שמשמונים ואילך נכנס לגבורות. וכמו שהנער אע"פ שיצרו תקיף וגיבור מכל מקום אפשר שינצחהו, כן בן שמונים אע"פ שבא בגבורות השכל והדעת, ג"כ אפשר שיחטא. דהא לא תני "בן שמונים לעזוב מחטוא", אלא "לגבורות" וכדפירשתי. ועוד דאע"פ דמבן שמונים ואילך נכנס לגבורות וטבעו מתגבר על היצר והתאוה, מ"מ יוכל לחטוא בחטאים התלויים בשכל ובבינה, והן מחשבות און מינות ואפיקורסות; והיינו "ואל תאמין בעצמך". וכמו שקרה ליוחנן כ הן גדול ששימש שמונים שנים בכהונה גדולה ולבסוף נעשה צדוקי (ברכות כט.). אבל לעריות וגזל וכיוצא בא לגבורות. ומן הכתוב למדו, דגבי ברזילי הגלעדי כתיב (שמו"ב יט, לו) "בן שמנים שנה אנכי היום. האדע עוד בין טוב לרע? אם יטעם עבדך את אשר אוכל ואת אשר אשתה? אם אשמע עוד בקול שרים ושרות?". ומדקאמר "האדע עוד בין בין טוב לרע" אתה למד שכבר תש כח יצרו, כי לדעת טוב ורע היינו תגבורת היצר כנודע ליודעים; ונכנס לגבורות בן שמונים שנה. והא דאמרינן (שבת קנב.) "ברזילי שטוף בזמה היה וקפצה עליו זקנה", היינו מסיפא דקרא "אם יטעם עבדך וכו' אם אשמע עוד" וכו', שאפילו בני שמונים טועם טעם מאכל ומשתה ונהנה מקול שרים ושרות. אבל לגבורות רוב בני אדם שוין שבהיותן בני שמונים אינן יודעין בין טוב לרע.

ותנא דידן לשון הכתוב נקט (תהלים צ, י) "ואם בגבורות שמונים שנה". ואין הפירוש כדברי רש"י בפירושו לספר תהלים "אם הרבה גברו ימיו, שמונים שנה הם". אלא כההיא ד "בן שמונים לגבורה". והכי קאמר: "ימי שנותינו בהם שבעים שנה", כלומר שבעים שנה כלין והולכין בעונות ובתגבורת היצר, כי עד שבעים שנה היצר מתגבר כדרכו. ואדלעיל מיניה קאי שאמר (תהלים צ, ז) "שתה עונותינו לנגדך עלומנו למאור פניך", כלומר אתה רואה עונותינו, ושדרכי הצדק והחכמה תעלומות מלבנו, כי לבנו מלא סכלות והוללות. ועל זה אמר "ימי שנותינו בהם שבעים שנה", ובהם היינו בעונות ובחטאים, כי שבעים שנה הולכין בתגבורת היצר. ואם אנו באין לגבורות שיתגבר הלב על יצרו אז כבר אנו בני שמונים שנה, שבים [ש' שמאלית] וישישים וחלושי הכח, ומה נוכל לתקן אז? כי ימי הבחרות והחוזק חלפו והלכו בעונות ובחטאים. ועוד שעל הרוב ימות האדם טרם ישיג שמונים שנה, ועל זה אמר (תהלים צ, י) "ורהבם עמל ואון", כלומר ימינו בחזקתם שהן ימי הבחרות והנעורים היו מלאים עמל ואון, ואמר כי "גז חיש ונעופה", כלומר על הרוב יגוזו ויכרתו ימינו מהר ואפילו לשבעים ולששים לא נגיע. והרי הן דומים כעוף יעופף, וכצל עובר. ולכן כמעט אין תקוה לאדם בעוה"ז שיתקן נפשו בחכמה ובדעת ובכשרון מעשים. והתפלל (תהלים צ, יא-יב) "למנות ימינו כן הודע וגו', שובה ה' עד מתי" וגו', וכדאפרש בסוף המשנה.

"**בן תשעים לשוח**". [פירש רש"י] "שהוא מהלך שחוח, שהרי מכאן ואילך הוא כפוף, וי"א לשוח ראוי לקבורה דשוב אין בו כח לצאת ולבוא". מפירוש רש"י. ופירוש זה דחוק. ומצאתי כתוב בשם החסיד ר"י יעבץ ז"ל "לשוח להתפלל תמיד, כי לפירוש אחר [שרש"י הביא] היה ראוי לומר "לשוחה". [אמר המגיה: כנראה חסרות כאן כמה מלים, שהרב המחבר מקשה על פירוש מהר"י יעבץ, ומוסיף:] ועוד, לא מצינו הקבר נקרא "שוחה". ועוד [קשה], אחרי שנקבר בן תשעים, איך ימות בן מאה? ויראה בעיני לשוח כמו (בראשית כז, סג) "ויצא יצחק לשוח בשדה", והוא התפלה והגיון התורה, כמו (תהלים קיט, צז) "כל היום היא שיחתי". וכדפירשתי

דבן שמונים לגבורה, שלבו מתגבר בטבעו על יצרו, ובטל חמדתו ותוקף יצרו, ומאז ואילך תתגבר הדעת יותר ויותר, ופורש גם מעונות התלויין במחשבה ובדבור, ומוסיף צדק וכשרון שנה אחר שנה. וכשהוא בן תשעים אז כל עסקו לשוח [ש' שמאלית] בתורה ובתפלה.

"**בן מאה כאילו מת**". [פירש רש"י] "שכבר קמו עיניו וכהו. וליחו נס ונשתנו פניו, ומעין החכמה פסק ממנו והוא משתטה והולך", מפירוש רש"י. וגם זה דחוק כמו שאפרש. אלא נראה בעיני ד"כאילו מת", היינו שמרוב דעתו ודבקות לבו בעליונים, דומה כאילו מת כבר, ואין לו עסק עוד עם דברים שתחת השמש, והרי דומה כאילו נתפרדה נשמתו ממנו ובאה אל מנוחתה בעולם האמת. ומשום הכי תני "ועבר ובטל מן העולם", כלומר לא תימא מת ממש חלילה, וכדאמרינן (ברכות יח:) "הרשעים בחייהן קרויין מתים", אלא כאילו מת בעוה"ז, ועבר ובטל מן העולם הזה והלך לו לעולמו עולם האמת. ומבן מאה ואילך נשאר בצדקתו וחכמתו ודעתו ואפילו ירבו ימיו עד מאה ועשרים ושלשים [כמו שחי אהרן הכהן] ולמעלה מהן, ודומה תמיד לבעלי עולם אחר שאין להם עוד חלק עם אנשי העולם הזה. דכולא מתני' הכי מתפרשא דמיירי בהתחלות, וכדפירשתי גבי בן חמש עשרה לגמרא, כך נראין הדברים בעיני. ולא פירשו כן מפרשי המסכתא ז"ל, שכ ולם אמרו בן מאה כאילו מת לגנאי, שבטלו כחותיו ואפס דעתו. ורבים פירשו כן על בן תשעים לשוח וכדכתיבנא לעיל, ולא נהירא כלל דהא תנן (סוף קנים) "זקני ת"ח כל זמן שמזקינין דעתן (נתוספת) [מתישבת] עליהן שנאמר "בישישים חכמה ואורך ימים תבונה" [עכ"ל], ואיך תני בן תשעים לשוח שראוי לקבר, ובן מאה כאילו מת שמשתטה ופסק מעין חכמתו? וקשיא מתני תין אהדדי? ותו אנו רואין הרבה בני אדם שהן בני תשעים ומאה ועדיין דעתן עליהן, ורבן יוחנן בן זכאי יוכיח דאמרינן (ספרי, סוף פ' ברכה) "ארבעים שנה עסק בפרקמטיא ארבעים שנה למד וארבעים שנה לימד", הרי דמשמונים ועד מאה ועשרים שנה לימד חכמתו הגדולה לתלמידיו, וכן הלל, וכן ר' עקיבא (ספרי, שם) כולם חיו מאה ועשרים שנים כמו משה רבינו ע"ה [ולימדו תורה ברבים עד סוף חייהם]. וכן בדורות האחרונים היו חכמים יותר מבני מאה שנה והתיישבה דעתן עליהן עד יום מותן וחיברו ספרים בזקנותן בדעת ובתבונה. גם בדורנו זה נמצאים ישישים בני מאה והם חכמים בתורה, וכמו שאמרה משנתנו (סוף קינים) "זקני ת"ח כל זמן" וגו'. ולעיל (אבות, ד) במשנת רבי ששנה "אל תסתכל בקנקן" כתבנו טעמים נכונים בענייניים אלו. ואם תאמר משנתנו מיירי בזקני עם הארץ"? [יש לדחות] חדא, א"כ מאי קא משמע לן? וכי לענין חכמת הטבע שנה רבינו משנתו? ותו אי בעם הארץ מאי אירא בן מאה משתטה וכאילו מת, בן תשעים ובן שמונים? ואפילו בן שבעים נמי, ומעשים בכל יום שבני אדם משתטים בהיותן בן שבעים.

מה ההבדל בין אדם ישר לאדם בור? שהראשון מתפתח והולך במשך ימות חייו

אלא כולה מתניתין באדם ישר אתמר, ובא ללמדנו היאך משתנה האדם מזמן לזמן למעליותא כשהולך בדרכי התורה, ועל זה ס ידר כל הבבות. חמש שנים הראשונות דומה לעיר פרא (איוב יא, יב), כן אדם יוולד בלי חכמה ודעת ושכל. בן חמש עולה מדרגה ראשונה שנכנס למקרא. כשבא לעשר שנים עולה מדרגה שניה שבכחו ללמוד המשנה. בן שלש עשרה עולה למדרגה שלישית לעשות המצות ולקבל שכר כמצווה ועושה, שמבן שלש עשרה נקרא איש. בן חמש עשרה עולה למדרגה רביעית ללמוד הגמרא. בן שמונה עשרה עולה לחמישית לקחת אשה, שעתה [הוא] בעל כח לנשואין ולהוליד בדמותו וצלמו. בן עשרים עולה לששית לרדוף במלחמה וללחום בעד עמו ובעד ערי אלהיו, ולהביא טרף לביתו לכלכל אשתו וטפו ואנשי ביתו. בן שלשים עולה לשביעית לכח לעבוד עבודת ה' ועבודת המלך והמדינה. בן ארבעים עולה לשמינית לבינה. בן חמשים עולה לתשיעית לעצה, וכדתנן (אבות, ו) "ונהנין ממנו עצה ותושיה בינה וגבורה". [כלומר] גבורה לעשרים, ותושיה לשלשים, ובינה לארבעים, ועצה לחמשים, כדאפרש בפרק בתרא. בן ששים עולה לעשירית לזקנה, וחכמתו חכמת זקנים וכדפירשתי לעיל. בן שבעים עולה להאחת עשרה לשיבה דעדיף טפי מזקנה, לענין החכמה דאפילו שב [ש' שמאלית] אשמאי ראוי לכבוד, וכדאמרינן (קדושין לג.) "כמה הרפתקאות דעדו עלייהו". בן שמונים עולה להשתים עשרה לגבורות, שאם למד עד עשרים, והתבונן עד

ארבעים, ונעשה יועץ וזקן ושב, כשבא לכלל שמונים לבו נהפך לטובה ואינו צריך עוד להיות "גיבור כארי", כי לבו ג יבור מעצמו. בן תשעים עולה להשלש עשרה לשוח, שטבעו לעסוק תמיד בתורה ובתפלה. בן מאה עולה להארבע עשרה ודומה למלאך ה' צבאות ואין לו עסק עם העוה"ז, כי מחשבתו דבקה תמיד בעליונים . ולפי שהאדם הישר זוכה לכל זה, ומתעלה ממדרגה למדרגה, לכן (משלי ג, יג) "אשרי אדם מצא חכמה", (עיין סוכה נג.) "שלא ביישה ילדותו את זקנותו", שהתעסק עד עשרים בל ימוד ובשמירה, ומעשרים ואילך עסק תמיד בתורה והתבונן בה עד שהגיע לימי בינה, שהוא לארבעים . ומאז ואילך הרבה להפיק תבונות עד שנעשה יועץ וזקן ושב [ש' שמאלית]. וכן כל העתים שעוברים עליו אחרי כן כ ולם לכבוד ולתפארת לו וזוכה לחיי עוה"ב עם חסידי ה' אהובי עליון.

מה שאין כן עמי הארץ שבילדותם הלכו אחרי ההבל, ולא למדו מקרא ומשנה וגמרא, מה יועיל להם שנת ה"ארבעים לבינה"? ואין בידם חכמה להבין בה, והם משתמשים בכח בינתם להמציא ערמות ותחבולות רעות; או משתמשים בה לענייני העולם לרדוף אחר השוא, וכדתנן (אבות, ד) ש"תקוות אנוש רמה". וכשבאים אח"כ לכלל שיבה כל זמן שמזקינין דעתן מתטפשת עליהן וכדקתני (משנה, סוף קינים) זקני ע"ה וכו'. ולפי שיהודא בן תימא ראה כל זה בחכמתו, לכן התפלל "ותן חלקנו בתורתך", שעל ידה נזכה לג ן עדן ולחיי העוה"ב. והיינו דמפרש "הוא היה אומר" וכו' כלומר חיי האדם בעוה"ז מסוכנים מאד, ואלמלא התורה המשמרתו מכל רע והמביאה אותו לידי זכות, היו ימיו כלין בבושת ואחריתו למפח נפש.

יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום, ככל שיתבגר ושיזדקן

ואם חפץ אתה לעמוד על הדבר יותר הסתכל בזמנים השנויים במשנתנו ותמצא שסכנת האדם גדולה ליפול ברשת היצר, ושצריך עזר מן השמים נגד יצרו המתגבר עליו, שהרי עיקר הכל הוא התלמוד, וכדפירשתי בכמה דוכתי וכדתנן (אבות, א) "עשה לך רב". ואם לא למד, איך יעשה? והתלמוד צריך שילמדנו בילדותו מבן חמש עד עשרים. ואם יעבור הזמנים הללו ימות בלי חכמה. שאפילו תאמר שילמוד בזקנותו, כבר שנינו (אבות, ד) ש"דומה לדיו כתובה על נייר מחוק". והאדם בילדותו בעל דעת חלושה ואינו מבין אחריתו, וכמה נקל בעיניו לבלתי שמוע בקול הורים ומורים, למאן (להקשיב) [להטות] אזן לחכמה. ואם יהיה בוזה חכמה ומוסר בעת ההיא, כמעט אבדה תקותו. שנית, אפילו למד חכמה ומוסר עד עשרים, קשה המעשה לתקן נפשו ולהרגילה שתנהג בחכמה. לפי שיצר הלב רע וערל וכדפירשתי בכמה דוכתי . וכשבא לעשרים, ואז דמו רותח והוא נער חסר לב ורודף אחר הז ימה וההוללות וכדתני "בן עשרים לרדוף", שטבעו אז לרדוף ולדלג על ההרים ואח"כ בא לכלל שלשים לכח . ואז מתעורר בלבו הקנאה והממשלה וההשתררות, מה נקל שיסבב לעצמו נפש רחבה ברדיפתו, ורוח גבוהה בכחו? ואין תקנה שיתגבר על יצרו אלא ביראת ה', וכדתנן (אבות, ג) במשנתו של ר' אלעזר בן עזריה ופרישית לה התם. ואיך ייראה את ה' יראה גדולה, והוא אינו מבין עדיין ביראת ה' ? כיון שעד ארבעים אינו בא לכלל בינה . גם אם יבוא לכלל ארבעים וחמשים וששים , עדיין אינו ניצול מתגבורת יצרו העומד אחר כתלי לבו להסיתו לעבירה . עד שיבא להיות בן שמונים לגבורה, וא"כ אפילו ארבעים שנים שניים שבהן נעשה מבין ויועץ וזקן ושב צריך שיהיה תמיד במלחמה גדולה פנימית. וכמעט א י אפשר שלא יבא לידי חטא וכדכתיב (קהלת ז, כ) "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא ". ועל כל זה צפה יהודה בן תימא, ולכן התפלל שיהי רצון שיבנה בית המקדש. וכדפירשתי לעיל שלעתיד לבוא יתוקן הכל, שאז לא נצטרך להתאמץ ללמוד החכמה ולאספה מפי חכמים ולשקוד על בית המדרש ערב ובוקר, כי ישפוך [ה'] רוחו על כל בשר, וכדכתיב (ירמיה לא, לג) "ולא ילמדו עוד איש את רעהו וגו' כי כ ולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם", כלומר מקטנותם. וכדכתיב (ירמיה לא, לב) "נתתי את תורתי בקרבם ועל לבם אכתבנה". וכן לא ייראו מהסתת היצר, כי אז יעביר רוח הטומאה מן הארץ, כדכתיב (דברים ל, ו) "ומל ה' אלוהיך את לבבך " וגו'. אז לא ייראו משכחת היראה, דכתיב (ירמיה לב, מ) "ואת יראתי אתן בלבבם ". וכן התפלל שעתה בעוה"ז יתן חלקנו בתורתך, שעל ידה נבלה ימינו ושנותינו בנעימים, וכמו שהן סדורין במשנתו וכדפירשתי לעיל.

ביאורים לתהלים פרק צ׳

ולא יהודה בן תימא לבד התפלל על זה, אלא גם אבי החכמים והנביאים התפלל תפלה זו במזמור (תהלים צ, א) "תפלה למשה איש האלהים" וגו׳. הזכיר בתפלתו שיצר לב האדם רע, ומנעוריו נופל בחטאים ובעונות, ותלמוד תורה וחכמה נעלמים מלבו, וה׳ ב"ה כביכול מתעבר עליו ומענישו להשיבו מבור פשעיו ולהחזירו לתשובה. שככה אמר (צ, ג) "תשב אנוש עד דכא ותאמר שובו בני אדם". ו"אנוש" תואר למי שיצרו מושל עליו כדפירשתי (אבות, ד) במשנת ר׳ לויטס איש יבנה [לענין "תקות אנוש רמה"], ועד דכא הן תחלואים וצרות המחלישים היצר כדרך (משלי ג, יא) "מוסר ה׳ בני אל תמאס" וגו׳. והכל כאילו תאמר "ותגלה אזנם שישובו". אבל כל זה לא יוע יל, כי האדם בילדותו רודף אחר ההבל, ובזקנותו דעתו מתטפשת עליו, כמו שאמר (תהלים צ, ו) "בבקר יציץ וחלף, לערב ימולל ויבש". וכיון שאין לו תועלת, הולכים ימיו בלי חמדה וכלים באף ובחימה, כמו שאמר (תהלים צ, ז-י) "כי כלינו באפך וגו׳, שתה עונותינו לנגדך וגו׳, כי כל ימינו פנו בעברתך וגו׳, ואמר ימי שנותינו בהם שבעים שנה" וגו׳, ופירשנוהו למעלה. כלומר עד שבעים שנה היצר מתגבר כדרכו, ואינו תש עד שיגיע לשמונים. ופעמים רבות האדם מת בקוצר שנים, ואין בני אדם שמים על לב הצרות המתרגשות לבוא בעולם לדעת שהן שלוחי השגחת ה׳ ב"ה להשיבם למוטב. שאם היו שמים על לב היו שבים ביום עברת ה׳. כי כמו שהאדם שב מיראת ה׳ וכבוד רוממותו, כן ישוב מפני עברה וצרה. גם לתכלית זה ה׳ ב"ה שולח עברה וצרה למען ישובו, כמו שהתחיל (תהלים צ, ג) "תשב אנוש וגו׳ שובו בני אדם". ולפי שאינן שמים על לב לא תועילם הצרה והיגון, כמו שאמר (תהלים צ, יא) "מי יודע עוז אפך? וכיראתך עברתך". וכראות משה רבינו ע"ה בנבואה שלא יתוקן ענין זה זולתי ע"י חסד ה׳ ב"ה שישפוך רוחו על כל בשר, התפלל (תהלים צ, יב) "למנות ימינו כן הודע, ונביא לבב חכמה". ופסוק זה סתום בטעמו, ובספר "גן נעול" פירשנוהו, ופה ארמוז בקצרה. "לבב חכמה", כמו (משלי ב, י) "כי תבא חכמה בלבך", וזאת היא הסגולה העליונה באדם, וכמו שביארנו (אבות, ב) בבבא "ר׳ אלעזר בן ערך אומר לב טוב", והוא התיקון הגמור. "והודע" כמו (שמות לג, יג) "הודיעני נא את דרכך", (תהלים כה, ד) "דרכיך ה׳ הודיעני". "ונביא" כמו (שמו"א ט, ז) "ומה נביא לאיש?" וגו׳, וכך הפירוש: "אנא ה׳, למנות ימינו כן הודע". כמו שאנו מונין ימים מנעורינו עד זקנתנו, וימים על ימים אנו מוסיפין, כן הודע לנו יום יום דרכי חכמתך, והוסיף בנו מעת לעת חכמה ודעת. ואם כה תעשה נביא לפניך באחריתנו לבב חכמה, כדרך (משלי יט, כ) "שמע עצה וקבל מוסר למען תחכם באחריתך". ואז ירצו לפניך מעשינו, כי אתה אוהב החכמים ואנשי הצדק, וכמו שאמר בתורה (במדבר יא, כט) "ומי יתן כל עם ה׳ נביאים? כי יתן ה׳ את רוחו עליהם". וכן בקש בתפלה זו שישפוך עלינו רוח דעת וחכמה עד שנהיה כ ולנו חכמי לב. ולפי שראה בנבואה שבאחרית הימים יעשה ה׳ כן, לא בזמנו, צעק (תהלים צ, יג) "שובה ה׳, עד מתי? והנחם על עבדיך". כלומר עד מתי תעזבנו בצרה הזאת ש יהיה בנו לב אבן. אלא (צ, יד) "שבענו בבקר חסדך ונרננה ונשמחה בכל ימינו". המשיל גאולת הנפשות לבקר אור, כי יזרח כבוד ה׳ עלינו, והוא החסד הגדול. וע"י כן "ונרננה ונשמחה כל ימינו", כמו (תהלים לג, א) "רננו צדיקים בה׳", (תהלים לב, יא) "והרנינו כל ישרי לב", וכמו (תהלים צז, יז) "ולישרי לב שמחה". כי ע"י התיקון הגדול הזה נהיה כולנו צדיקים וישרים.

וחתם דבריו (תהלים צ, יז) "ויהי נעם ה׳ אלוהינו עלינו", זהו רוח אלהים בחכמה בתבונה ובדעת, כמו (משלי ב, י) "כי תבא חכמה בלבך ודעת לנפשך ינעם", וכמו (משלי ג, יז) "דרכיה דרכי נועם", וכמו (תהלים טז, יא) "נעימות בימינך נצח". [והמשיך] "ומעשה ידינו כוננה עלינו", זהו המעשה כפי החכמה, שבסור לב האבן ויהיה [לנו] לב בשר אז תכון עבודתנו, כדרך (משלי ב, ז) "יצפון לישרים תושיה". ובארנוהו (אבות, ד) במשנת בן עזאי ששנה "שכר מצוה מצוה". ודע שקדמונינו ז"ל (רש"י לשבועות טו ע"ב ד"ה ושיר של פגעים. ע"פ ספרא, שמיני, מילואים, טו) אמרו כי משה התפלל תפלה זו כשהביאו אליו המשכן, שנאמר (שמות לט, מג עיי"ש רש"י) "ויברך אותם משה", ואז התפלל מזמור זה. ודבריהם נכבדים, כי ה׳ ב"ה צ יוה לעשות משכן להשרות שכינתו בתוכם, שנאמר (שמות כה, ח) "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם". וע"י השראת שכינתו בתוכנו ישפוך רוחו עלינו, וזה תיקון העולם. ולולא שגרמו העונות כבר היה מקויים בעת ההיא (ישעיה

יא, ט) "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים ". ולכן כשראה שנשלמה מלאכת המשכן ולא חסר רק שתשכון בו השכינה התפלל זאת התפלה, כי ראה בנבואה כי לא תצלח בימיו הטובה הגדולה הזאת וכדפירשתי לעיל . וכן תמצא בשלמה המלך כשבנה המקדש ונשלמה המלאכה וירדה שכינה בתוכו, התפלל (מל"א ח, נז-ס) "יהי ה' אלוהינו עמנו וגו' להטות לבבנו אליו ללכת בכל דרכיו וגו' למען דעת כל עמי הארץ כי ה' הוא האלהים אין עוד ". ודומה לתפלת משה (תהלים צ, יב) "ונביא לבב חכמה" וגו'. כי ידע שלמה שאם כה יעשה ה' יתוקן העולם כולו בימיו, ולכן אמר "למען דעת כל עמי הארץ" וגו', כדרך (צפניה ג, ט) "כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כ ולם בשם ה' לעבדו שכם אחד ". ואתה [ת]בין בדבר, כי עוד לאלוה מילין רק אין חפצי להאריך בדרושי, כי לפרש משנתנו באתי ולהודיע כי דברי הנביאים ודברי החכמים פה אחד ודברים אחדים, כולם מרועה אחד קבלו, והבן.

בֶּן בַּג בַּג אוֹמֵר, הֲפֹךְ בָּהּ וַהֲפֹךְ בָּהּ, דַּכֹּלָּא בָהּ. וּבָהּ תֶּחֱזֵי, וְסִיב וּבְלֵה בַהּ, וּמִנַּהּ לָא תְזוּעַ, שֵׁאֵין לְךָ מִדָּה טוֹבָה הֵימֶנָּה:

"בן בג בג אומר". אחר ששנה משניותיו של יהודה בן תימא, קבע משנת בן בג בג לבאר יותר דעתו של בן תימא שהתפלל "ותן חלקנו בתורתך", וסידר וחילק שנות האדם למחלקות להודיע כמה זוכה האדם מיום הולדו עד יום מותו כשיהיה חלקו בתורה. ושעל כן ראוי לכל אדם להתפלל ולהתחנן לאלוהיו שיעזרהו מקדש (מליצה ע"פ תהלים כ, ג) ויתן חלקו בתורה. ותני בן בג בג שהדבר כן הוא, שהתורה כלילת יופי כל הזמנים והשנים שהאדם חי בעולם, וכדאפרש.

חמש תקופות בחיי האדם

"הפוך בה והפוך בה". ראה בן בג בג ששנותיו של אדם כלולות בחמשה זמנים, ובהם תמצא כל ימי חייו מיום היותו עד בואו לימי מאה, והזמנים שוין כל זמן עשרים שנה, ובין כולם מאה. וכנגדן שנה חמשה דברים לכבוד התורה, ואלו הן הזמנים. [א] מתחלת לידתו עד בן עשרים לתלמוד, כדתנן "בן חמש למקרא בן עשר למשנה בן חמש עשרה לתלמוד". [ב] מבן עשרים עד בן ארבעים לצאת ולבוא במלחמות ובדרך ארץ, כדתנן "בן עשרים, לרדוף בן שלשים לכח". [ג] מבן ארבעים עד בן ששים לבינה ולעצה, כדתנן "בן ארבעים לבינה בן חמשים לעצה". [ד] מבן ששים עד בן שמונים לזקנה ולשיבה, כדתנן "בן ששים לזקנה בן שבעים לשיבה". [ה] מבן שמונים עד בן מאה לתשות הגוף והיצר, כדתנן "בן שמונים לגבורה, בן תשעים לשוח". ואשמועינן בן בג בג שבכל חמשה זמנים הללו טוב לאדם לעסוק בתורה לשמה, שעל ידה ישיג כל המעלות הנקנות בזמנים הללו. אבל כשיעזוב התורה לא ישיג מאומה מכולן בימי חייו, והיינו דקתני "הפוך בה", והוא לשון חכמים (קידושין נט.) "עני המהפך בחררה ובא אחר ונטלה", וכן (שבת נו.) "מהפך בזכותיה", (יבמות סג.) "הפוכי בעיסקא", כולם לשון עסק שמתעסק בדבר הרבה, כמי שהופך דבר לראות כל צדדיו ולעיין בו. וכן "הפוך בה" דהכא, כלומר עסוק בתורה בהשתדלות רב, וכדתנן (אבות, ד) "הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה", שתהיה התורה עיקר עסקו של אדם. ונגד הזמן הראשון עד בן עשרים תני לה שישתדל במקרא במשנה ובגמרא, ולא תני גביה מידי [משהו נוסף], משום דעשרים שנים ראשונים אינן אלא לתלמוד, כי הלב פנוי מטרדת הפרנסה ועול החברים וכדפירשתי לעיל. להכי תני סתמא "הפוך בה", כלומר אל תתעצל מלעסוק בתורה בשנים הללו, ולא תהיה אויל בוזה חכמה ומוסר, אלא "הפוך בה".

"והפוך בה דכולא בה". נגד הזמן השני מעשרים עד ארבעים קתני לה, כלומר אע"פ ששנינו "בן עשרים לרדוף ובן שלשים לכח", אל תאמר "הנה למדתי חכמה עד בן עשרים, ומתי אעשה לביתי? (מליצה ע"פ בראשית ל, ל), עתה זמן לרדוף אחר מזונותי לכלכל אשתי ואנשי ביתי, וכן לצאת ולבוא למלחמה וכן בן שלשים לכח לסבול מאורעות, לעבור ימים [י' ראשונה מנוקדת בפתח] ולרכוב בציות לאסוף חיל הון ועושר וכבוד, וכדרך (דברים ח, יז) "כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה" [עד כאן דברי הטועה]. אלא גם מעשרים ואילך הפוך בה ועסוק בתורה, ותהיה תורתך עיקר ומלאכתך טפילה. ואם תאמר "מה אעשה לעול דרך ארץ ועול מלכות"? דע שאם תעסוק בתורה לשמה תמצא פרנסתך מוכנת לפניך, גם עושר גם כבוד וכל אשר תשאלך נפשך, וה יינו דקתני "דכולא בה", שכל הטובות כלולות בעסק התורה. וכדתנן (אבות, ג) "כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ", והתם פרישית לה. וכן אמר שלמה בחכמתו (משלי ג, ח) "רפאות תהי לשרך" וגו', (ג, טז) "ארך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד", וכתיב (משלי ח, יח) "עושר וכבוד אתי, הון עתק וצדקה". וכתיב (תהלים קכח, א-ג) "אשרי כל ירא ה' ההולך בדרכיו. יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך. אשתך כגפן פוריה בירכתי ביתך בניך כשתילי זיתים" וגו', וכדבעינן לפרושי בפרק בתרא בעז"ה.

שימוש נכון במדת "בינה"

"ובה תחזי". נגד הזמן השלישי מארבעים עד ששים קתני לה . ותחזי כמו (משלי כד, לב) "ואחזה אנכי אשית לבי", שנופל על מראה הלב בבינה ובהשכל . וכן כל לשון "חזיון" ו"חזה" על מראה הלב בנבואה, וכלומר כשתגיע לימי בינה מארבעים ואילך, השמר מהשתמש בבינתך ובעצתך לענייני חול, ולבלות שנותיך בעסקים שאין בם מועיל . אלא "בה תחזי", שתשתמש בכח בינתך להבין בתורה, להבדיל בין האמת והשקר, ולהבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם, ולהבין ביראת ה', ולהבין צדק משפט ומישרים . ואם כה תעשה אז בינתך בינה ותקרא "מבין", כדרך (משלי ד, א) "והקשיבו לדעת בינה". (משלי ד, ה) "קנה חכמה קנה בינה", (משלי ד, ז) "ראשית חכמה קנה חכמה ובכל קנינך קנה בינה ", וכדומה להן מן המקראות שפירשנו כולם בספר "גן נעול". וברורנו שאין לשון "בינה" סתם נופל אלא על ההתבוננות בחכמה ובתורה, וכן תאר "מבין". וכבר רמזנו על זה (אבות, ג) במשנתו של ראב"ע ["אם אין בינה אין דעת"]. אבל אם תשתמש בבינתך לאסוף ולכנוס וכיוצא , אתה דומה לאדם שאין בו בינה, וכדכתיב (משלי כג, ד) "אל תיגע להעשיר מבינתך חדל". לפי שהעושר נקנה בתחבולות הבינה לפי מחשבת האדם, וקאמר "אל תיגע" בתחבולותיך להעשיר, אלא חדל לך מבינתך . ועל כן כתוב "בינתך" שהוא בינה בעיני [אותו איש] היגע להעשיר, ובאמת איננה בינה, וכמו שפירשנו בספרי "יסודות הלשון". וא ין צריך לומר שלא תש תמש בבינתך להבין בהבלים ובהזיות, או להשען על בינתך נגד התורה, ד "כל באיה לא ישובון " (משלי ב, יט) , והיא נטיה למינות, וכדכתיב שם (משלי ג, ה) "בטח אל ה' בכל לבך ואל בינתך אל תשען". ובפסוק זה כתוב ג"כ "בינתך", לפי שאיננה בינה באמת, אבל נחשבת "בינה" בעיני הנשען עליה . אלא "בה תחזי", בתורה תחזה בבינה . וכן לענין העצה שהיא עמוקה ועדיפא מבינה, וכדתנן (אבות, ב) "מרבה עצה מרבה תבונה", והתבונה ע"י הבינה, וכדפירשתי לעיל גבי "בן חמשים לעצה". וכדכתיב (משלי כ, ה) "מים עמוקים עצה בלב איש", ג"כ תחזה בתורה . כי העוסק בתורה יוכל להיות יועץ ומורה הלכות, דכתיב (ירמיה יח, יח) "כי לא תאבד תורה מכהן ועצה מחכם", והיינו ממי שקבל שמועות החכמה ונוהג כן . אבל אם אינו בעל השמועות לא תועילנו בינתו . וכן היועץ במלחמות ובדרכי העולם, אם אינו חכם אין מועצותיו ישרות, והעושה על פיו לא יצלח, וכדפירשתי היטב בספר "מעין גנים". כי אין בינת האדם שלטת בדברי העולם, כדכתיב (משלי כ, כד) "מה' מצעדי גבר, ואדם מה יבין דרכו ?". והיועץ בהן צריך עזר מן השמים שיצליחו בעצתו, כדכתיב (דה"א כו , יד) "וזכריהו בנו יועץ בשכל ", ומפורש בספר "מעין גנים". ואין השגחת ה' דבקה אלא בחכמים שומרי תורה, ולכן עוזבי תורה לא יחזו בעין לבם עצה ישרה . ולפי דמיירי בבינה ובעצה תני ו "בה תחז י", לפי שלשון חזיון נופל על מראה הלב בשכל ובבינה, שצריך לבינה ולעצה כדפירשתי.

"וסיב ובלה בה". אתרווייהו תני [מלת] "בה"; כלומר "סיב בה ובלה בה". ונגד הזמן הרביעי משששים עד שמונים תני "וסיב", לשון זקנה ושיבה, כלומר כשתגיע לימי זקנה משששים ואילך, השמר מלעזוב תורת ה'. ואל תאמר "כבר חכמתי ובינותי והנני חכם מבין ויועץ, ולמה אטריח עצמי בזקנותי בעסק התורה ?" [ע"כ לשון הטועה]. אלא "סיב בה", תהא זקנותך בתורה, וכן שיבתך, וכדאמרינן (יבמות סב:) "בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידיך, אם למדת תורה בילדותיך למוד בזקנותך". כי אין קץ לחכמת התורה, וכדכתיב (תהלים קיט, צו) "לכל תכלה ראיתי קץ , רחבה מצותך מאד ". וכשתעסוק בתורה אז תקרא "זקן" לכבוד ולתפארת, וכדפירשתי לעיל גבי "בן ששים לזקנה", וכן לענין השיבה . אבל אם תבטל ממנה לא תקרא "זקן", כי אין החכמה קנינך [במה שדרשו חז"ל "אין 'זקן' אלא מי שקנה חכמה", קידושין לב:], שהרי עזבת אותה, וכן לענין השיבה.

"ובלה בה". בלותך תהיה ג"כ בתורה, ונגד הזמן החמישי משמונים עד מאה קתני לה, וכדפירשתי לעיל. ש"בן שמונים לגבורה", שגוף האדם ויצרו תש וחלש כבגד יבלה, וכל שכן בן תשעים ובן מאה . ולשון הכתוב נקט (בראשית יח, יב) "אחרי בלותי היתה לי עדנה ", והיתה [שרה] אז בת תשעים שנה, ולכן אמרה "אחרי בלותי" דבן שמונים לבליה . וכן (תהלים צב, יא)

"בלותי בשמן רענן", כלומר סוף ימי הצדיק רעננים אפילו כשיגיע לימי הבליה משמונים ואילך. ואל תאמר: "בשלמא קודם שמונים צריך אני לעסוק בתורה משום יצר הרע, וכדאמרינן (ב"ב טז.) "בראתי בך יצר הרע בראתי לך תבלין תורה" (ומצות), אבל מימי בליה ואילך, שהיצר תש מאליו ולב מבין גובר עליו למה אצטער עצמי בעסק התורה? [ע"כ דברי הטועה]. אלא "בלה בה", תהיה בלייתך ג"כ בתורה.

"**ומינה לא תזוע**". לא תמוש מהגות בה כל ימי חייך. ואיכא למימר שעל זמן ששי נקט לה, והיינו ממאה ואילך, שאפי' תחיה ק"ך או ק"ל שנים לא תזוז ממנה. ומשום דבמשנת בן תימא לא הזכיר רק עד בן מאה דממאה ואילך כל הזמנים שוים, נקט איהו ומינה לא תזוע, וכדפירשתי לעיל ד"כאילו מת" היינו שאין לו חלק ונחלה עוד עם העוה"ז, וכעבר ובטל מן העולם הזה. וקאמר ד"מינה לא תזוע", שאע"פ שאתה חשוב כמת וכבטל מכל עניני העולם, לא תזוז מן התורה.

מעלות לימוד התורה

"**שאין לך מדה טובה הימנה**". כלומר מראשיתך עד אחריתך לא תמצא בנפשך מדה מכל המדות שתהיה טובה מן התורה, לא תשיג באחת ממידותיך הטובה שאתה משיג ע"י התורה. כי עד בן עשרים כשתבטל מן התורה תעשה מעשה נערות הבל ואין בו מועיל. מעשרים ועד ארבעים כשתבטל תרדוף לאסוף הון וחיל להתגאות ולה שתרר. ומה תוכל להרויח במדתך עושר וכבוד? והתורה נקל בעיניך להנחיל לך עושר וכבוד, כדכתיב (משלי ג, טז) "ארך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד", ובפרק בתרא אפרש. ממ' ועד ששים כשתבטל ממנה, תשתמש בבינתך ועצתך לתחבולות ולערמות ולענייני העולם, ואפי' לו תצליח לא תרויח יותר מעושר וכבוד, ואין זה כלום נגד טובת התורה. מבן ששים ועד שמונים אם תבטל ממנה תרויח המנוחה והתענוג, ואין מנוחה לנפש ותענוג נפלא יותר מעסק התורה וכדאפרש התם. וכל שכן מבן שמונים ואילך. כללו של דבר אין מדה בעולם שתכיל טובה כמו התורה שהיא כוללת כל הטובות וההצלחות, וכדפירשתי (אבות, ג) גבי "חביבים ישראל שנתן להם כלי חמדה". וכן מפרש מה ששנה "ומינה לא תזוע", כלומר מנעוריך ועד זקנותיך, ואפי' לו יקרוך צרות רבות ורעות אחוז בתורה ואל תרפה ממנה, כדכתיב (תהלים קיט, צב) "לולי תורתך שעשועי אז אבדתי בעניי". להכי תני "שאין לך מדה טובה הימנה". ובשלמא אם יש דבר טוב ממנה, אפשר שתאמר "אנצל מצרתי ע"י דבר זה שהוא טוב מן התורה". אבל לפי שאין בעולם דבר טוב ממנה, לכן מינה לא תוכל לזוז כי מה יושיעך [דבר אחר]? והתורה לבדה מצלת ומגינה, כך נראה בעיני.

בֶּן הֵא הֵא אוֹמֵר, לְפוּם צַעֲרָא אַגְרָא:

שכר מצוה לפי העמל שבה

"בן הא הא אומר לפום צערא אגרא". חתם רבינו הקדוש מסכת אבות במשנת בן הא הא, כי כלל גדול למדנו ממנה הן לענין תלמוד תורה, הן לענין השמירה בלב, הן לענין תיקון הנפש כפי התלמוד שהוא המעשה, וכן לענין מעשה האברים במצות; בכולם לפי הצער כן השכר. והיינו דתנן לעיל (אבות, ד) "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעוה"ז מכל חיי העוה"ב", וכדפירשתי שהכל תלוי במעשה, והעוה"ז עולם המעשה. ובעבור המעשה האדם חי בעוה"ז בגוף ובנשמה. ויצר הלב רע וצריך לכבוש יצרו ולהכניס צוארו בעול התורה והמצוה. ובתחילה קשה על האדם מאד להרגיל לבו לחכמה ולעבודה, וצערו רב. וכפי הצער יקבל שכר בעוה"ז ובעוה"ב, לא כפי רוב שכלו ובינתו לגלות תעלומות ולפלפל בחידוד השכל. ולכן לא יוכל אדם להתרעם על מדותיו של הקב"ה, ולא יאמר "לי נתת לב צר ולחבירי לב רחב לשמוע ולקבל". [או יטעה לומר] "ב י בראת יצר קשה, ובחברי יצר רפה". שהרי כפי צערו כן יקבל שכרו. ומשום הכי לענין התלמוד "מהר לשמוע וקשה לאבד", ו"קשה לשמוע וממהר לאבד" שוין לענין השכר, כשכל אחד מהם עושה את שלו ועמלים בכל כחן. זה עמל לשמוע ולהבין הלכה אחת או שתים, וכשהבין אותה עמל לשנותה מאה פעמים שלא יאבדנה. וזה עמל לאסוף שמועות רבות ולחזור עליהם. שכר שניהם כפי צערן. וכן לענין השמירה בלב, שעל זה שנה שמעון הצדיק (אבות, א) "על התורה". כי קשה מאד שיצייר הלב ציורי החכמה, כי יצר הלב קשה, ולכן נמשל לאבן (יחזקאל יא, יט). והמשל נכבד. כמו שהאבן קשה ואינו נוח לחקוק ולחרות עליו פתוחים וצורות, כן לב האדם קשה לחקוק עליו מכתב אלהים כתב החכמה. ולכן הלב שמתחקים בו פתוחי חכמה נקרא "לב בשר" (יחזקאל יא, יט). כי הבשר רך ונוח לחרות בו, וכמו שרמזנו (אבות, ה) אצל "עשרה דברים שנבראו ע רב שבת בין השמשות". וברוב יגיעה וצער יום יום לסוף יכנסו הדברים בלב, כמו האבן שנוטפים עליו טיפי מים זמן רב לסוף יעשו בו רושם, ומשל זה בעצמו השתמש בו ר' עקיבא למוסר השכל, והביאו לדרך החיים, וכדאמרינן (אבות דר' נתן, פרק ו, פסקא ב) שבתחלת למודו ראה מים נוטפים על חלמיש ועשו בו רושם, ודן קל וחמר אם טיפי המים רשמו בחלמיש, כל שכן שהתורה תרשום בלב! והמשל דומה לנמשל. כי האבן קשה והלב קשה, ואע"פ כן ברוב הימים הרך נצח את הקשה, כי המים עשו רושם בחלמיש. כמו כן התורה שנמשלה למים שנאמר (ישעיה נה, א) "הוי כל צמא לכו למים", (דברים לב, ב) "יערוף כמטר לקחי", תוכל לרשום ברוב הימים בלב הקשה. ועל כן התאמץ [ר' עקיבא] לשקוד על התורה עד שבאחריתו נעשה חכם לב. ומי שמצטער נפשו ומרגילה יום יום לתורה כן שכרו גדול. וכן לענין המעשה, כי אע"פ שבלב אוהב חכמה ודרכי התורה, המעשה קשה, וצריך מוסר גדול שישתמר במעשה שלא לעבור על חקי החכמה, וכההיא דתנן (אבות, ה) "נוח לכעוס ונוח לרצות" וכו' וכן "ארבע מדות בהולכי לבית המדרש". וכן בפעולות בנתינת הצדקות ובגמילת חסדים איש לרעהו וכל עשין ולאווין האמורין בתורה שהיצר מנגדתן; כפי הצער שיצטער לקיים המצוה כן גודל השכר. ולפי שאין נפשות בני אדם נאצלות במשקל אחד בכחותיהן, בנפש זו כח שכל ובינה גדולים, ובאחרת כח שכל ובינה מעוטין; בזאת כח גבורה גדולה, ובאחרת קטנה; ובזאת כח גדול לאהוב ובאחרת מעט, וכן בכל כח וכח, ובכחות הללו תלויין המנהגים לטוב ולרע. וכן אין הגויות שוות, יש גויה שיתפעל הלב מהרה מכח ידוע, ויתאחר מהתפעל מכח אחר. וגויה אחרת תתפעל להפך. והן עניינים ארוכים ושרשים גדולים בסוד חכמת הנפש, כמו שהחילונו לבאר בספר "גן נעול", משום הכי תני בן הא הא "לפום צערא אגרא". (תהלים קמה, יז) ו"צדיק ה' בכל דרכיו" ואינו מקפח שכר שום בריה, ואינו נושא פנים לאחד מהן, אלא נוהג עם כולם בצדק ובמישרים. ולפי ש"לפום צערא אגרא", יפה שנה בן בג בג "הפוך בה והפוך בה וסיב ובלה בה ומינה לא תזוע". שאע"פ שחכמת [נהיית חכם] והנך מבין ויועץ וחכם חרשים, אל תמנע מעסק התורה, ותשקוד עליה גם עד זקנה ושיבה, במיעוט שינה במיעוט תענוג ובמיעוט דרך ארץ, כי "לפום

צערא אגרא", לא כפי רוב הידיעה וההתבוננות . כך נראה בעיני בפירוש הפרק הסתום הזה, שבו נשלמה המסכתא כולה. ולפי שסמכו למסכתא זו ברייתא הנקראת "קנין תורה", ומפרשי המסכתא ז"ל פירשוה, לא אחדל גם אני מלפרשה, וה' יעזר לי . [אמר המגיה: סמיכות זו היא קדומה בזמן. מצאנו בסדר רב עמרם גאון (מהד' מוסד הרב קוק, עמ' פ') "שמנהג בית רבינו שבבבל שאחר תפילת מנחה בשבת שונין אבות וקנין תורה" עכ"ל [כלומר, צרפו ברייתא זו כפרק ששי של אבות. עד כאן הגהת המגיה].

סַלֵּיק פֶּרֶק הֵ'

פֶּרֶק שִׁשִּׁי

שָׁנוּ חֲכָמִים בִּלְשׁוֹן הַמִּשְׁנָה, בָּרוּךְ שֶׁבָּחַר בָּהֶם וּבְמִשְׁנָתָם:

רַבִּי מֵאִיר אוֹמֵר, כָּל הָעוֹסֵק בַּתּוֹרָה לִשְׁמָהּ, זוֹכֶה לִדְבָרִים הַרְבֵּה. וְלֹא עוֹד, אֶלָּא שֶׁכָּל הָעוֹלָם כֻּלּוֹ כְּדַאי הוּא לוֹ. נִקְרָא רֵעַ, אָהוּב, אוֹהֵב אֶת הַמָּקוֹם, אוֹהֵב אֶת הַבְּרִיּוֹת, מְשַׂמֵּחַ אֶת הַמָּקוֹם, מְשַׂמֵּחַ אֶת הַבְּרִיּוֹת, וּמַלְבִּשָׁתּוּ עֲנָוָה וְיִרְאָה, וּמְכַשַּׁרְתּוּ לִהְיוֹת צַדִּיק חָסִיד יָשָׁר וְנֶאֱמָן, וּמְרַחַקְתּוּ מִן הַחֵטְא, וּמְקָרַבְתּוּ לִידֵי זְכוּת, וְנֶהֱנִין מִמֶּנּוּ עֵצָה וְתוּשִׁיָּה בִּינָה וּגְבוּרָה, שֶׁנֶּאֱמַר (משלי ח), לִי עֵצָה וְתוּשִׁיָּה אֲנִי בִינָה לִי גְבוּרָה, וְנוֹתֶנֶת לוֹ מַלְכוּת וּמֶמְשָׁלָה וְחִקּוּר דִּין, וּמְגַלִּין לוֹ רָזֵי תוֹרָה, וְנַעֲשֶׂה כְּמַעְיָן הַמִּתְגַּבֵּר וּכְנָהָר שֶׁאֵינוֹ פוֹסֵק, וֶהֱוֵי צָנוּעַ וְאֶרֶךְ רוּחַ וּמוֹחֵל עַל עֶלְבּוֹנוֹ, וּמְגַדְּלַתּוּ וּמְרוֹמְמַתּוּ עַל כָּל הַמַּעֲשִׂים:

"שנו חכמים בלשון המשנה". [פירש רש"י] כלומר ברייתא היא ובלשון המשנה היא שנויה, אבל אינה משנה. ומה שנו? "ר' מאיר אומר" וכו'. לפי שעד עכשיו כל הפרקים משנה, לפיכך הוצרך להודיע שמכאן ואילך ברייתא היא". מפירוש רש"י. ואני קוהה בפירוש זה, דפשיטא שאינה משנה, כיון שאינה סדורה במשניותיו של רבינו הקדוש. וכל שלא שנה רבי במשנה, ברייתא היא דאתמרא, "לברא" מחוץ לבית מדרשו של רבי. ואי משום שנהגו העם לאמרו בבית הכנסת עם שאר הפרקים של מסכת אבות? אין זה אלא מנהג. ולא בשביל זה הוצרך להודיע שאינו משנה, כי שיתא סדרי משנה היו ידועין לכל ישראל, עליהן אין להוסיף ומהן אין לגרוע. ומי הקדים הקדמה זו לפרק זה? לכך נראה לי שאין שנו חכמים הקדמה להודיע שאין פרק זה משנה, אלא לפי שכל הפרק מדבר בכבוד התורה ובכבוד לומדיה, תני נמי "שנו חכמים בלשון המשנה". כלומר גדול כבודן של חכמים ששנו תורתן בלשון המשנה, ואני אפרש. [מלת] "משנה" כמו משנה למלך, והוא השני [אליו]. ותורת ה' הוא המלך, כי ה' צבאות דיבר וציוה חקים ומשפטים על ישראל. וספר "אלה הדברים" מפרש דברי התורה, כמו שכתוב (דברים א, ה) "הואיל משה באר את התורה הזאת", ולכן נקרא "משנה" כמו (דברים יז, יח) "את משנה התורה הזאת", כי הוא משנה למלך וגם מפרש דבריו. וכן כל פירושי התורה והוא תורה שבע"פ הן "משנה" ופירוש שניים לתורה, ולכן שיתא סדרי המשנה הכוללים תורה שבע"פ נקראים "משנה", וכן דברי חכמים מקבלי התורה. כי בידם מסר הקב"ה התורה ומשפטיה, כדכתיב (דברים יז, ח) "כי יפלא ממך דבר" וגו', כי הן מוציאין לאור הלכות התורה בחכמתם ובתבונתם. והיינו דקתני "שנו חכמים בלשון המשנה", כלומר החכמים שונין דבריהם בלשון המשנה, שהוא משה רבינו ע"ה שהואיל באר את התורה, וכתב ספר "אלה הדברים" לפרש תעלומות התורה, כמו כן החכמים מפרשין במשניותיהם תעלומות התורה. מה שאין כן הנביאים בנבואתם, כי אין הנבואה מועלת להוציא לאור ההלכות, דכתיב (ויקרא כז, לד) "אלה המצות" (מגילה ב:) "שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה". וכתיב (דברים ל, יב) "לא בשמים היא". שאין פירוש התורה נגלה בנבואה אלא בחכמה, וכדפירשתי בבבא "וזקנים לנביאים". ומשום הכי לא דברו הנביאים בלשון המשנה לפרש התורה בנבואתם, אלא הוכיחו ודברו מוסר השכל, וגם שלישים, ולכן אמר שלמה (משלי כב, כ) "הלא כתבתי לך שלישים במועצות ודעת". קרא דבריו "שלישים", לא "משנה", לפי שלא כתב פירוש התורה בנבואה, אלא תעלומות דעת ויראת ה'. ובספר "גן נעול" כתבנו נכבדות בפירוש פסוקים אלו. אבל החכמים בחכמתם שנו בלשון המשנה, וברוך המקום ב"ה שבחר בהם בחכמים, שהיו כולם

צדיקים וישרים, (תהלים יא, ז) "וצדיק ה' צדקות אהב [ישר יחזו פנימו]", ולכן בחר בהם להושיעם שילמדו את העם חכמה ומוסר. וכן בחר במשנתם ששונין בחכמתם ובתבונתם, כי כל דבריהם דברי אלהים חיים, וכדכתיב (דברים יז, יא) "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל". ולכן עליך בני מוטל להקשיב אזן לחכמתם ולתורתם כמו שאתה חייב לקבל דברי התורה שבכתב. כי התורה ופירושיה ניתנו מרועה אחד וכדפירשתי בריש פרק קמא. כך נראה לי.

פירוש לימוד תורה לשמה

"רבי מאיר אומר כל העוסק בתורה לשמה". הברייתא הזאת עמוקה בענינה, וכוללת דברים רחבים. וצריך אני להרחיב בפירושה, לברר כפי כחי דברי התנא האלוהי הזה, שהשוה מליצותיו למליצת הנביאים. ואתה הט אזנך לשמוע, והנני מתחיל לפרש. לא תני "לשם שמים" אלא "לשמה", וכן בכל התלמוד אמרו אצל תורה "לשמה", כמו (פסחים נ:) "לעולם יעסוק אדם בתורה אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה". וצריכין אנו לברר מהו "לשמה"? שאם תפרש לעשות נחת רוח ליוצרו ולקיים מצות תלמוד תורה, או ללמוד ממנה מעשה המצות, הרי הוא עוסק לשם שמים, ומהו "לשמה"? דע כי מלת "שם" בלשון הקודש נופל על העניינים המפורסמים שיש בכל דבר ודבר, שבהיות הענין עצמו נעלם, ונגלו ממנו כחות ידועות לבני אדם, הכחות הנגלות הן ה"שם", כי השם מפרסם ומורה על הדבר. ומן הגלויות נדון על הנעלמות, וכפי הכח הנודע והנגלה כך נוכל לתאר הדבר ההוא בשם. ועל דרך זה הן שמותיו של הקב"ה, אע"פ שהוא ב"ה (ישעיה מה, טו) "אל מסתתר" מעין כל חי, נפלא ממחשבת כל חושב, [הוא] נקרא בשמות כפי גדולותיו וגבורותיו הנודעות לנו. על דרך משל "רחום וחנון גיבור נורא מלך חכם" וכיוצא, כל שם יורה על ענין נגלה ונודע. וכן אלהים אל אדני וכיוצא כולם מורים על עניינים נודעים ממנו, וכדרך (ירמיה י, ו) "גדול אתה וגדול שמך בגבורה", ובארנוהו בספר "גן נעול". וכן העוסק בתורה "לשמה", שעוסק בה לכבוד שמה וכחה הנודע לו, שנתברר לו שהיא מקור החכמה העליונה, ש"דרכיה דרכי נועם" (משלי ג, יז), שכל מצותיה (ע"פ משלי ב, ט) "צדק, משפט ומישרים", שהיא הסגולה העליונה שאין למעלה ממנה. שהיא כוללת כל הנמצאות מראש ועד סוף וכיוצא בזה. אבל מי שאינו מבין "שם" התורה, אע"פ שעוסק בה "לשם שמים" לפי שגזר הקב"ה מצותיה, אינו בכלל עוסק "לשמה". דדוקא עוסק "לשמה" זוכה לכל הכבוד ששנה במשנתו, לפי שנפשו חשקה בתורה, ואור האמת מאיר בנשמתו, ומתעורר בלבו להדבק בתורה בעבור שמה הגדול. ו[זאת היא] אות שנחשב לו כל אשר תחת השמש להבל ולרעיון רוח, ומבין יתרון החכמה העליונה. והדברים עתיקים, לא אוכל להאריך, רק להודיע שהעוסק בתורה על דרך זה ישמח בתלמודו ודעת לנפשו ינעם, ונותן תודה להקב"ה על טובו הגדול שנתן תורת אמת, תורת חיים בארץ, כי הוא מבין סגולתה. אבל מי שאינו מבין שם התורה, אע"פ שעוסק בתורה מיראה אינו נותן הודאה, כי לא יוכל האדם להודות למטיב כל זמן שאין טובת המטיב נודעת וגלויה לו, וזוהי מעלת הקדושים שעסקו בתורה לשמה, כי ידעו סגולתה ויתרונה. [אמר המגיה: כדברים האלו, אבל בסגנון שונה, כתב "יסוד ושרש העבודה", בצוואתו ס"ק ל"ה, עיי"ש].

חורבן הארץ על שלא ברכו בתורה תחילה

וכבר כתבנו (אבות, א) בבבא "ויהי מורא שמים עליכם", שמצוות התורה קרויין עצות, כמו (משלי א, ל) "לא אבו לעצתי", (תהלים קז, יב) "ועצת עליון נאצו". והקב"ה קרוי "יועץ" [עיין ישעיה ט, ה. פי' רש"י ומצודות]. לפי שנתן העצות הללו לבני אדם, לכן אמר דוד ברוה"ק (תהלים טז, ז) "אברך את ה' אשר יעצני", פירוש הנני נותן ברכה והודאה להקב"ה אשר נתן לי העצות הללו. כי אור האמת האיר בנשמתו והבין סגולת המועצות העליונות הכתובות בתורה, וקיים מצותיה "לשמה". ואם לפעמים התגבר יצרו, וענן היצר האפיל אור חכמת לבו, לא עבר על התורה, כי החזיק גם במוסר יראת ה'. ועת אשר שליט היצר בלב קרוי "לילה" בכתבי הקדש, ועל זה אמר (תהלים טז, ז) "אף לילות יסרוני כליותי". וזהו "מוסר השכל", מוסר יראת ה' ורוממותו. וכן אמר (טז, ח) "שויתי ה' לנגדי תמיד", כלומר מורא של הקב"ה שויתי לנגדי, ולכן לא חטא כלל. ועל זה אמר (שם) "כי מימיני בל אמוט". ו"ימין" הוא דרך החכמה, כמו (קהלת י, ב)

"לב חכם לימינו", וכדפרישית התם. והיינו דאמרינן (נדרים פא.) (ירמיה ט, יא) "מי האיש החכם ויבן את זאת, ואשר דיבר פי ה' אליו ויגידה. על מה אבדה הארץ?" וגו' דבר זה נשאל לחכמים ולנביאים ולא פירשוה ו עד שפירשו הקב"ה בעצמו: (ירמיה ט, יב) "ויאמר ה' על עזבם את תורתי" [ואמרו שם חז"ל] שלא ברכו בתורה תחילה [עכ"ל הגמרא]. והמאמר מפליא, כי (בענין) [הענין] מפורש שהלכו אחרי הבעלים, וכדאמרינן (יומא ט:) בית ראשון נחרב מפני ע"ז ג"ע וש"ד, ולא נעלם דבר זה מן החכמים והנביאים, וכל היום הוכיחו את ישראל על מעשיהם. ויותר קשה לומר שאבדה הארץ על ביטול "ברכת" התורה?

אבל רצו בזה שנשאל לחכמים ולנביאים שיפרשו סיבת פשעי ישראל הגדולים שבעבורן אבדה הארץ, איך נפלו במהמורות כאלו? ו[הרי] תורת ה' היתה אתם והיו עוסקים בתורה הרבה, כדכתיב (ירמיה ב, ח) "ותופשי התורה לא ידעוני". וכתיב (ירמיה ח, ח) "איך תאמרו חכמים אנחנו ותורת ה' אתנו"? שמענו [מזה] שהיו תופשי תורה והוגים בה. ולא ידעו החכמים והנביאים לפרש [מאיזו סיבה הגיעו לחטוא], (שמו"א טז, ז) "כי האדם יראה לעינים" [בלבד]. עד שבא הקב"ה ופירשה שלא ברכו בתורה תחלה, כי (שמו"א טז, ז) "ה' יראה ללבב", וגלוי לפניו שלא עסקו בתורה "לשמה", לא הבינו סגולת התורה, ולא האמינו בישרה ובצדקתה. ולכן לא ברכו את ה' שנתן המועצות הללו לבני אדם. ואילו היו עוסקים לשמה היו נותנין ברכה והודאה להקב"ה על התורה, כדרך "אברך את ה' אשר יעצני". ולפי שלא אהבו התורה בלבם ולא ידעו כבודה, התגבר היצר עליהם וסרו מהר מן הדרך ועשו כל התועבות שבעבורן אבדה הארץ. וכדתני רבי מאיר שהעוסק בתורה לשמה "מרחקתו מן החטא, ומקרבתו ל ידי זכות". מכלל שהעוסק שלא לשמה אינו מתרחק מן החטא.

"זוכה לדברים הרבה". [פירש רש"י] "להיות צדיק וחסיד כדלקמן", מפירוש רש"י. ולי יראה שאין אלו הדברים ששנה אחר כך, אלא שזוכה לדברים רבים, ברכות והצלחות הכתובות בתורה לאוהבי ה', וכן בספרי הנביאים. ולא איצטריך ר' מאיר לפרושי [אותם] משום דבהדיא כתיבין באורייתא ובנביאים. "אריכות ימים", כדכתיב (דברים לב, טו) "כי היא חייכם וגו' תאריכו ימים". "שכר פרי בטן" כדכתיב (ויקרא כו, ט) "והפריתי אתכם והרביתי אתכם". "מזון ופרנסה" כדכתיב (כו, ד) "ונתתי גשמיכם בעתם" וגו'. "עושר וכבוד" כדכתיב (משלי ג, א) "אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד". וכן ניצול מכל הפורעניות, כי (תהלים לג, יח) "עין ה' אל יראיו", וכמפורש בספר משלי (משלי ג, כג-כו) "אז תלך לבטח דרכך ורגלך לא תגוף. אם תשכב לא תפחד וגו'. אל תירא מפחד פתאום וגו'. כי ה' יהיה בכסלך ושמר רגלך מלכד". וכדתנן לעיל (אבות, ה) "תלמידיו של אברהם אבינו ע"ה אוכלין בעוה"ז", והתם פרישית לה.

"ולא עוד". לא בלבד שזוכה לדברים הרבה, והזכייה היא בזכות מעשיו, לא בתורה הלואה ששנינו עליה (אבות, ג) "וכל הרוצה ללוות יבוא וילוה והגבאין מחזירין תדיר בכל יום ונפרעין" וכו', אלא בתשלומי צדקותיו וכדפירשתי התם.

"אלא שכל העולם כולו". כל מה שנברא תחת השמש כדאי הוא לו לעוסק בתורה לשמה לזכות בו, כי הוא ראוי בזכות תורתו להשתמש בכל מה שנברא בעולם. וכדכתיב (תהלים ח, ו-ז) "ותחסרהו מעט מאלהים וכבוד והדר תעטרהו. תמשילהו במעשה ידיך כל שתה תחת רגליו". כי העוסק בתורה לשמה דומה למלאך ה' צבאות, שנאמר (מלאכי ב, ז) "ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא". והוא נכבד מכל הנברא בעולם, ולכן כדאי וראוי הוא לכל העולם, וכדאמרינן (ברכות ו:) "כי זה כל האדם, כל העולם כ ולו לא נברא אלא לזה, כל הבריות לא נבראו אלא לצוות לזה". ומינה תשמע שזוכה זכייה גמורה בדברים שקבל, ושאינו צריך לדאוג מן הפורעניות בשביל החסדים והטובות שקבל, כדרך שנאמר באברהם (בראשית טו, א) "אחר הדברים האלה היה דבר ה' אל אברם במחזה לאמר: אל תירא אברם אנכי מגן לך שכרך הרבה מאד", [ב"ר מד, ד] שהיה ירא שמא קבל שכר צדקותיו, ואמר לו הקב"ה אל תירא שכרך הרבה מאד, לא בלבד שזכית במה שקבלת כבר, אלא כל העולם כלו כדאי אתה לו. וכן ביעקב אמר

(בראשית לב, י) "קטנתי מכל החסדים ומכל האמת" וגו'. ומרוב ענוה חשב כן, שהרי "כל העולם כולו כדאי הוא לו" וכדתני רבי מאיר ! מיהו אין מתן שכרן של צדיקים בעוה"ז, ושכרן שמור לעוה"ב, וכדאמרינן (סוף עוקצין) "עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק ש"י עולמות", וכל שכן שהוא כדאי לעוה"ז כולו.

ביאור מלת "ריע"

"**נקרא ריע אהוב**". פירש החסיד ר"י יעבץ ז"ל : ריע אהוב דבר אחד הוא, ששני מיני ריעים הם, האחד ריע שאינו אהוב, שפגע באחד והתלוה עמו קצת זמן ונעשו ריעים זה לזה, ואפשר שלסוף יאהבו זה לזה. והשני ריע אהוב, מתח ילתם היו ריעים אהובים כאהבת דוד ויהונתן שאהבתם בלתי תלויה בדבר . ויקרה כן בין האנשים ששמעו כל אחד שמע חברו, ובקשו זה את זה, ונתחברו באהבה עזה. והעוסק בתורה לשמה דומה לריע אהוב, והעוסק שלא לשמה דומה לריע שאינו אהוב" [עכ"ל]. ופירוש זה מחוור בעיני מכל הפירושים, שפירוש "ריע אהוב" שתי שמות [שונים זה מזה] , "ריע" כמו (תהלים קלט, יז) "ולי מה יקרו ריעך אל ". "אהוב" כמו (תהלים קכב, ו) "ישליו אוהביך", (תהלים קיט, קסה) "שלום רב לאוהבי תורתך", וכמו (משלי ח, כא) "להנחיל אוהבי יש". ויש מפרשים "ריע לשמים, ואהוב לבריות". והעיקר כדפירש החסיד ז"ל, משום דריע פעמים אינו אהוב, וראיה [לזה] (שמות כא, יח) "וכי יריבון אנשים והכה איש את רעהו באבן או באגרוף", (שמות כא, יד) "וכי יזיד איש על רעהו להרגו בערמה", וכתיב (תהלים פח, יט) "הרחקת ממני אוהב וריע ", מכלל דאוהב לחוד וריע לחוד . ואין ריע בכל מקום אלא מחוברים ונלוים, פעמים לטובה פעמים לרעה . אם הם מכת הרשעים הם ריעים לרעה, ואם מכת צדיקים הם ריעים לטובה . והרבה כתובים מעידים על זה, וכל בני אדם ההולכים על דעת אחת נקראים "ריעים", וכדפרישית (אבות, ג) בבבא "חביב אדם" וכו'. אבל "ריע אהוב", היינו שרעהו אוהב אותו, כמו (הושע ג, א) "לך אהב אשה אה ובת ריע ומנאפת", כלומר שהיא אהובה לריע ובעלה, ואעפ"כ [היא] מנאפת. ואמר הנמשל (שם) "כאהבת ה' את בני ישראל והם פונים אל אלהים אחרים ". כלומר כנסת ישראל אהובה לריעה שהוא הקב"ה, ואעפ"כ פונים אל אלהים אחרים . ומלשון זה תקנו אבותינו ז"ל בברכת ארוסין "שמח תשמח ריעים אהובים", כי החתן והכלה הם ריעים ומתחברים זא"ז, והם אהובים לזה לזה . החתן אוהב ומשמח את הכלה, והכלה אוהבת ומשמחת לב החתן . ולפי שהשמחה מתת אלהים היא אנו מתפללין "שמח תשמח", כלשון (נחמיה יב , מג) "כי אלהים שמחם ". והכי נמי "ריע אהוב", שהעוסק בתורה לשמה, הוא ריע להקב"ה כביכול, לפי שמתחבר לתורה ולעבודה והולך בדרכי המקום ב"ה. ו[הוא] ריע לבריות, שמתחבר עמהם להיטיב אותם ללמדם ולחון אותם . והוא "אהוב" למקום ב"ה, ו"אהוב" לבריות. ואהוב כמו (נחמיה יג, כו) "ואהוב לאלוהיו היה" הנאמר אצל שלמה בספר נחמיה. וכן [יש אהוב] לבריות. ויש ריע אהוב לרעיו הרשעים, ומשום הכי מפרש ואזיל "אוהב את המקום אוהב את הבריות ", כלומר האי ריע אהוב דאמרינן היינו למקום ב"ה ולבריות הטובים, שבעבור חכמתו וצדקתו הוא אהוב להם, וכדאפרש.

סוגים שונים של אהבה

"**אוהב את המקום**". העוסק בתורה לשמה אוהב את המקום ב"ה, ועושה מאהבה . ולפי שהוא אוהב את המקום, המקום אוהב אותו כדכתיב (משלי ח, יז) "אני אוהבי אהב", והרי הוא ריע אהוב למקום ב"ה . וכבר פרישית (אבות, ה) במשנת "כל אהבה" וכו' ששל וש אהבות הן. אהבה שתלויה בדבר בטל, ואהבה שתלויה בדבר קיים, ואהבה שאינה תלויה בדבר. [א] אהבה שתלויה בדבר בטל שנינו עליה "בטל דבר בטלה אהבה", וכגון אהבת אמנון ותמר. [ב] ואהבה שאינה תלויה בדבר כבר שנינו שאינה בטלה לעולם, והיינו אהבת נפש כמו דוד ויהונתן . [ג] ואהבה שתלויה בדבר קיים, כתבנו שאע"פ שהדבר אינו בטל לעולם , לפעמים האהבה בטלה. ושלושתן נמצאים אצל אהבת המקום. [א] יש אוהב לפי שחננו ה' עושר וכבוד ונכסים ובנים וחיים טובים. זוהי אהבה שתלויה בדבר בטל, שאם יאבד עשרו, אם יהיה לבוז, אם ימותו בניו, אם יפול למשכב, בטל דבר בטלה אהבה, ואין זה אהבה כלל. [ב] ויש אוהב את ה ' ב"ה בעבור כבודו ורוממותו, כי הוא רב ושליט בעליונים ותחתונים, גדול ג יבור ונורא וכיוצא, שהוא רב חסד והוציאנו ממצרים ונתן לנו את התורה וכי וצא. שאע"פ שהן דברים קיימים

ועומדים לעד, אפשר שתבטל האהבה, וכדאמרינן לעיל. דהיינו יראת רוממות, ואמרינן בספרי (ואתחנן, פסקא לב) שכשהוא מטריחו מניחו והולך לו, ואם ישכח גדולותיו ונוראותיו מלבו תמוט האהבה הנוסדת עליהן. [ג] ויש אוהב את ה' ב"ה לא בעבור דבר כלל, אלא אהבת נפש כי נפשו דבקה בה', והיא אהבה עזה ונפלאה ואינה בטלה לעולם. וכבר פירשנו ענין אהבת נפש למעלה.

ועתה נאמר שאי אפשר שיאהב האדם את המקום ב"ה אהבת נפש, אלא [אם כן] שתחילה יכיר דרכיו של מקום ב"ה, וידמה אליו ללכת בדרכיו. שהרי האהבה הגמורה בנויה על ההכרה וההשויה. ההכרה שיכיר מה הן דרכי המקום ב"ה, ותאהב נפשו דרכים אלו, ואז יאהב את המקום ב"ה אהבה גמורה. כי כלל גדול בחכמת הנפש שאין אהבה אלא בדומים. החכם יאהב חכמים, והעניו ענוים, והגאה גאים, והכסיל כסילים. ולכן כפי שיוסיף האדם להכיר דרכי המקום ב"ה כן יוסיף אהבה אליו יתברך, ובתנאי שישתוו דרכי נפשו לדרכיו יתברך, ויאהב בלבו הדרכים הללו. והתברר מזה שהאהבה למקום ב"ה תלויה ברוח מבין שבלב האדם, שבו יתבונן בדרכי המקום ב"ה וידעם, כדרך (הושע יד, י) "מי חכם ויבן אלה, נבון וידעם. כי ישרים דרכי ה'". הרי שהחכם והנבון יבינו וידעו כי ישרים דרכי ה', ונפשותם תאהבנה דרכים אלו, והן אוהבי ה'. ולפי שדרכי המקום ב"ה בלי קץ ותכלה, הן בדרכי הבינה והדעת, כדרך (איוב כח, כג) "אלהים הבין דרכה והוא ידע את מקומה", ונאמר (איוב יב, יג) "לו עצה ותבונה". והן בדרכי המדות כדרך (שמות לג, יג) "הודיעני נא את דרכך" וגו' והודיעו דרכי הנהגתו כדכתיב (שמות לד, ו) "אל רחום וחנון ארך אפים" וגו'. וכן שאר דרכיו העליונים כדרך (נחום א, ב) "קנוא ונוקם ה' וגו' נוקם ה' לצריו ונוטר הוא לאויביו". ויוכל להיות שבמקצת דרכי המקום ב"ה התבונן והתדמה ללכת בהן, ובמקצתן לא התבונן ולא התדמה אליהן. ואז יאהב יוצרו בדרכים שהתבונן ושהשתוה אליהן, ובמקצתן שלא הכיר והתבונן ולא התדמה אליהן אי אפשר שיאהבנו ושיעשה כן מאהבה. לכן כתוב בתורה (דברים ו, ה) "ואהבת את ה' אלוהיך בכל לבבך ובל נפשך ובכל מאדך", שכבר כתבנו שתיבת "לב" נופל על דרכי הבינה והדעת וכיוצא. ותיבת "נפש" כוללת דרכי המדות כ ולם, כלומר שיאהב את המקום ב"ה בכל דרכיו, הן במדות הלב דרכי הבינה והדעת, הן במדות הנפש דרכי המדות. ותמצא המליצה הזאת כתובה אצל אהבה פעמים רבות, כמו (דברים יא, יג) "לאהבה את ה' אלוהיכם בכל לבבכם ובכל נפשכם", (דברים יג, ד) "הישכם אוהבים את ה' אלוהיכם בכל לבבכם ובכל נפשכם".

יראת ה', ואהבתו, מה ביניהם

ונבדלה מדת ה"יראה" ממדת ה"אהבה" בענין זה, שלא תוכל לומר במקצת דרכיו ירא את ה', ובמקצתן אינו ירא. שאם הוא ירא ונותן על לב מורא שמים וכבודו, מה לי דרך זה או דרך זה, שמיד שיעבור על מצותיו אינו ירא. ולכן לא תמצא מליצת "בכל לבבך ובכל נפשך" אצל יראה, כי היראה תתפשט על כלל הדרכים והמעשים. ונבדלה מדת האהבה ממדת היראה בענין אחר, שהירא אפשר (ספרי, ואתחנן, פסקא לב) שאם מטריחו רבו מניחו והולך לו. והאהבה אי אפשר שילך לו אפילו מטריחו וכדפירשתי לעיל (אבות, ה) גבי "כל אהבה" וכו', והיינו דתניא (ירושלמי, סוטה פ"ה ה"ה) "עשה מאהבה ועשה מיראה. עשה מאהבה שאם באת לשנוא דע שאין אוהב שונא. עשה מיראה שאם באת לבעוט דע שאין ירא בועט" [עכ"ל]. כלומר עבדהו בשתי המדות מאהבה ומיראה, שאם תעשה לבד מיראה, אפשר כשמטריח אותך יותר מדאי תעיז פנים ותשנא מצותיו ותלך בשרירות לבבך. אבל כשתעבוד גם מאהבה, אי אפשר שתניח מצותיו, שהרי נפשך אוהבת דרכיו ומצותיו, ואין אוהב שונא וכדפירשתי לעיל. ואם תעשה לבד מאהבה, אפשר שתבעט במקצת דרכיו. ומבעט כדאמרינן בעלמא (מדרש איכ"ר, פתיחה ל"ד; מדרש משלי, ט') "מבעט ביסורין", כלומר אינו חש ליסורין. וכן בהוריות (ב:) "לאתויי מבעט בהוראה", שאינו חש להוראת ב ית דין ונשען על דעתו. וכן מבעט דהכא אינו חש למצו ות ונשען על דעתו ללכת כפי דרכי לבו שנפשו אוהבת אותן. אבל כשתעשה גם מיראה, אי אפשר שתבעט בשום מצוה אפילו אם דרך נפשך הפוכה ממנה, ש "אין ירא בועט". שמכל מקום אתה ירא, ואיך תעזוב מצות ה' הנכבד והנורא.

אהבת ה' מפני ההכרה והשויה אליו ית"ש

מיהו אם האדם התבונן הרבה בדרכי המקום ב"ה והשתוה דרכיו לדרכי המקום ב"ה ללכת בהן, והתאמץ בכל כחו להוסיף אהבה על אהבה, זוכה לשכל נאצל ממרומים. ופירשנו מקצת ענינו (אבות, ד) במשנת רבי ששנה "אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו". וכאשר תדבק בנפשו נעימות הרוח הטובה הבאה לו ממרומים, אז יאהב את המקום ב"ה אהבה עזה מאד ודומה לאהבת נפש, ואז יעשה מאהבה כל מעשיו אפילו דברים שאינו מבין ושאין דרך נפשו משתוה אליהן, וכדפירשתי לעיל (אבות, ד) גבי "זו אהבת דוד ויהונתן". והאהבה הגדולה הזאת נוחל ע"י ההתבוננות הרבה שהתבונן בדרכי המקום והבין הרבה מדרכיו, והתאמץ להוסיף יום יום וכדפירשתי. וכל זה על ידי התורה שהיא דרכי המקום ב"ה כדכתיב (דברים כח, ט) "והלכת בדרכיו". וכדאמרינן (שבת קלג:) "מה הוא רחום אף אתה היה רחום" וכו' וכן בכל מדה ומדה. והיינו דקתני ש"העוסק בתורה לשמה", כלומר שעוסק בה ומתאמץ להבין דבריה שהן נכבדים ונשגבים בעיניו, ויודע שכל דרכיה דרכי נועם, זוכה שיהיה אוהב את המקום ב"ה אהבה שאינה תלויה בדבר, אלא אהבת נפש בעבור שנדבקה בו רוח אלהים נעימות בימינו נצח. ואפילו דברים שאין לבו מבין עושה מאהבה, כי יודע על דרך כלל שכל דרכי המקום ב"ה נעימים וישרים, ואין לבו חולק על שום דבר. ועל זה נכתבה המצוה (דברים ו, ה) "ואהבת את ה' אלוהיך בכל לבבך ובכל נפשך". כי אי אפשר שלב האדם יבין כל דרכי ה' שיאהבנו בכל דרך מפני ההכרה וההשויה, כי רוב דרכי המקום ב"ה נשגבים מבינת האדם, והיינו דתניא בספרי (פ' ואתחנן, פסקא לב) "בכל לבבך, שלא יהיה לבך חלוק על המקום ב"ה". למדנו שני דברים, האחד שתיבת "לב" על השכל והבינה, והשני שאין פירוש "בכל לבבך" שיבין כל דרכי המקום ב"ה, אלא שלא יהיה לבו ודעתו חלוק על המקום ב"ה. שאע"פ שאין לבו מבין יעשה מאהבה וכמו שפירשנו.

ואמרו עוד: "בכל נפשך, אפילו נוטל את נפשך", למדנו מה בין יראה לאהבה. עובד מיראה אפשר כשמטריחו יותר מדאי מניחו והולך לו, ועושה מאהבה אפילו נוטל את נפשו אינו פורש מעבודתו וכדפירשתי. הא למדת כמה זוכה ה"עוסק בתורה לשמה".

ע"י אהבתו את ה' האדם לומד תורה לשמה

וכן שנו עוד בספרי (ואתחנן, פסקא לג) "ואהבת את ה' אלוהיך בכל לבבך, איני יודע באיזו צד אוהבים את ה' ב"ה, ת"ל והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך, שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם ומדבק בדרכיו" [עכ"ל]. פירוש בשלמא מדת היראה נטועה בשיקול הדעת, כדכתיב (ישעיה מ, כח) "הלא ידעת אם לא שמעת אלוהי עולם ה' בורא קצות הארץ" וגו', וכתיב (ירמיה ה, כב) "האותי לא תיראו? נאם ה' וגו' אשר שמתי חול גבול לים", וכדפירשתי במשנתו של (אבות, ג) ראב"ע ["אם אין יראה אין חכמה"] ובמשנתו של ר' אליעזר הקפר [אבות, ד: "הקנאה התאוה והכבוד"]. וכיון שהדעת נטועה בכל הנפשות, שפיר אזהר רחמנא (דברים י, כ) "את ה' אלוהיך תירא". מה שאין כן מדת האהבה שאי אפשר שיאהב אדם דבר אלא כשהבין והכיר הדבר ונפשו אוהבת כדוגמת הדבר ההוא, והיא ההכרה וההשויה שאמרנו למעלה. ולאו כל אדם זוכה שיבין הכל, ושיאהב כל הדרכים, והיאך קאמר "ואהבת", ואין האהבה ברשותו של אדם? ועל זה שנה "איני יודע באיזו צד אוהבים את ה' ב"ה?". ואפילו תאמר שהבין מקצת, מכל מקום לא יוכל לאהוב "בכל לב ובכל נפש"! ומשיב: "תלמוד לומר 'והיו הדברים האלה [אשר אנכי מצוך היום על לבבך]' וגו' כלומר ודאי מי שלא עסק בתורה ולא הבין דרכי המקום ב"ה לא יתכן לצ וותו על האהבה, כי באיזו צד יאהב? ופרושי קא מפרש: "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך", שתעסוק בתורה הרבה עד שתעסוק בה "לשמה", והיינו "על לבבך", וכדפירשתי במשנתו של שמעון הצדיק (אבות, א) ששנה "על התורה", והוא ה"עוסק בתורה לשמה" שע"י כן דברי התורה נכנסים בלבו, כמו מכתב אלהים שהיו על הלוחות וכדפירשתי לעיל. ומתוך כך "הוא מכיר את גדולת מי שאמר והיה העולם ומתדבק בדרכיו" [מליצה ע"פ ספרי, עקב, פסקא מט]. לפי שמבין כי ישרים דרכי ה', ולבו מתדבק ללכת בדרכים אלו, ומתוך שהוא מתדבק בדרכי המקום ב"ה קונה לעצמו הדבקות ורוח אלהים בחכמה בתבונה ובדעת, והוא אוהב אותו אהבת נפש, ועושה מאהבה

כל מעשיו בין מבין בין אינו מבין, והיינו "בכל לבבך". למדנו שמצות האהבה יסודתה על תלמוד תורה, ולכן ה"עוסק בתורה לשמה" הוא זוכה לאהבת המקום ב"ה, כך נראין הדברים. ויש להאריך בענין זה, וראוי להאריך, אבל לא באתי רק לפרש דברי התנא בקצרה.

האוהב את הבריות, הבריות אוהבים אותו

"**אוהב את הבריות**". ע"י שעוסק בתורה לשמה זוכה לאהוב את הבריות, וע"י כן הבריות אוהבים אותו, וכדכתיב (משלי כז, יט) "כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם". והרי הוא ריע אהוב לבריות. ובאהבת הבריות משכחת נמי שלשה מיני אהבה שזכרנו, [א] אהבה שתלויה בדבר בטל, [ב] ואהבה שתלויה בדבר קיים, [ג] ואהבה שאינה תלויה בדבר כלל, וכדפירשתי לעיל. התלויה בדבר בטל כגון אהבת אמנון ותמר, וכן בדבר מותר, שאוהבו בעבור מתנות [שיקבל ממנו] וכיוצא שכשבטל דבר בטל אהבה, ואין זו אהבה כלל. ואין "ואהבת לרעך כמוך" על מין אהבה זו, שהרי כשיבטל דבר תבטל אהבה. ועוד: שא"כ לא יוכל לאהוב רק מתי מספר, ומי שאין לו עמו דבר לא יאהב [אותו], והתורה בכל הבריות מיירי. והתלויה בדבר קיים כגון שאוהבו מפני של ימדו חכמה, מפני חכמתו וכיוצא, שאפילו תאמר שהדבר קיים, אפשר שתבטל האהבה. ועוד שא"כ לא יאהב רק מתי מספר שימצא בהן דבר זה, ומי שאין בו אותו הדבר לא יאהב. והתורה חייבה האהבה לכל הבריות. ואהבה שאינה תלויה בדבר כגון אהבת דוד ויהונתן, והיא אהבת נפש ואהבה גמורה, אבל לא שייך אהבה זו בכל אדם, ואין ברשות האדם לאהוב לכל הבריות אהבת נפש. דבשלמא אהבת המקום ב"ה שפיר שייכא בכל אדם שעוסק בתורה ומבין בדרכי המקום ב"ה ומתדבק בהן זוכה לרוח אלהים ואוהב אותו בכל לב, וכמו שפירשנו. מה שאין כן לאהוב את הבריות, כשתאמר שיאהבם מפני ההכרה וההשויה לא יאהב אחד מני אלף. כי בני עליה מועטין הם, ורובם אינן שוין בדרכיהם עם דרכי העוסק בתורה לשמה. שדרכי החכם שוין לדרכיו של מקום ב"ה, ודרכי שאר בני אדם הבל אין בם מועיל, והמכיר חסרונם ישנאם. ואיך אפשר שצ יותה התורה "ואהבת לרעך כמוך" לאהוב אותם אהבה שאינה תלויה בדבר, שהיא אהבת נפש, ואין נפשו קשורה בנפשם כלל?

אהבת דוד ויהונתן

ובאמת לא צ יותה תורה על אהבה כזו, ועל כן לא נאמר "ואהבת לרעך כנפשך", כמו שכתוב אצל דוד ויהונתן (שמו"א יח, א) "ויאהבהו יהונתן כנפשו". משום דאי אפשר לאהוב כל אדם "אהבת נפש". ולא בלבד לכל אדם, אלא אפילו לאהוב אחד אהבת נפש גם כן פלא גדול. וראיה [לזה] מה שקונן דוד על יהונתן שאמר (שמו"ב א, כו) "צר לי עליך אחי יהונתן, נעמת לי מאד, נפלאתה אהבתך לי מאהבת נשים". תמה על רוב אהבתו אותו, שאהבת נפשו אהבו, ולכן קורא אותו "אחי", כי אהבת האחים היא אהבת דבקות הנפשות, וכדכתיב (משלי יח, כג) "ויש אוהב דבק מאח", ופירשתי לעיל בפ"ג ["חביב אדם שנברא בצלם"]. וכן אהבת האדם את אשתו, וכדכתיב (בראשית ב,כד) "ודבק באשתו". והודיע שאהבתו את יהונתן היתה עזה מאהבת הנשים האהובות לבעליהן, ומאהבת האנשים האהובים לנשותיהם, וזה פלא גדול. ולכן אמר "נפלאתה אהבתך לי", וכן "נעמת לי מאד", רומז על קשירת נפש בנפש, כאילו היו רוחותיהם מחוברות זו אל זו, כדרך (משלי ב, י) "ודעת לנפשך ינעם" הנאמר על דבקות אור התורה בנפש האדם. וא"כ מהו זה שאמרה תורה "ואהבת לרעך כמוך"? כבר פירשנוהו בפ"ג ואמרנו שתיבת "כמוך" מלמדת סוד אהבה זו, שתאהב כל אדם בעבור שנברא בצלם אלהים כמוך, ולכן האהבה הזאת נוהגת בכל אדם, לפי שיש בכולן הסגולה העליונה הזאת, וכדתנן "חביב אדם שנברא בצלם". והתם פירשנו דלענין ג מילת חסדים אתמר, שהמבין בסוד נשמת האדם ושנברא בצלם יתאמץ להטיב עמו, וישתמר מעשות לו רעה, וכדכתיב (בראשית ט, ו) "שופך דם האדם באדם דמו ישפך, כי בצלם אלהים עשה את האדם". להורותינו למה מותר לשפוך דם חיה ובהמה, והשופך דם אדם בלי משפט חייב מיתה? לפי שנברא בצלם אלהים. והוא הדין מכה אדם ומבזה ומלבין ומציק ומצער, כ ולם נענשין על מעשיהם. כי חייבין אנחנו לאהוב הבריות לפי שנבראו בצלם אלהים כמונו. ואהבה זו תלויה גם היא בהכרה ובהשויה, כי מי שמבין סוד נפש האדם ומכיר מעלתה, ויודע שהוא שוה עמו בסגולה הזאת, יאהבנו. ומי שאינו מבין בסוד הנפש לא יאהב את הבריות, וכההיא דתנן (אבות, ג) "והמלבין פני חבירו

ברבים אין לו חלק לעוה"ב ", וההיא מיירי כשמכחיש בצלם האדם ואומר ש "מותר האדם מן הבהמה אין", וכדפירשתי התם . ואולם אפילו מאמין שנברא האדם בצלם, אבל אינו מבין בסוד הנפש וביתרון סגולתה, אי אפשר לו שיאהב את הבריות. ואמנם להבין בסוד הנפש ואיך נבדלת מנפש הבהמה, צריך האדם לעסוק בתורה "לשמה", שעל ידה יבין הכל . וכבר פירשנו מקצתן של דברים אלו גבי "חביב אדם שנברא בצלם ". והן רק ראשי פרקים, כי התבונות הללו כוללים כל חכמת נפש האדם, שהן ידיעות רחבות ועמוקות מאד, והן סלם לעלות עליו בהר ה'.

מחשבות טהורות הן חשובות יותר מן המעשים

ויפה אמר ר"א אבן עזרא ז"ל בפרשת כי תשא בפסוק (שמות לא, יח) "ויתן אל משה" וגו', ריקי מוח יתמהו מה עשה משה בהר ארבעים יום וארבעים לילה ? ולא ידעו אם יעמוד שם עם ה ' כמספר הזה וכפל כפלי שנים , לא יוכל לדעת חלק מאלף ממעשה ה ' ודרכיו וסוד כל המצ וות שציוהו. כי יחשבו [ריקי מוח הנ"ל] כי ה"מעשה" עיקר ואינ נו [כן], רק הלבב, (והמעשה והלשון להרגיל) [הגיה בעל "עזרה להבין" כי תוכן כוונתו היא כך: "המעשה והלשון רק באו כדי להרגיל את האדם אל המחשבה. כן כתב הר"א אבן עזרא בדברים ל, יד, וכן בספרו "יסוד מורא"] , וכן כתוב (דברים ל, יד) "בפיך ובלבבך לעשותו". וקדמונינו ז"ל אמרו (סנהדרין קו:) 'רחמנא לבא בעי'. ושרש כל המצ וות [מכוונות להביא לידי כך] עד שיאהב את ה ' בכל נפשו וידבק בו . וזה לא יהיה שלם אם לא יכיר מעשה ה' בעליונים ובשפלים וידע דרכיו. וככה אמר הנביא (ירמיה ט, כג) 'כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי'. ואז יתברר לו כי ה' (ירמיה ט, כג) 'עושה חסד משפט וצדקה בארץ'. ולא יוכל לדעת את ה ' אם לא ידע נפשו ונשמתו וגופו . כי כל מי שלא ידע מהות נפשו "חכמת מה לו" [חכמה שאינה שוה כלום] עכ"ל.

אין לבזות את הרשעים, כיון שיש להם אפשרות לשוב בתשובה

מדבריו אתה למד שהעוסק בתורה לשמה ומכיר את מי שאמר והיה העולם ומדבק בדרכיו , יאהבנו. ומי שאינו עושה כן לא יאהבנו . דומה לדברי הברייתא השנויה בספרי (ואתחנן, פסקא לג) שפירשנוה למעלה. וכן אתה למד שיסוד הכל הוא דעת חכמת נפש האדם . ולכן המבין בסוד הנפש מקיים מצות "ואהבת לרעך כמוך", כמו שפירש הלל הזקן (שבת לא.) "מה דסני לך לחברך לא תעביד". כלומר כל מה ששנאת, כמו הצער והבזיון ושאר הדברים המצערים לנפש האד, לא תעשם לחברך בעל נפש כמוך. ולכן כוללת כל הבריות שבכולן יש נפש אדם עליונה . ואע"פ שהן בעלי פחיתיות ובעלי מדות רעות , אהבה זו אינה בטלה לעולם . שמכל מקום נבראו בצלם [אלהים], ואסור לבזותם ולהלבין פניהם או לצערם שלא במשפט, וכדתניא (בתו"כ פ' קדושים) "הוכח תוכיח", יכול ילבין פניו ? ת"ל ולא תשא עליו חטא " [עכ"ל], הרי שאפילו התוכחה על הפשעים צריכה להיות בכבוד בלי בזיון והלבנת פנים. והיינו דתניא התם [ספרא, פ' קדושים] " ואהבת לרעך כמוך", אמר ר' עקיבא זה כלל גדול בתורה [עכ"ל], כלומר לפי שאמר "כמוך" למדנו שכל בני אדם שוין בצלם אלהים, והרי זה כלל גדול בין לצדיק בין לחוטא, שאנו חייבין באהבתן להוכיחם מאהבה ולהטיב עמהם, לא לצערם ולא להלבינם ולבזותם. ולעיל (אבות, ד) תנן בן עזאי אומר "אל תהי בז לכל אדם", ופירשנו התם דאמ ילתיה דבן זומא קא מהדר, דתני "איזהו מכובד ? המכבד את הבריות ". ולא (פליג) [חילק] בין אדם לאדם. ומשום ד"אל תהי בז לכל אדם " [כולל] אפילו חוטא ועובר עבירה , אל תתיר לעצמך לבזותו, וכדקתני טעמא "שאין לך אדם שאין לו שעה", כלומר כל הנפשות בעלי הכחות כ ולם והבחירה מסורה בידם להטיב או להרע, שהרי כ ולם בעלי כח הממשלה . ומי שחטא ימים רבים, אפשר שבשעה אחת ישוב מעונותיו ויעשה לו לב חדש להיות צדיק גמור . וכדתניא (קדושין מט:) "האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאני צדיק גמור, אע"פ שהיה רשע גמור כל ימיו הרי זו מקודשת, שמא הרהר תשובה בלבו", וכדאמרינן (ע"ז יח.) "יש קונה עולמו בשעה אחת". וכיון שיש לו שעה שבה ישוב מעונותיו ויהיה צדיק גמור, איך תבוז אותו עתה בשביל מדותיו הרעות ? ולא תשים על לבך שיש בו נפש עליונה, שפתאום תטהר מחלאתה ותהיה בעלת הכבוד והחכמה. ולעיל הארכנו ואמרנו שעל זה אמר שלמה בחכמתו (משלי יא, יב) "בז לרעהו חסר לב, ואיש תבונות יחריש ". ומדקאמר "איש תבונות יחריש" שמע מינה שיש

חסרון ודופי ברעהו [אלא שמחריש כלומר שותק מלבזות לחברו] , ואפילו הכי בוזהו "חסר לב", שאינו מבין בסוד הנפש העליונה.

צלם ודמות, הגדרתם

ודע שבמעשה בראשית כתוב (בראשית א, כו) "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו". מלת "צלם" נופל על נשמת האדם שמהותה מעולם הכבוד, לא כנפש הב המה שהיא מן הארץ. ומלת "דמות" נופל על נשמת האדם בעבור שהיא כוללת כל כחות מעשה בראשית, וכן ה יפוכי הכחות, ושנטוע בה כח הממשלה לבחור בטוב או ברע, ולא כן נפש הבהמה, וכמו שפירשנו (אבות, ג) במשנתו של ר' עקיבא ["חביב אדם שנברא בצלם"], ומצאתי לר"א אבן עזרא ז"ל שפירש בשם הגאון רב סעדיה ז"ל (בראשית א, כז) "בצלמנו כדמותנו: בממשלה", ויפה ד יבר. והיינו דתניא ב"תורת כהנים" בתר מילתיה דר' עקיבא דאמר "ואהבת לרעך כמוך", זה כלל גדול בתורה", "בן עזאי אומר 'זה ספר תולדות אדם', כלל גדול מזה " [עכ"ל]. פירוש ר' עקיבא למד אהבת הבריות מתיבת "כמוך", לפי שהוא חביב כמוך שנברא גם הוא בצלם . ושמא תאמר אדרבא לפי שנברא בצלם ובכל זאת אינו עושה רצונו של מקום ב"ה ראוי לשנאתו, לפי שמצד נפשו העליונה שבו היה לו להדמות לעליונים במעשיו ? לכן תדע שהעיקר הוא שנברא בדמות, כלומר שהוא בעל ממשלה כמוך, וברגע יוכל לשוב מעונותיו ולהיות צדיק גמור [ולכן יש לנהוג בו כבר עכשיו באהבה] . ובפ"ג בארנו יותר, ותבין כי על ידי התורה תבאנה בלב ציורי התבונות האלה.

שמחת ה' כביכול, ועצבותו

"**משמח את המקום**". רישא תני "אוהב את המקום", והאהבה בלב, והדר תני לענין המעשה "משמח את המקום", שבחכמתו ובמעשיו משמח את המקום ב"ה. כי בעבור שמתגבר על יצרו ועוסק תדיר בתורה, ומקיים המצות בשמחה, ע"י כן משמח את המקום ב"ה כביכול, כי כמו שנאמר על הרשעים (ישעיה ט, טז) "על כן על בחוריו לא ישמח ה'", מכלל שעל הצדיקים שמח. וכן נאמר (תהלים קד, לא) "ישמח ה' במעשיו", כי הקב"ה חפץ חסד ורוצה מאד בטובתן של בריותיו, אלא (מליצה ע"פ משלי יט, ג) ש"איולת רשעים תסלף דרכם", וכביכול מתעצב כמו שנאמר (בראשית י, ו) "ויתעצב אל לבו". וכשיש צדיק גורם שהמקום ב"ה שמח, והרי הוא "משמח את המקום". ולעיל (אבות, ב) תנן "הוי שקוד ללמוד תורה ודע מה שתשיב לאפיקורס", ופירשתי התם שעליו אמר שלמה ברוח הקדש (משלי כז,יא) "חכם בני ושמח לבי ואשיבה חורפי דבר", כלומר עסוק ב "תורה לשמה" והיה חכם לב, ושמח לבי כביכול, כההיא דמשמח את המקום ב"ה, שע"י שזוכה בתורתו לבינה ולשכל ויודע להשיב אמרים אמת, יוכל להשיב כהוגן למחרפים, וע"י כן תגדל כבוד המקום ב"ה וכבוד התורה בארץ . כמו שהתפלל דוד (תהלים קיט, מב) "ואענה חורפי דבר כי בטחתי בדברך". (תהלים קיט, מג) "ואל תצל מפי דבר אמת עד מאד".

ביאור לדברי משל של יותם בן ירובעל

וברמז קטן ארמוז לך פירוש משל של יותם בן ירובעל שאמר (שופטים ט, יג) "החדלתי את תירושי? המשמח אלהים ואנשים". הזכיר זית תאנה וגפן, כי המושל בעם צריך שיהיה מלא חכמה ומלא בינה ותבונה, ומלא רוח אלהים. ואם אין בו שלשה אלה לא יצלח למלוכה, אין חפץ בו. [א] והמשילו כתבי הקדש הרוח הטובה והעזר האלוהי ל"שמן", כמו (קהלת ט, ח) "ושמן על ראשך אל יחסר", (תהלים כג, ה) "דשנת בשמן ראשי", וכדוגמת שמן המשחה שהנמשח בו תצלח עליו רוח אלהים. [ב] והמשילו החכמה לטוב "טעם" ולמתיקות, כמו (תהלים יט, יא) "ומתוקים מדבש ונופת צופים", (משלי כד, יג) "אכול בני דבש כי טוב", (שמו"א כה, לג) "וברוך טעמך", (משלי כו, טז) "חכם עצל בעיניו משבעה משיבי טעם", וכדאפרש בפרקין [בפרק זה] בעז"ה. [ג] והמשילו הבינה ל "יין" המשמח, כדכתיב (תהלים קד, טו) "ויין ישמח לבב אנוש", וכדפירשתי גבי "ארבע מדות ביושבים לפני חכמים".

[א] ונגד ה"עזר האלוהי" אמר (שופטים ט, ח) "ויאמרו לזית מלכה עלינו", והשיב (ט, ט) "החדלתי את דשני אשר בי יכבדו אלהים ואנשים ?", ו"יכבדו" כמו (משלי ג, לה) "כבוד חכמים ינחלו", (משלי טו, לג) "ולפני כבוד ענוה", והוא רוח הקדש. [ב] ונגד ה"חכמה" אמר (שופטים ט, י) "ויאמרו

העצים לתאנה לכי את מלכי עלינו ". והשיבה : (ט, יא) " החדלתי את מתקי ואת תנובתי הטובה?". ו"תנובתי" כמו (משלי י, לא) "פי צדיק ינוב חכמה". [ג] וכנגד ה"בינה" אמר (שופטים ט, יב) "ויאמרו העצים לגפן, לכי את מלכי עלינו ", והשיבה: (ט, יג) "החדלתי את תירושי המשמח אלהים ואנשי ם?". כי רוח המבין משמח את המקום ב"ה, וכדפירשתי בפסוק (משלי כז, יא) "חכם בני ושמח לבי " וגו'. וכן משמח את בני אדם, וכדקתני (אבות, ו) " ונהנין ממנו עצה ותושיה בינה וגבורה ". ובפתיחתנו הראשונה לספר "גן נעול" כתבנו נכבדות על זה . ודווקא בעוסק בתורה "לשמה" שזוכה לחכמת לב, והיינו רוח בינה ושכל ממרומים, ולכן משמח את המקום ב"ה. והכי נמי משמח את המקום ב"ה במעשיו הטובים וכדפירשתי, והיינו דאמרינן (ברכות יז.) " אשרי מי שעמלו בתורה ועושה נחת רוח ליוצרו ". [אמר המגיה: המחבר מבסס דבריו על המלה "ועושה". וכן מהר"ל, בתחילת מאמרו על "ההספד", שנמצא ב"גור אריה", סוף כרך "במדבר", פירש "נחת רוח ליוצרו" ע"י קיום המעשים כראוי]. וכתיב (משלי כג, טו) "בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני ". ו"חכם לב " היינו הגדול בינה ובדעת וכדפירשתי במקומות רבים. והבן.

"**משמח את הבריות**". רישא תני "אוהב את הבריות", והאהבה בלב, והדר תני "משמח את הבריות" לענין המעשה, שבחכמתו ובמעשיו משמח את הבריות, שהוא מלמד תורה וחכמה, ומקרב חקי התורה לנפשם במשל ובמליצה ובמוסר השכל . וכדכתיב (קהלת יב, ט) "ויותר שהיה קהלת חכם עוד ל ימד דעת את העם אזן חקר ותקן משלים הרבה ", וכדבעינן למימר . ודברי בינה ושכל טוב משמחים לב השומע, וכדפרישית (אבות, ג) במשנת ר"א בן עזריה שהמשיל החכמה לשרשי האילן, והבינה והשכל לענפים המתפשטים הנושאים פרי . וכן פירשנוה (אבות, ד) במשנת "ארבע מדות ביושבים לפני חכמים", שדברי בינות נמשלים לנחל . וכן במשל יותם בן ירובעל "החדלתי את תירושי המשמח אלהים ואנשים " וכדפירשתי לעיל. וכן משמח הבריות במעשיו שהרי נוהג עמהם בצדק , לא יעשה עול ולא מרמה . ויותר מזה שמתחסד עמהם, ורץ כצבי להטיב עמהם, עד שכולם אומרים "אשרי שזה ילד, אשרי שזה גדל".

ענוה ויראה, מעלתן מול כל שאר המדות

"**ומלבשתו ענוה ויראה** ". נראה בעיני דמהך בבא ואילך מונה השבחות שזוכה העוסק בתורה לשמה ע"י התורה, וארישא קאי דקתני "זוכה לדברים הרבה , ולא עוד " וכו'. ופריט השתא כל מעלות הנפש שהתורה מזכה לבני אדם, "מלבשתו יראה וענוה ומכשרתו" וכו', אבל "אוהב את המקום אוהב את הבריות משמח את המקום משמח את הבריות " לאו בכלל הני נינהו, ומשום הכי לא תני "ומלבשתו אהבה". אלא פרושי קא מפרש, מאי טעמא נקרא "ריע אהוב"? משום שהעוסק בתורה לשמה אוהב את המקום אוהב את הבריות וכו'. וכבר פרישית דאוהב את המקום אהבת נפש מעלתו גדולה מאד, וכדאמרינן בספרי (ואתחנן, פסקא לב) "העובד מאהבה שכרו כפול ומכופל". ולהכי תני ברישא "ולא עוד אלא שנקרא ריע אהוב", כלומר לא בלבד שזוכה לדברים הרבה תחת השמש, אלא שע"י שעוסק בתורה לשמה זוכה לבסוף למעלת הקדושים אנשי שם אהובי עליון , שיקרא גם הוא "ריע אהוב" למקום ולבריות, שאין מעלה עליונה ממנה . וכן פירשנו שהאהבה הזאת היא הדבקות ומתת רוח אלהים על נפש האדם. ואפילו הכי לא תני "ומלבשתו אהבה". משום דתני "ומלבשתו ענוה ויראה", והיינו רוח אלהים, רוח טובה וכדבעינן למימר. ועל ידי כן אוהב את המקום אהבת נפש, כי מדת האהבה הנטועה בנפש תתעורר כשתחול עליו רוח יראת ה' ודעת, ולהכי לא שייך למתני "ומלבשתו אהבה". וכן לא שייך למתני "ומלבשתו שמחה" לשמח את המקום ולשמח את הבריות, כי שתי מדות הללו מתחזקין מעצמן כשיתלבש בענוה וביראה, והיינו דפרישית לעיל בברייתא דספרי (ואתחנן, פסקא לג) דתני "איני יודע באיזו צד אוהבים את המקום ב"ה ? ת"ל והיו הדברים האלה וגו' מתוך כך אתה מכיר מי שאמר והיה העולם ומדבק בדרכיו ואתה אוהב אותו ", כלומר ע"י התורה תתלבש בענוה ויראה, ותכיר גדולת מי שאמר והיה העולם ותבין דרכיו ומדותיו. וע"י התורה תדבק בדרכיו כדתני לקמן "ומכשרתו להיות צדיק" וכו', וע"י כן אתה אוהב אותו אהבה שאינה תלויה בדבר בכל לב ובכל נפש. וכן פירושא דמתני תין תני "כלל"

ברישא, "נקרא ריע אהוב אוהב את המקום " וכו', והיא הסגולה האחרונה . והדר תני כיצד נעשה ריע אהוב, ע"י התורה, כי "מלבשתו ענוה ויראה" וכו' וכדאפרש.

"ומלבשתו ענוה ויראה". ע"י שעוסק בתורה לשמה זוכה שתבא בלבו רוח ממרומים, רוח ענוה, ורוח יראה, והיינו "ומלבשתו" כדכתיב (דה"א יב , יט) "ורוח לבשה את עמש י ראש השלישים", (שופטים ו , לד) "ורוח ה' לבשה את גדעון ", (דהי"ב כד , כ) "ורוח אלהים לבשה את זכריה", וכן (אסתר ה , א) "ותלבש אסתר מלכות", (איוב מ, י) "והוד והדר תלבש " וכיוצא בהן . והמליצה נכבדת מאד, כי כמו שיש לאדם מלבושים רבים , פעם לובש זה ופעם לובש זה, והמלבוש מכסה הגוף כ ולו ובו מתראה האדם ; כן מלבושי המדות שבנפש ורוחותיה . לפי שנטועים בנפש כל הכחות, והן נחים שוקטים בקרבה ואינן מתראין, וכדפירשתי (אבות, ד) במשנתו של ר' לויטס איש יבנה ["מאד מאד הוי שפל רוח"]. הנה כשתתגבר מדה ידועה והרוח ימלא כל הלב מאותה המדה, וכפי מדתה ימשול הלב בכל פעולותיו, אזי הנפש מלובשת ממדה ההיא ומתראה בה . על דרך משל כשיגבר מדת הכעס ימלא כל הלב כעס ויעשה כל ענייניו בכעס, נאמר "שלבש לבוש הכעס", כי מתראה בלבוש זה. וכבר רמזנו במשנת "ארבע מדות" שבדעות, שהמדות על הרוב מטלטלות אחת את חברתה, ולפעמים הן קבועות בלב . כמו מדת החכמה בלב הנבונים, על כן נאמר (משלי יד, לג) "בלב נבון תנוח חכמה". מדת כעס בלב הכסילים, ועל כן נאמר (קהלת ז, ט) "כעס בחיק כסילים ינוח". וכן בכל מדה ומדה כשהיא מושלת בלב . ופעולת האדם כפי אותה המדה נאמר שהוא מלובש בה . וכביכול השתמשו הנביאים במליצה זו גם על ה' ב"ה, כמו (תהלים צג, א) "ה' מלך גאות לבש", (ישעיה נט, יז) "וילבש צדקה כשריון", (תהלים קד, א) "הוד והדר לבשת". וזה על דרך משל, לפי שאנו רואין פעולות ה ' ב"ה על דרכים רבים, פעם נגלה כג יבור מלחמה, ופעם כזקן מלא רחמי ם. על כן נכתב עליו "גאות לבש", ונכתב "וילבש צדקה כשריון" וכדומה להן.

יצר לב האדם, והציורים שבלב

ודע שבתורה נאמר (בראשית ח, כא) "כי יצר לב האדם רע מנעוריו". ופירשנוהו ברחבה בספר גן נעול, כי הדרוש עמוק מאד, וכולל שיעור גדול מסוד חכמת הנפש . ופה אגיד בקצרה. לא אמר "נפש האדם רעה", חלילה חלילה, כי נפש האדם עליונה עשויה בצלם ובדמות , וכל הכחות הנטועות בה טובות. וכולן נאצלו לתשמיש החכמה, אלא שהאדם משתמש בהן לרעה. על דרך משל כח האהבה נטועה בנפש לאהבה את ה ' ב"ה, לאהוב את דבר קדשו ולאהוב את חסידיו ויראיו וכיוצא. והאדם משתמש בה לרעה, לאהוב נשים ולהדבק בזנות ובכשפים, לאהוב כל עושה רעה וכיוצא . וזהו יצר הלב, שמצייר המדה לרעה בלב, והיצר "רע" כי מצייר המדות בדרך רע . ושם גלינו ענייניים רבים והודענו שהרבה מן המדות מצטיירות ומתגלות בלב מאליהן בלי עמל וטורח, וקצתן מסתתרות בסתר הנפש, ולא ייראו בלב רק כשיעמול האדם ברוחו ובשכלו לגלותם. והמדות המתגלות מאליהן כ ולן נוטין לרעה, כמו שתמצא בהמון בני אדם בעלי גאה וגאון להשתרר ולהכבד ; בעלי כעס וחימה ; בעלי קנאה לקנאות בעושר חבריהם בנשותיהם ובקנייניהם; בעלי תאוה כזנות ולתענוגות בני אדם.

ע"י העזר האלוהי יודע האדם את המעשה הנכון בכל מצב נתון

והנה התגלו בהן המדות הללו מעצמן בטבע יצר הלב, ואין כן המדות הטובות שאינן מתגלות בטבע אלא ע"י עמל הרוח והחכמה . כי לא תמצא אדם שיהיה בטבעו מתגאה בדרכי ה', כמו שנאמר אצל יהושפט (דה"ב טז , ו) "ויגבה לבו בדרכי ה' ", והוא האיש הבז לכל עושר וכבוד ותענוגים נגד ההליכה בדרכי ה' ; או שיהיה בטבעו מתאוה לחכמה וליראת ה' וכיוצא . אלא צריך תחלה ללמוד וליסר נפשו מוסר גדול, ואז תחילנה המדות להצטייר בלב על דרכים טובים, והלואי ואולי . ולפי שהמדות המושלות בלב הן מלבושי הנפש שבהן תתראה פעם לובשת מדה זו, ופעם פושטת אותה ולובשת אחרת, כי כן צריך להיות והכל בחכמה . פעם צריך ללבוש מדת הרחמים לרחם על צדיקים ועניים, ופעם צריך ללבוש מדת האכזריות להנקם מאויבי ה' וממנאציו ולעשות משפט כתוב על הרשעים . על כן אמר שלמה בחכמתו (קהלת ט , ח) "בכל עת יהיו בגדיך לבנים ", והוא משל עמוק מאד שינהג האדם בכל מנהגיו

בחכמה כפי העת והמקבל. כי החכמה טהורה ונמשלה למראה הלבנונית הנקיה, וכדרך (דניאל ז, ט) "לבושיה כתלג חיור", (תהלים נא, ט) "ומשלג אלבין", ואצל הכהן (ויקרא ו, ג) "ולבש הכהן מדו בד", (ויקרא ט ז, לב) "ולבש את בגדי הבד בגדי הקדש ", וזהו (קהלת ט, ח) "בכל עת יהיו בגדיך לבנים", כל מדה שתתלבש בה תהיה לבנה כמשפט החכמה . אלא שהאדם חסר לב, ואע"פ שחפץ להתנהג בחכמה אינו מבין דרך החכמה, ואיך תהיינה כל בגדיו לבנים ? אמנם מי שחושק באמת ובתמים להתנהג בחכמה, תלבישהו רוח אלהים ממרומים וילמדהו דרך תבונות. אז יבין האמת בכל דבר, וכדרך (משלי ב, ט-י) "אז תבין צדק ומשפט ומישרים כל מעגל טוב. כי תבא חכמה בלבך ודעת לנפשך ינעם". וזהו העזר האלוהי, ולעיל רמזנו במשל יותם בן ירובעל שהעזר האלוהי מתואר בכתבי הקדש ב "שמן", כמו (שופטים ט, ט) "החדלתי את דשני ?" וגו', (תהלים כג, ה) "דשנת בשמן ראשי". ולכן סמך ואמר "ושמן על ראשך אל יחסר", כלומר אם תבחר בחכמה ללבוש בכל עת בגדים לבנים, [ת]היה בטוח כי לא יחסר שמן ראש, כי ילוה אתך העזר האלוהי וילמדך דעת ותבונה בכל דבר . ועל זה שנה תנא דידן "ומלבשתו ענוה ויראה", כלומר שהעוסק בתורה לשמה ומבקש האמת בכל לבו וחפץ להתנהג בדרכי התורה שתהיינה בגדיו בכל עת לבנים, אעפ"י שיצר הלב רע ואינו מציית בטבעו המדות היקרות העליונות, ואם רגע יצייר אחת מהן, רוח אחרת בא ועוקרתו הופכתו על פניו ומצייר מדה אחרת לרעה וכדפירשתי לעיל (אבות, ג) במשנת ר"א בן עזריה. הנה אור התורה תמשיך עליו רוח אלהים ממרומים "ומלבשתו ענוה ויראה ". ובהיות הנפש מלובשת בשתי מדות הללו בודאי יהיה "חכם לב", ויאהב את המקום ב"ה ויאהב את הבריות וישמח את המקום במעשיו וישמח את הבריות במעשיו.

ועתה אפרש, דע כי שתי מדות הללו כוללות כל המנהגים הטובים, והמלובש בהם יהיו בגדיו כל עת לבנים במשפט החכמה . אלא שמרוב סגולתן לא תצטיירנה בלב האדם בטבע, וכדפירשתי לעיל, וצריך עמל גדול לגלותן ולציירן . ואח"כ צריך עזר אלהים להתלבש בהן תמיד, והוא שיהיה ציוריהן נגלה בלב תמיד שיהיה הלב מושל כפי המדות הללו בכל כחות הנפש. ומי שזכה לשתי מדות הללו בציור גמור הוא קרוב למדרגת הנביאים, ומוכן שתחול עליו רוח הנבואה ורוח הקדש , לדעת העתידות והסודות הנפלא ים כדרך שנודעו לנביאים בנבואותיהן ובחזיונותיהן, ובספרי הנבואה נגלה סוד זה, שמי שזכה לכתר ענוה זוכה לרוח הקדש, שכן אמר שלמה בחכמתו (משלי טו, לג) "ולפני כבוד ענוה ". "כבוד" הוא רוח הקדש כדפירשתי בכמה דוכתי [מקומות], ולפני כבוד מדת הענוה שהענוה מביאה לכבוד . ובברייתא של ר' פנחס בן יאיר (ע"ז כ:) מפורש כן, "ענוה מביאה לידי רוח הקדש". וכפי עוצם מדת הענוה כן משקל הרוח העליון החל על הנפש ההיא, וכדאמרינן (איוב כח, כה) "לעשות לרוח משקל", (מדרש ויק"ר טו, ב) " אפילו רו ח הקדש ששורה על הנביאים במשקל הוא בא ". וראיה גדולה ממשה רבינו ע"ה שנאמר עליו (דברים לד, י) "ולא קם עוד נביא בישראל כמשה", לפי שלא קם כמוהו בענוה, שנאמר (במדבר יב, ג) "והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה ". ובא זה ולמד על זה, למען דעת כי ישרים דרכי ה', כי משה לבדו היה כדאי לכל הכבוד הגדול הזה. וכן היראה מביאה לידי רוח הקדש כדאפרש.

ענוה וירא‍ה טמונות בהעלם בנפש האדם, ואפשר לפתח אותן ולגלותן

וצריך שתדע שבכל הנפשות נטועות כל הכחות וכדפירשתי פעמים רבות, ויש בכל נפש בסתר ובהעלם מדת הענוה ומדת היראה . ענוה אפרש לקמן, ויראת ה' פירשנו במקומות רבים וביותר (אבות, ג) במשנת ר"א בן עזריה , שהיא דעת רוממות ה ' ב"ה כי (תהלים קמז, ה) "גדול אדונינו ורב כח". והיא נטועה בש יקול דעת כל אדם. ומי שאינו עז פנים בהכרח יירא את ה' בראותו עולם מלא, השמים ושמי השמים השמש והירח וכל מעשה ה' בשמים ובארץ . וכמו שכתוב בתורה (דברים י, יד) "הן לה' אלוהיך השמים ושמי השמים הארץ וכל אשר בה ", וסמיך ליה (דברים י, כ) "את ה' אלוהיך תירא ". וכמו ששנינו (אבות, ג) "אם אין יראה אין חכמה ". כי לעולם לא יקבל אדם שמועות החכמה ויעשה מצוה כי אם ביראת ה': או יראת עונש או יראת רוממות.

אבל משנתנו לא מיירי בענוה זו וביראה זו, שהן ברוב הפעמים שכוחים מן הלב, והסכלות גוברת והדמיון לפתח רובץ, כמו שאתה רואה בהמון בני אדם שהן מלאים עונות וסכלות . אבל תנא דידן מיירי ב"מלובש" בענוה וביראה כדקתני "ומלבשתו ענוה ויראה", והיינו כששתי מדות הללו מושלות בלב כל עת, והנפש מלובשת בהן וכדפירשתי לעיל . וזהו זכייה גדולה ונחלת שדי ממרומים, וכדקאמר "ומלבשתו" שע"י אור התורה יתלבש בהן, וזה אות שהיה מתאמץ להתנהג בחכמה ובענוה וביראת ה' מאד, שהרי בעוסק בתורה "לשמה" קא מיירי, והוא המבין בסגולת התורה וכדפירשתי לעיל. ופשיטא שנוהג בענוה וביראה, ובזכות זה זוכה שמלבשתו שתי מדות הללו, ואז יתואר "עניו וירא את ה'", כי אין תאר מן התארים נופל אלא על המלובש במדה מן המדות, שלבו מושל בציור זה תמיד וכדפירשתי בספר "גן נעול". והיינו כדפירשתי (אבות,ה) במשנת בן תימא שהתפלל יהי רצון שתבנה עירך במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך, לפי שראה ש"בשת פנים לגן עדן", והיינו המלובש ביראה, וכדילפינן לה מקרא (שמות כ, יז) "ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו", ופנים הוא הנפש כדפירשתי התם. ואמר "יראתו על פניכם", כבגד המכסה פני האדם, וכמו מלבשתו יראה דהכא, ואז לא תחטאו . הא אם אין הפנים מלובשים ביראה יחטא, ואעפ"י שיודע יראת ה' ואינו ע ז פנים, (כי היא) [מפני שהיא] כשכוחה מן הלב, וכשנכנס רוח שטות בלב יתבלבלו מחשבת שכל ובינה ויראה, כי המדות מטלטלות זו את זו מן הלב וכדפירשתי לעיל . ולכן הבטיחנו הקב"ה שלעתיד לבוא יעשה עמנו אות לטובה להלבישנו יראתו, כדכתיב (ירמיה לב , מ) "ואת יראתי אתן בלבבם לבלתי סור מעלי". מפורש שיקבע היראה בלב ונהיה תמיד מלובשים בה. ועל כן התפלל שיה י רצון שיבנה העיר במהרה בימינו ונזכה כולנו למדה היקרה הזאת הכוללת יושר המדות כולם.

וכן העוסק בתורה לשמה זוכה להתלבש ביראה, כדכתיב (משלי ב, ה) "אז תבין יראת ה' " וגו' וסמיך ליה (ב, ו) "כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה". ועל כן התפלל ותן חלקנו בתורתך, ורבי מאיר נמי מהאי קרא יליף לה, דבהדיא קאמר (משלי ב, א-ד) "אם תקח אמרי ומצותי תצפון אתך להקשיב לחכמה אזנך תטה לבך לתבונה. כי אם לבינה תקרא לתבונה תתן קולך. אם תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה". והיינו עוסק בתורה לשמה, שבאהבתה שוקד עליה תמיד, והיא יקרה בעיניו מכסף ומטמונים וכדפירשתי לעיל . ואמר "אז תבין יראת ה' ", אלמא ד"מלבשתו יראה", וסיפא דקרא "ודעת אלהים תמצא", והיינו ענוה וכדאפרש, אלמא ד "מלבשתו ענוה". והכי נמי יליף מן המפורש אצל אהרן (מלאכי ב, ה) "ואתנם לו מורא ויראני, ומפני שמי נ יחת הוא", הא למדת שהתורה מלבשתו יראה, דסמיך ואמר (מלאכי ב, ו) "תורת אמת היתה בפיהו, ועוולה לא נמצא בשפתיו" וכו', והיינו לפי שעסק בתורה לשמה . ומי שיש יראה כזאת בלבו [הוא] מוכן לנבואה ור וח הקדש, וכדאמרינן (שמות ג, ו) "ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אל האלהים", (ברכות ז.) "בזכות 'ויסתר' זכה 'ותמונת ה' יביט'". כי היראה מביאה לרוח הקדש, וכן הענוה, לפי שהן שתי הסגולות הגדולות הכוללות כל חפץ וכל מדה יקרה. וכבר רמזנו (אבות, ד) במשנתו של ר' לויטס איש יבנה ששנה "מאד מאד הוי שפל רוח", שאין ענוה ושפלות הרוח מדה אחת כמו שכתב הרמב"ם ז"ל. ושם בררנו בראיות ברורות ששפלות הרוח היינו כבישת היצר. אבל הענוה מדה יקרה בפני עצמה ואין לה עסק עם מדת שפלת הרוח . ואין ספק שהמוכתר בענוה היה גיבור וכובש את יצרו, אבל אין כל שפל רוח עניו, אם לא זכה בתורתו וברוב מעשיו להתלבש בה.

השגת הענוה
ההבדלים שיש בין נפשות בני אדם

ועתה אפרש, הענוה מדה יקרה, והמדה ההפוכה ממנה היא הגאוה, ואין הענוה הדרך האמצעי בין שפלות הרוח והגאוה . אבל הדרך האמצעי שבין הגאוה שהיא קצה האח ד, ובין הענוה שהיא קצה השני הוא לפי דעתי מדת האמת. וכך הענין, הגאוה מדה רעה מאד, ואמרו הנביאים שהיא תועבת ה', שנאמר (משלי טז, ה) "תועבת ה' כל גבה לב ", ואמרו בסוטה (ה.) שאפילו שמינית שבשמינית אסורה, דהא כתיב "כל", אפילו כל דהו. והוא הכח המגביה הנטוע בנפש, שבו מגביה האדם מעלתו על מעלת חברו. ודע שאע"פ שכל נפשות בני אדם עליונות, אינן שוות במעלתן מתחלת אצילותן. ויש בזה ענינים עמוקים תלויים בהן גופי התורה ושרשי

דקדוקי המצות והחסידות, הארכנו לדבר באלה בספר "גן נעול". על זה אמר שלמה בחכמתו (שם ו, כו) "ואשת איש נפש יקרה תצוד". תיבת "יקרה" תאר לנפש, שנאצלה ביקר רב. ואשת איש תצודנה, וכל שכן שתצוד נפש בינונית. כי אם "יקרה" תאר לבעל הנפש, היה [לו] להכתב "יקר", כמו (קהלת י, א) "יקר מחכמה מכבוד". והדעת מורה כן, שאם תאמר שכל הנפשות שוות במעלתן, תהיה נפש אחד העם כנפש המלך, ונפש אחד ההמון כנפש ראש הנביאים. גם החוש עד על הבדל הנפשות מתחילת אצילותן. שאנו רואין אדם בעל בינה גדולה, ואחר שכמעט אין בו בינת אדם. יש בעל גבורה גדולה ואומץ הלב שיתגבר נגד מחנה גדולה, ואחר כמעט אין בו גבורה כלל וינוס מלפני אשה. יש בעל כח גדול, ואחר חלוש. וכן בכל מדה ומדה הנטועה בנפש, וכבר רמזנו על זה במשנתנו (אבות, ה) "זו מחלוקת קרח וכל עדתו", שאמרו כל העדה כולם קדושים, השוו בין כל הנפשות. ומשה השיב: "בקר ויודע ה'", שהקב"ה הציב גבולות, והבדיל בין אור לחשך. וכן הציב גבולות והבדיל בין הנפשות, כמו שנאמר (דהי"א כג, יג) "ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים הוא ובניו", וכן (במדבר טז, ט) "המעט מכם כי הבדיל אלוהי ישראל אתכם מעדת ישראל". רמז על שתי הבדלות שזכו להן שבט לוי, האחד, שנבדלו מכל העמים ככל ישראל, שנאמר (ויקרא כ, כו) "ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי", והוא הבדל נפשות, ועל זה אמר (במדבר טז, ט) "אלוהי ישראל", וכדפירשתי (אבות, ד) במשנת "חביבין ישראל". והשני, שנבדלו מכל ישראל לעמוד לשרת במקדש בכלי שיר ולשוערי השערים, שנאמר (דברים ו, ג) "בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי". והנה יש הבדלים רבים במעלות הנפשות כמו שבארנו בספר הנ"ל, וכדבעינן למימר לקמן. וכן הנפשות נבדלות כפי מעשיהן, מקצתן שמרו צדק ומשפט וזכו להתקדש ונחלו נחלת שדי ממרומים, והן (מליצה ע"פ קהלת י, א) "יקרות מחכמה ומכבוד", ואחרות שלא התקדשו למדי ולא זכו ולא נחלו בטובה זו. וכיוצא בזה הבדלים לאלפים, וכדפירשתי (אבות, ג) במשנת ראב"ע בענין "מי שחכמתו מרובה ממעשיו" או "מעשיו מרובין מחכמתו". וזה נעלם מעיני אדם, ואינו נודע זולתי ליוצר הכל ית', הוא יוצר הנפשות ויודע יוקר כל נפש מתח ילת אצילותה. והוא יודע משקל זכיותיה ומעלת חכמתה וכבודה. אבל האדם טועה בעצמו וכל שכן שטועה בחברו. שים עיניך במה שפירשנו (אבות, ה) במשנת "עשרה נסיונות נתנסה אברהם אבינו ע"ה" ותבין מקצת דברים אלו. ואילו היה אפשר לאדם לדעת יוקר נפשו ויוקר נפש חברו מתח ילת אצילותן, ומעלת נפשו זכיותיה וצדקתה ומעלת נפש חברו וזכיותיה, והיתה ידיעתו ברורה במשקל צדק בלי העדפה ובלי מחסור, והיה מעריך ערכו וערך חברו כפי ידיעתו; אז אין רע. כי בכל מדה ומדה היה שוקל בצדק. על דרך משל אם היה יודע בצמצום כח בינת נפשו, וכן היה יודע בצמצום כח בינת נפש חברו, כשנתברר לו שבינת נפשו גדולה מבינת נפש חברו, לא היה צריך לבטל דרך בינתו מפני בינת חברו הקצרה ממנה. וכן להיפך כשהתברר לו שבינת נפש חברו גדולה מבינתו, היה מבטל דרך בינת נפשו מפניו, וכן בכל מדה ומדה, וכן בענין הזכויות ומעלות צדקת הנפשות.

לא טוב הדבר שהאדם יסמוך על בינתו ללא הכנעה למסורת התורה

ואין בזה תקלה, שהרי אז הוא נכנע למשפטי התורה ומצותיה ולדברי השופטים והחכמים מקבלי התורה ולדברי הנביאים השומעים דבר ה', כי בינת כל אדם כאין נגדם, כי ה' ב"ה לבדו בעל הבינה הב לתי בעל תכלית, כדכתיב (איוב יב, יג) "לו עצה ותבונה", וכתיב (איוב כח, כג) "אלהים הבין דרכה" וגו'. והמנהג הזה כפי מדת הצדק הנטוע ה בנו, אין בה דרך רעה ועקשות, וזאת היא מדת האמת, שאמרנו עליה שהיא ממוצעת בין הגאוה והענוה. אבל לפי שהידיעות הללו נעלמות מלב האדם, ואין בנו פלס ומאזני משפט לשקול בהן משקלי הכחות ומעלות הנפשות, אין טוב שנסמוך על אומד הדעת לשפוט בדברים הללו. כי המכשול קרוב, כי האורב יושב בסתר הלב, והוא יצר כח הגאוה, שמטבע הכח הזה להגביה לב האדם על זולתו באורח שקר, והוא מתלבש בדמיון ומדמה לעיני הנפש שהוא נכבד גם ממי שלא הגיע לקרסוליו. ואם יגבר כח זה בלב יע וור עיניו מיום ליום, ולסוף יתגאה ויגביה עצמו גם על החכמים בעלי השמועות, ולסוף על הנביאים עד לאין מרפא. וכדאמרינן בגמרא (סוטה ד:) "כל המתגאה כאילו עובד ע"ז", כי נפש המתגאה מתלבשת בשקר ובדמיון. הכח הרע הזה הוא עמוד "החכמים

בעיניהם", "הנבונים נגד פניהם", כדרך (ישעיה ה, כא) "הוי חכמים בעיניהם" וגו'. (משלי כח, יא) "חכם בעיניו איש עשיר", (משלי כו, טז) "חכם עצל בעיניו". כולם משורש הגאוה יצמחו.

ואלה הם מדות המינים והאפיקורסים הנשענים על בינתם שנתפרשו (אבות, ג) במשנת ר"א המודעי. ואפילו על הדברים הנטועים בש יקול דעת כל אדם הם חולקים בגאותם. ולולי כחש הגאוה ודמיון הגבהות לא היו באים לכלל זה, כי אפילו הפתאים וחסרי לב יבינו פחזות האנשים החטאים האלה בנפשותם. ולפי שכל הרעה הזאת יוצאת מן הגאוה, אמרו הנביאים שהמדה הזאת היא תועבת ה', אפילו המעט ממנה . לפי שהיא אוסרת ומחמצת הנפש בכל שהוא, מיד שיגביה האדם לבו בשקר הרי הוא כמתועב. ולכן הזהירו שיהא האדם שפל בעיניו, ויתרחק מאד ממדה זו, ולעולם יגביה מעלת חברו על מעלתו כפי האפשר, והעושה כן הוא איש אמת ונוהג בצדק. אבל עדיין אינו ראוי לתאר "עניו", כי הענוה כח נוסף על מדת הצדק. והיא הפוכה ממדת הגאוה.

ראוי לו לאדם לדעת מה היא מעלתו כדי שיקיים תפקיד שה' הטיל עליו

ועתה אפרש. דע שכמו שכח הגאוה מגביה לב האדם ומעלתו על זולתו בשקר, כן הענוה תשפיל מעלת האדם בעיניו ממה שהיא באמת, לא באורח שקר חלילה, עד שידמה [יטעה חכם] המבין כדניאל [עיין יחזקאל כח, ג], ש"נער חסר לב" מבין [כביכול] יותר ממנו וכיוצא בזה, שאין זה אלא סכלות גמורה. אלא [מן הראוי הוא כי] יודע מעלתו ובכל זאת נחשבים כל זולתו הפחותים ממנו מאד בעיניו כמוהו, כי הענוה ברוב טובה (ו' מנוקדת שורק) תעביר זכרון סגולתו ומעלותיו מנגד עיני לבו, ותפתח עיני הלב לטובה על כל זולתו. זאת היא דרך הדעת, ומדת הטוב העליונה, היא כוללת כל דרכי החנינה והרחמים בכל פרטיהן. והיא צריכה ביותר למלכים ולשרים הגדולים, שאע"פ שנודע להם שהם רמים ונשגבים מן ההמון מאד, הנה ב"מקום גדולתם תהיה ענותנותם" (מליצה ע"פ מגילה לא ע"א "כל מקום שאתה מוצא" וכו' לפי גירסת "עין יעקב"). יחוסו על דל ואביון ונפשות אביונים יושיעו (ע"פ תהלים עב, יג), לא יקלו בעיניהן לשפלותן. וכי לא היה שלמה המלך יודע מעלתו היקרה ? והוא עצמו אמר (קהלת א, טז) "אני הנה הגדלתי והוספתי חכמה על כל אשר היה לפני על ירושלים , ולבי ראה הרבה חכמה ודעת". ידע שהוקם למלך על פי ה' ושנמשח בשמן המשחה , ושנחה עליו רוח ה' וכיוצא בזה. ואעפ"כ נאמר עליו בנבואה (תהלים עב, ב-יד) "ידין עמך בצדק ועניך במשפט וגו', ישפוט עניי עם, יושיע לבני אביון וידכא עושק . כי יציל אביון משו וע, ועני ואין עוזר לו . יחוס על דל ואביון וגו'. מתוך ומחמס יגאל נפשם וייקר דמם בעיניו". שכל אלו הן מדרכי הענוה המגדלת נפש האומללים בעיני הרמים והנשאים . ותיקר נפשם ודמם בעיניהם כאשר תיקר בעיניהם נפשם היקרה. ולולי מדת הענוה לא היה אפשר שיעשו המלכים משפט בין העניים והדלים, לא היו שומעין טענותיהם וריבם, ולא היו נותנין נפשם בכפם להלחם בעדם ולהצילם, כמו שעשו דוד ושאול וחבריהם הקדושים.

בעל ענוה, מוכן הוא לסבול עלבון

מטוב מדת הענוה לסבול עלבון ולהטיב למי שהרע עמו, ולסבול משא העם וטרחו וריבו, כמו שתמצא במשה רבינו ע"ה שמסר נפשו על ישראל אע"פ שהטרידוהו ורבו לו, שנאמר (שמות לב, לב) "ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת", ואין ענוה גדולה מזאת. ולא נעלם מאדון הנביאים סגולת נפשו העליונה שהיה אב לחכמים ואב לנביאים וחסיד שבחסידים . ובכל זאת יקרו בעיניו נפשות ישראל למאד, ור יחם עליהם עד שבחר להמחות מספר חיים למען הצילם, וזה הפלא ופלא. ובאמת לא היה כמוהו בענוה כדפירשתי לעיל. מכל אלו אתה למד שמדת הענוה נוהגת בין אדם לחבירו, שב על הנפש היקרה המלאה כבוד והדר תחוס ותחמול על נפש אומללה ותיקר בעיניה כנפשה. אבל לא שייך מדה זו בין האדם למקום ב"ה, כי כל האדם במה הוא נחשב לפניו ית' ? ומדרך האמת צריך גם המלך גם הנביא להיות שפל בעיניו כעפר ואפר נגד גדולתו של יוצר בראשית ב"ה. וכן אתה למד שאין מדת הענוה נוהגת בין אדם לחברו אלא בגדול נגד קטן, לא בקטן נגד גדול . שאפילו כפי מדת האמת לא יוכל לב הקטן להגביה על מעלת הגדול ממנו. אבל נוהגת בגדול נגד קטן, שאע"פ שיודע מעלתו נגד הקטן, תיקר נפש

הקטן בעיניו למאד. הא למדת שעיקר המדה הזאת היא מדתו של מקום ב"ה, כי הוא ב"ה אין חקר לגדולתו, (דניאל ד,לב) "וכל דירי ארעא כל ה חשיבין" [אמר המגיה: ביומא כ ע"ב גירסת חז"ל כ"לא" חשיבין, והוא חירגא דיומא, עי"ש רש"י]. ואעפ"כ יקר בעיניו נפש האדם . וכן מרחם על כל המעשים מקטן ועד גדול, כדכתיב (תהלים קמה, ט) "טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו", כי משגיח ממכון שבתו ומשפיל לראות בשמים ובארץ, אבי יתומים ודיין אלמנות, אוהב גר לתת לו לחם ושמלה, ושוכן את דכא ושפל רוח . וכל זה ממדת ענותנותו, כדאמרינן (מגילה לא. לפי גירסת "עין יעקב") "בכל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא ענותנותו. דבר זה כתוב בתורה ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים. כתוב בתורה (דברים י, יז) "כי ה' אלהיכם הוא אלוהי האלהים ואדוני האדונים , האל הגדול הג יבור והנורא" וגו', וכתיב בתריה (י, יח) "עושה משפט יתום ואלמנה ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה ". ושנוי בנביאים דכתיב (ישעיה נז, טו) כי כה אמר רם ונשא שוכן עד , מרום וקדוש אשכון". וכתיב בתריה "ואת דכא ושפל רוח . להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים ". ומשולש בכתובים דכתיב (תהלים סח, ה) "שירו לאלהים זמרו שמו סלו לרוכב בערבות ביה שמו ", וכתיב בתריה (סח, ו) "אבי יתומים ודיין אלמנות" וגו' [עכ"ל הגמרא] . מדבריהם אתה למד שמדת ה "ענוה" היא מדת הטוב המשגחת על הבריות האומללות ביותר, מטיבה וחוננת ומרחמת ואוהבת הכל, והיא מצויה [רק] במקום [שיש] גדולה, כי אם אין גדולה אין מקום לענוה . ולכן במקום שמפורש גדולתו של המקום ב"ה שם אתה מוצא כתוב ענותנותו [כנ"ל].

מתגלים לו לבעל ענוה סודות ה'

וכן אתה מוצא בדוד מלך ישראל כשנתן הודאה על חסדי המקום ב"ה עמו, אמר (תהלים יח, לו) "ותתן לי מגן ישעך וימינך תסעדני וענותך תרבני ". כלומר בענותך גדלתני ורוממתני, כי לול י שאתה נוהג בענוה לא הטיבות עמדי . כי מה אני בשר ודם עפר ואפר חשוב לפניך ? שתסעדני ותגדלני. וזאת היא מדת הדעת, שכל לשון "דעת" היא אהבה וחמלה וחנינה, כמו (שמות לג, יב) "ידעתיך בשם". (תהלים יא, ו) "כי יודע ה' דרך צדיקים". וכן הושאל לאהבת ריעים כמו (שמו"א א, יט) "וידע אלקנה", (בראשית ד, א) "והאדם ידע". והכל הולך אל ענין אחד, כמו שבארנו בספר "יסודות הלשון". ואלה הן מדות הרחמים המפורשים בתורה, שהמדה הכוללת אותן היא מדת הענוה. ואצל יהויקים נאמר (ירמיה כב, טו) "התמלוך? כי אתה מתחרה בארז ?". כלומר התחשוב כי תצלח למלוכה בגאותך ובכבודך ובשל ל שאספת מעניים ואביונים ? (ירמיה כב, טו-טז) "אביך הלא אכל ושתה ועשה משפט וצדקה אז טוב לו . דן דין עני ואביון אז טוב, הלא ה יא הדעת אותי, נאם ה'". כלומר אביך יאשיהו הצדיק היה מלך ישר שהיה מלובש בענוה , עשה משפט וצדקה ודן דין עני ואביון, וכן ראוי לעשות למלך . אז הולך בדרכי כי אני ה' עושה כן, ו "היא הדעת אותי". כי העניו הוא יודע דעת אלהים, ומתבררים לו הדרכים העליונים והסודות המופלאים בדרכי ה' . ונאמר עוד (ירמיה ט, כג) "כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל ויודע אותי". ומלת "השכל" כמו (תהלים קיא, י) "שכל טוב לכל עושיהם". והיא מעלה נפלאה בארנוה בספר "מעין גנים". וכן "וידוע אותי". ולכן מפרש מהו ה "דעת", ואמר "כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ ", כלומר שידע את ה ' ב"ה שאפילו בארץ השפלה הזאת עושה חסד משפט וצדקה. כי "במקום גדולתו שם ענותנותו ". וכבר בארנו בספר "גן נעול" כלל גדול בחכמת הנפש, שלעולם לא ישיג האדם ולא יבין דרכי זולתו אם אין גלוי ציור כזה בלבו, וכדכתיב (הושע יד, י) "מי חכם ויבן אלה , נבון וידעם . כי ישרים דרכי ה' ". כלומר מי שהוא "חכם" ונפשו מתוקנת שמושלים בלבו ציורי החכמה הוא יבין אלה, ומי שהוא "נבון" שהוא המופלא שבבינה, הוא ידע כי ישרים דרכי ה' . כי בעבור שבלבו מושלים דרכים אלו יבין וידע דרכי ה' המתדמים לדרכיו כביכול. ולכן אמר "הלא היא הדעת אותי", כלומר המלך הדן דין עני ואביון ומלובש בענוה "היא הדעת אותי" שיודע בסוד ה'. וכן המשכיל ויודע אותי "כי אני ה' עושה חסד" וגו' ראוי לו להתהלל, לפי שהוא סימן שהוא חכם ונבון, והיינו דפרישית לעיל דעלה אמר שלמה ברוח הקדש (משלי ב, ה) "אז תבין יראת ה' ודעת אלהים תמצא". "יראת ה'" היינו ד"מלבשתו יראה"; "ודעת אלהים תמצא" היינו ד"מלבשתו ענוה".

ציורי הדעת גנוזים הם בהעלם בנפש האדם

ומה נעימה המליצה הזאת דגבי [א] "דעת" אמר "תמצא", וגבי [ב] "יראה" אמר "תבין". משום דציורי ה"דעת" נטועים [כבר] בנפש האדם, וכדפירשתי לעיל שפרטי הענוה נטועים בכל הנפשות, אלא שהן בסתר הנפש, ואין ציוריהן נגלין בלב, וקאמר שלמה כשתזכה לרוח אלהים אז "תמצא" דעת אלהים, כי פתאום יצטיירו בלבבך ציורי הדעת . אבל יראת אלהים שהיא רוממות השם והדר גאונו, אין עוד מלבדו, כי הוא ב"ה לבדו גדול ונורא, ואין מרוממות הזה בנפש האדם, אמר "תבין", כלומר שבבינתך תבין גדולתו ורוממותו . למה הדבר דומה ? למי שאומר אם בעל בינה אתה , תבין מרחב השמים וגודל השמש . שאין בנפש האדם שמים ולא שמש, אלא שבבינתו עובר בשמים ובשמש ומבין גודלם ותקפם וכיוצא.

ע"י יראת הרוממות זוכה האדם להבין בסודות התורה

ומשום דתני "העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה " וכדפרישית, שעולה לגדולה ונוחל עושר וכבוד ומצליח בכל דרכיו, וכן תיקר נפשו בעיני אלהים ואדם בעבור צדקתו ו חכמתו ושאר מעלותיו, שייך למתני "ומלבשתו ענוה ויראה". כלומר שעם כל גדולתו ותקפו תלבישהו אור התורה מדת הענוה, ותתיצב על נפשו כמו לבוש (מליצה ע"פ איוב לח,יד) . ובמדה זו יתראה לכל הבריות, כי תיקר נפש הקטן שבישראל בעיניו כנפשו, ייטיב עם כ ולם, יחמול עליהם, יסבול טרחם משאם וריבם, וכיוצא במדות הללו המסתעפות משרש הענוה . וכבר פרישית שהענוה נטועה בכל הנפשות, אבל היא בה בהעלם, ולעתים רחוקות תצטייר מעט בלב . ובהא [אדם בינוני כזה] לא מיירי תנא דידן, אלא במי שציורי הענוה מושלים כל עת בלבו, שהיא הסגולה העליונה . ולהכי תני "ומלבשתו" וכדפירשתי לעיל. ומדת ה "יראה" רמזנו עליה במקומות רבים, שהיא יראת רוממות ה ' ב"ה, ואמרנו שהיראה נטועה בכל אדם, (אבות, ג) ו"אם אין יראה אין חכמה". ותנא דידן מיירי ברוח יראת ה' המלבשתו ומוספת בנשמתו בינה והשכל להבין ביראת ה' שנאמר עליה (משלי ב, ה) "אז תבין יראת ה' ", והיינו שיבין הסודות הנוראות העליונים הדר כבוד מלכותו וגדולותיו של יוצר בראשית . והן הן מעשה בראשית ומעשה מרכבה שזוכין אליהן השרידים אשר ה' קורא. וכדרך שכתוב על מלך המשיח (ישעיה יא, ב) "ונחה עליו רוח ה' וגו' רוח דעת ויראת ה' ". [א] "רוח דעת" כמו "ודעת אלהים תמצא", והיינו "מלבשתו ענוה". [ב] ו"יראת ה'" כמו "אז תבין יראת ה'", והיינו "מלבשתו יראה".

וכדרך שכתוב על זכריה הכהן הנביא (דהי"ב כו , ה) "המבין בראות האלהים ", כלומר שהבין בסודות המרכבה וגדולותיו של יוצר בראשית ב"ה, וכדכתיב (תהלים כה , יד) "סוד ה' ליראיו ". והמלובש ביראה , מורא של מקום וגדולותיו חקוקים בלבו, וצופה תמיד בעין הלב כבודו וגדולתו והן מראות אלהים , בשיקול הדעת ובבינת הלב, שעליהן בקש דוד המלך ע"ה ואמר (תהלים יז , טו) "אני בצדק אחזה פניך , אשבעה בהקיץ תמונתך ". פירוש לפי ששמרתי ה "צדק" אזכה לחזות פניך. כמו (תהלים כז, ד) "אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש. שבתי בבית ה' כל ימי חיי לחזות בנועם ה' ", וכן "אשבעה בהקיץ תמונתך ". ואין זה כמו (במדבר יב , ח) "ותמונת ה' יביט" שהיא הנבואה העליונה שנ יבא בה משה רבינו ע"ה ; אלא [אשבעה] "בהקיץ" בכל עת, והן מראות אלהים בלב המבין ביראת ה'.

ואלה המראות הנפלאות משביעים הנפש, כדרך (ישעיה נח, יא) "והשביע בצחצחות נפשך", והיא מדת [אדם] המלובש ביראה הצופה צפיות צחות במראות הלב . וכתב ר "א אבן עזרא ז"ל (בביאורו לתהלים יז, טו) "אין זה בחלום רק בהקיץ . וזה המחזה אינה במראה העין, רק במראה שיקול הדעת שהן מראות אלהים באמת. ואלה הדברים לא יבינם רק מי שלמד חכמת הנפש " עכ"ל. וכדתנן (חגיגה יא:) "ולא במרכבה ביחיד אא"כ היה חכם ומבין מדעתו ". שאם אינו מבין מדעתו, אין הרב יכול לפרש במלות ובלשון למודים.

ולכן המלובש בענוה וביראה אוהב את המקום ב"ה אהבה עזה, שהרי נאצל עליו אור ממרומים, ונפשו דבקה בכח עליון, ודומה כביכול לאהבת נפש שבין שתי נפשות הקשורות זו בזו, וכדפירשתי לעיל גבי אהבת דוד ויהונתן . וכן אוהב את הבריות שהרי מלובש בענוה, ומצא דעת אלהים לאהוב את השפלים והעניים לחון אותם להיטיב עמהם. [והוא] משמח את

המקום ב"ה, שהרי מלובש ביראה ואהבה, ועושה רצון קונו כאחד מצבא המרום במרום, וכן מלובש בענוה להדמות דרכיו לדרכי המקום ב"ה עם הבריות . וכן משמח את הבריות, שהרי מלובש בענוה להיטיב עמהם ולאהבה אותם לפי שנפשם עליונה, וכדפירשתי לעיל, וכדבעינן למימר לקמן.

"ומכשרתו" וכו'. אחר ששנה "ומלבשתו יראה וענוה", מפרש שעל ידי היראה והענוה הוא מוכשר להיות "צדיק חסיד ישר ונאמן". וצריכין אנו לפרש תחלה מהו "צדיק" ומהו "חסיד" מהו "ישר" ומהו "נאמן", כי לא פורשו בספרי המחברים זצ"ל, ואח"כ אפרש למה שנה "ומכשרתו".

"צדיק". הוא העושה כל מעשיו בקו הצדק, ושומר החקים והמשפטים והמצות שציוה הקב"ה לבני אדם, לפי שכל חקיו הם חקים צדיקים, שנאמר (דברים ד, ח) "ומי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת אשר אנכי נותן לפניכם היום". ו"צדק ומשפט" היא ה"חכמה", וכדכתיב (דברים ד, ו) "ושמרתם ועשיתם כי היא חכמת כם ובינתכם". ודרכי הצדק צריכין לקבלה, לקבל השמועות מפי חכמים, וכדפרישית בכמה דוכתי, שכל מה שהוא חכמה אינו יוצא משכל האדם ומבינתו. וכן צריכה לשמירה בלב, ודכתיב (דברים ו, ו) "והיו הדברים האלה אשר וגו' על לבבך". וכן בארנו שדרכי החכמה [הם] הפוכים מיצר הלב. כי יצר הלב רע לצייר דרך שקר, ולכן צריך הכנה גדולה להרגיל הנפש שתעשה מעשיה כפי החכמה . שאע"פ שבלבו אוהב דרכי החכמה, ומודה שהן דרכים ישרים וחפץ לקיימם, מכל מקום המעשה קשה. והעושה כפי החכמה בכל מעשיו הוא המתואר "צדיק". ועליו נאמרו כל התה ילות והברכות שבתורה ושבספרי הנביאים. ודרכי הצדק הן [גם] בדברים שבין אדם למקום ב"ה, וכן בדברים שבין אדם לחברו. על דרך משל, מצות השביתות בשבתות ומועדי ה' וציצית ותפילין וכיוצא בהן, הן דרכי צדק בינו לבין המקום ב"ה . הצדקות ומתנות עניים ואהבת ריעים וכיוצא, הן דרכי צדק שבין אדם לחברו. וכן בלאוין. ויסוד הצדק היא מדת יראת ה', וכדפירשתי (משלי טו, לג) ש"יראת ה' מוסר חכמה", ועל ידי היראה ילמוד וישמור ויעשה.

יש צדיק שאיננו חכם

ולפעמים יש צדיק ואינו חכם, כגון שלא קבל השמועות, או שהוא קשה לשמוע וממהר לאבד וכדתנן לעיל (אבות, ה) ואינו חכם, ועושה כל מעשיו בצדק על פי הוראתן של חכמים, והרי הוא "צדיק". והוא העיקר, כדתנן (אבות, א) "ולא המדרש עיקר אלא המעשה". וכל חכם הוא "צדיק", שאם אינו נוהג בצדק לא יתואר "חכם", אע"פ שקבל השמועות הרבות ושכלו ובינתו גדולים, שאין "חכם" אלא על הנוהג כפי החכמה וכדפירשתי. ולפי שהצדק והיראה קשורים זו בזו, תמצא תמיד שמליצות שניהן שוות, כמו (משלי י, יא) "מקור חיים פי צדיק", (משלי יא, ל) "פרי צדיק עץ חיים". וכן ביראה כמו (משלי יט, כג) "יראת ה' לחיים", (משלי יד, כז) "יראת ה' מקור חיים", (שמו"ב כג, ג) "צדיק מושל יראת אלהים". וכן תמצא שהחכמה והצדק הכל ענין אחד, כמו (משלי י, לא) "פי צדיק ינוב חכמה", (משלי י, טז) "פעולת צדיק לחיים", (משלי יג, יד) "תורת חכם מקור חיים". כללו של דבר חקי הצדק הן החכמה, והנוהגים כן הם צדיקים וחכמים . כשהנוהג בחקים אלו הוא גם כן בעל השמועות ועוסק בתורה תדיר הוא "חכם". וכשאינו בעל השמועות ואין בכחו לעסוק בה תדיר הוא "צדיק". ויש במליצות הללו ענינים רבים וכללים גדולים ואי אפשר להציגם הנה, ובספרי "יסודות הלשון" בארנום כולם.

"חסיד". הוא העושה צדק "לפנים משורת הדין", ומחמיר על עצמו בתורה ועבודה בשורת החכמה וכדפירשתי (אבות, א) במשנתו של שמעון הצדיק, דמדת חסידות שייכת בינו לבין קונו, ובינו לבין עצמו, ובינו לבין חברו . [אמר המגיה: כן כתב מהר"ל על ב"ק ל ע"א, "מאן דבעי למהוי חסידא, ליקיים מילי דנזיקין (בין אדם לחברו), מילי דאבות (בין אדם לעצמו) ומילי דברכות (בין אדם לקונו)]. והמשלנו על כל אחד משל, וכמו שהיראה יסוד לצדק, כן הענוה יסוד לחסידות, כי מקטין תמיד תורתו ועבודתו לשמים, וחושב ערכו מעט ממה שהוא חייב לעשות; ומגדיל מעלת נשמתו ומה שהוא חייב לה יטיב עמה. וכן בינו לבין חברו מגדיל תמיד

מעלת רעהו, ומשפיל עצמו לפניו, לה יטיב עמו ולמחול על מדותיו, וכל זה מדרכי הענוה והן הן מדת חסידות.

וכבר אמרנו שהענוה היא "דעת אלהים", ולכן אמר דוד (תהלים לו, יא) "משוך חסדך ליודעיך", שימשוך אור החסד על היודעים דעת אלהים, כדכתיב (תהלים יח, כו) "עם חסיד תתחסד". והנוהג בתורה במדת הצדק כדין וכשורה, הרי זה מדת ה "אמת", וכדפירשתי לעיל, והנוהג בה לפנים מן השורה הרי זו מדת ה"חסד". ולכן תמצא שתי תארים הללו לתורה, שנאמר (מלאכי ב, ו) "תורת אמת היתה בפיהו", ונאמר (משלי לא, כז) "פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה". ולכן הבטיח שלמה ברו ח הקדש שהעוסק בתורה לשמה זוכה לשתיהן, למדת האמת ולמדת החסד, שנאמר (משלי ג, א-ג) "בני תורתי אל תשכח ומצותי יצ ור לבך וגו'. חסד ואמת אל יעזבוך" וגו'. והרי שתים נגד שתים, "צדיק וחסיד" נגד "ענוה ויראה".

נלוז וחוטא, ההבדל ביניהם
מי הוא המתואר "ישר"

"**ישר**". הוא בעל הבינה והדעת, שכל מחשבותיו ישרות ואינו "תועה מדרך השכל" (מליצה ע"פ משלי כא, טז), והיא סגולה נפלאה מאד. וכההיא דתנן (אבות, ד) "אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו, יש קנקן חדש מלא ישן". ופירשנו שהוא השכל הנאצל ממרומים על נשמת הצדיק והחסיד, אז יבין בדרך אמת, אז ישכיל שכל טוב. ובמשנתו של ר' חנינא בן תרדיון (אבות, ג) פירשנו שמלת "חטא" נופל על כל המעשים שעושה האדם בדרכי יצרו הרע, מלשון (שופטים כ, טז) "קולע באבן אל השערה ולא יחטיא". לפי שהעושה מעשה יצר סר מדרך הצדק והחכמה. שבכל דבר חכמה יש שני דרכים, הדרך האחד חכמה וצדק, והשני סכלות וחטא. אלא שלפעמים נקרא בעל העבירה הנלוז מדרך החכמה "חוטא", ולפעמים נקרא "רשע", הכל כפי העבירה שעושה. ולכן תמצא שני תארים הללו קשורים עם תאר "צדיק" שהן ההפוכים ממנו, כמו (תהלים א, ה) "וחטאים בעדת צדיקים", (בראשית יג, כג) "האף תספה צדיק עם רשע?", והרבה כיוצא בהן. לא כן בדרכי הבינה והדעת שהנלוז מהן לא יתואר בתאר "חוטא", שהרי אין בדברי בינות ודעת שני דרכים במציאות, כמו שפירשנו (אבות, ג) במשנתו של ר' אליעזר בן חסמא ששנה "קינין ופתחי נדה הן הן גופי הלכות", כלומר שיש בהן מהלכות ודרכים לטוב ולרע. אבל תקופות וגימטריאות שהן דברי בינה ודעת אין בהן הלכות, אלא דרך אחד לבד. והנלוז מדרך זה מחשבותיו שוא והבל. על דרך משל, בינת האדם תבין שהשמים עגולים. ומי שחולק ואומר שהן משולשים או מרובעים, לא שסר מדרך האמת והלך בדרך שקר, (אבל) [אלא] לא הלך על דרך כלל, כי חשב ענין שאינו נמצא. ולכן התועה מדרך בינה ודעת מתואר "נלוז עקש ומעוות", ושלשתן הפוכים מתאר "ישר". כי כח הבינה חד ושנון, והמבין עובר ברוח בינתו בתוך החידה או משל או מליצה או דבר סתום וחתום, וחותך כל הטעיות והמעקשים וקולע אל נקודת האמת שבדבר ההוא. ומי שיוכל לעשות כן הוא ה"מבין", והוא מתואר "ישר", כי רוחו הולך במישור עד נקודת האמת. ומי שאינו יכול לעשות כן, אע"פ שמרכיב הרכבות רבות ובונה בניינים גדולים בשכלו ובבינתו, אינו מתואר "מבין" וכן לא יתואר "ישר", כי אין רוחו הולך במישרים, אלא נלוז מן הדרך והולך על שוא ותהו. וכן מתואר "עקש", וכן "מעוות" לפי שמעקש ומעוות מה שהוא ישר בעצמו. וגם התוארים הללו נופלים כפי מדת חסר הבינה, פעמים מתואר "נלוז", ופעמים "עקש", ופעמים "מעוות". ועל כן תמצא שלשה התארים הללו קשורים עם תאר ישר, שהן ההפוכין ממנו. כמו (משלי ג, לב) "כי תועבת ה' נלוז ואת ישרים סודו", (איוב לג, כז) "ישור על אנשים ויאמר חטאתי וישר העויתי", (מיכה ג, ט) "ואת כל הישרה יעקשו". ואלה הדברים ארוכים מאד לא יכילום ספר גדול. וכן תאר "בוגד" ותאר "רשע" הפוכים מתאר "ישר", הכל כפי הנליזה מדרך הישר. כי בהיות נליזה בנאצה ובהשחת הדעת הרי הוא "רשע", כמו מחלוקת קרח ועדתו שפירשנו בפרק חמישי. ולכן אמר (משלי כא, כט) "העז איש רשע בפניו, וישר הוא יבין דרכו". ופסוק זה פירשנו למעלה, ומדברינו שם תבין כי הישר הוא המבין. וכן כתוב (תהלים יט, ט) "פקודי ה' ישרים משמחי לב". כי הבינה משמחת הלב כמו היין, וכדפירשתי לעיל בפירוש (שופטים ט, יג) "החדלתי את תירושי? המשמח אלהים ואנשים". וכן (משלי ג, לב) "ואת ישרים סודו", כי הישר מבין בסוד ה', כמו (תהלים כה, יד)

"סוד ה' ליראיו", וכתיב (משלי ב, ה) "אז תבין יראת ה'" ופירשנוהו למעלה. וכן (תהלים לג, א) "לישרים נאוה תהלה", כי הישרים משכילים ויודעים. וכתיב (ירמיה ט, כג) "כי אם בזאת יתהלל המתהלל, השכל וידוע אותי" וגו'. וכן (משלי ב, יג) "העוזבים ארחות יושר ללכת בדרכי חשך". הזכיר חשך כדרך (ישעיה ה, כ) "שמים [ש' שמאלית] חשך לאור ואור לחשך", ואחריו (ה, כא) "הוי חכמים בעיניהם ונגד פניהם נבונים". וכן בשיר קדש קדשים נאמר (שה"ש ז, י) "וחכך כיין הטוב הולך לדודי למישרים". המשיל הבינה ליין הטוב, כדברי יותם בן ירובעל (שופטים ט, יג), ואמר שהולך בבינתו לדודי "למישרים", שמבין בסוד ה', והענין עמוק מאד.

אבל לשון "חטא" לא תמצאנו אצל "ישר" מטעם האמור. וכבר פרישית שמלת "לב" בלשון הקדש נופל על כחות השכל והבינה והדעת, ולכן סמוך תמיד אצל "יושר", כי הישר הוא המבין והמשכיל, כמו (תהלים קכה, ד) "ולישרים בלבותם", (דה"ב כט, לד) "כי הלוים ישרי לבב", (תהלים סד, יא) "ויתהללו כל ישרי לב", (תהלים ז, יא) "מושיע ישרי לב" וכיוצא בהן. גם נאמר (תהלים צז, יא) "ולישרי לב שמחה", כמו (תהלים יט, ט) "פקודי ה' ישירם משמחי לב", לפי שנמשלה הבינה ליין המשמח. וכבר רמזנו על זה בפ"ב. ולא תמצא "צדק" ו"חסד" סמוכים אצל "לב" לעולם.

להבין מליצות המקרא צריכים לבינה ויושר

עוד נאמר (ישעיה מ, ד) "והיה העקוב למישור", וכדוגמא זו (ירמיה יז, ט) "עקוב הלב מכל", [מדובר על אדם] שאין הלב ישר בשכלו ובבינתו, אלא עקוב, ופירשנוהו (אבות, ג) במשנת ר"א בן עזריה. הנה גליתי סוד מליצות רבות להראותך שכ ולן הולכות מישרים. ודע כי ה "יושר" נופל על דברים רבים, כי מונח על כל הדברים שנופל עליהן לשון "בינה" ותאר "מבין". וכבר רמזנו על מקצת הדברים (אבות, ג) במשנת ר"א בן עזריה ואמרנו שנופל מה שמבין האדם בגדולת ה' וכבודו ובסוד משרתיו וצבאיו. והן הן הדברים המתוארים בספרי הקדש בתאר "יראת ה'", ועליהן כתוב (משלי ב, ה) "אז תבין יראת ה'", וכן נופל על מה שמבין האדם במליצות התורה והנביאים ודברי החכמים. כי מליצות התורה ומשלי הנבואה ודברי חכמים וחידותיהם עמוקים וסתומים. ובעל ה"בינה" ישיג נקודת האמת, כי הולך למישרים, והוא יורה דעה יבין שמועה בכל חקי התורה והחכמה ע"פ המדות שהתורה נדרשת בהן, ויתר המפתחות שנמסרו למשה בסיני. לא שיבין סוד ה "חכמה", כי סוד ה "חכמה" נעלם מלב כל חי וכדפירשתי במקומות רבים, אבל יבין הכו ונה הנכונה שבכל מצוה ומצוה, דיניה ומשפטיה שהן דרכי הצדק. ועליהן נאמר (משלי ב, ט) "אז תבין צדק" וגו'. וכן נופל על מה שמבין האדם בדרכי המשפט להבחין בין אמת ושקר ותחבולות בני אדם וריבותם, וכדתנן (אבות, א) "הוו מתונים בדין", והתם פרישית לה. וכדכתיב (משלי כח, ה) "אנשי רע לא יבינו משפט, ומבקשי ה' יבינו כל". וכתיב (איוב לב, ט) "[לא רבים יחכמו] וזקנים יבינו משפט", ועל זה נאמר (משלי ב, ט) "אז תבין צדק ומשפט" וגו'. וכן נופל על מה שמבין האדם בדברים התחתונים בענייני העולם וצאצאיו; ובכלל זה מבין בתכונת הנפשות ובדרכי נטיותיהן. כי נפשות בני אדם נבדלות זו מזו, כמו (משלי ז, ז) "וארא בפתאים אבינה בבנים נער חסר לב". (משלי כג, א) "כי תשב ללחום את מושל, בין תבין את אשר לפניך". והמליצות הללו עמוקות, פירשנום בספר "יסודות הלשון". ותלויין בזה כל דרכי גמילות חסדים בין איש לרעהו, ללמדו חכמה ומוסר, (הן) להיטיב עמו בעצה ובממון כפי דרכו ומעמדו. וצריך לזה בינה יתירה לעשות הטוב והישר בכל דבר וכדתנן (אבות, ב) "ולא עם הארץ חסיד". והחסד היא המעלה העליונה ותלויה בענוה וכדפירשתי לעיל. ועל זה נאמר (משלי ב, ט) "אז תבין צדק ומשפט ומישרים כל מעגל טוב", כי "מישרים כל מעגל טוב" כולל כל ענייני ג מילת חסדים הנוספים על דרכי הצדק והמשפט שבראש הכתוב. וכאמרו (דברים ו, יח) "ועשית הישר והטוב בעיני ה' אלהיך", ואמרו קדמונינו ז"ל (רש"י, שם) "והישר, זו לפנים משורת הדין". וכן כתוב בראש ספר משלי, (משלי א, ג) "לקחת מוסר השכל צדק ומשפט ומישרים". "צדק" הן כל מצות התורה משפטיה ודיניה. "משפט" הוא הדין, "ומישרים" הוא החסד הנוסף על מדת הצדק. מכל אלה אתה למד שתאר "ישר" נופל על איש צדיק וחסיד, גם מבין דרכי הצדק והמשפט והחסד, ונוהג בישרת לבב בכל דבר עם ה' ועם אנשים. כי הוא ישר בדעותיו ואינו חושב מחשבת רעה בעניני האמונות והדעות. והוא

ישר במעשיו שנוהג בדרכי הצדק שהבין ובדרכי משפט כשהוא שופט את העם . וכן הוא ישר עם כל אדם לאהוב את הבריות ולגמול עמהם חסד במישרים ובמעגל טוב.

ועיקר הנחתו על "יושר" בינת הלב באמונות ובדעות ובתבונת הנפשות ובמליצות התורה והחכמים ודברי משפט, וכמו ששנה ברישא "ומכשרתו להיות צדיק וחסיד", ששניהן במעשה וכדפרישית, תני בסיפא "ישר ונאמן" ששניהן בלב, וכדבעינן למימר עוד.

הנאמן, נהפך טבעו להיות כמלאך

"**ונאמן**". גם הוא על בעל הבינה והדעת כמו "ישר", אלא שמעלת "נאמן" נוספת עוד על מעלת "ישר", כמו "צדיק וחסיד" דאתמר ברישא תרווייהו במעשה, אלא ש "חסיד" עדיף מ"צדיק" וכדפירשתי . הכי נמי "ישר ונאמן" תרווייהו בבינה ודעת, אלא ש "נאמן" עדיף מ"ישר". והיינו שמרוב צדקתו וחסדו וישרת לבבו נשתנה ממדת האדם להיות כמלאך ה' צבאות, כי לבו ויצרו כחלל בקרבו, ונפשו דבקה באמונה עם ה' ועם בני אדם . וכההיא דאמרינן (נדה יג.) "שאני ר' יהודה דאמר שמואל עלי ו ("אין זה בן אדם ") [אין זה ילוד אשה"] [הערת המגיה: עיין ע"ז י: "לית דין בר נש"] , ובטוח שיוסיף אומץ בקדושתו כל ימי חייו, ולא ישוב לכסלה . והמעלה הזאת נפלאה מאד, דהא תנן (אבות, ב) " ואל תאמן בעצמך עד יום מותך", ואין הדברים חולקין זע"ז, דמתניתין "בעצמך" תנן. שאע"פ שאתה יודע בעצמך שאתה חסיד וצדיק וישר, אל תאמן בעצמך "נאמן", דשמא טועה אתה בך . וההיא דהכא כלפי שמיא תני לה, וליכא ספיקא קמיה, כי ע"י התורה אפשר שבאחריתו יזכה להיות נאמן, ולפי שהמעלה הזאת עליונה על כ ולן, שבח בה התורה את משה רבינו ע"ה, שנאמר (במדבר יב, ז) "בכל ביתי נאמן הוא ", כלומר נחשב נאמן ובטוח לפני שלא יחטא ושלא יעשה דבר כי אם ביראתי, ואני ה' עד עליו . וגדול כחו של משה רבינו ע"ה שהיה נאמן בכל בית ה', וזה אות שהיה ישר לב בכל הדעות במעשה מרכבה ובעולמות הנעלמות בכל בית מלכות ה', כי הבין בבינה נפלאה. וכדאמרינן (ר"ה כא:) "חמשים שערי בינה נבראו בעולם וכולם נמסרו למשה חוץ מאחד". וכמו שלשון "ישר" נופל על כל הדברים שכתבנו למעלה, כן תאר "נאמן" גם הוא על כולן, בין האדם למקום ב"ה ובין האדם לבריות וכמו שאמרנו . ומדברינו נתבאר טעם שהזכיר (במדבר יב, ז) "לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא ". והרי הוכיח לאהרן ולמרים שהשוו עצמן בנבואה ובחכמה למשה רבינו ע"ה, ולא היה צריך להודיעם אלא שהם פחותים ממנו, ולומר (יב, ו) "אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתוודע וגו' לא כן עבדי משה פא"פ אדבר בו" וגו', כי בזה נבדל משה מכל הנביאים . ומה טעם אמר "בכל ביתי נאמן הוא" ? אלא כדאמרן להודיעם תחלה שבינת לב משה ע"ה וישרו ואמונתו נבדלה לאין שיעור מבינת לב כל הנביאים . כי משה נאמן בכל בית ה', אין דבר שלא נגלה סודו למשה, ורוחו ישר הולך, ונאמן בכל, מה שאין כן שאר הנביאים שאע"פ שהן ישרי לב ונאמנים, אין זה בכל בית ה' . וכדאמרינן (מדרש ויק"ר פט"ו) "לעשות לרוח משקל", "אפילו רוח הקדש ששורה על הנביאים במשקל הוא בא ". ולפי שהוא נאמן בכל בית ה' לכן פא"פ אדבר בו וגו', כי יכול לסבול האור העליון הבהיר שמתנבא בו, לא אתם ושאר הנביאים . הא למדת שיש הבדל בין ישר לישר ובין נאמן לנאמן, כמו שיש הבדל בין צדיק לצדיק ובין חסיד לחסיד . ואין זה צריך ראיה, שהרי ביארנו למעלה שהבדיל ה ' ב"ה בין הנפשות מאז נאצלו, וכן נבדלים בזכות המעשים . ולכן כל נפש ונפש ישרה ונאמנה כפי מעלתה, וכן לענין הצדק והחסד כל נפש כפי מעלתה . וכן תנא דידן דתני "ומכשרתו להיות צדיק חסיד ישר ונאמן", עם כל אחד ואחד כפי הכנתו דיבר וכפי כחות נפשו מאז, שאע"פ שנעשה צדיק וחסיד ישר ונאמן, אינו מגיע למדרגת אדון החכמים והנביאים שנאמר עליו "בכל ביתי אמן הוא", וזה פשוט. ולמדנו מפסוק זה שתאר נאמן נופל על ישר לב המבין ביראת ה' מאד.

מדוע משה רבינו נקרא "נאמן"

והרב ר"י אברבנאל בפירוש התורה כתב, וכי אהרן ומרים ושאר נביאים היו נביאי שקר חלילה שבעבור כן אמר [ה'] על משה שהוא "נאמן" ? אלא לפי שנ יבאו כולם במשל ובחידות, כמו "סיר נפוח" דירמיה (א, יג) ומנורת זהב דזכריה (ד, ב) שאין במשל דבר, אלא הנמשל [ש]בו. אבל

משה ע"ה ניבא בלי משל וחידה ולכן כל דבריו נאמנים ונמצאים. ואין פי רוש זה נאמן בעיני. ובשם חכם אחד כתב [הר"י אברבנאל] ששאר הנביאים אע"פ שראו בנבואתם מראות, לא ראו כי אם חיצונו של דבר, לא פנימיותו, כמו (זכריה ד, ה) "הלא ידעת מה המה אלה? ואומר לא אדוני". ודניאל אמר (דניאל יב, ח) "ואני שמעתי ולא אבין", הרי כי לא ידעו ולא הבינו מה שראו. אבל משה היה רואה פנימי וחיצון, וכל סדרי הדברים העליונים והתחתונים היו פתוחים לפניו, והוא נכנס בכל הבית חדר בחדר לא יעלם דבר. לכן אמר "לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא". וכנים דברי החכם הזה, ודומים למה שבארנו. וכן נאמר על אברהם אבינו ע"ה (נחמיה ט, ח) "ומצאת את לבבו נאמן לפניך וכרות עמו הברית" וגו', ואות שהיה צדיק חסיד וישר, ולמעלה מכל נמצא לבבו נאמן לפני הקב"ה, כי הוא בוחן לבבות. וכבר פירשנו שמלת "לב" על השכל והבינה והדעת ולכן אמר את לבבו נאמן, שמלבד שהיה לבבו ישר גם היה נאמן. וכן בין אדם לחברו, כמו (שמו"א כב, יד) "ומי בכל עבדיך כדוד נאמן", כלומר אע"פ שיש לאדוני המלך עבדים רבים שהם ישרי לב גם נאמנים, אבל מי בהם נאמן כדוד שתוכל לבטוח על יושר לבבו בכל עת. (משלי כה, יג) "ציר נאמן לשולחיו", כלומר שלב משלחו בטוח עליו, וכיוצא בהן. אלא שעיקר תאר "נאמן" נופל על יושר הדעות שבלב למקום ב"ה ולבריות, כמו תאר "ישר" שעיקרו על ישרת הלב. וכמו ש"חסיד" עדיף מ"צדיק" בתארים הנופלים על המעשים, כן "נאמן" עדיף מ"ישר" בתארים הנופלים על מחשבת הלב בבינה ובהשכל. ועלייהו תנן (אבות, ב) "אל תאמין בעצמך עד יום מותך". וראיה מיוחנן כהן גדול (ברכות כט.) ששימש בכהונה גדולה שמנים שנה ולבסוף נעשה צדוקי. אבל המתואר "נאמן" יש לבטוח עליו שלבבו יהיה ישר לעולם. וכן אמר שלמה בחכמתו (משלי כ, ו) "רב אדם יקרא איש חסדו, ואיש אמונים מי ימצא?". הרי שהמתואר "נאמן" עדיף מכל, ומיוקר סגולתו אמר "מי ימצא?" ותאר נאמן עצמו עד על סגולתו, כמו שיסדנו בחכמה דקדוק הלשון, שכל התארים הטובים שהן בנפעל נכבדים מאד. ודומה תאר "נאמן" לתאר "נבון" שגם הוא בנפעל, ויפה בארנוהו בספר "מעין גנים" ומודיע על ההכרח. וכן "נאמן" שמרוב יושרו ואמונת לבבו נעשה נאמן בעיני ה' ב"ה ובעיני בני אדם ובטוחים כולם בו שלא יעשה עולה ולא יחשוב רמיה, קמי שמיא ליכא ספיקא. ולגבי בני אדם אע"פ שאינן בוחנים לבבות, הם כמוכרחים לבטוח עליו מפני שראו בו הרבה צדק וחסד וישרת לבב, ואי אפשר להם להטיל ספק באמונתו. וראיה [לזה] ממה שכתוב אצל שמואל (שמו"א ג, יט-כ) "ויגדל שמואל וה' היה עמו ולא הפיל מכל דבריו ארצה. וידע כל ישראל מדן ועד באר שבע כי נאמן שמואל לנביא לה'". כלומר לפי שגדל ביראת ה' והיה ה' עמו בכל מעשיו ולא הפיל מכל דבריו ארצה שכל מה שאמר בא, וכמו שהיה נאה דורש היה נאה מקיים, ידעו כל ישראל כי הוא נאמן לפני ה'. כי אין הקב"ה מעמיד נביאים אלא נאמני לב שבוטח עליהם שלא יחמיץ יינם, כמו שאמרו קדמונינו ז"ל. [אמר המגיה: שמא כוונת הרב המחבר לנאמר במסכת סופרים פ"יג שמברכים בא"י וכו' אשר בחר בנביאים טובים ורצה בדבריהם הנאמרים באמת"]. וכן (נחמיה יג, יג) "כי נאמנים יחשבו", וכמו (תהלים קא,ו) "עיני בנאמני ארץ לשבת עמדי", כלומר עם ישרי הלבב והחסידים שמרוב ישרם וצדקתם הן נחשבים נאמנים בארץ. כי איך יאמר עיני בנאמנים, ומי יבין כל לבב? אלא בנאמני ארץ. ראה מה שאמר אליפז (איוב ד, יח) "הן בעבדיו לא יאמין", ובמקום אחר אמר (איוב טו, טו) "הן בקדושיו לא יאמין ושמים לא זכו בעיניו". משני פסוקים הללו אתה למד שני הדברים שחדשנו בתאר "נאמן". האחד שהתאר הזה סגולה גדולה מכל שאר התארים, ולכן אע"פ שעבדיו וקדושיו ישרי לב וקדושים, לא יאמין בהם. והשני שהתאר הזה נופל על הדעות הטהורות והקדושות, שאין כתובין אלו מדברים על החטאים התלויים בגוף, והבן. הנה בארנו מעט מזעיר מפירושי ארבעה התארים השנויין במשנתנו כפי הצריך לפירוש המשנה, והדברים חדשים אבל נשענים על ראיות חזקות. והנני בא עתה לפרש משנתנו.

ע"י יראת ה' וענוה נהיה האדם מוכשר לקבל חכמה

"ומכשרתו להיות" כו'. אחר ששנה "ומלבשתו ענוה ויראה", תני "ומכשרתו להיות צדיק" וכו'. שע"י שמדות הענוה והיראה מצטיירים בלבו בכל עת, הוא מוכשר להיות "צדיק וחסיד ישר ונאמן". ותנא לשון הכתוב נקט, שנאמר (קהלת י, י) "אם קהה הברזל והוא לא פנים קלקל

וחיילים יגבר ויתרון הכשר חכמה". כלומר אם הברזל קהה וחלודה ואין פניה מלוטשים, היוכל הגיבור להתגבר בחרב זו על חיילים? הלא קשה הדבר לעשות. ויותר מזה קשה להטות הנפש אל החכמה, להתגבר על היצר הרע וכדתנן (אבות, ד) "איזהו גיבור? הכובש את יצרו", כל עוד שהיא קהה ואין פניה מלוטשים ביראת ה' שהיא מוסר חכמה. כי אז השכל והבינה שהן שרי צבאות הלב אינן יכולין לגבר חיילים על היצר והתאוה הנטועה בנפש. אבל אם הנפש מלוטשת ביראת ה' ובענוה אז היא מוכשרת אל החכמה, ותוכל לעשות צדק משפט ומישרים, והוא המעשה כפי התלמוד. והיינו דאמרינן (קדושין מ:) "תלמוד גדול שמביא לידי מעשה". כלומר ע"י התלמוד שעוסק בתורה לשמה כו', זוכה להתלבש בענוה וביראה, וע"י כן בא לידי מעשה. והכי נמי קאמר תנא דידן "כל העוסק בתורה לשמה, ומלבשתו ענוה ויראה, וע"י כן מכשרתו להיות צדיק" וכו' והיינו המעשה. וגבי מלבשתו תני ענוה ויראה, וכדפירשתי שהוא העזר האלהי לגלות בלבו ציורי ענוה ויראה שע"י שעוסק בתורה לשמה זוכה לזה, כי אור התורה מאיר בנשמתו וחסד ואמת אל יעזבוהו. ועדיין הבחירה מסורה בידו להרע או להטיב, כי לעולם יצרו של אדם מתגבר עליו במעשה, ואע"פ שבלבו אוהב צדק ושונא רשע, יצרו תקפו ומכניס בו רוח שטות. ומשום הכי לא תני "ועושהו" עניו וירא אלהים, שהתאר נופל על המעשה והוא ברשותו ובבחירתו. ולהכי תני עוד "ומכשרתו להיות צדיק" וכו', כלומר ע"י שמלובש בענוה ויראה, הרי הוא מוכשר להיות צדיק וחסיד ישר ונאמן אם חפץ להטיב. כי עתה הוא כגיבור וכלי מלחמתו בידו וחיילים יגבר לכבוש את יצרו.

והא דלא תני "ומלבשתו צדק וחסד מישרים ואמת", כמו ששנה "ומלבשתו ענוה ויראה", וג"כ לענין מחשבת הלב? משום דמשנה שאינה צריכה היא, שהרי אמרנו למעלה ששתי מדות הללו ענוה ויראה כוללים כל המנהגים הטובים, והמלובש בהן יהיו בגדיו כל עת לבנים במשפט החכמה. כי הענוה כוללת הצדק והחסד במעשים שבין אדם לחבירו, והיראה כוללת המישרים והאמונה בדעות ובאמונות שבין אדם למקום ב"ה. ולכן כשהוא מלובש בשתי אלו, לבו פתוח כפתחו של אולם בציורי הצדק והחסד ומישר ים ואמונה. ולא איצטריך לאשמועינן רק שמעתה ואילך נעשה מוכשר לעשות כאשר לבו אהב, וכשירגיל במעשה יהיה צדיק חסיד ישר ונאמן. וכן כתוב בספר משלי שממנו למד ר' מאיר דבריו, שהרי הבטיח שם לעוסק בתורה לשמה, (משלי ב, ה) "אז תבין יראת ה' ודעת אלהים תמצא", והיינו מלבשתו ענוה ויראה, וכדפירשתי לעיל. ועלה קאמר (משלי ב, ו) "כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה", הרי מבואר שביראה וענוה כלולים דרכי החכמה והתבונה והדעת, והיינו צדק חסד מישרים ואמונה. וכדמפרש בתר הכי (ב, ט) "אז תבין צדק משפט ומישרים כל מעגל טוב", ואמר הטעם (ב, י) "כי תבוא חכמה בלבך". ומהשתא לא תקשי לך אמאי לא תני נמי במתני' תין ש"נעשה חכם ונבון משכיל ויודע"? משום דההיא נמי משנה שאינה צריכה היא, דהא פרישית לעיל שה"צדיק" הוא העושה כל מעשיו בקו הצדק ובשורת החכמה, שדרכי הצדק הן הן דרכי החכמה. ו"חסיד" הוא הנוהג בחכמה לפנים משורת הדין. ו"ישר" הוא המופלא שבבינה ובשכל, ו"נאמן" עוד מופלא ממנו. וכל זה לפי שעוסק בתורה לשמה לשמוע ולשמור ולעשות, והוא מלובש ביראה וענוה, והיינו חכם ונבון משכיל ויודע, על דרך שבארנו השרשים הללו בספרי "יסודות הלשון". וה"נ תנן בפ"ג "כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת", ולהכי המלובש ביראה ובענוה ודאי שתתקיים בו חכמתו, ויהיה צדיק וחסיד וכו'.

בלי שהאדם הקדים ללמוד תורת ה', לא תועיל לו רוח ה' שתנוח עליו

ובספר "גן נעול" גלינו דברים על דבר העזר האלהי המפורש בתורה ובנביאים ובדברי חכמים שזוכים אליו העוסקים בתורה לשמה, שאין הכוונה שתנוח עליו רוח אלהים ללמדו חקים ומשפטי צדק לא למד אותם מעולם, ע"ל דרך משל שתודיעהו שהמשפט יקום ע"פ שני עדים ובתנאים מיוחדים, ושמשפט הגנב לשלם שנים וכיוצא, כי זאת היא נבואה המודיעה חדשות, ואפילו על הנביאים אין הנבואה שורה בעניינים הללו (תוספת המגיה: כדברי הרמב"ם בתחילת הקדמתו למשנה, ע"פ "לא בשמים היא"). זולתי על משה רבינו ע"ה, הוא לבדו היה נביא תורה, ואחריו לא קם ולא יקום, וכדפירשתי (אבות, א) בבבא "וזקנים לנביאים". אלא צריך האדם

ללמוד ולשמוע מפי רב ולקבל החכמה, ואחר שלמד חכמה והתחיל לעסוק בתורה לשמה, וכבש יצרו כפי כחו, וכל רצונו לעשות רצון אביו שבשמים. אלא שאינו יכול לעמוד בעצמו, כי לפי שהנפש כוללת כחות כל מעשה בראשית, והן בלי ספורות, ומהן מסתעפים מעשה החכמה הצדק והחסד, ומעשה הסכלות החטא והרשע, הכל כפי מלבושי המדות שהאדם מתלבש בהן. ומי זה יוכל לחפש כל חדרי נפשו מעמקיה וסתריה לגלות הכחות הנעלמות והצחות להעלותם אל הלב ברוח טהור. ואם רגע יציץ אור כח אחד בלב, פתאום יתעלם ולא ימצאנו עוד בזמן רב, ובהתעלמו דומה כאלו איננו, ולא יוכל להשתמש בו במעשה, וכן לא יוכל להשתמש בו להשכיל ולהבין בעניינו, ועי"כ יתקלקל המעשה. והטעם שלא יוכל להשכיל בו, כי לעולם לא תוכל להשכיל ולהבין ולדרוש ולחקור בדבר, זולתי בהיותו מצטייר בלב. על דרך משל, כשאתה רוצה לחקור על הירח, אם אורו מעצמו או נאצל מאור השמש, צריך שתחלה תעלה תמונת הירח במחשבת הלב, ותזכור שהיא עומדת ברקיע. אבל אם יעלם מציאת הירח מלבבך, אין דרך לחקור על אורו. וכן נוהג הענין בכל דרכי החכמה שהן מסתעפים כולם מכחות הנפש; אם אין ציורי החכמה עומדים בציורי הלב על דרך נכון, לא יתכן להשכיל ולהבין בענייניהן, וכל שכן שלא יתכן להיות נוהג במנהגם, וכן הדין בציורי הבינה והדעת. ואולם הציורים הנכבדים האלו שהן רבות למאות ולאלפים, וכמעט מנגדים כולם ליצר הלב המצייר להיפך כדפירשתי לעיל. שתהיינה עומדים תמיד בהגלות רב במחשבת הלב, הוא מצד הנפלאות, שהרי אנו רואין שאפילו ציורי היצר, שטבע הלב חומד אותן, הן ברוב הזמן כשכוחים מן הלב, ואם צייר רגע ציור רע אחד, ישכח באותו העת ציורים רעים אחרים למאות. וכל שכן שהוא נפלא כהנה וכהנה שיצטיירו ציורי החכמה הרבים בלב בעת אחת, וייעמדו בו בכל הזמנים! אך כשימצא ענין זה באחד מבני אדם הוא באמת ענין אלהי, כי לבשה אותה רוח טובה ממרומים, שבתקפה ובכחה הגדול תצייר המון ציורי החכמה בלב פתאום, כי העניינים האלהיים אינן תלויין בזמן, ותעריך מערכת הנפש כולה בערך מסודר בחכמה, גם תרחיבם ותאמצם בשיעור שחפץ בו המיטיב לכל ב"ה, ותמשילם בלב, וכן תופיע על כחות השכל והבינה והדעת, ותגלה ציוריהן הנעלמות והשגותיהן הדקות והצחות, ותפגושנה אלו באלו, ציורי החכמה עם ציורי הדעת והבינה. ואז בעליו מוכן להיות נוהג כל עת בחכמה, ולהשכיל ולהבין בדרכי החכמה ויראת ה' וכבודו. זהו תכלית האדם הישר, ועליו נופל תאר "חכם לב", כל מקום שתמצאנו כתוב בספרי הקדש תדע שהמתואר בו נצטיירו ציורי החכמה בלבו ע"י הופעת רוח אלהים בקרבו. וזהו רוח "חכמה" הנזכר בכתובים, ועליו אמר (משלי ב, י) "כי תבוא חכמה בלבך" וגו'. לא שנתוספו בלב תורות חדשות לא שמעום ולא למדום ושלא היה אפשר להוציאם בבינת שום אדם. אלא כמו שאמרנו שהחכמה צריכה להאסף מחוץ אל הנפש ע"י שמיעה ולימוד, וכדכתיבנא (אבות, ד) במשנת בן זומא. וכששמע האדם ולמד ונפשו חשקה בתורה ומביא למוסר לבו (מליצה ע"פ משלי כג, יב) ועושה את שלו, אז יעזר מן השמים ברוח עליון המביא חכמה בלבו ונותן כח בינה ודעת בקרבו. והמלובשים ברוח זה היו שרי העם שרי אלהים ושרי קדש, כמו שכתוב על יהושע (במדבר כז, יח) "איש אשר רוח בו", וכתיב (דברים לד, ט) "ויהושע בן נון מלא רוח חכמה". וכן המליצות הכתובות על בצלאל (שמות לא, ג) ואהליאב (שמות לא, ו), והכתובים אצל המלך שלמה (מל"א ג, יב; דהי"ב א, יב), כולם מתפרשים על דרך זה, וכבר בארנום ברחבה בספרי "יסודות הלשון", ועל זה שנה תנא דידן שהמלובש ביראת ה' בענוה וביראה תכשירהו התורה להיות צדיק חסיד ישר ונאמן, הכוללים דרכי החכמה והתבונה והדעת, וכדפירשתי לעיל, והמבין יבין.

כל הכחות נטועים בנפש האדם, על מנת שישתמש בהם לטובה

"ומרחקתו מן החטא". כבר פרישית לעיל שמלת "חטא" נופל על כל המעשים והעניינים שהאדם עושה בדרכי יצרו הנטוע בו, לפי שבכל דבר חכמה יש שני דרכים במציאות. והסר ללכת בדרך סכלות נקרא חוטא, והמעשה נקרא חטא. אבל העושה רע בדרכי הבינה והדעת אינו [נקרא] "חוטא" אלא [נקרא] "מעוות ומעקש ואיש און". ולא איצטריך למיתני ש"מרחקתו מן העון ומן העקשות בדעות ובאמונות", וכההיא דיוחנן כ"ג שלבסוף נעשה צדוקי (ברכות כט.), וכדתנן (אבות, ב) "אל תאמין בעצמך עד יום מותך". דכיון דתני רישא ש"מכשרתו להיות נאמן",

והיינו שלא ישוב עוד לכסלה, וכלפי שמיא תני לה כדפירשתי לעיל, ממילא שמעינן שלא יעשה עון ועקשות הלב, מה שאין כן החטאים דשייכי בכל אדם, אפילו גבי צדיק וגבי חסיד שבחסידים, שפיר תני "ומרחקתו מן החטא". והיינו טעמא שכל החטאים נטועים בנפש, והן צריכין להיות בנפש, לא יסורו לעולם. לפי שהחטאים עצמן הן הזכיות [תוספת המגיה: כלומר יש אפשרות להשתמש בהם לטובה, לפי התורה וכמ"ש להלן], וכדפירשתי לעיל גבי "מלבשתו ענוה ויראה" שעל כן נאמר (בראשית ח, כא) "כי יצר לב האדם רע מנעוריו". ולא נאמר כי "נפש" האדם רעה, לפי שנפש האדם עליונה עשויה בצלם ובדמות, וכל הכחות הנטועות בה טובות, ונאצלו בה לתשמיש החכמה, ע ל דרך משל כח האהבה נטוע בה לאהבה את ה ' ב"ה, לאהוב התורה והמצוה וכיוצא, וכח השנאה נטוע בה לשנוא את האלילים, לשנוא את הרשעים והמורדים וכיוצא, כדרך (תהלים קלט, כא) "הלא משנאיך ה' אשנא ובתקוממיך אתקוטט", ומי שמשתמש בכח האהבה הנטוע בו לאהוב העבירה, ובכח השנאה הנטוע בו לשנוא את המצוה, הרי זה חוטא מן הדרך הישר . ועם כל זה לא תאמר ש "נפשו" רעה לפי שנטוע ה בה מדת האהבה והשנאה, שהרי הן צריכין להיות בקרבה לתשמיש החכמה לאהוב מצוה ולשנוא עבירה. גם כשישוב מחטאיו לא יוכל להסיר מנפשו כחותיה, אבל יתחיל להשתמש בכחות הללו בארח חכמה. ומן המשל הזה תבין בכל הדרכים למאות ולאלפים, שאין הצדק והחסד תלויין רק כפי "ממשלת" הציורים בלב, לא בכחות עצמן . מה שאין כן בדרכי השכל והבינה והדעת, שאין דרכים הפוכים במציאות . לכן בלב הישר והנאמן הולכות במ ישרים, ואי אפשר שיעקש ויעוות.

ולפי שאין הדבר כן בחטאים, שאפי לו החסיד שבחסידים אפשר שיקרנו חטא לפי שעה כשיתגבר יצר הלב , תני "ומרחקתו מן החטא". וכבר פרישית לעיל גבי עוסק בתורה לשמה, שעל זה אמר דוד (תהלים טז, ז) "אף לילות יסרוני כליותי". כלומר אפילו לעת שהאפיל ענן היצר אור חכמת לבי, לא חטאתי בפעם ההיא, כי יסרוני כליותי, כלומר החזקתי במוסר יראת ה' (טז, ח) ו"שויתי ה' לנגדי תמיד". וכדאמרינן בעלמא (סוטה כא.) "תורה בין בעידנא דעסיק בה בין בעידנא דלא עסיק בה אגוני ומצלי", כלומר מגינה על הלב ומצלת אותו מן החטא שלא ילכד בלכד היצר לעשות כרצון יצרו . ובפ"ק תנן "וכל המרבה דברים מביא חטא", ופרישית התם לפי שהחטאים נטועים בנפש, כשהאדם מרבה דברי חול ושוכח (ב)אור חכמת לבו , מביא החטא ממקומו אל לבו. וכן (אבות, ג) שנה רבי עקיבא "סייג לחכמה שתיקה", וכדפרישית התם. והיינו כדכתיבנא שהבחירה מסורה תמיד בידו של אדם, ואין התורה מכריחתו להיות צדיק וחסיד, אלא מכשרתו שיוכל להיות צדיק וחסיד לכשירצה.

והסתכל במשנתנו (אבות, ה) ששנינו ארבע מדות בדעות "נוח לכעוס ונוח לרצות" וכו'. ותני "קשה לכעוס ונוח לרצות, חסיד". ופירשנו הא דלא תני "אינו כועס כלל, חסיד", משום דלא משכחת אדם שלא יכעס כל ימי חייו, שהרי אב הנביאים וחסיד שבחסידים בא לכלל כעס וא"כ הרי זה "חטא" [תוספת המגיה: לכן כאן רק כתוב לשון "ומרחקתו מן החטא"] , כי יצר הכעס התגבר בלבו והלך בדרכו, וכן בכל דבר . על זה בקש ראש החסידים במזמור התשובה (תהלים נא, ח) "ובסתום חכמה תודיעני", ובארנוהו בחלק שני מספר "גן נעול". על זה כתב ראש החכמים פרשה שלימה בספר קהלת ואמר (קהלת ז, כ-כד) "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא. גם לכל הדברים וגו'. כי גם פעמים רבות וגו'. כל זה נסיתי בחכמה וגו'. רחוק מה שהיה" וגו', ובספרנו הנ"ל חברנו הכתובים הללו בקרסי זהב, וכוללים מה שדברנו פה . וקהלת עשה עצמו למופת [הוכחה] בענין זה, אבל לא נאריך בפירוש המשנה. ועל זה שנה "ומרחקתו מן החטא", והיא מליצה של חכמה שהתורה מרחקת אותו מן המקום שנסתר שם החטא, ולא בנקל יקרב להצטייר בלבו.

וגם זה למד ר' מאיר מספר משלי, כי אחר שהבטיח לעוסק בתורה לשמה (משלי ב, י) "כי תבא חכמה בלבך ודעת לנפשך ינעם", והיינו "מכשרתו להיות צדיק חסיד ישר ונאמן" כדפירשתי לעיל, הוסיף להבטיח ולומר (ב, יא-יב) "מזמה תשמור עליך תבונה תנצרכה . להצילך מדרך רע מאיש מדבר תהפוכות" (ב, טז) "להצילך מאשה זרה מנכריה אמריה החליקה". כלומר אור

התורה המזמה והתבונה שלבך דבק בהן ישמרוך וינצרוך בכל עת שלא יתגברו בלבך החטאים הקבועים בנפש, להצילך מדרך רע ומאשה זרה, שהן עיקר החטאים . ומליצת "מזמה ותבונה" רמזנו עליהן (אבות, ב) בבבא "מרבה עצה מרבה תבונה", והבן.

בידי האדם רק תורה וחפץ בלבד. ורק ה' יכול להשלים אותו במעשים

"**ומקרבתו לידי זכות**". לפי שמכשרתו לעשות צדק משפט ומישרים . אע"פ שלעולם הבחירה מסורה ביד האדם ואינו מוכרח לה יטיב, מ כל מקום מקרבתו לידי זכות שיעשה מעשים טובים כאחד הגדולים ואנשי השם. וכדתנן לעיל (אבות, ד) "ששכר מצוה מצוה", והתם פרישית שהמקיים המצות בשמחה, ולבו נכון לעשות, יזמן הקב"ה מצות לידו שיעשנה . כי כמו שהקב"ה עוזר את האדם לשקוד על התורה, כן עוזר אותו לעשות זכיות . כי אין ברשותו של אדם רק החפץ, לא המעשה עצמו. על דרך משל, יש שלבו נכון להסתכן בנפשו למלט קהל חשוב מיד אויביהם, אבל אין הדבר בא לידו . וה' ב"ה כשרואה באדם לב טהור, מסבב לידו מעשים שיזכה בהן. וגם על זה הבטיח שלמה בר וח הקדש, שנאמר (משלי ב, ז) "יצפון לישרים תושיה מגן להולכי תום", כלומר המעשים הנפלאים בחכמה שרוצה הקב"ה לעשות בעולמו, צופן אותם באוצרותיו והם שמורים לישרים שבכל דור ודור . שעל ידי הישרים [המעשים] יוצאים לעולם כדי לזכות אותן, והמעשים הללו נקראים "תושיות" וכדבעינן למימר. ובכל דור ודור צפונות תושיות לישרי לב, הכל כפי מעלת הישר . ולא בלבד המעשה, אלא אפי לו המחשבה שבלב לצייר תושיה אינו בא לאדם אלא ע"י התורה, כי אור התורה תגלה מס ילות ודרכים נפלאים בלב בכח גדול שבעליהן יסכימו לעשות כן מרוב כח הציור . ואע"פ שלפעמים אין הקב"ה מניחם לעשות, מקבלין שכר על המחשבה כמו על המעשה (ברכות ו. "חשב אדם לעשות מצוה ונאנס וכו'"). לפי שהסכימו הסכמה חזקה, כי לולא שה' ב"ה גזר עליהן בארח חכמתו שלא יעשוה, היו מוציאין אותה לאור. כמו דוד מלך ישראל שהתעורר מלבו לבנות בית מנוחה לה' אלהי ישראל, שנא מר (שמו"ב ז, א-ג) "ויהי כי ישב המלך בביתו וגו' . ויאמר המלך אל נתן הנביא ראה נא אנכי יושב בבית ארזים וארון האלהים יושב בתוך היריעה . ויאמר נתן אל המלך כל אשר בלבבך לך עשה, כי ה' עמך". הרי שהסכים הסכמה חזקה לבנות המקדש, ומרוב חשקו ותאותו לעשות התושיה הגדולה הזאת, חשב נתן הנביא כי רוח אלהים עוררתו, ומיד ה' עליו השכיל לבנותו . ולכן הסכימה דעת הנביא לדעתו ואמר לו "לך עשה, כי ה' עמך", כלומר עשה והצלח, כי ודאי יהיה ה' עמך, כי לולא שרוח ה' עוררה לבבך לא היה מצטייר בלבבך חשק נפלא כזה לעשות הדבר הגדול הזה . שהרי קדמוך שופטים רבים והמלך שאול, ולא התעוררו לעשות התושיה הזאת . ונגלה הקב"ה לנתן הנביא בלילה ההוא, והודיעו שדוד מלבו התעורר לעשות כן, ורוח ה' לא צוהו, כי לא חפץ ה' שיבנה דוד הבית כי אם שלמה בנו . ואעפ"כ נחשב לדוד לזכות גדולה, שנאמר (מל"א ח, יז-יט) "ויהי עם לבב דוד אבי לבנות בית בשם ה' אלהי ישראל. ויאמר ה' אל דוד אבי יען אשר היה עם לבבך לבנות בית לשמי הטיבות כי היה עם לבבך . רק אתה לא תבנה הבית" וגו'. הא למדת שנחשב לו לצדקה לפי שהיה עם לבבו לעשותו, כי זכות גדול הוא לאדם שיצטייר בלבו תושיה נפלאה כזאת . ולא יקרב ציור כזה אל הלב רק ע"י אור התורה, ומי גדול בתורה כדוד שאמר (תהלים טז, ז) "אברך את ה' אשר יעצני", כדפירשתי לעיל.

שאול וחטא אגג

ובדבר הזה היה חטאו של שאול, שאילו זכה בתורתו שהיתה "מקרבתו לידי זכות" לא היה בא לחטוא באגג שע"י כן סר ממנו מלכותו. על כן כשחטא באגג הוכיחו שמואל ואמר לו (שמו"א טו, יז-יט) "הלא אם קטן אתה בעיניך ראש שבטי ישראל אתה וימשחך ה' למלך על ישראל . וישלחך ה' בדרך ויאמר לך והחרמת את החטאים את עמלק ונלחמת בו עד כלותם אותם . ולמה לא שמעת בקול ה' ?" וגו'. לא לחנם הוסיף לומר "וישלחך ה' בדרך", ולא סתם ואמר "ויאמר ה' לך והחרמת" וגו', אלא הודיע שמלך שכמותו שבחר בו ה' שנפשו יקרה מאד , היה ראוי לו שמלבו יתעורר לעשות התושיה הזאת, לעשות המלחמה בעמלק, כמו שהתעורר דוד בלבו לבנות המקדש. ומלבד שאתה לא עשית כן, ולא זכית בתורתך (שקרבה) [שתקרב] אותך לידי זכות הזה אלא "וישלחך ה' בדרך", כלומר שנצטוית בנבואה שתעשה המלחמה בעמלק,

ולכל הפחות נתחייבת לשמוע בקול ה' ולעשות כאשר צוך ואתה עברת וחמלת על אנשים שנצטוית (טו, ג) "ולא תחמול עליו". "ולמה לא שמעת בקול ה' ?" וגו', מכל אלו אתה למד שהחסידים והישרים מתקרבים לידי זכות ע"י התורה כל אחד כפי מעלתו. והבן.

"**ונהנין ממנו**". אחר ששנה "ומלבשתו יראה וענוה", שע"י כן "אוהב את המקום אוהב את הבריות" וכדפירשתי לעיל, ושנה "ומכשרתו להיות צדיק" וכו', שע"י כן "משמח את המקום" בתורתו ובמעשיו, וכן "מרחקתו מן החטא ומקרבתו לידי זכות", תני השתא "ונהנין ממנו". לפרושי "משמח את הבריות", כדפרישנא שמשמחם בתורתו ובמעשיו. והיינו דקתני "ונהנין ממנו עצה ותושיה בינה וגבורה". וצריכין אנו לפרש תחלה ארבעה השמות הללו, ואח"כ לפרושי מתניתין.

עצה, מה ענינה

"**עצה**". אם אכתוב כל מה שבארנו בלשון "עצה" ותאר "יועץ" אצטרך לכתוב ספר גדול, ובארנו הכל בחלק ג' מס פר "גן נעול", אבל בפירוש המשנה אינני רק רומז בקצרה. וכבר אמרנו (אבות, ב) בבבא "מרבה עצה מרבה תבונה", והודענו שכל לשון עצה נופל על הסכמה גמורה בלב [לעשות איזה מעשה], לא על הסכמות בדעות ובאמונות, כמו המסכים שהשמש גדולה מן הארץ, ושאור הירח מן השמש וכיוצא, אלא על הסכמות בדברים שיש בהן מעשה, ואין מעשה בדעות ובאמונות. וכן אינו נופל על דבר מעשה אלא כשיעשה בעל העצה כעצתו, אז תתואר ההסכמה בלשון "עצה". אבל שלא בשעת מעשה אע"פ שמסכים לעשות כך או כך כשיקרה המעשה לידו, לא נתארה בלשון "עצה". כי פעמים רבות האדם מסכים על דבר, וכשבא מעשה לידו לא ימלאנו לבו לעשות כהסכמתו, ונודע למפרע שלא היתה "עצה". וכן אין לשון "עצה" נופל אלא בהיות דרכים רבים בלב היועץ, והוא נבוך באיזו דרך יסכים, ושוקל בדעתו ובבינתו כל הדרכים, וכשיסכים באחד מן הדרכים נקראת הסכמתו "עצה" כשיעשה כפי הסכמתו. אבל אם לא נגלו בלבו דרכים רבים, אבל הסכים בסברא הראשונה ועשה כהסכמתו, אין אותה ההסכמה מתוארת "עצה" אלא "מחשבה". וכבר אמרנו שבכל דבר חכמה יש דרכים רבים במציאות, אלו לע ומת אלו. והקב"ה הסכים על דרכים ידועים וצוה בתורתו לבני אדם שילכו בדרכים אלו. ולכן כל דברי התורה נקראים "עצות" (זהר ח"ב צו ע"ב "וכמה עיטין"), שבכל דבר יש מעשה, ובכל דבר יש דרכים רבים. והקב"ה הסכים בדרך ידוע בתבונתו שאין לה חקר. וכן נקרא הקב"ה "יועץ" (ישעיה ט, ה. עי"ש "מצודות") לפי שיעץ המועצות הטובות הללו לבני אדם. ודע כי לשון "עצה" נופל על כל דברי התורה מטעם שבארנו, וכן נופל על כל הדברים המעשיים מטוב ועד רע, כל מקום שיש דרכים רבים באותו הדבר. והיועץ שקל בדעתו ושפט במשפט השכל, ואחרי משפטו הסכים ברוח עצה לעשות כך או כך ועשה כן או שעשו על פיו, הרי זה "עצה". ובספר הנ"ל הבאנו כל כתבי הקדש שנזכר בהן לשון "עצה", ופירשנו כולם על פי הכללים הרבים שיסדנו שם. ואמרנו שם שיש "עצות טובות", ו"עצות רעות", והורונו במה יבדלו בכתבי הקדש. וכן בשם התואר "יועץ", יש יועץ במשפטי התורות, ויש יועץ בענייני המלכות והמלחמות, ויש יועץ לרשעה, ויש יועץ בליעל. וכן ביועצים לטובה במשפטי התורות, יש יועץ עצה טובה כדת וכהלכה, ויש יועץ שלא כדת. וכן ביועצים במלחמות ובתקנות המדינה, יש יועץ טוב ומצליח בעצתו, או שעושים על פיו ומצליחים; ויש יועץ עצה לא טובה ונכשל בעצתו והעושים על פיו גם הם נכשלים. וכלל גדול יסדנו שם שכל מקום שנזכר בכתבי קדש שם דבר "עצה" סתם, ענינו על עצה בדרכי החכמה. וכן כשנזכר "יועץ" סתם ענינו יועץ בדרכי החכמה, והוא האיש החכם ששמוהו להיות יועץ לעם, ושואלים ממנו דיני התורה כי יפלא מהם דבר בין דין לדין בין דם לדם, וכן בכל הלכות התורה. וכן כל עצה הנזכרת סתם, הן בדרכי החכמה, הן בענייני המלכות ועסקי העולם והמלחמות, ולא נכתב אצלה דבר לגנאי, בידוע שהיא עצה טובה שהעושה מצליח על ידה, אע"פ שאינו מפורש שהיא טובה, ועוד כללים רבים וגדולים שבארנו בספר הנ"ל, וטעמים נכונים וראיות ברורות לכל דבר ודבר. והבן.

תושיה היא במעשים, ואיננה חכמה בלבד

"תושיה". כבר פירשנו בבבא על התורה, שהשם הזה נופל על מעשה החכמה, לא על מחשבת החכמה ותלמודה כמו שחשבו המפרשים ז"ל, כי ר"א אבן עזרא ז"ל כתב בפסוק (משלי ב, ז) "יצפון לישרים תושיה", שהתי"ו נוסף מן יש, ותקרא כן החכמה בעבור שהיא יש ועומדת לעד, וה' יצפננה לישרים בעבור שינצרו בה ארחות משפט והם המצות [עכ"ל]. ואין דבריו נכונים בעיני כי אם כן למה יקראוה בכל כתבי הקדש "חכמה", ובמקומות מעטים "תושיה"? ועוד שהחכמה גלויה לכל, לא לישרים בלבד, כי החכמה עצמה אומרת, (משלי ט, ד-ה) "מי פתי יסור הנה חסר לב אמרה לו . לכו לחמו בלחמי " וגו'. ולמה יצפננה לישרים ? ואם על רוח החכמה נאמר שהוא העזר האלהי הדבק בישרי לב, כבר אמר (שם ב, ו) "כי ה' יתן חכמה" וגו', ולא היה לו לכפול שנית "יצפון לישרים תושיה", אם היא ה"חכמה" שהזכיר? גם כל הכתובים שנזכר בהם "תושיה" לא יתפרשו בדרך זה. ורלב"ג אמר כי סדר הדברים במחשבה כדת מה לעשות היא ה"תושיה", על דרך משל גנב החושב לגנוב, ומסדר בדעתו כיצד יעשה פעולתו ומעשה הגנבה, זאת היא "תושיה". וכן בכל הדברים, הנימוס שבשכל ובמחשבה היא התושיה, וזהו היש הגמור, לפי שעל ידו תוצאות המעשה, ועליו אמר "להנחיל אוהבי יש". ואני אומר שנתחלף להרב ז"ל "תושיה" ב "עצה", כי הסכמת הלב כדת מה לעשות היא ה "עצה", וכדפירשתי לעיל, גם לא תמצא תיבת תושיה על ענין רע. גם הכתובים לא יתפרשו כפי דרכו.

והאמת הברור שתיבת "תושיה" על מעשה ותקנה כפי החכמה, והתי"ו נוסף מן "יש", ולא לפי שהחכמה יש ותעמוד לעד, אלא לפי שיצאה החכמה לפעולה גמורה . וכן פירוש להנחיל אוהבי יש, על תושיה, שהוא היש הגמור, לא נימוס השכל והמחשבה . וכן פירוש להנחיל אוהבי יש, על המתנות הנמצאות, וכדפירשתי גבי תלמידיו של א ברהם אבינו ע"ה אוכלין עוה"ז ונוחלין לעוה"ב, שלפי שהם זוכים בטובת עוה"ז ע"י צדקתם וכשרון מעשיהם, הכל "יש" גמור. ולכן אין תיבת "תושיה" נופלת רק על מעשה עשוי בחכמה, ומה שנעשה בצדק ובחכמה נקרא "יש", לא מה שנעשה בתחבולה ובמרמה . ולכן כל מעשה הקב"ה בשמים ובארץ נקראים "תושיה" לפי שנעשו בארח חכמה, כדכתיב (תהלים קד, כד) "מה רבו מעשיך ה' כ ולם בחכמה עשית" וגו', ועל כן תמצא כתוב בנבואת ישעיה (ישעיה כח, כט) "גם זאת מעם ה' צבאות יצאה הפליא עצה הגדיל תושיה". פירוש גם המשל שערכתי קבלתי בנבואה מן הקב"ה, כי הוא ב"ה הפליא "עצה", והן ההסכמות העליונות לעשות מה שעלה ברצונו לעשות ; גם הגדיל "תושיה" והוא המעשה ע"פ עצתו . והמשל שהעריך (ישעיה כח, כג-כט) יש בו מחכמת סדר העולם מענין החרישה והזריעה והדישה והחביטה, ולע ומת זה תקן נפש האדם שהוא כדמות עולם קטן . ובספר "מעין גנים" בארנו הכל, וזה היה ג"כ דעת השלם יונתן בן עוזיאל ז"ל שתרגם "אף דא מן קדם ה' צבאות נפקא, דאתקין עלמא במחשבת דעתיה רבתא, אסגי עובדי בראשית בסגי חוכמתיה". תרגם "עצה": מחשבת דעתיה רבתא . ותרגם "תושיה": עובדי בראשית . כי עשה מעשה בראשית כפי מחשבת החכמה העליונה, ושלמה בחכמתו א מר (משלי ג , יט-כא) "ה' בחכמה יסד ארץ וגו'. בני, אל ילילו מעיניך . נצור תושיה ומזמה". כלומר כמו שהקב"ה התקין עולמו במחשבת חכמתו, וע"פ מחשבתו עשה הכל בשמים ובארץ, שהיא המזמה והתושיה, כן אתה בני, ההולך בדרך ה', נצור בכל דרכיך תושיה ומזמה . וכן כל מעשה הצדיקים שמתקנים כפי חכמתם נקרא תושיה, כמו (איוב ה , יב) "מפר מחשבות ערומים, ולא תעשינה ידיהם תושיה". כי ה "ערומים" הם החכמים הגדולים שמערימים במחשבת חכמתם לעשות כפי החכמה מעשים נכבדים . ואמר שלעתים הקב"ה מפר מחשבות הערומים, ואז לא תעשינה ידיהם תושיה, שהוא מעשה של חכמה, אבל יעשו בסכלות . ואיוב אמר (איוב ו, יג) "האם אין עזרתי בי ? ותושיה נדחה ממני ?" פירוש מרוב מכאובי הנני רפה ידים ובלי כח, כאילו אין עזרתי בי, והוא הכח הנטוע באדם שבו יתנועע ויפעל פעולותיו ; ונדחה ממני הכח לעשות תושיה מעשה חכמה שעשיתי מקדם . והפסוק הזה מופת ברור לפירושנו במלת "תושיה", כי איוב לא אבד דעתו ומחשבת חכמתו, כי הוא עצמו מתפאר בחכמתו בכל מענותיו . אבל צעק כי אבד ממנו כחו לפעול "תושיה". וכן "יצפון לישרים תושיה ", לעשות מעשים בחכמה, וכדפירשתי לעיל שתושיות רבות צפונות לישרי לב, כי בידם ימלא הקב"ה מה שחפץ לתקן

בחכמה בארץ, וכדרך משה קבל תורה מסיני, יהושע הכניס ישראל לארץ, דוד תקן משמרות, ובחלק ג' מספר "גן נעול" פירשנו הכל ברחבה.

"בינה". פירשנוה ג"כ במקומות רבים . גם בברייתא זו כתבנו עליה דברים, שהשם הזה נופל על הכח הנטוע בנפש העובר בכל הדברים שמחוצה לנפש, והוא חד ושנון וחותך כל הטעיות והמעקשים, וקולע אל נקודת החמת, ובו יעלה האדם מרומים, יבין ביראת ה' והדר כבוד מלכותו, בסוד משרתיו וצבאיו והמחנות הנוראות; בו יבין בסוד המליצות והמשלים והחידות בצדק משפט ומישרים, בדרכי הנפשות ונטיותיהן, וכיוצא בזה. והרי הכח הזה פועל גם בדברים שאין בהן מעשה לאדם, איני רואה שאני צריך להרחיב יותר.

"גבורה". ידוע שהוא הכח בה מתגבר האדם ועושה גבורות, כמו שרי הצבא אנשי חיל המנצחים בגבורתם . וכבר פירשנו (אבות, ד) במשנת בן תימא שיש ג יבורים לרעה, והם המשתמשים בגבורתם ובאומץ לבבם שלא בארח חכמה . אבל הגבורה הראויה להתהלל בה היא גבורה בארח חכמה. ולכן הכובש את יצרו ואינו מתגבר [על אנשים אחרים], אע"פ שהכח בידו לעשות גבורות, הוא הג יבור הגמור כי גבר על נפשו, וכדתנן (אבות, ד) " איזהו ג יבור? הכובש את יצרו ", וכדכתיב "טוב ארך אפים מג יבור". וכן משתמש בגבורתו להתגבר על אחרים, כגון הנלחם בעד עמו ובעד ערי אלהיו, המציל עשוק מיד עושקו, ורב ריב עניים ואביונים, ומסתכן בעדם ונותן נפשו בכפו, כמו שעשה משה ע"ה שהציל בנות יתרו מן הרועים, שהכה את המצרי ויטמנהו בחול, ודוד הכה גלית הפלשתי לכבוד ישראל, וכן כל כיוצא בזה. ועתה אפרש משנתנו.

יועץ, ענינו

"ונהנין ממנו". מן העוסק בתורה לשמה המלובש ביראה וענוה נהנין ממנו בני אדם בכל הדברים, כשהן צריכין לדעת דיני התורה והלכותיה בין דם לדם בין דין לדין ; נהנין ממנו עצה לדעת מה יעשה ישראל, ועצתו נכונה וטובה . ולהכי תני סתם "עצה", וכדפירשתי שכל "עצה" סתם עצה [שהיא] טובה בדרכי החכמה, וקרא נמי "לי עצה ותושיה" קאמר, ולא כתיב "לי עצה טובה", משום ד "עצה" סתם היינו עצה טובה . וכל זה לפי שהוא "צדיק וחסיד ישר ונאמן", והרי מסורים בידו החכמה והתבונה, (קהלת ח, ה) "ועת ומשפט ידע לב חכם", ודן בכל דבר בצדק ובמישרים כפי חכמתו שקבל באמונה הלכות התורה והחכמה . ובדברים העמוקים שלא קבל בפירוש יודע לדמות דבר לדבר ולהוציא דבר מדבר ולכוין אל האמת, כי בינת לבבו גדולה, (מליצה לקוחה מן איוב כח, ג) "ולכל תכלית הוא חוקר", והסכמתו חזקה להורות לישראל, כמו (דה"א כז, לב) "ויהונתן דוד דויד יועץ איש מבין וסופר הוא". פירוש יהונתן היה יועץ לעם, וממנו שאלו הלכות התורה לדעת מה יעשו, ולכן נזכר בין שרי המלך, שלכל אחד מהן היתה ממשלה ידועה במדינה . והיה האיש הנכבד הזה יועץ, גדול בתורה ובחכמה, והוקם להיות יועץ לעם, ולכן נכתב עליו "איש מבין". כי היועץ בתורה צריך להיות בעל בינה גדולה כדפירשתי לעיל. עוד נכתב עליו "וסופר הוא", לאות על חכמתו הגדולה, כדרך שכתוב על עזרא (ז, ו) "והוא סופר מהיר בתורת משה ". ולפי שהיה [יהונתן] יועץ בחכמה נכתב סתם "יועץ" וכדפירשתי לעיל, ואילו היה יועץ למלך בדברי המלחמות וכיוצא, היה כתוב "יועץ למלך", כמו (דה"א כז, לג) "ואחיתופל יועץ למלך" שנזכר אחר יהונתן. וזה ההבדל שבין יהונתן לאחיתופל. וכן (שמו"ב טו, יב) "אחיתופל הגילוני יועץ דוד". ובתוכחת ישעיה כתוב (ג, א-ג) "הנה וגו' מסיר וגו' ויועץ וחכם חרשים ונבון לחש ", כמו "ויהונתן דוד דויד יועץ", שאמרנו שהוא היועץ בחכמה לדעת מה יעשו ישראל . ולכן ארז"ל (חגיגה יד.) "יועץ, זה שיודע לעבר שנים ולקבוע חדשים". ודבריהם אמת והם ידעו דרכי הלשון והוראותיה, כי המעבר שנים וקובע חדשים אין כמותו בישראל בחכמה ובבינה, והוא המופלא שבסנהדרין כדאמרינן בשלהי ברכות (סג:) ובריש סנהדרין (יא. עיין רמב"ם, הל' קדוש החודש פ"ד ה"ט).

וכמו שנהנין ממנו עצה בדרכי החכמה, כן נהנין ממנו עצה בדרכי העולם . ויש הבדל בין יועץ בחכמה ליועץ בדרכי העולם, כי דברי החכמה כמשמרות נטועים . ומי שלבו לב חכם ונבון

מועצותיו ברורות כדת וכהלכה, והשואל יוכל לבטוח על הסכמתו ולעשות על פיו מעשה, ובודאי יישר בעיני ה', כדכתיב (דברים יז, י) "ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא". אבל היועץ בדרכי העולם אין עצתו ברורה שיוכל העושה על פיו לבטוח שיצליח, כי לא תועיל בינת האדם ושכלו מאומה בדרכי העולם. כי הן תמורות המשתנות כל רגע, כדכתיב (משלי כ, כד) "ואדם מה יבין דרכו". והרבה דברים כתבנו על זה בספרי "יסודות הלשון". ואולם האיש שמועצותיו מנוסות שהן טובות הוא הנקרא "יועץ טוב", כגון שראו פעמים רבות שנתן עצות והעושים על פיו הצליחו, וכענין אחיתופל שכתוב עליו (שמו"ב טז, כג) "ועצת אחיתופל אשר יעץ בימים ההם כאשר ישאל איש בדבר האלהים, כן כל עצת אחיתופל גם לדוד גם לאבשלום". הרי שמועצותיו היו מנוסות לכל ישראל, שכל פעם שיעץ עשו והצליחו. אבל בלי נסיון אין לבטוח על עצת היועץ בדרכי העולם.

שכל, מה ענינו

ודע כי לשון "שכל" נופל גם על דרכי העולם, וכמו שתבין מדברינו (אבות, ב) בבבא "ר' אליעזר אומר עין טובה". שבכל הדברים שאין הבינה שלטת, כח השכל ישכיל בהם. ולכן בענייני תבל שאין לבינת האדם מבוא להבינם וכנ"ל, השכל ישכיל עליהם, כמו (שמו"א יח, יד) "ויהי דוד לכל דרכיו משכיל", (יהושע א, ח) "כי אז תצליח את דרכך ואז תשכיל", (מל"א ב, ג) "למען תשכיל את כל אשר תעשה ואת כל אשר תפנה שם", (שמו"א יח, ה) "בכל אשר ישלחנו שאול ישכיל", וכיוצא בהן שבארנום בספר "מעין גנים" הנופלים על השכלה בדרכי העולם במלחמות ובעסקים וכיוצא, אבל כ ולם על המצליח בהשכלותיו, שממציא המצאה בשכלו ומצליח על ידה. אבל כשממציא המצאה ואינו מצליח בה, אינה קרוייה בכתבי הקדש בלשון "שכל", ולכן תרגם המתרגם "בדיל דתצלחון", "בדיל דתצלח", להורות שההצלחה אות שהמציא בשכל, ואם לאו לא השכיל. ולעולם אין האדם מצליח אלא ע"י חכמה קדומה, כי השגחת ה' ב"ה דבקה בחכמים ובצדיקים הנוהגים בחכמה להצליחם בכל מעשיהם, וכדכתיב (דברים כ ט, ח) "ושמרתם את דברי הברית הזאת ועשיתם אותם למען תשכילו את כל אשר תעשון", (יהושע א, ח) "לא ימוש ספר התורה וגו' למען תשמור וגו' כי אז תצליח וגו' ואז תשכיל". וכיוצא בהן המלמדים שהיועץ הטוב בענייני העולם צריך שיהיה חכם ושומר תורה, ואז ישכיל ויצליח במועצותיו. על כן כתוב (דה"א כו, יד) "וזכריהו בנו יועץ בשכל", והבן. ולפי שהמועצות הישרות להצלחה תלויות בשמירת התורה, יפה שנה שהעוסק בתורה לשמה נהנין ממנו בני אדם עצה טובה, שיצליחו על ידי מועצותיו, כמו שנהנין מעצותיו שיועץ ומורה בתורה. וכן נהנין ממנו "תושיה", כי לפי שהוא צדיק וישר שנאמר עליהן (משלי ב, ז) "יצפון לישרים תושיה", הרי הוא מתקן תקנות לעם בחכמתו, שזוכה שתהיינה תושיות גדולות בלבבו כדפירשתי לעיל. והקב"ה יתן לו עוז למלאות חפץ לבבו ולעשות תושיה, ואז נהנין בני אדם על ידו. ע"ל דרך משל שמתקן בתי מדרשות ומושיב מלמדי תינוקות, וקובע מנהגים ישרים בעסקי הצדקות וג' מילת חסדים, וכותב ספרי חכמה ללמד את העם דעת, וכל כיוצא באלו שהן תושיות ומעשים של חכמה שבני אדם נהנין מהן.

וכן "נהנין ממנו בינה". לפי שהוא ישר ונאמן ומבין ביראת ה' ובשאר תבונות, הנה יבין [הערת המגיה: פועל יוצא, לתת בינה לאחרים] לבני אדם סוד יראת ה' מעשה בראשית ומעשה מרכבה המושגים בבינת האדם, כדכתיב (משלי ב, ט) "אז תבין יראת ה'", וכדתנן (חגיגה יא:) "ולא במרכבה ביחיד אא"כ היה חכם ומבין מדעתו". וכן יבינם מליצות התורה והנביאים העמוקים והחתומים. וכן יבין דרך המשפט ותחבולות בני אדם בין טוב לרע, ולהבדיל בין האמת והשקר, ועל ידי כן יוציא לאור מש פט. וכן יבין תכונת נפשות בני אדם ונטיותיהם, ויפרסם את החנפים, ויודיע לעם סדרי דרך כיצד ישתמרו מבעלי המרמה והתחבולה וכיוצא. וכן יבין בכל חכמות למודיות וטבעיות המושגים לבינת האדם כמו תקופות וגימטריאות ורפואות וסגולות וכיוצא. כללו של דבר כל הדברים שנופל עליהן לשון בינה, ורמזנו עליהן במקומות רבים, ולמעלה בארנו שעל כולם לא יפול לשון "עצה". הנה בני אדם נהנין ממנו, כשיבין להם האמת.

וכן "נהנין ממנו גבורה", כי בצדקתו וביושר לבבו ואמונתו מתנדב לכל דבר טוב להציל ולהושיע, ונותן נפשו בכפו בעד עמו ובעד תורת אלהיו, ומשתמש במדת הגבורה להתגבר על הזדים והפושעים ועל בעלי זרוע, להציל האביונים והצדיקים. ובגבורת לבבו ידבר טוב בעד העם נגד המלכים והשרים ולא יבוש ולא ייראּ מפניהם. כללו של דבר שלבו נכון בטוח בה' ולא ייראּ ולא יחת, כדכתיב (משלי כח, א) "וצדיקים ככפיר יבטח". ולכן יעשה מעשה גבורות באומץ לבבו הטוב, וכדבעינן למימר. ומצינו ארבעה שמות בכתבי הקדש שבהן נקרא רוח ה' הנלוה לישרי לב, ואלו הן: רוח טובה, רוח נכון, רוח הקדש, רוח נדיבה. [א] "רוח טובה" שנאמר (תהלים קמג, י) "למדני לעשות רצונך וגו' רוחך טובה תנחני בארץ מישור". [ב] "רוח נכון" שנאמר (תהלים נא, יב) "לב טהור ברא לי אלהים ורוח נכון חדש בקרבי". [ג] "רוח הקדש" שנאמר (תהלים נא, יג) "ורוח קדשך אל תקח ממני". [ד] "רוח נדיבה" שנאמר (תהלים נא,יד) "ורוח נדיבה תסמכני".

ביאור כינוי "רוח"

"רוח טובה" היא לעזור את האדם אל החכמה הנקראת טוב כדפירשתי ב (אבות) פ"ג, ולכן אמר "למדני לעשות רצונך", והיא השמירה בלב. "רוח נכון" היא לעזור את האדם לתושיה, כמו (מל"א ב, מו) "והממלכה נכונה", (תהלים צט, ד) "אתה כוננתה מיש רים", (דה"ב כט, לה) "ותכון עבודת בית ה'". "רוח הקדש" לעזור את האדם לבינה ולשכל טוב להבין ביראת ה' ובסוד שמו, כמו (תהלים כד, ג) "מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו" וכיוצא הרבה. "רוח נדיבה" לעזור את האדם לעשות גבורות, כמו (שופטים ה, ט) "המתנדבים בעם ברכו ה'". וכנגדן שנינו שהעוסק בתורה לשמה "מלבשתו ענוה ויראה", והוא העזר העליון ורוח אלהים הנלוה לטובים, וע"י כן נהנין ברוחו הטובה עצה בדרכי החכמה, וברוחו הנכון תושיה, וברוח קדשו בינה, וברוח נדיבתו גבורה, ודי בזה לפי ענינינו.

"**שנאמר לי עצה**". ומקרא זה נאמר בפרשת מהלל החכמה האומרת (משלי ח, יד) "לי עצה ותושיה אני בינה לי גבורה", וכדפירשתי בכמה דוכתי שהתורה היא דרכי החכמה העליונה, גברת ממלכת בכל היצורים. ואין סוד החכמה נודעת זולתי ליוצר הכל יתברך, וכמו שנאמר (איוב כח, כג) "אלהים הבין דרכה והוא ידע את מקומה". והיא אומרת "לי עצה ותושיה", כלומר האוהב אותי ועמלו בחכמה יזכה להיות יועץ טוב, הן בדיני החכמה והלכותיה, הן בעניני המלכים ועסקי העולם. כי על ידי (ד' בחירק) יופיע עליו הקב"ה רוח עצה, וכן יזכה להיות בעל תושיה. כי יצפון ה' ב"ה תושיה לישרים ההולכים בחכמה, וכן זוכה להיות מבין ונבון, גם גיבור חיל. והיינו דקאמר שהעוסק בתורה לשמה, שהיא החכמה, זוכה לכל זה. ובפירוש המקרא הזה כתבנו בספר "גן נעול" שסוף הפסוק מפרש ראשו. כי בארנו למעלה שכל עצה ע"י רוח בינה, וכדתנן (אבות, ב) "מרבה עצה מרבה תבונה", והתם פרישית לה. וכן בארנו שלעשות תושיה צריך עוז ממרומים להשלים חפץ חכמת לבו. ולכן אמרה החכמה "לי העצה הטובה" והוא ההסכמה לעשות מעשים בחכמה, וכן "לי התושיה", והוא המעשה הנמשך מן ההסכמה. ומפרש הטעם "אני בינה", כלומר אני מנחיל לאוהבי רוח בינה, שע"י כן יקחו עצה, וכן "לי גבורה", כלומר אני מנחיל גבורה לאוהבי, וע"י כן יעשו תושיה. וזה פירוש יקר מאד.

אבל תנא דידן מפרש הכתוב בענין אחר, כי משלי שלמה יוצאים לכמה טעמים, וכולם נכוחים למבין. ולדעת ר' מאיר ארבעה דברים נזכרים בכתוב "עצה תושיה בינה וגבורה", וכל אחד ענין בפני עצמו, וכדפירשתי לעיל. ואיכא בין תושיה לגבורה, ד "תושיה" מעשה חכמה בלי גבורה, כמו לתקן תקנות או ללמוד תורה ברבים או לבנות בתי כנסיות ובתי מדרשות וכיוצא. ו"גבורה" מעשים בארח חכמה שצריכין כח ואומץ הלב, כגון להיות שר צבא, או לדבר טוב לפני מלכים, או לרדוף אחרי זדים ופושעים וכיוצא.

וגם לפירוש זה יש לי טעם נכבד למה סידר הכתוב תושיה אצל עצה, וגבורה אצל בינה. שכבר אמרנו שהעצה היא בדרכי החכ מה, כדכתיב (ירמיה יח, יח) "ועצה מחכם". ודרכי החכמה אסופות בלב החכם, כי קבלם מרבו ורבו מרבו עד למשה מפי הגבורה. כי לא בכח שכלו

ובינתו הוציאום, וכמו שכתבנו פעמים רבות שכל חכמה צריכה קבלה ולא ת ווודע בשכל ובבינת האדם. ולפי שה"תושיה" הוא מעשה של חכמה בלי שצריכה כח ואומץ הלב, לכן היא מוסדרת בכתוב אחר "עצה", שכל "תושיה" נמשך מעצה בחכמה . אבל דרכי הבינה יוצאים מכח הבינה הנטוע בלב האדם, ובכח הבינה יגבר איש ויוציא דבר מדבר וידמה דבר לדבר ויבדיל בין האמת והשקר, ויעלה מרומים להבין בתעלומות עליונים ולפי שהגבורה היא מעשה של חכמה שצריך כח ואומץ הלב, ובכח הגבורה יגבר איש, לכן היא מסודרת בכתוב אחר בינה, והבן. כי הטעם הזה צח וברור למבין, ויש מעשה גבורה נמשכת מעצה, והיינו עצה בדרכי העולם וכדפירשתי לעיל. ולכן תמצא ג"כ גבורה כתובה אחר עצה, כמו (מל"ב יח, כ) "עצה וגבורה למלחמה", (ישעיה יא , יב) "רוח עצה וגבורה ". וראיה [לכך] שעל עצה בדרכי העולם מדבר, כי לפניו כתוב "רוח חכמה ובינה". והבן כי קצרנו פה.

מלכות וממשלה, מה ענינן

"ונותנת לו מלכות". לפי ששנה למעלה "ומלבשתו ענוה ויראה", שהן מדות כוללות, ועל ידיהן יהיה נכנע לפני המקום ב"ה ושפל רוח, וכן יהיה עניו וקטן בעיניו לפני הבריות, ומגמתו להיטיב עמהם בהפלגה גדולה בצדק ובחסד ובמישרים, עד שכ ולם נהנין ממנו, תני השתא "ונותנת לו מלכות" וכו'. כלומר אל תחשוב שע"י ענותו ויראתו , נפשו שפלה ורך הלב וימס מפני קטן וגדול . לא כן הדבר, אלא שהתורה נותנת לו ג"כ "מלכות" כלומר רוח מלכות, וכן נותנת לו "ממשלה", רוח המושל ; וכן "חקור דין" והוא רוח משפט . והענין עמוק מאד, כי הענוה והגאוה שתיהן מדות יקרות באיש חכם לב, והוא כלל גדול בסוד חכמת הנפש, ורמזנו עליו למעלה. וכתבנו שכל הכחות הנטועים בנשמת האדם [הם] טובים, ואיש חכם ישתמש בכולן בארח חכמה, ובכללן הגאוה והעקשות והקנאה וכיוצא. שאע"פ שהן נקראים "תועבות" בכתבי הקדש, כמו (משלי טז, ה) "תועבת ה' כל גבה לב ", וכתיב (משלי יא, כ) "תועבת ה' עקשי לב", אין זה אלא כשבעליהן נלוזים מן החכמה . אבל הכחות בעצמ ם טוב ים ונטוע ים בנפש לתשמישי חכמה. ולכן החכם העוסק בתורה לשמה, זוכה ג"כ להשתמש בגובה הלב בארח חכמה, וכן בשאר הכחות שפוגמים בהם הכסילים. ואין פה המקום להרחיב המדרש בענין זה, זולתי לפרש בקצרה טובת "גובה לב" כשישתמש בו האדם בחכמה, לפי שעל זה שנה "ונותנת לו מלכות וממשלה וחקור דין", ששלושתן תלויין במדת "גובה הלב". הסתכל בפירוש משנתנו שפירשנו למעלה, שהגאוה תגביה לב האדם בארח שקר, ומתלבשת בדמיונות שוא, ותע וור עיני הלב, ולבסוף יגביה עצמו גם על החכמים בעלי השמועות, ולסוף גם על הנביאים עד לאין מרפא. וכדאמרינן בגמרא (סוטה ד:) "כל המתגאה כאילו עובד אלילים ". וזהו שפירשתי "גבה לב" שלבו גבוה על כל זולתו, ופעמים רבות כתבנו שמלת "לב" נופל על השכל והבינה שבנפש. ולכן "גבה לב" קשה מכולן, שהרי זהו עמוד "החכמים בעיניהם והנבונים נגד פניהם", והן המינין והאפיקורוסים, ולכן כתיב (משלי טז, ה) "תועבת ה' כל גבה לב", שאם הגבהות בשכל ובבינה קרוב להיות אויב חרף ה', ולפיכך כל שהוא ממנו אסור ותועבה, ועל זה רומז מלת "כל", וכדאמרינן במסכת סוטה (שם).

"גבה לב", מדה המצויה אצל צדיקים

ויש "גבה לב" שהוא צדיק גמור וחכם מופלא, ואתן על זה משלים ודוגמות. הנה החכם המשכיל באמיתת ה' ב"ה וידע דרכיו והולך בדרכי ה', ראוי שישמח לבו ויגל כבודו, בראותו שהבדילו ה' לטובה מהמון רשעים רבים. והטובה הזאת תיקר בעיניו מכל חפצים ומסגולת המדינות והמלכים, כי היא תגביה לבו על כל הסגולות והקניינים שתחת השמש, ואינן חשובים בעיניו לכלום נגד החכמה ודעת קדושים שמצא. ואין זה אלא במדת "גבהות הלב", שמגביה ערכו על ערך זולתו שהן בוזי חכמה. וע"י הגבהות הזאת ישמח בחכמה ובכשרון מעשים, לא יקנא בהוללים וברשעים, ולא יפתה לבבו לסור מאחרי ה' ללכת אחרי עצת רשעים להשיג מה שהשיגו. כי בגובה לבו לא יחוש לכבודם ולהצלחתם, והכל הבל בעיניו. המגביה לבו בדרך זה הולך בדרך ה' כביכול. ומצאנו גבהות כזאת מיוחסת ליוצר הכל ית' שמו, שנאמר (ישעיה ה, טז) "ויגבה ה' צבאות במשפט". פירוש, כשבא לשפוט הזדים והפושעים, מגביה עליהם במשפט ובצדקה, ואז (ישעיה מ, יז) "כל הגויים כאין נגדו, מאפס ותהו נחשבו לו",

כמבואר בספרי "יסודות הלשון". ועל זה אמר (ירמיה ט, כג) "כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי" וגו', הא למדת שראוי לאדם להתהלל בלבו כשהולך בדרך ה'. על ידי הגבהות הזה יחזק הצדיק דת ה' בארץ. כי יתגדל על רשעים מפירי דת, וישפיל תפארת רום עיניהם, ולא יהיה קטן בעיניו נגד רשעים פריצים שליטים, כי יגבה לבו עליהם, וייחשבו לו כמו חיות טורפות [אמר המגיה: עיין "מורה נבוכים", ח"ב פ"לו, דף רמח], וישתדל להעבירם מן הארץ. וכמו שאמר הקב"ה לאיוב (איוב מ, ט-יד) "ואם זרוע כאל לך וגו'. עדה נא גאון וגובה והוד והדר תלבש. הפץ עברות אפך וראה כל גאה והשפילהו. ראה כל גאה הכניעהו והדוך רשעים תחתם. טמנם בעפר וגו'. וגם אני אודך" וגו'. מפורש שהקב"ה לובש גאון וגבה להשפיל הרשעים, והודיע שהצדיק העושה כן טוב הוא בעיניו, שהרי אמר "גם אני אודך". גם בשירת הים כתוב (שמות טו, א) "אשירה לה' כי גאה גאה", לפי ש"סוס ורוכבו רמה בים". וכן ע"י הגבהות הזה יוסיף הצדיק אומץ להרבות בתורה ועבודה וגמילת חסדים, כי לפי שמעלת נפשו גבוה בעיניו, כל היום יחשוב מחשבות במה יתרצה אל ה' ב"ה. כי כל צדקותיו וחסדיו שעשה יקטנו בלבו נגד מה שחייב לעבוד כפי מעלת נפשו. והמעט שיעשו אחרים גדול בעיניו מהרבה שעשה הוא, לפי שגבוה ערכו מערך זולתו. והכתוב מעיד על יהושפט מלך יהודה הצדיק שהלך בדרך הגבהות הזה, שנאמר (דהי"ב יז, ו) "ויגבה לבו בדרכי ה', ועוד הסיר את הבמות" וגו'. וסיפר (דהי"ב יז, ט) ששלח שריו החכמים בכל ערי יהודה ללמד לעם תורת ה'. כלומר לפי שגבה לבו בדרכי ה' עשה כל אלה, שכפי גובה לבבו חשב שצריך להגדיל כשרון מעשיו על יתר חסידי דורו שאינן שוין אליו. מכל אלו תשכיל כמה יקרה מדת הגבהות והגאון בלב החכם המשתמש בהן בארח חכמה. ולכן שנה ר' מאיר "ונותנת לו מלכות וממשלה וחקור דין", כלומר תתן בו גאה וגאון ורוח מלכות, כביכול כמו שנאמר על ה' ב"ה (תהלים צח, א) "ה' מלך גאות לבש", כי למדת המלוכה יאות מלבוש הגאות להשפיל רשעים וזדים בעוז ותעצומות.

מלך בישראל, מה הן מדותיו

ויש בזה ענין נפלא. כי אין הקמת מלך בישראל רק בשביל דבר זה, והוא לגדור בעד פרצת הזדון, ולעשות דין בארץ ע"י משפטים נפלאים מדרכי התורה, וכדאמרינן (ב"ק קיג.) "דינא דמלכותא דינא", ומשפטי התורה לבד, ומשפטי המלוכה לבד. כי משפטי התורה הם דרכים קצובים בחכמה, ונמסרו לבתי דינין ולשופטים, על פיהן ישפטו בין איש לאיש דיני ממונות ונפשות. ויש תנאים מיוחדים בענייני המשפטים הללו, שיהיה בעדים והתראה ושאר פרטי הדינין, ועונשים קצובים כפי חומר העבירות, וכל כיוצא בזה, שאין השופטים רשאין להטות מהן ימין ושמאל. אבל משפטי המלוכה נשגבים מהם למאד, שהן דנים שלא כמשפט התורה, לא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה, לפעמים יגזרו עונש חמור על דבר שנראה קל כפי התורה, ולפעמים בלי עדים והתראה על פי דברי החוטא עצמו, וכיוצא בזה. [אמר המגיה: יש יסוד לדברי הרב המחבר בדברי "דרשות הר"ן", תחילת דרוש י"א]. ואל תחשוב שאין אלו מדרכי התורה, אלא אלו ואלו דברי התורה הם, ואין הבדל ביניהן רק שמשפטי בתי דינין מפורשים בתורה לפי שנמסרו לכל ישראל, אבל משפטי המלוכה רמוזים בתורה ומקובלים פה אל פה מהר סיני כמו יתר העניינים הסתומים והנשגבים שבתורה שנמסרו פה אל פה. לפי שאין דעת כל אדם יכולה לעמוד עליהם ולהתבונן בעניניהם, זולתי גדולים חקרי לב שנחה עליהם רוח ה', כמו המלכים הקדושים כדוד וחבריו. ולהם נמסר היכולת ההחלטי לשפוט ולהמית במשפטי המלוכה המסורים להם, כי בכ וחם להתבונן בדרכי ה' ולהוציא לאור המשפטים האלה. כי ה' ב"ה ג"כ מנהיג עולמו על דרכים שתים, בדרך הנהוג ה כפי הטבע המסודר משׁשׁת ימי בראשית הנודעת לכולנו, שהוא כחומר ביד היוצר להיטיב ולהרע על ידה. ומזה המין הם הברכות והקללות הטבעיות שנזכרו בתורה ובנביאים. הדרך השניה היא על צד הפלא שהיא תעלומה מדעת הבריות, כמו הנסים והנפלאות שעשה הקב"ה במצרים ועל הים ובמדבר לטובה ולרעה, וכדפרישית (אבות, ג) בבבא "חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה". ואולם כפי הבדל בני אדם בצדק וברשע כן יבדלו בשתי ההנהגות האלו, עד שלפעמים יחטאו שני בני אדם בדבר אחד, וזה נ ידון בדרך טבעי, וחברו נ ידון למעלה מן הטבע. הכל כפי גודל

ההשחת ורוע מחשבת החוטא, אם הוא בזדון או ביד רמה מצד אפיקורסת, וכדפרישית (אבות, ג) במשנת ר' אליעזר המודעי שעל זה נאמר (במדבר טו, ל) "והנפש אשר תעשה ביד רמה" וגו' כל מה שעשתה, אפילו דבר קל. כי ה' ב"ה בוחן לבב ויודע משקל ההשחת. וכדומה לזה צריך מלך ישראל לדון בחכמתו הגדולה ולעשות משפטים נפלאים לטוב ולרע הנודעים לו בקבלה, כשיבין ענין החטא וגודל השחתתו. ולפי שצריך לזה בינה רחבה ודעת גדולה, ומי מבני אדם יוכל להכיר האיש שיש בו נפש יקרה כזאת המוכנת להתבונן באלה ? לכן אין הקמת המלך תלוי בבחירתנו, אבל צריך שיהיה נבחר על פי נביא במצות ה' ב"ה, כמו שכתוב (דברים יז, טו) "שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך בו", כלומר ע"פ נביא. כי הוא ב"ה לבדו יודע (שמו"א יג, יד) ה"איש אשר כלבבו" שכוחו להתבונן בדרכי ה' ולעשות משפט צדק בארץ. וציותה התורה שכשבתו על כסא ממלכתו (דברים יז, יח-כ) "וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר מלפני הכהנים הלוים. והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו למען ילמד ליראה את ה' אלהיו וגו' לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל" וגו'. והפרשה הזאת סתומה מאד, ובבית ראשון מספר "גן נעול" החילונו לדבר עליה, ופירשנוה באר היטב בפירוש "רוח חן" לספר "חכמת שלמה" [ומקצת ממנו הועתק בספרו של המחבר "ספר המדות", מהד' שנת תשס"ב, עמ' קח-קיט], כי בה כתוב כל מה שאמרנו, שצ יוה למלך ישראל ביחוד על היראה הגדולה ועל הענוה, כפי שבארנום במשנתנו. ועל היראה אמר "למען ילמד ליראה את ה' אלהיו". ועל הענוה אמר "לבלתי רום לבבו מאחיו". והמליצות נעימות מאד, (ולבד) [ובמיוחד] למלך ישראל ראוי לצוות על שתי אלה בעבור נפשו היקרה, כי עלי ו תצלח רוח אלהים הוד מלכות, וכענין "ומלבשתו ענוה ויראה". ואחריהן אמר (דברים יז, כ) "ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל", ואין זה על המצות המפורשות בתורה שחייבין עליהן הקהל כ ולו, שכבר זכרם במקרא שלפניו, אלא על מצוה פרטית למלך.

כשיצוהו נביא בשם ה' לעשות דבר מלכות, ענין גדול שצריך אליו [הוא] גבה לב בדרכי ה', כמו שציוה שמואל לשאול על מלחמת עמלק וכיוצא בזה, שלא יסור ימין ושמאל, והן הן דרכי החסד הנוספים על דרכי אמת המפורשים בתורה, וראויין למלכים ולחכמים הגדולים בעלי הנפשות היקרות, וכמו שבארנו באר היטב (אבות, א) בבבא ועל גמילות חסדים, ונכבדות כתבנו בספר הנ"ל בפירוש הפרשה שבספר שמואל בענין חטאו של שאול בדבר אגג [והועתק ב"ספר המדות", מהד' שנת תשס"ב, עמ' קיט-קלב]. ולפי שזהו מדרכי החסד הראויין ביחוד למלכי ישראל אמר שלמה (משלי כ, כח) "חסד ואמת יצרו מלך וסעד בחסד כסאו", וישעיה אמר (טז, ה) "והוכן בחסד כסא" וגו'. ולא אוכל לפרש פה ברחבה, רק אפרש עתה דברי משנתנו.

מלכות וממשלה, מה ענינן

"מלכות וממשלה וחקור דין". לאו למימרא שכל העוסקים בתורה לשמה יהיו מלכים מושלים או שופטים, זה אי אפשר כמפורסם לכל, אלא רוח מלכות ורוח ממשלה ורוח משפט וחקור דין קאמר. כי ע"י אור התורה ורוח אלהים הנאצל על נשמתו, תרוממנה מחשבתיו בענינים הנשגבים, ויתעוררו בנפשו הכחות היקרים הנטועים בה, ויעלו על לבו רוח מלכות וממשלה וחקור דין. ורוח מלכות הוא כדפירשתי, שיתעורר לעמוד כנגד פרצת הזדונים, ויעשה בכל יכלתו לקדש שמו הגדול בארץ ע"י מעשים נכבדים ממעשה כל זולתו, כמו שמצאנו במשה רבינו ע"ה שהיתה בו רוח מלכות בנעוריו, ושם נפשו בכפו להמית את המצרי בעבור העוול שעשה לאיש עברי, וכן הציל בנות יתרו מיד הרועים; ודוד בעודנו נער התעורר להסיר חרפה מעל ישראל והכה את הפלשתי שיראו ממנו כל ישראל, וכן כל כיוצא בזה טוב ורע. וכן כל אדם אע"פ שאינו נבחר למלוכה, יוכל להיות בו רוח מלכות, לעשות גדולות בארץ כאשר יעשו המלכים, כל אחד כפי כחו ויכלתו. וכן יעלה בו רוח ממשלה, שהיא הממשלה הנהוגה במדינה להעמיד הצדק על תלו, ולהסיר כל ע וול, ולצוות על אנשי המדינה ללכת בדרכים הנכוחים, ולהעניש העוברים, ולגמול טוב להולכים בתמים. וכן יעלה בו רוח ממשלה, שהיא הממשלה הנהוגה במדינה להעמיד הצדק על תלו ולהסיר כל עוול, ולצוות על אנשי המדינה ללכת בדרכים הנכוחים, ולהעניש העוברים, ולגמול טוב להולכים בתמים. וכן יעלה

בו רוח חקור דין, לעשות משפט בין איש ובין רעהו, כדרך (ישעיה כח, ו) "ולרוח משפט ליושב על המשפט". כי ביותר צריך דעת רחבה ובינה גדולה לחקור הדין ולדון דין אמת לאמתו, שמלבד שצריך להיות חכם ויודע דיני התורה, עוד צריך להבין בין אמת לשקר ולחקור תחבולות בני אדם ועלילותיהם, וכדפירשתי (אבות, א) בבבא "הוו מתונים בדין", שעל זה בקש שלמה ע"ה (מל"א ג, ט) "ונתת לעבדך לב שומע לשפוט את עמך " וגו'. והנה העוסק בתורה לשמה מלבד שהוא מלובש בענוה ויראה, וזוכה לכל המעלות השנויין בתחלה, עוד יזכה לשלש מעלות הנפלאות האלו ["מלכות, ממשלה, חקור דין"] ששלושתן צריכין גובה לב בגדולה ושם ותהלה . כי ע"י התורה ילמד דרכי ה', וירגיל ללכת בדרכיו, ויתבונן בדרכי ה' וידבק בו, וע"י כן תבא בו רוח מלכות. ע"י תורה יזכה לדעת צדק משפט ומישרים, ודרכי דרך ארץ ומדיניות, וע"י כן תבא בלבו רוח ממשלה למשול בשאר בני אדם ולהנהיגם בדרך נכונה. ע"י התורה יזכה לרוח בינה ולשכל טוב, לחקור ענייני בני אדם ודרכי מחשבותיהם ונטיותיהם, וע"י כן תבא בו רוח חקור דין, לשפוט בין איש ובין רעהו ולדון דין אמת לאמתו.

וכן התהללה החכמה בספר משלי, אחר שאמרה (משלי ח, יד) "לי עצה ותושיה אני בינה לי גבורה", אמרה (ח, טו-טז) "בי מלכים ימלוכו ורוזנים יחוקקו צדק . בי שרים ישורו ונדיבים כל שופטי צדק". כלומר על ידי אור התורה ימלוכו המלכים, כי ילמדו ממני דרכי ה' ויהיה בם רוח מלכות. ובי יחוקקו רוזנים צדק, והם המושלים ימשלו בצדק, כי ילמדו ממני צדק משפט ומישרים, ובי ישורו כל מיני שררות, שרים ונדיבים וכל שופטי ארץ השופטים במדינה ובין איש לרעהו. כי העוסקים בתורה יתן להם ה' שכל בינה ויבינו כל דין וכל משפט. ואע"פ שאין כל החכמים שרים במדינה, מ"מ יש בהם מלכות וממשלה וחקור דין. וכשיש ספוק בידם יעשו מעשים לא יעשו זולתם שלא הגיעו למעלות הללו.

והא דתני גבי יראה וענוה "ומלבשתו", וגבי מלכות וממשלה וחקור דין לא תני "ומלבשתו" אלא "ונותנת לו". לפי שהיראה צריכה להיות בכל רגע מושלת בלב, שבכל עת צריך האדם להלל ולשבח לה' וליראה אותו ולכבדו . ויש בזה ענינים נפלאים, ורמזנו עליו בפרק חמישי, שהיראה נמשלת בכתבי הקדש לחוש הריח והנשימה . שכמו שא י אפשר שיחיה האדם אם יחדל רגעים מעטים מלנשום, כן לא תחיה הנפש אם תחדל מעט מלירוא את ה' ותבעט בו . ועל זה נאמר אצל מלך המשיח (ישעיה יא, ג) "והריחו ביראת ה'". ואין כאן המקום לדבר עליו ברחבה. וכן הענוה שהיא מדת הטוב וכדפירשתי לעיל, היא נוהגת בכל עת ובכל רגע נגד כל אדם, ומשום הכי תני "ומלבשתו", שצריך שיהיה האדם מלובש בשתי המדות הללו בכל עת, מה שאין כן מדת מלכות וממשלה וחקור דין, שאין האדם חייב בהן לעשותם תמיד . כי על המעט יקרה ענין שצריך לו רוח מלכות, או ממשלה או חקור דין, תני סתם "ונותנת לו", כלומר שע"י התורה יש בקרבו התעוררות רוח מלכות וממשלה וחקור דין, ישתמש בהן לעת הצורך, כמו שעושין המלכים והמושלים והשופטים. כך נראה לי.

הבנת סודות התורה

"ומגלין לו רזי תורה". זהו ענין נוסף על המעלות שזכר תחלה, שאע"פ שהמלובש ביראה וענוה כבר זכה לדביקות האור העליון, כי לולא כן א י אפשר שיהיה מלובש בשתי הסגולות הללו. וכל המתואר "צדיק חסיד ישר ונאמן", הוא איש חכם לב ויש בו רוח אלהים בחכמה ובדעת, יוכל להיות שזכה להתלבש ברוח טובה לחשוב כל עת מחשבות טהורות בטבע לבו בעניינים שדעתו של אדם ובינתו משגת אותם, וכדרך (משלי יב, ה) "מחשבות צדיקים משפט". כי לפי שמדת הצדק מושל בלבם כל מחשבותיהם משפט, ובבינתם הגדולה יבינו תמיד ביראת ה' וגדולתו כפי כח טבע בינת האדם . ואולם למעלה מכל זה יש בתורה דברים סתומים וחתומים וסודות נפלאים לא יבינו ם אפילו הנבון הגדול, שהרי דוד מלך ישראל שנאמר עליו (שמו"א טז, יח) "ונבון דבר וה' עמו ", ופשיטא שזכה לכל המעלות ששנויין במשנתנו שזוכה אליהן העוסק בתורה לשמה, ומי כמוהו עוסק בתורה, וכדפירשתי בריש משנתנו, ובכל זאת בקש (תהלים קיט, יח) "גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך". הרי שבקש שיגלה לו ה ' ב"ה נפלאות ורזי תורה. ובספרי "יסודות הלשון" הבדלנו בין שרש "פקח", ושרש "פתח", ושרש "גלה",

הסמוכים אל "עין". והוכחנו שכל מקום שנזכר "גל" אצל "עין" הוא ע"י תוספות אור השכל ורוח הקדש, ועל זה אמר "גל עיני", ואז יביט נפלאות מתורתו. והנה המלובש ביראה וענוה לבסוף זוכה גם לזה ש"מגלין לו רזי תורה". שכן כתוב בספרי הקדש שהישרים והיראים זוכים לזה, שנאמר (תהלים כה, יד) "סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם", ונאמר (משלי ג, לב) "כי תועבת ה' נלוז ואת ישרים סודו". ורש"י ז"ל פירש "ומגלין לו רזי תורה, מן השמים". ויפה פירש, לא כמו שפירשו קצת מן המפרשים ז"ל, שאם זכה למעלות השנויין תחלה, אז מגלין לו רבותיו רזי תורה, שאין זה מענין משנתנו . דכ ולא מתני תין מירי שזוכה מן השמים. מיהו אינו דומה המעלות ששנה בתחלה למעלה זו, שכל השנויות בתח ילה זוכה אליהן ע"י התורה, כי אור התורה עצמה תעיר מדת היראה והענוה בלב, וכן תעיר מדת הצדק והחסד והיושר והאמונה, ותעיר בו מדת המלכות והממשלה ורוח משפט, כי כל אלו המדות נטועות בנפש האדם, ואם הם בה בהסתר ובהעלם הנה אור התורה ותלמודה תוציאם ותמשילם בלב, וכדפירשתי לעיל. מה שאין כן לדעת רזי תורה, שהן עניינים נשגבים ונפלאים בסוד ה' ודרכיו ונפלאותיו, שאין דרך לנפש אדם ולבינתה לדעתם, זולתי ברוח אלהים מן השמים . משום הכי בכולהו תלי מילתא ב[לימוד] תורה, ולהכי תני "ומלבשתו ענוה ויראה, ומכשרתו להיות וכו' ומקרבתו וכו' ומרחקתו וכו' ונותנת לו" וכו', לבר גבי רזי תורה לא תני "ומגלה לו" [לשון יחיד ולשון נקבה], לפי שעסק התורה לבד לא יועיל לזה . ומש ום הכי תני "ומגלין לו", כלומר בצדקתו ובזכות תורתו יצוה אלהים חסדו להאיר עיני נשמתו ויגלו לו מן השמים רזי תורה, וכדפירשתי. [אמר המגיה: שמא כוונת הרב המחבר לגילוי ע"י אליהו והמלאכים, ונשמות ממתיבתא דרקיע, כמפורש בתחילת הקדמת "תיקוני זהר"].

"ונעשה כמעיין שאינו פוסק וכנהר שמתגבר והולך". [אמר המגיה: כך הוא הנוסח במחזור ויטרי ובסידורים עתיקים, בהם השתמש הרב המחבר. אבל במהד' וילנא ע"פ "תנא דבי אליהו זוטא" (פ"יז) "כמעין המתגבר וכנהר שאינו פוסק"]. יש הבדל בין מעין לנהר. "מעין" נקרא נזילת המים מבטן הארץ או מצורים וסלעים, כדרך (בראשית ז, יא) "נבקעו כל מעיינות תהום רבה", שנבקעו בקעים רבים בארץ, ויצאו מעי ינות מתהום רבה. ויש מעין ששופך לעתים ופוסק אחר כן, כדרך (ירמיה טו, יח) "כמו אכזב מים לא נאמנו". ויש מעיינות שאינן פוסקים לעולם, והמעיינות הולכים עד שמשתפכים בנחלים ובנהרות, כדרך (תהלים קד, י) "המשלח מעיינים בנחלי ם". ו"נהר" נקרא קבוץ מים רבים ממעיינות וממי גשמים, וכל עוד שהולך ומתפשט מתגבר ומתרחב יותר, לפי שתמיד נאספים אליו מעיינות העוברים לרחבו ומשתפכים בו, והולך ועובר לפעמיים בין ארצות וממלכות רבות עד שבא אל הים, כמו נהר פרת נהר חדקל וכיוצא. ולכן המשיל אליהן העוסק בתורה לשמה, כי לפי שמגלין לו רזי תורה, הנה כשיגלה לחבריו אלה הסודות העצור ים בלבו דומה למעין הנובע מבטן הארץ ומתוך הסלעים, שמימיו חדשים כל רגע, והיו מתחלה סגורים ונעלמים . וכן הסודות האלו לא נודעו לשום אדם, ועתה נובעים מלבו, וכמו שאמרו ז"ל על דוד "מלמד שהיה דוד דורש דברים שלא שמעתן אזן מעולם" [עיין "מדרש הגדול", שמות לה, א]. ועל אברהם אבינו ע"ה אמרו מהיכן למד תורה, נעשו שתי כליותיו כשתי מעיינות נובעות חכמה, [עיין תנחומא, ויגש, יא; מדרש תהלים, א'] המשילום למעיינות לפי שע ל דרך פלא גלו לו רזי תורה מן השמים. ולפי שמגלין לו הרבה יוכל להוציא תמיד חדשות מלבו ודומה למעין שאינו פוסק . ולפי שזכה ג"כ לרוח בינה ודעת, הוא מדמה דבר לדבר, וממשל משלים וחוקר ודורש וחורז ענין לענין, ואז דומה לנהר שכל עוד שהולך , מתגבר ע"י המעיינות הבאות אליו וממי גשמים . וכן הוא כל הסודות שמגלין לו הנובעות מלבו מתקצבים יחד לנהר בינתו , ודורש בהן עניינים נפלאים ברוב שכלו ובינתו ומתגבר והולך . וכן אמר שלמה (משלי ה , טז) "יפוצו מעיינותיך חוצה ברחובות פלגי מים". כלומר הודיע במקהלות מה שיפוצו מעיינותיך, עד שיהיו ברחובות פלגי מים ע"י שכלך שתשכיל ותתבונן בהן. וזהו ששנה למעלה (אבות, ב) על ר' אלעזר בן ערך "מעיין המתגבר". ואמר ר' יוחנן בן זכאי שאם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזנים , ר"א בן ערך מכריע את כ ולם. לפי שאין מדה יקרה למעלה ממנה, בהיות הלב נובע מעצמו נפלאות חדשות.

צניעות המחשבה, ענינה

"והוה צנוע וארך רוח ומוחל על עלבונו". בתר דתני הסגולות העליונות שזוכה להן העוסק בתורה לשמה, שכ ולם ממלאים את הנפש כבוד, ומכבדים אותה בעיני בעליה ; הודיע שזוכה ג"כ למדת הצניעות ומדת ארך רוח ומדת מחילת עלבון. והענין יקר מאד . ואל תאמר אחרי שזכה לכל הכבוד השנוי במשנתנו לבו גס בדברים העליונים , וחושב בכל עת בגדולות ונפלאות וסוד ה' ב"ה, אין הדבר כן. אלא הוה צנוע, והצניעות נופל על בושה פנימית שהנפש כמסתתרת מ [ל]חשוב ומעשות דבר בפומבי ובגסות לב, כי הצנוע מתבייש, ועושה הכל בצנעה. [אמר המגיה: ע"ע פירוש הגר"א, תחילת "ספרא דצניעותא", מפני מה נקרא הספר כך וז"ל: "אין מגלין זאת החכמה אלא לצנועין כמ"ש בקידושין ע"א. "אין מוסרין אלא למי שהוא צנוע"]. וכן ראוי לעשות בעניינים האלהיים.

וכבר פירשתי לעיל שמדת הענוה אינה אלא במקום גדולה, ולכן היא מת וארי המקום ב"ה ומתוארי הנשיאים בבני אדם . ולא תתכן להיות מדת קטן הערך נגד הגדול ממנו [כלומר לשבח לאדם פחות הערך, שהוא כביכול "עניו"]. הנה הצניעות לה יפך, שראויה להיות מדת הקטן נגד מי שגדול ממנו, ולכן נוהגת בעניינים האלהיים, שאפילו המופלא שבחכמים ראוי שתסתתר בינתו מדרוש ומ[ל]חקור בגסות לב בעניינים הנשגבים הללו. מי לנו גדול מאדונינו משה ע"ה שאין כמוהו בגדולה וברוממות, וכשנגלה עליו האלהים במראה הסנה, ורא ה בלבו מראה דמות כבוד ה' כדרך כל הנבואות, נאמר (שמות ג, ו) "ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אל האלהים". וזהו הצניעות שהתבייש בעצמו להסתכל בגדולות האלה . ומלת "פניו" על פני הנפש כדפירשתי (אבות, ה) במשנת "כל מי שיש בו שלשה דברים הללו". והנה הסתיר מחשבות שכלו ובינתו, ולא שלחם חפשי להסתכל ולהביט, כי ירא מהביט אל האלהים, והיה זה לו לכבוד ותפארת, וכמ"ש רז"ל (ברכות ז. ע"ש) "בזכות 'ויסתר משה' זכה 'ותמונת ה' יביט'". ומי שאינו צנוע אע"פ שהוא מופלא שבחכמים הוא קרוב להסתכן, כי בגסות לבו ישלח מחשבותיו חפשים, ואפשר שיתבונן יותר ממה שהורשה ויגיע לכלל השחת . וכענין ששנינו (חגיגה יא:) "כל המסתכל בארבעה דברים וכו' וכל שלא חס על כבוד קונו " וכו'. וכמו שמצאנו בעוזיהו (דהי"ב כו, יח) שמרוב כבוד נפשו בא לכלל השחת, בעבור שלא השתמש במדת הצניעות ודרש וחקר, ונפל בטעות גדול ליכנס בהיכל ה' להקטיר קטרת, ונענש על זה. ועל כן כתוב (דהי"ב כו, טז) "וכחזקתו גבה לבו עד להשחית וימעל בה' אלהיו, ויבא אל היכל ה' להקטיר" וגו'. כי לפי שזכה לכבוד השנוי במשנתנו, לא עשה רסן למחשבותיו וטעה טעות גדולה, ויפה פירש"י ז"ל "וימעל בה', כאן נופל לשון מעילה כי בשגגה עשה וכו' שאמר נאה למלך לשרת למלך הכבוד" עכ"ל. וכן כל כיוצא בזה.

ועל זה כתוב (מיכה ו, ח) "הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלהיך ". וברור שלשון "הליכה" בעניינים האלהיים נופל על תהלוכות מחשבות הלב, כדרך (בראשית ה, כד) "ויתהלך חנוך את האלהים " (בראשית יז, א) "התהלך לפני והיה תמים" ורבים כאלה. וכבר אמרנו (אבות, א) בבבא "ועל גמילת חסדים" כי דרכי החסד הם לחכמי לב, וכן עשיית המשפטים הם לחכמים גדולים, ומי שזכה להן הוא האיש המעולה השנוי במשנתנו. ועליהן אמר "כי אם עשות משפט ואהבת חסד". ושמא סבור אתה "מעכשיו כל אשר בכחי לחשוב ולהתבונן ראוי לי ". לכן סמך "והצנע לכת עם אלהיך", שבכל זאת חייב אתה להמנע מהסתכל בגסות לב, אלא להתבושש ולתת רסן על פני נפשך . ולא מצאנו "אהבה" אצל "משפט", אלא אצל ה ' ב"ה, משום דתנן (אבות, ד) "החושך עצמו מן הדין " וכו'. ומי שהולך בהצנע ואינו שולח מחשבותיו חפשים , בטוח הוא שיעמוד טעמו בו ולא ישחית הוד חכמתו. ודע כי הנשען על דעתו וחולק על חבריו ועל הגדולים ממנו , נקרא "זדון" בכתבי הקדש. ולכן נכתב אצל זקן ממרא החולק ברום לבבו על הסנהדרין (דברים יז, יב) "והאיש אשר יעשה בזדון לבלתי שמוע ", ועל כן נאמר (משלי יג, י) "רק בזדון יתן מצה ". ומלת "מצה" כמו (במדבר כו, ט) "בהצותם על ה' ". והם החולקים גם על הנבואה ודבר ה', ויפה בארנוהו בבית השלישי מספר "גן נעול". וזהו "רק בזדון", פירוש מי שעומד תמיד על דעתו ורק עושה בזדון,

לסוף "יתן מצה", כי העושה בזדון יגיע לכלל עונות חמורות ותועבות גדולות. והנה התועבות נקראות בספרי הקדש "קלון", כמו (משלי ו, לג) "נגע וקלון ימצא", (משלי ג, לה) "וכסילים מרים קלון" ובארנום במקומותיהן. לכן אמר שלמה (משלי יא, ב) "בא זדון ויבוא קלון, ואת צנועים חכמה". ראה מתק המליצה! אמר: כבוא איש זדון הנשען על דעתו ועל בינתו לסוף יבוא קלון. כי יפול בטעיות גדולות ויחלוק גם על דברי המקום ב"ה, וכמו שרמזו למעלה. והיפך מן "זדון" היא ה"צניעות". וכמו שבארנו שאע"פ שיודע בעצמו כי רוח טובה מלבשתו, מתבייש בעצמו לחשוב בגדולות ובנפלאות כי ירא מהביט, והסתכלותו היא בהצנע. ועם אנשים כאלה (משלי יד, לג) "תנוח חכמה", ולא תסרח חכמתם לעד.

והיינו דתני "והוה צנוע", כלומר שיזכה להיות צנוע בכל מהלכיו עם ה', ומובטח הוא ע"י כן שיתקיים בצדקו ובחכמתו ולא יקלקל לעולם. וכן הוא צנוע בדבריו ובמעשיו נגד בני אדם, וזהו מעלה נפרדת מן הענוה שזכר למעלה. כי מלבד שהוא עניו וחושש לטובת הפחות שבהמון וחפץ לה יטיב עמו ללמדו ולהצליחו, יעשה הכל בהצנע לכבוד האלהים, ולא ידרוש העניינים האלהיים לכל ובפומבי ובדברים רחבים, אבל יתבייש בלבו ויצניע דבריו וידבר בראשי פרקים ובמוסר גדול. ואפילו דברים הצריכים להיות בפומבי, כמו בקור חולים והכנסת אורחים יעשה ג"כ באופן מהצניעות כפי האפשר, וכמו שאמרו ז"ל (סוכה מט:) "הלא דברים קל וחומר. ומה דברים (שאין דרכן לעשותן בצנעה) [שדרכן לעשות בפרהסיא] אמרה תורה 'והצנע לכת', דברים שדרכן לעשותן בצנעא על אחת כמה וכמה!" [עכ"ל]. ולא ראיתי מי שפירש והצנע לכת עם אלהיך על דרך שפירשנוהו, זולתי יונתן בן עוזיאל ע"ה שהבין ענין זה בכתוב, ולכן תרגם "והוי צניע להלכא בדחלתא דאלהך", והמבין יבין.

ארך רוח, מתינות בחשיבת מחשבותיו

"**וארך רוח**". היא המדה השניה שינחול, ובבבא "מאד מאד הוי שפל רוח" (אבות, ד) דברנו מעט על מלת "רוח" ומליצת "ארך רוח", ואמרנו טעם למה מתוארת צורת האדם בתאר "רוח", ושהתאר הזה כולל הצורה כ ולה. לפי שהונח על כח ההרחבה הנטועה בה, המתלבשת בכל מדה ומדה להרחיבה לחשוב מחשבות בעניינה. ולכן "ארך רוח" תאר יקר מאד, לפי שהנחתו על ההארכה. והוא כשיתלבש רוח החכם במדה מן המדות, ויש בכחו להאריך ברוחו לחשוב מחשבות רבות בשכל ובבינה טרם יסכים לבו לפעול ולעשות מעשה כפי המדה שהתלבש בו רוחו, וזהו מתת אלהים. והיפך ממנו הוא תאר "קצר רוח", והוא האיש שרוחו קצרה, ומיד שיעלה באחת המדות לא יוכל להאריך בה, אלא לבו נצוד כרגע במעלת רוחו וגוזר על המעשה. ומן המבואר שם תבין הענין. ולולא כי החכם בעל "ארך רוח" לא היה אפשר שיעמוד בחכמתו, והיה תמיד בסכנה לסור מדרך האמת, מרוב בלבול דעתו ממראה עיניו ומפחד לבו. כי החכם כובש יצרו והולך בדרכי ה', ויאמין כי ה' ב"ה אוהב חכמים וצדיקים, ושונא רשעים ונלוזים. ועיניו [כאשר] רואים משפט מעוקל בעולם "צדיק ורע לו, רשע וטוב לו", יותר מזה כשיבואו עליו ג"כ יסורין וצרות רבות ורעות, אין ספק שיתבלבל בדעתו. וענין זה נוהג בעולם הרבה, כמו שאמר קהלת (ח, יד) "ויש רשעים שמגיע אליהם כמעשה הצדיקים" וגו', עד שמשה רבינו ע"ה וכל הנביאים אחריו תמהו על קלקול הסדור הזה הנראה לעינינו, כמו שאז"ל (ברכות ז.) בפירוש פסוק (שמות לג, יג) "הודיעני נא את דרכך", שבקש לדעת מדוע צדיק ורע לו ורשע וטוב לו [עכ"ל הגמרא]. ירמיה אמר (יב, א) "צדיק אתה ה' כי אריב אליך. אך משפטים אדבר אותך. מדוע דרך רשעים צלחה?" וגו'. חבקוק אמר (א, ג) "למה וגו' בבלע רשע צדיק ממנו". וביותר בס פר איוב שנכתב כ ולו בעבור הענין הזה. [כל אלו] להודיענו שבאים לפעמים על (איוב א, א) "איש תם וישר ירא אלהים וסר מרע" כאיוב פצעים ומכות שנראין חנם ובלי משפט, ושאיוב התמרמר וקרא תגר, עד שהוכיחו ה' ב"ה פנים בפנים והודיעו שראוי לו להכלם על דברו באלהים ובמשפטיו שהן תעלומות מבני אדם, ובעצמותן הם צדיקים וישרים. ואז הודה איוב ונ יחם (איוב מב, ו) על דבריו ועל מחשבותיו האנושיות הקצרות המהבילות.

צדיק ורע לו, ומתינות המחשבות בענין זה

וכבר פרישית (אבות, ג) בבבא "והכל מתוקן לסעודה", שעל זה אמר שלמה ברוח הקדש (קהלת ז, ז) "כי העושק יהולל חכם ויאבד את לב מתנה ". והיא טענת הכסילים האומרים שאי אפשר שיכבוש האדם את יצרו וינהג בחכמה בעבור האמינו כי טוב לצדיק ואוי לרשעים, ועיניו רואות ההיפך "צדיק ורע לו רשע וטוב לו ". וזהו שקראו "עושק", כי מלת עושק הונח בכתבי הקדש על הכובש תחתיו שכר שכיר, כדרך (ויקרא ה, כא) "או עשק את עמיתו", (דברים כד, יד) "לא תעשוק שכיר עני ואביון " וגו'. ודומה לו אם יבואו על הצדיק בשכר צדקתו צרות ויסורין, נראה ח"ו כאילו יש עושק במרום, והצדיק הרואה זה יתבלבל בדעתו . וזהו שטוען הכסיל "כי העושק יהולל" וישבש דעת ה "חכם". ואפילו כשכבר זכה לעזר אלהים בחכמתו , ולבו מלא דעת ותבונה, ג"כ יהוללהו הע ושק שעיניו רואות, ויאבד רוחו הטובה ברוב צערו והשתבשות דעתו, וזהו שאומר "ויאבד את לב מתנה". ואולם הכסיל הוא קצר רוח ומו דד את החכם כפי מדתו. ואמת הדבר שאם החכם בעל קצר רוח ודאי שהעושק הנדמה לו ישבשהו ויהוללהו . אלא שהחכם ממדותיו להיות ארך רוח, ובעודו רואה הצער לעיניו ורוחו מתלבש בכעס וברוגז, אין לבו נצוד, ואינו גוזר שיש ח"ו כפי האמת עושק במרומים . אלא הוא מאריך ברוחו בשכל ובבינה וחושב מחשבות המנחמים לבבו, שאין בכח האדם להבין זה, ושדרכי ה' נשגבים מבינת האדם, ובש יקול דעתו יודע כי ה ' ב"ה צדיק וישר הוא . ושמה שנראה לעינינו רעה אפשר שהיא טובה לבעליה, ומה שנראה לנו טוב אפשר שאחריתה דרכי מות . וששני העולמים קשורים יחד, ויש דין על כל המעשה לעוה"ב, ואז י וודע מה בין צדיק לרשע, וכן כל היוצא בזה שכפי גודל חכמתו ותבונתו כן גודל ארך רוחו. ולכן כל הנביאים שתמהו על זה כנ"ל הודיעו בראשית דבריהם שבכל זאת יודעים בבירור שאין עושק במרום, ושכל דרכיו יתברך צדיקים וישרים. וזהו שאמר ירמיה (יב, א) "צדיק אתה ה' כי אריב אליך ". כלומר טרם אדבר, אודה לך כי נפשי יודעת כי צדיק וישר אתה, אלא שאיני מבין "מדוע דרך רשעים צלחה?". וכן אסף כשרצה לדבר על ענין זה החל (תהלים עג, א) "אך טוב לישראל אלהים לברי לבב". כלומר ידעתי אלהי ידעתי כי אתה טוב לישראל לצדיקים ולישרי לב, אלא שכפי שכלי האנושי הקצר כמעט נטיתי בעבור זה מדרך היושר, כמו שאמר (עג, ב) "ואני כמעט נטיו רגלי כאין שפכה אשורי", כלומר אני שאני אדם קצר הבינה כמעט הייתי נוטה מדרך האמת . ואמר הטעם (עג, ג-ד) "כי קנאתי בהוללים שלום רשעים אראה, כי אין חרצובות למותם וגו' . בעמל אנוש אינמו" וגו'. והודיע שברוב הצלחתם התגאו לדבר סרה על ה' ועל צדיקיו, כמ"ש (עג, ו-ז) "לכן ענקתמו גאוה וגו'. יצא מחלב עינימו" וגו'. והודיע שמתפארים ודוברים סרה על ההנהגה העליונה, שכן אמר (עג, ח) "ימיקו וידברו ברע עושק ממרום ידברו". נזכר בפירוש שהן דוברים ברע ודורשים הכל לגנאי, עד שאומרים "עושק ממרום", כלומר אין הקב"ה משלם טוב לטובים ואינו נפרע מן הרשעים, (עג, יא) "ואמרו איכה ידע אל ?" וגו'. ועל זה תמה אסף ואמר (עג, יב-יד) " הנה אלה רשעים ושלוי עולם השגו חיל . אך ריק זכיתי לבבי וארחץ בנקיון כפי . ואהי נגוע כל היום ותוכחתי לבקרים". ואיך לא יתר לבי ממקום ו (מליצה ע"פ איוב לז, א) בראות כל זה ? והודיע עוד שהתבונן לעמוד על סוד הדבר להבין דרך ה' . וקרה לו מה שקרה לכלל הנביאים והחכמים שלא יכלו לעמוד על זה, וכמו שאמר שלמה על זה ברוח הקדש (קהלת ח, יז) "וגם אם יאמר החכם לדעת , לא יוכל למצוא ". וכן אמר אסף (תהלים עג, טז) "ואחשבה לדעת זאת, עמל הוא בעיני ". ועם כל זה הודיע שעמד באמונתו וצדקתו, כי האריך רוחו במחשבת שכל ובינה וראה שהן דרכים נעלמים ונ יחם לבבו במחשבותיו, וכמו שאמרנו למעלה. ועל זה אמר (עג, יג-כ) " עד אבא אל מקדשי אל אבינה לאחריתם . אך בחלקות תשית למו הפלתם למשואות. איך היו לשמה כרגע ספו תמו מן בלהות . כחלום מהקיץ " וגו'. כלומר הארכתי ברוחי למאד עד שבאתי להתבונן באחרית הרשעים ובסופם . אז בינותי שכל טובתם בעוה"ז אינן רק "חלקלקות" [הערת המגיה: ע"פ תהלים עג, יח. והוא ע"פ דברי חז"ל בע"ז דף נה ע"א "שהחליקן בדברים כדי לטורדם מן העולם", עיי"ש רש"י] , ושאחריתם רע ומר, וכענין נבואות מלאכי האחרונה (ג, יט-כא). וע"י כן לא סר מדרך ה' ולא השתבש ב "עושק" המדומה הזה, וכמו

שאמר (עג, כג-כד) "ואני תמיד עמך . וגו' בעצתך תנחני " וגו'. כלומר ה ' ב"ה מושיע ישרי לב הדבקים בו ונותן להם ארך רוח, ועל ידי כן כאילו אוחז בימינם לבל יפלו ויסורו מדרך הטובה.

והדברים האלה בעצמם היה מענה קהלת על טענת הכסיל האומר (קהלת ז, ז) "כי העושק יהולל חכם" וגו', וענה לפי שאתה כסיל וקצר רוח ואינך מתבונן בסוף הדברים אתה אומר כן , שהעושק המדומה יהולל חכם. ודע שטועה אתה ואם תבוא (תהלים עג, יז) אל מקדשי אל ותבין אחריתם אז תראה כי ישרים דרכי ה'. וזהו שאמר (קהלת ז, ח) "טוב אחרית דבר מראשיתו, טוב ארך רוח מגבה רוח". הבן מאד נועם דברי הכתוב הזה, כאומר אילו תביט לאחרית דבר היה טוב יותר מ [ל]הביט לראשיתו. והעדר ההתבוננות בא לך מקוצר רוחך לפי שאתה גבה רוח ועובר על כל העבירות , לא זכית למדת ארך רוח . ודע כי טוב ארך רוח שהיא מדת החכמים מגבה רוח. ולפי שהחכמים בעלי ארך הרוח לא יתבלבלו ולא יכעסו בראותם עניינים בעולם ההפוכים משיקול דעתם כפי מראה עינם, ורק הכסילים קצרי רוח יכעסו כל עת על זה . ולכן סמך (קהלת ז, ט) "אל תבהל ברוחך לכעוס כי כעס בחיק כסילים ינוח ", לא בחיק חכמים שהן בעלי ארך רוח. ומדברינו תלמד שאפילו החכם שבחכמים שזכה לסגולות הרבה, אפשר שכמעט יטו רגליו מדרך הישר ויתבלבלו דעותיו ממראה עיניו, לולא שהוא מעוטר במדת ארך רוח. ולא יועילו [מדות] הענוה והיראה והחכמה וסודות התורה שהוא יודע , [כדי] להנצל מהשתבשות בענין זה, בעבור שאי אפשר לשום אדם ואפילו אם הוא נביא לעמוד בסוד ה' לדעת אופני ההנהגה העליונה בשלימות . ולכן אחר ששנה ר' מאיר כל הסגולות שזוכה בהן העוסק בתורה לשמה, קבע באחרונה שגם יזכה להיות צנוע מטעם שבארנו למעלה, ויזכה להיות בעל "ארך רוח" מטעם שבארנו עתה.

"ומוחל על עלבונו". זוהי המדה השלישית שינחול, אחר שאמר שיזכה להיות בעל "ארך רוח", וזה כולל נגד ה' ונגד האדם. נגד ה', כמו שבארנו שלא יתבלבל בסדרי ההנהגה העליונה, בראותו "צדיק ורע לו, רשע וטוב לו", ואפילו יקרה לעצמו כמעשה הרשעים לא יט נפשו מני דרך. וכן נגד האדם, שאם יהיה נרדף או ירעו עמו אנשים פושעים וחטאים, לא ימהר להתקצף ולהנקם ולבלבל חכמתו בכעסו וקצפו, אלא יאריך ברוחו . ושמא תאמר שמכל מקום לבו דוי עליו, ונעצב בזכרו תמיד רוע מזלו, וסופר בלבו כל הרעות שסבבו לו זולתו . וגם זה גורם רעה לנפש החכמה, שע"י כן תעדר ממנה השמחה שהיא עיקרית לחכמה ולתורה ולרוח הקודש, וכמו שאמרו ז"ל (שבת ל:) "אין השכינה שורה לא מתוך עצבות וכו' אלא מתוך שמחה של מצוה". לכן הודיע שהעוסק בתורה לשמה לבו מתגדל בדרכי ה', ויקטנו בעיניו כל מעשה העולם שתחת השמש, ולא יחשבו לו למאומה . ומרוב גדולתו אינו מקפיד, ומוחל לכל רע שקרהו. וכבר ידעת שהבזיון דבק בנפש, וכדפירשתי (אבות, ג) בבבא "והמלבין פני חברו ברבים", ועל הרוב נלכדים בזאת החכמים והישרים בלבותם, שהן עלובין מן הכסילים ומן ההמון הרב הדוברים תועה על הצדיקי ם, וכענין (תהלים מב, יא) "ברצח בעצמותי חרפוני צוררי באמרם אלי כל היום איה אלהיך?", ופעמים רבות צעק דוד על זה בס פר תהלים, כדרך (תהלים סט, יג) "ישיחו בי יושבי שער" וגו'. אלא שברוב גדולתם לא יתנו לב להבלי הכסילים, וממדתם למחול על עלבונם מכל וכל, לפי שנפשם דבקה בה' ובתורתו. והבן עוד דלא תני במדה השלישית "ומוחל על עלבון", כמו ששנה (באינך) [בשאר] "צנוע וארך רוח" ולא תני "הולך בצנעה ומאריך רוחו". דאי תני "ומוחל על עלבון" סתם, היה כולל כל עלבון אפילו הדוברים עתק על ה' ועל תורתו בגאוה ובוז, וזה אסור למחול. אלא ילבש מלכות ויתקוטט במנאצי ה' כדפירשתי לעיל, וכמו שאמר דוד (תהלים קלט , כא-כב) "הלא משנאיך ה' אשנא ובתקוממיך אתקוטט. תכלית שנאה שנאתים" וגו'. ועל זה ארז"ל (יומא כג.) "כל ת"ח שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו ת"ח". להכי תני "עלבונו", כלומר עלבון נפשו . שאפילו יבזוהו לא ישים לב לדבריהם, כי נפשו מתגדלת [הערת המגיה: מתרוממת מעל לדבריהם] על דבריהם, כענין שכתוב (משלי יט, יא) "שכל אדם האריך אפו ותפארתו עבור על פשע ". שבוודאי היא תפארת לאדם, ואות שנפשו יקרה מחכמה ומכבוד (מליצה ע"פ קהלת י, א) . וכיון שזוכה לשלש מדות היקרות הללו נכון לבו ובטוח שיעמוד בצדקתו לעד לעולם.

"ומגדלתו ומרוממתו על כל המעשים". לשון הכתוב הוא (ישעיה א, ב) "בנים גדלתי ורוממתי". וענין "גדלתי" כמו (דהי"א כט, כה) "ויגדל ה' את שלמה למעלה" וגו'. (אסתר ג, א) "גידל המלך אחשורוש את המן" וגו'. וענין "רוממתי" כמו (נחמיה ט, ה) "ומרומם על כל ברכה ותהלה". וענין "הגדולה" היא המעלה והרבנות, כמו (ויקרא כא, י) "והכהן הגדול מאחיו", שהוא השר וכל האחרים תחת ידו. וענין ה"רוממות" היא ההפלאה בעצם מדברים פחותי הערך, ועל כן ה' ב"ה הנשגב עד לאין חקר מכל יצוריו, וכל התהלות שאנו מהללין אותו בהן פחותים למאד מערכו, וכמו שאמרו ז"ל (ברכות לג:) "משל למלך שיש לו אלף אלפים דנרי זהב ומקלסין אותו בשל כסף" [ולכן] אמר שהוא מרומם על כל ברכה ותהלה.

וזהו שקרא הנביא תגר (ישעיה א, ב) "בנים גדלתי ורוממתי", כי ה' ב"ה גדל את ישראל מכל האומות, כדרך (שמות יט, ו) "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים", ואם ישמרו תורותיו ומצותיו יהיו הם המושלים מים ועד ים. וכן הרימם בעצם מכל העמים, בהופיע עליהם דעת ורוח קדושי ם, שכן שכינתו ביניהם, וחנן אותם באור הנבואה ורו ח הקדש, עד שכל סגולות מלכי העמים לא ישוו לאחד מן הסגולות שנתן לישראל . ואעפ"כ [הם] פשעו בי. והיינו דתני תנא "ומגדלתו ומרוממתו על כל המעשים", שבזכות התורה שעוסק בה לשמה תגדלהו על כל המעשים, והן כל הדברים העשוים בששת ימי בראשית. כי ה"צדיק מושל ביראת אלהים" (מליצה ע"פ שמו"ב כג, ג), וממשלתו על כל המעשים . כי לא ייראו ולא יפחד משום דבר, כי הוא גדול מכ ולם ומושל עליהם, וכענין שכתוב (משלי כח, א) "וצדיקים ככפיר יבטח".

והדבר אמת בעצמו, כי בספר "חכמת שלמה" שהעתקנו כתוב בו (פרשה י' פסוק י"ב) "השירתהו (עשית אותו שר, בראשית לב, כט) במלחמה קשה, וידע כי יראת אלהים תעוז מכל". ומדבר על יעקב אבינו, שהחכמה ויראת אלהים עמדו לו בכל ענייניו, עד שהשירתהו במלחמה קשה, והיא המלחמה שנלחם עם המלאך כנזכר בתורה, שהיא באמת מלחמה קשה מאד, שנצח את המלאך כמו שאמר הנביא (הושע יב, ה) "וישר אל מלאך ויוכל". ואז ידע "כי יראת אלהים תעוז מכל", שהמלובש ביראה [הוא] גדול על כל , ואין מזל ושר ומלאך יכול לעשות לו מאומה . ואירע זה ליעקב שיהיה סימן לבניו שכל זמן שיעסקו בתורה אין מזל ושר שולט עליהם כי הם שולטים על כל המעשים, וכענין (איוב כב, כח) "ותגזר אומר ויקם לך ועל דרכיך נגה אור ". וכן תרוממהו התורה על כל המעשים, כי בתתו בו רוח בינה ודעת קדושים וידבק בה', הנה הוא בעצם מרומם על כל המעשים, כי קדוש וזך ויקר הוא מכ ולם. ויבוז בלבו לכל (חמדת) [חמדות] תבל וגדולותיו, כי אין ערוך להם עם קדושתו וגדולתו. וכאמרו (משלי ד, ח) "סלסלה ותרוממך", ויתבאר [להלן] בבבא "גדולה תורה [יותר מן הכהונה ומן המלכות]" וכו'. ולכן אחר ששנה כל הסגולות הפרטיות שזוכה להן העוסק בתורה לשמה, כלל כל שאר הדברים שלא הזכיר במשנתו בבבא "ומגדלתו ומרוממתו על כל המעשים ". ברוך שבחר בחכמים ובמשנתם, כי החכם הזה כלל בדברים קצרים כל הסגולות העליונות הנפשיות, שנזכרים בתורה ובנביאים בפסוקים עמוקים בענינם . שים לבבך לכל מה שדברנו, ואל תאמר ארכו הדברים, כי אם תעמיק העיון תבין כי קצרנו מאד.

אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, בְּכָל יוֹם וָיוֹם בַּת קוֹל יוֹצֵאת מֵהַר חוֹרֵב וּמַכְרֶזֶת וְאוֹמֶרֶת, אוֹי לָהֶם לַבְּרִיּוֹת מֵעֶלְבּוֹנָהּ שֶׁל תּוֹרָה, שֶׁכָּל מִי שֶׁאֵינוֹ עוֹסֵק בַּתּוֹרָה, נִקְרָא נָזוּף, שֶׁנֶּאֱמַר (שם יא) **נֶזֶם זָהָב בְּאַף חֲזִיר, אִשָּׁה יָפָה וְסָרַת טָעַם. וְאוֹמֵר** (שמות לב) **וְהַלֻּחֹת מַעֲשֵׂה אֱלֹהִים הֵמָּה וְהַמִּכְתָּב מִכְתַּב אֱלֹהִים הוּא חָרוּת עַל הַלֻּחֹת, אַל תִּקְרָא חָרוּת אֶלָּא חֵרוּת, שֶׁאֵין לְךָ בֶּן חוֹרִין אֶלָּא מִי שֶׁעוֹסֵק בְּתַלְמוּד תּוֹרָה. וְכָל מִי שֶׁעוֹסֵק בַּתּוֹרָה (תָּדִיר), הֲרֵי זֶה מִתְעַלֶּה, שֶׁנֶּאֱמַר** (במדבר כא) **וּמִמַּתָּנָה נַחֲלִיאֵל, וּמִנַּחֲלִיאֵל בָּמוֹת:**

מה הסיבה שבני אדם נוטשים לימוד התורה

"אמר ר' יהושע בן לוי ". כל הבריתות הסמוכות זו לזו בפרק זה נשנ ו לכבוד התורה וסגולתה. ולכן הקדים משנת ר' מאיר הכוללת כל מה שהפה יכול לדבר מענין הזכיות שזוכין אליהן העוסקים בתורה לשמה, לאות על תפארת התורה, ומה גדול כחה שתוכל לתת הטובות העליונות שלא יזכה אליהן האדם הפורש ממנה. ואחריו סמך מאמר ר' יהושע בן לוי שהזכיר ההיפך, והוא כי רעת האדם רבה עליו כשיעזוב תורה ולא יעסוק בה כראוי . ועל זה אמר ש"בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב ואומרת " וכו'. וכבר כתבו כל המפרשים ז"ל שזהו על דרך משל, כי באזנינו לא שמענו הקול הזה עד היום, ואם לא נשמענו מה יועיל ? ועל דרך הפשט יראה לי ענין המשל הזה, לפי שהזכיר ר' מאיר שהעוסק בתורה לשמה מלובש ביראה וענוה והוא צנוע וארך רוח ומוחל על עלבונו, ועיקר הכל להיות שפל רוח ונכנע לעבודת המקום ב"ה ולתורתו. ואז מוכשר להיות "צדיק חסיד ישר ונאמן". שהאם [א' מנוקדת צירי] לכולם היא מדת שפלת הרוח, וכדפירשתי (אבות, ד) בבבא "מאד מאד הוי שפל רוח ". והיא הגורמת הדבקות האלהי להיות מלובש בענוה ויראה, וכמו שנאמר (ישעיה נז, טו) "מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח", וכמו ששנינו לקמן במ"ח דברים שהתורה נקנית בהן. ואולם בני אדם הפורשים מן התורה הוא בעבור שמסכלין [הם סכלים בענין] גדולת התורה ותפארתה. והסכלות הזאת באה להם בעבור גבהות רוחם שיצרם מושל עליהם בגאוה ותאוה וכבוד המדומה. כי איך יאמינו באמת כי שפלת הרוח ולב נשבר ונדכה גורמים הצלחת האדם ? ולבם מלא גאה וגאון. גם חקי התורה עצמם יקטנו בעיניהם, לפי שקבעה חוקותיה גם על דברים פחותים, וכמו שבארנו (אבות, ג) בבבא "קינין ופתחי נדה הן הן גופי הלכות", וכדפירשתי התם. ועוד שאין בינת האדם שלטת לדעת דברי התורה במופתים [בהוכחות], והנשאל על טעמיהם יענה: "כך גזרה חכמתו יתברך ". ולא לכבוד הוא [מענה זה] בעיניהם, ולכן יאמינו שיותר תפארת לאדם אם יפנה עתותיו למחקר השכלי בחכמת ל ימודיות וטבעיות, כי הם מועילים לכל חפץ שתחת השמש ; גם נותנין כבוד לבעליהן בראותם בהם את רוב בינתם ושכלם . ומקצתן פנו רוב עתותם לרדוף אחרי ההון ואחרי הבלי העולם . ואין לתורה עלבון יותר גדול מזה, כי היא חיי עולם, והיא סוד החכמה העליונה, היא המזכה את האדם בכל הזכיות ששנה ר' מאיר במשנתו, ולזכיות שלא שנה, ו "אין כבוד אלא תורה", ו"אין טוב אלא תורה", וכיוצא בזה השנויין לקמן בפרקין. ואעפ"כ [הם] עוזבין אותה ומניחים חיי עולם ועוסקין בחיי שעה . גם כשיעסקו בתורה אינו אלא לפרקים וכדבר עראי, ועיקר הסתכלותם היא בדברים שהן להנאתם ולכבוד ם המדומה. ועל זה יוצא בכל יום "בת קול מהר חורב ואומרת אוי להם לבריות מעלבונה של תורה ", כלומר אוי ואבוי על הבריות בעבור העלבון שעולבים את התורה. ואמר הטעם למה נמשכים הצרות לבריות מעלבון התורה ? לפי שכל מי שאינו עוסק בתורה תדיר נקרא "נזוף", כלומר מי שאינו חושב התורה לעיקר הכל, ומכבדה יותר מכל הקנינים והסגולות, עד שבעבור חשיבותה בעיניו עוסק בה תדיר לאהבתה אותה, וכענין (אבות, א) "עשה תורתך קבע ומלאכך עראי", נקרא "נזוף" לפי שהוא בנזיפה אצל ה' ב"ה. וכענין הנזיפה הנזכרת במקומות רבים בתלמוד שהיא הנדוי, וכן זה כמנודה מן ה ' ב"ה. כי הקב"ה

תובע עלבון התורה מן האדם, כי בעבורה נברא תחת השמש, ואי אפשר שימצא האדם חן בעיני המקום ב"ה ויירצה לפניו אלא ע"י כבוד התורה וההתעסקות בה. ואפילו תאמר שעוסק בחכמות אלהיות טבעיות ול ימודיות לכבוד ה ' ב"ה, להכיר את בוראו ולגדלו ולכבדו במקהלים, כל זמן שלא השפיל רוחו לתת הכבוד הראוי לתורה ולהתעסק בה תדיר, ושאר החכמות יקח לו לרקחות ולטבחות לפי שהן פרפראות לחכמת התורה [אמר המגיה: סגנון זה לקח מתשובת הרמב"ם (מהדורת בלאו, ח"ג דף 56) "כי לא נלקחו בתחילה אלא להיותן לה לרקחות וכו']. וכדפירשתי בשלהי פ"ג, "נזוף" מחקרי.

והיינו דקאמר שכל מי שאינו עוסק וכו', יהיה מי שהיה, ולא תימא דוקא במתעסק בהבלי עולם וכיוצא נקרא "נזוף", אבל אם משתמש בשכלו ובבינתו להכיר מדעתו את פעל ה' ומתעסק בחכמות שפיר דמי, קא משמע לן שגם איש כזה נקרא "נזוף". וכיון דהוי נזוף, מלבד שאינו זוכה לאחת מכל הטובות שנזכרים במשנת ר' מאיר הצפונים לעוסקים בתורה לשמה , אלא שבהיותו רחוק מישועת ה' תקראנה אותו ג"כ צרות רבות ורעות ומוכן לכל הפגעים והמצוקות. ושפיר קתני "מעלבונה של תורה", ולא הזכיר נותן התורה, דמיירי אפילו בעוסק בחכמות לכבוד בוראו. דאע"פ שהוא חפץ לתת כבוד למלך הכבוד, אוי לו מעלבונה של תורה וכדאמרן.

בת קול, מה ענינה

והמשל שזכר ש"בכל יום יוצא בת קול מהר חורב ", צריך פירוש מהו ענין ה "בת קול"? ולמה לא קראו "הר סיני"? והענין כך הוא, כל ישראל שמעו בהר סיני קול אלהים חיים מדבר תורה ומצות, וידוע כי הר סיני שפל שבהרים הוא, כי יש הרים גבוהים ממנו מאד, ומכ ולן לא בחר הקב"ה אלא הר סיני לתת עליו תורה ומצות (סוטה ה. ויק"ר פ' יג) , וכמו שזכר המשורר בשירו (תהלים סח, יז, שם כתב התרגום: "הא הר סיני דמכיך, רגג") "למה תרצדון הרים גבנונים ? ההר חמד אלהים לשבתו" וגו', כאילו בקשו ההרים הגבוהים שיגלה כבוד ה' עליהם אלא שהקב"ה בחר בהר סיני מכולם. ושמא תאמר שהר סיני טוב כגן עדן, אין הדבר כן . כי הוא הר שמם בלי עץ מאכל וריק מכל טוב העה"ז, שמטעם זה נקרא בתורה "חורב" מלשון חרב ושממה. ואעפ"כ בו בחר ה', למען הראות לכל יושבי תבל כי לא חפץ ה' בהרים הרמים כי אם בנמוך ובשפל, וככה אינו אוהב הגאים והנשאים בבני אדם . אבל [ה'] שוכן את דכא ושפל רוח בהיותו חרד על דברו, וכדכתיב (ישעיה סו, ב) "ואל זה אביט אל עני ונכה רוח וחרד על דברי", ועל כן נתן התורה על הר שפל וחורב. והנה קול ה' ב"ה שמענו בעת ההיא מהר חורב (דברים ה, יט) "קול גדול ולא יסף" עוד להראה . וידוע כי המשמיע קול גדול נגד ההר, הקול חוזר לאזן השומע, וזהו ענין ה"בת קול", קול חלש שנולד מקול גדול . והודיע ר' יהושע בן לוי ע"ל דרך משל כאילו בכל יום הר חורב משמיע בת קול מן הקול הגדול שנשמע עליו במתן תורה, ואומרת "אני עד [ע' מנוקדת צירי] שאוי להם לבריות מעלבונה של תורה, כי נמוך ושפל אנכי, ועלי נגלה האלהים . וככה נגלה על דכא ושפל בבני אדם, בהיותו נכנע לדבר ה', אע"פ שאין בהם שכל גדול ובינה רחבה". וגוער ת במתגאים המעמיקים בחקירות, בהיותם עוזבים את התורה מגאה ומגאון, לפי שמדמים שאין בתורה תפארת וגדולה . ואוי להם מעלבון שעולבים את התורה, שע"י כן הם נזופים לפני המקום ב"ה.

והמשורר האלהי רצה ג"כ להודיע זה, ולכן הקדים ואמר (תהלים סח, ה-ו) "שירו לאלהים זמרו שמו, סולו לרוכב בערבות ביה שמו ו עלזו לפניו. אבי יתומים ודיין אלמנות אלהים במעון קדשו". כלומר מי גדול כה' אלהינו הרוכב בערבות ביה שמו, ואעפ"כ רצונו בשפלי הרוח והוא אבי יתומים ודיין אלמנות שהן נדכאי לב . ועל זה הביא ענין מתן תורה ואמר (סח, יז) "למה תרצדון הרים" וגו' וכדפירשתי, כלומר מטעם זה עצמו בחר אלהים בהר סיני להראות כי אין כבודו מתגדל ע"י הרמים והנשאים. והבן כי הפירוש נפלא מאד.

טעם, מה ענינו

"שנאמר נזם זהב באף חזיר , אשה יפה וסרת טעם ". מהאי קרא מוכח שהנלוז מן התורה אע"פ שעוסק בשאר חכמות מקרי "נזוף". ועתה שמע פירוש הפסוק. כבר אמרנו (אבות,

ה) בבבא "עז פנים לגיהנם" שהחכמה נמשלה לחוש הטעם, ועל דרך זה הוא כתוב בספרי הקדש, כל מקום שיזכירו מלת "טעם" על דרך משל ירמזו על ה"חכמה". כמו (תהלים לד, ט) "טעמו וראו", (שמו"א כה, לג) "וברוך טעמך", (יונה ג, ז) "מטעם המלך". ובספר "מעין גנים" כתבנו טעמי הדברים, ופירשנו כל הפסוקים, ופה לפרש משנתנו באתי. ודי ברמז זה שכל מקום שנזכר מלת "טעם" רומז על החכמה, וא"כ וסרת טעם הנזכר בפסוק זה הכו ונה ג"כ שהיא סרה מדרכי החכמה. וכבר הודענו במקומות רבים בפירוש המסכתא הזאת שדרכי החכמה הן דרכי התורה. עוד תדע שהנביאים המשילו נפש האדם לאשה שהיא גברת הבית, וכח השכל והבינה המשילו לבעל, וזה הרבה במקרא כמו (משלי יד, א) "חכמות נשים בנתה ביתה", (משלי לא, י) "אשת חיל מי ימצא", (משלי יד, א) "ואולת בידיה תהרסנו", (משלי לא, ל) "אשה יראת ה' היא תתהלל", וכיוצא בהן, ובמקומותיהן פירשנום כולם. עוד גלינו (אבות, ב) בבבא "ר"א אומר עין טובה" שמלת "טוב" ו"טובה" מונחים לבד על ה"חכמה" כי היא הטובה הגמורה. ולכן כשהנפש נלוזה מן החכמה לא תוכל להקרא "טובה". והנה אם הנפש בטבעה בעלת שכל ובינה גדולה, גם למדה החכמות הטבעיות והל ימודיות אלא שהיא סרה מן החכמה, והכתוב רוצה להודיע גודל שכלה ובינתה בכל הענינים שאינן חכמה, אז יתארוה בתאר "יפה", כי אע"פ שאינה טובה בעבור סורה מהחכמה, בכל זאת רוב השכל והבינה הנטועים בה הן יפיה ונויה. למה המליצה הזאת דומה? לאדם יפה תאר ויפה מראה ומעשיו מכוערין, אע"פ שלא יאמר עליו שהוא איש טוב, מ כל מקום הוא איש יפה למראה עין. וממין זה (משלי לא, ל) "שקר החן והבל היופי, אשה יראת ה' היא תתהלל". (עמוס ח, יג) "ביום ההוא תתעלפנה הבתולות היפות והבחורים בצמא", בארנום כ ולם בספרנו "מגדל הלבנון". ומשום הכי מייתי ראיה מקרא "נזם זהב באף חזיר אשה יפה וסרת טעם", המשיל הנפש שיש בה שכל ובינה הרבה, לאשה "יפה" לא לאשה "טובה", לפי שהיא סרת טעם, שהיא נלוזה מן החכמה. ודימה יפיה לחזיר שיש עליו נזם זהב, והחזיר נמאס ומלוכלך בצואה ואשפתות. ועתה שיש עליו תכשיט נאה של זהב, לא בעבור כן יניחוהו לבא אל הבית, אלא גוערין בו ודוחפין אותו לחוץ. והתכשיט עצמו מתקלקל גם כן בעבור שהחזיר מלכלכו באשפתות, ודומה אליו בעל תכשיט השכל והבינה הנלוז מן החכמה, שאינו בא אל היכל המלך ה', כי גוערין בו ודוחפין אותו לחוץ, לפי שנפשו מגואלה בסורו מן החכמה, ואין חקירותיו ותבונותיו מועילים לו. גם הוא משחית [את] יופי שכלו ובינתו בעבור שחושב בהן מחשבות תועות שהן נגד החכמה. הא למדת שכל מי שאינו עוסק בתורה נמאס הוא לפני המקום ונזוף. ותרגם (בראשית לז, י) "ויגער בו אביו", "ונזף ביה אבוהי". והענין דומה לחזיר שנוזפין וגוערין בו שלא יבא אל הבית, וכן הגורם עלבון לתורה.

והתבונן עוד בפירוש (אבות, ג) בבבא "אם אין יראה אין חכמה", שהיראה יסוד לחכמה, והאשה היא סרת טעם, לפי שאיננה יראה את ה', וכאמרו (משלי לא, ל) "והבל היופי אשה יראת ה' היא תתהלל", ואמרנו שכח ה"יראה" נמשל לחוש ה"ריח". וכלי החוש הזה הוא האף, שבו נושם ומריח. ולפי שהיראה יסוד הכל ואם אין יראה אין כלום, אמר (בראשית ב, ז) "ויפח באפיו נשמת חיים", וכאמרו (משלי יט, כג) "יראת ה' לחיים". ועל כן אמר "נזם זהב באף חזיר", שבהיות האף מאוס ונבזה, מה יועיל נזם הזהב שעליו? וכן אם היראה איננה, מה יועילו השכל והבינה הנטועים בנפש? מה שאין כן כשהיא אשת טעם ויראת ה', שכלה ובינתה תכשיטים לחכמה ולירא, וכדרך (משלי ב, ה) "אז תבין יראת ה'", והדברים נאמנים.

"ואומר והלוחות מעשה אלהים המה" וגו'. שמא תאמר בכל זאת יפה כח הנבדל מן התורה ועוסק בשאר החכמות, מכח הנותן צוארו תחת עול התורה. כי הנבדל ממנה הוא כבן חורין להשתעשע במחשבותיו ובמעשיו, ואין דאגת תורה ומצות עליו. והנכנע לתורה ולמצות [הרי] כל ימיו בדאגה, ופחד אלהים עליו, ובכל מהלכיו ודרכיו ירא מן החטא ומן הפורענות. אין הדבר כן, אלא מה שאתה סבור שהוא חפשי וחורין אינו אלא עבדות. ומה שאתה חושב לעבדות וסבל אינו אלא בן חורין ושררות, וכדתנן לעיל "ומגדלתו ומרוממתו על כל המעשים"

וכדפרישית התם. ור' יהושע בן לוי קרא קא דריש שנא מר "והלוחות מעשה אלהים המה וגו' חרות על הלוחות" אל תקרי חרות וכו' וכדאפרש.

לב האדם דומה ללוחות הברית

"והלוחות". כבר פרשנו (אבות, א) בבבא ד"על התורה", דהיינו שמירת התורה בלב, כדרך (דברים ו, ו) "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לב בך", ועל זה אמר שלמה בר וח הקדש (משלי ג, ג) "כתבם על לוח לבך" וגו'. והשמירה בלב היא שירגיל האדם עצמו עד שיקבל לבו טבע לאהוב התורה והחכמה . כי יצר הלב רע בטבעו, וקשה עליו מאד שיטה לחכמה ולתבונה. וכל זמן שלא עשה לו לב חדש, אע"פ שעוסק בתורה אין הדברים חקוקים על לוח לבו. והעוסק בתורה לשמה זוכה ללב טהור ויאהב התורה בטבע לבו, וכדתנן לעיל "אוהב את המקום וכו' ומלבשתו יראה וענוה וכו' ומכשרתו להיות צדיק חסיד " וכו', וכמו שפירשנו. והנה אדם הראשון בהבראו קודם שחטא, היה בו לב טהור נוטה בטבעו אל החכמה ואל הטוב, ובחטאו סר כחו ונהפך יצר לבו להיות רע בטבעו. וכמו שהוכחנו ענין זה בבית ראשון מספר "גן נעול". ואילו (יהיה) [היה] לב האדם בטבעו טוב, לא היה צריך הכשר ותקון ועמל להטותו אל החכמה. אבל בעבור שיצר לבו רע, צריך תלמוד ומוסר גדול עד שיתגבר על יצרו ואז יהיה לו לב חדש נהפך מטבעו הראשון ומוכשר עתה לטוב. והנה אבותינו כשבאו להר סיני זכו שנהפך לבם מטבעו הרע וקבלו לב טהור כדמות לב אדם הראשון קודם החטא, וזהו שאמרו ז"ל (שבת קמו.) "ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן", עד שחטאו בעגל ואז אבדו המתנה הגדולה הזאת, ושב לבם כבתח ילה נוטה בטבעו אל הרע, ונצטרכו הם וכל הדורות שבאו אחריהם (לעמוד) [לעבוד] על יצרם בעמל וטרח רב להכשיר לבם אל החכמה. ולעומת זה היו לוחות ראשונים ושניים . כי שני הלוחות שהיו כתובים עליהם עשרת הדברים, דומים לשני לוחות הלב, כדברי שלמה (משלי ג, ג) "כתבם על לוח לבך", כי צריך שיהיה מכתב התורה על הלב, וכדברי הכתוב (דברים ו, ו) "והיו הדברים האלה וגו' על לבבך ". ולכן לוחות ראשונות שקבל משה קודם שחטאו בעגל, נאמר (שמות לב, טז) "והלוחות מעשה אלהים המה והמכתב מכתב אלהים" וגו'. כלומר שהלוחות עצמן היו מעשה אלהים, ולא נעשו בידי אדם, וכל שכן המכתב שעליהן שהיה מכתב אלהים, כדוגמת לוחות הלב שהיו אז מעשה אלהים נוטים בטבעם אל הטוב, ואור הבינה והדעת עליהן שהן הכתב אלהים. ואין כן לוחות שניות שקבל משה אחר חטא העגל, וכבר אבדו מתת לב הטהור, על כן היו מעשה ידי אדם, כי פסלם משה . והמכתב לבדו היה אלהי, שכן כתוב (שמות לד, א) "פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים וכתבתי על הלוחות" וגו', כדוגמת לב האדם אז, שצריך לעמול תחלה בכחו להכשירו לחכמה, ואז יחול עליו מכתב אלהים. ומזה למד ר' יהושע בן לוי דדוקא העוסק בתורה לשמה הוא בן חורין, דלמאי איצטריך למימר "חרות על הלוחות"? לכתוב סתמא "והמכתב מכתב אלהים", מאי "חרות על הלוחות"? וליכא למימר דאתי לאשמועינן שהיה המכתב חקוק בתוך הלוחות . א"כ "חרות בלוחות" מבעי ליה, שכל חקיקה היא בתוך הלוח, מאי "על הלוחות"? ועוד (שמות לד, א) "וכתבתי על הלוחות" כתיב, ונאמר (דברים י, ד) "ויכתוב וגו' כמכתב הראשון " דמשמע שהיה כתיבה על לוח לא חקיקה "בלוח". ועוד שהיה המכתב ענין אלהי כדמות נשמה בגוף, וכדפירשתי בפ"ה גבי "והכתב והמכתב והלוחות", ולא שייך ביה חקיקה.

בן תורה הוא בן חורין

ועוד מלת (שמות לב, טז) "חרות" אין לו פתרון, כי רש"י ז"ל פירש "לשון חרת וחרט אחד הוא שניהם לשון חיקוק", ור"א אבן עזרא ז"ל כתב "יש אומרים כי חרות כמו חרוש, ויש מהפכין אותו חתור (יחזקאל ח, ח), והנכון שאין חבר לו, ואולי הוא כדמות פ יתוח" [עכ"ל]. הנך רואה איך התלבטו בפירוש המילה, ואם הוא לשון פ יתוח וחקיקה למה השתמש הכתוב במלת "חרות" ולא באחת מן המלות הנודעות לנו ? על כן יפה שנה "אל תקרי חרות אלא חירות, שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה". והדבר מוכרח מן הכתוב, כי תחלה אמר (שמות לא, יח) "ויתן אל משה ככלותו לדבר אתו שני לוחות אבן כתובים באצבע אלהים ", ופירש בכתוב שלאחריו (שמות לב, טז) "והלוחות מעשה אלהים המה". כלומר שני לוחות אבן שאמרתי היו "מעשה אלהים", ועל המכתב כבר נאמר בכתוב הראשון (לא, יח) "כתובים באצבע אלהים", ולא

הוצרך לומר עוד [פעם שניה] " והמכתב מכתב אלהים " אלא כדי לסמכו אל "חרות על הלוחות". כלומר זה שזכרתי שהיו "כתובים באצבע אלהים", זה המכתב היה חירות וגדולה ושררה על הלוחות, כלומר גדולת הלוחות תלויה במכתב שעליהן.

ואין זה דרשה אלא פשט הכתוב, כי לא מצאנו במקרא זולתי שם התאר, כמו (קהלת י, יז) "אשרך ארץ שמלכך בן חורים", (ירמיה כז, כ) "חורי יהודה" שהוא לשון "גדולה ושררה". לבד בדברי חכמים ז"ל השתמשו במלת חירות, כמו "יוצא לחירות", ומי יגיד לנו ששרשו "חור" כמו שחשבו המדקדקים ז"ל? אחר שאין ממנו פעול במקרא, אולי שרשו "חרת", ופירושו לשון "חירות וגדולה", וחרות בינוני פעול, כלומר שהמכתב היה חירות וגדולה על הלוחות, כי המכתב עיקר, לא הלוחות אע"פ שהיו מעשה אלהים, כי אינן רק כדמות גוף לקבל אור המכתב. ואם כן המכתב גורם השררה והחירות , לא הלוחות . ולכן העוסק בתורה לשמה, כשהיא כתובה על לבו כמכתב אלהים, הרי הוא בן חורין שר וגדול . כי המכתב שעל הלוחות היו עשרת הדברים , התורה והמצוה . אבל מי שאינו עוסק בתורה תדיר, ואיננה כתובה על לבו, אע"פ שתקן לבו והטהו לחכמת טבעיות ואלהיות, איננו בן חורין אלא נזוף . ואילו היה חרות סמוך ל"לוחות", היינו טועים שכל מי שמתקן לבו אפילו לתקופות וגמטריאות, הרי הוא מעשה אלהים ונעשה בן חורין. עכשיו שסמך חרות ל"מכתב", נפקא לן דאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה. שאם מכשיר לוחות לבו [הלב שלו] לתורה, הרי הן כמעשה אלהים, ועליהן מכתב אלהים. שהרי על לוחות שניות היה ג"כ מכתב אלהים אע"פ שפסלן משה, לפי שע"י שתיקנם כראוי הושוו לראשונות שהיו מעשה אלהים, וכאמרו (שמות לד, א) " פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים", כלומר אחר שתפסלם יהיו כראשונים.

וכן לב האדם אע"פ שיצרו רע, אם מכשירו לחכמה יחול עליו המכתב האלהי, וידמה ללב טהור שהיה באדם הראשון קודם החטא וכדפירשתי לעיל. והנה על ידי מכתב התורה על הלב יהיה בן חורין גמור, כי הרוח הטוב שזוכה אליו "מגדלתו ומרוממתו על כל המעשים". גם אין תורתו ועבודתו עליו למשא ולעבדות, כי לומד ועושה מאהבה ומרוב שמחה, ויהיה בו רוח מלכות וממשלה ורוח משפט וכדפירשתי לעיל . וכן אינו ירא עוד מסכנה, לא מפחד פתאום ולא משואת רשעים, כי הוא דבק בה' ושש בישועתו, וכדפירשתי בבבא "זוכה לדברים הרבה", וזהו בן חורין גמור . אבל מי שאין מכתב אלהים על לבו אין בטחונו כלום ואין שלותו שלוה . ואפילו הוא מלך ושליט איננו בן חורין, כי כל עת נכון לצלע ולפגע, ודואג מכל הצרות המתרגשות לבוא בעולם. ובבית השני מספר "גן נעול" פירשנו פרשה גדולה שבספר משלי המדברת בכבוד התורה, וזכר בה היתרון שיש לחכמים שזרח עליהן אור התורה על הכסילים הנלוזים ממנה, ושם התבאר הענין ברחבה. אבל בפירוש משנתנו זכרנו רק מעט הצריך להבנת דבריה.

"שכל מי שעוסק בתורה הרי זה מתעלה". כיון שאמר שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה, תו לא איצטריך למיתני ש"העוסק בתורה הרי זה מתעלה". פשיטא, שאם אינו מתעלה כיצד יגיע להיות בן חורין שר וגדול ? אלא הכי פירושא, שמא תאמר יפה אמרת שאם זוכה האדם לכל הדברים ששנה ר' מאיר במשנתו, והוא איש שמכתב אלהים חרות על נשמתו, אז הוא בן חורין גדול ומרומם על כל המעשים . אבל מי הזוכה לכל אלה ? יחידים שרידים אשר ה' קורא, ובעלי נפשות יקרות מאד, שבזכות תורתם וצדקתם הגדולה הם זוכים, (איוב לב, ט) ו"לא רבים יחכמו", שאפילו יבלו כל ימיהם בתורה לא ישיגו הגדולות והסגולות האמורות. ואם כן יש טענה לפורש מן התורה לומר מה כחי כי אסבול עמל התורה והמצוה, ולהיות נכנע וחרד על דבר ה' ? וכבוד לא יהיה לי. על זה אמר : אין הדבר כן . אלא כל מי שעוסק בתורה בין קטן בין גדול, ר"ל אפי' לו הקטן שבישראל שאין בו כח שכל ובינה גדולה, אע"פ שלא בנקל ישיג המעלה היותר עליונה, מ כל מקום הרי זה מתעלה תמיד ממעלה למעלה. ואין כן הפורש מן התורה ועוסק בשאר עניינים אינו מתעלה לעולם, והוא יגע לריק וכדקאמר ברישא שנקרא "נזוף".

"שנאמר וממתנה נחליאל ומנחליאל במות". פשטא דקרא (במדבר כא, יז-יט) בבאר משתעי, והן שמות המקומות שנסעו ישראל והבאר הולך עמהם, ואין לו ענין לדברי משנתנו. ואולם ממה שבארנו (אבות, ה) בבבא "פי הארץ ופי הבאר" שפיר מייתי ראיה מהני קראי שכל מי שעוסק בתורה מתעלה. שהרי שם פירשנו שבנועם דברי השירה אלה המקומות הם (מליצה ע"פ במדבר לב, לח) "מוסבות שם", כי למסעות מהר ההר עד נחלי ארנון שפסק הבאר קראו "מתנה ונחליאל ובמות", להודות לה' על חסדו, ולהללו על טובותיו שהולכין ומתגדלים תמיד ואינן פוסקים. ו[הקב"ה] אינו צריך לדבר, כי הוא ב"ה עושה מאין יש, ולכן יוכל לתת מים בציה, ועל זה אמרו "וממדבר מתנה", שהיה הבאר מתת אלהים במדבר בארץ ציה. ואחר שהיה מתנה, הגדיל כחו והיה נחלה, ולכן קראוהו "נחליאל", ואחר שהיה נחלה הגדיל עוד עד תאות גבעות עולם, ולכן קראוהו "במות".

הדברים האלוהיים הולכים ומתחזקים ומתעלים

והכל משל בצחות השיר, להורות שהדברים האלהיים נבדלים מן הדברים הטבעיים; כי אלה הן הולכין וחסר, והאלהיים מוסיפים והולכים. ועל כן אשרי איש ירא את ה' ודבק בתורתו, אע"פ שעדיין לא הגיע למעלה עליונה, הרי הוא הולך ומתעלה תמיד. מה שאין כן הדבק בקנינים הארציים, או עוסק בלימודיות ובטבעיות לכבודו, אינו מתעלה. ודע כי דברי התורה נמשלים למים, שנאמר (ישעיה נה, א) "הוי כל צמא לכו למים". ולב האדם נמשל לאבן שקשה לחקוק בו וכמו שבארנו למעלה. ולכן עשה ה' ב"ה פלא גדול במדבר להוציא מים מן הצור ומן הסלע, והיה יכול להוריד גשמים רבים, או לבקע מעיינות בארץ, ולמה הפליא לעשות להוציא מים מן הצור והסלע. אבל עשה כן ללמד לישראל דעת, אע"פ שיצר הלב רע, והוא נגד טבעו להכשירו אל התורה והחכמה, מ כל מקום אפשר הדבר. כי ילוה לאדם עזר מן השמים, וכמו שהצור הקשה מוציא מים נגד טבעו בכח ה', ככה לב האדם יהיה כמעין המתגבר במצות ה'. אלא שבתחילה קשה על האדם להטותו לחכמה וצריך מוסר גדול. וכן רמז במי הצור וצוה למשה ברפידים שיכה על הצור במטהו, כי בעת ההיא היה לבם עדיין לב אבן. ולכן בסוף ארבעים שנה כשנתן להם הבאר צוה (במדבר כ, ח) "ודברתם אל הסלע" לא שיכהו, להורות כי הדור ההוא לבם לב בשר, ובטבעיהם עושים תורה ומצוה. כי על הדור ההוא כתוב (דברים ד, ד) "ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כ ולכם היום". וזהו דור דעה שנחלו את הארץ, וכאמרו (דברים כט, ג) "ולא נתן ה' לכם לב לדעת ועיניים לראות ואזניים לשמוע עד היום הזה". כי הדור שלפניו לא זכו ללב מתנה, וכאמרם ז"ל (רש"י לדברים א, טו ע"פ נדרים כ:) "ואילו נבונים לא מצא", כי הנבון הוא בעל הסגולה הזאת, וכמבואר בספרנו "מעין גנים" והדברים נכבדים. ויפה שרו על הבאר (במדבר כא, יז-יח) "עלי באר ענו לה, באר חפרוה שרים" וגו', מסכים עם מה שפירשנו עליו בפ"ה. כי זה הבאר עלה באומר ודברים, ולא היה צורך להכאה [אמר המגיה: דברי הרב המחבר על מעלות הלומד לשמה ודיבור משה אל הסלע, נרמזו בזוהר ח"ג דף רכט ע"ב ודף רעט ע"ב]. וחתמו "וממדבר מתנה", שהיה להם מתת אלהים. "וממתנה נחליאל", שהיא הסגולה העליונה, כדרך (משלי ג, לה) "כבוד חכמים ינחלו", וכמו (תהלים קיט, קיא) "נחלתי עדותיך לעולם", ויתבאר בברייתא הסמוכה. "ומנחליאל במות", כיון שזכה לנחלה זו הולך ומתעלה (בראשית מט, כו) "עד תאות גבעות עולם" כדרך (ישעיה נח, יד) "והרכבתיך על במתי ארץ". ואולי כשרבו במי קדש, חשב משה ע"ה שהם חסרים ולבם לב אבן. על כן אמר להם (במדבר כ, י) "שמעו נא המורים", וכפי מחשבתו בא לכלל טעות להכות את הסלע, כמו שעשה ברפידים. ובאמת היו דור דעה, והיה די לדבר אל הסלע כנ"ל. ומזה התבארו דברי הברייתא.

הַלּוֹמֵד מֵחַבֵּרוֹ פֶּרֶק אֶחָד, אוֹ הֲלָכָה אַחַת, אוֹ פָּסוּק אֶחָד, אוֹ דִּבּוּר אֶחָד, אוֹ אֲפִלּוּ אוֹת אַחַת, צָרִיךְ לִנְהֹג בּוֹ כָּבוֹד, שֶׁכֵּן מָצִינוּ בְּדָוִד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל, שֶׁלֹּא לָמַד מֵאֲחִיתֹפֶל אֶלָּא שְׁנֵי דְּבָרִים בִּלְבָד, קָרָאוֹ רַבּוֹ אַלּוּפוֹ וּמְיֻדָּעוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר (תהלים נה) וְאַתָּה אֱנוֹשׁ כְּעֶרְכִּי אַלּוּפִי וּמְיֻדָּעִי. וַהֲלֹא דְּבָרִים קַל וָחֹמֶר. וּמַה דָּוִד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל, שֶׁלֹּא לָמַד מֵאֲחִיתֹפֶל אֶלָּא שְׁנֵי דְּבָרִים בִּלְבָד, קָרָאוֹ רַבּוֹ אַלּוּפוֹ וּמְיֻדָּעוֹ. הַלּוֹמֵד מֵחַבֵּרוֹ פֶּרֶק אֶחָד, אוֹ הֲלָכָה אַחַת, אוֹ פָּסוּק אֶחָד, אוֹ דִּבּוּר אֶחָד, אוֹ אֲפִלּוּ אוֹת אַחַת, עַל אַחַת כַּמָּה וְכַמָּה שֶׁצָּרִיךְ לִנְהֹג בּוֹ כָּבוֹד. וְאֵין כָּבוֹד אֶלָּא תּוֹרָה, שֶׁנֶּאֱמַר (משלי ג) כָּבוֹד חֲכָמִים יְנְחָלוּ, (שם כח) וּתְמִימִים יְנְחָלוּ טוֹב. וְאֵין טוֹב אֶלָּא תּוֹרָה, שֶׁנֶּאֱמַר (שם ד) כִּי לֶקַח טוֹב נָתַתִּי לָכֶם תּוֹרָתִי אַל תַּעֲזֹבוּ:

יש לך לכבד כל מי שלמדת ממנו תורה, ואפילו רק דבר אחד למדת

"הלומד מחברו" וכו'. אחר ששנה כמה חייב האדם לעסוק בתורה לשמה, בעבור גדולתה וסגולתה, ולכבדה יותר מכל החפצים. ואם לא [עשה כן] נקרא נזוף, שנה עתה שכמו כן חייב לנהוג כבוד במלמדיו שלמדוהו דבר תורה, והעושה כן נותן מופת על עצמו שמבין בסגולת התורה ושהיא יקרה בעיניו מכל החפצים והסגולות, ובעבור כן נוהג כבוד במי שלמד ממנו דברי תורה. אין צריך לומר אם הוא רבו, דפשיטא שצריך לנהוג בו כבוד, ולא בלבד כבוד אפילו מורא נמי חייב וכדתנן (אבות, ד) "ומורא רבך כמורא שמים", אלא אפילו [שזה האיש] השומע [הוא] גדול ממנו (מזה שמדבר) בחכמה, אלא ששמע מחבירו ענין תורה [אשר] לא נודע לו מקדם, חייב לנהוג בו כבוד בעבור דבר אחד שלמדו. ובזה מודה שאפילו דבר אחד מן התורה חביב עליו יותר מכל החפצים, וזהו מעלת "העוסק בתורה לשמה" שזוכה לכל הדברים, ומשום הכי מייתי הך ברייתא הכא.

"פרק אחד". יראה לי דמילי מילי קתני, שלמדו פרק אחד מסדרי משנה שהיא תורה שבע"פ, ואפילו הלכה אחת. והדר תני "או פסוק אחד", והיינו תורה שבכתב. "או דבור אחד", כשיש במקרא אחד שנים או שלשה מאמרים, כמו (שמות כג, יט) "ראשית בכורי אדמתך וגו' לא תבשל גדי בחלב אמו", וההוא לא למדו כל הפסוק אלא רק דבור אחד ממנו. והרי "פרק אחד והלכה אחת" שבפרק, דומה ל"פסוק אחד ודבור אחד" שבו. והדר תני "ואפילו אות אחת", ואסיפא קאי שלמדו פירוש אות אחת במקרא, ולענין זה עדיף תורה שבכתב מסדרי משנה, דלשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד, כדדרשינן בכמה דוכתי בתלמוד (חולין קלז: ע"ז נח:). וילפינן הלכות רבות מאות אחת. [אמר המגיה: עיין מדרש ב"ר ס' "יפה שיחתן של עבדי בתי אבות" וכו' ואין דם השרץ מטמא כבשרו אלא מפני ריבוי אות ה'. "טמא" "הטמא"]. והרבה ידיעות נפלאות יוצאות מאות אחת, וכמו שפירשנו בספר "חכמת שלמה" שהעתקנו, שבו דרש על הערוב שבא על המצרים, וגלה ענין חדש לא נזכר בתורה, והוכחנו הענין כלו מאות אחת שבתורה, שנאמר (שמות ח, יז) "הנני משליח בך וגו' את הערוב", [אות] ה"א של הערוב אין ענין לו, והיא תלמדנו הכל. ואין כן בתורה שבע"פ, שאין אנו למדין מאות אחת גופי תורה או דרושי תורה, ולא כמו שפירשו ["מדרש שמואל"] בשם הר"מ אלשקאר "אות אחת, כגון מעמצין או מאמצין (שבת עז:), שלהין או שלחין (מו"ק ב. "בית השלחין"), עוממות או אוממות (שבת עז:)", דא"כ ה ו י ליה למיתני סתמא הלומד מחבירו אפילו אות אחת, וכ ל שכן פרק והלכה ופסוק ודבור. אלא כדאמרן, דבתורה שבע"פ צריך להיות עכ"פ הלכה אחת, ובתורה שבכתב אפילו אות אחת. והשתא איצטריך למיתני פרק אחד ופסוק אחד לאורויי לן דרישא בתורה שבע"פ וסיפא בתורה שבכתב. דאות אחת בתורה שבכתב דמיא להלכה שבתורה שבע"פ,

משום דעכ"פ צריך ללמוד ממנו דבר תורה. ואז צריך לנהוג בו כבוד, כדרך שמכבדין לגדולים, כי יגדל בעיניו בעבור ששמע ממנו דבר חפץ שאין ערוך אליו. ואילו נתן לו מלא ביתו כסף וזהב ודאי היה מכבדו, והעוסק בתורה לשמה כל כסף וזהב שבעולם אינו שוה לו לאות אחת מן התורה, וכענין (משלי ג, טו) "יקרה היא מפנינים וכל חפציך לא ישוו בה".

מדוע הביא התנא את דוד לדוגמא

"**שכן מצינו בדוד מלך ישראל שלא למד מאחיתופל אלא שני דברים וכו' הלומד מחבירו וכו' ואפילו אות אחת עאכ"ו שצריך לנהוג בו כבוד**". המפרשים ז"ל תמהו על קל וחומר זה דליכא למילף מיניה אלא לשני דברים, ומנין אפילו דבור אחד ואות אחת? ופירשו מה שפירשו. ובעיני הכי פירושא, מדנקט "שכן מצינו בדוד מלך ישראל", ולא תני סתמא "שכן מצינו בדוד", וכדתנן בפ"ג ["תן לו משלו שאתה ושלך שלו"] " וכן בדוד הוא אומר" וכו' ולא תני "מלך ישראל"? אלא הכי קאמר, והרי דוד שלא היה כמותו גדול בתורה וכדאמרינן (סנהדרין צג:) "וה' עמו, שהלכה כמותו בכל מקום", ומלבד זה היה מלך ישראל. ולולא כי מן הדין הוצרך לנהוג כבוד באחיתופל ולקראו "אלופו ורבו", לא היה ראוי לו לעשות כן משפלות רוחו, כי (כתובות יז.) "מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול". וכיון שנהג בו כבוד, שמע מינה דדינא הכי הוא, לפי שכתר תורה גדול מכתרן של מלכים וכדתנן לקמן ["כתרך גדול מכתרם"]. ולהכי אע"פ שאסור לו למחול על כבודו, בעניני תורה חייב לעשותו משום כבוד התורה, לפרסם כבודה ומעלתה, ושהיא יקרה בעיניו משבט ומכסא. ואי לא תני "מלך ישראל" הוי מצי למימר דוד מרוב ענוה ושפלות הרוח הוא דעביד הכי, ומנא לן דחיובא הוא? ותו הוי מצי למימר דדוקא אם הלומד אינו חכם וגדול בישראל, אבל אם הוא שר וגדול בישראל אינו חייב להקל בכבודו לנהוג כבוד בחברו שלמדו רק דבר אחד. קא משמע לן דוד מלך ישראל, דאית ביה תרתי "חכם מופלא, ומלך", ואפילו הכי נהג כבוד באחיתופל שהיה הדיוט ופחות ממנו בחכמה. וקל וחמר ללומד מחברו שהוא חכם כמוהו והדיוט כמוהו שצריך לנהוג בו כבוד. מיהו אין חילוק בין שני דברים לדבר אחד או אות אחת, דכיון שטעם הדבר הוא מפני כבוד התורה, ו"שכל חפצים לא ישוו" אפילו לאות אחת שבתורה, מה לי דבר אחד או ב' דברים או אות אחת? ולא תני שלא למד אלא שני דברים, אלא להשמיענו שלא היה אחיתופל רבו של דוד שלמדו חכמה, שהרי לא למד ממנו כי אם ב' דברים. דאילו היה רבו ודאי היה חייב בכבודו שהביאו לחיי העוה"ב, וכדפירשתי בריש הברייתא. ואנן בחברו מיירינן שנוהג בו כבוד התורה לבד, לפי שלימדו דבר חפץ מדברי התורה, שזוהי מעלת העוסק בתורה לשמה, וכדפירשתי בריש משנת ר' מאיר.

"**אלא שני דברים**". לא ידענום מה המה שני דברים הללו, ורש"י ז"ל בפירושו כתב "לפי שמצא אחיתופל לדוד שהיה יושב יחידי ועוסק בתורה, אמר לו למה אתה לומד יחידי? והלא כבר נאמר (עיין ברכות סג:) "חרב אל הבדים ונואלו". שוב פעם אחרת מצאו שהיה נכנס לבית מדרשו בקומה זקופה, אמר לו והלא כבר נאמר (ויקרא יט, ל) "ומקדשי תיראו" שצריך לו לאדם ליכנס שם במורא כדי שתהא אימת שמים עליו! וכן הוא אומר (תהלים נה, טו) "בבית אלהים נהלך ברגש" לשון אימה ופחד" עכ"ל [הערת המגיה: ע"ע מסכת כלה רבתי, סוף פרק ח]. וענין לימוד יחידי סמכו לראש הפסוק (תהלים נה, טו) "אשר יחדו נמתיק סוד", כלומר בקבוץ חברים, ואין להאריך בזה.

יחסו של דוד לדואג ואחיתופל

"**קראו רבו, אלופו ומיודעו שנאמר 'ואתה אנוש כערכי אלופי ומיודעי**'". במזמור שנכתב בו פסוק זה מצינו שקלל דוד את שונאיו ורודפיו, ואמר תחלה (תהלים נה, יג) "כי לא אויב יחרפני ואשא, לא משנאי עלי הגדיל ואסתר ממנו". כלומר האנשים שאני מקלל, אילו היו אויבי ומשנאי, לא הייתי חושש כל כך לרעתם, שמדרך בני אדם לשאת חרפת אויבו, ובהתגדל עליו משנאו יסתיר עצמו ממנו. אבל אם מצירים הם אנשי סודו שבטח עליהן, והראו לו תמיד פנים צהובות, ובקרבם שמו ארב ם להיות לו למשחיתים, זה אי אפשר לסבול. ולכן אמר (תהלים נה, יד) "ואתה אנוש כערכי אלופי ומיודעי", כלומר הנה אנשים שהן כערכי בעלי

תורה וחכמה אלופי ומיודעי, (נה, טו) "אשר יחדיו נמתיק סוד בבית אלהים נהלך ברגש", כלומר שהיינו ממתיקים סוד יחד בתורת ה' והלכנו בבית אלהים יחד . לא אוכל לסבול חר פתם והגדלתם עלי. ואמרו רבותינו ז"ל (סנהדרין קו:) שדבר על דואג ואחיתופל שהיו גדולים בתורה. ועל זה אמר פה "מה אחיתופל שלא למד ממנו וכו' קראו רבו אלופו ומיודעו". ולשיטתם ז"ל יראה לי דהכי קאמר, על כרחך דוד עשאו רבו אלופו ומיודעו, לא שהיה רבו או גדול ממנו ממש, מדקאמר "ואתה אנוש כערכי", אלמא שעכ"פ היה דוד כמותו ושוה אליו . ואיך חזר ואמר "אלופי ומיודעי" דמשמע שהיה רבו וגדול ממנו ? אלא שעשאו אלופו ורבו לפי שלמד ממנו איזו דברי תורה, ובאמת היה דוד גדול ממנו . ומנה נילף לכל הלומד מחברו דבר תורה שצריך לנהוג בו כבוד. עוד אמרו ז"ל (ב"מ נט.) שהיו דואג ואחיתופל מחרפים לדוד ואומרים לו "הבא על אשת איש מיתתו במה ?", ועל זה צעק דוד (תהלים נה, יג-יד) "כי לא אויב יחרפני וגו' ואתה אנוש כערכי אלופי ומיודעי". וכבר פירשנו מלת "אנוש" (אבות, ד) בבבא "שתקות אנוש רמה", ואמרנו שהתאר הזה הונח על אדם שיצרו מושל עליו והוא מלשון (ירמיה יז, ט) "ואנוש הוא". וכך אמר דוד: "אתם מחרפים אותי על חטאי שהתגבר יצרי עלי ? יודע אני בך אחיתופל שגם אתה חולית כמוני ויצרך גובר עליך לפעמים . ואילו היית קדוש לאלהיך החרשתי, כי אמרתי מרוב קדושתך אתה מחרפני . אבל בהיותך אנוש כערכי למה תחרפני ? ודאי שאינך עושה לשם שמים . ואילו הגדלתי עליך בגאוה ג"כ החרשתי, אלא שאני כבדתיך כל הכבוד וקראתיך 'אלופי ומיודעי' בעבור שני דברים שלמדתי ממך . ואיך העזת פנים לחרפני ולהתגדל עלי!?"

"רבו אלופו ומיודעו". אע"פ שבכתוב לא נזכר "רבו", מלת "אלופי" כולל הרבנות, שהוא מלשון (איוב לג, לג) "ואאלפך חכמה". ואלוף הוא המודיע חקים, ולכן תרגם המתרגם ספר תהלים (נה, יד) "ואנת אחיתופל גברא דדמי לי, רב דאליפת לי ומהודע חכמתא לי". ורש"י ז"ל בפירוש תהלים כתב "ומיודעי, כמו 'אלופי' לשון (שמות לג, יב) "י דעתיך בשם" דמתרגמינן 'רביתיך בשום', עכ"ל. וא"כ הוא ג"כ לשון רבנות.

כבוד הניתן ללומדי תורה

"ואין כבוד אלא (לחכמים) [תורה]". [אמר המגיה: גירסת הרב היא לפי נוסח משב"ב. עיין "שנויי נוסחאות", במהד' "אל המקורות"]. ויש גורסין ואין כבוד אלא לתורה, והכל אחד, כלומר אין הכבוד ראוי אלא לתורה, או לחכמים שהן הנוהגים בדרכי התורה, וכדפירשתי בכמה דוכתי במס כת זו שאין תאר "חכמים" נופל אלא על בעלי חכמה הנוהגים בחכמה . ומייתי ראיה שנאמר (משלי ג, לה) "כבוד חכמים ינחלו", וסוף הפסוק "וכסילים מרים קלון". ובפסוק זה חתם המלך שלמה הפרשה הגדולה, ורמזנו עליה למעלה בבבא ד "ואומר והלוחות מעשה אלהים המה". וכל משלי שלמה מן הקצה אל הקצה, וכך פירוש הכתוב, מלת "כבוד" בארנוה פעמים רבות שכשנזכר על ענינים נפשיים ואלהיים עניינו רוח הקדש שהוא הכבוד האמתי, כמו (משלי טו, לג) "ולפני כבוד ענוה", (תהלים ג, ד) "כבודי ומרים ראשי", (תהלים עג, כד) "ואחר כבוד תקחני", וכיוצא בהן. ומלת "נחלה" על הקנין, כדרך ישראל שהן נחלת ה', כמו (דברים ד, כ) "ואתכם לקח ה' וגו' להיות לו לעם נחלה", והן לבד נחלת ה' ולא עם אחר.

וכן כאן לענין ה "כבוד", אמר שלמה [ש]החכמים העוסקים בתורה לשמה ועושים מצותיה, אע"פ שראשיתן מצער [איוב ח, ז. ענין דבר מועט] ונותנים צוארם תחת עול התורה ללמוד לשמור ולעשות, בורחים מן הכבוד ומן הגדולה ומן העושר ; הנה באחריתם ינחלו הכבוד, שיופיע עליהם רוח אלהים ממרומים, שהוא הכבוד האמתי . (ישעיה מט, ז) "מלכים יראו וקמו שרים וישתחוו", כענין יוסף ודניאל וחבריהם, כל אחד כפי מעלתו, ואין הבדל ביניהן אלא בין רב למעט. וכדפירשתי לעיל בבבא "וכל העוסק בתורה הרי זה מתעלה", והנה הכבוד היא לבד נחלת החכמים [הערת המגיה: כוונת הרב המחבר שאך ורק ה"חכם" באמת הוא בלבד ינחל ה"כבוד" הזה]. והנלוז מן התורה, אע"פ שהוא בעל שכל ובינה גדולה גם עשיר ובעל נכסים, ויודע חכמות טבעיות ול ימודיות, לא ינחל (בכבוד) [הכבוד] הזה. ואם תראה שבעבור עשרו או ידיעותיו או שכלו מכבדין אותו, אין זה כבוד אמתי אלא תלויה בדבר, וקשור עמה החרפה

והבושת. כי בעבור נליזותו מן התורה ולכתו בשרירות לבו הוא מוכן לעבור על כל התועבות . וכן באחריתו (משלי ו, לג) "נגע וקלון ימצא". וכבר בארנו פעמים רבות בפירוש מסכתא הזאת, שתואר "כסיל" הונח בכתבי הקדש על הסר מדרך התורה והולך בשרירות לבו, ואיננו על נעדר השכל והבינה. כי יש כסיל בטבעו "משכיל ומבין" יותר מן החכם, אלא שאיננו "חכם" כי סר מדרכה. וזהו שאמר [תנא דמתניתין כי] החכמים יוסיפו מעט מעט להוציא כחות נפשם מן הכח אל הפועל ויתעלו ממעלה למעלה עד שנוחלים הכבוד וכדפירשתי . (משלי ג, לה) "וכסילים מרים קלון", כלומר והכסילים לה יפך, אע"פ שתראם (נכבדים) [מכובדים ע"י שאר] מבני אדם, עוד מעט ויבושו. לפי (שבת קה:) ש"כך דרכו של יצר הרע: היום אומר לו עשה כך , ומחר אומר לו עשה כך" עד שיסיתהו לעשות דברים שהן חרפה בעיני אלהים ואדם, התועבות הגדולות, והן הן הנקראים בכתבי הקדש "קלון". וכענין (משלי יא, ב) "בא זדון ויבוא קלון", וכדפירשתי בבבא ד"והוה צנוע וארך רוח".

והנה חשק הקלון היה מתחלה נסתר בעומק נפש הכסיל, ומעט מעט יורם (ו' מנוקדת שורק) ויגבה עד שיצטייר בלב וימשול עליו ויעשהו . והיינו "וכסילים מרים קלון", שבאחריתם יעשו גם דברי קלון, ויהיו לחרפה ולבוז. ומינה תשמע שראוי לנהוג כבוד במי שלומד ממנו דברי תורה, כי החכמים ינחלו כבוד.

"**ותמימים ינחלו טוב**". זהו סוף פסוק אחר (משלי כח, י) , וראשו "משגה ישרים בדרך רע , בשחותו הוא יפול". ומייתי לה הכא דלא תימא תינח חכם שראוי לכבוד, והיינו המתואר "חכם" שיש בו מאסף החכמה ונוהג בדרכיה, שהרי הכתוב אומר "כבוד חכמים ינחלו", ומקרא מלא הוא (ויקרא יט, לב) "והדרת פני זקן", ואמרינן (קידושין לב:) "אין זקן אלא (חכם) [זה שקנה חכמה]", וכדפרישית בפרק קמא בבבא "והוי מתאבק בעפר רגליהם". ופשיטא שצריך לנהוג בו כבוד. ומנין לך שהלומד מחברו אפי' לו דבר אחד, ואע"פ שהמלמד איננו חכם, ורק איזו דברים קבל ולמדם לחברו, שחייב לנהוג בו כבוד ? להכי מייתי קרא "ותמימים ינחלו טוב". והכי קאמר "משגה ישרים בדרך רע" הרשע המשגה אנשים ישרים מדרך הטובה ל"דרך רע", ללמדם שוא והבל ודברי מינות, כמו (משלי ב, יב) "להצילך מדרך רע", ובארנוהו (אבות, א) בבבא "הרחק משכן רע", הוא יפול בשחת. ולהיפך מזה התמימים היועצים טוב לבני אדם, ומלמדים אותם הדרך הטוב, שכרם שינחלו טוב. ועדיין אין אנו יודעין "טוב" זה, מהו? ומפרש "ואין טוב אלא תורה". כלומר מלת "טוב" לא יונח כי אם על החכמה והתורה, שנאמר (משלי ד, ב) "כי לקח טוב נתתי לכם", וסוף המקרא "תורתי אל תעזובו", ובארנוהו (אבות, ג) בבבא "שנתן להם כלי חמדה" וכו'. ונחלת התורה היא גילה עליונה, עליה אמר דוד (תהלים קיט, קיא) "נחלתי עדותיך לעולם כי ששון לבי המה". קראו "נחלה" לפי שנהפך לבו וקבל טבע שני, וע"י כן היתה התורה נחלתו, וזהו כי ששון לבי המה. לא לחנם אמר "ששון לבי", וזה נשען על מה שבארנו (אבות, ד) במשנת שמואל הקטן מה שמבדיל בין שמחה לששון . כי ה"משוש" ענין טבעי, ובהיות התורה נחלתו וטבעית לו אז היא ששון לבו . והמדרגה התחתונה לעומתה היא השחת הדעת, שהיא השחת, ובארנוהו (אבות, ה) בבבא "תלמידיו של בלעם וכו' ויורדין לבאר שחת". ויפה אמר שהמשגה ישרי לב ללמדם דברי און ואפיקורס ות, יפול בשחת. והתמימים זוכים שיהפך לבבם מטבעו וינחלו טוב. והרי זה מן הקצה אל הקצה ככל משלי שלמה.

אין לכבד למי שלומד ואינו מקיים

וכיון שהתמימים נוחלים טוב, ואע"פ ש[הוא] עדיין לא הגיע למדרגה זו, הרי הוא מוכן לכבוד הגדול הזה, ובאחריתו ינחלנו. על כן זה שלמד ממנו דבר תורה חייב לנהוג בו כבוד. כך נראה בעיני, ולא פירשו כן מפרשי המסכתא זצ"ל. לבד מצאתי בפירוש רלב"ג ז"ל על ספר משלי (כח, י) שכתב: "ירצה בזה כי התמימים שיתנו לכל איש עצה הוגנת כדי שישינו הטוב (יצלחו) [ינחלו] הם בעצמם הטוב [שמה שיכוין האדם להגיע לזולתו טוב או רע, כמוהו יגיע לו]" [עכ"ל] . וזה קרוב לדברינו. ותנא דידן מפרש דקרא מיירי במי שמטעה חברו מדרך טוב לדרך רע, וסיפא מיירי בהיפך שמלמדו תורה, והוא ינחל טוב, "ואין טוב אלא תורה". ולמדנו מברייתא זו שאין כבוד אלא תורה וחכמיה, ובתנאי שהמלמד יהיה עושה כתלמודו, דא ם לא כן כסיל ובוזה

חכמה הוא, ד"לא המדרש עיקר אלא המעשה" (קידושין מ:). ואע"פ שאחיתופל סר במעשיו מדרך החכמה, שהרי קללו דוד (תהלים נה, כד) "ואתה אלהים תורידם לבאר שחת" וגו', ואפילו הכי קראו "רבו אלופי ומיודעי"? לא קראו כן אלא קודם שידע בו כי (ע"פ תהלים נה, טז) "רעות במגורו בקרבו", וסבור שנאה דורש ונאה מקיים. אבל כשראה שמעשיו מקולקלים, לא נהג בו עוד כבוד, וכדפירשתי לעיל שעל זה אמר "ואתה אנוש" וגו', כמתרעם עליו "למה הרעות לעשות? ואני מעולם כבדתיך וקראתיך 'אלופי ומיודעי.'"! ועוד [טוען הרב המחבר נגד הפירושים של מפרשים אחרים) איך יעלה על דעתך שיכבדנו ויקראנו "אלופו ומיודעו", ובאותו העת עצמו יקללנו קללות נמרצות כנזכר במזמור? אלא כדפירשתי. וה"ה לכל הלומד מחברו דבר תורה שחייב לנהוג בו כבוד, היינו כשהמלמד איש טוב, ומכוין להורות לו דרך החיים, לאפוקי רשע דלא. הכי נראה לי.

כָּךְ הִיא דַרְכָּהּ שֶׁל תּוֹרָה, פַּת בַּמֶּלַח תֹּאכַל, וּמַיִם בַּמְּשׂוּרָה תִּשְׁתֶּה, וְעַל הָאָרֶץ תִּישָׁן, וְחַיֵּי צַעַר תִּחְיֶה, וּבַתּוֹרָה אַתָּה עָמֵל. וְאִם אַתָּה עוֹשֶׂה כֵּן, (תהלים קכח) אַשְׁרֶיךָ וְטוֹב לָךְ. אַשְׁרֶיךָ בָּעוֹלָם הַזֶּה, וְטוֹב לְךָ לָעוֹלָם הַבָּא. אַל תְּבַקֵּשׁ גְּדֻלָּה לְעַצְמְךָ וְאַל תַּחְמוֹד כָּבוֹד. יוֹתֵר מִלְּמוּדְךָ עֲשֵׂה. וְאַל תִּתְאַוֶּה לְשֻׁלְחָנָם שֶׁל מְלָכִים, שֻׁלְחָנְךָ גָּדוֹל מִשֻּׁלְחָנָם, וְכִתְרְךָ גָּדוֹל מִכִּתְרָם. וְנֶאֱמָן הוּא בַּעַל מְלַאכְתְּךָ, שֶׁיְּשַׁלֵּם לְךָ שְׂכַר פְּעֻלָּתֶךָ:

שמחת לימוד התורה, במה שאיננה דומה לשום חכמה אחרת

"כך היא דרכה של תורה". אחר שהודיע שהתורה מגדלת ומרוממת לומדיה על כל המעשים, שנה עתה ברייתא זו להודיע עד היכן מגיע כח התורה, כשמלבשת את האדם רוחה הטוב. ואל יקשה עליך מה בין עוסק בתורה לשמה, לעוסק בשאר החכמות בא הבתו אותן? ומצינו הרבה השמחים מאד בעסק החכמות, כמו ששמחים החכמים כשעוסקים בתורה. דע שיש יתרון גדול ללב הדבק בתורה ועוסק בה לשמה, על הלב הדבק בשאר החכמות. כי בנהוג שבעולם כשהאדם (במרחב) [חי בהרחבה ובתנאים נוחים, אז הוא] עסוק בחכמות ובחקירות. אבל אם חי חיי צער ואין לו אלא פת חריבה ומים לחץ או שיש עליו נושים וכיוצא בזה, לבו בל עמו, ואי אפשר שילמוד החכמות ביישוב הדעת. אבל ירוץ ארח לבקש לו הר ווחה מצרתו, ורווח לו אז ישוב ללימודו ולעיונו. לבד התורה יש לה היתרון הזה שהעמלים בה לשמה, לא ירפוה ולא יעזבוה גם בעת צרתם, כל עוד נשמתם באפם. וכדרך שאמר דוד (תהלים קיט, קט) "נפשי בכפי תמיד ותורתך לא שכחתי", ואמר (תהלים קיט, נד) "זמירות היו לי חקיך בבית מגורי". וטעם הדבר לפי שאינו דומה שמחת לב האדם כשלומד ועוסק בחכמות ל ימודיות וטבעיות, לשמחתו כשעוסק בתורה לשמה ממש. כי מיד (שזוכה) [שזוכר] שהתורה היא ששון לבו, וכדרך (תהלים קיט, קיא) "נחלתי עדותיך לעולם כי ששון לבי המה" וכדפירשתי לעיל, יבוז לתבל למקריו ולמחמדיו. והמאור (שבתוכו) [שבתוכה] לא יניחהו לעזוב את התורה כי היא מתוקה לנפש מדבש ונופת צופים. כי התורה היא חיי הנפש. והמרגישים בחיים הללו לא יחושו לכל צער ולכל צרה ומגור לעזוב בעבורן ההתעסקות בתורה. וסוד זה גלה שלמה בר וח הקדש ואמר (משלי ג, כב) "ויהיו חיים לנפשך וחן לגרגרותיך", ואפרשנו בעז"ה לקמן בפירוש "גדולה תורה שהיא נותנת חיים" וכו'. ואין החיים הנפשיים מסורים ביד שאר החכמות, ולכן אע"פ שהעוסקים במדידה ובמספר ובתקופת השמים שמחים בעיונם, כשיקרם עוני וריש וחסרון כל, יתעצבו ותאבד שמחתם, עד צאתם למרחב. והיינו דקתני "כך היא דרכה של תורה פת במלח תאכל" וכו' כלומר אע"פ שאין דרך שאר החכמות והעסקים, שיתמכו לב האדם לעסוק בהן בעוד שמצטער בצרתו, ענין אחר יש לדרכה של תורה, שאפילו יקרה לעוסק בה צרות רבות ורעות, אם טעם (ט' מנוקדת קמץ) מתק אורה וחיי הנפש שהשיג על ידה, והוא האיש שעוסק בתורה לשמה דמיירי מיניה ר' מאיר, יוכל להוסיף בעמל התורה, ואפשר הדבר מאד.

ולשון הברייתא כאילו מדברת עם האדם, ומודיעה לו: "פת במלח תאכל", שאין בידך תבשיל אחר ללפת בו את הפת החריבה זולתי מעט מלח וזהו מעוני ומחסרון כל. "ומים במשורה תשתה", לשון הכתוב הוא ביחזקאל (ד, יא). והוצרך למתני הכי, דאי תני "ומים תשתה", הייתי טועה דמשום רפואה נקט לה, ושלא ישתה יין אע"פ שיש לו שלא ישתכר. ועוד (להלן בפרק) שהתורה נקנית "במיעוט תענוג". קא משמע לן דמשום עוני וריש נקט לה. ש[אפילו אם] כל כך תרבה בביתך העניות, שאפילו המים שאתה שותה לא יהי לך מהם די ספוקך, ותצטרך לחצותן במשורה ובמדה מעט בבקר ומעט בערב, דומה ממש לענין האמור ביחזקאל ["מעת עד עת תשתה"], "ועל הארץ תישן" מעוני, שאין בביתך כר וכסת לשכב עליו, וגם "חיי צער תחיה", כלומר מלבד צרת העוני והמחסור שזכרתי עוד יקרוך צרות אחרות, הן ביסורי הגוף או באשה ובנים וכיוצא בהן; ואעפ"כ בתורה אתה עמל, שתוסיף לעמול בתורה לפי ש"כך היא

דרכה של תורה", שאורה מכהה כל מקרי העוה"ז . ומי שזכה לאור התורה ושנפשו דבקה בה, לא יסיר לבבו ממנה לעולם . ו"דרכה" כמו כחה ומנהגה, כמו "להלך כדרכה ולשבר" בריש פ"ב דמסכת בבא קמא (יז.).

"**ואם אתה עושה כן**". תחלה הודיע עד היכן מגעת כח התורה, ועלה שנה "ואם אתה עושה כן". כלומר אם הגעת למדה הגדולה הזאת שהודעתיך, שכל כך אתה דבק בתורה ועוסק בה לשמה שלא תבהל מכל המקרים שתחת השמש, ותתגדל ותתרומם על כל המעשים, אז תהיה אתה האיש שנזכר ענינו בברייתא הראשונה ש "זוכה לדברים הרבה ושכל העולם כ ולו כדאי הוא לו". והיינו דקאמר "אשריך בעוה"ז וטוב לך לעוה"ב " כך נראה בעיני . ולא פירשו כן מפרשי המסכתא ז"ל. ומדברינו תבין למה האריך לומר "כך היא דרכה של תורה " ולא תני סתמא "העוסק בתורה פת במלח תאכל" וכו', או "כך דרכו של עוסק בתורה". ועוד (מליצה ע"פ הוריות י' ע"ב) "מי סני לצדיקי" שלא יעמלו בתורה מתוך הרווחה? עד שאמר "כך היא דרכה של תורה" דמשמע דוקא כך יעשה, ואי לא לא ? חלילה לומר כן. ויש שפירשו "פת במלח: אפילו אין לך מה לאכול , אל תמנע מלעסוק בתורה". ו[יש לדחות] אמאי לא תני "אפילו"? ועוד יש להבין כמו ששנה "תאכל, תשתה, תישון, תחיה", הוי ליה למתני נמי "ובתורה תעמול"? ויותר קשה כיון שכבר שנה "ובתורה אתה עמל", איך חזר ושנה "ואם אתה עושה כן" ובהא [הרי] מירי כולה ברייתא ? ולפירושנו ניחא הכל . דתנא לא מירי שיעשה האדם כן, וכן לא מירי שאפילו אין לו [לאכול ולשתות] צריך לעמול בתורה, דלאו כולי עלמא קדושי עליון הם לעסוק בתורה מתוך צרות רבות ורעות, וכדפירשתי בפ"ג בבבא "כל המקבל עליו עול תורה". אלא סיפור דברים הוא, להודיע שכך גדול דרכה של תורה, שבעל כרחך פת במלח תאכל וכו' מפני עוני וחסרון כל, ואפילו הכי בתורה אתה עמל ברצונך ובשמחת לבבך, וכדפירשתי. והדר תני ואם אתה עושה כן, כלומר ודאי לאו כולי עלמא זוכים למדה זו, ואם אתה העוסק בתורה לשמה הגעת למדה זו שתעשה כן , אז אשריך וטוב לך . ומברייתא זו אנו למדין כמה גדול כח התורה שהיא מרוממת ומגדלת לב האדם על כל המעשים. וכן למדנו מי הנקרא "עוסק בתורה לשמה". והוא האיש שזכה לעמול בתורה גם כשיקרוהו צרות רבות ורעות. והדבר אמת בעצמו ויש להוכיחו מכמה פרשיות ופסוקים, אבל כבר אמרנו פעמים רבות שאין כוונתנו להאריך.

לומדי תורה לא יבואו לידי יאוש, דכאון ודאגה

"**אשריך בעוה"ז וטוב לך לעוה"ב** ". שכל זמן שהאדם דואג ומפחד מן הצרות, וכשיקרנו רעה לבו נופל, והוא תאב ומתאוה לחמדת העוה"ז, אי אפשר שיהיה מאושר בעוה"ז . כי אם יש לו לא ישבע, כי הוא כמ וות וכשאול (משלי ל, טו) לבקש תמיד ולא יסתפק במה שיש לו, וכדתנן (אבות, ד) "איזהו עשיר? השמח בחלקו" וכדפירשתי התם. ותנן (אבות, ה) "וכל מי שיש בו שלשה דברים הללו הרי זה מתלמידיו של בלעם הרשע " וכמ"ש שם. גם בעת טוב לו דואג תמיד פן יקרנו אחת מן הרעות הרגילות לבוא. ואין כן הדבק כל כך בתורה שהוא יוכל לעמול בה בשמחה גם בעת צר לו מאד, וכל שכן שנפשו שבעה כשהוא במרחב, וביום טובה (קהלת ז, יד) לא ידאג מרעה, כי הוא מוכן לסבול הכל ולשמוח באור התורה . גם אם יבא לכלל עוני וריש על דרך הנסיון, לא יעזבנו ה', ומהר יושיעהו מצרתו וזוכה לכל הטובות כמו ששנה ר' מאיר. כי (תהלים לג, יח-יט) "עין ה' אל יראיו וכו' להציל ממות נפשם ולחיותם ברעב". וטוב לו לעוה"ב, שזוכה לרב טוב הצפון ליראי ה', ועוד יתבאר לקמן בפרקין.

אין לאדם לבקש מדריגות רוחניות נשגבות, אם ה' לא העניק לו

"**אל תבקש גדולה לע צמך**". אחר ששנה מה רב כח התורה שהאדם הזוכה לאורה יוכל לעמוד בה אפילו אם יקרנו צרות רבות ורעות, חזר ושנה "אל תבקש" וכו', ומדבר עם הנכבד הזה שזכה לכבוד השנוי למעלה והזהירו בשלשה דברים [א] שאל יבקש גדולה לעצמו, [ב] ולא יחמוד כבוד יותר מלמודו, [ג] ושאל יתאוה לשולחנם של גדולים. והמפרשים ז"ל פירשו שלא ירדוף אחר השררה, ושלא יתכבד בתורתו, ושלא יתאוה לתאוות העוה"ז . וזה תימה מה צורך להזהיר לעוסק בתורה לשמה שלא ירדוף אחר שלש אלה ? אם הוא מלובש בענוה וביראה ,

איך ירדוף אחר הגדולה כדרכי הכסילים ? וכל שכן שלא יתכבד בתורתו, שאם כן , עושה ליהנות ממנה. ואם הוא צדיק וחסיד איך יתאוה לשולחנם של רוזנים כמו אנשי תאוה? ויראה לי דהכי פירושא. "אל תבקש גדולה לעצמך", הוא לשון הכתוב אצל ברוך (ירמיה מה, ה) "ואתה תבקש לך גדולות? אל תבקש". ושני העניינים שוים, הזהיר לאדם הגדול שאל יבקש בתפלה מאת אלהיו גדולה לעצמו, וזאת הגדולה איננו שיהיה גדול שר ומושל, כי עם העניו והצדיק ידבר, והם לא יבקשו זה. אלא "גדולה לעצמו" היינו לנשמתו. וזאת הגדולה היא הנבואה ורוח הקדש וכדומה לגדולות הללו, שהן נקראות "גדולות" בכתבי הקדש, כמו (מל"ב ח, ד) "ספרה נא לי את כל הגדולות אשר עשה אלישע". וכמו ברוך שהצטער על שלא נחה עליו רוח הנבואה (מכילתא, פרשת בא, סוף הפתיחה למסכתא דפסחא) , ואמר (ירמיה מה, ג) "אוי לי וגו' יגעתי באנחתי ומנוחה לא מצאתי". כלומר עמלתי בכל כחי בתורה ובמעשים טובים, ואעפ"כ מנוחה לא מצאתי, ואין מנוחה אלא נבואה שנאמר (במדבר יא, כה) "ויהי כנוח עליהם הרוח". והשיבו הקב"ה על ידי ירמיה (מה, ד-ה) "הנה אשר בניתי אני הורס וכו' ואתה תבקש לך גדולות? אל תבקש". כלומר החרבתי מקדשי והגליתי את ישראל, ואתה תבקש לעצמך גדולות נבואה ורוח הקדש? אע"פ שאתה ראוי, אל תבקש. כי אין הנבואה שורה על הנביאים אלא בזכותן של ישראל, (המשך לשון המכילתא הנ"ל) "ואם אין כרם אין סייג, ואם אין צאן אין רועה". והיינו דתני "אל תבקש גדולה לעצמך", כלומר אם הגעת למעלת הקדושים על ידי תורתך וצדקתך, אל תבקש "לעצמך" גדולות. ולאו דוקא נבואה גמורה, אלא רוח הקדש וגלוי סודות עליונים. ואע"ג דתני (אבות, ו) "ומגלין לו רזי תורה", היינו בחפץ [לפי רצון] אלהים, וכדפירשתי לעיל. אבל אתה אל תבקש לעצמך גדולה. אלא כדתני "והוה צנוע", והיינו צניעות גמורה שאל יבקש עניינים נפלאים ולא (ידחה) [ידחוק] יותר מדאי (ברכות סד.), וכדרך שאמר דוד (תהלים קלא, א) "ולא הלכתי בגדולות ובנפלאות ממני".

"ואל תחמוד כבוד יותר מלמודך". כבר פירשתי לעיל בבבא ד"אין כבוד אלא לחכמים", שמלת "כבוד" כשנזכר בכל המקרא על עניינים נפשיים ואלהיים ענינו רוח הקדש, והוא הכבוד האמיתי, כמו (משלי ג, לה) "כבוד חכמים ינחלו", (תהלים עג, כד) "ואחר כבוד תקחני" וכיוצא. וכן כבוד השנוי במשנתנו ענינו הדבקות האלהי ורוח טהור . ואיכא בין "גדולה" ל"כבוד" טובא. "גדולה" פרישית לעיל, שכוללת מדרגות הנבואה ורוח הקודש במדרגה עליונה שבו ידבר האדם ברוח אלהים, כמו דוד ושלמה שח יברו תהלים שיר השירים משלי וקהלת ברוח הקדש, ככתוב (שמו"ב כג, ב) "רוח ה' דבר בי ומלתו על לשוני". וראוי לחכם שיבוש בעצמו ויהיה צנוע ואל יבקש לעצמו גדולות כאלה . ו"כבוד" היינו רוח הקדש, רוח טהור שנוחלים כל החכמים הנוהגים בצדק, שאינו מודיע רזי תורה ונפלאות ברוח ה', אבל הוא כח עליון שימצא העוסק בתורה שמחת לב ודבקות בדברים עליונים , ולבו טהור וכמו נהפך מטבעו הראשון. שמתחלה היה יצרו רע, ועתה נוטה לטוב לתורה ולחכמה . וגם בזה יש מדרגות רבות, לפי שכל חכם נוחל כבוד כפי צדקתו וחכמתו, והוא העזר האלהי שדברנו עליו בספרנו "גן נעול". ורבותינו ז"ל נהגו לקראו "סייעתא דשמיא" (מגילה ו:) והכל אחד, שהוא כח עליון המטהר הלב, ומוציא כחות הנפש אל הפועל . על ידי כן תצטיירנה חקי החכמה בלב וימשלו על דרכי הסכלות, ויתחזקו כחות השכל והבינה, ויפתחו עיני הדעת הצחים והבהירים. וראוי לכל חכם לבקש מאת אלהיו שיחננהו (לשון "חן", בראשית מג, כט) ויעזרהו מקדש (תהלים כ, ב). כי אם יזכה וינחול הכבוד הזה, אז נכון לבו ובטוח שלא ימוט.

לא לחמוד כבוד, אלא להתרצות לקיים אותו תפקיד עבורו נברא

וזאת היתה תפלת המשורר (תהלים עג, כד) "בעצתך תנחני ואחר כבוד תקחני". שהרי בארנו בבבא "ונהנין ממנו עצה ותושיה", שכל חקי התורה ומצותיה קרויים "עצות", והתפלל שהקב"ה ינחהו בדרכי המועצות הללו, והוא העזר האלהי; ושלא יסתלק מן העולם עד שיזכה לנחול בכבוד שהוא התכלית שבעבורו נברא תחת השמש . וזהו שאמר ואחר כבוד תקחני, כלומר אחר שתנחילנו כבוד אז תקחני אליך, כמו (בראשית ה, כד) "ואיננו כי לקח אותו אלהים", וכמו (תהלים מט, טז) "אך אלהים יפדה נפשי מיד שאול , כי יקחני סלה". ולפי שראוי לתופשי

תורה לבקש על הכבוד הזה, לא תני "אל תחמוד כבוד" סתמא, דשפיר למעבד הכי, אלא "ואל תחמוד כבוד יותר מלימודך", שאל תקנא בכבוד חבריך ורבותיך כשתראה שהם מלאים כבוד יותר ממך, אל תחמוד לכבודם להיות שוה עמהם . שאע"פ שאתה חומד דבר טוב, למען תלך גם אתה בדרך טובים כמוהם, ידוע תדע שהכל כפי רוב התלמוד, כי הקב"ה בוחן לבב ומשלם לכל איש כצדקתו, וכמו שאמרנו שגם בזה יש מדרגות רבות, וכדתנן לפום צערא אגרא. ולכן הזהיר שאל יחמוד כבוד יותר מלמודו, אלא יוסיף אומץ בתורה ובמע שים טובים, וסוף הכבוד לבוא מעצמו. ויש ספרים גורסין "יותר מלמודך עשה", ולא נכון בעיני, שכל הפרק מדבר בכבוד התורה, ומה ענין המעשה לכאן ? ופשיטא שעיקר הכל [הוא] המעשה. דהא "מכשרתו להיות צדיק חסיד ישר ונאמן" תנן, ותנן נמי (אבות, ג) "כל שחכמתו מרובה ממעשיו" וכו', ותנן (אבות, א) "ולא המדרש עיקר אלא המעשה". וא"כ משנה שאינה צריכה היא, אלא [ה]עיקר כדפירשתי.

עיקר כבודם של לומדי תורה הוא לעולם הבא

"**ואל תתאוה לשולחנם של (גדולים) [מלכים**, ובנוסח מהד' "אל המקורות": "שרים"]". לאו למימרא שאל יתאוה לאכול מעדנים ולשתות ממתקים כמו שרים ומלכי ארץ, דתנא דידן עם אנשים גדולים חקרי לב קא מיירי, שאינן צריכין למוסר זה . אלא הכי פירושא, כשתראה עצמך גדול בתורה וזכית לכבוד, ואתה צריך לעמול ולטרוח ב"עול מלכות ועול דרך ארץ", אל תתאוה שתהיה שלחנך כשלחן הגדולים שהוא ערוך לפניהם בלי עמל ובלי דאגה, כי עבדיהם ומשרתיהם חייבים לכלכל את הגדולים ואת ביתם, וכדרך הנזכר אצל שלמה שהיו לו נצבים שכלכלו אותו מדי חדש בחדשו (מל"א ד, ז), וכן תתאוה גם אתה שתהיה פרנסתך מזומנת לך, ולבך פנוי מכל טרדת העוה"ז. ונקט שלחן והוא הדין כל דבר ודבר שהוא מטריד בעוה"ז, והוא מצוי אצל השרים והמלכים בעלי עושר ונכסים, דאע"ג שהעוסק בתורה לשמה מתגדל ומתרומם על כל המעשים, וכשאין לו רק פת במלח ומים במשורה וחי חיי צער ג"כ עמל בתורה, [לכאורה] טוב יותר כשיחיה חיים של קורת רוח. אל תתאוה לזה, אע"פ שכוונתך לשם שמים. שכן גזר הקב"ה על חסידיו ועל יראיו לענות נפשם לפעמים בעוני ובריש ובשאר המחסורים בעוה"ז לטוב להם ולהנחילם "יש" (משלי ח, כא) לעוה"ב, ואין לך להרהר אחר מדותיו של הקב"ה . והיינו דקתני "ששולחנך גדול משולחנם", כלומר שערוך לך שלחן שהוא גדול משלחנם, וכענין (תהלים כג, ה) "תערוך לפני שלחן נגד צוררי", והיינו לעוה"ב . וכדתנן (אבות, ד) "יפה שעה אחת של קורת רוח בעוה"ב מכל חיי העוה"ז". ודוד נמי בהא מיירי שאמר (תהלים כג, א-ב) "ה' רועי לא אחסר. בנאות דשא" וגו'. כלומר ה' ב"ה רועה ישראל ומנהל יראיו וחסידיו, ואמר (כג, ד) "גם כי אלך בגיא צלמות לא אירא רע" וגו', כלומר אפילו יגיעו ימי רעה מצור ומצוק וחוסר כל "לא אירא", לפי שהוא דבק בה' וזכה לכבוד הנאצל ואהוב לאלהיו . ומה שחסר בעוה"ז הוא לטובתו כדי לזכותו יותר לעוה"ב . וזהו שאמר (כג, ה) "תערוך לפני שלחן נגד צוררי", כלומר עוד יבא זמן שתערוך לפני ש ולחני נגד צוררי והם יראו ויבושו, כמו שנבא ישעיה (סה, יג) "הנה עבדי יאכלו ואתם תרעבו" וגו', כי (תהלים כג, ה) "דשנת בשמן ראשי", שהאצלת עלי רוח אלהי, והוא המתואר "שמן" בכל כתבי הקדש, וכמו שבארנו בפרקין בבבא ד"משמח את המקום". וכן (כג, ה) "כוסי רויה", וזה על השכל והבינה, כדפירשתי בבבא הנ"ל. ואני מבקש (כג, ו) "אך טוב וחסד ירדפוני כל ימי חיי", כלומר בעוה"ז ישיגוני טוב וחסד שתעזרני בטובך ובחסדך, הן בעת המרחב הן בעת המצר, ועיקר הכל מוכן לסעודה לעוה"ב, וזהו שאמר (כג, ו) "ושבתי בבית ה' לארך ימים", ומלת ושבתי היא החזרה פעם שנית, וכמו (בראשית כח, כא) "ושבתי בשלום אל בית אבי", וכמו (מלאכי ג, יח) "ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע", הנאמר ג"כ על יום התחיה, וכן פה (תהלים כג, ו) "ושבתי בבית ה'" לעוה"ב שהוא "ארך ימים", לעולם שכלו ארוך (קידושין לט:). ועל זה שנה "ואל תתאוה לשולחנם וכו' ששולחנך גדול משולחנם". ולא תני "ואל תתאוה לכתרם", כי חלילה לחכמי לב שיתאוו להיות שרים ורוזני ארץ. ולא תני לה בסיפא אלא [כדי] לחזק דבריו ששלחן הצדיקים לעוה"ב [הוא] גדול משולחנם של גדולים . שבנוהג שבעולם לפי גדולת המלך כן ערך שולחנו וגדלו . וידוע מה

שאמרו ז"ל (אבות, ד) "שלשה כתרים הם, ושמא תאמר כתר תורה קטן מהם, ת"ל בי מלכים ימלוכו". מי גדול המולך או הממליך? הוי אומר הממליך!

"ונאמן הוא בעל מלאכתך שישלם לך שכר פעולתך". שמא תאמר מי יערב לי שתגיעני הטובה הגדולה הזאת? לזה אמר שה' ב"ה שיעד זאת ע"י נביאיו פעמים רבות, הוא נאמן בדבריו. וכבר פירשנו במשנת ר' מאיר שת ואר "נאמן" יקר מאד. וא"כ לא יפול מדבר ה' ארצה כי הוא הנאמן שאין כמוהו. ופירוש המליצה כך היא, בעל מלאכתך שאתה עובד ישלם לך שכר פעולתך, כדרך הבעלים המשלמין שכר פעולת שכיר, כי הוא נאמן בהבטחתו, כי הוא יוצר הכל ומקיים מאמרו. ולכן תוכל לבטוח שיקרוך כל הטובות שיעד לעושי רצונו. ומעתה שלש הבבות שבמשנה זו הולכין על הסדר, [א] רישא בחכם מופלא שאל יבקש לו גדולות, [ב] מציעתא שאל יחמוד למדרגה יותר גדולה מתלמודו, [ג] וסיפא שאל יתאווה לטובת העוה"ז. וכולם לשם שמים, ואפילו הכי לא יבקשם לא יחמוד אותם ולא יתאוה להם. כך נראה בעיני.

גְּדוֹלָה תוֹרָה יוֹתֵר מִן הַכְּהֻנָּה וּמִן הַמַּלְכוּת, שֶׁהַמַּלְכוּת נִקְנֵית בִּשְׁלֹשִׁים מַעֲלוֹת, וְהַכְּהֻנָּה בְּעֶשְׂרִים וְאַרְבַּע, וְהַתּוֹרָה נִקְנֵית בְּאַרְבָּעִים וּשְׁמוֹנָה דְּבָרִים. וְאֵלּוּ הֵן, בְּתַלְמוּד, בִּשְׁמִיעַת הָאָזֶן, בַּעֲרִיכַת שְׂפָתַיִם, בְּבִינַת הַלֵּב, בְּאֵימָה, בְּיִרְאָה, בַּעֲנָוָה, בְּשִׂמְחָה, בְּאֵימָה, בְּיִרְאָה, בַּעֲנָוָה, בְּשִׂמְחָה, בְּטָהֳרָה, בְּשִׁמּוּשׁ חֲכָמִים, בְּדִקְדּוּק חֲבֵרִים, וּבְפִלְפּוּל הַתַּלְמִידִים, בְּיִשּׁוּב, בְּמִקְרָא, בְּמִשְׁנָה, בְּמִיעוּט סְחוֹרָה, בְּמִעוּט דֶּרֶךְ אֶרֶץ, בְּמִעוּט תַּעֲנוּג, בְּמִעוּט שֵׁנָה, בְּמִעוּט שִׂיחָה, בְּמִעוּט שְׂחוֹק, בְּאֹרֶךְ אַפַּיִם, בְּלֵב טוֹב, בֶּאֱמוּנַת חֲכָמִים, וּבְקַבָּלַת הַיִּסּוּרִין:

שלשים מעלות של המלכות, אין אלו המצוות בהן נצטוה המלך

"גדולה תורה מן הכהונה והמלכות", שהמלכות נקנית בשלשים מעלות" וכו'. מעלות של מלכות מפורשים בברייתא (מסכת כלה רבתי, פרק ח) "כסף וזהב, נשים ועבדים ושפחות, בתים שדות כרמים גנות פרדסים, בני בית, סגולת מלכים, [סגולת] מדינות (קהלת ב, ח), שרים שרות, תענוגות [בני אדם], (קהלת ב, ח), שדה שדות, סוסים רכב חרב שמלות נשק (חיילות) [חיילים], בשמים, יועצים, [צופים], מרגלים, משפט (חסד) וצדקה". ואלו הן מעלות גמורות שהמלך נעלה בהן משאר בני אדם. ושלש שזכר באחרונה [הם] עיקר המלוכה, שיש לו יכולת מוחלט לעשות חסד, ולשפוט במשפט המלוכה, ולעשות צדקה ותקנות במדינה.

ושלשים מעלות של כהונה גם הם מפורשים בברייתא (כלה רבתי, סוף פרק ח' וע"ע חולין קלג:) שהיו עשרה מתנות במקדש, ועשרה בגבולין, וארבעה בירושלים, ובהם נעלו הכהנים מיתר אחיהם, שצריכין כולם לתת להם אלו המתנות. והיינו שלשים מעלות וכ"ד מעלות דתני. ולא כמקצת מפרשים [אמר המגיה: עיין "מחזור ויטרי", מהד' אל"ף, ירושלים, תשכ"ג, עמ' 558] שמנו המצוות האמורות על המלך והדינים המפורשים במשנה ובתלמוד, כגון "לא ירבה לו נשים ולא ירבה לו סוסים" וכיוצא, וכגון "מלך לא דן ולא דנין אותו לא מעיד ולא מעידין אותו" וכיוצא דינים השנויים בסנהדרין (פרק ב'), שכל אלו ודומיהן הן "מצוות" לא "מעלות".

מיהו הא דקאמר "גדולה תורה וכו'", שהמלכות נקנית" וכו' איני יודע מהיכן מפיק לה. והמפרשים זצ"ל כולם אמרו שגדולת התורה על שתיהן לפי שנקנית במ"ח דברים, ולמלכות אינו צריך רק מספר שלשים ולכהונה כ"ד, ועלה תני שהמלכות וכו' והתורה במ"ח דברים. ואין הדעת נוחה בזה, שלפעמים מעלה אחת שבזה שקולה כנגד עשר מעלות שיש בשני. עוד אמרו שעל כן גדולה תורה מהן, לפי שגדולת המלכות והכהונה במעלות שהן חוצה לו, ומ"ח דברים שבתורה קניני נפש הם. ואע"פ שדבריהם אמת וכמו שאכתוב בסוף הברייתא בעז"ה, מכל מקום אין זה טעם לגדולת התורה על הכהונה ועל המלכות, ולומר שנקנית בהן.

ויראה לי דהכי פירושא, משום דתני לעיל "ואל תתאוה לשולחנם של גדולים ששולחנך גדול משולחנם וכתרך גדול מכתרם", תני השתא "גדולה תורה" וכו'. כלומר תדע שגדולה תורה מכל הגדולות שתחת השמש, כי אין למעלה מגדולת המלכות ומגדולת הכהונה, ששתיהן כתרים הם וכדפרישית בפ"ד בהא דתנן ר"ש אומר "שלשה כתרים הם". ולפי שהן כתרים הם חביבין לאדם ומתאוה להן. אבל הגע בעצמך אם יחסרון מן המלכות הטובות שתחת השמש, כמו אלו השלשים שמנו בברייתא, שוב לא יאבו בני אדם לקנותה, כי המלוכה בעצמה עול כבד, ואינה חביבה לאדם רק בעבור העושר והכבוד הנלוים עמה, ושיש בידו כל אשר תשאל נפשו, ובגלל זה נעשית קנין חביב לאדם. וכן הכהונה לולא שנלוים עמה היתרונות והמעלות שחלק להן ה' ב"ה, וכמו אלה המפורשים בברייתא, לא יתאוו אליה, כי גם היא עול גדול להיות נזיר אחיו, ולעמוד לשרת לפני ה' תמיד לעבוד עבודת אחיו. והנה כתר תורה היא יותר

עול כבד שצריך "ללמוד וללמד ולשמור ולעשות". ומלבד שאין לה מעלות שנעלו בהן בעליה מיתר אחיהם שבעבורן יקנוה, ויהי לה יפך שהעוסקים בה צריכין ג"כ להיות שפלי רוח ונשברי לב, פורשים עצמם מכל תאוה ומכל כבוד, (וכהנהו) [וכאלו] מ"ח דברים ששנה במשנתנו . ואעפ"כ ראינו (מליצה ע"פ נחום א, יב) "שלמים וכן רבים" שנתנו כל לבם לקנות התורה, ותהי להם לקנין גמור כענין (משלי ד, ה) "קנה חכמה קנה בינה". אין זה כי אם לפי שהתורה גדולה מן המלכות והכהונה, כלומר העסק בתורה גדול בעצמו, מלעסוק בשררת המדינה או בשררת המקדש. לפי שהתורה [היא] אור, ואורה תחיה הנפש . והעוסקים בה שמחה וששון ישיגו בנפשם, ולכן לא יחושו להנזר מכל גדולה ומכל תאוה כדי לקנותה, וזוהי גדולתה . ויפה שנה "גדולה תורה וכו' שהמלכות נקנית בשלשים מעלות " וכו' שע"י מעלותיהן הם קנינים בנפש האדם, והכהונה נעשית קנין בכ"ד מעלות, והתורה אין לה מעלות כלל ונעשית קנין לאדם במ"ח דברים, כלומר במ"ח דברים שהן נגד טבע יצר הלב. ובא בברייתא הסמוכה ופירש טעמו של דבר, "גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה " וכו', וכדפרישית שהתורה אור וחיי נפש, וכדבעינן למימר התם. וזה הפירוש ברור מאד, ויש בידי לחזקו מכמה מקומות בספרי הקדש, ובפרט מספר קהלת כי שם זכר יתרון החכמה על המלוכה והגבורה, אבל אין רצוני להאריך.

"בלימוד בשמיעת האזן בעריכת שפתים בבינת הלב ובשכלות הלב ". הנך

חמשה צריכין לקבלת התורה. [א] האחד, צריך שילמוד ההלכות מרב וזוהי הקבלה, ואינו דומה לשאר החכמות ל ימודיות וטבעיות, שאפשר לאדם להוציאם מדעתו כשיש לו לב רחב בשכל ובבינה. כי אין דרכי התורה נודעים לאדם מדעתו, אלא צריכין לקבלה . וכדתנן (אבות, ד) "איזהו חכם? הלומד מכל אדם", והתם פרישית לה. ולא תני השתא מה שצריך ללמוד. משום דהך בבא מיירי במחשבת הלב שיחפוץ ללמוד, ויסבול טורח הלמוד ואורך ההצעות [אמר המגיה: עיין "מורה נבוכים", ח"א פ"לד]. וכמו שהחל שלמה ב רוח הקדש (משלי ב, א) "בני, אם תקח אמרי", כלומר אם נפשך תתאוה לקחת אמרי לפנות מעסקיך וללמוד דברי התורה.

[ב] שנית, צריכה לשמיעת האזן, ואין זה שמיעת המלות, כי כל לומד שומע, ואם אינו שומע מה ילמוד? ולהכי לא תני "בשמיעה" אלא "בשמיעת האזן". כי מלת אזן נגזר מן מאזנים, כי שתי האזנים דומים למאזנים לשקול עליהן . וכן השומע דברי רבו צריך להטות אזן לשקול דברי רבו בפלס מחשבתו לירד לסוף דעתו ולהבינם על בוריין . וכן אמר שלמה (משלי ב, ב) "להקשיב לחכמה אזניך", ובארנוהו בבבא "על התורה". [ג] שלישית, צריך לעריכת שפתים, שתהיה תלמודו שגורה בפיו, ערוכה על שפתיו, שיוכל לספר ההלכות שקבל בלשון ששמע אותם לא יחסיר ולא יעדיף, כי הם שמורים בלבו, כדרך (משלי ב , א) "בני, אם תקח אמרי ומצותי תצפון אתך". כי הלכות התורה הם כהררים התלוים בשערה, ובנקל יחליף ויבלבל האמת אם לא יהיו דברי רבו שמורים בלבו וערוכים על ש פתיו. וכדאמרינן בגמרא (פסחים עב.) "(גמר) [תנא] מיניה ארבעין ז ימני ודמי ליה כמאן דמנח א (בקופסא) [בכיסיה]", וכאמרו (משלי כב, יח) "כי נעים כי תשמרם בבטנך, יכונו יחדו על שפתיך".

שכל, מה ענינו

[ד] רביעית, צריך ל"בינת לב", ואין זה דומה לשמיעת האזן, דההיא דלעיל היא להתבונן בדברי רבו לעמוד על דעתו . אבל בינת הלב היינו שיבין מדעתו ויוציא דבר מדבר, ויבין המליצות, ויבין ביראת ה' וכיוצא בזה. כי אחר שלמד ועמד על דברי רבו והן ערוכים על שפתיו, אז ראוי שישתמש בבינתו להוציא דבר מדבר , ולחדש חדושי תורה. ועל זה אמר (משלי ב , ג) "כי אם לבינה תקרא" וגו' וגם זה בארנוהו (אבות, א) בבבא "על התורה". [ה] חמישית, צריך לשכלות הלב, בפירוש רש"י ז"ל [בד"ה "בבינת הלב"] "בשכלות הלב, לא שמעתי מה בין זה לזה" עכ"ל. ובספר "מעין גנים" שחברנו בחמלת ה' עלי הבדלנו בין לשונות של "בינה" ללשונות של "שכל", ודברים רבים כתובים שם, וכבר רמזנו על מקצתן (אבות, ב) בבבא "ר"א אומר עין טובה", שכל הדברים שאין בינת האדם יכולה להשיג יפול עליהן לשונות של "שכל", כמו אמתת ה' ב"ה ועצמותו הנעלם מלב כל חי . ואין בינת שום נברא ונוצר משיגתו, נאמר (דניאל ט, יג) "ולהשכיל באמתך". וכן סוד החכמה אי אפשר לבינת כל נוצר ונברא להבינו. כמ"ש (איוב

כח, כא) "ונעלמה מעיני כל חי". אבל ישכילו בם, כדרך (דברים לב, כט) "לו חכמו ישכילו זאת". והן הן טעמי תורה המתוקים שאינן בדרכי הבינה, לפי שאינן מופתיים. [אמר המגיה: עיין "תפארת ישראל", ס"ק ע"ג, שפירש כמו הרב המחבר כאן]. ועליהן שנה "ובשכלות הלב", ובספר הנ"ל בארנו הכל בראיות גמורות. והנה חמשה דברים הללו תלויין בשכל ובבינה ובמהירות הקבלה, וכההיא דתנן "מהיר לשמוע וכו' קשה לשמוע" וכו'. ובני אדם נבדלים בהם, יש מהיר לשמוע, ויש קשה לאבד, ויש מאזין ושוקל ויורד לסוף דעת המדבר, ויש מבין להוציא דבר מדבר, ויש משכיל בכל דבר חכמה. ויש אחרים להיפך. וזה תלוי בחלק טוב ובחלק רע, וכל אחד צריך לעמול בהן כפי כחו, וכבר דברנו על זה בפ"ה.

"**באימה בענוה ביראה ובשמחה**". עתה מונה ארבע מדות הלב הצריכות לתורה להצליח בתלמוד ובעשייה. [ו] האחת, באימה. שתהא אימת רבו עליו, ויעמוד לפניו כעומד לפני מלך לשמוע מה יצוה. כן יקבל כל דברי פיו שהן דבר ה', ולא יקלו בעיניו, כי כל דבריה כגחלי אש. ומטעם זה דיבר ה' בהר מתוך האש והחשך, להורות שהנוהג קלות ראש בתורה תאכלהו אש. וכשילמוד באימה יקבל הכל ויצפון דבריה בלבו. [ז] שנית, צריך לענוה. ובבבא דמלבשתו ענוה ויראה פירשנו מה היא הענוה, ושהיא המדה המביאה לידי רוה"ק, אלא שאינו דומה ענוה הנזכרת בברייתא זו לענוה הנזכרת לעיל. דהתם בשכר התורה קא מיירי, המעלות שזוכה להן העוסק בתורה לשמה, ומש ום הכי תני "ומלבשתו", שהיא התלבשות רוח אלהים בענוה וכדפירשתי, וזה קרוב למעלת הנביאים. והכא מונה מדות שהתורה נקנית בהן, ולהכי סתמא קתני "בענוה", כלומר שצריך להרגיל עצמו במדת הענוה שיהא שפל בדעתו, ויגדל מעלת חברו בעיניו. ואם אינו עושה כן אלא שסבור לעמוד על מדת ה "אמת" שהיא אמצעי בין הגאוה והענוה, הוא קרוב להסתכן, כי הצר הצורר עומד אחריו והיא מדת הגאוה, ובלי דעת יטה רק מעט לצד גבהות הלב, ויקלו דברי זולתו בעיניו, ולסוף יהרהר אחר רבו ועל מי שגדול ממנו בחכמה. כי הגאוה אוסרת בכל שהו, כדכתיב (משלי טז, ה) "תועבת ה' כל גבה לב", אפי' שמינית שבשמינית (סוטה ה.). וכן צריך ענוה לענין המעשה, לחון ולחמול על שאר בני אדם כראוי, ובזה תלויין גופי תורה בעבודה ובג מילת חסדים. [ח] השלישית, צריך יראה, והיא העיקר, וכדתנן (אבות, ג) "אם אין יראה אין חכמה" והתם פרישית לה, שיתבונן ביראת רוממות ה' ב"ה, כי הוא אדון רב ושליט (זהר ח"א דף יא:), ו"אין עוד מלבדו" (דברים ד, לה), וכדפרישית בבבא ד"מלבשתו ענוה ויראה". וה היא דהכא נמי לא דמיא להההיא דלעיל וכדפירשתי גבי ענוה, דהתם "ומלבשתו" קתני, שהוא רוח אלהים המלבשתו ביראה, שהיא המעלה העליונה וקרוב למדרגת הנביאים. וה היא דהכא הוא שצריך שירגיל עצמו לחשוב ביראת ה', ושישים יראתו על לבו, ואם אינו עושה כן, אי אפשר שישמור התורה בלב, ושיגיע לכלל מעשה.

[ט] רביעית, צריך שמחה, שירגיל עצמו במדת השמחה, שילמוד ויעשה בשמחה. כי לפי ששנה "באימה בענוה ביראה", שמא תאמר כל אלו גורמין עצב ופחד? אשמועינן "בשמחה", כי אין יראת ה' ב"ה כיראה שיש לאדם מפני דברים המפחידים, הגורמים יגון ופחד. כי יראת ה' ב"ה היא השמחה הגמורה, (ברכות לא.) "ואין השכינה שורה מתוך עצבות אלא מתוך שמחה", כי נעימת התורה והשענות הלב על ה' ב"ה ובטחונו בו מסירים כל יגון ומעבירים כל עצב. ואז מדת השמחה ורוחב הלב שלטת, וכדכתיב (תהלים ק, ב) "עבדו את ה' בשמחה, בואו לפניו ברננה", ונאמר (דברים כח, מז) "תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה" וגו', ונאמר (תהלים ב, יא) "עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה".

ההבדל בין לימוד תורה ללימוד שאר החכמות

ובבבא "ומלבשתו ענוה ויראה" פרישית דלא שייך ענוה אלא לגדול נגד הקטן ממנו, ושפיר תני "באימה וענוה", אימה לפני רבו, וענוה נגד חבריו הקטנים ממנו. והדר תני "ביראה ובשמחה", ששתיהן בינו ובין אלהיו. והנה ארבע מדות שמנה צריכין לבד לקנין התורה, שאילו בשאר החכמות והחקירות גם מי שאין עליו אימת רבו, ו [הוא] גבה לב, ואינו ירא את ה', ולא שמח בעבודתו, יוכל ללמדם ולדעתם. כמו שמצינו כמה חוקרים שהיו בוזים חכמה ומוסר, ואעפ"כ היו גדולים במלאכתם ומעשיהם כל אחד בדרכי חכמתו. וטעם הדבר פירשנו

בדברי ר' יהושע בן לוי, שכל החכמות לפי שהן מושגות לבינת האדם, ונותנין חן בעיני ההמון, ומביאים גם עושר גם כבוד, ועוסקיהן יתפארו בשכלם ובבינתם, ואינן מנגדות לדרכי התאוה והכסל, מטבע לב האדם לחפוץ ללמדם, כי גובה הלב עצמו מסייע, גם חמדת הקניינים מסייע. זולתי התורה והמצוה, שהן חקי אלהים ואינן מושגות מבינת האדם, מנגדות לגאות האדם ולתפארת רום עיניו, הפוכות מדרכי התאוה והחמדה, ולא מוצאים חן בעיני ההמון שרובן סכלים ואנשי תאוה, ואינן מביאים עושר וכבוד בטבע. לכן אי אפשר שישתרשו בלב ושישתמרו בו, אלא ע"י ארבע מדות הללו ששנה בברייתא. ומי שזכה למדות היקרות הללו עד שהביא דברי התורה אל לבו, זוכה לכל הסגולות הגדולות ששנה ר' מאיר במשנתו. שאי אפשר להשיג אותם ע"י שאר החכמות והחקירות, ומכל שכן שיזכה לטובות שמביאין שאר החכמות, וכדאפרש בברייתא הסמוכה.

"**בשימוש חכמים ובדקדוק חברים ובפלפול התלמידים**". עתה מונה שלשה דברים הצריכין להיות אחר שקבל חכמה והבין והשכיל, [י] האחד, בשימוש חכמים. צריך שישמש חכמים וגדולי עולם, וכדתנן בפ' רק קמא "יהי ביתך בית ועד לחכמים והוי מתאבק בעפר רגליהם", והתם פרישית לה. כי ע"י שימוש חכמים ינחל אור התורה, וכדאמרינן (ברכות ז:) "אשר יצק מים ע"י אליהו. מכאן שגדולה שימושה של תורה יותר מלמודה", וזהו מצות (דברים יא, כב) "ולדבקה בו" הכתובה בתורה, שאמרו ז"ל (ספרי, פרשת עקב, פסקא מט) "הדבק בחכמים ובתלמידים ומעלה אני עליך כאילו עלית למרום ונטלתה". ויפה פירשנוה (אבות, א) במשנת יוסי בן יועזר, ואין טוב לכפול הדברים.

[יא] שנית, צריך לדקדוק חברים, שיקנה לו חברים טובים שידקדק עמהם בדברי התורה ובמעשה המצות, וכדתנן (אבות, ד) "הוי גולה למקום תורה וכו' שחבריך יקיימוה בידך". ותנן (אבות, א) "וקנה לך חבר", ובפ"ב תנן ר' יהושע אומר חבר טוב. ויפה פירשנוה בפ"ק. [יב] שלישית, צריך לפלפול תלמידים, שיפלפלו עמו תלמידים הקטנים ממנו בחכמה, וישאלו על דבריו והוא יענה כדרכי חכמתו, שע"י כן יתעורר על כמה ענינים חדשים. גם ע"י הפלפול וטרח משא ומתן של השמועות יתחזקו וישתרשו דברי התורה יותר בלבו, וכדאמרינן (מכות י.) "הרבה תורה למדתי מרבותי, ומחברי יותר מהם, ומתלמידי יותר מכולם".

חשוב הדבר שכל ת"ח יכיר בעניני יישוב המדינה [כן כתוב במדרש מכילתא]

"**בישוב במקרא ובמשנה**". השתא תני מה הן הדברים שצריך האדם ללמוד ולדעת. [יג] האחד, בישוב. שצריך להיות בקי ויודע ביישובו של עולם, וזה כלל גדול הכולל הלכות דרך ארץ וכל הנימוסיות והחכמות הטבעיות והל ימודיות שצריך תלמיד חכם להיות מפואר ומקושט בהן. [אמר המגיה: "תפארת ישראל" למשנה העתיק פירוש זה מכאן. ובאמת במסכת כלה רבתי, פרק שמיני, היא מנויה שם בפני עצמה: "בדרך ארץ". והיא תכונה נוספת על "מיעוט דרך ארץ" המנויה שם אח"כ [שהוא ענין יחס בין איש לאשתו]. אבל לפי הגירסא שם: "בישיבה" הוא ענין אחר מן "ביישוב" אצלנו. ועיין הערתנו למסכת כלה, בסוף הספר הזה].
וכדתנן (אבות, סוף ג') "תקופות וגמטריאות פרפראות לחכמה", שכל החכמות עוזרות לירא ת' ולהביא רוממותו ית' בלב האדם, וכדפרישית התם. וכמו שהוכיח (ישעיה ה, יב) "ואת פעל ה' לא יביטו ואת מעשה ידיו לא ראו" [עין שבת עה.], ועוד שכמה גופי תורה תלויין וקשורים בידיעות הללו כמו קביעות חדשים ועיבור שנים התלויין בידיעת מהלכי המאורות, והלכות טרפות ומראות דמים התלויין בחכמת הטבע, וכן הלכות כלאים וכיוצא. ואתה תמצא שאבותינו וחכמינו היו בקיאים בכל החכמות, וכמו שבא הרבה מזה בתלמוד. וכן הלכות דרך ארץ ומשא ומתנן של בריות זה עם זה, שאם אין ת"ח יודע בהן הרי הוא בוזה תורתו לעיני הבריות, וכדתנן (אבות, ג) "אם אין דרך ארץ אין תורה", וכדאמרינן (ויקרא רבה, סוף פרשה א', עיי"ש פי' "יפה תואר") "כל תלמיד חכם שאין בו דעה, נבלה טובה הימנו". ואמרינן (ויק"ר ט; תדא"ר א) "כ"ו דורות קדמה דרך ארץ לתורה", ועל כל כיוצא בזה שנה "ביישוב", שצריך להיות בקי בדברי יישוב העולם, כלומר החכמות והידיעות הצריכין ליישובו של עולם. ולשון זה מורגל בתלמוד, וכדתנן (קדושין מ:) "וכל שאינו במקרא ובמשנה ובדרך ארץ אינו מן היישוב", ומושבו

מושב לצים, כיון שד יבורו דברי הבל. הא אם ישנו בדרך ארץ, אע"פ שאינו במקרא ובמשנה הרי זה מן היישוב, והרי הוא עם הארץ, שהרי יודע ביישובו של עולם בדברי החכמות או באחד האומניות, ונוכל לעסוק עמו בדברים מועילים לחיי שעה. וכן שנו בברייתא (מכילתא, סוף פרשת בא, לפני ד"ה והיה כי ישאלך בנך וכו') ר' אומר אף ללמדו יישוב מדינה [ופירש שם "זית רענן" "הלכות דרך ארץ"], וכן הכא שצריך ת"ח להיות בקי ביישוב העולם.

ומפרשי המסכתא ז"ל [עיין "דרך חיים" למהר"ל] פירשו "ביישוב", ביישוב הדעת, ושצריך להיות מתון בתלמודו. ולא נהיר פירוש זה דהא תני בתר הכי ומתיישב בתלמודו. ותו דה וי ליה למחשביה בהדי חמש קמייתא דמיירו במעלות השכל . ומה ענינו למקרא ומשנה שהן התלמוד עצמו? ו י ש ספרים גורסין "בישיבה", וכדתנן (אבות, ב) "מרבה ישיבה מרבה חכמה". ואין גירסא זו ופירושה נראין בעיני, דכיון ששנה בש ימוש חכמים ובדקדוק חברים ובפלפול התלמידים, פשיטא דמרבה ישיבה . אלא עיקר כדפירשתי דהנך תלתא הן הן הדברים שצריך כל ת"ח להיות מקושט בהן, והן יסודות לחכמתו . שאם [הוא] בקי ביישוב ובמקרא ובמשנה, יחכם באחריתו ויהיה חכם מופלא . כי ביגיעתו ובשכלו ובבינתו יפרש הדברים וידמה דבר לדבר ויוציא דבר מדבר וכיוצא, שזהו ה "תלמוד" [עיין רמב"ם, הל' תלמוד תורה, פ"א ה"יא] שעל ידו התורה נעשה קנין גמור לנפש, דבהא מיירי מתניתין שהתורה נקנית במ"ח דברים . ומשום הכי לא תני נמי "ובגמרא" או "בתלמוד", שכל מ"ח דברים הם לקנות התלמוד.

והנסיון יוכיח, שבעונותינו הרבים מיום שגברה הגלות ונתדלדלו הלבבות ובעלי התורה לא עסקו ביישוב בנמוסיות ובידיעת החכמות , השפילו כבוד התורה בעיני עם הארץ, ב ראותם שאנשי התורה מתבזים במנהגם, ואינן יודעים דבר מטיב העולם וממנהגיו הנודעים להם, ויחשבו כי התורה היא הגורמת חלילה, וסרו מהר מתלמודה ומידיעתה. והמשורר האלהי אומר (תהלים יט, ח) "עדות ה' נאמנה מחכימת פתי". וכן אמת, כי האנשים שקראו רבותינו ז"ל תלמידי חכמים, הם הראויין ללמד לישראל דעת, ולהנהיג העם והמדינה כ ולה בחכמתם, ולהיות יועצים למלכים ולמושלים, ואלה הם השרים הנזכרים במקרא, כמו (דהי"ב כט , ל) "ויאמר יחזקיהו המלך והשרים ללוים להלל לה' בדברי דויד " וגו'. וכן (דהי"ב ל, ב) "ויועץ המלך ושריו וגו' לעשות הפסח בחדש השני". וכן (דהי"א כד, ה) "כי היו שרי קדש ושרי האלהים מבני אלעזר ובבני איתמר " וכיוצא בזה, שהן הסנהדרין וחכמי התורה. וראוי לחבר על זה ספר תוכחת להוכיח במישרים לתופשי תורה שאינם עושים בענין זה כפי דעת התורה . אבל אני איני כדאי, כי מי אני, וחסרוני גדול מחסרונם.

הרב המחבר מוחה כאן נגד התופעה שיש ת"ח שאינם בקיאים במקרא

[יד] שנית, צריך שיהיה בקי במקרא. גם זה כלל גדול, כולל דקדוק הלשון וצחותו ומליצותיו, ושידע כל הכ"ד ספרים מה שכתוב בהן, המצות והאזהרות, הס יפורים וקורות הדורות, התוכחות והמוסרים, הנבואות והעתידות, שכ ולן מפיקות דעת ותבונה, ומלמדות דעות טהורות וישרות. והמדקדק בהם כראוי ימצא ענינים נפלאים יועילו בעוה"ז ובעוה"ב. ומי יוכל לספר הטוב הצפון במליצות כתבי הקודש ? אין ערוך אליהם ! וכדאמרינן (שמות לא, יח) "ויתן אל משה ככלותו" וגו' כלתו [חסר ו'] כתיב. (שמו"ר מא, ה. והובא ברש"י, שמות סוף פרק ל"א) "אמר ר"ש בן לקיש, מה כלה זו מקושטת בכ"ד מיני תכשיטין (המנויים בישעיה ג'), כך ת"ח צריך להיות זריז בכ"ד ספרים" [של המקרא] עכ"ל. וגם על זה ראוי לפרסם ספר "תוכחת מגולה" על רבים מאנשי דורנו העוזבים מקור מים חיים, ואינן שמים לב על המקרא ללומדה כראוי . ולפעמים נעלם ממקצתם ספרים שלמים או פרשיות שלמות בספרי הנביאים אשר לא שמעו ולא ראו.

[טו] שלישית, צריך להיות בקי במשנה, וזה כולל כל תורה שבע"פ . כי מלת "משנה" כמו שני, והוא הפירוש [לתורה] , ומטעם זה נקראים ההלכות שכתב רבינו הקדוש על ספר " סדרי משנה" לפי שהתורה שבע"פ היא פירוש לתורה שבכתב, וכמו שפירשנו זה בריש פרקין . והנה בשלשה אלה כלל התנא הכל, ונקט ברישא יישוב, כדרך כ"ו דורות קדמה ד"א לתורה, והדר מקרא, והדר משנה, והסדר נאה ונכון.

מעלת קימה מוקדמת בהשכמה למען לימוד התורה

"**במיעוט שינה, במיעוט שיחה, במיעוט סחורה, במיעוט שחוק, במיעוט תענוג, ובמיעוט דרך ארץ**". אחר ששנה מעלות השכל, ומעלות הלב, ורוב התלמוד, ומה שצריך לדעת, שנה עתה ששה דברים חיצונים שהן ממנהגי הגוף, וכ ולם כמו הכרחיים לאדם, ולא יעמוד מבלעדן. והודיע שהרוצה לזכות בכתר תורה צריך שימעט בהן כפי האפשר, שאם ירבה בהן יאבד תורתו וחכמתו. [טז] האחד, במיעוט שינה . והשינה הכרחיית לאדם, ואי אפשר שיחיה מבלעדה. אבל לא יישן הרבה כדרך העצלנים, אלא ימעט ולא יישן כי אם הזמן היותר הכרחי לבריאת גופו . וכן אמר שלמה ברו ח הקדש (משלי כד, ל-לד) "על שדה איש עצל עברתי וגו'. והנה עלה כלו קמשונים וגו' ראיתי לקחתי מוסר . מעט שנות מעט תנומות מעט חבוק ידים לשכב. ובא מתהלך רישך" וגו'. ולעיל תנן (אבות, ג) "ר' דוסא אומר שינה של שחרית וכו' מוציאין את האדם מן העולם". ופרשנו התם שראוי לו לאדם להרגיל עצמו לקום בבקר, כי בעת השחר הלב פנוי מטרדות העולם, והשינה שקדמה העבירה מן הלב כל מחשבה של טרדה. ואם מעורר השחר [כלומר מקדים לקום] יכול לעסוק בתורה ולגמול טוב לנפשו . ולכן הרגיל בשינה של שחרית, כזדון נחשב לו . ותנא דידן סתמא קתני "במיעוט שינה", כי אם די לו לישן שלש או ארבע שעות לא יישן יותר משיעור זה [כדי] שלא להבטל מתלמודו. ודוד המלך אמר (תהלים קיט, סב) "חצות לילה אקום להודות לך על משפטי צדקך", ונאמר (קיט, נה) "זכרתי בלילה שמך ה' ואשמרה תורתך", (איכה ב, יט) "קומי רני בלילה" וגו', וכיוצא בפסוקים אלו. ואמרו חכמים ז"ל (שמו"ר פרשה מז) "אין רנה של תורה אלא בלילה".

[יז] השני, במיעוט שיחה . כבר פירשתי (אבות, א) בבבא "ואל תרבה שיחה עם האשה", שה"שיחה" הן דברים של מה בכך . ויש שיחה טובה, והיא השיחה בתורה, כדרך שאמר דוד (תהלים קיט , צז) "מה אהבתי תורתך כל היום היא שיחתי", כלומר מה מאד אהבתי תורתך, שאפילו שיחתי היא תורה, וכמו שאמרו ז"ל (סוכה כא:) "אפילו שיחת ת"ח צריכה ל ימוד", לפי שגם שיחתן היא תורה. אלא שלאו כל אדם זוכה לשוח כל היום בתורה, דלאו כולי עלמא דוד נינהו שהיה מופלג בחסידות ודבק בה'. ואפילו החסידים משיחים לקצת העתים בדברי העולם בדברים שאינן נוגעין לתורה כלל. כי מטבע לב האדם לאהוב ההשתנות, ואי אפשר לו שידבק מחשבותיו תמיד בענין אחד . ואחר שעמל הרבה בתורה נלאה בטבעו, ויחל לשוח מעט עם ריעיו להניח מחשבותיו . אלא שהרוצה לזכות בכתר תורה צריך שלא יבטל זמן רב בשיחה, והיינו דתני "במיעוט שיחה".

[יח] השלישית, צריך במיעוט סחורה, שלא ירבה במסחר ובמשא ומתן, כדרך התגרנין השולחים אניות לארבע רוחות העולם, ונוסעים ממקום למקום לקנות ולמכור, ולבם מלא מחשבת עסקים רבים. ומי שזה דרכו אי אפשר לו שיעמול בתורה כראוי. כי אם נפשו דבקה בעסקיו איך תדבק בתורה? וכדאמרינן (דברים ל, יג) "ולא מעבר לים היא", (עירובין נה.) "אמר רבא לא תמצא תורה לא בסחרנים ולא בתגרים". ולפרוש ממשא ומתן מכל וכל ג"כ אי אפשר, דלאו כל אדם זוכה בעולם הזה "לשתי שלחנות" (מליצה ע"פ מדרש "אותיות דר' עקיבא", נוסח א', מובא ב"בתי מדרשות", מהד' רש"א ורטהיימר, ח"ב דף שסב) , ושיהיה שלחנו כשלחן מלכים בלי דאגה ועמל, (וצריך) [אלא צריך] להביא טרף לביתו. אלא שהרוצה בתורה צריך שימעט בעסקים ולא ירבה בהן, ויעסוק מעט במשא ומתן לפרנסתו. והנותר מן הזמן יקדיש תורה . וכמו ששנינו (אבות, ד) "הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה", והיינו דתני "במיעוט סחורה". והנך תלתא דמיין להדדי שהן כ ולם לבריאות הגוף והנפש. השינה הכרחית לבריאות הגוף. והשיחה תניחהו מעמל העיון וההתבוננות. והסחורה היא להחיות נפשו ונפשות אנשי ביתו.

שחוק, הגדרתו

[יט] הרביעית, במיעוט שחוק. ומלת "שחוק" נופל על כל התנועות והמעשים שיעשה האדם מרוב בדיחת דעתו וצהלת לבו, כמו הפזוז והכרכור וההתאבקות עם ריעיו והדלוג ממקום למקום, דוגמא שנאמר אצל דוד שהיה (שמו"ב ו, טז) "מפזז ומכרכר", וכשהתנצל עצמו על זה אמר (שמו"ב ו, כא) "ושיחקתי לפני ה'". כלומר, על מה רעה עינך בשחוק שלי? ולא שחקתי כדרך

המשחקים המהוללים, אלא לפני ה' מרוב צהלת לבי בשמחתי , ששמחתי לפני ה'. ולעיל תנן (אבות, ג) "שחוק וקלות ראש מרגילין את האדם לערוה ", ופירשתי שכל שחוק בדרכי העולם היא הוללות, מערבב הדעת ומסיר יראת ה' מעל פניו . כדכתיב (קהלת ב, ב) "לשחוק אמרתי מהולל". ואין שחוק טוב אלא בצדיקים גמורים כשעושין אותו בעבודת ה', כמו דוד שאמר "ושיחקתי לפני ה' ". וכן המבלים זמנים בקוביא וכיוצא נקרא "שחוק", לפי שמתנוענעים ופועלים דברי הבל שכל מחשבות הנפש דבקים בהם. שמטעם זה השחוק מגונה, לפי שמערבב הדעת ובשעה שעוסק בו לבו בל עמו, ואין מחשבותיו משוטטות כי אם בשחוק . וכן מי שמרוב צהלת לבו בענייני הבל מרים קול לצחק נקרא "שחוק" וזה אסור, כמו שאמרו (ברכות לא.) "אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעוה"ז, שנאמר 'אז ימלא שחוק פינו '". כלומר לעתיד תגדל הטובה ביראת ה', ואז ירחב לבנו ונרים קול בשחוק, שהיא בעבודת ה', וכענין שחוק של דוד. ולפי שהשחוק ביראת ה' סגולה עליונה מאד, ומורה על רוב הקדושה והחדוה והעוז, אמר (תהלים קכו, ב) "אז ימלא שחוק פינו ולשוננו רנה, אז יאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה ". כלומר כשיראו העמים השחוק והרנה הנפלא הזה, יודו כי הגדיל ה' לעשות כבוד ותפארת לישראל. כי יודעים בעצמם שבימים הראשונים שהיו הם מושלים בתבל ומתענגים על רוב טובה, אע"פ שהיו שמחי לב, לא הגיע שמחתם למדרגת השחוק והרנה לאלהים . וזהו שחתם (קכו, ג) "הגדיל ה' לעשות עמנו היינו שמחים ". כן יאמרו הגויים שכשהגדיל ה' לעשות עמהם היו [רק בדרגת] "שמחים", לא משחקים ומרננים . לא כן בעוה"ז שאין שחוק בעבודת ה' ע"י הרמת קול במציאות, ולכן "אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה ", שבודאי הוא שחוק של הוללות. ונבדלה מכל זה השמחה שהיא שוקטת בלב, ואיננה מתנשאת על המחשבות, אדרבא על ידיה תכשר הנפש לעמל תורה ומצות וכדפירשתי לעיל . אלא שאי אפשר לאדם שיעמוד בלי שחוק כלל, מטעמא דפירשתי גבי "במיעוט שיחה". שבהיות האדם עמל הרבה בתורה, גם צריך לעמול לפרנסתו, תלאינה מחשבותיו וצריך להשקיט המייתם (ע"פ ישעיה יד, יא) ולהסיר מעליו דאגותיו, וישחק מעט . כמו שאמרנו שהשחוק מערבב הדעת וגובר על המחשבות לפי שעה, כמו שאמרו ז"ל (מקורו מהנדפס מהרמב"ם בהקדמתו לאבות, שמונה פרקים, סוף פרק ה', ולפי תרגומו של ר"י תיבון. אבל ע"פ תרגום ר"י קאפח לא נמצא כך בכתב הרמב"ם כלל) "כי הוי חלשי רבנן מגרסייהו הוו אמרי מילי דבדיחותא", אבל הרוצה לזכות בתורה צריך שלא ירבה בשחוק שהוא מגנה בעצמו, שהרי הוא חבר לקלות ראש המרגיל לערוה, והיינו דתני "במיעוט שחוק".

[כ] החמישית, "במיעוט תענוג". התענוגים ידועים, כמו לאכול מעדנים ולשתות ממתקים, לטייל בכרמים ובשדות, וזה גורם לביטול תורה, וכדאמרינן במדרש (מובא בתוספות, כתובות קד. ד"ה לא נהניתי) "עד שיתפלל האדם שיכנסו דברי תורה לתוך גופו יתפלל שלא יכנסו מעדנים לתוך גופו". אלא שאין טוב אם יפריש האדם עצמו מכל דבר חמדה ולבש השק הקשה ויאכל לחם צר ומים לחץ, ויתענה וכיוצא, כמו שאמרו ז"ל (עיין תענית יא.) שע"ז נאמר (במדבר ו, יא) "וכפר עליו מאשר חטא על הנפש ", והרי נזיר שלא [ציער] (פירש) עצמו אלא מן היין אמרה תורה שצריך כפרה, [המצער] (הפורש) עצמו מכל דבר ודבר המותר לו , כל שכן שנקרא "חוטא"! [עכת"ד] אבל צריך לה יטיב עם עצמו מעט להעמיד גופו בבריאות, ולפום דפירש ית ברייתא ד"כך היא דרכה של תורה" וכו' לא קשיין אהדדי, ומשום הכי תני "במיעוט תענוג".

[כא] הששית, "במיעוט דרך ארץ". "דרך ארץ" קרוי בדברי חכמים המנהגים שנוהגים בהן בני אדם זה עם זה, כמו המשא ומתן וכדתנן (אבות, ב) "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ ", ושאר המנהגים שע"י תתקיים האהבה והאחוה ביניהן, וכדתנן (אבות, ג) "אם אין דרך ארץ אין תורה", וכן המנהגים שנוהג האדם עם אשתו . והיא דהכא הוא התשמיש, דליכא למימר דמיירי שימעט במשא ומתן, דכבר תני "במיעוט סחורה". וכן ליכא למימר דמיירי על מנהגים שבין אדם לחברו, אדרבא צריך ת"ח להרבות בהם, וכדתני "ביישוב" ופירשתי לעיל . אלא מיירי בדרך ארץ שבין איש לאשתו, שהרוצה לזכות בתורה צריך למעט בתשמיש, וכדאמרינן (עיין כתובות סב:) "עונתן של ת"ח משבת לשבת ". שמלבד שרוב התשמיש מחליש הגוף, ובפרט העוסקים בתורה ועמלים בה שכחן תש מרוב הישיבה והעמל, אלא שקרבת דעתו עם נשיו

והמצאו עמהן מסיר לבו ממחשבת תורה . שמטעם זה תקנו טבילה לבעלי קרי (ברכות כב.) "שלא יהיו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהן כתרנגולים". ולפי שאי אפשר שיפורש אדם מעצמו מדרך ארץ מכל וכל, דאסור למ יעבד הכי, שצריך לקיים מצות פריה ורביה ומצות עונה, משום הכי תני "במיעוט דרך ארץ", כך נראה בעיני.

"**בארך אפים, בלב טוב, באמונת חכמים, ובקבלת היסורין**". עתה חזר ושנה ארבע מדות הלב, ולא דמיין לארבע קמייתא "באימה בענוה" וכו', דקמייתי [ארבע קנינים הקודמים] צריכין לקבלת התורה, ואם אינו נוהג בהן לא יכנסו דברי התורה בלבו כלל וכדפירשתי לעיל, והנך [ואלו האחרונים] צריכין לחכם גדול, שקרא ושנה וש ימש ת"ח ובקי ביישוב במקרא ובמשנה. ועל ידיהן יזכה לכבוד הנאצל ולעזר האלהי ותבא חכמה בלבו, ויהיה מכת הקדושים וישרי לב. ואם לא ינהג במדות הללו יסתכן שיעזוב תורתו וילך אחרי שרירות לבו . ומשום הכי תני להו בתר אינך כולהו שדברנו עליהן.

תבונה, הגדרתה

[כב] תחילה "בארך אפים" שלא ימהר לכעוס, ואפילו יארע לו רעה מחבריו או מתלמידיו או מכל אדם, יאריך בנפשו ולא יחר אפו. לפי שהכעס וחרון אף מגונים מאד, וכמו שבארנו (אבות, ה) במשנת "ארבע מדות בדעות", כמה קשה המדה הזאת שהיא מבלבלת חכמתו של חכם , ונבואתו של נביא (פסחים סו:) ובאים על ידיה לכלל טעות, כדילפינן (ספרי,תחילת פ' מטות) ממשה ואלישע. ואמנם שירגיל האדם עצמו במדת ארך אפים, צריך שיהיה רב תבונות, גם בעל שכל טוב, שכן אמר שלמה (משלי יד, כט) "ארך אפים רב תבונה", כלומר בעל ארך אפים הוא איש רב תבונות, שמקובצים בנפשו תבונות רבות . ובס פר "מעין גנים" הודענו על מה נופל לשון "תבונה". ובריש מלין אומר [כאן], שכל דבר יקר שהוליד האדם ברוח בינתו נקרא "תבונה", ומי שיש בו "תבונות" על דרך משל שנתבררו לו ענינים רבים ביראת ה' כבודו וגדלו, שנתבררו לו ענינים רבים בתורה, נודע לו שכל אשר תחת השמש הבל, שאין טוב אלא תורה וחכמה, נודע לו שפלות האדם כי "במה נחשב הוא", נודע לו שהשתיקה והסבלנות הם כבוד ותפארת לאדם, וכל כיוצא בזה, לא ימהר לחרות אפו במי שהרע לו . כי הוא בז למקרי תבל, וסובל חרפת אדם וגדופיו ורעותיו, ואינן כדאי בעיניו לבלבל בעבורם דעתו וחכמתו.

ועוד אמר שלמה (משלי יט, יא) "שכל אדם האריך אפו". ויש הבדל בין "בינה" ל"שכל" וכדפירשתי לעיל. ומדרך השכל למהר להרכיב הרכבות בנפש ולחבר התבונות להוליד מהן תולדות. ואין די בהיות האדם רב תבונות אם אין תבונותיו מקובצים בלבו ברגע אחד, כדי להוליד מהן עצה טובה . והשכל הוא העושה כן, כי הוא מקרב התבונות השמורות בלב, ומרכיבם כרגע. כמו בענין הכעס, ימהר השכל לקבץ תבונות הלב כרגע, ועל ידיהן תו וסר הנפש ותאריך אפה. הא למדת שעיקר הכל הן התבונות, ועליהן אמר "ארך אפים רב תבונות". והפועל המרכיבם והמקבצם הוא השכל, ועליו אמר "שכל אדם האריך אפו", כי הוא פועל ההארכה. הא למדת שמדת ארך אפים נקנית ברוב תבונות שנודעו לו ע"י תלמודו וחכמתו . ולהכי תני להההיא (בתר אינך) [אחרי השאר].

מלת "לב" במקרא, ענינה כח ממשלה באדם לבחור את דרכו

[כג] השני, הוא בלב טוב. וכבר בארנו ענין "לב טוב" בפ"ב בבבא "ר' אלעזר בן ערך אומר לב טוב, ואמר ר' יוחנן בן זכאי רואה אני את דברי ר"א מדבריכם שבכלל דבריו דבריכם". ואמרנו ש"הלב בגוף כמלך במלחמה" (מליצה ע"פ "ספר יצירה", פרק ששי, מ"ב) , וכן כח הממשלה שבנפש מתואר בכתבי קדש בתאר "לב", שהוא המלך הגוזר והמושל. כי כחות הנטועים בנפש יש בכל מדה ומדה דבר וה יפוכו בנפש, כמו האהבה והשנאה, הרצון והכעס וכיוצא . וכל אחד מן הכחות מתנשא למשול ולהטות לב האדם לעשות על פי דרכו . ולכן נטוע בו כח הממשלה והוא המתואר "לב", כי האדם בעל בחירה ועושה מעשיו בחפץ הלב, וכמו שהמלך במדינה צריך ליועצים בשכל ובבינה, כן ממשלת הלב צריכה להיות כפי השכל והבינה. אלא לפי שיצר הלב רע בטבעו, כמו שהעידה עליו התורה (בראשית ח, כא) "כי יצר לב האדם רע מנעוריו", כאשר ימשלו הכחות לרעה ישתמשו גם בכחות השכל והבינה לתשמישי רעתם . ואז השכל

והבינה (ע"פ קהלת י, ז) "שרים הולכים על הארץ כעבדים", להמציא המצאות לרעה להשלים חפץ רעת הכחות. וצריך האדם להיות מושל על לבו, וזהו שאמרו רז"ל (עיין ב"ר פ רשה ל ד) "צדיקים לבן מסור בידם". והן הן הגיבורים הכובשים את יצרם שהוא יצר הלב, והממשלה על הלב היא בחכמה ויראת ה'. ועל הרשעים אמרו ז"ל (שם) שהן מסורים בלבם. וכשיזכה האדם להיות מושל על לבו, באחריתו זוכה שיקבל לבו טבע שני מוכשר אל החכמה והתורה והדרכים הטובים, כמו שבארנו בבבא ד "ואומר והלוחות מעשה אלהים המה". ובהיות לבו מוכשר לטוב, אז יזכה להיות כמעין המתגבר, כמו שאמר (פרק שני) על ר' אלעזר בן ערך, ויגדל בתורה ובחכמה ובמעשים טובים, וזהו שקראו חכמים ז"ל "לב טוב", שהוא ההיפך מן "לב רע" שהוא טבעו הראשון. שהרי אין מל ת "טוב" אלא על התורה והחכמה, וכמו ששנה ואין טוב אלא תורה, וכדפ רישית לעיל. ולפי שלא יזכה האדם למדרגה הגדולה האת זולתי ע"י רוב תלמודו וחכמתו, משום הכי תני נמי ההיא (בתר אינך) [אחרי השאר].

יש להאמין לחכמי התורה אף בדברים שאין עליהם הוכחה

[כד] השלישי, הוא באמונת חכמים. כבר יסדנו שתואר "חכמים" כשנכתב סתם אינו נופל אלא על בעלי התורה שאספו חקי החכמה ונוהגים בדרכיה. ואינו נופל על בעלי שכל ובינה אע"פ שעסקו בכל החכמות הל ימודיות והטבעיות, אפילו למדו ג"כ התורה, כל עוד שאינן נוהגים בדרכיה. ומלת "אמונה" נופל על דברים שלא בא עליהן מופת [הוכחה], לא בחוש ולא בבינה ובדעת, אבל הלב מקבלתן מצד הסברא השכלית הגוברת בנפש. ולפי שהאמונה יסודתה על ציורי הנפש וסברותיה, נחלקים בני אדם בענייני האמונות, כמו שנחלקים בסברותיהם ובמחשבותיהם. וזהו הנקרא "אמונה" בכתבי הקדש, ששרשו "אמן", וענייני כמו אמת, שהלב מאמת אותו הדבר. אבל דברים המתבררים במופתים [בהוכחות], כל בני אדם מוכרחים לאמתן, ואינו עוד בכלל "אמונה", אלא מתואר ידיעה, כמו שהוכחנו מכל כתבי הקדש בספרי "יסודות הלשון" שחיברנו בעז"ה.

אמונה בדבר הוא על פי ב' אופנים

ודע כי האמונה על דרכים שתים. האחת, שהאמין בסברת נפשו, שאותו הדבר מצוייר כן בנפשו ויאמינהו וכמ"ש. והשניה, אם הדבר הפוך מסברת נפשו, אלא שהוגד לו מפי איש אמונים שיודע בו שאינו מכזב, ותאמין בו נפשו מצד המגיד. ועל פי שתי דרכים אלו ראוי להאמין. אבל אם הדבר סותר לסברתו ולשכלו, וגם לא קבלו מאיש אמונים, ואעפ"כ יאמינהו, הוא פתי וסכל, עליו אמר שלמה (משלי יד, טו) "פתי יאמין לכל דבר".

ויש בענין זה כללים רבים, ולא אודיע הנה רק כלל אחד יקר שעמדנו עליו. והוא שכתבי הקדש הבדילו בין אמונה מסברת השכל, ובין אמונה הנשענת על דברת המדבר. כי אותן שהן ממין הראשון אחריהן אות למ"ד, כמו (בראשית מה, כו) "כי לא האמין להם", (שמות ד, א) "והן לא יאמינו לי" וכיוצא. ואותן שהן ממין השני אחריהן אות בי"ת, כמו (בראשית טז, ו) "והאמין בה'", (שמות יד, לא) "ויאמינו בה'", (דברים לב, כ) "בנים לא אמון בם". ואין פה המקום לבאר הענין כולו, זולתי לפרש איזו מקראות. כששמע יעקב הבשורה מפי בניו כי עוד יוסף חי וכי הוא מושל בכל ארץ מצרים, כתוב (בראשית מה, כו) "ויפג לבו", לפי שהיה הדבר זר לשכלו לקבלו ולציירו, שאחר כ"ב שנים שנחשב מת, עודנו חי ומושל בארץ הקרובה לארץ כנען? ולהיפך מצד המגידים היה ראוי שיאמינהו, כי הם אנשי אמת. ולכן "ויפג לבו" שהיה תר הנה והנה, פעם מאמין פעם אינו מאמין. ולבל נחשוב שהמגידים היו חשודים בעיניו, ואילו הוגד לו מפי איש נאמן היה מאמין, אמר עוד "כי לא האמין להם", להורות שהזרות היה מצד הדבר עצמו לא מצד המגידים. ואילו היה שומע ככה מפי אחר ודאי שלא היה מאמין כלל.

משה רבינו, למה הוכיח ע"י נסים ומופתים

משה כשנגלה עליו ה' ב"ה בסנה והודיעו נפלאות אשר יעשה לעמו, ראה משה שאם יגיד הדברים לישראל ולא יתן מופתים, לא יאמינו מפני זרות הענינים לשכל האדם. לכן אמר "והן לא יאמינו לי" בלמ"ד, כלומר לא יאמינו לדברי שהם זרים לשכליהם. ואולי יאמר ה' ב"ה אע"פ שהם זרים כפי הטבע אינן זרים ביכולת ה' ב"ה, ואתה מדבר בשמי ואני כל יכול, לכן

הוסיף לאמר אמת שאם יאמינו שדברת עמי כל זאת, ודאי יאמינו בך, אבל גם זה לא יאמינו, שגם זה רחוק מן השכל שידבר אלהים את האדם, וכדפירשתי (אבות, א) בבבא "משה קבל תורה מסיני". ועל זה אמר (שמות ד, א) "כי יאמרו לא נראה אליך ה'". ושמע הקב"ה לדברי משה ונתן בידו אותות ומופתי ם, שלא יצטרכו לקבל דבריו מצד האמונה . והעיד הכתוב על צדקת בני ישראל ואמונתם, שכבוא משה אליהם לא פקפקו בדבריו ולא קבלום מצד המופתים שעשה, אלא מצד האמונה. ואפילו לא היה עושה האותות לעיניהם, ג"כ היו מאמינים בדבריו, שנאמר (שמות ד, לא) "ויאמן העם, וישמעו כי פקד ה' את בני ישראל וכי ראה את עוניים". פי' שקבלו דברי משה מצד אמונם, ופירש איך קרב שכלם את דבריו, ואמר "וישמעו כי פקד ה' את בני ישראל וכי ראה את עוניים", ומלת "וישמעו" היא על הסברא שסברו משכלם כי פקד ה' בעל הרחמים את עמו, שכרת ברית עם אבותינו להיות לו לעם, ושראה עתה בע וניים, ושראוי לפי מדת צדקתו וחסדו להיות כן כי הוא האל הנאמן בדבריו. והיה זה זכות גדולה לישראל, כמו שאמרו רבותינו ז"ל (מכילתא, בשלח, סוף מסכתא ב', פרשה ו', פסוק "ויאמינו בה'") שבשכר אמונה נגאלו ממצרים, שנאמר "תשורי מראש אמנה". וכן כשהבטיח ה' ב"ה לאברהם אבינו ע"ה שיתן לו זרע, נאמר "והאמין בה'" כי לא האמין מצד השכל, ולא היה לבו מציירו כלל. וכמו שאמר (בראשית יז, יז) "הלבן מאה שנה יולד , ואם שרה הבת תשעים שנה תלד ?". אלא שהאמין מצד המגיד שהוא ה ' ב"ה, ואם הוא ד יבר יקיימנה, כי כל יכול הוא, ולכן כתוב אחריו [אות] בי"ת. ובמקומו נפרש הכתובים כולם בעז"ה.

אמונה בה' למרות הבעיה של צדיק ורע לו

ולא הצגנו זה המעט פה רק לפרש דברי הברייתא שהבדילה בין אמונת חכמים לאמונת זולתם, להודיע כי החכמים שומרי התורה יאמינו אמונה אומן בדבר ה' ובדברי נביאיו ויראיו, אע"פ שמקצת הדברים זרים לשכלם ולבינתם, יאמינו מצד המגיד שהוא נאמן בדבריו וכדרך לשון אמונה שאחריה אות בי"ת . וכל שכן שיאמינו אם השכל עצמו מצייר אמתתם . וטעם הדבר לפי שהחכמים הם שפלי רוח, ולא ישענו על לבבם, אבל יישענו על מי שגדול מהם, על אנשים נאמנים שקבלו הדברים באמונה. ובכלל זה כל האמונות המקובלות איש מפי איש עד למשה מסיני, אע"פ שמקצתן זרים לשכל, ומצד הסברא לא יקבלום, יאמינו מצד המגיד . וכמו שמצינו כמה פעמים בתלמוד (יבמות עו:) "אם לדין יש תשובה ואם (קבלה) [הלכה] היא נקבל", כי החכמים באמת הם בעלי לב טוב שנהפך לבם לקבל טבע שני, והרגישו בנפשותיהם טובת החכמה וסגולתה. וכאמרו (משלי ב, י) "כי תבא חכמה בלבך" וגו', וברור להם שהדברים נעלים מאד משכל האדם ומבינתו, ולכן בדברי האמונות יעמדו מנגד לשכלם ולא יתורו אחריו, אבל ילכו בתמימות לב בדרך שדרכו אבותיהם ורבותיהם הנאמנים . ולא יפג לבם ולא תתבלבל עליהם דעתם, גם אם יראו בעיניהם ענינים זרים לאמונתם, כמו "צדיק ורע לו , רשע וטוב לו", וכן צרות הגלות התכופות ואורך ימי זעם, ושומעים טענות הכסילים והעקשים, טענות של שכל אנושי. ולא ימוט רגלם ולא יחרף לבבם . כי יודעים שקצר יד השכל להשיג הדברים על בוריין, ואינו כדאי לסור מאחרי ה' ותורתו בעבור טענותיו והקשיו . עליהם נאמר (ישעיה כו, ב) "פתחו שערים ויבוא גוי צדיק שומר אמונים ", ועל זה נאמר (חבקוק ב, ד) "וצדיק באמונתו יחיה", וכיוצא באלה הכתובים המפארים את האמונה, שבאמת אין סגולה למעלה הימנה . כי היא בנויה על הלב הטוב, וכמו שתבין ממה שדברנו בבבא "והוי צנוע וארך רוח". שמדת "ארך רוח" היא לחכמים הגדולים, והם מאריכים בכל דבר . וככה יאריכו במדת האמונה, לא תקצר אמונתם לעולם. ובבבא "מאד מאד הוי שפל רוח " (אבות, ד) פירשנו פסוק (שמות ו, ט) "ולא שמעו אל משה מקצר רוח", ולמעלה ממנו אמר (שם ד, לא) "ויאמן העם וישמעו" וגו'. וחדשנו דבר בפירוש הכתוב הזה, שממנו יתבאר הענין שבברייתא זו. ומדברינו תבין שנבדלה אמונת החכמים מאמונת החוקרים מדעתם בדברים שלא בא עליהן המופת [ההוכחה]. כי החוקרים לא יאמינו מה שלא יציירו בשכלם וכפי סברתם, אע"פ שלא בא המופת על סתירתן לא יאמינו, ואפילו ס יפרום נביאים וחכמים גדולים . לפי שלא טעמו חכמה ודעת קדושים, ואין טוב אצלם מן השכל, ואין דבר [אצלם ה]עולה על הבינה, ולכן סרו מהר מדרך ה' ע"י טענות ונצוחים. ומדת אמונת חכמים בנויה על הלב הטוב האוהב חכמה, ויודע ערך הענין האלהי נגד

שכל האדם ובינתו. וכן נבדלה אמונת החכמים מאמונת הפתאים משוקעי הדמיון, כמו שאמרנו למעלה, שהפתאים יאמינו לכל דבר שיוגד להם אפי לו מאחד העם, ואפילו אינו מצטייר לשכל אדם כלל. ולא יעשו כן החכמים בתורה, אלא כל הדברים שלא נודעו מן התורה ומן הנביאים ומן הקבלה הנאמנה, לא יאמינו בו זולתי כשיצטייר בשכלם ובסברתם . ובתנאי שלא יסתור דבר מדברי התורה ודברי הקבלה.

ולפי שאי אפשר להתלבש ב "אמונת חכמים", זולתי בהקדים הלב הטוב שהרגיש בנועם התורה ומתן אורה, ולא יזכה האדם ללב טוב אלא ע"י רוב תורה וחכמה, ומשום הכי תני נמי "ובאמונת חכמים" (בתר אינך) [אחרי השאר] . וליכא לפרושי באמונת חכמים שיאמין בדברי קבלה שמוסרים החכמים, לא בצדוקין ובייתוסין . חדא דמלתא דפשיטא הוא, דאטו תנא ברשיעי עסיק ? ואיך יתכן אחר כל המעלות ששנה תח ילה "באימה בענוה ביראה בשמחה בשימוש חכמים וכו' ביישוב במקרא במשנה " וכו', דאיצטריך לאשמועינן שלא יהיה כופר בתורה שבע"פ ? ותו "להאמין בחכמים" מבעי ליה, או "באמונת דברי חכמים", מאי "באמונת חכמים" ? דמשמע שיהיה לו אמונת חכמים. אלא עיקר כדפירשתי.

[כה] רביעית, ובקבלת היסורין. זוהי מדת הסבלנות שאם יבואו עליו יסורין יקבלם בלב טוב, לא יהרהר אחר מדותיו של הקב"ה . ולא יאמר "הנה למדתי וש ימשתי חכמים ואני נוהג בחכמה, ומדוע קרוני [קרה לי] כאלה ?" שאם יתמרמר תתבלבל דעתו ויערבב לבו, ולא יוכל עוד לעסוק בה, ויבא לידי שכחה . וסכנה יותר גדולה אם יעבירוהו היסורין על דעתו ויהיה תוהה על הראשונות, ויבעט בחכמה וביראה. ולכן צריך להרגיל נפשו לקבל יסורין שבאין עליו מן השמים. ומלת "קבלה" היא ברצון טוב, כמו שבארנו בפ"ק בבבא "כשקבלו עליהן את הדין".

נסיון היסורין ניתן רק לצדיקים

וככה יוכל לעשות מי שזכה למעלות השניות למעלה, שאם למד וקרא ושנה ושמש חכמים, ולבו מלא חכמה ותבונה, ויש בו לב טוב ואמונת חכמים, לא יתבלבל ולא יקרא תגר. כי יאריך ברוחו, ויבין כי דרכי ה' נשגבים מדעתנו, ואין אנו מבינים סוד ההנהגה העליונה, וכמו שהארכנו לדבר על זה במקומות רבים בפירוש מסכתא זו. והנה לקבל ייסורין בלי הרהור הלב ובנפש שוקטת, אין מדה למעלה הימנה, כי אין דבר קשה מן היסורין הממרקים את האדם והמכאיבים אותו במאד, וכמו שאמרו רז"ל בפ"ק דברכות (ה.), ומי יעמוד בהן ? זולתי ישרי לב, שלבבם אמיץ בחכמה ובצדקה. שמטעם זה עצמו אין הקב"ה שולח יסורין אלא על הצדיקים, לפי שיודע שיכולים לעמוד בנסיון, וכמו שדרשו ז"ל (ב"ר פ רשה ל"ב) בפסוק "ה' צדיק יבחן " [כלומר] את מי הקב"ה בוחן ? את הצדיק. משל ליוצר שאינו מנסה בקנקנים רעועים, וכדפי' בפ"ה בבבא ד"עשרה נסיונות נתנסה א ברהם אבינו" וכו'. ודומה למה ששנה "כך היא דרכה של תורה פת במלח תאכל וכו' וחיי צער תחיה ובתורה אתה עמל ", וכדפירשתי התם. דאתי לאשמועינן גודל כחה של תורה, שאפילו אם יקרוהו צרות רבות ורעות יקבל הכל בלב שקט ויעמול בתורה.

אודות "החכמים בעיניהם"

וכבר בארנו ענין "חכם בעיניו" הנזכר לגנאי ולחרפה בכתבי הקדש, כמו (ישעיה ה, כא) "הוי חכמים בעיניהם" וכו'. ובפרשה הגדולה המדברת בתהלת החכמה אמר (משלי ג, ז) "אל תהי חכם בעיניך ירא את ה' וסור מרע ", ואפרש בקצרה. לפי שמדת החכם בעיניו, להיות נלוז מתורה וחכמה בעבור שהם לבוז בעיניו, כי הוא מדמה שיצר לב האדם נוהג בחכמה, ובעיניו כל מה שלבו נוטה אליו בטבעו הם עניני חכמה, ובז לקול הורים ומורים האומרים שצריך לכבוש את היצר, ולהתנהג בדרכים ההפוכים לו שהן דרכי התורה ענוה ויראה והתרחקות מן הכבוד ומרדיפת ההון ומן התענוגים וכיוצא, ושהן הן החכמה . ולכן איש כזה איננו עובר על התורה מצד היצר והתאוה לבד, אבל עובר גם שלא בתאוה, כי אומר לטוב רע ולרע טוב, על כן הזהיר שלמה ברוח הקדש (משלי ב, ז) "אל תהי חכם בעיניך, (אלא) ירא את ה' וסור מרע". כי (אבות, ג) "אם אין יראה אין חכמה". וכדכתיב (איוב כח, כח) "הן יראת ה' היא חכמה" וכדפירשתי

בכמה דוכתי, ועל ידיה סר מדרך רע שהוא דרך יצר הלב . ואחר כן הזכיר מצוה אחת הכתובה בתורה ["כבד את ה' מהונך ומראשית כל תבואתך. וימלאו אסמיך שבע, ותירוש יקביך יפרוצו", משלי ג, ט-י. כלומר הנאמן לה' מקיים את המצוות ובוטח שהשכר על כך עוד בוא יבוא. ואינו מתבלבל כאשר השכר שוהה מלבוא אליו].

תוכחה, הגדרתה

להודיע שמלבד שצריך האדם לסור מרע, אלא מדרך החכם לראות בטוב לב רשעים מצליחים ושלוי עולם, והוא נגוע כל היום, בהיותו שומר תורה ומקיים המצות, והיינו "בקבלת הייסורין" ששנינו בברייתא זו, וזהו שאמר (משלי ג, יא-יב) "מוסר ה' בני אל תמאס, ואל תקוץ בתוכחתו, כי את אשר יאהב ה' יוכיח וכאב את בן ירצה ". ובספר "מעין גנים" הבדלנו בין "מוסר" ו"תוכחה". וכללים רבים כתבנו שם לעמוד על פירוש המקראות כ ולם שנזכרו בהן שתי לשונות הללו, ופה נאמר בקצרה . שלשון "מוסר" נופל תמיד על כבישת היצר, והוא שיאסור כחות נפשו שלא יפרצו גבול החכמה, כמו שכתבנו (אבות, ג) בבבא "אם אין יראה" וכו'. והמוסר פעמים ע"י דברי שכל וטעם, וזהו "מוסר השכל", על זה נאמר (משלי א, ג) "לקחת מוסר השכל" וגו' . ונאמר (משלי טו, לג) " יראת ה' מוסר חכמה " וגו' . ולפעמים ע"י עונשין ויסורין, כי על ידיהן יחלש היצר וישים האדם את חטאו אל לבו וישוב ממנו. ולשון "תוכחה" נופל תמיד על בירור הדבר במופת [הוכחה] חותך, הן במופת החוש, או במופת הדעת. וכשאנו מבררים דבר בינה במופת נאמר "הוכחנו דבר זה". וכן אם נברר לאדם שחטא עד שיודה על חטאו נאמר שהוכחנוהו. והנה אם יחטא זולתנו ואנו מענישים אותו ביסורין על חטאו, נוכל לומר שיסרנוהו, כי לא יכול לחטוא עוד מכ ובד המוסר. אבל אין דרך לומר שהוכחנוהו, כי אולי מקבל העונש יריב ויאמר שיסרנוהו לחנם ושלא כדת ? ואז אין בירור ותוכחה. מה שאין כן אם ה' ב"ה שולח צרות על האדם, מי יאמר חלילה שלא עשה כמשפט ? ונטוע בשיקול דעת כל אדם כי ה ' ב"ה צדיק וישר הוא, ולכן מבורר הדבר שמקבל הצרות היה ראוי להן בדין ובמשפט. ולכן לא תמצא בכל כתבי הקדש לשון "תוכחה" של עונש סמוך אצל אדם זולתי אצל ה' ב"ה, שהצרות הבאים מן השמים קרויין "תוכחות", לפי שעל ידיהן מתברר שהמקבלם היה חייב צרות הללו.

יסורין, ע"פ ב' אופנים

והבן עוד כי היסורין הבאים על האדם הם על שני מינים, קצתם להשיב נפשו מני שחת כשמעמיק בחטאים, וקצתם (תהלים נט, ה) "בלי עון ירוצון ויכוננו ", והם שקראו רבותינו ז"ל (ברכות ה.) "יסורין של אהבה". וענינם כשהאדם הולך בדרך תמים, ולא ימצא בעצמו עון אשר חטא, ויהיה צדיק וחסיד בעיניו כי אין נפשו יודעת לעשות עוד צדקה, והקב"ה הבוחן לבב מבין כי יש בכחו לעלות למדרגה יותר עליונה ממדרגתו עתה. אלא שנעלם ממנו שלא הוציא עדיין מדותיו היקרות מן הכח אל הפועל, אז שולח עליו ה ' ב"ה יסורין לטובתו, שע"י היסורין יצעק וישווע ויפשפש בעניניו, ויעדור בנפשו, ויעיר כל נעלם וכל עמוק . וע"י כן יאיר ה' פניו אליו ויגיע למעלת הקדושים אשר בארץ. וזה סוד כל ספר איוב . זה האיש העיד עליו הכתוב (איוב א, א) שהיה "תם וישר ירא אלהים וסר מרע ", ובאו עליו יסורין ומכאובים מאד, והשתומם ונלאה לסבול, וצעק חמס . והתוכחו עמו ריעיו, והוא לעג עליהן . וכדין הלעיג למו, עד שגלה לו אליהוא סוד הדברים וקבל איוב דבריו . ואז נראה אליו ה ' ב"ה ושפך עליו רוח קדשו, וברכו בתוספות רב. כבר הח ילונו לבאר זה (אבות, ה) בבבא עשרה נסיונות נתנסה אברהם אבינו ע"ה, וממה שדברנו שם תבין הענין כולו.

והנה היסורין שהן ממין הראשון נקראים בכתבי הקדש "מוסר", לפי שבאים לאסור הכח הנפשי שפרץ גבול החכמה וכנ"ל. אבל אם הם ממין השני לא יתכנו להקרא בשם מוסר, שהרי המקבל אותם לא פרץ גבולי החכמה, אבל נקראים "תוכחות", לפי שבאים להוכיח ולברר לאדם שאין הדבר כמו שחשב . כי כפי מחשבתו כבר הגיע בצדקתו לרום המדרגות, ומן השמים יוכיחו כי עוד עלה יעלה למדרגה עליונה מן הראשונה. ותבין כי ה "מוסר" וה"תוכחה" שתיהן ברחמים . ה "מוסר" דומה לאב שרואה בנו נופל בחטאים, ומיסרו בשבט וברצועה

להשיבו מחטאו. וה "תוכחה" דומה לאב שאוהב את בנו מפני רוב חכמתו, ורוצה להעלותו למדרגה יותר עליונה, כי רואה בו שיש בכחו ללמוד ולעשות יותר, ומוכיחו בדברים וברצועה להעתיקו אל רום המדרגות. והדברים הללו ישים כל איש צדיק על לבו כשבאים עליו יסורין, יפשפש במעשיו. אם ימצא בעצמו שהוא שקוע בחטא אחד, יתנחם ויאמר (ע"פ ירמיה לא, יז) "יסרתני ה' ואווסר" [כלומר, יסרתני בעבר, ואני מוכן להווסר לעתיד]. ואם לא ימצא עון אשר חטא, ידע שהן מאהבת ה' אותו כי רוצה להעתיקו למדרגה יותר עליונה.

וזהו שאמר שלמה (משלי ג, יא) "מוסר ה' בני אל תמאס ואל תקוץ בתוכחתו". הזכיר שני המינים. והנה כמו מין הראשון ודאי ראוי לאדם לקבלו ברצון הלב, כי אם חטא לאלהיו ראוי לו לקבל מוסר, כאב המיסר את בנו. והיא לדעתי מצוה מפורשת בתורה, שנאמר (דברים ח, ג) "ויענך וירעיבך ויאכילך את המן" וגו', וקודם לו נאמר (ח, ב-ד) "וזכרת את כל הדרך וגו', שמלתך לא בלתה מעליך" וגו', ואחריו אמר (ח, ה) "וידעת עם לבבך כי כאשר ייסר איש את בנו ה' אלהיך מיסרך". הבן נועם המליצות הללו. הכתוב אומר אתם ראיתם שעשיתי עמכם דבר והיפוכו. מצד אחד קבלתם טובות רבות, ומצד שני יסרתי ועיניתי אתכם. ומה תחשבון על ה'? אם תאמרו בשנאת ה' אותנו יסרנו, מה תענו על הטובות שקבלתם? ואין שונא אוהב! ואם תאמרו שבאהבת ה' את עמו יטיב עמהם, מה תאמרו על המוסר שבא עליכם? ואין אוהב שונא! ועל כרחכם צריכין אתם לדעת ולהבין שאני גואלכם קדוש ישראל, וגם מה שיסרתי אתכם הוא לטובתכם, כמו האב שמיסר את בנו להביאו לדרך החיים. וזהו שאמר (דברים ח, ה) "וידעת עם לבבך כי כאשר ייסר איש את בנו ה' אלהיך מיסרך". ומלת "לבבך" כבר פירשנו שנופל על השכל והבינה, כלומר חייב אתה להבין בלבבך כי כאשר וגו'. והיא מצוה לדורות, שבכל דור ודור כשבאים עליכם יסורין, לא תהרהרו אחרי משפטי, אבל תדעו עם לבבכם שהוא מיסר ברחמים. ולכן נאמר "מיסרך" שהוא בינוני ועומד בכל הזמנים. ודומה מצוה זו למצות (דברים ד, לט) "וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא אלהים" וגו', שהיא מצוה לדורות מחוייבת להוודע לשכל האדם ולבינתו.

וככה יסורי המין השני שהן "תוכחות" ובאים בלי חטא, ג"כ ראוי לאדם לקבלם ברצון, וזהו שפירש ואמר (משלי ג, יב) "כי את אשר יאהב ה' יוכיח, וכאב את בן ירצה". ובמה דסיים פתח, שבעבור כן אל תקוץ בתוכחתו, "כי את אשר יאהב ה' יוכיח". וכדפירשתי שמאהבת ה' על יראיו, וחפץ לגדלם ולהביאם אל השלמות הגמורה, ועל כן יכאיבם למען הוכיחם. ובעבור כן אל תמאס מוסרו, לפי שהוא ברחמים, כאב את בן ירצה, וכדברי הכתוב (דברים ח, ה) "כי כאשר ייסר איש את בנו" וגו'. ויפה היתה המצוה הזאת למשל בפי שלמה נגד כת החכמים בעיניהם, להודיעם שאפילו היסורין יפלו בנעימים לאיש [המקיים] סור מרע. ולפי שאי אפשר שיקבל האדם ברצון יסורין, וביותר אם יודע בעצמו שהוא זך לבב ונקי כפים, זולתי בהיות חכמה ודעת קדושים בלבו, בעל הלב הטוב. משום הכי תני להההיא (בתר אינך) [אחרי השאר]. והתבונן בדברינו ויתבאר לך שבחכמה סדר התנא ארבע מדות הללו זו אצל זו, ושבתבונה גדולה קבען במדרגה הששית, שהזוכה במדות הללו הוא החכם המופלא וקרוב למדרגת הנביאים.

הַמַּכִּיר אֶת מְקוֹמוֹ, וְהַשָּׂמֵחַ בְּחֶלְקוֹ, וְהָעוֹשֶׂה סְיָג לִדְבָרָיו, וְאֵינוֹ מַחֲזִיק טוֹבָה לְעַצְמוֹ, אָהוּב, אוֹהֵב אֶת הַמָּקוֹם, אוֹהֵב אֶת הַבְּרִיּוֹת, אוֹהֵב אֶת הַצְּדָקוֹת, אוֹהֵב אֶת הַמֵּישָׁרִים, אוֹהֵב אֶת הַתּוֹכָחוֹת, וּמִתְרַחֵק מִן הַכָּבוֹד, וְלֹא מֵגִיס לִבּוֹ בְּתַלְמוּדוֹ, וְאֵינוֹ שָׂמֵחַ בְּהוֹרָאָה, נוֹשֵׂא בְעֹל עִם חֲבֵרוֹ, מַכְרִיעוֹ לְכַף זְכוּת, מַעֲמִידוֹ עַל הָאֱמֶת, מַעֲמִידוֹ עַל הַשָּׁלוֹם, מִתְיַשֵּׁב לִבּוֹ בְתַלְמוּדוֹ, שׁוֹאֵל וּמֵשִׁיב, שׁוֹמֵעַ וּמוֹסִיף, הַלּוֹמֵד עַל מְנָת לְלַמֵּד, וְהַלּוֹמֵד עַל מְנָת לַעֲשׂוֹת, הַמַּחְכִּים אֶת רַבּוֹ, וְהַמְכַוֵּן אֶת שְׁמוּעָתוֹ, וְהָאוֹמֵר דָּבָר בְּשֵׁם אוֹמְרוֹ. הָא לָמַדְתָּ, שֶׁכָּל הָאוֹמֵר דָּבָר בְּשֵׁם אוֹמְרוֹ, מֵבִיא גְּאֻלָּה לָעוֹלָם, שֶׁנֶּאֱמַר (אסתר ב), **וַתֹּאמֶר אֶסְתֵּר לַמֶּלֶךְ בְּשֵׁם מָרְדְּכָי:**

ת"ח צריך להזהר ביותר אם הגיע למצב של שררה ושלטון

"המכיר את מקומו, השמח בחלקו, העושה סייג לדבריו, ואינו מחזיק טובה לעצמו". הזכיר עתה עוד ארבעה דברים הראויין להיות בחכם מופלא שהגיע למדרגות השנויין תחלה. [כו] האחד המכיר את מקומו, והמליצה הזאת סובלת פירושים רבים . ומפרשי המסכתא כתבו כל אחד מה שנראה להם. ובעיני הכי פירושא : בעלי המדות השנויין תחלה, הוא האיש הראוי לעלות לממשלה ולגדולה, ולהתנשא להיות חכם וראש ישיבה וכיוצא . וכשאדם עולה לגדולה קרוב להסתכן, שטורח הצבור ורוח הממשלה שבקרבו יטרידוהו מתורה ומחכמה, על זה אמר "המכיר את מקומו", ולשון הכתוב נקט, שנאמר (קהלת י, ד) "אם רוח המושל תעלה עליך מקומך אל תנח, כי מרפא יניח חטאים גדולים". וקרא נמי בהא מיירי, שאם רוח המושל יעלה על החכם, אל יניח מקומו שעמד עליו תמיד . ובשבתו על כסא הממשלה יעסוק בתורה ובחכמה כאשר עשה תמיד, ולא יתגאה ולא ירום לבבו . וכענין שכתוב בתורה אצל המלך (דברים יז, יח-יט) "והיה כשבתו על כסא ממלכתו [וכתב לו את משנה התורה הזאת וכו' למען ילמד ליראה את ה"]" וגו', וכן פירש ר"א אבן עזרא ז"ל בספר קהלת (י, ד) "אם רוח המושל וגו', הזהיר לחכם אם עלית בחכמתך עד מעלת הממשלה, כענין מבית הסורים יצא למלוך, מקומך אל תנח. והענין שפלות הרוח. או ענינו שיתעסק גם בחכמה תמיד כמו שהיה בתחילה, כאילו לא זז ממקומו ולא עלה למדרגה עליונה כנגד האדם" [עכ"ל]. ולשון זה שנינו בסנהדרין (מ.) כשמלינין את הדין, למחר המחייב אומר אני במקומי, כלומר אני איני זז ממקומי שעמדתי עליו אמש, כלומר אותן טעמים וראיות שאמרתי אמש הן נכונות בעיני גם היום [ע"כ]. וכן הכא ש"מכיר תמיד את מקומו", ובין שעולה לגדולה, ובין שיורד מגדולתו, והוא הדין לכל מה שיקרהו, אינו זז ממקומו שעמד עליו תמיד.

ולשון "המכיר" כמו (דברים כא, יז) "כי את הבכור בן השנואה יכיר", שיהיה קרב לדעתו ויחפוץ בו. כלומר אע"פ שבטבע שנוא הוא, יכירנו לענין הנחלה . וכן אע"פ שמטבע האדם כשישתנה ממצב למצב ישתנו דעותיו, אין הדבר כן בחכמי לבב, אלא צריך שיכיר את מקומו.

[כז] שנית, והשמח בחלקו, וזה להיפך ממכיר את מקומו, דמיירי (שעלה) [שלא עלה] לגדולה ומושל על אחיו, ושמח בחלקו הוא שיש לו רק מעט, ואחיו גדולים ממנו בעושר ובכבוד . וצריך שישמח בחלקו, ולא ידאג ולא יתאונן, שאם לא יעשה כן לא יהיה לבו פנוי לתורה . שהרי השמחה תנאי גדול לקנין התורה כמו ששנה למעלה . ולעיל (אבות, ד) תנן "איזהו עשיר? השמח בחלקו", והתם פרישית לה, ואמרנו שהיא מדרגה עליונה מאד, שאוכל בשמחה לחמו . ומי שאינו שמח בחלקו, לא יועיל לו גם עושר גם כבוד, כי אינו מסתפק במה שיש בידו . וכן לענין השכל והבינה הנטועים בו הוא שמח בחלקו . ואם רואה מקצת חבריו גדולים ממנו הרבה ברוחב הלב ובדעת , לא יקנא בהם ולא יתעצב בלבו. [כח] השלישית, "ואינו מחזיק

טובה לעצמו", כשיראה עצמו מלא חכמה ותורה ונוהג בצדק, אל יחזיק טובה לעצמו, לומר "בצדקתי וביושר לבבי נעשיתי חכם וצדיק, כי למדתי ושימשתי חכמים וכבשתי יצרי ומיעטתי בתענוגים ועמלתי הרבה". אלא יתן הודאה ושבח לה' אלהיו שעזרו לתורה, כי לולא שהקב"ה עוזר את האדם, לא היה אפשר לו להנצל מהסתת יצרו, ולהפוך לבו מטבעו שיהיה טוב. והיינו דאמרינן (סנהדרין פח:) "שלחו מתם, איזהו בן העוה"ב ? וכו' שייף עייל שייף ונפיק ולא מחזיק טיבותא לנפשיה" [עכ"ל]. וע"י כן יחשוב תמיד שעדיין לא עשה מה שראוי לו לעשות, ויוסיף תמיד על תלמודו ועל מעשיו . אבל אם יחזיק טובה לעצמו, יתברך בלבבו כי מעשיו גדולים, ויבא לידי גאה וגאון וימעט בתורה ובמע שים טובים. [כט] הרביעית, "והעושה סייג לדבריו". אחר שמוכתר בכתר תורה ונוהג במישרים, אל יבטח על תורתו ומעשיו, אלא יתירא תמיד פן יבוא לידי מכשול בתורה ובעבודה, ועל כן יחקור היטב באיזו דברים שאפשר שיכשל בהם, ויעשה סייג לדבריו לתורתו ולמעשיו, וכדכתיב (קהלת יב, ט) "ויותר שהיה קהלת חכם וגו' ואזן וחקר תקן משלים הרבה", שעשה סייגים לתורה. וכדפרישית בפ"ק בבבא "ועשו סייג לתורה". ומשום הכי תני "והעושה סייג", כמו "המכיר את מקומו והשמח בחלקו", דכולהו אתמרו במי שבאין לידי מדות הללו . וכיון שארבעתן שייכי דוקא בחכמים גדולים המופלאים, תני להו בתר כל המדות השנויות לפניהן. כך נראה בעיני.

אהבת ה', מגיעים לכך ע"י מדת ההשוויה למדותיו ית"ש

"אהוב. אוהב את המקום, אוהב את הבריות, אוהב את התוכחות, אוהב את המישרים". השתא חשיב ד' מעלות התלויות במדת האהבה, וכבר פרישית (אבות, ה) בבבא "כל אהבה שהיא תלויה בדבר " וכו', ששלשה מיני אהבה הן, והאהבה הגמורה היא שתאהב הנפש את יוצרה בטבעה אהבה עזה מבלי התבונן על דבר קיים או על דבר בטל . ובברייתא של ר' מאיר ["כל העוסק בתורה לשמה"] הוספנו דברים בזה, והוכחנו שאי אפשר להגיע למדת האהבה אלא ע"י ההכרה וההשויה, שיכיר מה הן דרכי המקום ב"ה, מה טוב ומה ה' דורש, ושישוה גם הוא עמו כביכול . והוא שיאהב גם הוא אלו הדרכים שאוהב אותן ה ' ב"ה. ואי אפשר שיכיר האדם דרכי ה ' ב"ה אלא ע"י תורה וחכמה, וכמו שהוכחנו שם מדברי הברייתא השנויה בספרי (פ' ואתחנן, פסקא לב, בשינוי לשון) "ואהבת וגו' איני יודע כיצד יאהב את המקום ב"ה, ת"ל והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך, מתוך שאתה לומד תורה אתה יודע דרכיו, ואתה נדבק בהן".

ואי אפשר שיאהב דרכים אלו בטבע נפשו, אלא ע"י שכבש יצר לב עד שקבל טבע שני, וזהו "הלב הטוב" ששנה למעלה וכדפירשתי שם, שאם לא הפך לבו מטבעו הראשון, אע"פ שעמל לכבוש את יצרו, אינו עושה מאהבה, אלא מיראה . כי אע"פ שיכול לעשות נגד רצונו וטבעו, אי אפשר שיאהב נגד טבעו, ומש ום הכי בתר דתני כל המעלות בל ימוד ושמירה וש ימוש חכמים, ומיעוט ששה דברים התלויים בכבישת היצר, ותפארת ארבע מעלות של ארך אפים ולב טוב ואמונת חכמים וקבלת יסורין ; תני "אהוב, אוהב את המקום " וכו'. שמעתה זוכה ללמוד ולעשות מאהבה, שהיא המעלה העליונה.

והמפרשים ז"ל מנו "אהוב" ממנינא דמ"ח דברים הן . רש"י ז"ל [אמר המגיה: שמא החליף המחבר בין רש"י למפרש אחר?] פירש שמתייקר ומתכבד מן הבריות והכל רצין אחריו ומחזיקין את ידו לעסוק בתורה. וי"מ שיהיה אהוב בעיני הבריות, שבאהבתם אותו ילמדוהו. וי"מ שאם אינו אהוב למקום ולבריות לא יתן לו ה ' ב"ה אור תורה . ואין דבריהם נראין, דכולהו מ"ח דברים שמנה הן ברשותו של אדם ובבחירתו להיות נוהג במדות הללו, מה שאין כן "אהוב" שאינו ברשותו של אדם . ומה יעשה האדם אם איננו אהוב ? ושמא תאמר שצריך ליישר מנהגיו כדי שיהיה אהוב בעיני אלהים ואדם, משנה שאינה צריכה היא . שאם קנה מ"ח דברים ודאי שיהיה אהוב וממילא (אתי) [בא] ואינה מדה (באפי נפשה) [בפני עצמה]. ואינו דומה למה ששנינו למעלה ["כל העוסק בתורה לשמה"] " ולא עוד אלא שנקרא ריע אהוב ", דהתם במה שזוכה קא מיירי, שע"י תורתו וחכמתו יזכה "להיות אהוב למעלה ונחמד למטה ". מה שאין כן בברייתא זו שמונה בה המדות שצריך בעל התורה לקנותם ולאחוז בהן. אלא יראה לי

דאהוב לאו ממניינא דמ"ח דברים הוא, ולא תני לה רק [אגב גררא] מפני ששנה למעלה "נקרא ריע אהוב אוהב את המקום אוהב את הבריות " וכו', וכדפרישית התם שכשהוא אוהב את המקום ב"ה, בודאי המקום ב"ה אוהב אותו . וכדכתיב (משלי ח, יז) "אני אוהבי אהב ". וכן כשאוהב את הבריות, הבריות אוהבין אותו והרי הוא ממילא אהוב למעלה ולמטה . ומשום דבעי למתני [ל]"אוהב את המקום, אוהב את הבריות", הקדים ותני "אהוב" לאשמועינן אגב גררא שיהיה אהוב לכל . וזוכה לזה בעבור שמרוב תורתו חכמתו וצדקתו בא לכלל מדת האהבה שאוהב את המקום ב"ה ואוהב את בריותיו. [אמר המגיה: ואמנם כן, במסכת כלה רבתי, פרק ח', שם הברייתא המקורי לפרקנו, לא מוזכר "אהוב" בין מ"ח הדברים].

[לא] השנית, "אוהב את הבריות", ופירשנוהו היטב בברייתא של ר' מאיר ["כל העוסק בתורה לשמה"], וגלינו פירוש מצות "ואהבת לרעך כמוך" שאמר ר' עקיבא (ספרא, פ' קדושים) "זה כלל גדול בתורה, וכן עזאי אמר זה ספר תולדות אדם כלל גדול ממנו ", והודענו שגם אהבת הבריות תלויה בהכרה ובהשויה. וההכרה היא שיכיר שנבראו כולם בצלם אלהים, ושהוא שוה לכולם בענין זה. וצריך לזה תבונה גדולה להבין בסוד נפש האדם, ולהוסיף תבונה על תבונה עד שבעבור כן יאהב את כל הבריות, שמזה מסתעפים קיום כל המצות שבין אדם לחבירו . וכדתנן (אבות, א) "הוי מתלמידיו של אהרן, אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה" ובכלל זה כל מיני ג מילת חסדים, שיגמול חסד עם [כל] נפש האדם שהיא בצלם אלהים, ולאו כולי עלמא זוכים לזה, זולתי האיש שנקבצים בו כל המדות ששנה בראשונה, עד שזכה להגיע למדת האהבה שאוהב את המקום ב"ה . והוא זוכה ג"כ למדת אהבת הבריות, ומשום הכי תני לה באחרונה . ואין צורך להאריך בענין אוהב את הבריות, כי פירשנוהו בפרקין.

ההבדל בין מוסר לתוכחה

[לב] השלישית, "אוהב את התוכחות". כבר פירשתי בבבא "ובקבלת היסורין", שלשון "מוסר" נופל על דברים או עונשים שהן לכבוש יצרו של אדם, ולשון "תוכחה" נופל תמיד על ב ירור הדבר במופת [הוכחה] חותך, או במופת החוש, או במופת הדעת . ובהיות שת ואר חכם נופל לבד על בעל החכמה הנוהג בחכמה, כמו שבארנו בבבא "באמונת חכמים", ואי אפשר שינהג האדם בחכמה זולתי ע"י מוסר שקדם לו, וכמו שבארנו (אבות, ג) במשנת ר"א בן עזריה בבבא ד"אם אין יראה אין חכמה", הנה תבין מדעתך שלא יצדק לשון "מוסר" אצל חכמים. על דרך משל שאין דרך לומר לחכם "קבל מוסר", או "שמע והווסר". שאם הוא חכם אינו צריך למוסר, ולכן לא תמצא בכל ספרי הקדש לשון "מוסר" סמוך אצל תאר חכם. אבל יסמכו אליו [לשון] "בן", כמו (משלי א, ח) "שמע בני מוסר אביך " וכיוצא הרבה. ולפי שבברייתא זו מדבר בחכם גדול, שהרי הקדים דברים ומדות רבות שאי אפשר שתהיינה אלא באיש חכם, משום הכי לא שייך למתני "אוהב את המוסרים", אבל "תוכחות" שהן ב ירור דברים במופתים , אפי לו החכמים הגדולים צריכין להם על דרכים רבים . לפעמים החכם נוהג שלא כדת, לא בעבור הסתת יצרו, אלא שטעה בדבר הלכה . ובא חברו ומוכיחו, ומברר לו הדבר . צריך שיאהב התוכחות וישמח בדברי חברו שברר לו הענין. וזהו שאמר שלמה (משלי ט, ז-ט) "יוסר לץ לוקח לו קלון, ומוכיח לרשע מומו . אל תוכח לץ פן ישנאך, הוכח לחכם ויאהבך . תן לחכם ויחכם עוד" וגו'. ואלה הפסוקים סתומים . החל ב"מוסר"; יוסר לץ. וסיים ב"תוכחה"; אל תוכח לץ. תחלה אמר "לוקח לו קלון", אח"כ אומר "פן ישנאך". ולמה אצל לץ אמר "מוסר", ואצל רשע "תוכחה"? ואפרש בקצרה. במשנת ר' חנינא בן תרדיון (אבות, ג) פירשנו ההבדל שבין לץ לרשע. שהלץ מלעיג על דברי חכמה שאין עליהן ב ירור מופתי. אבל [אותם] הדברים הנאמנים במופתים [בהוכחות] הלץ מוכ רח להודות. והרשע רע ממנו שברשעת לבבו חולק גם על המופת וכמו שכתוב (משלי כא, כט) "העז איש רשע בפניו", וכמו שתבין (אבות, סוף ה') מבבא "עז פנים לגיהנם". ובברייתא זו פירשנו ההבדל שבין מוסר לתוכחה, ואמרנו שלשון "מוסר" נופל על דברים שלא נתברר ו במופת, ו"תוכחה" על ענינים המבוררים במופת. וזהו שאמר "יוסר לץ" בדברים שאין עליהן מופתים "לוקח לו קלון", כי הלץ ילעיג עליו ויבזהו . לא כן "מוכיח

לץ", והוא שמברר לו הדבר במופת לא יקבל קלון, כי בעל כרחו יודה לו . והרשע רע ממנו שאפילו מוכיח לרשע מומו במופת החוש, יחלוק עליו ויגיד לו דברי קלון, ועל כן הזכיר "מומו", שכל מום מבחוץ ונראה לעין, ואין בירור יותר מזה . ואעפ"כ יקלה [יבזה בקלון] מוכיחו. למדנו מזה כי לא נכון ליסר הלץ, ואין טוב להוכיח את הרשע. ועדיין אני אומר ש[מא] ראוי להוכיח את הלץ ? ובא בכתוב השני "אל תוכח לץ פן ישנאך". לומר זה שאמרתי "יוסר לץ לוקח לו קלון ", אל תחשוב שעכ"פ תוכיחהו, אין הדבר כן שאע"פ שאינו מקלה למוכיחו, אין התוכחה מועלת לו . כי הלץ שונא תוכחת, שונא לדעת האמת הברור, ומי שמודיע לו האמת במופת ישנאהו בלבו . ולכן טוב יותר שאל תוכיחהו. ואולם החכם אינו צריך ל"מוסר" כנ"ל, אבל צריך לפעמים ל "תוכחה", ומצוה אתה עושה כשתוכיח את החכם . וזהו שאמר (משלי ט, ח) "הוכח לחכם ויאהבך ", כלומר העמידהו על האמת ויאהבך, וכדתנן "אוהב את התוכחות", כי מלבד שאינו שונא את מוכיחו, אלא יאהבנו.

ויש תוכחה אחרת, והוא כשיברר המופלא שבחכמים דברי האמונות במופתים [בהוכחות], כי החכם אע"פ שקבל הכל באמונה, וכדפירשתי לעיל, אוהב ג"כ לדעת מופתים שכליים, והם מפארים אמונתו. וגם זה באר שלמה ואמר (משלי כה, יב) "נזם זהב וחלי כתם, מוכיח חכם על אזן שומעת". פירוש, "מוכיח חכם", איש חכם המברר דברים במופתי הדעת, ופירוש "אזן שומעת", אזן שקבלה דברים באמונה, כי השמיעה היא הסברא והאמונה, וכדפירשתי בבבא "באמונת חכמים". ופירוש הכתוב כך הוא . ידוע כי האדם יפה יותר מכל הברואים, ואפילו יעמוד בלי תכשיטים הוא יפה מכולם. ואולם אם עוד ישימו עליו תכשיטים כמו נזם זהב וחלי כתם, יגדל יופיו עוד. וכן הנמשל לענין התורה, כל דבריה טובים מכל גם למקבלם באמונה, ואולם אם אחר שקבל האדם דבריה באמונה, בא חכם גדול ומודיעו ג"כ ב ירור דבריה במופתים אז ייטיבו ביותר . וזהו שהמשיל כמו "נזם זהב וחלי כתם " המ ייפה את האדם, כן "מוכיח חכם " המגיד מופתים "על אזן שומעת ", על לב התלמיד שק יבלה כבר הדברים באמונה. ופירוש זה אמת, וגם זה בכלל "אוהב את התוכחות". ומכל אלו אתה שומע שהמדה הזאת נוהגת בחכם מופלא שכבר למד ושנה וש ימש ת"ח. כי [מי שהוא רק] המתחיל בחכמה אע"פ שמקבל התוכחות, מ כל מקום לא יאהב למוכיחו . וכדכתיב (משלי ט, ח) "הוכח לחכם ויאהבך", דוקא חכם הדבק בתורה ועוסק בה מאהבת ה' אוהב למוכיחו, וראיה שנאמר (משלי טו, לא) "אזן שומעת תוכחת חיים בקרב חכמים תלין". כלומר מי שמקבל תוכחות ואינו שונא למוכיחו, יזכ ה באחריתו שיהיה חכם ואוהב תוכחות, ומאהבתו אותם "ילין" בקרב חכמים לשמוע מפיהם תוכחת חיים . ובספרנו "מעין גנים" בארנו כל הכתובים הללו ברחבה, ופה בקצרה נלך. ושפיר תני להה יא (בתר אינך) [אחרי השאר].

[לג] הרביעית, "אוהב את המישרים". ענין "מישרים" פירשנו בבבא "ומכשרתו להיות צדיק חסיד ישר ונאמן". ואמרנו שמלת "ישר" הונח על הבינה, וכל מבין בדרך אמת נקרא "ישר ומישרים". ומי שאינו מבין, והוא שאינו משיג נקודת האמת, אע"פ שממציא המצאות רבות , אינו הולך מישרים אלא מתואר "מעקש, מעוות או נלוז ". ודרכי הבינה הן הם המבארים פירוש המליצות והמשלים בשתי התורות, שבכתב ושבע"פ, כל עמוק וכל סתום, הן המבארים כל הסודות הנכללות ביראת ה', כמו (משלי ב, ה) "אז תבין יראת ה' ". ובכלל זה כל דרכי ה' הנשגבים, שהן דרכי החסד, כ ולם צריכין לישרת לבב לעמוד עליהן ולדעתן, וכדרך (תהלים קז, מג) "ויתבוננו חסדי ה' ". וכבר פירשנו ענין זה בר אש פ"ב בבבא "איזוהי דרך ישרה " וכו', וכאמרו (הושע יד, י) "מי חכם ויבן אלה וגו' כי ישרים דרכי ה' " וגו'. ושלמה אמר (משלי ב, ט) "אז תבין צדק ומשפט ומישרים". ובארנוהו פעמים רבות, שה"צדק" הוא דרך החכמה ושורת הדין, ו"מישרים" הן דרכי החסד לפנים משורת הדין . ועל זה שנה "אוהב את המישרים", שבהיותו מופלא בחכמה לא תסתפק נפשו לעמוד על מדת האמת לבד ועל שורת הדין, אלא שמעתיק עצמו לאהוב את המישרים, ללכת בדרכי האנשים הגדולים אנשי חסד, שהפליאו לעשות ולגמול חסדים, וכמו שבארנו (אבות, א) בבבא "ועל גמילות חסדים". ובכלל זה ג"כ תקופות וגמטריאות וכל חכמות ל ימודיות וטבעיות המושגים לבינת האדם, כל דבר שמבין האדם

באמת נקרא "ישר", שהיישיר לכת בו . וכן ידעת שמטבע האדם לשמוח בהמצאותיו ובדרכי בינתו, וקשה עליו לבטל דעתו מפני דברי זולתו. אבל המוכתר בכתר תורה, ממדתו לאהוב את המישרים, דוגמא ל"אוהב את התוכחות", שאוהב מוכיחו המברר לו טעותו וכדפירשתי לעיל . וכן "אוהב את המישרים" דברי יושר ששומע מחבריו, וזה קשה יותר, שאין חברו מברר הענין במופת, ואעפ"כ יקבל דבריו לפי שהוא "אוהב המישרים".

ובבבא "משמח את המקום" בארנו שהמשילו כתבי הקדש ה"בינה" ליין, כי היין משמח לב. וכן הבינה המשגת הדברים תשמח הנפש, וכענין (תהלים צז, יא) "ולישרי לב שמחה". וכן אמרנו שהמשילו ה"רוח העליון" לשמן. עוד פירשנו למעלה בפירוש פסוק (משלי יא, כב) "נזם זהב וגו' אשה יפה" וגו', שהמשילו הנפשות לעלמות ולנשים. והנה הנפש היקרה בעלת החכמה והבינה תחשוק להדבק בזיו העליון והיא (ע"פ שה"ש ב, ה) "חולת אהבתו", כי משגת יתרונו על דרכי בינת האדם. וזהו שאמר בשיר קדש קדשים (שה"ש א, ב) "כי טובים דודיך מיין", כלומר נועם רוחך טוב מאד מיין הבינה . ואמר (א, ג) "לריח שמניך טובים שמן תורק שמך על כן עלמות אהבוך". וחתם הדבר באמרו (א, ד) "נזכירה דודיך מיין מישרים אהבוך", כלומר ישרי לב אוהבי מישרים הם אהבוך, שהם אנשי חסד . כי אותן שהן במדרגה זו קרובים לישועת ה' לקבל כח עליון, והם חולי אהבת רוחו הטובה. ולפי שלא יזכה לזה אלא ע"י המעלות כולן שמנה תחלה, תני נמי להההיא (בתר אינך) [אחרי השאר].

"מתרחק מן הכבוד, ולא מגיס לבו בתלמודו, ואינו שמח בהוראה". השתא תני שלשה דברים התלויין במדת הצניעות ובושת הפנים . שאחר שהגיע למעלות הנפלאות השנויות למעלה, מי ראוי יותר לכבוד ממנו ? וכמו ששנה למעלה "ואין כבוד אלא לחכמים" וכו' וכל בני אדם נוהגים בו כבוד מפני חכמתו וקדושתו. הנה ממדתו [לד] להתרחק מן הכבוד. אין צריך לומר שלא יהיה רודף אחר הכבוד, דפשיטא שהיא חסרון וגריעות, וכדאמרינן (עירובין יג:) "כל (הרודף אחר) [המחזר על] הגדולה, הגדולה בורחת הימנו". ותנן (אבות, ד) "הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם". אלא מתרחק מן הכבוד, כשיודע שבני אדם רוצים לכבדו, מסתתר מהן מפני הבושה, ואינו רוצה בכבודם . כי לבו שפל בקרבו ולא יחשוב עצמו לגדול מאחיו, (ע"פ תהלים מד, טז) "וכל היום כלימתי נגדו", שאין תורתו ומעשיו נחשבים בעיניו נגד חסרונותיו וסכלותו בדברים הנעלמים ממנו. שכן מדת החכמים הגדולים שמכירים שפלותם וקוצר בינת האדם, ואינן מחזיקים טובה לעצמם וכדתניא לעיל . ולכן חושבים תמיד שאינן ראויין לכבוד, וכך היתה מדתו של שאול המלך ע"ה, כשרצו להקימו למלך התחבא מפני הבושה, שנאמר (שמו"א י, כב) "הנה הוא נחבא אל הכלים". והנה מדות הנפש מתוארים כלים, שנאמר (ישעיה לב, ז) "וכלי [פי' ה"מצודות": רמאי] כליו רעים", אולי [פסוק הנ"ל בשמו"א] רמז שהיה שאול נחבא אל הכלים, מפשפש בכליו אם ראוי למלוכה. ומי שזאת מדתו יוסיף תמיד לשמוע מכל אדם אפילו מן הקטנים ממנו.

[לה] שנית, לא מגיס לבו בל ימודו. לאו למימרא שאינו מתגאה בתלמודו בפני הבריות או אפילו בלבו, דפשיטא הוא ולכל אדם נמי אסור. שאין דבר רע מן הגאוה. ואמאי חשיב לה הכי בין המעלות הגדולות ? ותו "ואינו מתגאה בתלמודו" מבעי ליה [למימר] . אלא מגיס לבו כההיא דתנן (כתובות יב.) "כדי שיהא לבו גס בה", כשני ריעים העושים מעשה סתר ואין האחד בוש מחברו. ודומה לזה בתורה, צריך שלא יהא לבו גס בתלמודו, ולא יעסוק בחכמה בלי בושת פנים. וכדתני לעיל "והוה צנוע" ופרישית שצריך להתבייש ולא ישלח מחשבות נפשו חפשים להסתכל בגדולות ונוראות ועומק הדברים בלי בושה, אלא ירומם בלבו כבוד התורה וסתריה ומצפוניה על כבודו. ויאמר בלבו "מי אני, ומה חיי להתבונן בנפלאות כאלה ?". דומה לענין "מתרחק מן הכבוד". וכבר פירשנו ענין הצניעות במשנתו של ר' מאיר ["העוסק בתורה לשמה"], והודענו שהמדה הזאת ראויה לכל חכם גדול, ועליה נאמר (מיכה ו, ח) "והצנע לכת עם אלהיך", ונאמר (שמות ג, ו) "ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אל האלהים". שהסתיר מחשבותיו ולא חשב את עצמו כדאי להביט אל האלהים, (ברכות ז.) ובשכר זה זכה (במדבר יב, ח) "ותמונת ה' יביט". וכן מדת כל חכם גדול שנתבררו לו נוראות ה' ב"ה וגדולותיו, וכבוד התורה העליונה

ותפארתה, שלא יהיה גס לב בתלמודו, כי יעריך שפלותו וקלותו לנגד גדולת ה ' ב"ה ותורתו, וילמוד ברוב כבוד ובהצנע.

[לו] השלישית, אינו שמח בהוראה . לאו למימרא שלא יהיה גס לבו בהוראה, שעל זה שנינו (אבות, א) "והגס לבו בהוראה שוטה רשע וגס רוח ". כי הדן דינים בלי מורא שמים וגס לבו בהוראותיו, ודאי רשע הוא, (דברים כד, ו) "כי נפש הוא חובל ", מחייב את הזכאי ומזכה את החייב, מטהר את הטמא מטמא את הטהור , וכיוצא. ואינו דומה למגיס לבבו בלמודו, שאין דבר מעשה יוצא ממנו, דבמחשבות הלב קא מיירי וכדפירשתי, מה שאין כן בהוראה שצריך יראה ופחד ומתינות שלא יכשל בדבר הלכה . אלא שלא ישמח בהוראה בשבתו על כסא ההוראה, אע"פ שאין לבו גס בהוראותיו, ועושה כל מה שמוטל עליו לעשות, לא ישמח בלבו שהגיע להוראה. לפי שמרוב בשת פניו מתירא תמיד שאינו כדאי להוראה, ושמא יכשל הלכה, דומיא ל"מתרחק מן הכבוד". והנך תלתא ראויין לחכם גדול שהגיע למדת עובד מאהבה "אוהב את המקום" וכו'. ונתברר לו שכל חכמתו ותבונתו כטיפה מן הים נגד הדברים הנעלמים מדעתו ומדעת כל אדם . וע"י כן יבוש ויכלם בעצמו לקבל כבוד בני אדם, ולהיות גס לב בתלמוד ולשמוח בהוראה. ומשום הכי תני להו (בתר אינך) [אחרי השאר].

"נושא בעול עם חבירו, מכריעו לכף זכות, מעמידו על האמת, ומעמידו על השלום". אחר ששנה המעלות כ ולם עד שהגיע לכלל אהבה שהיא האחרונה שבכ ולם, שהעובד מאהבה שכרו כפול ומכופל, וכמו שאמר ר' מאיר (אבות, ו) "ולא עוד אלא שנקרא ריע אהוב, אוהב את המקום, אוהב את הבריות ", כלומר למעלה מכל מה שזוכה, הרי הוא עולה לרום המדרגות כ ולם, שמגיע להיות אהוב באהבתו את המקום ואת הבריות, תנו השתא ארבעה דברים הנמשכים מאהבת המקום והבריות . וכענין ששנינו בספרי (פ' ואתחנן, פסקא לב) ואהבת את ה' אלהיך, אהבהו על הבריות, כמו שמצינו באברהם אבינו ע"ה שהכניס בני אדם תחת כנפי השכינה, כמו שנאמר (בראשית יב, ה) "ואת הנפש אשר עשו בחרן".

[לז] ותני תחלה נושא בעול עם חבירו, ואין פירושו למנת המלך אע"פ שאינו צריך וא ין צריך לומר לצדקה, דההיא אין ענין לו עם מ"ח דברים שהתורה נקנית בהן, דבכלל עבודה וג מילת חסדים הוא, ואנן בתורה קיימינן. אלא כההיא דתנן (אבות, ג) "כל המקבל עליו עול תורה" וכו'. והכי נמי נושא בעול עם חברו, שאם רואה בחברו שהוא מצטער בל ימוד התורה, ואין בו חלק טוב כמוהו, וכההיא דתנן לעיל (אבות, ה) "ארבע מדות בתלמידים ממהר לשמוע וממהר לאבד" וכו', וכדפרישית התם, ממדתו להיות נושא בעול עמו, ויטריח עצמו להבין לו השמועות, לדבר על לבו שיחזור תלמודו פעמים רבות שלא ישכחנו, ויושב עמו וחוזר על השמועות, אע"פ שאינו צריך לזה לעצמו . וכל זה מאהבת המקום ב"ה, שרוצה שיהיו רבים חכמים בתורה, כדרך האוהב שמטריח לאהב אוהבו בעיני זולתו . וכן מאהבת הבריות, וכאותה ששנינו (אבות, א) "אוהב את הבריות ומקרבן לתורה ". ואינו חושש לכבודו ולגדולתו ולטרחו, אלא משפיל עצמו להושיע חברו בתורה.

[לח] שנית מכריעו לכף זכות, ולא דמיא לההיא ששנינו בפ"ק "והוי דן את כל אדם לכף זכות", דהתם דן קתני, וכדפרישית שאם הדבר שקול ויש פנים לכאן ולכאן ידינהו לכף זכות, ומשום גמילת חסדים תני לה . והכא מכריעו קתני, דתחלה נושא בעול עמו ומלמדו היטב, ואח"כ מכריעו לכף זכות, שכל כך יטריח עמו ללמדו חכמה ומוסר, עד שאם היתה כף חברו שקולה, והיינו שלא השתרשו עדיין שרשי החכמה בלבו, ופעם התגברה בו מחשבות חכמה ויראה, ופעם התגברו עליו מחשבות סכלות והבל, וכדתנן לעיל (אבות ג) " כל ש חכמתו מרובה ממעשיו" וכו' והתם פרישית לה, הנה ממדתו שלא יעזבנו עד שיכריע כפו לזכות, כלומר עד שיביא דברי החכמה אל לבו, ותהיה כף הזכות מכרעת. והמליצה יקרה , דלא תני "ומכריעו לזכות", שלפעמים נשתרש הרשע ולא יהפך לבבו לעולם, ובההיא לא קא מיירי . אלא בחבר טוב שמועיל בו המוסר והתורה, והיינו כמו כל אדם בינוני ששתי הכפות שקולים, פעם גובר הטוב, ופעם גובר הרע. ואשמועינן שהוא טורח עד שיכריעו לכף זכות, דומיא דכף זכות ששנה

יהושע בן פרחיה (אבות, א) דפרישית נמי בכי האי גוונא. ואין כן ומקרבתו לידי זכות ששנה ר' מאיר (אבות, ו. "העוסק בתורה לשמה") דהתם בצדיק גמור קא מיירי וכמו שפירשנו.

"אמת", כינוי לנגלות התורה

[לט] השלישית, מעמידו על האמת. כבר פירשתי בפ"ק במשנתו של שמעון הצדיק, שהתורה היא סוד החכמה העליונה, והנגלה ממנה הנודע לכל והן המצות והאזהרות המפורשות בה, זהו מדת ה "אמת", ובעבורן נקראת תורת אמת, כמו (מלאכי ב, ו) "תורת אמת היתה בפיהו", (משלי כג, כג) "אמת קנה ואל תמכור, חכמה ומוסר ובינה". וסיפא דקרא פירושא דרישא: מהו אמת? "חכמה מוסר ובינה", שהנגלה מן התורה כוללתן. והנה אחר שנשא בעול עם חבירו עד שלמדו ההלכות, גם הכריעו לכף זכות במעשים, אחר כן יעזרהו שיעמוד על האמת, שיסבור סברות נכונות, ויודיעהו המדות שהתורה נדרשת בהן, ואיך נלמד דבר מדבר, ואיך מדמים דבר לדבר, עד שידע לברר הדין לאמתו, וזהו "תורת אמת" (מלאכי ב, ו).

"שלום", כינוי דרכי חסידות שבתורה

[מ] הרביעית, מעמידו על השלום, זהו מעלה עליונה, והא נמי פרישית לה התם, שהדרכים הנסתרים שבתורה, שנכללין רובן במצות "והלכת בדרכיו" (דברים כח, ט), שאינן נמסרין אלא לגדולי ישראל בעלי הנפשות היקרות, הן הן דרכי החסידות. ולפי שגם אלו כלולים בתורה נקראת "תורת חסד", כמו שנאמר (משלי לא, כו) "פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה", ושם בארנו ברחבה כמה נשגבים הענינים הללו. שדרכי החסידות מי שמתבונן בהם ונוהג בדרכיהן הוא האדם הגדול השלם בתכלית השלמות היותר אפשרי לאדם, וזאת המדרגה מתוארת בספרי הקדש בתואר "שלום", לפי שאין שלמות אחרונה ממנה, וכמו שפירשנו (אבות, א) בבבא "הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום". ואמרנו שמי שזכה לשלום ההוא "חסיד" יתקרי, לפי שאי אפשר להשיג זאת המדרגה אלא ע"י הדרכים המופלאים דרכי החסד. וראיה [לזה] שדוד מלך ישראל אומר (תהלים לד, טו) "סור מרע ועשה טוב בקש שלום ורדפהו". שבכלל "סור מרע ועשה טוב" כלול הכל, והדר "בקש שלום ורדפהו". שהן מדת החסידות שינהג בהן אולי ימצא מדת ה "שלום". כי אין די בסור מרע ועשה טוב לבד לענין ה "שלום", אלא עוד יבקשנו כמטמונים וירדוף בדרכיו אולי ימצאנו. ועל זה שנה פה "ומעמידו על השלום", מלבד שמעמידו על האמת. אלא אם יראה בו ענין נשגב, יטריח עמו עוד יותר להעמידו על מדת השלום, וכדרך ו "תורת חסד על לשונה", שמלמדת דרכי החסד לתלמידים ["תורה ללמדה, זו היא תורה של חסד", סוכה מט ע"ב]. ובהנהו ארבעה דברים נכללים כל מדת הטוב שיוכל החכם להיות נוהג בהם עם חבריו בענין התורה ומעשה המצות. ואי אפשר שיעסוק באלה אלא מי שהוא עצמו חכם גדול בתורה, ומבין בדרכי החסד הנפלאים, ומשום הכי תני להו (בתר הנך) [אחרי אלו] דלעיל. כי אוהב תוכחות ומישרים, הוא החכם והנבון המבין בדרכי ה' הנפלאים כדפירשתי לעיל. ובעבור שאוהב את המקום ב"ה והבריות, כל חפצו להודיע האמת והשלום גם לחבריו, לקדש שם שמים בארץ, ולהושיע גם שאר הנפשות האהובות לו. ותני תח ילה "מתרחק מן הכבוד" וכו' משום דהנך תלתא מיירי בחכם עצמו ובמדותיו, והדר תני "נושא בעול" וכו', דהנך ארבע מיירי במדות שנוהג בהן עם חבריו, והסדר נכון ונפלא מאד.

"מתישב בתלמודו, שואל כענין ומשיב כהלכה, שומע ומוסיף". אחר ששנה מדותיו של המוכתר בכתר תורה איך מתנהג עם חבריו ללמדם ולגדלתם, תני השתא מדותיו בענין הלימוד עצמו. והוא, שהמלמד לזולתו מלבד הטורח שיטרח ורוב החכמה שבו, עוד צריך תבונה יתירה להבין חכמתו ותבונתו לאחרים. ותמצא בצלאל ואהליאב שמילא אותם ה' ב"ה (שמות לה, לא) "בחכמה בתבונה ובדעת", והיו יודעים בלבם כל מלאכת התבנית לכל עבודת המשכן, וגם היו צריכין לרוח יתירא ללמד אלו המעשים הנפלאים לחבריהם העושים במלאכה, כי הם לא היו הפועלים האורגים והרוקמים. ונתן להם ה' ב"ה ג"כ הכח הזה להורות לעושי המלאכה את כל אשר ברוחם. וזהו שנאמר (שמות לה, לד) "ולהורות נתן בלבו הוא ואהליאב" וגו', כלומר שנתן בלבם הכח להורות חכמתם לאחרים. וכן נאמר על שלמה (קהלת

יב, ט) "ויותר שהיה קהלת חכם עוד לימד דעת את העם" וגו'. ויקרה לחכמים גדולים שיהיה בלבבם חכמה ותבונה רבה, ואינם יכולים ללמדה לתלמידיהם, כי (הלומד) [המלמד] לזולתו הפחות ממנו בשכל ובבינה, צריך שיעשה סדר לתלמודו, להתחיל בקטן ולסיים בגדול. ולפעמים צריך להמשיל משלים להסביר הענין, הכל כפי הכנת לב תלמידו וחבריו. ולא ישמיט גם דבר שהוא קטן בעיניו, כי מה שברור לעיני חכמתו נעלם פעמים רבות מלב השומע, וכן צריך יישוב הדעת הרבה ללמד לאחרים, ועל זה שנה [מא] "מתישב בלימודו", כלומר כשרוצה להעמיד חבריו על האמת והשלום, מתישב בלימודו ובורר בלבו דרכים רבים שעל ידיהן ילמדו ויבינו השומעים ושיכנסו הדברים בלבם, ולא ימהר לדבר (ד' מנוקדת פתח), ולא ירמוז רמזים וראשי פרקים כדרך שמדברים החכמים זה עם זה, אלא יתן זמן להציע ההצעות הצריכות, ולכלכל הכל כפי הכנת המקבלים.

[מב] שנית, שואל כענין ומשיב כהלכה. כל מה שמלמד להם דורך בו דרך אמת, כל שאלותיו שישאל בתלמודו הן כענין, וכל תשובותיו שהוא משיב הם כהלכה. ו"בשבעה דברים בחכם" (אבות, ה), כבר שנה "שואל כענין ומשיב כהלכה". ופירשתי התם כשהחכם מתחיל לדבר, כשישאל לא יפליג לדברים אחרים להראות פלפולו וחריפותו בדברים שאינן נוגעין לענין, אלא תהיינה שאלותיו לברר האמת בהלכה שהוא עוסק בה, כי (מליצה ע"פ קהלת ב, ג) "לבו נוהג בחכמה", ואינו מתכוין (רק) [כי אם] לברר דין אמת לאמתו, וכן בדרושים וכן בטעמי תורה. וכשישיב לא יטעה חבריו או תלמידיו לתרץ וליישב שאלותיו בהמצאות של הבל שאינן לאמיתו של תורה, אלא משיב כהלכה ובדרך אמת. לפי שהוא חכם, וכל חפצו ליישר בני אדם בתורה, ולקבוע האמת בלבם.

[מג] השלישית, "שומע ומוסיף". כשמודיע חכמתו לחבריו או לתלמידיו, והם רוצים להגיד דבר שעלה על דעתם, לא ידחם ולא יבלבל לבלתי שמוע לדבריהם. אלא שומע דבריהם, ואחר ששמע מה שדברו אם חדשו דבר יודה להם. ואם אמרו דבר שלא היה נעלם ממנו, ישמח בדבריהם, ויודיעם שסברתם נכונה, ויוסיף על דבריהם בחכמתו הגדולה להודיעם חדשות לא נודעו להם. ועל זה שנינו בפ"ד "יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך", ופירשתי התם דלענין (התלמוד) [הלימוד] קתני לה. כמו שחביב כבוד עצמו בעיניו, כלומר כבוד נשמתו, שהן דברי ש יקול דעתו וסברת לבו, כן יעשה עם תלמידיו. כשיאמרו דבר כפי סברתם, ינהג בהם כבוד, וישמע דבריהם ויעיין בהם אם נכונים אם לאו. וחלילה לדחות דבריהם מיד בלי שמיעת האזן, שלפעמים עניינים נכבדים יוצאים מפי התלמידים, המועילים לרב המלמדם להעמידו על ענין אמתי. והיינו דתני הכא "שומע" מפי חבריו, "ומוסיף". שאם שמע דבר חדש שעל ידו עמד על דבר תורה, מודיע להם שדבריהם אמת, ומוסיף על דבריהם מה שנתחדש לו על ידי זה.

[מד] "הלומד על מנת ללמד, [מה] והלומד על מנת לעשות". אע"פ ששנה "נושא בעול עם חבירו וכו' מעמידו" וכו'. ופירשנו שזהו המלמד תורתו לחברים מקשיבים, ואמאי תני עוד "הלומד על מנת ללמד"? ותו "הלומד על מנת לעשות", משנה שאינה צריכה היא. דפשיטא, אטו ברשיעי עסקינן שלומד ואינו עושה? (אבות, א) "ולא המדרש עיקר אלא המעשה". ותו דהוי ליה למיתני הך ברישא, בתחילת מ"ח דברים שמנה, שזהו עיקר הכל. ותו מדתני "הלומד על מנת לעשות", משמע ד"לומד על מנת ללמד ולא לעשות"? וחלילה לומר כן דהאי רשע מקרי. ואנן במילי דחסידותא קיימינן. כולהו קושייתא מתרצי במאי דתנינן בפ"ג "ר' ישמעאל אומר הלומד ע"מ ללמד מספיקין בידו ללמוד וללמד, והלומד על מנת לעשות מספיקין בידו ללמוד וללמד לשמור ולעשות". שאם תסתכל במה שפירשנו שם תבין ג"כ דברי הברייתא השנויה כאן. כי אמרנו דמילי מילי קתני, ולית לך לדיוקי מדסיפא ב"לומד על מנת לעשות", רישא בלומד שלא על מנת לעשות. אלא רישא וסיפא בצדיקים גמורים הלומדים ועושים כתלמודם. ורישא מיירי שלומד דברי תורה שאין בהם מעשה, כמו הלומד "תורת כהנים" וסדר עבודת המקדש והוא זר, או טומאות וטהרות בזמן הזה, וכן "תורת המלך" וכיוצא בהלכות שאין לו בהם דרך מעשה, וכן מעשה בראשית ומעשה מרכבה, ותבונת דרכי ה' איך נוהג

עולמו בחסד משפט וצדקה, שכל אלו הן יסודות התורה המכניסין אהבת ה' ויראתו בלב האדם. וסיפא מיירי שלומד דינין וחקים הנהוגים, כל הנכלל בסור מרע ועשה טוב. וקמ"ל רישא לומד על מנת ללמד, לקיים מצות ת למוד תורה דרבים, אע"פ שאינו מכוין לעצמו להוסיף מדעתו ולהוסיף על חכמתו, אלא ללמד לאחרים מה שיש בידו ומה שמקבל מרבו, מספיקין בידו שתים : "ללמוד וללמד". אין צריך לומר שיזכה להיות לו חברים מקשיבים שילמדם מה שקבל, אבל גם יזכה ללמוד לעצמו שיוסיף חכמה על חכמה, מדה כנגד מדה, כמו שחפץ להשפיע תלמודו על אחרי ם, ישפיע עליו ה ' ב"ה דעה בינה והשכל ללמוד לעצמו. וסיפא קמ"ל שהלמד דיני תורה ואינו לומדם רק ל [שם הלימוד] עצמו, [אלא] כדי שיוכל לעבוד את ה', מספיקין בידו ללמוד לעצמו, וללמד לאחרים, ולשמור התורה בלב, ולעשות כתלמודו, לפי שהמעשה עיקר, כיון שמתכוין בתלמודו לעשות. ובכלל העשייה ללמד לאחרים שהיא בכלל המצות המעשיות, שנאמר (דברים ו, ז) "ושננתם לבניך", לכן זוכה לכל. והיינו הך דהכי ש"הלומד על מנת ללמד ", ו"הלומד על מנת לעשות ", הם שתי מדות יקרות לקנין התורה, לפי שמספיקין בידו גם ללמוד לנפשו חדושי תורה ונותנין לו מאור השכל, וע"י כן זוכה לחכמה גדולה . והמדות ששנה בתח ילה ש"נושא בעול עם חברו " וכו' מיירי שלומד ומייגע לעצמו להבין ולהשכיל, שממדתו ג"כ להושיע חבריו . והך דהכא מיירי שאינו לומד מדעתו כלל להוסיף, אלא לומד כדי ללמד לאחרים, שאפילו הכי היא מדה יקרה לקנין התורה, לפי שע"י כן זוכה שילמוד גם הוא. וכן בלומד על מנת לעשות.

"[מו] **והמחכים את רבו,** [מז] **והמכוין את שמועתו,** [מח] **והאומר דבר בשם אומרו**". אחר ששנה דרך החכם עם חבריו ובל ימודו עמהם, תני השתא דרכיו שנוהג בהן עם רבותיו שלמדוהו חכמה, ואל יקשה עליך שאם הוא חכם ומלמד לאחרים ומורה הוראות בישראל, וכדקתני "ואינו שמח בהוראה", איך שנה "המחכים את רבו" וכו', דמשמע דמיירי בתלמיד היושב לפני רבו ? הא לא קשיא דהא תנינן לעיל (אבות, א) יהושע בן פרחיה אומר "עשה לך רב", ופירשתי התם דבחכם מופלא ראוי להוראה מיירי, דאפילו הכי "עשה לך רב". והיינו בדברים התלויין בש יקול הדעת לברר ההלכות להוציא דבר מדבר ולדמות דבר לדבר . וצוה שישפיל רוחו ויעשה לו רב לדון לפניו, ולשמוע אם יסכים לסברותיו, ולא ישען על דעתו ועל פלפולו, ולא על חבריו ותלמידיו . ואשמועינן הכא שכשיושב לפני רבו, והרב אומר השמועה, ממדתו להחכים את רבו, והיינו כדאמרינן (ב"מ פד.) שהיה ר' שמעון בן לקיש מחכים את ר' יוחנן, שהיה מקשה לו בכל הלכה כ"ד קושיות, ור' יוחנן צריך לתרצן, וע"י זה ההלכה רווחת. והיה ר' יוחנן משבח לר' שמעון בן לקיש בדבר זה . ואע"פ שר' שמעון בן לקיש היה חכם מופלא ובדברים רבים חלק עם ר' יוחנן, מ כל מקום היה ר' יוחנן רבו, וברוב עיונו ופלפולו של ר' שמעון החכים את ר' יוחנן והכניסו בעומק ההלכה והחכימו, דומיא ד "מעמידו על האמת" דתני לעיל . אלא דבחברים צריך לומר מעמידו על האמת שיבינהו ההלכה, ולא יתכן זה אצל הרב שיודע האמת כמוהו, אלא מחכימו יותר להרויח ההלכה ולבררה כסלת נקיה.

[מז] שנית, "המכוין את שמועתו". השמועה ששומע מפי רבו, פעמים שנראית כחולקת על שמועות אחרות, ופעמים שנראית כאילו אין לה יסוד במשנה ובקבלה . והוא מייגע עצמו לכוין השמועה בסברותיו הנאמנות ובעומק עיונו שלא תחלוק על שמועות אחרות, ויוציאנה מדברי המשנה, כמו שנזכרו מימרות רבות בתלמוד שנאמרו מפי החכמים, ושקיל וטרי תלמודא להוכיח הדבר מאח ת מן המשניות, וכדאמרינן (כתובות סט :) "אילפא תלא נפשיה בדיסקרתא ואמר מאן דאמר לי מפי רבה ור' אושעיא ולא פשטי לה ממתניתא " וכו', והיינו מכוין השמועה, מלשון "אפשר יעשנה בדפוס כיון " גבי מצה (פסחים ל ז.), שיכוין אותה עם הדפוס. וכן כל דבר המתדמה לענין אחר נקרא "מכוון". [מח] שלישית, האומר דבר בשם אומרו, וגם זה לחכמים. שאם שמע שמועה מפי חכם אחד או משמו של חכם, צריך שילמדנה בשם אומרו. אין צריך לומר שלא יתלה הדבר בעצמו דפשיטא דאיסורא הוא דהוי, שמתלבש בטלית שאינו שלו וכאלו גוזל מחבירו, אלא שלא יאמר "כך שמעתי" (וצריך) [אלא צריך]

לפרסם שם אומרו, לתת כבוד לבעל השמועה להזכיר שמו לשם ולתפארת, דומיא למה ששנה למעלה "הלומד מחברו פרק אחד או הלכה אחת וכו' צריך לנהוג בו כבוד ", וכל שכן שלא יעלים שמו מן ההלכה . בין שהאומר עודנו חי, בין שאומרה מן הדורות שקדמו, תמיד חייב לכבדו ולומר הדבר בשמו. והוסיף לומר "הא למדת שכל האומר וכו' מביא גאולה לעולם", הך תלמודא מקרא ילפינן כדקאמר שנאמר (אסתר ב, כב) "ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי", כלומר אם האומר מן החיים פשיטא שצריך לאומרה בשמו, שע "י כן מביא גאולה לעולם . כי מי שזוכה לעמול בתורה ולהוציא מה שבכחו אל הפועל ומחדש דבר, הקב"ה רוצה שעל ידו יתפרסם אותו הדבר, ושידעו בני אדם שזה האיש הוא שלמד דבר זה לבני אדם. אולי שע"י כן יגדל שמו ויעשה על ידו תשועה בישראל, כמו שמצינו במרדכי שעל ידו נודע שמרדו בגתן ותרש במלכות, ונתגלגל הדבר שע"י כן נעשתה תשועה גדולה בישראל בימי המן.

ולא תימא מה נפקא מינה אם מלמד ההלכה סתם או בשם אומרה ? אין הדבר כן, אלא אפשר שע"י כן מביא גאולה לעולם, ולאו גאולת קץ הימין, אלא כל דבר טוב ותשועה מצרה קרוי גאולה, שעל ידי שמתפרסם שם האומר יגדל שמו בקרב ישראל, ואפשר שיקרה שיעשה תשועה על ידו, כמו שהיה במרדכי . שלא לחנם מודיע הקב"ה דבר מן הדברים לפלוני ולא לזולתו, כי מאד עמקו מחשבותיו שרוצה לפאר האיש הזה ולהכינו על ידי כן לעשות תשועה על ידו. ולכן החכמים יגידו דבר בשם אומרו. כך נראה בעיני.

הנה בארנו הברייתא הסתומה הזאת, וסדרנו דבריה על נכון . והמתבונן בדברינו יראה שאין בה ערבוב דברים ולא כפל דברים . ויש בידי להוסיף ציצים ופרחים (שבת קמה:) בדבריה, אבל בחרתי לקצר. ומאחרית דבר תבין כי נכון הפירוש שחדשנו בתח ילת דברי הברייתא, שעל כן "גדולה תורה" (לשון הברייתא להלן), לפי שאין לה מעלות כלל [ליהנות ממנה בחיים החומריים], גם צריכה עוד למ"ח דברים [לקנין שלה] שכולן תלויין בשפלות הרוח, כמו שבארנו בכל בבא ובבא. ולולא כי העוסקים בה ישמחו יעלצו לפני אלהים באור תורם, וימצאו עצמם מגודלים על כל המעשים, לא היו לה אוהב וריע . וכיון שרבים עזבו חיי שעה ודבקו בתורה, ידענו שגדולה תורה על כל המעלות שתחת השמש, אפילו מן המלכות והכהונה שיש להן המעלות הרבות שבני אדם חפצים בם מאד, וזוהי הגדולה בעצם, וכמו שיתבאר עוד בריש הברייתא הסמוכה.

גְּדוֹלָה תוֹרָה, שֶׁהִיא נוֹתֶנֶת חַיִּים לְעוֹשֶׂיהָ בָּעוֹלָם הַזֶּה וּבָעוֹלָם הַבָּא, שֶׁנֶּאֱמַר (משלי ד) כִּי חַיִּים הֵם לְמֹצְאֵיהֶם וּלְכָל בְּשָׂרוֹ מַרְפֵּא. וְאוֹמֵר (שם ג) רְפָאוֹת תְּהִי לְשָׁרֶךָ וְשִׁקּוּי לְעַצְמוֹתֶיךָ. וְאוֹמֵר (שם) עֵץ חַיִּים הִיא לַמַּחֲזִיקִים בָּהּ וְתֹמְכֶיהָ מְאֻשָּׁר. וְאוֹמֵר (שם א) כִּי לִוְיַת חֵן הֵם לְרֹאשֶׁךָ וַעֲנָקִים לְגַרְגְּרֹתֶיךָ. וְאוֹמֵר (שם ג) תִּתֵּן לְרֹאשְׁךָ לִוְיַת חֵן עֲטֶרֶת תִּפְאֶרֶת תְּמַגְּנֶךָּ. וְאוֹמֵר (שם ט) כִּי בִי יִרְבּוּ יָמֶיךָ וְיוֹסִיפוּ לְךָ שְׁנוֹת חַיִּים. וְאוֹמֵר (שם ג) אֹרֶךְ יָמִים בִּימִינָהּ בְּשְׂמאלָהּ עשֶׁר וְכָבוֹד. וְאוֹמֵר (שם) כִּי אֹרֶךְ יָמִים וּשְׁנוֹת חַיִּים וְשָׁלוֹם יוֹסִיפוּ לָךְ. וְאוֹמֵר (שם) , דְּרָכֶיהָ דַרְכֵי נעַם וְכָל נְתִיבוֹתֶיהָ שָׁלוֹם:

"גדולה תורה שהיא נותנת " וכו'. זוהי גדולתה של תורה על כל הדברים, שהיא לבדה נותנת חיים לעושיה בעוה"ז ובעוה"ב . ולכן היא גדולה אפילו מן הכהונה, שאע"פ שיש כ"ד מעלות לכהונה, ולתורה אין גם מעלה אחת תחת השמש [כלומר ליהנות ממנה בחיים החומריים], ומלבד זה עושיה צריכין לפרוש אפילו מן הדברים שזוכים להם ההדיוטים, (וכהנהו) [וכאלו] מ"ח דברים השנויים למעלה, הנה גדולה תורה מכ ולם שנותנת חיים וכו', שאין דבר יקר ממנו, וכדאפרש בברייתא זו . ולכן עושיה מוחלין על כל המעלות שיקנו השרים, ועל כל הקניינים שיקנו ההדיוטים, והכל כדי לקנות תורה. לפי שבאורה יראו אור החיים לגוף ולנפש, כי מכתבה מכתב אלהים. וכשהיא כתובה על לב האדם, כבוד עליון דבק בנשמתו, כי (ישעיה נז, טו) [ה'] "שוכן את דכא ושפל רוח להחיות רוח שפלים". וזוהי מתנה גדולה שאין ביד שום דבר להנחילה לבריות זולתי התורה. ואין כן העושר והכבוד שנוחלים גם הנלוזים מן התורה, כמו שאנו רואין כסילים ובוזי תורה (תהלים עג, יב) "השגו חיל", וכן הכח והגבורה יש לבני אדם אשר לא שמרו תורה, וכן החן, כי החכמים בכל חכמה ל ימודית וטבעית ימצאו חן בעיני מלך ושרים, ואפילו המלוכה והממשלה ישיגו בני בלי תורה, וכן הבריאות הבנים והצלחה נמצאים אתם, וכן כל הטובות שהן תחת השמש . [כל הנ"ל הוא] זולתי [לחיות] החיים, (שה"ש ח, ז) "כי אם יתן איש את כל הון ביתו" אפי' בעבור חיי שעה "בוז יבוזו לו", וכל שכן חיי העוה"ב. ואין דרך לקנותן אלא ע"י העסק בתורה וההליכה בדרכיה. ואתה ידעת שאין דבר יקר מן החיים, כי עם המות כלים כל הסגולות שמנינו . וכיון שהתורה מנחילתן לאדם, נתברר שאין טוב ואין גדולה אלא בתורה.

באמת, התורה תביא לאדם גם טובות של עולם הזה

ודע כי באמת גם יתר הסגולות תנחיל התורה, כדכתיב (משלי ח, טו) "בי מלכים ימלוכו", וכתיב (משלי ג, טז) "בשמאלה עושר וכבוד", וכתיב (תהלים יח, ל) "כי בך ארוץ גדוד ובאלהי אדלג שור ", וכתיב (משלי ח , יח) "עשר וכבוד אתי " וגו', וכתיב (ח, כא) "להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא". ויותר מזה כל הטובות הללו כשאינן באים ע"י התורה, אינן טובות גמורות, ופעמים הן לרע לבעליהן, כדכתיב (קהלת ה , יב) "עושר שמור לבעליו לרעתו ". וכמה בני אדם בינתם ושכלם הכשילם ונאבדו מן העולם, כענין (משלי יח, ז) "פי כסיל מחתה לו", וכתיב (משלי יח, כא) "מות וחיים ביד הלשון ". וכמה ג יבורים נשחתו בגבורתם ! וכמה אבות מתו מצער בניהם ! וכיוצא בזה. ועוד שנלוים עמהם קנאה ותאוה וכבוד וכיוצא במדות הרעות שאינן מניחין לבעליהן ליהנות מן היתרון שיש להם על חבריהם, וכל כיוצא בזה . ואם באים ע"י התורה הן טובות גמורות, ולא חשיב להו תנא דידן. לפי שלא בא בברייתא זו אלא לפרש הסגולה העליונה שהיא לתורה לבדה, והן החיים בעוה"ז ובעוה"ב ואין לזרים עמה, מה שאין כן שאר הטובות הנמצאים גם בעוזבי תורה . אע"פ שהחכם יבין שאינן דומים לאלו הבאים לשומרי תורה, הכסיל לא יבין זאת, משום הכי לא תני להו . והדר מפרש להו בברייתא הסמוכה. ועוד דלא תני השתא רק הגדולה שזוכים כל העוסקים בתורה שהן החיים, שעכ"פ זוכים לחיי

העוה"ב וכדבעינן למימר. מה שאין כן הטובות שתחת השמש לא פסיקא ליה מלתא, שהרי יש צדיקים שמגיע להם כמעשה הרשעים, (מליצה ע"פ תהלים עג, יד) "נגועים כל היום ותוכחתם לבקרים", משום הכי לא חשיב להו.

"חיים לעושיה". "להוגיה וללומדיה" לא תני אלא "לעושיה". כלשון הכתוב (תהלים קיא, י) "ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם", והעשייה היא התיקון, וכדפירשתי בפ"ג גבי "כל שחכמתו מרובה ממעשיו", שעיקר הכל הוא תיקון הנפש, שהחכמה באה בלבו יקבל טבע שני לחפוץ בחכמה וללכת בדרכיה. ומי שזכה לתיקון זה נוחל חיי העוה"ז וחיי העוה"ב, וכדתנן לעיל (אבות, ב) "מרבה תורה מרבה חיים". ותנא דידן מביא ראיה משבעה כתובים, כי יש שני מיני חיים בעוה"ז, האחד חיי הגוף, והשני חיי הנפש. חיי הגוף יש לכל אדם כטוב כרע, אבל חיי נפש הן לבד לשומרי תורה. והסוד הזה גלה שלמה ברוח הקדש, והודיע כמו שחיי הגוף תלויים בשפעת המאורות אשר בשמים, ואם רגע יחדל אור השמש והירח והאור המקשרים כל ההויות, תתפרד החבילה בתחתונים, ותנתק החבור שביניהם. ככה קשורים חיי הנפש באור החכמה, ואם תחדל מן הנפש אין לה חיים עליונים.

"חיים" של תורה הם חיי עולם הנצח

וזהו שאמר (קהלת ב, יב-יג) "ופניתי אני לראות חכמה והוללות וסכלות וגו', וראיתי אני שיש יתרון לחכמה מן הסכלות כיתרון האור מן החשך". וזה כתוב אחר פרשת (קהלת א,יז-יח) "ואתנה לבי לדעת חכמה וגו' כי ברוב חכמה רוב כעס" וגו', ובארנוהו (אבות, ב) בבבא "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ" וכו', שחשב לדעת ולברר חקי החכמה במופתים [בהוכחות], וראה שהדבר נמנע, כי נעלמה מעין כל חי, ואלהים לבדו הבין דרכה (איוב כח, כג). ואחר כן אמר (קהלת ב, יב-יג) שפנה לראות חכמה וגו', וזהו ראיית השכל, לדעת ההבדל העצמי שבין החכם לכסיל, והיתרון העצמי שיש לחכם על הכסיל, וראה שיתרונו דומה ליתרון האור מן החשך. ומה שכתבו על זה מפרשי המקרא זצ"ל תמצא בספריהם, ושמע פתרוננו. ידוע כי באור תלויים חיי הגופות, והמות בחשך. זכר לדבר (תהלים לו, י) "כי עמך מקור חיים באורך נראה אור", (משלי טז, טו) "באור פני מלך חיים". והדבר מוסכם מכל חכמי הטבע שהשמש והירח והכוכבים מקשרים ההויות ומעמידים אותם; ואם יחדלו תתפרד החבילה ויגוע כל בשר יחדו. ונאמר (תהלים יט, ה) "לשמש שם אהל בהם". ופירש ר"א אבן עזרא ז"ל "טעם להזכיר השמש, כי הוא גדול מכל גוף, והתנועות העליונות כולם קשורות בו, והוא מוליד הזמן השוה והשונה והיום והלילה והמתכות והצמחים, וכל החיים תלויים בשמש. וככה אמר שלמה (קהלת א, ג) "תחת השמש" [כשם כולל לכל אשר יש בעולם הזה] [עכ"ל]. והיתרון הזה בעצמו יש לחכמה מן הסכלות בענין הנפש, כי חיי הנפש תלויים בחכמה, והסכלות (תמיתנה) [תמית אותה]. ועל כן כתוב (ויקרא יח, ה) ["ושמרתם את חקותי ואת משפטי] אשר יעשה אותם האדם וחי בהם". ואונקלוס ז"ל תרגם "ויחי בהון לעלמא דאתי", וכמו שרמזנו בבבא "כך היא דרכה של תורה" וכו', שיש לתורה יתרון על כל הדברים, שהעוסק בה ימצא חיי נפש, והמרגישים בעריבות החיים הללו [של חיי תורה] לא יחושו לכל צער ולכל מצוקה, ושעל זה אמר שלמה ברוח הקדש (משלי ג, כב) "ויהיו חיים לנפשך וחן לגרגרותיך". כי אחר שד יבר על תפארת החכמה, והטובות שתנחיל לאוהביה, חתם דבריו והזכיר הסגולה העליונה שהיא לחכמה לבדה ואין לזרים אתה, שהיא סגולת "החיים".

ובפסוק שלפניו אמר (משלי ג, כא) "בני, אל יל וזו מעיניך. נצור תושיה ומזמה" שהוא הל ימוד והעשייה, וכדפירשתי (אבות, א) בבבא "ועל העבודה", ועליו אמר "ויהיו חיים לנפשך", שעל ידה תנחל חיי הנפש. ואלו החיים אין ערוך אליהם בכל הדברים שתחת השמש. כי ההולך בחכמה ינחל כבוד, וימצא בלבו עוז וחדוה, וימצא בעצמו ענין נשגב מדרכי הטבע, ומחשבתו דבקה בדברים עליונים, הכל כפי טהר לבבו חכמתו וצדקתו אם רב ואם מעט. על החיים הללו סובבים כל הכתובים המנשאים טובת אור התורה על כל הסגולות, כמו (תהלים קיט, עב) "טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף", (קיט, קסב) "שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב", (איוב כח, יז-יח) "לא יערכנה זהב וזכוכית וגו' ומשך חכמה מפנינים". וכיוצא באלה הרבה, הבנויים על חיי

הנפש שמצאו הגדולים הללו בעצמם, ולא יכלו לדמות דבר לטובו, כי אם בדרך המשל . ולכן זכרו הדברים הנודעים לרואי שמש, כמו הכסף והזהב ואבני חפץ, כדרך (משלי ב, ד) " אם תבקשנה ככסף". ומי שנלוז מדרך החיים, ולא זכה לחיי נפש כלל, חי לבד חיי הגוף . כי נפש האדם שופעת גם חיים לגוף, וחיי הגוף קשורים עם כל אשר תחת השמש . כאילו תאמר שצריך לאכילה ולשתיה ולנשימה וכיוצא, ואלו תלויין בשפעת מאורי השמים, ולכן קרא שלמה החיים הללו חיי הבל, כמו שאמר (קהלת ט, ט) "כל ימי חיי הבלך אשר נתן לך תחת השמש כל ימי הבלך". הודיע שחיי הגוף הן חיי הבל, לפי שהן תחת השמש וקשורים בשפעו ; וכל אשר תחת השמש הבל . ומכלל זה אתה שומע שיש חיים אחרים שאינן תחת השמש, ואלו הן חיי הנפש הקשורים עם החכמה שהיא ממעל לשמש.

והנה התורה מנחלת בעוה"ז שני מיני החיים, חיי הנפש כמו שאמרנו, וחיי הגוף ג"כ תנחיל התורה. ואל תחשוב (סנהדרין כו:) כי התורה מתשת כחו של אדם, שצריך לסור מתענוגים ומתאוות ומכל הדברים שהיצר מחמדתן, וכיוצא בזה, והן מחלישים חיי הגוף, וכדפירשתי בבבא "ובקבלת היסורין", שזוהי טענת "החכם בעיניו", שאינו מאמין שהחכמה נאמנה, לפי שלפי דעתו "אי אפשר שתצוה החכמה לצער הגוף ולכבוש היצר ". ועל זה [נ]אמר (משלי ג, ז) "אל תהי חכם בעיניך , ירא את ה' וסר מרע ", [כי] אין הדבר כן . אלא התורה נותנת חיים ובריאות לגוף ג"כ, יותר ממה שיתנו הסמים והרפואות, ובמקום (מליצה ע"פ תהלים קז, כז) ש"תתבלע חכמת" הרופאים ברפואות טבעיות, תרפא התורה, וכדאפרש לקמן . וכן התורה מנחלת חיים אחר המות כשתפרד הנפש מן הגוף תשוב אל אלהיה ותחיה לפניו, בעבור שהיתה דבקה באור החכמה. וע"ז אמר (קהלת ב, טז) "ואיך ימות החכם עם הכסיל?" והוא כתוב אחר (ב, יג) "וראיתי אני שיש יתרון לחכמה וגו' כיתרון האור מן החשך". ותבינהו ממה שבארנו (אבות, א) בבבא "אל תהיו כעבדים" וכו', ואין טוב לכפול הדברים. וכן תנחיל חיי הגוף וחיי הנפש לעולם הבא לעת התחיה, כמפורש בספרי הנביאים ובארנוהו (אבות, ד) בבבא "והמתים להחיות". והחיים הללו אין אנו יודעים לדבר עליהן, כי הם מן התעלומות, כמו שאמר על זה (ישעיה סד, ג) "עין לא ראתה אלהים זולתך , יעשה למחכה לו". ולברר שהתורה מנחלת כל מיני חיים הללו, מייתי הנך קראי לאוכוחי למילתיה [להוכיח דברו], וכדבעינן למימר.

טעם לשבעה הפסוקים שבברייתא זאת

"**שנאמר כי חיים הם למוצאיהם ולכל בשרו מרפא** ". מביא ראיה לדבריו משבעה פסוקים, וצריך פירוש לאיזו טעם צריך לשבע תם? ועוד בספר משלי כתוב בראשונה (א, ט) "כי לוית חן הם לראשך" וגו', ואחריו (ג, ב) "כי אורך ימים ושנות חיים" וגו', ואחריו (ג, ח) "רפאות תהי לשרך" וגו', ואחריו (ג, טז) "ארך ימים בימינה" וגו', ואחריו (ג, יח) "עץ חיים היא" וגו', ואחריו (ד, ט) "תתן לראשך לוית חן" וגו', ובאחרונה (ד, כב) "כי חיים הם למוצאיהם" וגו'. הנזכר בברייתא בראשונה, והנה התנא [בבריתא זו] הפך הסדר מאד. ומפרשי המסכתא ז"ל לא פירשו בזה דבר. ואמנם כפי יסודנו שהתנא מדבר על חמשה מיני חיים, שנים בעוה"ז, ואחד אחר המות, ושנים לעוה"ב, הוצרך לשבעה פסוקים הללו, ולסדרם באופן שסדרם, ללמדנו כי אמת נכון הדבר שהתורה מנחלת כולם, והזכירן כסדרן.

הביא תחלה [א] "כי חיים הם למוצאיהם ולכל בשרו מרפא", לפי שבכתוב זה לבדו נזכרו שני מיני החיים בעוה"ז . דאין לומר חיים הם למוצאיהם על חיי הגוף, דא"כ מאי "ולכל בשרו מרפא"? והיא היא, אלא "כי חיים הם" היינו חיי הנפש, שהם לבדם הם חיים גמורים שאינן נקנין אלא ע"י התורה, ולמי הם חיים ? "למוצאיהם". שמלת "מציאה" הונחה על חכמה, כמו (משלי ג, יג) "אשרי אדם מצא חכמה", ונאמר (משלי ח, לד) "אשרי אדם שומע לי וגו' כי מוצאי מצא חיים", והיינו הזוכה שתבא החכמה אל לבו ויה פך הלב לקבל טבע שני, והוא ימצא הכח הזה פתאום, ולכן נקרא "מציאה", לפי שדומה למוצא מציאה. ועליו נאמר בתורה (דברים ד, כט) "ובקשתם משם את ה' אלהיך ומצאת כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך ". ומלת "ומצאת" אין לו טעם? ועינינו שימצא כח עליון רוח החכמה, ובתנאי "כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך ", וכענין שפירשנו (אבות, א) בבבא ד"על התורה". ולכן החל "ובקשתם" לשון רבים , וסיים

"ומצאת" בלשון יחיד. כי רבים מבקשים, ומעטים הם המוצאים, לפי שצריכה לתנאים רבים, (וכהנהו) [וכאלו] מ"ח דברים שהתורה נקנית בהן. (ומלבד) [ולא רק] שיזכה בהן לחיי נפש, אלא שגם "לכל בשרו מרפא". ומלת "בשרו" הוא הגוף, שדברי התורה יעמידו גם את הגוף בבריאות ובתוקף. [ב] ומביא פסוק השני "רפאות תהי לשרך ושקוי לעצמותיך", דלא תימא שלענין העמדת הגוף בחיים היא [התורה] דומה לדברים טבעיים ורפואות המעמידים ג"כ את הגוף בבריאותו, ומפרש שאין הדבר כן. אלא כמו שחיי הנפש הן למעלה מן הטבע כנ"ל, כן העמדתה את הגוף בחיים ג"כ [היא] למעלה מן הטבע, ומה שלא יוכלו לעשות הרופאים ברפואותיהם תעשה התורה. ופסוק זה נזכר אחר (משלי ג, ז) "אל תהי חכם בעיניך ירא את ה' וסור מרע", שפירשנוהו בבבא "ובקבלת היסורין", שהחכם בעיניו מבזה החכמה וחושב שהיא צער ותחלואים לגוף. ואמר בר וח הקדש ששקר הוא רואה, אלא "רפאות תהי לשרך ושקוי לעצמותיך". ובספר "גן נעול" פירשנוהו. אל תראה בעיניך [כאילו] שהחכמה צער ועמל לאדם ומחליש כחו, כי הוא צריך תמיד להלחם עם יצר הלב, ולסבול בזיון וצער, ולעשות מוסר לנפשו שלא תשבע מתאוה ומדברים אסורים, להזהר מתענוגות בני אדם מן הזוללות והסביאה, מרדוף אחרי העושר וההון, להתרחק מן הכבוד והשררה והרבנות. וכל אלה יוסיפון יגון, יחלישו הגוף, יביאו רקב בעצמות, וכיוצא בזה. כי שקר אתה רואה, אבל "רפאות תהי לשרך", כלומר החכמה היא רפואה לשרך, והוא ["שרך"] טבור הגוף שהוא אונו ושרירותו. ומלבד שלא תחליש הגוף, אבל גם אם חלש הוא תשלח לו רפואה, כי דרכי החכמה מוסיפים כח באדם, ומשמרים אותו מכל מחלה. וההולך בחכמה השגחת ה' דבקה עמו, כמו שכתוב בתורה (שמות כג, כה) "וברך את לחמך ואת מימיך והסירותי מחלה מקרבך". היא משמחת הלב ומשקיטו מהמיית היצר. ומן הלב תוצאות חיים, ובהיות הלב שקט ושמח יהיה רפואה לכל הגוף. ולכן אחר שאמר "כי חיים הם למוצאיהם ולכל בשרו מרפא", פירש ואמר (משלי ד, כג) "מכל משמר נצור לבך כי ממנו תוצאות חיים". כלומר השמר שלא יבא לבך ב"משמר", והוא בית מאסר (בראשית מב, יז) היצר והתאוה. כי מן הלב "תוצאות חיים" לכל הגוף. ואם יאסר במשמר ויתאוה ויחמוד וכיוצא יבוא רקב בעצמות. לא כן אם הלב מושל בחכמה, שולח חיים לכל הגוף. וכן החכמה "שקוי לעצמותיך", שהן מוסדות הגוף. שאם יקרה בהם יובש אין מזור ואין תחבושת לרפואתם, כי הם מכוסים והמוח מבפנים, והחכמה תשקם ותלחלחם שיעמדו בכחם. וכמו שהבטיח ישעיה הנביא ע"ה להולך בחכמה, (ישעיה נח, יא) "ונחך ה' תמיד והשביע בצחצחות נפשך ועצמותיך יחליץ והיית כגן רוה" וגו'. ועל ההולך בשרירות לבו אמר (משלי ה, יא-יב) "ונהמת באחריתך בכלות בשרך ושארך. ואמרת 'איך שנאתי מוסר'?" וגו'. ולכן הזכיר פסוק זה אצל "החכם בעיניו", לפי שהוא בונה טענתו על ענין זה.

[ג] "ואומר עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר". מייתי ראיה שהתורה נותנת חיים לנשמה גם אחרי ה יפרדה מן הגוף, שמטעם זה אין הצדיקים נחשבים מתים, וכמו שאמרו רז"ל (ברכות יח:) צדיקים במותן נקראים חיים, ושפיר מייתי ראיה מכתוב זה שאמר "עץ חיים היא למחזיקים בה", ואם על חיי עולם הזה הוא מדבר? מי גבר יחיה ולא יראה מות הפרוסה על כל החיים? ואמאי קרי לה "עץ חיים"? ובתורה נאמר על עץ החיים שהאוכל ממנו יחיה לעולם, שנאמר (בראשית ג, כב) "ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם". אלא ודאי על החיים שאחרי המות מדבר, שהתורה היא "עץ חיים למחזיקים בה", שאינן מתים לפי שאכלו מעץ החיים, כי במותו נקרא חי (ברכות יח:), (מליצה ע"פ קהלת יב, ה) "כי הולך אל בית עולמו" (איוב לג, ל) "לאור באור החיים". ובמקרא שלפניו אמר (משלי ג, יז) "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום", פירוש מלת "נועם" נופל על האור העליון אור החכמה ושמחת עולם, כמו (תהלים טז, יא) "תודיעני ארח חיים שובע שמחות את פניך נעימות בימינך נצח", וכן (תהלים צ, יז) "ויהי נועם ה' אלהינו עלינו", וכן (משלי ב, י) "ודעת לנפשך ינעם". והודיע מה טובים הם דרכי החכמה, שהרי כל דרכיה הולכים עד תכלית הטובה, עד הנועם העליון, כדמות דרכים גדולים במדינה המוליכים אל ערים גדולות ערי ממלכה. וככה כל דרך ודרך שבחכמה, ההולך עליה, תוליכנו אל הנועם העליון. ועלה קאמר (משלי ג, יח) "עץ חיים היא למחזיקים בה", שזוכים לאור באור החיים אחרי היפרדם מן הגוף ויחיו לעולם בנועם העליון.

ופירוש הכתוב נשען על ההבדל שבין "מחזיק" ל"תומך". מלת "מחזיק" הנחתה על השולח ידו ותופס דבר הרוצה לסור ממנו, ואינו מניחו לסור, כמו (שמות ד, ד) "וישלח ידו ויחזק בו", כי לולא התחזק לתפסו, היה הנחש הולך וסר מעמו. וכן (דברים כב, כה) "והחזיק בה האיש ושכב עמה", לולא החזיק בה ותפשה היתה נוטה מעליו, כי על כן אמר (כב, כו) "ולנערה לא תעשה דבר", וכן כל כיוצא בהן. ומלת "תומך" הנחתו על מי שנעשה כן ובסיס להניח עליו דבר מה, כמו (בראשית מח, יז) "ויתמוך יד אביו", (שמות יז, יב) "ואהרן וחור תמכו בידיו", וכן כולם, וכל זה משל קודש. והנמשל לענין התורה כך הוא, לפי שדרכי התורה [הם] הפוכים מיצר הלב, וקשה על האדם שיכנסו דברי תורה בלבו ושיעשה כפי התורה, ולכן צריך להתגבר כארי לאחוז בחכמה. ואם לא יתאמץ לתפוש בחכמה, תסור מעליו, לפי שטבעו הפוך מדרכיה, וזהו שקרא ל"מחזיקים בה". ויש זוכה בצדקתו ובתורתו ללב טוב, והוא שנהפך לבו מטבעו ועתה שמח בחכמה, וכדפרישית (אבות, ב) בבבא "בלב טוב", וזהו העזר האלהי שהתורה כמו מכתב אלהים כתובה על לוח לבו. וזה אינו צריך להחזיק בה, אדרבא עליו תנוח אור התורה והוא תומך האור ההוא, וזהו שקרא "תומכיה". והנה "המחזיקים והתומכים" שניהם צדיקים, ואמנם מדרגת התומכים גדולה מאד ממעלת המחזיקים. כי מי שזכה לאור החכמה וללב טוב, זוכה לחיי הגוף והנפש גם בעוה"ז, וכל שכן שזוכה לחיי העוה"ב. אבל המחזיקים בה הם עמלים בעולם הזה ומדוכאים, ולפעמים כואבים ומצטערים עד שיש מהן שחייה ם אינן חיי ם, אלא שזוכים לחיי עוה"ב. ולכן אמר ש "למחזיקים בה", אע"פ שהן בעמל לכבוש יצרם וסובלים בעוה"ז כמקרה הכסילים, הנה "עץ חיים" היא להם וחיו לעולם, וכמו שפירשנו (אבות, א) בבבא "אל תהיו כ עבדים" וכו' בפירוש דברי קהלת שאמר (קהלת ב, יד-טז) "וידעתי גם אני שמקרה אחד יקרה את כ ולם. ואמרתי בלבי וגו' גם זה הבל. כי אין זכרון וגו' ואיך ימות החכם עם הכסיל?" כלומר אע"פ שבעוה"ז יקרה לחכם כמקרה הכסיל, במותם ייפרדו, זה לאור באור החיים, והכסיל ילך חשך ולא אור. ואין כן "תומכיה", שהן אשר נחלו כבוד ואור החיים בעוה"ז, איש כזה "מאושר". ומלת "מאושר" כולל ההצלחה בעוה"ז ובעוה"ב, כמו (ברכות ח.) "אשריך בעוה"ז וטוב לך לעוה"ב", והבן.

[ד] ואומר "כי לוית חן הם לראשך וענקים לגרגרותיך". מביא ראיה שהתורה נותנת חיי נפש בעוה"ב ליום שכלו טוב, וזהו השכר הגדול שיזכו לו הקמים בתחיה, כדכתיב (דניאל יב, ג) "והמשכילים יזהירו כזהר הרקיע", ונאמר (ישעיה ד, ה) "וברא ה' על כל מכון הר ציון וגו' כי על כל כבוד חופה", וכמו שהרבו קדמונינו ז"ל (ב"ב עה.) לרמוז על הענין הזה, שלעתיד לבוא פניהם של צדיקים דומות לחמה ולמנורה וכיוצא ברמזים הלל. וכבר אמרנו בריש המסכתא שאין בידינו לדבר על החיים הללו שהן תעלומות מכל אדם, רק על דרך כלל ידענו שתהיה אז אור הנשמה כפולה ומכופלת, וכדתנן (אבות, ד) "ויפה שעת אחת של קורת רוח בעוה"ב מכל חיי העוה"ז", והתם פרישית לה. וגם בחיי הנפש לעוה"ב יבדלו הצדיקים זה מזה, כמו שהן נבדלין בהן בעוה"ז. שאע"פ שכל ישראל יש להם חלק לעוה"ב, כבר אמרו (ב"ב עה.) "מלמד שכל אחד נכוה מחופתו של חברו". ואשמועינן תנא דידן שהתורה נותנת חיי הנפש לעוה"ב, וכפי רוב החכמה שבאה אל לבו בעוה"ז, כן יהיה שכרו לעוה"ב בחיי הנפש כבוד וגדולה. ועל החיים הנפלאים הללו פירש תנא דידן דברי הכתוב "כי לוית חן הם לראשך וענקים לגרגרותיך". כי לפניו אמר (משלי א, ח) "שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך". וזהו תחילת הל ימוד שצריך הבן לקבל מוסר למען יחכם, ולשמוע מפי אמו הדרכים הטובים שתודיענו. ואם ישמע וטוב לו באחרית. וכנגד זה הזכיר השכר האחרון, והודיע שדברי התורה יהיו "לוית חן" לראשו וענקים לגרגרותיו. כלומר אע"פ שבעוה"ז צריך עמל וטורח ללמוד החכמה ולהביאה ללב, הנה שכרו אתו שיהיו לו ללוית חן, ותכשיטים לגרגרותיו. והכל משל על שכר הנפש לעוה"ב. שאם על העוה"ז ידבר מדוע לא הזכיר כל הטובות שתביא התורה לאדם? וכמו שמספר והולך בשאר הפרשיות, ובפרט החיים שאין טובה למעלה הימנה. אלא ודאי שמדבר מן הקצה אל הקצה, החל בתח ילת לימודו של הבן, והעריך כנגדו תכלית השכר לעוה"ב. ועדיין אם לבך נוקפך לומר שהוא מדבר בעוה"ז, להכי מייתי קרא אחרינא (משלי ד, ט) [ה] "תתן לראשך לוית חן עטרת תפארת תמגנך". וההיא ודאי בשכר העוה"ב מיירי, לפי שאמר

תחלה (משלי ד, ד) "ויורני ויאמר לי יתמך דברי לבך, שמור מצותי וחיה", דרך (ויקרא יח, ה) "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם", וכדפירשתי בריש הברייתא, והדר קאמר (משלי ד, ה) "קנה חכמה קנה בינה, אל תשכח ואל תט מאמרי פי ", וכענין ששנינו בל ימוד ובשמיעת אזן ובעריכת שפתים, שהן קנין "החכמה", בבינת הלב ובשכלות הלב, שהן "קנה בינה", והדר קאמר (ד, ז) "ראשית חכמה קנה חכמה , ובכל קנינך קנה בינה ", ופירשנוהו (אבות, א) בבבא "והוי שותה בצמא את דבריהם", והדר קאמר (ד, ח) "סלסלה ותרוממך תכבדך כי תחבקנה". ו"סלסלה" היא המעלה הגדולה, כשהאדם זוכה לעסוק בתורה לשמה, והוא חולה אהבה באהבתו אותה. וכדפירשתי בריש משנת "ר' מאיר אומר [העוסק בתורה לשמה]" וכו', והוא מתחיל לסלסל דברי התורה לייפות ולפאר דבריה, כמי שמקשט אהובתו בתכשיטים, כן מכוין את שמועותיה בדברי טעם ושכל טוב, להראות גלוי לכל את יופיה כי טובת מראה היא. ואז תרוממך התורה, וכמו ששנה "ומגדלתו ומרוממתו על כל המעשים". ופירשנו התם שהרוממות היא ההפלאה מדברים שהן פחותי הערך, כי תתן בו ענין נשגב ולב טהור, שעל ידיהן ירומם משאר בני אדם שאין בהם ענין כזה. וכן "תכבדך כי תחבקנה". וכבר פירשנו (אבות, ו) בבבא "ואין כבוד אלא תורה", שבכל המקומות שנזכר לשון "כבוד" על ענינים אלהיים ונפשיים, תמיד ענינו הרוח הקדש.

חיבוק התורה וכיבודה, הנמשל שבדברים

ועתה אפרש לך ענין החביקה הנזכרת פה על דרך משל. האוהב מחבק את אהובתו והיו לבשר אחד. והנמשל בתורה כל זמן שאינו עוסק בה לשמה, לפי שאינו מבין סגולתה וטעמי מליצותיה, אין נשמתו מתאחדת עם דבריה, כי דברי התורה הפוכים משיקול דעתו, ואינו מקבלם רק ביראת ה' . ואחר שזכה לעסוק בה לשמה, ומבין בעניניה וטועם טעם חכמתה, ומוכיח קצת ענייניה במופתי הדעת, והולך למישרים בהבנת מליצותיה, ומטעים מקצת דבריה בשכל טוב, אז מתאחדים דברי התורה עם מחשבות נשמתו, כאוהב המחבק אהובתו . ואמר שלמה שאם הגעת עד כה שתחבקנה, אז "תכבדך", תתן לך כבוד רוח אלהים רוח הקדש. וזהו שכר גדול מאד אין למעלה הימנו, שאם הוא מלובש בכבוד רוח הקדש, כבר זכה לחיי הנפש וחיי הגוף בעוה"ז, וכל שכן שבמותו (מליצה ע"פ ישעיה נח, ח) "ילך לפניו צדקו, וכבוד ה' יאספהו". שהרי אפילו למחזיקים בה יראת ה' היא תמגנך, שעל כרחך רומז על סגולה שהיא עליונה מן הרוממות והכבוד שהזכיר לפניו, שהרי הולך ומספר הסגולות שזוכה להן העוסק בתורה זו למעלה מזו, ומה יש עוד יותר מכבוד רוח הקדש? אין זה אלא חיי הנפש הנפלאים שישיגו העוסקים בתורה לעולם הבא, היתרים במעלה על רוממות וכבוד שבעוה"ז, ועלה קאמר [כי] מלבד שתנחל רוממות וכבוד בעוה"ז, עוד תזכה שתתן לך לעוה"ב לוית חן לראשך.

ומלת "תמגנך" כמו (בראשית יד, כ) "אשר מיגן צריך בידיך", שהיא המסירה. כלומר גם תמסור לך עטרת תפארת. ואין תכשיט למעלה מעטרת תפארת, ולכן השתמשו המדברים ברוח הקדש במליצה זו כאשר ירמזו בענינים האלהיים הכבוד שאין למעלה הימנו . וכאמרו (ישעיה סב, ג) "והיית עטרת תפארת ביד ה' ". וכן אמר על דרך המשל (יחזקאל טז, יב) "ואתן נזם על אפך ועגילים על אזניך, ועטרת תפארת בראשך". ותרגם השלם יונתן בן עוזיאל ז"ל: "ויהבית ארון קיימי ביניכון, וענן יקרי מטל עלויכון, ומלאך שליח מן קדמי מדבר בראשיכון". והנה לוית חן ועטרת תפארת, שתיהן בראש, רומזים על שכינת ה' ב"ה שתהיה על ראש החכמים לעתיד לבא על דרך הפלא, ושפיר קאמר שלמה שעוד יותר מרוממות וכבוד שתתן לך בחיים הללו, תתן לך לעוה"ב לוית חן, "ותמגן לך עטרת תפארת". ובא זה ולימד על מקרא כי לוית חן וגו', דמיירי נמי בחיי הנפש לעוה"ב.

אורך ימים של עולם הבא

[ו] ואומר (משלי ג, טז) "ארך ימים בימינה, בשמאלה עושר וכבוד". השתא מייתי ראיה שהתורה נותנת חיי הגוף לעוה"ב, שאינן דומים לחיי הגוף בעוה"ז . שהאדם בעוה"ז (איוב יד, א) "קצר ימים ושבע רוגז", חלוש ההרכבה ומוכן לפגעים. וחיי העוה"ב ארוכים מאד, שמטעם זה נקרא בספרי הנביאים "ארך ימים", כמו (תהלים כג, ו) "ושבתי בבית ה' לארך ימים", וכדפירשתי (אבות,

ו) בבבא "ואל תתאוה לש ולחנם של מלכים", וכן (תהלים צג, ה) "ה' לארך ימים". וכן אמרו קדמונינו ז"ל (קדושין לט:) "'למען יאריכון ימיך', לעולם שכולו ארוך", וכן מפורש בישעיה (סה, כ-כא) "לא יהיה משם עוד עול ימים וזקן אשר לא ימלא את ימיו כי הנער בן מאה שנה ימות וגו' כי כימי העץ ימי עמי ומעשה ידיהם יבלו בחירי". לפי שעתיד הקב"ה לחדש עולמו, ולהוסיף על כל כחות מעשה בראשית מאד, במאורות השמים ובג וויות בני אדם, ולא יהיו עוד עלולים לצרות ולמצוקות, אבל יהיו שרויין בשמחת עולם (ע"פ ישעיה לה, י) "ונסו יגון ואנחה", כמו שאמר (ישעיה סה, טז-יט) "כי נשכחו הצרות הראשונות וגו' כי הנני בורא שמים חדשים וגו' כי אם שישו וגילו עדי עד וגו' [ולא יישמע בה עוד קול בכי וקול זעקה"] וכל הענין הנזכר שם.

ועל החיים הללו אמר שלמה (משלי ג, טז) "ארך ימים בימינה", כדפירשתי שהעוה"ב נקרא "אורך ימים", שלפניו אמר (משלי ג, יג) "אשרי אדם מצא חכמה" וגו', ורמזנו על פירושו בברייתא זו. אחר כן אמר (ג, יד-טו) "כי טוב סחרה מסחר כסף ומחרוץ תבואתה. יקרה היא מפנינים וכל חפצים לא ישוו בה". הרי שהגדיל אותה על כלל חפצי העוה"ז, ואמר הטעם (ג,טז) "אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד", כלומר כל מה שתרויח בתבואת החרוץ תחת השמש, כי על ידו תתעשר בכסף ובזהב שדות וכרמים ויכבדוך שרים ומלכים, כי העושר אמצעי לכבוד העוה"ז, אבל לא יועילך כל זה להוסיף לך אורך ימים ושנות חיים. (מליצה ע"פ שה"ש ח, ז) "ואם תתן את כל הון ביתך" לא תקנה בו אפי' לו חיי שעה בעוה"ז, וא"ן צריך לומר חיי עולם, וכדפירשתי לעיל. והחכמה ידה רב לה לתת לך גם שתיהן, הטובות שהן תחת השמש העושר והכבוד וכיוצא, והטובות שהן ממעל לשמש חיי עולם וזיו הנפש וכיוצא. ו"ימין ושמאל" שבכתוב זה על דרך המשל, כי הנושא על ידיו שני דברים ישא הנכבד על ימינו, והנקל על שמאלו. זכר לדבר (בראשית מח, יח) "שים ימינך על ראשו". והנמשל [של פסוק הנ"ל במשלי ג, טז] כך הוא. שלמה אומר כל מה שאתה נוחל ביגיעך בעוה"ז והוא עושר וכבוד, תשא החכמה בשמאלה, כי הם מן המתנות הקטנות שתתן לך. ואולם בימינה אורך ימים בעוה"ז ובעוה"ב. הרי שהחכמה מנחלת ארך ימים לגוף בעוה"ב.

[ז] ושמא תאמר שהמקרא [הנ"ל] מדבר על חיי העוה"ז לבד? להכי מייתי קרא (משלי ג, ב) "כי ארך ימים ושנות חיים ושלום יוסיפו לך". ובפסוק שלפניו (ג, א) אמר: "בני, תורתי אל תשכח ומצותי יצור לבך", כלומר אל תחשוב שיש בתורה ובמצות דבר המקצר ימים והגורם חיי צער. אלא התורה והמצוה יוסיפו לך "אורך ימים ושנות חיים", כמו שכתוב בתורה (דברים לב, מז) "כי לא דבר רק הוא מכם כי הוא חייכם ובדבר הזה תאריכו ימים" וגו', ואורך ימים הוא בעוה"ז גם לעוה"ב. וכמו שאמרו ז"ל (קדושין לט:) "ולמען יאריכון ימיך, לעולם שכלו ארוך". "ושנות חיים", הם שנים של חיים טובים וקורת רוח ושמחה.

ודע כי מליצת "אורך" נופל על ימים לא על שנים, כי "ימים" בלשון עברי על הזמנים, כמו (ויקרא כה, נ) "כימי שכיר", (דברים יא, כא) "כימי השמים על הארץ". ויש זמן ארוך ויש זמן קצר, והבטיח שתחיינו זמנים ארוכים. ולא יפול מליצה זו על "שנים", כי מלת שנה על שוב השמש בתקופתה אל הנקודה שהתחילה בו להקיף, וכל השנים שוים: שס"ה יום ואיזו שעות, ואין בהם ארוך וקצר. אבל הבטיח שתהיינה כל שנותיו "שנות חיים", כי מהלך השמש המחבר השנה יוליד בתקופתו תחלואים וש ינויים לגויות, ע"י קור וחום קיץ וחרף ושנוי העתים, כידוע בחכמת הטבע [הוספת המגיה: וכן כתב הספורנו לבראשית ו, יג; וכן ח, כב], וכענין (תהלים קכא, ו) "יומם השמש לא יככה" וגו'. ובהשגחת ה' ב"ה על יראיו ינצלו מכל אלה, ויחיו בטובה ובשמחה. ומלת (משלי ג, ב) "שלום" כולל ההצלחה האחרונה שיגיע אליה האדם. ולכן כל הברכות חותמים בשלום, שנאמר (במדבר ו, כו) "וישם לך שלום". שאע"פ שבראשיתך תלחם עם יצרך, יש אחרית ותקוה ותעזר ממרומים, ותקנה לב טוב מושל בחכמה ותשמח בה, ואז יהיה שלום והשקט בנפשך, כי תעמוד על השלום. ותנא דידן מוקי לקרא (משלי ג, ב) על עוה"ב, וכן אמת. דבשלמא קרא (משלי ג, טז) "ארך ימים בימינה" וגו' דמיירי ביכולת התורה, שאפשר לה לתת לך ארך ימים ועושר וכבוד, תוכל לפרשו על חיי העוה"ז. אבל מקרא (ג, ב) "כי ארך ימים וגו' יוסיפו לך", דמיירי שבודאי יוסיפו לך ארך ימים ושנות חיים, יקשה מי לא סגי דלאו

הכי הוא ? ואנו רואים צדיקים שמגיע להם כמעשה הרשעים, ורק צדיקים מעטים הם המאושרים בשני העולמים, וכדאמרינן בגמרא (קידושין לט:) גבי ההוא שאמר לו אביו עלה והבא לי גוזלות ועלה ונפל ומת, ששאלו היכן אריכות ימיו של זה ? ופרקינן אלא למען יאריכון ימיך לעולם שכ ולו ארוך [עכ"ל]. אלא "כי אורך ימים " וכו' היינו לעוה"ב . ועוד שהמליצה "אורך ימים" עצמה תוכיח על זה, שהרי משמעותה זמנים ארוכים וכנ"ל . והאי לא שייך בחיי העוה"ז, שאם יזקן האדם יגיע לשבעים או לשמנים שנה [בלבד]. אלא ודאי בעולם שכולו ארוך קא מיירי, שהתורה והמצוה יוסיפו לו אורך ימים לעולם שכ ולו ארוך. וכן שנות חיים, שנים של קורת רוח ושמחה [אמר המגיה: עיין דברי חז"ל לפסוק זה במסכת יומא עא.], לא כחיי העוה"ז שיש בהן צרות, אלא חיים גמורים וכדפירשתי לעיל, ויותר מכל "יוסיפו לו" השלום, כי אז לא יהיה יצר ומלחמה בעולם כמפורש בכתובים (ישעיה ב, ד). והוא הדין אורך ימים בימינה נמי , בחיי הגוף לעוה"ב [תוספת המגיה: כלומר, הימים שיבואו אחרי תקופת תחיית המתים, כמ"ש חז"ל בב"ב ע"ה: "ירושלים של עוה"ב"] קא מיירי. ומכל מקום נכללין בו ג"כ חיי הגוף בעוה"ז, שלפעמים התורה מארכת ימיו של אדם בעוה"ז ויחיה בקורת רוח ובשמחה, והיינו לחכמי לב שהן תומכים של התורה ["ותומכיה מאושר"], וכדפירשתי לעיל.

רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן מְנַסְיָא אוֹמֵר מִשּׁוּם רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן יוֹחַאי, הַנּוֹי, וְהַכַּח, וְהָעשֶׁר, וְהַכָּבוֹד, וְהַחָכְמָה, וְהַזְּקָנָה, וְהַשֵּׂיבָה, וְהַבָּנִים, נָאֶה לַצַּדִּיקִים וְנָאֶה לָעוֹלָם, שֶׁנֶּאֱמַר (שם טז), עֲטֶרֶת תִּפְאֶרֶת שֵׂיבָה, בְּדֶרֶךְ צְדָקָה תִּמָּצֵא. וְאוֹמֵר (שם ב), תִּפְאֶרֶת בַּחוּרִים כֹּחָם וַהֲדַר זְקֵנִים שֵׂיבָה. וְאוֹמֵר (שם יז), עֲטֶרֶת חֲכָמִים עָשְׁרָם. וְאוֹמֵר (שם יז), עֲטֶרֶת זְקֵנִים בְּנֵי בָנִים וְתִפְאֶרֶת בָּנִים אֲבוֹתָם. וְאוֹמֵר (ישעיה כד), וְחָפְרָה הַלְּבָנָה וּבוֹשָׁה הַחַמָּה כִּי מָלַךְ יְיָ צְבָאוֹת בְּהַר צִיּוֹן וּבִירוּשָׁלַיִם וְנֶגֶד זְקֵנָיו כָּבוֹד. רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן מְנַסְיָא אוֹמֵר, אֵלּוּ שֶׁבַע מִדּוֹת שָׁמְנוּ חֲכָמִים לַצַּדִּיקִים, כֻּלָּם נִתְקַיְּמוּ בְּרַבִּי וּבְבָנָיו:

שבע מעלות של הצדיקים

"ר' שמעון בן מנסיא אומר משום ר"ש בן יוחאי ". אחר ששנה גדולה תורה שהיא נותנת חיים וכו', חיי העוה"ז והעוה"ב, תני השתא ברייתא דר"ש ב"מ בשם ר"ש בן יוחאי, להודיע שכמו כן כל הטובות שתחת השמש נאים לצדיקים ונאים "לעולם" [בכללו] אם נמצאים בצדיקים, ולא תני "הנוי וכו' הם לצדיקים ונאים "להם", משום דלא פסיקא מילתא שהן לצדיקים, וכדאמרן ש"יש צדיקים שמגיע להם כמעשה הרשעים " (ע"פ קהלת ח, יד; קידושין לט:). אלא אשמועינן שהן כולם עטרת תפארת לצדיקים ולא לרשעים. וכן "נאה לעולם", שטוב לבני עולם כשיש צדיקים בעלי הטובות הללו, ורע לעולם כשנמצאים ברשעים . ואם תראה רשעים מצליחין בהם, וצדיקים ימוטו, ש ובו לאמונת חכמים בענין "צדיק ורע לו , רשע וטוב לו" שאיננו בידינו לפרשה, כדתנן בפ"ד "ר' ינאי אומר אין בידינו לא משלות הרשעים ואף לא מיסורי הצדיקים" וכדפירשתי התם.

ה"ג [הכי גרסינן] "הנוי והכח והעושר והכבוד והחכמה והזקנה והשיבה והבנים ", כל המעלות הללו טובים בהיותן בצדיקים, ורעים ברשעים. נוי, היינו יפה תאר ויפה מראה . והכח, היינו איש ג יבור ובעל אגרוף . והעושר, בעל נכסים ונחלאות . והכבוד, שבני אדם מכבדין אותו בעבור עשרו וגדולתו . והחכמה, שיש בו כח הזוכר והשומר ובינה ושכל בטבע נפשו, וע "י כן למד הלכות החכמה, וכדתנן (אבות, ה) "ממהר לשמוע וקשה לאבד זה חלק טוב". והזקנה, שבא לכלל ששים ותנן (אבות, ה) "בן ששים לזקנה". והשיבה, שבא לכלל שבעים , ותנן (אבות, ה) "בן שבעים לשיבה". והבנים, ובני בנים בכלל, ד"בני בנים הרי הן כבנים" (יבמות סב:). כל אלו נאים לצדיקים, לפי שהן משתמשין בהם בצדק, לטובת הבריות.

ולכן נאה לעולם שיהיו אנשים כאלה בארץ, כי הנוי וקלסתר פנים יתן חן האדם בעיני רואיו, (מליצה ע"פ משלי יח, טז) "ולפני גדולים" ומלכי ארץ "ינחנו", ובצדקתו יהיה דורש טוב לעמו . וכן הכח ואומץ הגוף , ישתמש בו להציל עשוק מיד עושקו . והעושר ונכסים ישתמש בהן לתת פיזר לאביונים וכיוצא. וכן הכבוד בהיותו איש נכבד ונשוא פנים יהיו דבריו מתקבלים על לב השומע, ויקרב בני אדם לתורה . וכן החכמה ישתמש בה לעבוד את אלהיו וללכת בדרכיו . והזקנה, כבר פרישית בפ"ה בבבא "בן ששים לזקנה", ש חכמתו מבושלת, וכדתנן (אבות, ד) "הלומד מן הקטנים וכו', והלומד מן הזקנים למה הוא דומה לאוכל ענבים בשולות ושותה יין ישן". ולומדים ממנו דברי טעם . וכן השיבה, והיינו מבן שבעים ואילך, וצריך למיקם מקמיה כדכתיב (ויקרא יט, לב) "מפני שיבה תקום", ואמרינן (קדושין לג.) "אפילו זקן אשמאי, משום דכמה הרפתקאות עדו עליה ". והצדיקים המגיעים לימי שיבה יגידו לבני אדם מאורעות רבות שאירעו להם, ובנסיונותיהם ייעצו לבני אדם. וכן הבנים ובני בנים נאים לצדיקים, כי יצוו את בניהם לשמור את דרך ה', ונאה לעולם שיקומו בניהם אחריהם למלאת מקום אבותם במעשים טובים. ועוד יתפרש במתניתין . וכן כל טובות עוה"ז ע ל דרך זה הם נאים לצדיקים ונאים לעולם.

והרשעים להיפך שמשתמשים בכולם לרעה. הנוי והמראה יסיתם לדבר עבירה . והכח להיות אנשי זרוע לעשות עול . והעושר למלאות תאותם הרעה . והכבוד להתגאות ולמשול על בני אדם. והחכמה לרמות את הבריות, כדרך (ירמיה ד, כב) "חכמים המה להרע", וכמו שבארנו בספר "גן נעול" (ח"ב חדר א', חלון ז), וכן הזקנה והשיבה, שכל עוד שהן מזקינין מדותיהם הרעות משתרשים יותר, וכדפירשתי (אבות, א) בבבא "ואם לא עכשיו אימתי ?". וכן הבנים הן זרע מרעים וילדי שקר. וכל אלה רע להם ורע לעולם.

ותנא שנה מדות הללו על הסדר. הנוי הוא מתחילת לידתו של אדם. והכח מתראה בהיותו בן עשרים שיוצא למלחמה . והעושר יקנה אח"כ ביגיעו ובתחבולותיו, ובהיותו בעל העושר והנכסים ישיג כבוד הבריות שיכבדוהו. והחכמה ילמד עד בן מ' שנה שאז יעמוד על דברי רבו [תוספת המגיה: כן כתב ברטנורא במשנת "בן מ' לבינה"]. ואח"כ באים ימי זקנה לששים, וימי שיבה לשבעים, ואז יהיו לו בנים ובני בנים. ונקט תנא "לצדיקים", וכל שכן לחכמים. שחכמים עדיפי מצדיקים, שכל "חכם" [הוא] צדיק, כי החכם הוא בעל השמועות שיוכל ללמד תורה לרבים, ונוהג בדרכי החכמה והרי הוא צדיק . אבל ה "צדיק" הוא הנוהג בחכמה, וכשהוא מסופק שואל לחכמים משפט המעשה, כי לפעמים אין בו מאסף החכמה וההבנה בדבריה, ומצינו (קהלת ז, יא-יב) "טובה חכמה עם נחלה ויותר לרואי השמש. כי בצל החכמה בצל הכסף, ויתרון דעת החכמה תחיה בעליה". ודומה לענין ברייתא זו, שהודיע שלמה שטוב בהיות לחכם נחלה עושר ונכסים ; לא בעבור החכם עצמו, כי החכמה תמימה ואינה צריכה לעושר . אלא טובה היא לתועלת שאר בני אדם, כדי שיקבלו תורתו ומוסריו . שאם איננו בעל נחלה , דברי חכמתו אינם נשמעים, שנאמר (קהלת ט, טז) "וחכמת המסכן בזויה ודבריו אינם נשמעים". ובני אדם נקראים "רואי השמש", וראויין להתאר כן אלה שלא נחלו חכמה, לפי שאינן רואים בחכמה שהיא ממעל לשמש . [אמר המגיה: ואע"פ שחז"ל (נדרים ל ע"ב) דרשו "רואי החמה" לכלול כל בני האדם, אבל שם אמרו ג"כ "בנדרים הלך אחר לשון בני אדם". וכאן אנו עסוקים בהבנת המקרא, לא בלשון המיוחדת לנדרים]. וזהו שאמר "טובה חכמה עם נחלה", ויותר היא טובה ל"רואי השמש", לבני אדם הצריכין ללמוד חכמה . ואמר הטעם כי "בצל החכמה בצל הכסף", כלומר שעל ידי הנחלה שיש לו, באים בני אדם בצלו לחסות בצל עשרו וכספו, וע"י כן יחסו [י' מנוקדת סגול] ג"כ בצל חכמתו ויקבלו דבריו . וכענין "מתוך שלא לשמה בא לשמה". אבל לחכם עצמו אין העושר הכרחי, כי בחכמתו ינחל חיים בשני העולמים . ועל זה אמר (קהלת ז, יב) "ויתרון דעת" מן העושר, כי "החכמה תחיה בעליה", לא העושר והנחלה.

עוד כתוב בס פר משלי (יד, כד) "עטרת חכמים עשרם , א יולת כסילים א יולת". והכתוב הזה סתום מאד. וכך פירושו: העושר לחכם דומה כעטרת למלך, שכשהיא על ראש המלך תנשאהו בעיני ההמון ותתן הודו עליהם, אע"פ שאין ממשלתו ומלכותו תלויין בעטרת שעל ראשו . כן העושר לחכם תתן כבודו בעיני ההמון שישמעו דבריו . כי מבלי עושר [שלו] חכמתו בזויה בעיניהם. אבל לעצמו אינו צריך לעושר . וזהו אמרו "עטרת חכמים עשרם". וה"כסיל" הוא הסר מן החכמה ומגיע לכלל א יולת המאוסה לכל אדם, ולכן אפילו כשיהיה הכסיל עשיר לא תכסה עשרו על א יולתו. כי [ע"פ סיפא דקרא] האיולת נשארת תמיד א יולת מאוסה ובזויה, וזהו שאמר "ואיולת כסילים איולת", כי אין דבר יוכל לעטר את הא יולת. ותנא דידן לא מיירי בחכם שיבואו העם ללמוד ממנו, דא"כ (תינח) [אמנם נכון להזכיר] "עושר וכבוד", [אבל] נוי וכח וזקנה ושיבה מה יועילו? אלא שנאים כל המעלות לטובים, לפי שמשתמשים בהם לטובה להועיל לעצמם ולזולתם . ומשום הכי נקט "צדיקים" אע"פ שאינן חכמים גדולים המלמדים תורה לרבים. כך נראה בעיני.

"**שנאמר עטרת תפארת שיבה בדרך צדקה תמצא**". המפרשים כולם פירשו שהתנא מביא ראיה מן הפסוקים לכל המעלות שמנה, ו[הם] יחלקו פסוק זה לשלש מעלות, [א] עטרת היא העושר, [ב] תפארת היא הנוי, [ג] ושיבה כמשמעו, וכן נכלל בתפארת, הבנים והכח . לפי שנאמר (משלי יז, ו) "ו תפארת בנים אבותם", (משלי כ, כט) "תפארת בחורים כחם". והכבוד והחכמה למדין מפסוק (ישעיה כד, כג) "ונגד זקניו כבוד". [הרב המחבר דוחה דבריהם] וכל זה

דוחק כי "עטרת תפארת שיבה", משמעו שהשיבה היא עטרת תפארת, ועוד כמה גמגומים יש בפירוש זה. ולי נראה דתנא דידן לא מייתי ראיות לנוי כח עושר חכמה וכבוד, דפשיטא ליה מילתא שהן דברים נאים בעצמן, והן תפארת לאדם . ואי משום שהן נאים לצדיקים ולא לרשעים, הא נמי פשיטא ליה וכדפירשתי לעיל, שהצדיקים משתמשים בגדולות הללו בארח צדקה, והרשעים משתמשין בהם בדרכי רשע. ולא מייתי ראיה אלא לזקנה ושיבה ובנים, שגם הם נאים לצדיקים ותכשיט הוא להם. ואל תאמר שה"בחרות" תפארת ונוי הוא, לא כן הזקנה והשיבה שכח האדם תש בהן, ולפעמים הוא למשא על עצמו. אהא מייתי קרא (משלי טז, לא) "עטרת תפארת שיבה בארח צדקה תמצא". וכבר פירשנו בבבא "ואומר תתן לראשך לויט חן עטרת תפארת תמגנך", שאין תכשיט עולה על עטרת תפארת. וענין ה "תפארת" רמזנו עליו (אבות, ב) בבבא "כל שהיא תפארת לעושיה". ועוד תראנו [להלן] בבבא "חמשה קנינים קנה הקב"ה" וכו'. ויתברר לך שהתפארת [הוא] ענין אלהי מעשה ה' להתפאר . ו"עטרת תפארת" מדרגה עליונה.

והנה בלכת האדם מנעוריו בדרכי הצדק והחכמה, באחריתו ינחל כבוד [של] רוח הקודש, וכאמרו (משלי ג, לה) "כבוד חכמים ינחלו", ובארנוהו למעלה. וכל עוד שיזקן יותר יוסיף חכמה וכבוד, וכדאמרינן (סוף קנים) "זקני ת"ח כל זמן שמזקינין דעתם (נתוספת) [מתישבת] עליהם". וכשיגיע לימי שיבה אפשר שיזכה להוד גדול הנמשלת לעטרת תפארת, ועל זה אמר (משלי טז, לא) "עטרת תפארת שיבה". כלומר שתהיה השיבה ס יבה לעטרת תפארת, שישמחו בו כל רואיו וכל שומעי דבריו . (שם) "בדרך צדקה תמצא", כלומר שיבה כזאת תמצא בדרך צדקה, במי שהלך תמיד בדרך צדקה שהיא דרך החכמה.

ואחר שהביא ראיה על הזקנה והשיבה שהיא נאה לצדיקים ונאה לעולם, מייתי ראיה על בנים ובני בנים מקרא (משלי יז, ו) "עטרת זקנים בני בנים ותפארת בנים אבותם". ואפרש בקצרה. סתם "זקנים" הם שרי ישראל חכמי התורה, כדאמרינן (קדושין לב:) "והדרת פני זקן", בין לת"ק בין לר"י הגלילי אין זקן אלא (חכם) [מי שקנה חכמה]. [עכ"ל], וכן (ספרי, פרשת ואתחנן, פסקא לד) "התלמידים קרויים בנים". שכמו שהאבות מולידים גוף הבנים, ככה מוריהם מולידים נפשותיהם, כי מוציאים כחותיהם אל הפועל . והנה התלמידים חייבים בכבוד רבם וביראתו, וכדתנן (אבות, ד) "ומורא רבך כמורא שמים", ודומה לעטרת מלכות שכ ולם חייבים בכבודה ובמוראה. וכל זה אם הצליחו התלמידים, אבל תלמידים שאינן הגונים לא. ומופת [הוכחה] יש על הצלחת התלמידים, והוא אם גדלו בחכמה עד שמרביצים גם הם תורה בישראל . אז בלי ספק הצליח [הרב שלהם] להעמיד תלמידים הגונים בישראל, שמוראו עליהם, וזהו מאמר (משלי יז, ו) "עטרת זקנים בני בנים", ולא אמר "בנים", כי אפשר שאינן לו לעטרת . אבל אם רואה תלמידי תלמידיו, בב ירור שתלמידיו הגונים. ומעתה לא היה יכול לומר "ועטרת בנים אבותם", כי אין הרב עטרת לתלמידיו, [כי] הם חייבים במוראו, והוא אינו חייב במוראם. אבל אמר "ותפארת בנים אבותם", שאם הצליחו התלמידים והיו גדולי עולם נוהגים בדרכי מישרים שהן תפארת לעושיהן, הס יבה היא אבותם שמסרו להם סודות החכמה והדריכום בדרך ישרה. ואם כן "בנים ובני בנים" דברייתא כוללים בנים ותלמידים, והכל מטעם אחד.

ושמא תאמר (מנא) [מניין] לך ד"זקנים" היינו חכמים צדיקים ? להכי מייתי קרא (משלי כ, כט) "תפארת בחורים כחם והדר זקנים שיבה". ואפרש בקצרה . לפי דעת [ם של] הבחורים שהן בעלי כח גדול בימי בחרותם, זה הכח הוא תפאר תם שיתפארו בדרכי כחם וגבורתם, ואלה הגבורות יעשה האדם בימי עלומיו . והודיע שלמה יתרון החכמה והצדק על כל אשר תחת השמש, כי המתפארים בכחם, לעת זקנה ושיבה הולכים ודלים, כמנהג הכחות הטבעי ים. ולהיפך ב"זקנים" שהם החכמים , הדרם ויתרונם היא השיבה, וכמבואר מקרא (משלי טז, לא) "עטרת תפארת שיבה בדרך צדקה תמצא". וזהו שאמר "והדר זקנים שיבה". ולמדנו ד"זקנים" היינו חכמים נוהגים בצדק, דא ם לא כן אין השיבה הדר להם, שהרי לא תמצא רק בדרך צדקה. ובספרנו "מגדל הלבנון" בארנו כל הצורך, והמעט שכתבנו פה די לפרש דברי הברייתא.

מעלות החכמה הן ממעל לכל חמודי תבל

"ואומר וחפרה הלבנה ובושה החמה" וכו'. מייתי נמי הך קרא משום דתני שכ ולם נאים לצדיקים, ומינה אתה שומע שאינן נאים לעוזבי צדק . ומפיק לה מהאי קרא, שאמר "וחפרה הלבנה" וכו' דהרי פירשתי לעיל בבבא "גדולה תורה שהיא נותנת חיים" וכו' שחיי הגוף תלויים במאורות השמים, וכן כל המתנות שתחת השמש . ושעל כן אמר (משלי ג, יד-טו) "כי טוב סחרה מסחר כסף ו מחרוץ תבואתה. יקרה היא מפנינים" וגו'. שהחרוץ כולל כל המחצבים שבארץ ההווים מכח השמש, והפנינים גדלין בים מכח הירח. והודיע שהחכמה תתן יותר ממה שיתנו השמים . ואם בעולם הזה ינשאו את העשירים ורוזני ארץ בעבור ע ושרם, כבודם וגבורתם וכיוצא, לעתיד לבוא כשיגלה מלכות ה' בעולם, (ישעיה ב, יא) "עיני גבהות אדם שפל, ושח רום אנשים, ונשגב ה' לבדו ביום ההוא", כמבואר בנבואת ישעיה. ועל זה אמר בדרך משל, (ישעיה כד, כג) "וחפרה הלבנה ובושה החמה", שהן נכבדים בעוה"ז בעבור כחם ופעולתם בעולם התחתון, שממציאים להם תאוות לבם. והנה ביום ההוא שישליך האדם כספו וזהבו וכל מחמדיו, יגיע כלימה לחמה וללבנה . וכל זה בדרך משל, כי לפי האמת הן מעשה ידיו של הקב"ה ולא ייטיבו ולא ירעו ולא ישיגום כל ימה בעבור שמשתמשים הכסילים במתנותיהם לרע להם. אלא (ע"ז נד:) "שוטים שקלקלו עתידין ליתן את הדין".

ואמר הטעם למה בעת ההיא לא יכבדו עוד את העשירים וגדולי ארץ, ואמר (ישעיה כד, כג) "כי מלך ה' צבאות וגו' ונגד זקניו כבוד", לפי שיראו שנגלה מלכות ה' בעולם ומלאה הארץ דעה, וכבוד ה' והדרו ייראה על זקניו שהן הצדיקים והחכמים. אז ידעו שכל אשר תחת השמש הבל הוא, ושאין יקר וטוב אלא תורה ומע שים טובים. ומי שאיננו חכם וצדיק לא נאוה לו עושר וכבוד ושאר המדות שחשב, וכענין (משלי כו, א) "לא נאוה לכסיל כבוד". הא למדת שאין הנוי והכח והעושר והכבוד וכיוצא נאים לכסילים ועוזבי תורה, אלא לחכמים וצדיקים. והשלם יונתן בן עוזיאל ז"ל תרגם ג"כ פסוק זה (ישעיה כד, כג) בדרך משל, וכן רד"ק ז"ל. ומה שפירשנו הוא נאה ואמיתי בפסוק, ששב על השמש והירח עצמו כפשוטו של מקרא, אלא שתוכו משל . ושלא תפרש "זקנים" גם על זקני עמי הארץ, [לכן] נכתב "זקניו" בכנוי, להורות על זקנים החשובים בעיני המקום ב"ה, והיינו זקני תלמידי חכמים שקנו חכמה, כך נראה לי.

"רבי שמעון בן מנסיא אומר אלו שבע מדות" וכו'. כבר אמרנו לעיל בבבא "ואומר עץ חיים היא" וכו', שיש חכמים וצדיקים הזוכים לשני שלחנות (מליצה ע"פ מדרש "אותיות דר' עקיבא" אות ד', מהד' "בתי מדרשות", ח"ב דף שסב) , והם אלו שהן תומכיה של תורה, בעלי הלב הטוב. והודיע רבי שמעון בן מנסיא שראינו חכם לב שנתקיימו בו כל המדות הללו "נוי וכח ועושר" וכו', והוא רבי ובניו, וכדאמרינן (גיטין נט.) שהיה לרבי "תורה וגדולה במקום אחד", וכן בניו אחריו שהיו חכמי לב. ובו ראינו שהיו נאים לו ונאים לעולם, כי רבינו הקדוש על ידי עשרו וכבודו שהיה קרוב למלכות ויופיו וחכמתו וצדקתו אהבו אנטונינוס ביותר, וע"י כן היה מליץ טוב בימיו שהרשוהו לעשות ישיבה גדולה ולקבץ כל חכמי ישראל . וחיבר את המשנה שע"י כן לא נשתכחה תורה מישראל, וברוב עשרו היה מספיק לתלמידים וחכמים שיהיו יכולים לעסוק בתורה . והמתנות הללו היו לו מן השמים, שעל ידו רצה הקב"ה לזכות את ישראל בימי גלותם . וכן יקרה לכל חכם וצדיק גדול הזוכה שיעשה [ה'] תושיה על ידו, וכדפירשתי בפ"ד בבבא "ששכר מצוה מצוה". וכדכתיב (משלי ג, טז) "בשמאלה עושר וכבוד", וכתיב (משלי ח, כא) "להנחיל אוהבי יש" וגו', וכדפירשתי בריש בבא "גדולה תורה" וכו'. וכשהן מן השמים הם מתנות גמורות, כי הבטיח הקב"ה לצדיקים גמורים להנחילם שני העולמים, ומשום הכי קתני "נתקיימו ברבי ובבניו", ולא תני "היו ברבי ובבניו", לאורויי שהקב"ה הבטיח על זה בתורתו וע"י נביאיו . וברבי ובבניו נתקיימה הבטחתו . ומה שתראה לפעמים צדיקים ורע להם, שוב לאמונת חכמים שאין אנו מבינים סוד דרכי ה' ב"ה, וכדפירשתי לעיל.

אָמַר רַבִּי יוֹסִי בֶּן קִסְמָא, פַּעַם אַחַת הָיִיתִי מְהַלֵּךְ בַּדֶּרֶךְ וּפָגַע בִּי אָדָם אֶחָד וְנָתַן לִי שָׁלוֹם וְהֶחֱזַרְתִּי לוֹ שָׁלוֹם. אָמַר לִי, רַבִּי, מֵאֵיזֶה מָקוֹם אַתָּה. אָמַרְתִּי לוֹ, מֵעִיר גְּדוֹלָה שֶׁל חֲכָמִים וְשֶׁל סוֹפְרִים אָנִי. אָמַר לִי, רַבִּי, רְצוֹנְךָ שֶׁתָּדוּר עִמָּנוּ בִּמְקוֹמֵנוּ וַאֲנִי אֶתֵּן לְךָ אֶלֶף אֲלָפִים דִּינְרֵי זָהָב וַאֲבָנִים טוֹבוֹת וּמַרְגָּלִיּוֹת. אָמַרְתִּי לוֹ, בְּנִי, אִם אַתָּה נוֹתֵן לִי כָּל כֶּסֶף וְזָהָב וַאֲבָנִים טוֹבוֹת וּמַרְגָּלִיּוֹת שֶׁבָּעוֹלָם, אֵינִי דָר אֶלָּא בִּמְקוֹם תּוֹרָה, לְפִי שֶׁבְּשָׁעַת פְּטִירָתוֹ שֶׁל אָדָם, אֵין מְלַוִּין לוֹ לָאָדָם לֹא כֶּסֶף וְלֹא זָהָב וְלֹא אֲבָנִים טוֹבוֹת וּמַרְגָּלִיּוֹת, אֶלָּא תּוֹרָה וּמַעֲשִׂים טוֹבִים בִּלְבָד, שֶׁנֶּאֱמַר (משלי ו), בְּהִתְהַלֶּכְךָ תַּנְחֶה אֹתָךְ, בְּשָׁכְבְּךָ תִּשְׁמֹר עָלֶיךָ, וַהֲקִיצוֹתָ הִיא תְשִׂיחֶךָּ. בְּהִתְהַלֶּכְךָ תַּנְחֶה אֹתָךְ, בָּעוֹלָם הַזֶּה. בְּשָׁכְבְּךָ תִּשְׁמֹר עָלֶיךָ, בַּקֶּבֶר. וַהֲקִיצוֹתָ הִיא תְשִׂיחֶךָּ, לָעוֹלָם הַבָּא. וְכֵן כָּתוּב בְּסֵפֶר תְּהִלִּים עַל יְדֵי דָוִד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל (תהלים קיט), טוֹב לִי תוֹרַת פִּיךָ מֵאַלְפֵי זָהָב וָכָסֶף. וְאוֹמֵר (חגי ב), לִי הַכֶּסֶף וְלִי הַזָּהָב נְאֻם יְיָ צְבָאוֹת:

"אמר רבי יוסי בן קסמא". מייתי להך ברייתא הכא משום דתני שהעושר והכבוד וכל הטובות שהן תחת השמש נאים לצדיקים ונאים לעולם, ושמא יאמר החכם "נאה לי לעסוק ביישובו של עולם לקנות עושר וכבוד שיהיו לי לתפארת", ואע"ג דתנן לעיל "במיעוט סחורה", [שמא יטעה אותו טועה להסביר] היינו קודם שקרא ושנה ושמש ת"ח, אבל אם הגיע לחכמה ולבינה הייתי אומר שטוב לו לעשות חיל גם בזהב ובכסף וכיוצא ? להכי מייתי הך דרבי יוסי בן קסמא, ללמדנו שאפילו חכם גדול, לא יניח כבוד התורה רגע לאסוף הון ועושר . ואם הם "נאים לצדיקים" ולחכמים [כדלעיל], היינו כשהקב"ה מזמן להם העושר, לא שיבטל החכם מתלמודו להשיגו, אע"פ שמתכוין לשמים לפאר את תורתו בעיני ההמון . וממעשה דר' יוסי למדנו זה, וכדבעינן למימר.

"פעם אחת הייתי מהלך בדרך" . יש מי שפירש זה על דרך משל, שהיה מדמה עניני העוה"ז להליכה בדרך. ולא נכון בעיני, אלא כפשוטו שהיה מהלך בדרך בעסקיו לבקש פרנסתו, ופגע בו אדם אחד שהיה עשיר מופלג, כמו שנראה מדבריו שהבטיח ליתן לו כמה כסף וכמה זהב. ואותו האדם נתן לו שלום, שהיה אוהב חכמים, וראה בר' יוסי שהיה תלמיד חכם, כי מסתמא היה עמו נערו או חברו, והיו מדברים בדברי תורה. או שבמלון שפגע בו שמע את שמע ר' יוסי מאנשי המקום ההוא, ונודע לו שהוא חכם ומסכן וצריך לילך אחר פרנסתו, והחזיר לו ר' יוסי "שלום". אז שאל, "רבי, מאיזו מקום אתה?" כי האיש תמה על אנשי מקומו שאינן מספיקים לחכם גדול שכמותו הדר עמהם עד שיצטרך לבטל מתלמודו ללכת בדרך . וכשהבין ר' יוסי מה בלבו, השיב "מעיר גדולה של חכמים ושל סופרים אני ", כלומר אין בה גדולה של עושר, אבל גדולה היא בחכמה, שיש בה חכמים וסופרים, ולכן אני צריך ליהנות מיגיע כפי. ואמר לו האיש "רצונך שתדור עמנו במקומנו ? ואני אתן לך כמה כסף וכמה זהב ", כלומר אם רוצה אתה לדור במקומנו אתן לך זהב וכסף הרבה, ולא תצטרך עוד לשום לדרך פעמיך לבקש צרכך. אבל בתנאי שתדור עמנו, ותעסוק בתורתך במקומנו, לא שתשב במקומך. אולי חשב האדם הזה שתורת חכם כמוהו אם ידור עמהם תגן עליהם ויברך ה' אותם לרגלו. והשיב ר' יוסי "אפילו אתה נותן לי כל כסף וזהב שבעולם איני דר אלא במקום תורה ". אין צריך לומר שלא אבטל מן התורה בשביל הכסף והזהב, אלא אפילו לעקור דירתי ממקום חכמים וסופרים, וללכת לדור בין עמי הארץ ולעסוק שם בתורה וימלא ביתי כסף וזהב איני עושה כן. כי מוטב לי לדור בין עניים, חכמים וסופרים ולעסוק מעט בדרך ארץ, וכדתנן בפ"ד "ר' נהוראי אומר הוי גולה למקום תורה ". שטוב יותר להיות גולה בעוני ובחוסר כל למקום

תורה, (מלישב) [מן לישב] בעושר ובכבוד במקום עמי הארץ. ואע"פ שגם בשבתו בין עמי הארץ עוסק בתורתו; אינו דומה העוסק בתורה יחידי, לעוסק בה בישיבת חכמים וסופרים, וכדקתני התם (אבות, ד) "ואל תאמר שהיא תבוא אחריך, שחבריך יקיימוהו בידיך, ואל בינתך אל תשען", ופרישית התם שנשנית לענין התלמוד ולענין המעשה. ותנן נמי (אבות, א) "עשה לך רב וקנה לך חבר". וזהו שהשיב ר' יוסי: "אפילו אתה נותן לי וכו' איני דר אלא במקום תורה". לפי שאם רק הלכה אחת אני לומד ומכוין השמועה היטב ע"פ חכמים וסופרים, וכל שכן אם רק מעשה טוב אחד יקיימו בידי ויזרזוני לעשותו, שקול [זה] יותר מכל כסף וזהב שבעולם. וכמו שאמר שלמה (משלי ח, יא) "כי טובה חכמה מפנינים, וכל חפצים לא ישוו בה", שדבר אחד מן התורה טובה מפנינים ומכל החפצים שבעולם, וכדפרישית בפרקין.

ה"ג [הכי גרסינן] "שכן כתוב בספר תהלים ע"י דוד מלך ישראל (תהלים קיט, עב) 'טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף'". כלומר מדברי דוד אתה למד שהאיש שחשקה נפשו בתורה ועוסק בה לשמה, לא יעזוב חברת חכמים ויראי ה', ויעסוק בתורה יחידי, אע"פ שיקנה גם עושר גם כבוד. ואל יפתהו יצרו שיהיה העושר עטרת לחכמתו, כי העוסק בתורה לשמה, טוב לו יום בחצרות ה' מאלפי זהב וכסף. מדקאמר (תהלים קיט, עב) "טוב לי תורת פיך" וגו', דעל כרחך לא מיירי שהתורה טובה מזהב ומכסף, פשיטא שאין סגולה עליונה מן התורה, ושלמה אמר (משלי ג, טו-טז) "יקרה היא מפנינים וכל חפציך לא ישוו בה, אורך ימים בימינה" וכו' ומאי "לי" דקאמר? דמשמע שמרוב חסידות ודבקות לבו [של אותו חסיד] בתורה טובה היא לו מזהב וכסף, ו[הרי] מי שאינו חושב כן הוא כסיל ובוזה חכמה. אלא ודאי הכי קאמר: "אע"פ שכבר למדתי ושמשתי חכמים אף חכמתי עמדה לי, איני מונע עצמי מבית המדרש רגע, וטוב לי תורת חכמים וסופרים שאני שומע, משבת בין עמי הארצות לאסוף חיל בזהב וכסף, לעשותם עטרת לחכמתי. אע"פ שאעסוק ביניהם בתורה".

ותחילה [לפני זה, דוד] אמר (תהלים קיט, סט) "טפלו עלי שקר זדים, אני בכל לב אצור פקודיך". ומלת "שקר" על הדרכים ההפוכים מן התורה והחכמה, כי הן מתוארים בספרי הקדש "דרכי שקר" [כמו תהלים קיט, כט]. כי דרכי התורה הן דרכי אמת, ועל זה אמר "טפלו עלי שקר זדים", כלומר שזדים ואנשי שקר רוצים לטפול עלי דרכי שקר, שאהיה כמותם רודף אחר טובת העוה"ז, ואיני שומע להם, אלא (תהלים קיט, סט) "אני בכל לב אצור פקודיך". ואמר הטעם (קיט, ע) "טפש כחלב לבם אני תורתך שעשעתי" כלומר הם לא זכו לאור תורה, ולבם מטופש בחלב הסכלות ודרכי העולם. אבל "אני תורתך שעשעתי", אני מתענג בתורתך, כדרך חכמי לב, ובארנוהו למעלה בבבא "כל העוסק בתורה לשמה" וכו'. ואמר (תהלים קיט, עא) "טוב לי כי עוניתי, למען אלמד חקיך", כלומר אפילו יסורין וצרות קבלתי בשמחה למען אלמד חקיך. וע"י כן הגעתי למדרגה הזאת שאין דבר בעולם יקר בעיני כמו התורה. (תהלים קיט, עב) ו"טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף". ולא אמר "תורתך", אלא "תורת פיך", להורות שמדבר על הישיבה בועד חכמים וסופרים כאילו פי ה' מדבר עמו תורה. והנמשל על השומע מפי חכמים וסופרים, כי דבריהם דברי אלהים חיים. [אמר המגיה: ודאי כי הרב המחבר מרמז כאן לנאמר בספרי, פ' עקב, פסקא מא: "השומע מפי חכם כשומע מפי הסנהדרין וכו' כשומע מפי משה וכו' כשומע מפי הקב"ה, שנאמר 'ניתנו מרועה אחד'" עכ"ל]. וכאותה ששנינו (אבות, א) "והוי שותה בצמא את דבריהם". ולכן סמך (תהלים קיט, עג-עד) "ידיך עשוני ויכוננוני, הבינני ואלמדה מצותיך, יראיך יראוני וישמחו כי לדברך יחלתי". כלומר חכמים וסופרים יראי ה' אנשי חיל המה יראוני בשבתי עמהם וישמחו בתורתי ובחכמתי. ואע"פ שבטובת העוה"ז אני מעונה ומדוכא אין בכך כלום, שאני סובל כל זה ומאמין כי צדיק וישר אתה. וכמו ששנינו (ברייתא של מ"ח דברים) "באמונת חכמים ובקבלת היסורין". כי שתי מדות הללו לחכמים הם וכדפירשתי לעיל, וזהו שאמר (תהלים קיט, עה) "ידעתי ה' כי צדק משפטיך ואמונה עיניתני".

אין לעזוב מקום שיש בו הרבה ת"ח, ללכת ולגור בין עמי הארץ

ויפה הוכיח ר' יוסי בן קסמא מפסוק זה, שאין ראוי לחכם הדבק בתורה לעזוב עירו ומקומו של חכמים וסופרים, ללכת לדור עם עמי הארץ ולעסוק שם בתורה אע"פ שיתנו לו מלא ביתו

כסף וזהב. שהרי דוד מלך ישראל היה, ואילו בחר בדרך זה, היה ספוק בידו לעשות לו שם בעושר ובנכסים, להלחם עם עמי הארצות, כדרך מלכי הארץ העושים להם שם במלחמות, ואוספים שלל הגויים. ואילו היה דוד עושה כמוהם בגבורתו ובתקפו היה אוסף וכונס עושר וסגולת מלכים. ולפי שהיה מלך ישראל תאמר שהיה ראוי לו לעשות כן, כדי לפזר ע ושרו בין בני עמו, שע"י כן היה העושר עטרת לחכמתו. ואעפ"כ לא בחר בזה, ולא שמע לעצת היועצים לעשות כן, כמו שאמרנו בפירוש (תהלים קיט, סט) "טפלו עלי שקר זדים" וגו', כי רוב מלחמות שעשה עם הגוים היו מלחמות מצוה, כמו עם פלשתים וארם ובני עמון שהתחילו להלחם עמו, לא שהתעורר להלחם לשלול שלל ולבוז בז, ודאמרינן בפ"ק דברכות (ג:) שאמרו לו "עמך ישראל צריכין פרנסה, ואמר להם לכו והתפרנסו זה מזה, והשיבו אין הקומץ משביע את הארי וכו', ואז אמר להם לכו פשטו ידיכם בגדוד, מיד נמלכין באחיתופל ושואלין באורים ותומים". ג"כ לא יצאו למלחמה אלא נגד שונאיהם שהיתה מלחמת מצוה, ונעשה כפי התורה בעצת הסנהדרין ובמשפט האורים [אמר המגיה: ע"ע "ניצוצי אור" לר"ר מרגליות]. ומינה אתה למד שמי שחשקה נפשו בתורה, מואס בכל כבוד העוה"ז, ואינו מניח מקומו רגע לעזוב בית מדרשו וחכמתו בעבור גדולות העוה"ז, אלא מתענה תחת ילדי היום ועוסק בתורה. וזהו שהשיב ר' יוסי אע"פ שאתה מבטיחני להעשירני איני מניח מקומי ללכת לדור עמך. כך נראה לי.

ה"ג [הכי גרסינן] "**ולא עוד אלא שבשעת פטירתו של אדם אין מלוין**" וכו'. כלומר אני יודע בעצמי שאפילו בעוה"ז אין טובה ואין כבוד ואין שמחה אלא בתורה, לפי שאני מבין סגולתה, ושהיא נותנת חיי נפש, וכמו שאמר דוד (תהלים קיט, ע) "אני תורתך שעשעתי". אבל אתה שאינך מבין זה לפי שלבך דבק בדרכי העולם, ואי אפשר לך להתבונן בטובת התורה והחכמה, וכמ"ש דוד (תהלים קיט, ע) "טפש כחלב לבם", וסבור אתה ש "הון עשיר קרית עוזו" (משלי י, טו), ושהכסף והזהב עומדים לו לאדם בעוה"ז. מכל מקום לא יועילו רק עד עת פטירתו, אבל אחר פטירתו גם אתה יודע שאינן עוד (ישעיה ל, ה) "לא לעזר ולא להועיל", כמו שכתוב (תהלים מט, יז-יח) "אל תירא כי יעשיר איש וגו'. כי לא במותו יקח הכל, לא ירד אחריו כבודו". כי אז לא יועילו לו אלא תורה ומע שים טובים שלמד ושעשה בעוה"ז. והמשיל הענין בלויה, כי ההולך בדרך צריך ללוית בני אדם, להגנה ולשמירה. וככה אין העושר והכבוד מגינים על האדם (מליצה ע"פ מל"א ב, ב) "בלכתו בדרך כל הארץ" [כלומר כשימות]. וכדכתיב (קהלת ח, ח) "ואין שלטון ביום המות", זולתי תורה ומצות [ה]הולכים עמו ומלוים אותו שלא יקרנו רע בדרכו. וכיון שהדבר כן הוא איך אשמע לעצתך לעזוב עיר חכמים וסופרים המקיימים בידי תורה ומעשים טובים, בשביל כסף וזהב שתתן לי, ואחליף דבר העומד לעד בשביל דבר הכלה עם המות? ואם לפי האמת, האמן לי שאפילו בעוה"ז ג"כ אין שעשוע ואין נחת זולתי בשבת (ש' מנוקדת סגול) האדם במושב חברים מקשיבים וחכמים וסופרים. ועל זה מייתי ראיה שנאמר (משלי ו, כב) "בהתהלכך תנחה אותך", וכדאפרש.

"**שנאמר** (משלי ו, כב) "**בהתהלכך תנחה אותך בשכבך תשמור עליך והקיצות היא תשיחך**". ומקמי הכי אמר (משלי ו, כ-כא) "נצור בני, מצות אביך ואל תטוש תורת אמך. קשרם על לבך תמיד, ענדם על גרגרותיך". והקשירה משל, כמי שקושר על גופו תכשיט. ואם אין קשר יפול התכשיט, לפי שאינו מעצם הגוף. כן תכשיטי התורה והמצוה הפוכים מיצר הלב, ולא ידבקו בו זולתי בהקשרם בו יום יום ע"י יראת ה'. וכן יענדם ע"י התלמוד, ש"גדול תלמוד שמביא לידי מעשה" (קידושין מ:). והגרגרת היא המוציאה קול, וצריך שיענדם על גרגרותיו. ואמר "בהתהלכך תנחה אותך" וגו', כלומר אתה בני אל יכבדו עליך עול מצוה ותורה, ואל תאמר "ארדוף גם אני אחר טובות העוה"ז, ואעשה חיל בעושר ובכבוד". כי טוב לך עבוד את אלהיך בתורותיו ובמצותיו ולקבל עליך יסורין וחיי צער, מ [ל]התענג בכל הטוב אשר ישיגו עוזבי תורה ומצוה, שספק הוא אם ישיגו תאותם, ואם ישיגו לא השיגו כלום. שאפילו תחת השמש פעמים שע ושרן וכבודן לרע להם, גם הצל לא יצילו, וכדכתיב (משלי יא, ד) "לא יועיל הון ביום עברה". וגם אם יקרה שישבו לבטח בע ושרם ובכבודם, הנה הכל כלה עם המות

וכדפירשתי לעיל . מה שאין כן התורה והמצוה שהן טובים לך בעוה"ז ובעוה"ב בודאי, וכדבעינן למימר.

"**בהתהלכך תנחה אותך , בעוה"ז** ". כלומר האי "בהתהלכך", היינו בעוה"ז שהאדם מתהלך בו בדרכים ידועים . והתהלוכות הללו הן בלב ובמחשבות, שהן דרכי הנפש, שמהן מסתעפים המנהגים לטוב ולרע . ועליהן אמר (שמות יח, כ) "והודעת להם את הדרך ילכו בה ". ולפי שהוא [משה רבינו] ע"ה הודיע להם הדרכים היו יכולים ללכת בהן, ולא הצטרכו לחשוב מחשבות איזוהי דרך ישרה שיבורו להם . ולכן נאמר "אשר ילכו בה ". וכל המתאמץ בנפשו לבחור לעצמו דרכים ולחזקם בנפשו עד שירגיל עצמו להתנהג בהם נקרא "מתהלך", וזהו הוראת בהתפעל כמבואר בחכמת הדקדוק, וכמו (בראשית ה, כב) "ויתהלך חנוך את האלהים ", (בראשית מח, טו) "אשר התהלכו אבותי לפניו", (בראשית ו, ט) "את האלהים התהלך נח", (משלי כ, ז) "מתהלך בתומו צדיק ", וכיוצא בהן . שכל מתהלך אפשר שיהיה תועה בדרך, ואם יתעה מני דרך אפשר שיסתכן בדרכים רעים . לכן אמר ש "בהתהלכך תנחה אותך" התורה בדרך ישר לא תכשל בה. כדרך (תהלים כה, ח) "טוב וישר ה' על כן יורה חטאים בדרך ". ואם היא [התורה] תנחנו, ילך בטח ולא ייראּ . וכל זה משל, שהמחזיק בתורה נכון לבו ובטוח בעוה"ז שלא יביאוהו דרכיו ומנהגיו ליפול בצרה וברשת, כי התורה תנחנו בדרך ישר . ואין כן הנלוז מן התורה, אע"פ שיש לו עושר ונכסים והוא בוטח עליהן, אין בטחונו כלום . אדרבא לפעמים העושר עצמו יהיה סבה לרעתו ; וכן הכבוד, וכן כל טוב ות העוה"ז. כי בהתהלכו בדרכי לבו וחושב מחשבות איזוהי דרך ישרה שיבחר לו, (מליצה ע"פ ישעיה סג, יז; לשון "תועה בדרך") תתענו דעתו ויחשוב שבוחר בטוב ובאמת בוחר ברע, כדכתיב (משלי יד, יב) "יש דרך ישר לפני איש ואחריתה דרכי מות ". וכמו שעינינו רואים מעשים בכל יום, שגבורת הג יבורים, ועושר העשירים, ובינת חכמי העולם, הכשילום. והדרכים שבחרו להם הם היו בעוכרם, ומקרא מלא הוא (משלי כ, כד) "מה' מצעדי גבר, ואדם מה יבין דרכו ?". והנה (לבד) [רק] בעוה"ז אנו מתהלכים במחשבותינו ובוחרים בדרכים ידועים ללכת בהן, ונוטים מדרכים ההפוכים להם, כי הבחירה מסורה בידינו לטוב ולרע. ואין כן אחר המות שאין לנו עוד בחירת דרכים ומעשים, ושפיר תני "בהתהלכך תנחה אותך" היינו בעוה"ז.

"**בשכבך תשמור עליך , בקבר** ". גבי "בהתהלכך" לא היה צריך לומר "תשמור עליך", שאם התורה תנחנו בדרך, אין שמירה מעולה מזה, שהרי הולך בדרך ישר שאין בו סכנה ואינו צריך שמירה. ומי הוא הצריך שמירה ? השוכב וישן, כי לבו בל עמו, וצריך שומר לראשו שישמרנו מפגעים רעים היכולים לפגוע בו בעת שכיבתו, כדרך שאמר דוד לאבנר (שמו"א כו, טז) "אשר לא שמרתם על אדוניכם" וגו' [אחרי שמצאו לשאול שוכב וישן, שמו"א כו, ז].

ו[הנמשל] היינו בקבר, כלומר לאחר ששב העפר אל הארץ והרוח שבה אל האלהים לאוצר שהנשמות גנוזים שם, שאז נפש האדם נקראת "שוכבת", שבאה אל מנוחתה, ואין לה עוד מעשה וחשבון לעשות, ולא תהלוכות בדרכים ומנהגים; ודומה לאדם שהתיגע כל היום, וכבוא השמש הולך לשכב על מטתו ליש ון ולנוח מטרדתו ומעמלו . וכן במות הצדיק שהיה עמל כל ימי חייו בעוה"ז, תקרא מנוחתו באוצר הנשמות "שכיבה". וכל בני אדם שוכבים אלא יש שוכב בלי מנוחה, יפחד ויחרד וישמע קול מבהיל, או יציקוהו מחשבות לבו וכיוצא ; ויש שוכב במנוחה . וזהו ההבדל בין שכיבת הצדיק לשכיבת הרשע, שכ ולם נקראים "שוכבים" במותם. ולכן תמצא השכיבה אצל המתים, כמו (תהלים פח, ו) "שוכבי קבר", (איוב ז, כא) "כי עתה לעפר אשכב ואינני", ונאמר בצדיקים (בראשית מז, ל) "ושכבתי עם אבותי", (מל"א ב, י) "וישכב דוד עם אבותיו", ורבים כאלה. וכן הוא כתוב אצל הרשעים, ועדיין אין אנו יודעים אם שכיבה זו היא במנוחה אם לאו . ובא פסוק אחר ופירש הדבר, (ישעיה נז, א-ב) "הצדיק אבד וגו', ואנשי חסד נאספים וגו', יבוא שלום ינוחו על משכבותם הולך נכוחו ". כלומר לצדיקים ואנשי חסד יבוא שלום, וינוחו על משכבותם, לפי שהלכו נכח פני ה'. ומינה תשמע ששכיבת הרשעים בלי מנוחה, אלא בצער ובדאבון נפש . ולפי שהנפשות שוכבים וישנים, כמו שנאמר (דניאל יב, ב) "ורבים מישני אדמת עפר יקיצו ". ואפשר שבשכבם יפגעום צער ודאבון, וצריכים לשמירה,

הודיע שלמה שהתורה והמצוה מגינים ושומרים על נפש האדם כשישכב, שינוחו על משכבותם. וממקרא זה למדנו שנפשות הצדיקים הם ביד ה' וצדקתם ותורתם שומרת עליהם.

"**והקיצות היא תשיחך לעוה"ב**". כי לפי שהמתים נקראים ישנים, כמו שאמר (משלי ו, כב) "ורבים מישני אדמת עפר יקיצו" וגו', הנה כמו שהישן ייקץ משנתו, כן שוב הנפש אל הגוף דומה כאילו ייקץ משנתו, וימצא בעצמו שהוא האיש אשר שכב וישן . וכמו שאמרו רבותינו ז"ל (סנהדרין צ: "קל וחמר מחיטה") שהקמים בתחיה יקומו ממש כמו שהיו בעוה"ז, ואחר כן יחדש להם ה' ב"ה הנפלאות בגוף ובנפש, שכן אמרו ז"ל (סנהדרין צא ב) "עומדים במומם ומתרפאים". וכשייקץ לעת התחיה ויקום , אור התורה תחייהו (כתובות קיא:). ולפי שעד הנה היתה תורה כמו שומר לראשו, וכדקאמר (משלי ו, כב) "בשכבך תשמור עליך"; ומנהג הישן שיש לו שומר כשייקץ יתחיל השומר לדבר עמו, להראותו שהוא ער, כן תעשה לך התורה, כשתיקץ "היא תשיחך", תשיח עמך דברי תורה דברי תנחומים, ש "אל תירא ואל תפחד כי מזומן אתה לחיי עולם". דוגמא לזה אמר דוד (תהלים ג, ו) "אני שכבתי ואישנה הקיצותי כי ה' יסמכני", ולא אאריך בזה כי לא באתי רק לפרש דברי הברייתא. [והמשיך ר' יוסי בן קיסמא דבריו, באומרו:] וכיון שהתורה היא לוית חן לאדם בעוה"ז ולאחר המות ובעוה"ב, איככה אעזבנה בשביל כסף וזהב שתתן לי?" [אמר המגיה: חיבור שלם כתב הרב המחבר בנושא הנ"ל בשם "חיקור דין"].

"**ואומר** (חגי ב, ח) **'לי הכסף ולי הזהב נאום ה' צבאות** '". זהו ראיה אחרת שאל יטרח הצדיק לאסוף ולכנוס לעשות עטרה לצדקתו ולחכמתו, ולהקל בעסק התורה, שהמקרא הזה נאמר בנבואת חגי כשבנו בני הגולה את הבית השני. והיה נחשב בעיניהם כאין נגד כבוד הבית הראשון (חגי ב, ג), שבהבנותו היו עולי הגולה עניים . ואמר הקב"ה לנביא שיגיד לישראל שיתחזקו בעסק הבנין ויבטחו בה', כי עוד מעט יעשה עמהם אות לטובה, וימלא את הבת כבוד מכל חמדת הגוים שיבא בו (חגי ב, ז). ועל זה אמר "לי הכסף ולי הזהב" וגו'. ולא היה צריך לומר כן, דפשיטא הוא שלה' הארץ ומלואה ! אלא הכי קאמר : אתם אין לכם לבטל מלאכת הבנין שצויתי אתכם, או לבטל מתורתכם ומעבודתכם, ללכת לאסוף כסף וזהב לפאר את מקום מקדשי, כי עלי מוטל הדבר הזה . לי הכסף והזהב להביאו , כשארצה בכבוד ביתי . והוא הדין לחכם העוסק במלאכת ה', לא ישבת ממלאכתו בעבור לאסוף הכסף והזהב לפאר בהם את כבוד תורתו וחכמתו, אלא צריך שיתחזק בעסק תורתו . ויבטח בה' ויאמין שאם יחפוץ ה' ב"ה להעשירו ולכבדו, יזמין לו העושר והכבוד מבלי שיצטרך להבטל ע"י כן מבית מדרשו. כך נראה בעיני.

חֲמִשָּׁה קִנְיָנִים קָנָה לוֹ הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא בְּעוֹלָמוֹ, וְאֵלּוּ הֵן, תּוֹרָה קִנְיָן אֶחָד, שָׁמַיִם וָאָרֶץ קִנְיָן אֶחָד, אַבְרָהָם קִנְיָן אֶחָד, יִשְׂרָאֵל קִנְיָן אֶחָד, בֵּית הַמִּקְדָּשׁ קִנְיָן אֶחָד. תּוֹרָה קִנְיָן אֶחָד מִנַּיִן, דִּכְתִיב (משלי ח), יְיָ קָנָנִי רֵאשִׁית דַּרְכּוֹ, קֶדֶם מִפְעָלָיו מֵאָז. שָׁמַיִם וָאָרֶץ קִנְיָן אֶחָד מִנַּיִן, דִּכְתִיב (ישעיה סו), כֹּה אָמַר יְיָ הַשָּׁמַיִם כִּסְאִי וְהָאָרֶץ הֲדֹם רַגְלָי, אֵי זֶה בַּיִת אֲשֶׁר תִּבְנוּ לִי וְאֵי זֶה מָקוֹם מְנוּחָתִי. וְאוֹמֵר (תהלים קד), מָה רַבּוּ מַעֲשֶׂיךָ יְיָ, כֻּלָּם בְּחָכְמָה עָשִׂיתָ, מָלְאָה הָאָרֶץ קִנְיָנֶךָ. אַבְרָהָם קִנְיָן אֶחָד מִנַּיִן, דִּכְתִיב (בראשית יד), וַיְבָרְכֵהוּ וַיֹּאמַר, בָּרוּךְ אַבְרָם לְאֵל עֶלְיוֹן קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ. יִשְׂרָאֵל קִנְיָן אֶחָד מִנַּיִן, דִּכְתִיב (שמות טו), עַד יַעֲבֹר עַמְּךָ ה' עַד יַעֲבֹר עַם זוּ קָנִיתָ. וְאוֹמֵר (תהלים עח), לִקְדוֹשִׁים אֲשֶׁר בָּאָרֶץ הֵמָּה, וְאַדִּירֵי כָּל חֶפְצִי בָם. בֵּית הַמִּקְדָּשׁ קִנְיָן אֶחָד מִנַּיִן, דִּכְתִיב (שמות טו), מִקְדָּשׁ אֲדֹנָי כּוֹנְנוּ יָדֶיךָ. וְאוֹמֵר (תהלים עח), וַיִּבְנֶה כְמוֹ אֶל גְּבוֹהַּ כָּאָרֶץ, הַר זֶה קָנְתָה יְמִינוֹ:

"קנינים", הגדרתם

"חמשה קנינים קנה לו הקב"ה בעולמו". מפרשי המסכתא ז"ל הקשו לשאול שאלות רבות בברייתא זו שאלות עצומות, והם כתובים על ספריהם. ואני אפרש הברייתא עד שתתיישב על אפנה. ויראה דמייתי לה הכא לפי שמדבר בכבוד התורה וסגולתה. והודיע עתה שאין לו להקב"ה בעולמו אלא חמשה קנינים, שראשיתן ויסודתן היא התורה, ונודע כי (משלי כט, יח) "שומר תורה אשרהו". ומלת "קנין" פירשנו (אבות, א) בבבא "וקנה לך חבר", שנופל על קנין נפש, והוא האהבה והדבקות שיש בנפש לדבר מן הדברים, כמו (משלי ד, ד) "קנה חכמה קנה בינה", (משלי כג, כג) "אמת קנה ואל תמכור". וכמו שבדברים שהן תחת השמש יקנה האדם במיטב כספו הדברים האהובים לו, כן בענינים הנפשיים נקרא "קנין" הדבר החביב מאד, שהנפש משתוקקת אליו תמיד, וכל מחשבותיה עליו. וכן הדבר כביכול אצל ה' ב"ה, שהדברים הנכבדים היקרים בעיניו למאד מתוארים "קניניו", אע"פ שכפי האמת (תהלים כד, א) "לה' הארץ ומלואה"; והשמים וצבאותיהם והארץ וצאצאיה עם כל הפרטים הנכללים בהן הן שלו. אינן קרויין "קניניו" זולתי חמשה אלו ששנה התנא כאן, שכל אחד מהן קנין בפני עצמו, וכולם קשורים זה בזה והן "קניניו" מטעם אחד הנוהג בכולם.

ודע שיש מדרשים חלוקים בענין זה, ברייתא שלנו מונה חמשה קנינים. ובגמרא פסחים (פז: עיי"ש דפוס וילנא דחשיב ארבעה. אבל ב"דקדוקי סופרים" ע"פ תלמוד כת"י מינכן הביא "שלשה", והעיר כי כן הוא ג"כ בספרים עתיקים: "אגדות התלמוד" ובילקוט שמעוני כת"י, בפירוש רבנו חננאל ור"י אברבנאל ועוד. וכנראה כך נדפס בש"ס שהיה בימי הרב המחבר) מונה שלשה, "תורה, שמים וארץ, וישראל", ולא חשיב אברהם ובית המקדש. ובספרי (פרשת האזינו, פסקא שט) נמי מונה שלשה, "תורה וישראל ובית המקדש". ולא חשיב אברהם ושמים וארץ. ולכן כתב רש"י ז"ל בפירושו לברייתא זו [אבות ו', ד"ה "מקדש אדני כוננו ידיך"] "כמה גמגומים יש בדבר, לפי שהענין נראה בעינינו שהברייתא לא נכתבה כת יקונה, שהרי במס כת פסחים פרק האשה לא שנינו אלא שלשה, תורה ושמים וארץ וישראל. ומביא [התנא] ראיות לשמים וארץ מאותו הפסוק שנאמר באברהם 'קונה שמים וארץ'" [עכ"ל רש"י].

ולדעתי אין המדרשים חולקים זה על זה, וכולם מודים שיש חמשה קנינים, וכמו ששנוין בברייתא זו, ויליף להו מקראי. אלא שבגמרא פסחים לפי ענינה לא הוצרכו אלא לתורה שמים וארץ ישראל, ו[ברייתא דספרי] זאת לפי ענינה לא הוצרכה רק לתורה וישראל ובית המקדש,

ובריית‌א דאבות לפי ענינה הוצרכה להזכיר כ ולם. והענין נשען על מה ששנינו (אבות, ג) "חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם", ופרישית התם למה המשיל התורה לכלי חמדה, ועל איזו דרך נברא בה העולם, ולמה חביבין ישראל ע"י המתנה הזאת . ולא נכפול [הדברים] מה שבארנו רק להגיד [כאן] בקצרה, שבנין העולם כ ולו נעשה כפי ארחות התורה ונתיבותיה, ועל פי חקותיה ואזהרותיה הכין שמים וארץ במדה במספר ובמשקל . ונדמה (מדרש ב"ר א, א) לאומן שבונה חדרים ופשפשים על פי לוחות ודפתראות. כן כביכול בנה עולמו ע"פ התורה שהיא מדת החכמה העליונה. ואילו רצה הקב"ה היה בונה עולמו ע"פ מדה אחרת והיתה תבניתו על דרך אחר. אלא שחמד לעשותו ע"פ כלי החכמה ונעשה מה שהיה . והנה עיקר הכל הוא האדם שנברא בצלם, ומושל בחפץ להטיב או להרע, ובעבורו נברא העולם התחתון בתמורות רבות כפי החכמה (ע"פ תהלים סב, יג) "לשלם לאיש כמעשהו". וה' ב"ה מתגדל ומתקדש ביותר ע"י מעשה צדקות שעושים בני אדם, לפי שמושלים על יצרם ושמים (ש' שמאלית) תאותם מנגד בעבור מוראו ואהבתו ית', וכענין (ישעיה מט, ג) "ישראל אשר בך אתפאר", וכדפירשתי (אבות, א) בבבא "על ג' דברים העולם עומד". ולכן חפץ להשכין שכינתו בתחתונים, אלא שקלקלו מעשיהם וגרמו רעה לנפשם. עד שזרח אב המון אבינו אברהם ע"ה, והלך בדרכי המקום ב"ה, ורבים השיב מעו ון, והכניסן תחת כנפי השכינה, וכאמרו (בראשית יב, ה) "ואת הנפש אשר עשו בחרן". עוד בארנו שם שההנהגה העליונה שנוהג ה' ב"ה עם עולמו היא על דרכים שתים. [א] האחת, טבעית: לשלם טוב ורע ע"פ תמורות העולם, כדרך (יחזקאל יד, יג) "ארץ כי תחטא לי וגו' והשלחתי בה" וכו' (יד, כא) "ארבעת שפטי הרעים חרב ורעב וחיה רעה ודבר" וגו'. וככה נוהג עם כל גויי הארץ . [ב] והשניה היא הנהגה של נפלאות, והיא תפארתו של הקב"ה, כדרך (ישעיה סג, יד) "לעשות לך שם תפארת" וגו', ובה מנהיג את ישראל, ועליה כתוב בתורה (דברים כו, יט) " ולתתך עליון על כל הגוים אשר עשה, לתהלה ולשם ולתפארת ולהיותך עם קדוש לה' אלהיך". וכבר רמזנו מעט מזה בריש פ"ב, ובארנוהו כלו בספרנו "מגדל הלבנון". [אמר המגיה: שמא מכאן לקח הנצי"ב, בראשית יב, יז].

ולפי שעיקר הכל [הוא] מעשה האדם ועבודתו, וחביבה היא מאד לפני המקום ב"ה, נקל לדעת כי הקנינים החביבים להקב"ה הם חמשה ששנה בבריית‌א זו. [א] הקנין הראשון, ראשית ויסוד כל הקנינים היא התורה, כי דרכיה ואורחותיה חביבין לו ביותר . ולכן כפי מדתה הכין שמים וארץ, והיא חוקקת חקותיה לכל יצוריו. [ב] ואחריה שמים וארץ שנעשו ע"פ החכמה, שעל ידיהן משלם לאיש כמעשהו , אם טוב ואם רע. [ג] אחריהן אברהם אבינו ע"ה צדיק יסוד עולם, הראשון שזרח אורו בחשך (מליצה ע"פ תהלים קיב, ד), והשלים חפץ הכוונה העליונה, וכמו שאמרנו למעלה. [ד] ואחריו ישראל שזכו בצדקתם ובצדקת אבותיהם שתגלה תפארתו של הקב"ה בעולם, כי הם לבד גוי קדוש, מונהגים באותות ובמופתים, הנבואה ורוח הקדש וכיוצא. [ה] אחריהן בית המקדש, שעל ידו ג"כ נגלה תפארתו של הקב"ה בעולמו, כדרך (ישעיה ס, ז) "ובית תפארתי אפאר", (ישעיה סד, י) "בית קדשנו ותפארתנו" וגו', כי הוא משכן לכבוד העליון ומקום התורה והנבואה . ויפה שנה תנא דידן חמשה קנינים קנה הקב"ה בעולמו, ומפיק להו מקראי. וראויין הן להיות קנינים חביבים לתכלית אחד, וסוגיא דפסחים (פז:) לא פליג אברייתא דידן, אלא דהתם מייתי לה על דברי הושע שאמר "רבש"ע כל העולם כלו שלך הוא, העבירם באומה אחרת". והוכיחו ה' ב"ה ואמר לו: "ישראל שהן בני וכו' בני אברהם יצחק ויעקב, אחד מג' קנינים שקניתי בעולמי , ישראל תורה שמים וארץ וכו' ואתה אמרת העבירם באומה אחרת ?" פירוש: איך תאמר "העבירם באומה אחרת, ואם כן אין לי עוד בעולמי הנהגה של תפארת, שהיא אחת משתי הנהגות החכמה ". ואלו הן ג' קנינים, [א] התורה שעל פי מדתה נוהגים כל המנהגים העליונים , הן כאשר עשה שמים וארץ , והן בהנהגתו את בריותיו בדרכים טבעיים ובדרכים נפלאים. [ב] ושמים וארץ שנעשו על פי מדתה לשלם על ידן לאיש כמעשהו בארחות הטבע . [ג] וישראל שעל ידיהן מגלה תפארתו בעולם . ואם יעבירם באומה אחרת, אע"פ שתורה ושמים וארץ קיימים, קנין השלישי שהיא ההנהגה המופתית בטלה ? ולכן לא זכרו אברהם וב ית המקדש, כי לא דברו רק על ההנהגה, שתלויה לבד בתורה ובשמים וארץ וישראל. ותנא דספרי נמי לא פליג , שהוא מדבר על הנפלאות שהן

למעלה מן הטבע, והיינו [א] תורה עליונה, [ב] וישראל המונהגים בתפארת עזו, [ג] ובית המקדש שהוא בית תפארתו ית' כי בו שוכן שכינת ה'. מה שאין כן שמים וארץ ואברהם שאין ענין לזה. כך נראה לי.

"תורה קנין אחד". נקט להו כסדר זמניהן. תורה קדמה לכל כדאמרן שבמדתה נבראו שמים וארץ, וכדכתיב (משלי ח, כב) "ה' קנני ראשית דרכו" וגו'. והדר תני שמים וארץ שנבראו במדתה. והדר אברהם שהיה האב הראשון לעם ה' . והדר ישראל שקבלו תורה בסיני . והדר מקדש שנבנה ע"י ישראל. ותני בכולהו "קנין אחד" ולא תני סתמא, "תורה שמים וארץ אברהם ישראל ובית המקדש". תרתי אשמועינן, חדא שכל אחד מחמשה אלו הוא קנין מיוחד בפני עצמו. דאע"פ שכל מה שברא הקב"ה חביב לו, ואלולא שחביבים בעיניו לא היה בורא ויוצר ועושה אותם, וכדבעינן למימר לקמן . קא משמע לן [א] שמדת החכמה לפי שהיא כלי חמדה שבה ברא את העולמים היא נקראת קנין בייחוד . [ב] וכן שמים וארץ אע"פ שהן כלולים בשאר העולמות שעשה, וכענין (תהלים קו, מח) "מן העולם ועד העולם". לפי ששמים וארץ אלו נבראו בעבור מעשה בני אדם (ע"פ תהלים סב, יג) "לשלם לאיש כמעשהו", להודיע כבוד מלכותו ית' ומשפטיו נפלאותיו וחסדיו, נקראו קנין בייחוד . [ג] וכן אברהם, אע"פ שכלול בשאר אנשי שם שהיו אהובי עליון כמו אדם נח שת שם ועבר והצדיקים שקמו אחריו, לפי שהיה הוא ראשון לגדולי עולם שכרת עמו ה' ב"ה את הברית וכדפירשתי לעיל, נקרא קנין בייחוד. [ד] וכן ישראל אע"פ שהם כלולים בשאר העמים, שהם כ ולם מעשה ידיו של הקב"ה , וכשהולכים בדרך טובים הם אהובים אליו, לפי שבחר בהם להנהיגם למעלה מן הטבע ולהנחילם תורה ומצות, נקראו קנין בייחוד . [ה] וכן בית המקדש, אע"פ שהר ציון בכלל ארץ היא שנקראת קנין, לפי שבחר בו להשראת שכינתו נקרא קנין בייחוד.

למה הדבר דומה לאדם שקנה קנינים רבים וחביבים לו כ ולם, אלא שקצתן חביבים לו ביותר, ועינו ולבו עליהן כל הימים . וכמו שאמר דוד על זה (תהלים מ, ו) "רבות עשית אתה ה' אלהי , נפלאותיך ומחשבותיך אלינו . אין ערוך אליך אגידה ואדברה עצמו מספר ". כלומר אע"פ שרבות עשית, ואתה משגיח על כל מעשיך, הנה עיקר נפלאותיך ומחשבותיך אלינו, בשביל ישראל הם, לפי שאהבתנו ביותר.

[אמר המגיה: מעין החידוש דלהלן נמצא ג"כ בדברי מהר"ל לברייתא זאת ב"דרך חיים"]. ועוד אשמועינן שכל אחד מחמשה הללו "קנין אחד" מקרי ולא קנינים רבים, כי הפרטים שיש בכל דבר מהן לא יחשבו לבדם, אלא הדבר כ ולו בלי תוספות ומגרעת הוא ה "קנין". ולא תימא כל דרך ודרך שבחכמה, או כל מצוה ודבור שבתורה נקרא קנין, אלא התורה כ ולה. כענין (תהלים יט, ח-י) "תורת ה' תמימה וגו', משפטי ה' אמת צדקו יחדיו ". שבהצטרפם כ ולם הדבר [הוא] שלם בלי חסרון ונקרא "קנין". ולא תימא שכל נברא ונברא שיש בשמים ובארץ, כמו הכוכבים, השמש, הירח, הרוח, המים, וכיוצא נקרא קנין, אלא השמים והארץ בכללן . וכענין שאמרו החוקרים (מורה נבוכים, ח"א פ"עב) שהמציאות בכללו הוא כאיש אחד, ולכן בהצטרף כל הפרטים הדבר שלם בלי חסרון. ולא תימא שכל מעשה ומעשה של אברהם נקרא קנין, כמו פרסמו אלהותו ית' בעולם, את הנפש אשר עשו בחרן, וכיוצא . אלא בהצטרף כל מעשה צדקותיו וחסדיו, היה שלם בתכלית השלמות ונקרא "קנין". ולא תימא שכל המשפחות שבישראל וסגולתן נקראים קנינים, כמו משפחת כהנים, משפחת הלוים, משפחת המלכים, להקת נביאים, וכיוצא, אלא האומה בכללה, בהצטרף כל משפחותיהם מעשיהם ודרכי הנהגותיהם נקראת "קנין". וכן לא תימא שכל הבדלי הקדושות שבמקדש נקראים קנינים, כמו הר הבית, העזרה, ההיכל, קדש הקדשים וכיוצא, אלא המקדש בכללו עם חדריו וחצרותיו ואולמיו וכל אשר בו, בהצטרף הכל הוא דבר שלם ונקרא "קנין". כך נראה לי.

"תורה קנין וכו' שנאמר ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז " (משלי ח, כב). כך אמרה החכמה בספר משלי, להודיע קדושתה ותפארתה, כביכול כשרצה [ה'] להכין דרכו ולעשות מפעלותיו ונוראותיו ולפרסם מלכותו ואלהותו לבריות, "ראשית כל [ה'] קנני, להיות

לפניו כביכול כלוח ופנקס להסתכל בי ולעשות כל התכונות כפי מדתי " (מדרש ב"ר א, א), וכמו ששנה (אבות, ג) ר' עקיבא "כלי חמדה שבו נברא העולם", וכמו שאמרה (משלי ח, כז-כט) "בהכינו שמים שם אני וגו' באמצו שחקים ממעל וגו' בשומו לים חקו " וגו'. והוסיפה לומר (ח, ל) "ואהיה אצלו אמון" וגו', הרי שהיתה ראשית לכל מעשי ה'. ובפרשה שלפניה הודיעה החכמה שעל ידה נוהגים ג"כ המדות העליונות כל דרכי ה', שכן אמרה (משלי ח, יב-טו) "אני חכמה שכנתי ערמה וגו'. לי עצה ותושיה אני בינה לי גבורה . בי מלכים ימלוכו וגו'. כלומר שהעצות העליונות והתושיות שהן המעשים ודרכי הבינה והגבורה, כ ולם בחכמה הם נוהגין . וכבר דברנו על זה בפ"ג במשנת "חביבין ישראל". הא למדת שמדת החכמה שהיא התורה קרויה קנין מיוחד.

"**שמים וארץ וכו' שנאמר כה אמר ה' השמים כסאי** " **וגו'** (ישעיה סו, א). **ואומר** 'מה **רבו מעשיך ה'** " **וגו'** (תהלים קד, כד). [ויש לעיין] הא דמייתי תרין קראי. ותו דבקרא קמא לא אדכיר "קנין"? ויותר קשה דבקרא בתרא אמר "מלאה הארץ קנינך" [נ' בתרא מנוקדת סגול]? ומנא לן דשמים נמי אקרי קנין ? ותו דמשמע שקנינים רבים יש בארץ ? [אמר המגיה: כלומר קנינים רבים הם בארץ, ולא קנין אחד בלבד. אבל דברי הרב צע"ג כי אמנם המלה מנוקדת סגול, אבל היא חסרה י' בתרא ולכן היא לשון יחיד. ושמא נמשך הרב אחרי ה"מצודות", אשר גם הוא פירש מלה זו כלשון רבים]. ותנא קאמר "שמים וארץ" נקרא קנין אחד ? כולא מלתא מתפרש לפום מאי דפרשינן לעיל, דמהאי טעמא שמים וארץ קנין אחד, לפי שעל ידיהן (ע"פ תהלים סב, יג) "משלם לאיש כמעשהו", כפי דרכי החכמה העליונה. להכי מייתי קרא (ישעיה סו, א) "כה אמר ה' השמים כסאי והארץ הדום רגלי ", שברא שמים כסא, לפי שהן כסא משפטו של יוצר בראשית כביכול . וכאמרו (תהלים ט, ה) "ישבת לכסא שופט צדק ", ונאמר (תהלים פט, טו) "צדק ומשפט מכון כסאך ". לפי שבכל המקרא נקראים המשפטים הנהוגים כפי טבע מעשה בראשית "כסא". ולכן השמים שמשם יורדין התמורות לארץ, כי תמורות הארץ קשורות בשמים מנהיגי היסודות, נקרא [השמים] "כסא", ולעומתן הארץ המקבלת המשפטים היורדים מן השמים, נקראת "הדום רגליו". כי הכסא וההדום כאחד נחשבו. ולהכי מייתי קרא אחרינא, "מה רבו מעשיך ה' כ ולם בחכמה עשית מלאה הארץ קנינך ", כלומר המעשים הרבים והתמורות לאלפים שאנו רואין בארץ עשויים כ ולם כפי החכמה לה יטיב או להרע . וכולן צריכין זה לזה, כי ע"י כ ולן יחד נוהג עולמו בחכמה, ולכן שתיהן קנין אחד הוא . וכיון דקאמר "מלאה הארץ קנינך" אלמא דקנין מקרי . ועל כרחך מדבר על שמים וארץ יחדו, שהרי אם חסר רק דבר אחד לא תהיה ההנהגה שלמה . ואיך אפשר שיהיה כל פרט קנין לבדו ? אלא כולם פרטי קנינו הם, ולעולם שמים וארץ עם כל אשר בהם קנין אחד.

"**אברהם קנין אחד, מנין? שנאמר** 'ו**יברכהו ויאמר ברוך אברם לאל עליון קונה שמים וארץ**'" (בראשית יד, טו). בגמרא (פסחים פז:) מייתי מהך קרא ראיה לשמים וארץ שהן קנין אחד. ושיטת התלמוד נכונה דודאי פשטא דקרא קנין דאדכר ביה אשמים וארץ קאי . ותנא דידן לא פליג אהא, דבכל התורה כ ולה (שבת סג.) "אין מקרא יוצא מידי פשוטו ". ואפילו הכי שפיר מייתי נמי ראיה לאברהם שנקרא קנין אחד . והכי פירושא, מדהוי ליה למימר "ברוך אברם לאל עליון " ותו לא . מאי "קונה שמים וארץ "? פשיטא דאל עליון קונה שמים וארץ הוא, כי הוא יוצר הכל ! ואם תאמר דקא משמע לן שאוהב שמים וארץ ושהן קנינו, למה הזכיר ענין זה אצל אברהם? ותו שאם הקב"ה קונה שמים וארץ צבאותיהם וצאצאיהם ואוהב אותם, וכולם ברוכים לה', מאי רבותא דאברהם והוא ג"כ מכלל צאצאי הארץ ? אלא הכי קאמר: "ברוך אברם לאל עליון", כדוגמא שברוכים [הם] "שמים וארץ" לאל עליון, וכדפירשתי לעיל. שאע"פ שכל הנמצאים הם קניניו, לא מקרי "קנין אחד" אלא שמים וארץ בכללם . ועל דרך זה "ברוך הוא אברהם לאל עליון ", שהוא לבדו שקול לפניו כשמים ובארץ . שכמו שהוא [ית"ש] קונה שמים וארץ, כן הוא קונה אברהם, ושפיר שמעינן שאברהם הוא קנין אחד.

[ועוד ענין יש בזה] והשתא אתי שפיר דבהך קרא, קרא להקב"ה "אל עליון". דכבר פירשתי לעיל שאע"פ ששמים וארץ הללו כלולים בשאר עולמים שברא, ויש עולמות עליונים נשגבים מהם, בכל זאת השמים והארץ הללו שהן בעלי חומר הם קנין מיוחד לה' ב"ה, לפי שיצר בהם את האדם שהוא בעל בחירה. ועל זה הדרך עצמו היה אברהם קנין מיוחד לבוראו, אע"פ שהיה ילוד אשה. כי אדרבא בעבור זה הוא קנין, לפי שיצר לב האדם רע, ו"כל הדורות היו מכעיסין ובאים" (אבות, ה), והוא לבדו בחר בדרך טובים והתקדש עד להפליא, ול ימד דעת ליושבי הארץ. וזהו שאמר "ברוך אברם" ילוד אשה, לאל עליון שברא העליונים והוא עליון על כל, כמו "שמים וארץ" הללו [ש]הן ברוכים לאל עליון, אע"פ שהן בעלי חומר ויש עליונים מהם, ואעפ"כ קנה אותם ונקראו "קנין אחד", וכך אברהם נקרא "קנין אחד".

"**ישראל קנין אחד מנין ? דכתיב** 'עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו **קנית**'". כלומר עם זו שהן קנין לך יותר מכל האומות, שאע"פ שכ ולם מעשה ידיך, וכשהולכים בדרך החיים הם רצויים בעיניך, ישראל נקרא "קנין" מיוחד, מטעם שאמרנו למעלה. לפי שישראל מיוחדים להנהגה עליונה שהיא למעלה מן הטבע, ולקבלת תורה ומצות. [כאן מתחיל הרב המחבר בקושיא ארוכה:] ושמא תאמר (שמות טו, טז) "עם זו קנית" שקנה אותם לעבדים לקבל גזרותיו ומצותיו ? ולא דמיא לשמים ולארץ ולתורה ולאברהם ולבית המקדש, ד"קנין" דכתיב בהו ודאי קנין של אהבה וגדולה היא, דלאו בני עשייה נינהו, ולא שייך בהו שקנאם לעבדים לשרת לפניו. אבל ישראל אשר פדה מבית עבדים, שפיר איכא למימר שקנה אותם לעבדים, כמו (בראשית מז, כג) "ויאמר יוסף וכו' הן קניתי אתכם היום ואת אדמתכם לפרעה", וכדכתיב (ויקרא כה, נה) "כי לי בני ישראל עבדים, עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים". ור"א אבן עזרא ז"ל פירש כן בתורה. וטעם (שמות טו, טז) "עם זו קנית" שהיו עבדים למצרים ואתה קנית אותם להיותם לך לעבדים. [עד כאן הקושיא].

[תשובה להנ"ל] להכי מייתי קרא (תהלים טז, ג) "לקדושים אשר בארץ המה ואדירי כל חפצי בם", שמענו שכל חפצו של הקב"ה בקדושים אשר בארץ, שהן ישראל הנקראים "גוי קדוש", כדכתיב (שמות יט, ו) "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש", וקאמר "לקדושים אשר בארץ המה", להוציא [מכלל זה] המלאכים העליונים הנקראים [ג"כ] קדושים. וכן אמר ר"א אבן עזרא ז"ל "הוצרך לומר 'אשר בארץ', כי הקדושים הם המלאכים, כמו (זכריה יד, ה) '[ובא ה' אלוהי] כל קדושים עמך'" [עכ"ל ראב"ע]. וטעם שעיקר חפצו בישראל לפי שעושים בבחירה, וכיון שכל חפצו של הקב"ה רק בישראל, ממילא הם "קנין אחד" כמו שמים וארץ. ונתברר ש"עם זו קנית" פירושו שח יבבת מכל המעשים. ומשום הכי לא מייתי ראיה מן התורה, שנאמר (דברים ז, ז-ח) "לא מרובכם מכל העמים חשק ה' בכם ויבחר בכם וגו' כי מאהבת ה' אתכם" וגו'. שאע"פ שאהב אותם יותר מכל העמים, אכתי לא שמעינן שכל חפצו לבד בישראל ואהובים [הם] לו ביותר אפילו מן העליונים, שמטעם זה יקראו "קנין אחד". ומקרא "לקדושים אשר בארץ המה" וגו', למדנו שרק בישראל חפצו, שהן הקדושים אשר בארץ, ולא בקדישי עליונים, והבן.

"**בית המקדש קנין אחד מנין ? שנאמר** (שמות טו, יז) "**מקדש אדני כוננו ידיך**" **ואומר** (תהלים עח, נד) '**ויביאם וגו' קנתה ימינו**'". ושמא תאמר "קנתה ימינו" איננו לשון חיבוב וקנין ? אלא שהביא את ישראל להר הטוב הזה שקנה בימינו ובזרוע עוזו, שנלחם עם אויבי ישראל ולקח ארצם מידם ונתנה לישראל, וכדכתיב בתריה (תהלים עח, נה) "ויגרש מפניהם גוים" וגו'. ומקרא מלא הוא (תהלים מד, ד) "כי לא בחרבם ירשו ארץ וגו', כי ימינך וזרועך ואור פניך כי רציתם". כלומר בגבורתך ובכחך הגדול. וכן הכא [שמא יש לפרש] "הר זה קנתה ימינו" במלחמה עם האויבים ? להכי מי יתי קרא (שמות טו, יז) "מקדש אדני כוננו ידיך", וראש הכתוב "תביאמו ותטעמו בהר נחלתך מכון לשבתך פעלת ה'". ו"הר נחלתך" כמו "הר זה קנתה ימינו", וכן פירש ר"א אבן עזרא ז"ל בתורה: "רמז להר המוריה, על כן כתוב אחריו "מכון לשבתך פעלת ה'" [עכ"ל]. והנה ההר הזה נחלת ה' הוא, מכון לשבתו עולמים. ולהגדיל הענין אמר "מקדש אדני כוננו ידיך", כלומר ההר הזה אינו נכלל בשאר מעשה שמים וארץ,

אלא "כוננו ידיך", כביכול הוא מעשה ידיך אשר כוננת, כדוגמת שמים וארץ בכללם . וכמו שפירש רש"י ז"ל בתורה : "כוננו ידיך, חביב המקדש שהעולם נברא ביד אחת שנאמר (ישעיה מח, יג) 'אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים', ומקדש בשתי ידים" [עכ"ל רש"י]. ויירא לי לפי שזכר אצל ארץ יד, ואצל שמים ימין, זכר ג"כ אצל המקדש יד, "כוננו ידיך". וימין הר זה קנתה ימינו, ללמדנו ששקול כשמים וארץ. וכיון שחביב המקדש כבריאת שמים וארץ, נתברר ש"קנתה ימינו" היינו שנקרא "קנין אחד" [שהוא] חביב כשמים וארץ. ואל תשאל : כיון דעיקר ילפותא מ"קנתה ימינו" ה ו יה לאתויי הך קרא ברישא, ואחריו מקרא שני הבא לגלות פירושו של ראשון ? וכדעביד לעיל דמייתי ברישא "עם זו קנית", והדר "לקדושים אשר בארץ המה". אין זו שאלה . דמייתי להו כסדר שהן כתובים במקרא . "מקדש אדני כוננו ידיך" כתוב בתורה וראוי להקדימו, ו"הר זה קנתה ימינו" כתוב בתהלים. וכן "עם זו קנית" כתוב בתורה, וקרא "לקדושים" וגו' כתוב בתהלים. ומשום הכי נמי גבי שמים וארץ מייתי ברישא "כה אמר ה' השמים כסאי" וגו' משום דכתיב בנביאים, והדר מייתי "מה רבו מעשיך ה' " וגו', אע"פ שנזכר בו קנין משום שנכתב בכתובים, וניחא הכל.

כָּל מַה שֶּׁבָּרָא הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא בְּעוֹלָמוֹ לֹא בְרָאוֹ אֶלָּא לִכְבוֹדוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר (ישעיה מג) כֹּל הַנִּקְרָא בִשְׁמִי וְלִכְבוֹדִי בְּרָאתִיו, יְצַרְתִּיו אַף עָשִׂיתִיו. וְאוֹמֵר (שמות טו) יְיָ יִמְלֹךְ לְעֹלָם וָעֶד:

"כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו". ויש נוסחאות "וכל מה" וכו' בוי"ו, ונוסחא זו נראית בעיני, דאדלעיל מינה קאי לפי ששנה "חמשה קנינים קנה לו הקב"ה בעולמו", הודיע שאע"פ שאלו החמשה כל אחד מהם קנין מיוחד, וכדפירשתי לעיל, מכל מקום גם שאר הפרטים אהובים להקב"ה לפי שכ ולם מעשה ידיו להתפאר, והיינו דקתני "וכל מה שברא הקב"ה בעולמו", כמו המחצבים והצמחים ו בעלי חיים למיניהן, כל אחד מהן לא בראו אלא לכבודו. וכבר פירשנו במקומות רבים בפירוש המסכתא ענין מלת "כבוד" כשנזכר בענינים האלהים. ודע כי אם התואר הזה סמוך אל אדם, כמו (משלי ג, לה) "כבוד חכמים ינחלו" וכיוצא, המדבר על האדם שינחל הכבוד, יורה על הרוח הקדש המלב יש את האדם להבינו ולהשכילו. וכשהוא סמוך אל ה' ב"ה כמו (ישעיה מג, ז) "ולכבודי בראתיו" וכיוצא, יורה על הכבוד העליון והיא מדת החכמה העליונה הנעלמת מעין כל חי, כי אין נוצר ונברא היודע סודה, בלתי ה' לבדו. [אמר המגיה: עיין דברי הגר"א, בביאורו לספרא דצניעותא, דף א' הכותב: "וחכמה הוא ספר החתום שאין מתגלה רק מציאותה ולא מהותה"]. והיא המדה שהיא "כלי חמדה" שבה ברא ויצר עליונים ותחתונים, והיא סוד התורה, וכדפירשתי בברייתא הקודמת. ואין לנו להתבונן בה כלל, ועל זה נאמר (משלי כה, ב) "כבוד אלהים הסתר דבר, וכבוד מלכים חקור דבר". כלומר הכבוד המיוחס לה' ב"ה שהיא מדת החכמה העליונה, ממד תה "הסתר דבר", כי סודה חתום וסתום. ו"כבוד מלכים" שהוא הרוח הקדש המיוחס לאנשי השם המלובשים בענוה ויראה, ויש בה "מלכות וממשלה וחקור דין", וכדפירשתי (אבות, ו) במשנתו של ר' מאיר ["העוסק בתורה לשמה"], ממדתה "חקור דבר". כי לכך נתן להם רוח בינה ודעת", כדי שישכילו ויחקרו בתורה ובמצ וותיה. ועל זה שנה כאן "וכל מה שברא הקב"ה בעולמו", יהיה מה שיהיה מאדם ועד רמש ועד עוף השמים, אל יקטן בעיניך דבר לאמר "למה, ועל מה נברא?" או תאמר חלילה שנברא ללא יועיל, דבר אין חפץ בו. אבל דע שלא בראו אלא לכבודו, כלומר להיות משמש למשפטי החכמה העליונה שהיא כבודו של הקב"ה. וכדפירשתי שבנין העולם הוא בחכמה, ומקטון ועד גדול כ ולם עבדים משרתים למלאות החפץ העליון שהוא בחכמה. וכההיא דתנן (אבות, ד) "ואל תהי מפליג לכל דבר וכו' שאין לך דבר שאין לו מקום". ופירשתי התם שאל יפליג שום דבר מדעתו, ויאמר "דבר זה ודאי לא נברא בשביל שום חפץ". חלילה לומר כן, שאין לך דבר בעולם שהוא קטן בעיניך, שאין לו מקום ותועלת ידוע לצורך הכל, אלא שהוא נעלם מבינתנו. [אמר המגיה: כך אמרו חז"ל בשבת עז: "כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא דבר אחד לבטלה". וע"ע מורה נבוכים, ח"ג פ"כה, דף של"ג]. ועל זה (אבות, ד) שנה בן זומא "איזהו מכובד? המכבד את הבריות", והכל בכלל וכדפירשתי התם. וכיון שנברא כל דבר להיות תשמיש לחכמה, תבין מדעתך שראוי להשתמש בכל דבר בארח חכמה. ולכן כל הטובות שהן תחת השמש, כמו הזהב והכסף והנכסים וכיוצא בהן אינן נאים אלא לצדיקים המשתמשים בהם בצדק ובמשפט כפי החכמה. וכן תבין שאין ראוי לעזוב תלמוד תורה ועשייתה בשביל לקנות טובות העוה"ז, שכיון שלא נבראו אלא לכבודו, מה רב יתרון התורה על כ ולם, שהיא כבוד אלהים וראש [ל]כל הקנינים, וכדפירשתי בברייתא הקודמת.

הגדרת בריאה, יצירה, ועשייה

"שנאמר (ישעיה מג, ז) 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'". וכבר פרישית (אבות, ד) בבבא "הוא היוצר הוא הבורא" שלשון "בריאה" נופל על התהוות חומר מאין, ועל חומר דק קל ורזה המתעבה ומשמין בלי ס יבה. ולכן כל לשונות של "בריאה" על הדברים החמריים מגדול ועד קטן, ולא תמצאנו על דברים שהן מופשטים מחומר. אבל לשון

"יצירה" בכתבי הקדש על נתינת הצורות הן בעליונים הן בתחתונים, כמו (זכריה יב, א) "ויוצר רוח אדם בקרבו". ולשון "עשייה" נופל בכתבי הקדש על התיקון, וזהו יותר מיצירה, שהוא על יפוי היצירה ותיקונו. ונכתב גם הוא על העליונים והתחתונים, שבכל דבר שייך תיקון ויפוי. והנה כל אדם יודה שהעליונים כמו המלאכים והצבאות יצרם ה' ב"ה לכבודו ולהדר מלכותו, כי נפלאים מעשיהם מאד. מה שאין בחמרים התחתונים שקצתן לא תאר ולא הדר להם, ואין אנו יודעים לאיזו תועלת נבראו. וקצתן מזיקים ומשחיתים כמו הזוחלים הארסיים וכיוצא, ושמא תחשוב שנבראו במקרה וללא יועיל? לזה שנה "כל מה שברא הקב"ה" וכו', כל ששם "בריאה" עליו נברא לכבודו, להיות משמש לחכמה העליונה, אלא שאין אנו מבינים סודו. והיינו דקאמר קרא (ישעיה מג, ז) "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו". ויפה הפסיק בעל הטעמים במלת "בראתיו", ובזה גלה סוד הכתוב. ועמדנו על טעמו [כדלהלן]. הכתוב אומר כל המעשים הנקראים בשמי, שהן כל מעשה בראשית ששמו של הקב"ה נקרא עליהן, וכענין (תהלים קד, לא) "[יהי כבוד ה' לעולם] ישמח ה' במעשיו". ובראתים לכבודי, וזה אות שמדבר אפילו על הבריאות השפלות ביותר בעלי החומר, שנופל על כולם לשון "בריאה". והודיע שבראם לכבודו להיות תשמיש לחכמה, וראיה לדבר [היא כי] "יצרתיו אף עשיתיו". כלומר איך תדמה בדעתך שנברא שום בעל חומר קטן או גדול ללא יועיל, אלא נברא במקרה, וכדרך מי שעושה מלאכה רבה שיבואו עמה ענינים שהן במקרה, הס מלהזכיר! שהרי אין לך בעולמי בריאה גדולה או קטנה, שלא "יצרתיו", שלא נתתי בו צורה מה להבדילו מיתר הנבראים, ושלא "עשיתיו", שלא הכינותי לו כל היפוי והתפארת והתיקון היותר אפשר ליתן לו, שיהיה לו לעזר בעבור הענין שנברא עבורו. וכמו שמעיד החוש וספרים הרבים שחיברו חכמי הטבע וכתבו נפלאות בכל מין ומין אפילו מן הרמשים, מה שאנו רואין בה תיקון איברים וכלי השמירה הצריכים להם לקיומם. וכיון ש"יצרתיו ועשיתיו" תבין שבראתיו לכבודי, להיות תשמיש ותועלת לאיזו דבר שגזרתי עליו בכבודי בסוד חכמתי העליונה. והפירוש הזה נאמן.

"ואומר (שמות טו, יח) 'ה' ימלוך לעולם ועד'". מייתי להך קרא הכא, לפי ששנה שכל מה שברא בעולמו הוא לכבודו, וכל שכן חמשה קנינים ששנה תחלה שהן נקראים בשמו ועשויים לכבודו. ושמא תאמר (תיגח כולהו) [אמנם נכון כל אלו] שהן קיימים לעולם ועד, [א] "תורה" עומדת לנצח, [ב] "שמים וארץ" (ע"פ תהלים קמח, ו) "העמידם לעד לעולם", ומיום שנבראו עד היום לא בטל מהם דבר. ואע"פ שהפרטים יאבדו (קהלת א, ד) "ודור הולך ודור בא", הכללים שמורים לעד, שהמינים עומדים מאדם עד בהמה עד רמש ועד עוף השמים והדומים והצמחים, לא יבטל שום מין בכללו. [ג] "אברהם" אע"פ שנאסף אל עמיו, כי המות פרוסה על כל החיים, נשמתו צרורה בצרור החיים. וכבודו לא בטל שנקרא (בראשית יז, ה) "אב המון גוים" עד היום הזה, ויש לו שם עולם. [ד] "ישראל" לא יסורו מהיות גוי עד עולם. מה שאין כן [ה] בית המקדש, הנה (מליצה ע"פ ישעיה סד, י) בית קדשו ותפארתו היה שרפת אש, וכל מחמדיו היו לחרבה. (איכה ה, יח) "על הר ציון ששמם שועלים הלכו בו". ואם הוא "קנין אחד" שקול כשמים וארץ, איך אפשר (מליצה ע"פ איכה ב, ג) שגדע ה' בחרי אף את קנינו החביב בעיניו? ולא יהא קנינו החביב כאחד ממיני צאצאי הארץ שאינו נקרא קנין מיוחד ואעפ"כ עומד לעד? להכי קאמר (שמות טו,יח) "ה' ימלוך לעולם ועד". ופסוק זה נכתב בתורה אחר "מקדש אדני כוננו ידיך", דילפינן מיניה לעיל ששקול בית המקדש כמעשה שמים וארץ. ומה ענין זה לזה? אלא הכי קאמר, אע"פ שכשיחטאו ישראל יחרב המקדש, אל תתמה ותאמר: "אם אפשר שיבטל, איה חביבות המקדש שנקרא קנינו של הקב"ה?". אין הדבר כן, שאינו בטל לעולם, ועתיד הוא להבנות פעם אחרת, ואז יעמוד "לעולם ועד" כמפורש בנבואת יחזקאל (לז, כו. "ונתתי את מקדשי בתוכם לעולם". ושם בפסוק כ"ח, וכן פרק מג, ז) ובשאר כתבי קדש. כי "ה' ימלוך לעולם ועד", ועתיד לקבץ נפוצות עמו ולחדש עולמו ולהחיות מתיהם ולבנות הר קדשו ובית תפארתו. וכן פירש רש"י בחומש אהך קרא, "אימתי ייבנה המקדש בשתי ידים? בזמן שה' ימלוך לעולם ועד, לעתיד לבוא שכל המלוכה שלו" עכ"ל ויפה פירש. והיינו כדברי הברייתא. ולכן גם עתה אע"פ שהמקדש חרב, הר הבית בקדושתו הוא עומד וכדפירשתי לעיל. וכדאמרינן (מגילה כח. על סמך

ויקרא כו, לא) "'והשימותי את מקדשיכם', [קדושתן אף כשהן שוממין". ולשון הרמב"ם, הל' בית הבחירה, פ"ו ה"טז:] " אע"פ שהן שוממין בקדושתן הן עומדים ". "וקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא " (רמב"ם, הל' בית הבחירה, פ"ו סוף ה"טו) , לפי שהוא קנין חביב להקב"ה. ה' ב"ה יאמר די לצרותינו, וי אמר לקבץ נפוצותינו, ויבנה בית קדשנו ותפארתנו, יראו עינינו וישמח לבנו. אמן.

סיום הספר

כלו דברי הספר, ורחמיך ה' לא יכלו. כי עוד תאיר נרי להחל ולכלות ספרים רבים: אתה ידעת את לבבי, בגדולות לא הלכתי, בנפלאות ממני לא דרשתי: למעלות רוחי ולמחשבותי שמתי בריח ודלתים, ואמר עד פה תבאו: לא עליתי ההרה, כי יראתי מפני האש החשך הענן והערפל: בתחתית ההר התיצבתי, על הנחל היורד ממנו: ממימיו שאבתי מעט, ויגברו ויפוצו חוצה ויהיו פלגי מים: וישקו את גני ויצמיחו פרי מגדיו, ויהיו מעין גנים וילכו בין שתילי הגפן: מ ן הגפן לקחתי ש ורק, בנחלת אבותי נטעתיו, ויבשילו אשכלותיו ענבים, ויהי ליין לבנון: גאו המים ולא ידעתי, מעט לקחתי ויפרוץ לר וב, ואדע כי מקורם ברוך, ממקדשיך יצאו: במה אקדם פניך ה'? מה יוסף עבדך לדבר ? כי הגדלת חסדך עמדי, לתת מים קדושים בכלי חרש: ואם לרגלי נזלו צנוריך, ואנכי איש נקלה לרגלי נכבדי עם , הלא נחלים ישט ופו: לכן חכמים שמעו לי ונבונים האזינו אמרתי: את כדי מלאכתי מן הנחל, מלאו כליכם גם אתם, והיו נהרים יאורים והשקו את פני האדמה : ומלאה הארץ דעה כמים לים מכסים: הבו לה' תופשי תורה, הבו לה' כבוד ועז: גם אנכי לה' אשירה, אזמרה לאלהי ישראל: מי שת בטוחות חכמה ? מי נתן לאנוש בינה? ומי לימד לאדם דעת? הלא ה' עושה כל:

ה' אלהי [ת]למד ידי למשוך בשבט סופר, לירות בלב א והביך חץ תשועת חכמה: ולשוני לדבר צחות, תזל כטל אמרותיה, תעבור בעמק הבכא מעין תשיתהו: כי זולתך אין מושיע, בלעדיך מי ירים את ידו?: ואם כתבתי דברי חפץ, וצדק בקהל רב בשרתי, מידך נתתי לך כי ממך הכל: כי עמך מקור חיים, ותורתך שמש צדקה:

תופע אור לישרים, ונגה לאור סביב, להגיה א ופל ענייך, כמ וני היושב בשפל: אשר צרה ויגון מצאתי, ולא מאנו ידי לעשות: גם לילות פקדת עלי, ולא פניתי ערף למפעלותי: כי אחזת בימיני ואאזור חיל לחבר זאת . נתת ליעף כח , ותכל כל המלאכה : על כן אספרה שמך לאחי, בתוך קהל אהללך: אשריכם זורעי צדקות, ד ומו עד עת הקציר : אשר זרעתם בדמעה , ברנה תקצרו, ומאה שערים תמצאו: אם אלה מצאו הון, ואלה חלבמו סגרו עינימו, אלה ירונו בגאון שכלם, ואלה שרים נכבדי ארץ: ואתם משרתי ה' , הנכם כעבדים ואין קונה: אל תעצבו, אל תאמרו חסרנו כל, נחנו מה, לבוז היינו: כי טוב דבש חכמה מתענוגות בני אדם, טוב מעט ביראת ה' מכל שלל גאים: כי מה אחרית אלה? הן כירק דשא יבולון.

ושרש חכמתכם לא ייבש, ותקותכם לא תכרת, ליום אשר יעשה ה': יום בכסף לא יקנו שדות, ומתן לא ירבה ר יעים. ע ושר לא ינחיל כבוד, ובזרוע לא ת וקח גד ולה: שוא ומדוחים לא יאפילו מישרים. ושקר ודבר כזב לא יכסו נגה צדקה: אז תקפץ עולתה פיה, וגאות סכלים תסתתר: אז תתהללו ישרי לב, וידעתם למי עבדתם: והיתה לכם יראי ה', עושר למשפט וענוה לגדולה, חכמה לכבוד וחסד לתפארת, יראה לחיים וצדקה לשלום, הקדושים לר יעים, וה' לאור עולם:

גם אלה דברי המחבר:

אני עמלתי וחקרתי, ואני כתבתי, ואני הגהתי הספר, ויהי עמלי רב מאד . וידעתי כי באמונה הגהתיו, וטהרתיו משגיאות הדפוס כפי כחי, אלא שכמעט הוא דבר נמנע שיצא ספר מבית הדפוס כ ולו טהור. ומתחלה שכחתי לחפש אחרי הטעיות הנשארים, ועתה לא אוכל עשוהו כי כבד עלי הדבר . לכן אין בידי לעשות לוח הטעיות, חנוני אתם ריעי! וכל מעיין יצרף וילבן ספרו מהם, כי בטוח אני שלא ימצאו בו מאותן הטעיות המקלקלות את הענין.

תוספת דברים

חידושי תורה של המגיה לספר "יין לבנון"

פרק ששי של "פרקי אבות" הוא ברייתא לקוחה מן פרק שמיני של "מסכת כלה רבתי". אמנם אותה הפסקא בענין רבי יוסי בן קיסמא איננה מופיע שם (במהד' דפוס וילנא, הסטנדרטי) . וכן הפסקא בענין מ"ח דברים שהתורה נקנית בהם מופיעה שם בשינויים גדולים, בהשמטת חלק מהדברים, ובהוספת דברים נוספים. עקב מלאכת הקודש שאנו עסוקים בה, ראוי הדבר לפרסם כאן אותם השינויים וביאור לחלק מהתוספות.

מה לא נמנו בנוסח של מסכת כלה רבתי? [א] באימה [ב] אוהב את הבריות [ג] לומד על מנת ללמד [ד] לומד על מנת לעשות. [וגם בנוסח הברייתא באבות, וגם במסכת כלה, אין "בטהרה" כמו שנרשם בסידורים. אמנם בגירסת ר' דוד, נכדו של הרמב"ם (בספרו "מדרש דוד") היא כן מנויה].

מה ניתוסף שם? [א] בדרך ארץ (ואח"כ נמנה "במיעוט דרך ארץ", כלומר זהו מושג אחר של דרך ארץ) [ב] בקימה [ג] בחכמה [ד] ולא רודף אחר הכבוד.

ויש שינוי אחד: במקום "ביישוב" כתוב במסכת כלה: "בישיבה".

ונבאר מה שניתוסף. על המושג "דרך ארץ" מבאר "מחזור ויטרי" (דף 560) "כמו ששנינו למעלה (פרק ב') יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ" עכ"ל. והנהגה זו למען קנין התורה מוזכרת ע"י מהר"ל ("דרך חיים", עמ' קנג, סוף פרק ג') "אם אין דרך ארץ אין תורה" וז"ל: "ר"ל דרך ארץ היינו מלאכה שהאדם עושה כדי שימצא פרנסתו. וכל דבר שהוא צורך העולם, הן משא ומתן וכל סדר הנהגת העולם שיש לאדם לנהוג בעולם, הכל בכלל 'דרך ארץ'" עכ"ל. כלומר, ב"דרך ארץ" כזה נצטוינו כי הוא מבוא להבנת התורה. ומה שכתוב אח"כ "במיעוט דרך ארץ", ענינו דברים שבין איש לאשתו.

[ב] בקימה, ענינו לקום מבעוד לילה כדי לעסוק בתורה. וזהו הנאמר במדרש: "ר' יוחנן אמר אין גרנה של תורה אלא בלילה, מה טעם? 'ותקם בעוד לילה' (משלי ל"א) וכתיב 'קומי רוני בלילה' (איכה ב)" (מדרש שהש"ר ה', פסקא "שחורות כעורב") . והגאון ר' ראובן מרגליות בספרו "נפש חיה" (סי' רלח) מבאר מה שאמרו חז"ל "לא איברי סיהרא אלא לגירסא" (עירובין סה.) הוא ענין לימוד לשם בקיאות, כי לעומתו אמרו לר' זירא "מחדדן שמעתך, [וענה] דיממא נינהו" (עירובין סה ע"א). ולכן אמרו כאן "גרנה", לאסוף הרבה [בקיאות] בגורן. (ומה שאמר שם ריש לקיש "והגית בו יומם ולילה" הוא ענין העיון וההגיון. כלומר רק אחרי יום של העיון, בא תור של הלימוד של שינון וחזרה לשם זכרון ובקיאות (כמבואר בדבריו שם).

[ג] בחכמה, ענינו כמו שאמרו באבות ד': "איזהו חכם? הלומד מכל אדם". [ובכל זאת יש מקום לסבור כי אין כאן אלא שיבוש בהעתקה. ושמא היה כתוב כאן בכת"י "באימה", כי בכתב עתיק אות ח' דומה לאות א', וכן כ' דומה במקצת לאות י'].

[ד] ולא רודף אחר הכבוד, וזה צ"ע כי הרי כבר הקדים "בורח מן הכבוד"? ואי אפשר לומר שהוא פירושו של הראשון, כי הרי צריכים אנו למ"ח פרטים! ונ"ל כי זה במעשה וזה במחשבה. "בורח מן הכבוד" הוא כאשר אחרים רוצים לכבד אותו והוא משתמט, כמו מעשה שאול שנחבא. אבל הוסיף כי ייזהר כי גם בלבו לא יהיה בו רצון וחשק לכבוד. וכאן "רודף" הוא מלשון "כאן ברדופה" (פסחים פז ע"א) וכפירוש רש"י לשון "חביב לה".

ובענין הביטוי "ישיבה", אין זאת בית מושב החכמים, כי הרי כבר הקדים בברייתא זו "שימוש חכמים, דיבוק חברים ופלפול התלמידים" ומה הוסיף כאן ב"ישיבה"? אלא הוא לשבת ולא לעמוד בעת הלימוד. וכן כתב הגר"י עמדין בפירושו לאבות (ס"ק יג) על סמך מגילה (כא ע"א) וז"ל: "אי בעית אימא קודם שמת רבן גמליאל הזקן, וב"קשות" איירי. ואי בעית אימא אחר

שמת ר"ג שירד חולי לעולם. לפי שבישיבה מתיישב הדעת. וכדקיי"ל אין שואלין מעומד" עכ"ל. והרי כאן פנינים יקרים מחז"ל ב"ה.

ליקוטים מספר
"רוח חן"

דבר המוציא לאור

הרב המחבר כתב כמה וכמה ספרים חשובים, אשר רק חלק מהם נדפסו. אמנם גם אלו מהם שהגיעו לדפוס, כבר עבר זמן רב מאז נדפסו. כך ספרו החשוב "רוח חן", שהוא פירוש לספר עתיק הנקרא "חכמת שלמה" ומיוחס לשלמה המלך, נדפס ג' פעמים: בשנות תק"מ, תרמ"ד, תרמ"ח. אבל מאז לא נדפס שוב.

מה הוא ספר "חכמת שלמה"? הנה ידוע כי שלמה המלך כתב ספרים רבים נוסף על משלי, קהלת ושיר השירים (עיין מל"א ה, יב). אמנם רק שלשה אלו נכללו ע"י חז"ל במקראי הקודש, כי נכתבו ברוח הקודש. אבל גם שאר ספריו, למרות שנכתבו בחכמה גדולה, לא תמיד חוננו ברוח הקודש. אבל מובן לכל בר דעת שיש ללמוד מהם חכמות רבות ונישאות, כי מחברם היה גדול בישראל ובעולם. הרב רנה"ו כתב בהקדמתו לספר על התועליות הרבות שאפשר וראוי לכל אחד מאתנו ללמוד מהספר הזה. ואמנם הספר נכלל ברשימת "כתובים אחרונים" (נדפס בוורשה שנת תרפ"ב. ושם אף נדפסה הקדמת רנה"ו) . והנה הרמב"ן (בהקדמתו לתורה, במהד' מוסד הרב קוק, עמ' ה, ועי"ש הערת הרח"ד שעועל, ציון 79) אף הוא ייחס ספר זה לשלמה המלך, וגם הביא ממנו שם כמה וכמה פסוקים. ספר זה במקורו העברי נאבד מאתנו, ונותר רק בתרגומו הרומי. אבל רנה"ו חזר והדירו ללשון הקודש. רנה"ו הוסיף עליו ביאור נפלא בשם "רוח חן" המלא וגדוש פניני חכמה ויראת ה' טהורה. נוסף על כך, הגדיל רנה"ו לעשות בביאורים להרבה מהפרשיות שבספר שמות (אשר רק מקצתם הובאו בספר "הכתב והקבלה" לתורה) וכן הרחיב שם הדיבור על עניני אמונה, יראת ה' ותיקון המדות.

כדי להציל מן הנשיה (עד יעזרנו ה' שהספר הזה יובא שוב לדפוס ויתפרסם בין אוהבי ה', כראוי לספר זה) הננו להביא כאן לזיכוי הרבים חמש מובאות ארוכים מהספר ההוא.

נביא כאן קטע נפלא מתוך דברי רנה"ו, בהקדמה ראשונה לספרו "רוח חן":

בחירי המעתיקים הקדמונים כמו ר' שמואל אבן תבון וחבריו זצ"ל שהעתיקו ספרי החכמות מלשון ערבי ללשון עברי, הזכירו תנאים הכרחיים לענין ההעתקה. אמרו [א] שהמעתיק ספר מלשון אל לשון אחרת, צריך שיהיה בקי בשתי הלשונות. כי אם אינו בקי בלשון הספר, יעתיק דברים שאינן כתובים בו, ואם אינו בקי בלשון שהוא מעתיקו אליה, הקורא בה יבין בה ענינים אחרים לא עלו על דעת המחבר והמעתיק. [ב] ומלבד זה צריך שיבין המעתיק דברי הספר וירד לסוף דעת מחברו, וזולת זה לא יעתיק כהוגן המליצות שכלל בהם המחבר השגותיו וחקירותיו ותהיה ההעתקה חסרה. והנה המעתיקים ספרי הדיוטות, מלאכת חורש וחושב וחכם, אפשר שתהיינה העתקותיהם שלמות וטובות, כי רבים בקיאים בשתים או בשלש לשונות, ומבינים בספרי החכמות. ולפעמים המעתיק העמיק יותר באותה החכמה ממה שהעמיק בה המחבר.

ולהיפך [מזה] יקרה למעתיקים ספרי הקדש, והן כ"ד ספרים שהן בלשון עברי, ונכתבו ברוח ה' מיד שרי אלהים ושרי קדש. הם יראו עצמם במיצר כשיעתיקו אותם אל לשון אחרת, כי מי זה בקי בלשון עברי שהשתמשו בו התורה והנביאים באותו השיעור הצריך לדבר ההעתקה? ורוב שרשי הלשון הזאת כוללים הוראות צחות שהן תעלומות ממנו. גם רבים קרובים בטעמיהם, וצריך רוחב לב להבדיל ביניהן. כמו לשונות: חכמה, בינה, שכל, דעת, פקחות, ערמה, מזהמה, תחבולה, עצה, מחשבה, תושיה וכיוצא בהן, שצריך המעתיק להבדיל בין לשון ללשון, לקבוע כל דבר על מקומו לא ישנה ולא יחליף, וזה קשה מאד. וכל שכן השרשים שקראו בעלי הלשון זצ"ל פעלים ושמות נרדפים, כמו: אחר, מהמה, בושש, המורים על העכבה. וכן יופי ותפארת והוד והדר, עוז וגבורה וכח ואומץ, ורבים כיוצא בהם, שאינן מורים על הוראה אחת בצמצום, כי רבה ההבדל ביניהן, וכמו שבארנו בפתיחתנו לספרנו "גן נעול", וכמו שאנו עתידים לבאר עוד בעז"ה בספרים שחברנו על הענינים הללו.

ואם המעתיקים לא שתו לבם לזאת, לא תכון מלאכתם. וכן הנוגע ללשון שהספר נעתק אליה, מה יועיל הבקיאות בה, אם לא ימצא בלשונו מלות שיכללו הענינים שכוללים המלות העבריות. על דרך

משל בארנו בפתיחתנו הראשונה מספרנו "גן נעול" ההבדלים שבין אחר, מהמה, בושש, שהונחו שלשתן על העכבה, והודענו שעל עכבה ברצון הניחו מלת "אחר". ועל עכבה בעבור סיבה נגד רצונו הניחו מלת "מהמה". ועל עכבה של אונס וחרפה הניחו מלת "בושש" ו"בוש". ואיך יעתיק אלה השרשים ללשון אחרת שאין בהמלות בייחוד על הכוונות האלו? ואם יוסיף מלין לבאר הכונה, אין זה "מעתיק" אלא "מפרש". וכמו שהוא בשלש האלה, כן יקרנו בכל השרשים הנרדפים, ובשרשים הקרובים זה לזה בטעמיהן.

וכבר בארנו שם שמידיעת הוראת השרשים והבדליהם אנו למדין אמתת פשטי המקראות, נועם המליצות, ועומק הכוונות שבכל דבור ודבור. ויוצא מזה שהמעתיק המסכל [שאינו בקי בטיב] הענינים הללו, יעוות פשטי הכתובים וכוונותיהם. ועוד יותר יקשה על המעתיק להבין פירוש הדברים, כי רוב דברי הנבואות סתומים וחתומים, וקשה להבין גם על דרך כלל [את] הכונה הנרצה בהם, וכמו שיתבאר לכל מעיין בפירושים שחוברו על ספרי תנ"ך איך במקומות רבים טרחו ויגעו מפרשי המקרא זצ"ל למצוא רק דמות ביאור, זה אומר כה, וזה אומר כה, מרחוק יביאו דבריהם. ואם תהלת ה' יבשרו, אינן על דרך הפשט הברור. ואחר שהדבר כן הוא, כל החולק כבוד לתורת ה' ולספרי הנבואות כראוי, לא ימהר להשען על ההעתקות שהעתיקו עם ועם כלשונם את תורת אלהינו וספרי עבדיו הנביאים. כי הטעות קרובה מקוצר המשיג ועומק המושג. ואם יגמור ה' בעדנו נברר ענין זה בארוכה לעת אחרת". [עכ"ל שם].

"חכמת שלמה", פרשה יב, פסוק כו, ד"ה דע:

י"ב מכות היו במצרים

דע שכפי שיטת המלך ע"ה עשה אדוננו משה ע"ה שתים עשרה מופתים נאמנים במצרים ועל הים להפרע על ידיהן מפרעה ומצריים . ארבעה מהן היה מופתים קלים, ולא באו אלא להוכיחם תוכחה מגולה שישובו מפשעיהם, ואם לא ישובו יביא עליהם מכות קשות . וכשלא שבו על ידי התוכחה, הביא עליהם כל פעם [על כל תוכחה] שתי מכות קשות מאד. והיו התוכחות ארבע והמכות שמונה, ובין כולם שתים עשרה, וזה סדרן. התוכחה הראשונה המטה שנהפך לתנין, ואחריה שתי מכות דם וצפרדע, וזהו הסדר הראשון. התוכחה השניה כנים, ואחריה שתי מכות ערוב ודבר, וזהו הסדר השני. התוכחה השלישית שחין, ואחריה שתי מכות ברד וארבה, וזהו הסדר השלישי. התוכחה הרביעית חשך, ואחריה שתי מכות מכת בכורות וטביעת ים סוף, וזהו הסדר הרביעי. ועל ידי ארבעה סדרים אלו לקחו מיד ה' גמול פשעיהם שמרדו בה', שנחלקים גם הם בארבעה סדרים, וכמו שבארנו בדרוש הדם (פרשה י"א), וכן לקחו גמול על מה שהרעו לישראל, שגם רעות אלו נחלקים בארבעה סדרים, ויתבארו בעז"ה (פרשה י"ט). ומעתה יש תשובה לשאלה השניה מדוע מקצת המכות היו בהתראה ומקצתן בלי התראה ? כי באמת המכות היו כולם בהתראה, וכתובה בתורה אצל כל אחת מהן, זולתי טביעת ים סוף שלא היה אפשר להתרותם שכבר הלכו ישראל מארצם . והנשארים שלא התרה בהן, אינן מכות אלא תוכחות שקדמו לכל סדר וסדר, והן הפיכת מטה לתנין, כנים, שחין, חשך, לפי שלא יתכן להתרות בהם, שהן עצמן התראות ותוכחות ללמדם דעת, וכמו שיתבאר. ואלה הארבע תוכחות הן דברי תעלולים שזכר המלך [שלמה] ע"ה, וכמו שיתבאר לפנינו. וכן יש תשובה לשאלתנו הראשונה איך נענשו בקלות אחר החמורות, ואם החמורות לא הועילו מה יועילו הקלות ? כי באמת בא כל סדר מקל לחמור , ומחמור לחמור ממנו. דם וצפרדע קלה מכולם . חמורה ממנו ערוב ודבר . חמורה ממנו ברד וארבה . וחמורה מכולם מכת בכורות וטביעת ים סוף . אבל ארבע התוכחות אינן בכלל המכות, אלא תעלולים שקדמו לכל סדר וסדר. וגם הם הולכין על סדר זה, מקל לחמור ; וחמור, לחמור ממנו, וכמו שיתבאר מדבריו. כל זה אני אומר על דרך כלל.

ביאור לתהלים פרק ע"ח

וטרם נדבר על פרטי הדברים נברר מה שאמרנו למעלה שהמלך [שלמה] ע"ה הולך בשיטת דוד אביו, ואשמיעך ענין חדש. כתוב "מזמור לאסף האזינה עמי תורתי וגו' אפתחה במשל פי אביעה חידות מי קדם. אשר שמענו ונדעם ואבותינו ספרו לנו . לא נכחד מב ניהם" וגו' (תהלים עח, א-ד) . פירוש: המשורר האלהי מבטיח לפרש חידות וסתומות תורה, כי מלת "אביעה" כמו פירוש, וכן "יום ליום יביע אומר" (תהלים יט, ג), "אביעה לכם רוחי" (משלי א, כג), כמו מבוע מים . ואמר כי אלה הפירושים שמע בקבלה, שמסרו לו כן אבותיו ורבותיו הנביאים ואנשי התעודה, ושלא יכחד אותם מבניהם, למען ידעו אותם גם הדור האחרון. והמשורר מלא את דבריו, כי ביאר בשירו כמה דברים סתומים שנכתבו בתורה כדמות חידה, וכמו שאגיד עוד בעז"ה (פרשה י"ז) . ובתוך הדברים זכר מכות מצרים ללמדנו הענין שפירשנו בדברי המלך ע"ה, שהיו ארבעה סדרים. בכל סדר שתי מכות, ותוכחה לפני כל סדר וסדר . והתבאר לי זה ממה שאמר "ויהפוך לדם יאוריהם ונוזליהם בל ישתיון. ישלח בהם ערוב ויאכלם וצפרדע ותשחיתם. ויתן לחסיל יבולם ויגיעם לארבה . יהרוג בברד גפנם ושקמותם בחנמל . ויסגר לברד בעירם ומקניהם לרשפים. ישלח בם חרון אפו עברה וזעם וצרה משלחת מלאכי רעים . יפלס נתיב לאפו לא חשך ממות נפשם וחיתם לדבר הסגיר . ויך כל בכור במצרים ראשית אונים באהלי חם . ויסע כצאן עמו וי נהגם כעדר במדבר . וינחם לבטח ולא פחדו ואת אויביהם כסה הים " (תהלים עח, מד-נג) . והפסוקים הללו עניניהם סתום מאד, והראב"ע ז"ל נלחץ בהם בפירושו לספר תהלים, וכתב "ויהפוך לדם וגו' לא הזכיר דבר התנין כי לא היתה מכה בהם ". ולא זה הטעם, אלא כמו שאגיד אחרי כן. וכתב עוד ונוזליהם בל ישתיון, הטעם כפול [עכ"ל ראב"ע] . ואני אומר אין כפל לשון בתורה, אבל הביע ח ידה ובארנוהו למעלה (פרשה י"א) . וכתב עוד [ראב"ע] "ישלח בהם ערוב וגו' הזכיר ערוב תחלה כי היתה קשה ממכת הצפרדע ". ואם כדבריו למה זכר צפרדע וארבה קודם ברד ? וברד קשה מכל המכות שקדמו כמו שהוא ז"ל עצמו אמר כן על הברד ! וכתב עוד "או פירושו וצפרדע כבר השחיתה אותם ". ואין בזה נחת, ומה יענה על ברד שזכר אחר ארבה ? וכתב עוד "ולא הזכיר מכת כנים, גם מכת שחין,

גם מכת חשך, גם דבר, בעבור שנמלטו בני אדם ". וכשהוקשה לו [לראב"ע] למה זכר מכת דם ? ולא מצינו בתורה שמתו בו בני אדם, הוסיף בעבור היות מכת הדם ראשונה למכות הזכירה, גם צורך גדול יש למים [עכת"ד]. וכבר אמרנו (שם) כי רבים מתו במכות הדם, ומה יענה על הארבה? וגם בו לא נכתב בתורה שהשחית האדם. והאמת כדברינו שהמלך שלמה ואביו ע"ה הולכים על דעת אחת, שקבלו מאבותיהם שנחלקו מכות מצרים לארבעה סדרים, וראשי הסדרים [הם] דם, ערוב, ברד, מכת בכורות, והם העקריים ועליהן דיבר המלך ע"ה בספר זה. לבד בסדר הרביעי זכר תוכחת החשך, גם שתי המכות שבאו אחריהן. וכן זכרם המשורר בשירו (תהלים, עח) וכמו שיתבאר. ולכן המשורר זכר ארבעה הראשים על הסדר, ויהפוך לדם וגו' ישלח בהם ערוב וגו' יהרוג בברד וגו' ויך כל בכור וגו', אבל השניות להן צפרדע דבר ארבה וטביעת ים סוף, לא זכרם על סדר שהן כתובים בתורה, אבל סמך המשלחיות זה אצל זה. וזכר החמור תחלה "ישלח בהם ערוב", ואחריה הקל ממנו "וצפרדע ותשחיתם", ואח"כ הקל יותר "ויתן לחסיל וגו' לארבה". כי לא השחית בני אדם כמו הצפרדע, ובא בכל סדר משלחת אחת.

טעם לאותן המכות שלא הוזכרו בתהלים ע"ח

ואמנם שלא זכר הפיכת מטה לתנין, וכנים ושחין וחשך ? הטעם הוא [כדי] לפרש בזה סתומות תורה, ללמדנו שאלה ארבעה שהשמיט אינן בכלל הסדרים, אלא כולם תוכחות שקדמו להן, להזהיר ם שישובו טרם יחר אף ה', ולכן לא זכרה תורה בהן התראה. ועל התוכחות אמר בראש הענין "אשר שם במצרים אותותיו, ומופתיו בשדה צוען" (תהלים עח, מג), כי התוכחות היו אותות ומופתים, לא מכות ושפטים, וכן אוכיח מן התורה בעז"ה . לבד תוכחת הסדר הרביעי שהיא החשך זכר ברמז, ואמר עליה "ישלח בם חרון אפו עברה וזעם וצרה משלחת מלאכי רעים " (עח, מט), שיתבאר ענייני בספר זה בעז"ה (פרשה י"ז). וכמו שאמרנו שהמלך ע"ה יזכיר גם הוא כל הסדר הרביעי ומטעם שיתבאר שם, הראיתיך איך דברי המשורר שוים עם דברי המלך ע"ה. ואם תשאל : "לדבריך שזכר מכות ארבעה הסדרים, למה השמי ט "דבר" שהיא המכה השניה שבסדר השני? " אומר אני שהיא נזכרת בפ סוק "ויסגר לברד בעירם ומקניהם לרשפים (עח, מח) סוף הפסוק [מוסב] על דבר הבהמה, כמו "לחומי רשף וקטב מררי" (דברים לב, כד). כי לפי שהארס הדברי חם ושורף נקרא "לחומי רשף". ואם תשאל : "למה זכר דבר אחר מכת הברד?" דע, שטעמו כטעם זכרו צפרדע וארבה בין ערוב לברד, שאמרנו שרצה לסמוך המשלחיות זה אצל זה, וכן רצה לסמוך מכת המקנה זה אצל זה המקומות שזכרה תורה אצל המכות השחתת הבהמה. וכשתעיין תמצא שאצל דם וצפרדע וערוב וארבה, לא זכרה תורה צרת הבהמה, לבד אצל הדבר "הנה יד ה' הויה במקנך וגו' דבר כבד מאד " (שמות ט, ג), ואצל הברד "ועתה שלח העז את מקנך וגו' כל האדם והבהמה וגו' וירד עליהם הברד ומתו " (ט, יט), ואצל מכת בכורות שנאמר "ומת כל בכור וגו' וכל בכור בהמה" (יא, ה), ואצל טביעת ים סוף "סוס ורוכבו רמה בים" (טו, א). על כן סמך המשורר ארבעתן, כי אחר שאמר "יהרג בברד גפנם" וגו' (תהלים עח, מז), הודיע הגזרה על הבהמה, ואמר "ויסגר לברד בעירם " (עח, מח), וסמך לו "ומקניהם לרשפים", שהוא הדבר, ואחריהן אמר "ויך כל בכור במצרים" כולל בכור אדם ובכור בהמה, ואחריהן אמר "ואת אוביהם כסה הים ". ואם גם אצל כנים ושחין נזכרה הבהמה? [אבל] הן תוכחות [בלבד] שלא זכרם המשורר. ומה שזכר דבר אחר ברד, כבר אמרנו שקדמו תמיד ראשי הסדרים. וראב"ע ז"ל פ ירש "לרשפים, הם ות יהלך אש ארצה" (שמות ט, כג), ופירושנו יותר נכון . וראיה [לזה] שאמר "נתן גשמיהם ברד , אש להבות בארצם " (תהלים קה, לב), ולא אמר "רשפי אש" כי אין רשפים להבות . ודעת התורה באמרה "ותיהלך אש ארצה" על להבות . ובכל זאת לפי שכנה הדבר ברשף, ולא אמר ומקניהם לדבר, זה יתבאר בעז"ה (פרשה ט"ז) . וכן זכר הקל תחלה ואח"כ החמור, כי הברד קל בענין זה מכולם, שהיה הצלה ממנו, כמ"ש "הירא את דבר ה' הניס את עבדיו ואת מקנהו" וגו' (שמות ט, כ). קשה ממנו הדבר, שאין מציל בידי אדם, ומכל מקום לא מתו כל מקנה מצרים. קשה ממנו מכת בכורות שמתו בכורי הבהמות כולם, לא נמלט מהם גם אחד. וכן טביעת ים סוף לא נשאר מהן עד אחד, ומדברים קצרים שאמרנו תבין כי המשורר האלהי הביע חידות מני קדם.

פירוש "התעללתי" (שמות י, ב)

ועתה נבוא לבאר פרטי דברים כפי כחנו, להודיע צדקת ה', ואיך בכל מעשיו יש תעלומות חכמה ו"כפלים לתושיה" [ביאור המגיה: כלומר יש כאן כוונות הנוספות על פני פשוטם של דברים]. כי על פי

מחלקות הסדרים הללו שהיו כנגד ראשי עונותיהם, היו המכות מכוונות אין בהם עקשות ופתלתולים . וגם התוכחות שקדמו להם ערוכים עם הסדרים שבאו אחריהם, וזהו עיקר הכוונה לבאר עתה, כי על זה דיבר המלך ע"ה באמרו שנהג ה ' עמהם כעם נערים שאין בם דעת להזהירם בדברי תעלולים, שהם התוכחות הקלות שקדמו לסדרי המכות. ומלת "תעלולים" גם "התעללת", על מעשה גנאי חרפה וצחוק, כי כן היו אלה התוכחות כולם לצחק בפרעה ובחרטומיו, ולהכלימם על פתיותם וסכלותם, וכמו שאפרש בכל אחת מהן . ועליהם אמרה תורה "ולמען תספר וגו' את אשר התעללתי במצרים ואת אותותי אשר שמתי בם" (שמות י, ב), ששב על התוכחות שהיו אותות לא משפטים קשים, וכמו שבארנו . וכן פירש"י ז"ל "התעללתי: שחקתי. כמו "כי התעללת בי" (במדבר כב, כט), "הלא כאשר התעולל בהם" (שמו"א ו, ו), האמור במצרים, ואינו לשון פועל ומעללים שאם כן היה לו לכתוב 'עוללתי', כמו "ועולל למו כאשר עוללת לי" (איכה א, כב) ויפה פירש. לא כרד"ק ז"ל שפירש מתעולל על מעשה קשה וגדול, ולא כראב"ע ז"ל שאמר כאדם המשנה התולדות להנקם מאחר [עכ"ל]. ואומר אני עוד אע"פ שמלת "עולל ועלילה" על מעשים, כשבאין בהתפעל יורו על מעשי צחוק וחרפה לעשוי לו . שכן דרך הבנין הזה להורות על ההיפך כמו "הבה נתחכמה לו" (שמות א, י), "ואל תתחכם יותר" (קהלת ז, טז), "יש מתעשר ואין כל, מתרושש והון רב" (משלי יג, ז), וכמו שרמזנו (פרשה י"א ד'). ולפי שהוכיח את הפלשתים במעשה צחוק וחרפה, וכאמרו "חרפת עולם נתן למו" (תהלים עח, סו), הזהירו את העם שאל יכבדו לבבם כמו שעשה פרעה, פן יקרה להם מה שקרה לו שהתעלל בו ה ' בתוכחות, וכשלא שמע באו עליו שפטים גדולים. וכן יקרה לכם, וכן "פן יבואו הערלים האלה והתעללו בי" (דה"א י, ד), "ויתעללו בה כל הלילה" (שופטים יט, כה) וכן כולם . ולכן דמה התוכחות האלה לאותן שמוכיחים בהם את הילדים להכלימם ולחרפם להסיר מהם איולתם.

אוה"ע התיחסו בהתפלאות ליחס הי לעברים (אבות האומה)

זכור מה שבארנו בדרוש הדם שהיו פרעה ועבדיו ועמו רעים מאד, קצתן היו צרי ה' ובוזי שמו, כמו "הנבונים נגד פניהם" (ע"פ ישעיה ה, כא) , וקצתן משוקעים בסכלות ששמעו מפי חכמיהם ונבוניהם, והיו מלאים גלולי העונות החמורות. ומלבד ממלכת מצרים, גם שאר הממלכות שהיו אז בעולם, הרשיעו גם הם ועבדו ע"ז. ולא היו בעולם אנשי שם שהיו אלהים קרובים אליהם, זולתי המשפחה שבאה מעבר הנהר, שהם אבותינו הצדיקים אברהם יצחק ויעקב ובניו, כענין "ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר" וגו' (יהושע כד, ג), והיו נקראים בין העמים "עבריים". ונודעו להם ונתפרסם להם ענינים ומה שקרה להם מן הנפלאות, כמו סיפור אברהם וזרעו אחריו, וגדולת יוסף במצרים בעבור היותו מלא רוח אלהים, ובני חת אמרו לאברהם "נשיא אלהים אתה בתוכנו" (בראשית כג, ו), ואבימלך מלך פלשתים אמר ליצחק "ראו ראינו כי היה ה' עמך " וגו' (שם כו, כח), וכאמרו "לא הניח אדם לעשקם ויוכח עליהם מלכים, אל תגעו במשיחי " וגו' (תהלים קה, טו). ולכן כשנגלה ה ' למשה במראה הסנה ושלחו למצרים, צוהו שלישראל יאמר "ה' אלהי אבותיכם נראה אלי " וגו' (שמות ג, טז), ואל פרעה יאמר עוד "אלהי העבריים נקרא עלינו " וגו' (שם ה, ג), כי בהזכרת שם זה, יבין וידע שהוא ה ' הנורא שהפליא לעשות נפלאות למען המשפחה הזאת מקדם ויכנע מפניו . וכשבא משה אל פרעה, מפתח שפתיו היה "כה אמר ה' אלהי ישראל שלח את עמי ויחגו לי במדבר" (שמות ה, א), רצה לקדש שמו הגדול ית', והזכיר ה ' הנורא יוצר הכל, והודיעו כי ה ' הזה הוא אלהי ישראל, והוא מצוה על פרעה שישלח עמו למדבר, כי ישראל הם עמו ונחלתו אשר בחר מכל העמים לעבודתו . וכשהשיב פרעה בדרך לצון "מי ה' אשר אשמע בקולו לשלח את ישראל לא ידעתי את ה' וגם את ישראל לא אשלח" (ה, ב), כלומר מי ה' הגדול הזה אשר אמרת שחייב אני לשמוע בקולו, והמצוני לשלח את ישראל ? לא ידעתי את ה ' הזה ולא ראיתי כחו וגבורתו, ולמה אירא מפניו? וגם ישראל שאמרת לא אשלח. אז ביאר ואמר "אלהי העבריים נקרא עלינו וגו' ונזבחה לה' אלהינו פן יפגענו בדבר או ב חרב" (ה, ג) כלומר ה' הנורא שזכרתי, ואמרת עליו לא ידעתי מי הוא, אודיעך עתה שהוא אלהי משפחת העבריים שבאו מעבר הנהר והתישבו בארצות האלה. וכבר שמעת נפלאותיו שפעל מימי קדם בעבור המשפחה הזאת, והוא ה' אל הינו. ואם [ואמנם כן] הוא אלהים לבדו ומלך על כל הארץ, הוא אלהינו בייחוד "כי יעקב בחר לו יה" (תהלים קלה, ד), וצ יונו ללכת לזבוח לפניו . על כן שלחנו [ש' מנוקדת פתח, והוא ציווי] לעבודתנו, כי אם תמאן יפגענו בחרב אותי ועמך ואותנו. וכאשר לא שמע פרעה להתראת דברים האלה, אז גזר ה ' להביא על מצרים שפטים גדולים, ואמר למשה "ואני אקשה את לב פרעה והרביתי את אותותי ואת מופתי " וגו'.

ולא ישמע אליכם פרעה ונתתי את ידי במצרים והוצאתי את צבאותי וגו' בשפטים גדולים, וידעו מצרים כי אני ה' בנטותי את ידי וגו' (שמות ז, ג-ה). הזכיר "אות" ו"מופת" ו"יד" ו"שפטים גדולים". כי התוכחות הן אותות ומופתים, והמכות הן יד ושפטים גדולים. לפי שבאלה העניש את מצרים.

אות ומופת, ההבדל ביניהם

ובספרנו על "יסודות הלשון" נדבר עליהם, אבל פה נרמוז בקצרה . כי מלת "אות" יונח גם על דבר הנהוג בטבע, כשיורה על ענין מיוחד, כמו "כי אות ה יא ביני וביניכם (שמות ל א, יג), "והיה לאות על ידכה" (שם יג, ט). ויש אותות מצד הנפלאות, כמו "ונתן אליך אות או מופת" (דברים יג, ב), וממין זה היו אותות מצרים כולם נפלאות, ונקראים "אותות" לפי שרמזו על עניינים אחרים, כמו שאלמדך בכל תוכחה ותוכחה איך רמזה על שני המכות שיבואו אחריה.

ומלת "מופת" על דבר פלא איננו בחקת הטבע, כמו "ונתתי מופתים בשמים ובארץ" וגו' (יואל ג, ג), "כי ידבר אליכם פרעה לאמר תנו לכם מופת" וגו' (שמות ז, ט), לא שאל "אות" אבל שאל על "מופת" יוצא מהמנהג הטבעי. ולפי שהתוכחות כולן היו מדרכי הנפלאות, נקראים "אותות ומופתים". אבל מלת "יד" כשנזכרת על הפורענות יורה על עונש קשה יותר מן הרעות הטבעיות, וכבר בארנו למעלה ענין "יד" (פסוק י"ז). וכן "שפטים" הם עונשים כמו שנזכר בספר יחזקאל (יד, כא), והן ארבעה הנהוגים רעב וחיה רעה וחרב ודבר, וכן באו כולו על המצריים כמו שאפרש, אבל לא בדרך הנהוג, כי אם בדרך פלא, על כן תארם "גדולים". כי מלת גדולה תורה על הנפלאות, כמו "וירא ישראל את היד הגדולה" (שמות יד, לא), "ואת האש הגדולה הזאת" וגו' (דברים יח, טז), ובארנוהו במקומו . ולכן יד ושפטים גדולים הנזכר בכתוב הם על המכות שבאו אחרי התוכחות. והנה צאת ישראל ממצרים היתה על ידי השפטים הגדולים, כי כן תראה מסדר לסדר איך נכנע פרעה והודה מעט מעט לשאלת משה, ובמשפט גדול של מכת בכורות שלחם מארצו. ולולא שבאו עליו מכות עצומות וקשות בארבעה הסדרים האלה, לא היה שומע לדבר ה' גם אם היו נעשים אותות ומופתים רבים לעיניו, וכמו שתראה מס יפורי התורה שהתוכחות לא הכניעו לבבו הערל. ומה שקרא למשה ולאהרן אחרי תוכחת החשך יתבאר הטעם (פרשה י"ח א'), אבל מן הסדרים התפעל מאד מכובד צרה, והבטיח תמיד שישמע בקול ה'.

ועתה עמוד והתבונן בחכמת התורה ובמליצותיה, אמרה "והרביתי את אותותי ואת מופתי בארץ מצרים" (שמות ז, ג), והן התוכחות שהיו אותות ומופתים, והודיעה שלא יועילו כלום . וזהו שאמרה "ולא ישמע אליכם פרעה" (ז, ד). והודיעה שבעבור קושי לבבו, יצטרך להביא עליו שפטים גדולים בידו החזקה, והם ארבעה סדרי המכות שהביא עליהם . ועל זה אמר "ונתתי את ידי במצרים והוצאתי את צבאותי את עמי בני ישראל מארץ מצרים בשפטים גדולים" (שמות ז, ד) , כי על ידי שפטים הגדולים נגאלו ישראל. וזהו "וידעו מצרים כי אני ה' בנטותי את ידי" וגו', כלומר על ידי היד הגדולה שאשפטם בה, יתנו אל לב וידעו כי אני ה'. הרי שמאמר המלך ע"ה הסתום מאד מפורש בתורת ה', שהודיעה בפירוש כי מקצת המעשים היו אותות ומופתים לא שפטים גדולים, ומקצתן היו יד ה' ומשפט גדול להכותם מכה רבה, וכמו שנברר לפנינו מעט מתעלומות סדרי העונשים האלה.

הכבדת לבו של פרעה

ותשוב ותראה מדברינו יושר מליצת התורה, שבצפרדע נאמר "והכבד את לבו" (שמות ח, יא), וכן בערוב "ויכבד פרעה את לבו" (ח, כח). ובדבר נאמר "ויכבד לב פרעה" (שמות ט, ז), ובברד נאמר "ויכבד לבו הוא ועבדיו" (ט, לד). ולא נזכר כובד לב בתנין כנים שחין וחשך. כי כבדות הלב נופל על מי שנגע הדבר אל לבו, וחפץ לעמוד כנגדו, ומכביד את לבו בדברי און ומחשבות רעות . לכן כבוא עליו שפטים גדולים, בנגעו אל לבו הוצרך להכביד את לבו, לא התוכחות שלא פעלו בלבו דבר.

והתבונן עוד שבמכת הדם שהיתה הראשונה לא נזכר "כובד לב", כי עדיין לבו בתקפו ולא חש על המכה כלל, כמו שהעידה התורה "ולא שת לבו גם לזאת" (ז, כג) וכמו שיתבאר. ובמכה הששית שהיא ארבה לא יכול עוד להכביד לבו והוצרך שיחזקנו ה', כמו שהעידה תורה "ויחזק ה' את לב פרעה" (י, כ). ואצל שתי תוכחות הראשונות נאמר "ויחזק לב פרעה ולא שמע אליהם" (ז, יג; וכן ח, טו) , ומלת "ויחזק" בבנין הקל. ובשחין נכתב "ויחזק ה' את לב פרעה לא שמע אליהם" (ט, יב) [בבנין פיעל], דומה למליצה שפירשנו למעלה אצל "והרביתי את אותותי ואת מופתי" וגו' שפירשנוהו שהוא כולל

התוכחות, וסמיך לו "ולא ישמע אליכם פרעה", כי אלה התוכחות באו להזהירו טרם יגע בו יד ה' החזקה. ונכון לומר שלא ישמע אליהם, והעידה תורה שבשתי התוכחות הראשונות לא נתר לבבו ממקומו, שלא נכנסו דברי משה באזניו כלל, ולא הוצרך להכביד לבו. כי מלת "ויחזק" בקל הוראתה על עמידת לב האדם בכחו הראשון, ואות שלא פעלה בו התוכחה כלום. ובתוכחה השלישית נאמר "ויחזק ה' את לב פרעה" [בלשון פיעל], שכפי טבעו כבר נטה להיות רך מפחד, וה' חזקו בדרך פלא עד שעמד על מכונו הראשון. ולכן אמר "ולא שמע אליהם". ואולם בתוכחת החשך שהיתה קשה מכולן כל שכן שלא חזק לבו, גם שמע אל משה והאמין אז באזהרתו. ולכן לא נאמר "ולא שמע אליהם", אלא "ויחזק ה' את לב פרעה ולא אבה לשלחם" (י, כז), וטעמי הדברים הללו יתבארו בעז"ה בספר זה. וכן [תתבאר] חכמת זאת המליצה שאמרה "ולא אבה לשלחם". והנה נגעה בו יד ה' בשפטים גדולים, למען ישלח את ישראל, כאמרו "ונתתי את ידי והוצאתי את צבאותי וגו' בשפטים גדולים", כי הם פעלו השילוח, ולא התוכחות הקלות. כי לולא רעת המכות, לא היו האותות והמופתים מועילים כלום, וכל עצמן רק להזהירם שייראו מכובד צרה שתבוא עליהן. לכן נאמר אצל הערוב "ולא שלח את העם" (ח, כח), וכן בדבר (ט, ז), ובברד נאמר "ולא שלח את בני ישראל" (ט, לה), וכן בארבה (י, כ). ולא נזכר כן בתנין ובכנים ובשחין לפי שהיו רק תוכחות כנ"ל.

ואולם אמרו בחשך "ולא אבה לשלחם" (י, כז), זה נכבד מאד, וכבר יעדנו לדבר עליו בעז"ה. לבד בצפרדע אמר "ולא שמע אליהם" (ח, יא). להודיע שהסדר הראשון לא פעל מאומה לענין שלוח העם, אבל שאר הסדרים (מלבד) [נוסף על כך] שהועילו לענייניהם, כמו שיתבאר בפסוק הסמוך, הועיל גם כל אחד לענין השילוח. ובברד שנאמר "ויחזק לב פרעה" (ט, לה), אחרי שאמר "ויכבד לבו הוא ועבדיו" (ט,לד), יתבאר היטב (בפרשה ט"ז). ואחרי אשר עמדנו על הביאורים האלה להוכיח מן התורה שהתוכחות קרויים "אותות ומופתים", והמכות קרויים "יד חזקה וזרוע נטויה", נמתיק סוד לפרש הדברים.

עתה תראה כי הקבילו ארבע התוכחות לארבעה סדרי המכות שבאו אחריהן, וששמשו ד' סדרי המכות באורח נפלא, כי כאשר בא משה אל פרעה ויצוהו בשם ה' לשלח את ישראל ופרעה לעג על דבריו, וחרף את אלהי ישראל, וכמו שמבואר בתורה ובארנוהו למעלה (פרשה י"א), גזר ה' להוכיחו בתוכחות אותות ומופתים, ואם עד אלה לא יוסר ולא ישמע לדברי משה, אז יביא עליו יד חזקה שפטים גדולים. והיתה התוכחה הראשונה "כי ידבר אליכם פרעה לאמר תנו לכם מופת ואמרת אל אהרן קח את מטך והשלך לפני פרעה יהי לתנין" (ז, ט). פירוש אם יאמר פרעה אך דבר שפתים אתך, ואם כדברך שבאת אלי בשם ה' אלהי ישראל ושהוא עושה נפלאות, הראני מופת ופלא ואדע כי כנים דבריך, תשליך את מטך לפניו יהי לתנין. והתוכחה הזאת אות על שתי מכות גדולות שיבואו אחריה אם לא ישמעו, כי התנין הוא הדג הגדול אשר במים, כמו "ויברא אלהים את התנינים הגדולים" (בראשית א'), ועל פרעה נאמר "התנים הגדול הרובץ בתוך יאוריו אשר אמר לי יאורי ואני עשיתיני" (יחזקאל כט, ג). כי לפי שבטח על מי נילוס המשקה את ארצו, המשיל את המלך לתנים גדול הרובץ בו, והראהו משה שמטהו יהי לתנין וימשול על פרעה ועל עמו, לאות שיהיו המכות ביאור. כי ממכת דם נהפכו מימי היאור לדם והדגה אשר בו מתה ובאש היאור. ובמכה שניה עלו מן היאור צפרדעים להשחית את הארץ. וכמו המטה שהוא משענת לאדם נהפך לתנין מזיק, כן מימי היאור שהן משענת לחם ומשענת מים (ישעיה ג, א), וביותר בארץ מצרים שאין לה מי גשמים, נהפכו לדם נבאש ומזיק לא יועיל לכל דבר. והיאור המעלה ברכה, נהפך להעלות על הארץ צפרדעים מזיקים ומשחיתים.

חטא של המצריים, עבורו בא סדר ראשון של המכות

גם היתה תוכחה זאת מכוונת נגד פשעיהם שבעבורם בא עליהם הסדר הראשון, שהרי אמרנו בדרוש הדם, שהסדר הראשון בא עליהם לפי שכחשו בה' ויאמרו "לא הוא", וכאילו הוא עולם של הפקר. והתפאר פרעה לתת חקים ודתות כטוב בעיניו. ועל ידי סדר זה נודע לו כי יש עליון נורא מושל בכל וחוקק חוקים כרצונו. וכאמרו "בזאת תדע כי אני ה'" (שמות ז, יז). כמו כן התוכחה היתה אות ומופת על דבר זה, כי יש ביד מלך שבט מושל ומטה עוז, ובו ירדה ביכלתו המוחלטת. וכדרך "מטה עוזך ישלח ה' מציון רדה בקרב אויביך" (תהלים קי, ב). ולפי שפרעה התפאר בשבט מלכותו, והתקומם בו נגד ה' ב"ה לבלתי הכנע מהדר מלכותו ית', עשה משה המופת במטה אלהים להודיעו כי לה' המלוכה, והוא לבדו גוזר ומקיים, ושהמסרב נגד חקיו ומצותיו יענש הפלא ופלא. כי יהפך לו המטה לתנין בולע ומשחית,

כמו שנהפך מטהו לתנין להכות פרעה ולעמו מכות רבות . ולפי שרצה השם להוכיחו תוכחה ברורה שאין חולק עליה למען ישוב מאולתו, ופרעה הטיל ספק במעשה משה וקרא חרטומיו ועשה גם הם בלהטיהם כן, אע"פ שהיה מעשיהם הבל, וכמו שכתב ראב"ע ז"ל בפירוש התורה, מכל מקום הם התפארו שמעשה שניהם אחד ואין המופת ברור ומנצח, על כן הוסיף ה ' לעשות פלא אחר, והוא "ויבלע מטה אהרן את מטותם " (שמות ז, יב), וזה גדול מן הראשון, ותהי לחרדת אלהים לעיני פרעה ולעיני עבדיו, וכמו שאמרו ז"ל במדרשם (שמו"ר) אמר פרעה "עכשיו יצוה למטהו שיבלע אותי ואת כסאי והוא בולע". וגם פלא זה [משמש] דוגמא. אתם מתפארים בשבטיכם ובמטיכם שיכולים להיות תנינים משחיתים, דעו כי לא יעמדו לפני מטה אלהים אשר בידי, כי הוא יבלע את כולם . ועם זה היה מופת שלם ולא היה פתחון פה להרהר עליו . ואעפ"כ "ויחזק לב פרעה ולא שמע אליהם כאשר דבר ה"" (ז, יג). כלומר לבבו עמד בחזקתו הראשונה, ולא פעל בו המופת כלום על כן לא שמע אליהם. ולפי שהיה רצוי לפניו ית' שלא יפול לבבו ממופת זה, כאמרו "והרביתי את אותותי" וגו' ולא ישמע אליכם פרעה" וגו' (ז, ג-ד), אמר "כאשר דיבר ה'" (ז, יג). ובהיות מופת זה אות והתראה על המכות שיבואו אחריו לא היה צריך להתרות עליו. וכן תמיד נעשה לו מופת על סדר המכות שיביא עליו.

ההבדל בין מכה של התעללות, לבין מכה שהיא עונש

והנה התוכחה הזאת היתה קלה מאד, כי לא פעלה רעה זולתי חרדה, והיתה תעלולים להתעלל בפרעה ועבדיו, להראות כי אנוש המה להם. וששבטו ומטה גאותו מגערת ה' יאבדו. ונבדלה התוכחה הזאת מן התוכחות שבאו אחריה, שכולם הרגישו [בהם] כל יושבי הארץ, ולבד המופת הראשון לא הרגישו העם ממנו דבר, כי נעשו בהיכל מלך פרעה לעיניו ולעיני עבדיו . והטעם מתברר מדברינו, לפי שהיתה תוכחה על גאות המלך שהתגאה בשבט מלכותו, לתת דתות כפי העולה על רוחו, ומרד במלכות ה' . וכל זה עון המלך לבדו, כי בלעדו לא ירים איש את ידו ואת רגלו . על כן היה די שיעשה המופת לבד לעיניו ולעיני יועציו. מה שאין כן שאר התוכחות שהיו אותות על עונות הכוללות למלך ולמדינה כולה, הוצרך שיגעו אל לב ההמון בכללו.

כאשר לא שמע פרעה, ורצה ה' להביא עליו מכות גדולות, צוה למשה שיתרה אותו בתחלה. אולי אחר שראה מופת, וגם שומע התראת המכה, שיחרד לקול השמועה וישוב ממחשבתו הרעה . על כן אמר לו "ה' אלהי העברים שלחני אליך לאמר שלח את עמי ויעבדוני במדבר. והנה לא שמעת עד כה. כה אמר ה' בזאת תדע כי אני ה' הנה אנכי מכה במטה אשר בידי על המים " וגו' (ז, טז-יז), כלשון שצוהו ה ' שיזכיר לו אלהי העברים . וכמו שבארנו שהיה נודע במלכות מצרים אשר עשה ה ' מקדם למשפחת העברים. ומלת "ידיעה" הנחתה על דבר הנודע כברור על ידי מופת. ומלת "שמיעה" הנחתה על קבלת דבר מפי השמועה. וזהו שאמר משה לפרעה "והנה לא שמעת עד כה", כלומר מכל אשר הוגד לך מ ן קורות הדורות שלפנינו, ומכל מה שהגדתי לך עתה, גם מאות הפיכת המטה לתנין, לא שמעת ולא קבלת דברי, ואתה מבקש ידיעה ברורה ? וכמו שאמרת "לא ידעתי את ה' " ואצטרך לעשות לעיניך מופת גדול הנוגע אל לבך שתרגיש בו ותדענו . הנה אני עושה מופת באר ץ, שבו תדע כי ה' הוא האלהים. וזהו אמרו "בזאת תדע כי אני ה' ", ואז הביא עליו מכת הדם, וכאשר לא הועילה כלום . התרהו פעם שניה בטרם הביא עליו המכה השניה, כי אולי אחרי הרגישו צרת המכה הראשונה, ושמעו התראת מכה שניה יחרד וישוב. וכשלא הועילה התראת דברים, באה עליו מכת הצפרדע. וכבר בארנו בדרוש הדם לכך הקבילו שתי מכות הללו עם רשעו וגאותו, ונשלם הסדר הראשון. ובפסוק הסמוך יתבאר שכל סדר וסדר פעל פעולתו בלב פרעה, ונשלמה בו עצת החכמה העליונה ומה שכוונה בכל סדר וסדר.

סדר שני של המכות

תוכחת הסדר השני היתה מכת הכנים, וכבר למדנו מדברי המלך ע"ה שהסדר השני ערוב ודבר באו על עון ע"ז שבטח בגלוליו, ושהביא ה ' עליהם גלוליהם ליסרם על חטאתיהם, ולכן היתה התוכחה בכנים . ואמר "נטה את מטך והך את עפר הארץ והיה לכנים בכל ארץ מצרים " (ח, יב). וגם התוכחה הזאת אות על המכות שיבואו אחריה שיהיו בארץ, כמו עפר הארץ שהוציאה כנים רומשים, כן היה הערוב משלחת חיות ובהמות ההולכים על הארץ, וכן הדבר המית הבהמה והמקנה שבארץ, וגם הוא אות שבסדר השני יהיה משלחת בעלי חיים . וכן בתוכחה הראשונה רמז התנין שיהיה משלחת בסדר

הראשון. והקבילה התוכחה הזאת עם עונותיהם שנענשו עליהם בסדר השני, להתעלל בהם על עון ע"ז שבידם. לפי שהאדם נבדל במעלתו מכל החיים אשר על פני האדמה, כי בו לבדו נשמת חיים ממרומים, חלק אלו ה ממעל, וכמו שבארנו (פרשה ב'), ואין כן שאר בעלי החיים, אלא גופם ונפשם מחלק הארץ. על כן נאמר בהם "תוצא הארץ נפש חיה למינה בהמה ורמש וחיתו ארץ" וגו' (בראשית א, כד), ללמדנו שהן ונפשותיהן לתשמישי הארץ. ובבריאת האדם "וייצר וגו' ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה" (ב, ז), כלומר אחרי שנפח בו נשמת חיים ממרום, היה לנפש חיה. ומטעם זה שמהו ה' מושל בכל בעלי חיים, כמו שאמר "וירדו בדגת הים" וגו' (א, כו), ואמר "תמשילהו במעשי ידיך" וגו' (תהלים ח', ז'). ואיך אם כן ישים האדם הבהמות והחיות שתוצאותן מן הארץ השפלה, אדונים לו שישתחוה להן? והוא נכבד מ הן בלי שיעור. ולכן להכלימם גזר ה' שעפר ארצם יהיה לכנים, שהוא רמש האדמה, להראותו כי העפר לבדה תוציא בעלי חיים עם נפשותיהן, ושכן יצאו ממנה בגזרת ה' כל החיים למיניהם במעשה בראשית, ורצה ה' ב"ה שיהיה הפלא בכנים לא ברמש אחר, להתעלל בהם ולהכלימם. כי הכנים חרפה ובזיון לאדם, ואות על חסרון כל שאין לו להחליף שמלותיו, וגם הוא אות על פשעיהם. כי בדרך פלא הכנים המתהוים מזיעת האדם התהוו מעפר הארץ, ממקום שנבראו כל החיות והבהמות למיניהם, כאומר ראו למי אתם עובדים! וכן הודיעם שהארץ אשר יושביה משתחוים ועובדים לבהמה ולחיה, ראויה להוציא כנים תחת בהמה. והסתכל מאמר התורה שאמרה "ויעשו כן וגו' ותהי הכנם באדם ובבהמה, כל עפר הארץ היה כנים בכל ארץ מצרים" (שמות ח, יג), לא הזכירה צרת הבהמה אצל דם וצפרדע. ואם בלי ספק שבהעדר המים תצטער גם הבהמה, והצפרדע שמלאה כל הארץ השחיתה גם הבהמה. וזכרה כן אצל מכת כנים, לפי שהיא תוכחה על עון ע"ז שעבדו לבהמות, לכן להתעולל בהם על תועבותיהם, הוכו בבעל חי המתהווה מזיעת האדם, להצר גם את האלילים אשר ישתחוו להם. ולכן כל עפר הארץ היה כנים בכל מלכות מצרים, כאומר "ארורה האדמה בעבורכם, והמקום אשר יצאתם משם". ולרמוז על זה שאמרנו, אמר המלך ע"ה (פרשה י"ט) "איך תחת הבהמה הוציאה הארץ כנים", פירוש הארץ המוציאה בהמה וחיה למינה, הוציאה בגזרת ה' כנים המתהוים מזיעת האדם. וכמו הכנים שיצאו עתה מן העפר הצירו את האדם, כן הביא עליהם אחרי כך ערוב רב שתוצאותיו מן העפר לדונם בו, והכנים שהם תולדות הזיעה, עתה הצירו את הבהמה, ויבינו מה צורך יש בגלוליהם, אם לא יכלו להציל עצמם מן הכנים המתהוים מזיעת האדם.

הגבלת כוחם של החרטומים

ומדברינו יתברר מה שאמרה תורה "ויעשו כן החרטמים בלטיהם להוציא את הכנים ולא יכלו, ותהי הכנם באדם ובבהמה" (ח, יג). והמליצה קשה, כי החל "ויעשו כן החרטומים בלטיהם להוציא את הכנים", משמע שעשו כן, וחתם "ולא יכלו". והיה לו לומר "ולא יכלו החרטומים להוציא את הכנים בלטיהם". אבל הענין כמו שאמרנו, לפי שצרת כנים אינה אלא תוכחה, שישובו מתועבותיהם טרם יחרה בם אף ה' להכותם מכה רבה, והיתה צריכה להיות באופן שלא יטילו בה ספק. שמטעם זה בתוכחת התנין, כאשר התאמרו החרטומים ועשו כן, עשה ה' פלא בתוך פלא שבלע מטה אהרן את מטותם, כן במכת הכנים שהיתה תוכחה לכל יושבי הארץ, אילו הנ יח לחרטומים להוציאם בלטיהם, היו מטעים את פרעה ועם הארץ. על כן מנע ה' מהם מעשותו, וידעו החרטומים לעשות מעשה להט בכנים כמו בצפרדעים ובתנינים. וטרם באו אל פרעה, נ יסו הדבר בביתם והוציאו אותם. וכשבאו אל פרעה לא יכולו, כי הפליא ה' לעשות ומנע המעשה מידם. עד שהוצרכו להודות שאין מעשה משה בלט, אלא אצבע אלהים היא, וזהו שאמר "ויעשו החרטומים" וגו', כלומר שעשו כן בלהטיהם בביתם, אבל לפני פרעה לא יכלו להוציאם. אז "ויאמרו החרטמים אל פרעה אצבע אלהים היא" וגו' (ח, טו). וראיתי לרמב"ן ז"ל בפירוש החומש שמה שלא יכלו החרטומים להוציא הכנים היתה סבה מאת השם שסכל עצתם בחפצו, שהכל שלו והכל בידו. ואמת בפיו, אלא שלא באר טעם הדבר, ומדברינו נתבאר הכל. ומה שכתב הר"י אברבנאל ז"ל על הפירוש הזה: "איני רואה שום תועלת בנס זה", לא ראינו אינו ראיה, כי מדברינו התברר לנו התועלת.

ולא הועילה גם תוכחה זו, כאמרו "ויחזק לב פרעה ולא שמע אליהם", וכמו שבארנו למעלה, אז בא עליו הסדר השני. וטרם הביא מכת הערוב התרה בו מטעם שבארנו במכת הדם. וכשלא שמע להתראת דברים, נגעה בו יד ה' לשכלם בחיה רעה. וכן התרה על מכה השניה מטעם זה עצמו, וכשלא שמע

באה גם היא. וכבר הארכנו לבאר איך הקביל הסדר הזה עם עון ע"ז שהיתה בידיהם, ולא אאריך בזה יותר.

סדר שלישי של המכות

שוב באה תוכחת הסדר השלישי והיא מכת שחין, לפי שבא הסדר הזה להבאישם על גאותם ועל חכמתם שכחשו בה' ובנפלאותיו, ולא האמינו כי הוא ב"ה יוצר הכל ונוהג הכל בחכמה, ושיוכל לעשות מלא (ל' מנוקדת חולם) דבר דבר, כמו בבריאה הראשונה, ומדבר [יהפוך אל] לא דבר, ולהשתמש בנבראים היפך טבעיהם. וכענין שאמרו ז"ל (תענית כה:) "מי שאמר לשמן וידלק יאמר לחומץ וידלק", לכן קדמה תוכחת השחין לאות ולמופת, ואמר "קחו לכם מל וא חפניכם פיח כבשן וזרקו משה השמימה לעיני פרעה. והיה לאבק על כל ארץ מצרים והיה על האדם ועל הבהמה לשחין פורח אבעבועות בכל ארץ מצרים" (ט, ח-ט). הנה זרק משה פיח הכבשן אל אויר השמים, וברדתו היה לאבק וכסה כל ארץ מצרים והתהוה ממנו שחין פורח אבעבועות, לאות כי הסדר [הבא] שיביא עליו יהיה מרקיע השמים. כי הברד ואש מתלקחת גשם וקולות ירדו מן האויר העליון למטה . וכן הארבה, כי רוח הקדים נשא את הארבה והוא עוף פורח על פני הרקיע, וירד על כל גבול מצרים. וכן הקבילה התוכחה הזאת עם עונותיהם שנענשו עליהן בסדר השלישי, כי בתוכחה הזאת ראו כי הוא ב"ה יכול כל, משנה ברגע אחת דבר ללא דבר, ולא דבר לדבר. כי צוה למשה ולאהרן ויקחו מלא חפניהם פי כבשן. וכאשר זרקו משה לבדו נהפך הפיח בחפניו ממלא חפנים שלו ושל אהרן להניח מלא חפניו, וזה פלא גדול שעשה מדבר לא דבר. ובאותו הרגע עצמו עשה פלא יותר גדול ונורא להיפך, כי כאשר זרקו משה השמימה, מעט פיח כבשן זה התהוה לאבק רב על כל ארץ מצרים, מרחק כמה אלפים פרסאות כשתחלק הארץ לרצועות לארכה ולרחבה. וזה כדרך הבריאה הראשונה שהתהוו הדברים בלי ס יבה טבעית מאין ליש. ופלא ג' כי האבק הדק הזה מקום שנפל על האדם או על הבהמה שם יהוא (ע"פ קהלת יא, ג) שחין ואבעבועות. להודיעם שאם חפץ ה' יגוע כל בשר יחד מבלי ס יבה, ושהטבע לא יעמוד לפניו. כי הוא ב"ה יצר אותו מאין, והוא היכול לשנותו. ואילו חפץ ה' ב"ה, האבק הנופל הזה יהיה כרשפים ממיתים. אבל לא כיון להכחידם מן הארץ, אלא להתעלל בהם ולהוכיחם שישובו מפשעיהם. על כן היה שחין אבעבועות להכלימם. ויש באות זה כוונה פנימית . כי דרך המצורעים שישכנו בדד מחוץ למחנה, כי אוירם מזיק ומביא צרעת על זולתם . וסימן לדבר "בדד ישב מחוץ למחנה מושבו" (ויקרא יג, מו) . ולפי שהתוכחה הזאת היתה להשפיל גאות חכמיהם, שהיו "חכמים בעיניהם ונבונים נגד פניהם" שראוי לכל אדם להתרחק מהן, בעבור שבדבריהם הנשחתים ישחיתו נפשות הטובים, וכדרך ששנינו "הרחק משכן רע", לכן התחדש בהם שחין, כאומר "סורו סורו, טמא קראו לכם", ולכן לא תמצא בשום תוכחה ומכה שנזכרו בהם צרת החרטומים זולתי בשחין. ואין ספק שלא נמלטו הרשעים האלה מן הצרות הראשונות, כי לא יעשה ה' עמהם נפלאות לטובה . ונזכרה בתוכחה על דרך שנזכרה צרת הבהמה בתוכחת הכנים להודיע שעיקר הפשע הזה היה בחכמי מצרים ובחרטומיהם שהיו מכת צרי ה' ובוזי שמו . על כן אמר "ולא יכלו החרטומים לעמוד לפני משה מפני השחין, כי היה השחין בחרטומים ובכל מצרים" (ח, יא). זכר החרטומים, ולעומת זה זכר אדוננו משה . כי לא נכתב "ולא יכלו החרטומים לעמוד מפני השחין" [בלי להזכיר את משה], אך זכר שני הקצוות . כי אדוננו משה ע"ה היה חסיד שבחסידים, ממאהבי ה' הגדולים, ואלה הרשעים החרטומים שהתגאו על ה' ומרדו בו לא יכלו לעמוד לפני משה, מכובד צרת השחין. אולי נגעה יד ה' במכה זאת בחרטומים ובחכמי מצרים יותר ממה שנגעה בהמון העם, שהרי כל משפטי ה' במדה במשקל ובמספר, וכמבואר בפרשה זו.

מכות שנתחוללו לעיני כל העם

ועתה הסתכל ביושר דברינו וראה כי תוכחת התנין עשה משה לעיני פרעה ולעיני עבדיו, כי אילו עשאה בסתר לא היתה נודעה, כי לא היתה צרת הגוף או דבר מורגש לחוש, רק חרדה למראה עיני פרעה ועבדיו. לא כן מכת הכנים, שנהפך עפר הארץ לכנים, והיה הכנים על האדם ועל הבהמה, לא היה צריך לעשותה לעיני פרעה ועבדיו, ודי כשיראו שכל עפר הארץ גם עליהם גם על בהמתם כנים, שיבינו שאין צורך בגלוליהם, ושאין ראוי לאדם נכבד לתת כבוד לבהמות ולחיות שתוציאותן ממקום מוצא הכנים. כי בלי ספק אדוננו משה ע"ה פירש להם בכל תוכחה ענינה וטעמה, שבכולן נאמר "ולא שמע אליהם", מכלל שד יבר אליהם דברי טעם ודעת, אלא שלא נזכרו בכתוב בפירוש. ואם כן מכת

השחין שהיתה בגוף [ומפורסם לכל], שעל בשר כל אדם ובהמה היה שחין פורח אבעבועות, למה צוהו ה׳ שיעשה מעשהו לעיני פרעה? ועוד למה שינה בתוכחה זו לעשותה על ידי פיח כבשן? ירים מטהו או ידו על השמים ויביא עליהם השחין, כמו בשאר התוכחות והמכות? אבל לפי שבאה התוכחה הזאת ללמדם כי ה׳ יוצר הכל מאין, ויוכל לשנות הכל מן הקצה אל הקצה וכנ״ל, אילו לא עשהו משה לעיני פרעה, היה אומר מקרה היה שנפסד אויר מצרים והתהוה שחין. וכן אם היה מרים מטהו או ידו לעיני פרעה והיה מביאו עליהם, היה ג״כ אומר שה׳ חידש עפוש באויר שממנו התיילד השחין, כמו שמביא דבר באויר, ולא היה נודע להם שה׳ ב״ה עושה הכל מאין. לכן היתה עצתו ית׳ שיקחו לעיניו פיח כבשן, ולעיני פרעה יותן לידו של משה, ויהיה רק מלא חפניו, וכשיזרקהו משה לעיניו השמימה, יראה שמהפיח המועט הזה נברא אבק על כל ארץ מצרים, ובכל מקום שנופל מתהוה השחין. אז ראה את מעשה ה׳ הגדול והנורא, שעושה מדבר לא דבר, ומלא (ל׳ מנוקדת חולם) דבר דבר, שהוא הענין שרצה ה׳ להראותו. ויבין ג״כ מה נוראים משפטיו, אם ע״י אבק דק הקל מאד החריד מלך ושרים וכל המדינה, כל שכן אם יבוא לשפוט תבל על ידי בריות חזקות וקשות, כמו אש ומים ורוח ואבנים גדולות שיכה בהן מכה רבה עד מאד. וכן יבין כי ״גאות אדם תשפילנו״ (משלי כט, כג). שבעבור שהתגאו על ה׳, נעשו מנוולים ומוכי שחין. ובאמת היתה התוכחה הזאת קשה מאד, ונערכת לעומת הסדר שבא אחריו. ולא נשאר כח בלב פרעה שיעמוד בחזקתו, והוצרך ה׳ לחזק לבו, כמו שנאמר ״ויחזק ה׳ את לב פרעה ולא שמע אליהם״ וגו׳ (ט, יב), וכבר רמזנו על זה למעלה, ויתבאר עוד בעז״ה (פרשה י״ט).

וכשלא שמע פרעה, הביא ה׳ עליו הסדר השלישי. וטרם בא המכה התרהו תחלה מטעם שבארנו אצל מכת הדם, ולא אאריך בזה, רק לפרש לך מליצה אחת הנזכרת בהתראת הברד. אמר ״כי עתה שלחתי את ידי ואך אותך ואת עמך בדבר ותכחד מן הארץ. ואולם בעבור זאת העמדתיך״ וגו׳ (ט, טו־טז), שכל המפרשים ז״ל פה אחד פירשוהו על דבר המקנה שקדמה למכת השחין, שאם רצה היה מביא דבר עליו ועל עמו. והדבר קשה, יאמר כן בכל המכות? כי במכת דם אם היה הופך גם המים שמתחת לארץ היו נכחדים מן הארץ מן הצמאון. ואם שלח עליהם דובים וארויות ונמרים רבים היו גם כן נכחדים מן הארץ. ואם ברשעתם יאמרו שלא יוכל, יאמרו כן גם על הדבר, [כאילו] על המקנה יוכל, ועל האדם לא יוכל. גם על המליצה עצמה קשה. יאמר ״כי אם הכיתי אותך ואת עמך בדבר ותכחד מן הארץ״. ולמה נאמר ״כי עתה שלחתי את ידי״. אבל [התשובה להנ״ל] הוכיחו על ענין אחר, וכך אמר לו: אתה ראית מכת השחין שהבאתי עליך הפלא ופלא, כי אבק שהתהוה ממל וא חפנים פיח כבשן הקל, החריד כל הארץ, וסבב להם שחין פורח אבעבועות, שאין זה בטבע המציאות כלל. ונודע לך מזה שלא יפלא ממני דבר, ואם חפצתי הייתי מצוה על האבק להיות דבר ממית כולכם יחד, אלא שלא הבאתי עליכם מכה זו רק ל״תוכחה״ ולהיות לאות ולמופת, ולהורות על סדר המכות שלאחריה, שיבואו ביד ה׳ שפטים גדולים. כי אינני שולח עליך ידי עד שאוכיחך תחלה. וזהו אמרו ״כי עתה שלחתי את ידי״ וגו׳, כלומר כשהבאתי עליך צרת השחין אילו חפצתי לשלוח ידי להכותך בשפטים גדולים, מי המונע ממני (שצויתי) [מלצוות] על האבק שסבב לכם שחין שיכה אתכם בדבר? ואולם העמדתיך להראותך את כחי. ומזה תדע שאם עודך מסתולל בעמי, שכעת מחר אשלח את ידי להכותך מכה רבה בברד. וזהו פירוש יקר ערוך לעומת דרושנו. וכאשר לא שמע להתראתו בא עליו מכת הברד. וכאשר לא הועילה גם זאת, הביא עליו מכת הארבה תחלה מטעם המבואר למעלה. והמלך ע״ה יבאר חדשות בסדר זה (פרשה ט״ז). ואנחנו נבאר שם איך הקביל הסדר השלישי עם עונותיהם שבעבורם בא עליהם.

סדר רביעי של המכות

ובאחרונה הביא עליהם תוכחת הסדר הרביעי, שהוא החשך, וזה הפלא נורא מאוד, ונבדל משלשה התוכחות שקדמו לו. שאע״פ ששלושתן נפלאות, כמו שבארנו ענייניהן למעלה, היו דברים ידועים לבני אדם, כי חומר מטה ותנין וכנים ושחין ידועים. אבל החשך איננו נודע כמוהו מקדם, כי לא היה חשך מהעדר אור כחשך הלילה, אבל שלח ה׳ חשך מאוצר זעמו הפלא ופלא, ולא אוכל לבאר פה יותר, כי המלך ע״ה דיבר עליו דברים נפלאים (בפרשה י״ז), ושם בעז״ה אפרש בארוכה. לאות כי המכות שיביא עליו תהיינה נפלאים לא נודעו בטבע המציאות כולו. וכן היה, כי מכת בכורות לא היתה מגפה טבעית, אלא הוא ב״ה בעצמו ובכבודו יצא בארץ מצרים, ועשה פלא גדול בנפשות בכוריהם, כי ראו מחזות נוראות, והמלך ע״ה יגלה סוד זה (בפרשה י״ח), ושם יתבארו הדברים בעז״ה. וכן טביעת ים סוף הפלא

ופלא, וכמו שיבאר המלך ע"ה (בפרשה י"ט), ושם נפרש הדברים. גם נלחם בעמוד ענן ואש שהן למעלה מן הדברים הנודעים בעולם. וכן היתה אות על עונותיהם שבעבורם בא עליהם הסדר הרביעי. שכיחשו בצלם האדם וביקר נשמתו, לא האמינו שהצדיק יקבל כח עליון וידבק בה', ושה ' ב"ה יתן רוח קדשו על יראיו, ושמנבא את בני האדם, ושבחר בזרע ישראל להיות עם סגולתו, ושצ יוה עליהם שילכו למדבר לקבל תורה ומצות, ושנקראים בנים למקום. כי האמונות הללו קשורות זה בזה. לכן בתחלת דברי משה אמר לפרעה "בני בכורי ישראל. ואומר אליך שלח את בני ויעבדני ותמאן לשלחו, הנה אנכי הורג את בנך בכורך" (שמות ד, כב־כג). הודיעו כל האמונות שזכרנו, ואם ימאן לשמוע, יעדו בשם ה' "הנה אנכי הורג את בנך בכורך", שהיא מכת בכורות, כי על ידה יתברר לו שכל אשר ד יבר אליו מתחלה בשם ה' הכל אמת, שישראל הם בני אל חי, ושציוה להם השם שילכו למדבר לקבל תורה. הבן כמה ישרים הדברים האלו. ואמנם איך נודע כל זה לפרעה על ידי מכת בכורות, יתבאר בעז"ה (בפרשה י"ח). והנה המצריים כחשו באמונות אלו, על כן הכבישו בני ישראל לעבדים, רדו בם בחזקה, וגזרו עליהן גזרות קשות, ולא אבו שלחם לקבל תורה ולעבוד את ה'. כי היה כל זה בעיניהם דברי שקר והבל, כמו שאמר פרעה "ואל ישעו בדברי שקר" (שמות ה, ט). לכן בא החשך להוכיחם ולברר להם שהם מכת המכחישים, ושדברי משה אמת וצדק. והדוגמא כך היא, אתם כחשתם באור האמת בתורה אור ובנבואה, והלכתם אחרי מראה עיניכם מינות וכחש וכזב, עתה בחשך תדמו (מלי"צה ע"פ שמו"א ב, ט), ולא תראו איש את אחיו. אתם אסרתם את ישראל, ולא הנחתם אותם ללכת לעבוד את ה', עתה תאסרו במאסר החשך אל יצא איש ממקומו, כמו שכתוב "ולא קמו איש מתחתיו" (י, כג), ויתבאר (בפרשה י"ז). אתם אמרתם "ואל ישעו בדברי שקר", עתה תצטערו במראות שקר, כי ראו חזיונות משונות, וגם זה יתבאר שם. אתה הצירותם את עם ה' ושמתם עליהם נוגשים להכאיב לבבם, עתה אשלח בכם משלחת מלאכי רעים, וגם זה יתבאר שם. אתם הפחדתם את עמי, עתה אטיל פחד עמי עליכם, פן ישלחו יד להמית (כולכם) [כולם] כאיש אחד, וגם זה יתבאר שם. ולפי שהיתה התוכחה הזאת מכת נפש וקשה מאד, הרך לב פרעה ועבדיו מאד. לכן אחרי שעברה שלח לקרוא למשה ונכנס עמו בתנאים על אודות שלוח ישראל, כי היה המופת ברור לו מאד. וכאשר לא קיבל משה דבריו, נאמר "ויחזק ה' את לב פרעה ולא אבה לשלחם" (י, כז). ללמדנו שלא הטיל ספק במופת שהיה, גם לא נסתפק בנבואת משה, והאמין שיביא עליו סדר מכות גדולות ונוראות, אבל אמר "יעבור עלי מה, ואיני שולח את ישראל". ועל סוד זה נאמר "ולא אבה לשלחם", מה שלא נאמר בשום תוכחה ובשום מכה קודמת לזאת. וכבר החילונו לרמוז על זה למעלה, ויתבאר היטב בפרשה האחרונה. וכאשר לא שמע פרעה, התרהו (יא, ד) מטעם המבואר למעלה. וכשחרה אפו במשה (י, כח) ולא שמע להתראתו הביא עליו מכת בכורות, והיא סבבה לשלח את ישראל. ואחר ששלחם חזר ורדף אחריהם אז הביא עליו את הים ויכסהו, ועם זה נשלם הסדר הרביעי.

וכן היתה תוכחת החשך אות שהסדר שיבא אחריו יהיה בחשך ובאישון לילה, כי מכ ת בכורות היתה בחצי הלילה, ורדיפת מצרים בתוך הים היה בחשך ובלילה, כמו שנאמר "ויהי הענן והחשך" וגו' (יד, כ). והיתה תוכחת החשך תעלולים וחרפה, כי היו כע יורים. ולא לבד כע יורים מגששים קיר, אלא כקצוצי רגלים וכאסורים במשמר שלא יכלו ללכת אנה ואנה, והתגאלו במימי רגליהם ובצואתם. גם פחדו כילדים המפחדים מן הצללים ומכל מה שהם רואים. וביותר החרטומים, כאמרו "חתו גם המה מפחד תעלולים" (פרשה י"ז), ושם אדבר ואפרש שם התוכחות נזכר בפרט ענין החרטומים, לפי שעיקר מופתי התוכחות הללו היו עבור שהיו "נבונים נגד פניהם".

אם היו י"ב מכות, מדוע אמרו חז"ל "עשר מכות"?

ממה שבארנו נפתחו דלתות סגורות, ונתברר כי ה"מכות" שהיו שפטים גדולים ויד ה' התרה בכל אחת מהן. וב"תוכחות" שהיו תעלולים לאותות ומופתים לא התרה עליהם, כי הם עצמן התראות מורגשות ואותות על סדרי המכות שיבואו עליהם. ויוצא לנו כי התראת המטה שנהפך לתנין, אע"פ שהיתה תוכחת מגולה ומופת ברור, לא ידעו בו כי אם המלך ועבדיו, כי נעשה בהיכל המלך. ושאר התוכחות והמכות כולם, נודעו לכל ארץ מצרים. וכן יוצא לנו שכל התוכחות והמכות נעשו בארץ מצרים, לבד המכה השניה שבסדר הרביעי שהיא טביעת ים סוף לא היתה במצרים, כי אם במדבר על הים. ולכן אף על פי שהתוכחות והמכות בין כולם מספרם י"ב, אם תוציא מהם התוכחה הראשונה שלא היתה על

המצריים, והמכה האחרונה שלא היתה במצרים, לא ישארו כי אם עשרה בין הכל . ועם זה מזוקקים דברי רבותינו ז"ל שאמרו (אבות, ה) " עשר מכות הביא הקב"ה על המצריים במצרים ". אמרו על "המצריים", להוציא מופת התנין שהיה למלך לבדו ולא על המצריים. ואמרו "במצרים" להוציא טביעת ים סוף שלא היתה במצרים . ולעולם הסדרים [הם] ארבעה, שמונה מכות וארבע תוכחות . אלא שרבותינו מזכירים אותן שהצרו והכאיבו למצריים טרם ששלחום, ולכן לא כללו עמהן המופת הראשון, שלא הצרה אותם. והמכה האחרונה שהיתה אחרי ששלחום, והיא נשנית בפני עצמה (ועשרה על הים). ולפי שנוספים שתים, הוצרכה הברייתא למנותן מה הן עשר מכות, ור' יהודה נתן בהם סימנים דצ"ך עד"ש באח"ב. ולא שם ידר המכות לסדרים, ושכל סדר רומז על כוונה מיוחדת, וכמו שעשינו אנחנו בסדרי המכות, כי איך יהיה הסדר האחד שלשה, והאחד ארבעה ? אלא כדרך "אין תורה נקנית אלא בסימנים, שנאמר 'שימה בפיהם' (דברים לא, יט) אל תקרי 'שימה' אלא סימנה וכו' עשו ציונים לתורה" (עירובין נד:) שלא ישכחו. וכמו שעשו סימנים בתלמוד על ההלכות, וכמו הלכתא כאביי ביע"ל קג"ס (סנהדרין כז.). והיודע לתת טעם לסימנים כאלה תבא עליו ברכה. אבל בעיקר הדבר אין ספק אצלי שהאמת הברור כדברינו, וכמו שלמדנו מדברי המלך ע"ה, ומדברי המשורר בספר תהלים, ועל כולם מתורת ה' עצמה, וגם הדעת נותנת כן. כי הטעמים שאמרנו כולם "נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת" (משלי ח, ט).

ועתה יהל אור בארבעה סדרי המכות וארבע התוכחות שקדמו להן, ויתברר לנו שכולם נערכים מערכת ישרה, הולכים כולם מן הקל אל החמור ממנו. והיא תשובת הספק השני שהעירונו בתחלת הדברים. גם להודיע כי גדול ה' ולתבונתו אין חקר, ושמשפטיו אמת צדקו יחדיו (תהלים יט, י). עמוד והתבונן איך כל סדר היה ממעל לסדר שקדם לו, כי הסדר הראשון היה במים אשר מתחת לארץ, כי מכת דם הפכה מימי היאור, והמיתה הדגה אשר במים. ומכת הצפרדע מכת יאור שהעלה צפרדעים. הסדר השני היה על הארץ, כי מכת הערוב משלחת מיני בעלי חיים שבמדברות וביערים . ומכת דבר המיתה המקנה אשר בארץ, כי התילדה בם מחלה פתאומית ומתו, כדרך "ומקניהם לרשפים" (תהלים עח, מח) ובארנוהו למעלה. הסדר השלישי היה מן רקיע השמים, כי מכת ברד אש מתלקחת, וגשם וסערה הם מרקיע השמים. ומכת הארבה היתה ברוח קדים שנשא את הארבה, וארבה הוא עוף יעוף על פני רקיע השמים. הסדר הרביעי היה ממעל לרקיע השמים, כי מכת בכורות היתה ביד ה' ב"ה על ידי מחזות נוראות כמו שרמזנו למעלה. וכן מכת טביעת ים סוף, גם על ידי עמוד אש וענן. וכן תוכחותיהן שקדמו להן, הראשונה מופת התנין שהוא דג המים . והשניה כנים שהן על הארץ . והשלישית אבק שירד מן האויר להוליד השחין. והרביעית חשך מאוצר זעמו של הקב"ה.

סדר המכות היו מן הקל אל הכבד

והתבונן עוד שכל סדר וסדר שהצר את בני האדם, היה כל אחד קשה מחבירו. בסדר הראשון היתה מפלט בידי אדם בין צדיק בין רשע. בסדר השני לא היתה מפלט בידי אדם, אלא בידי שמים. בסדר השלישי לא היתה מפלט לא בידי אדם ולא בידי שמים אלא לצדיקים יראי ה'. ובסדר הרביעי לא היתה המלטה כלל וכלל. כי מכת הדם שגרמה צמאון, היתה הצלה בידי אדם כשחפרו סביבות היאור מצאו מים, וכמו שבארנו בדרוש הדם. במכת הערוב לא היתה הצלה בידי אדם. אבל הברד לא היתה הצלה לא בידי אדם ולא בידי שמים, כי כל אשר ירד עליו הברד מת ואין מציל כמבואר בתורה. אבל ניצל מי ששם לבו לדבר ה' והניס את עבדיו ואת מקנהו אל הבתים. קשה מכולם מכת בכורות שלא היתה הצלה כלל, כי מתו כל בכוריהן ולא נמלט מהם איש.

והסדרים בעצמן זו קשה מזו, כי דם וצפרדע לא השחיתו המון רב כמבואר למעלה . אבל ערוב שהיה משלחת חיה רעה היה קשה מאד, וכאמרו "ישלח בהם ערוב ויאכלם" (תהלים עח, מה). קשה ממנו הברד שכל אבניו המיתו בפגעם את האדם, ולולא אותן שבבתים לא נשאר מהם עד אחד. קשה מכולם מכת בכורות, וכעדות הכתוב "ותהי צעקה גדולה במצרים כי אין בית אשר אין שם מת" (שמות יב, ל).

התוכחות היו מן הקל אל הכבד

וכן התוכחות כל אחת [היתה] קשה מחבירתה. כי מטה שנהפך לתנין לא היתה צרת גוף רק חרדה למראה עין. קשה ממנה כנים שהן על עור הבשר. קשה ממנה שחין שהוא בתוך הבשר, כי בגופם

פורח אבעבועות. קשה ממנה חשך שהיה מכת נפש ומצוקת לב. והסדר נפלא מאד . הראשונה מבחוץ, השניה על העור, השלישית תחת העור בבשר, והרביעית תחת הבשר, בנפש.

סדר המכות, מן מתחת לארץ ועד לאויר העליון

והתבונן עוד שהיה בכל סדר משלחת רעה, וכל אחת למעלה מחבירתה. בסדר הראשון משלחת צפרדעים, מן המים אשר מתחת לארץ. בסדר השני משלחת ערוב, כל חיה וכל בהמה אשר בארץ. בסדר השלישי משלחת ארבה, מן העוף יעופף על פני הר קיץ. בסדר הרביעי משלחת מלאכי רעים, וכדברי המשורר האלהי (תהלים עח, מט) , כן בתוכחת החשך, כדברי המלך ע"ה (פרשה י"ז ד') , וכן במכת בכורות, כאמרו "ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם לנגוף" (שמות יב, כג).

ומיושר הסדרים הללו, שבסדר הראשון היתה המשלחת במכה השניה . ובסדר השני היתה המשלחת במכה הראשונה. ובסדר השלישי חזרה המשלחת להיות במכה השניה כמו בסדר הראשון . ובסדר הרביעי חזרה להיות במכה הראשונה כמו בסדר השני. ולפי שראשי הסדרים הם העיקריים, שהן דם וערוב וברד ומכת בכורות, והן הן ראשי המכות, וכמו שיתבאר עוד, לכן לעומתם העריך התוכחות. ראשית הסדר השני היה משלחת, גם תוכחתה היתה משלחת כנים להתעלל בהם . וכן ראשית הסדר הרביעי היתה משלחת משחיתים. גם תוכחתה היתה משלחת מלאכי רעים להתעלל בהם. ובסדר ראשון ושלישי שהיו המשלחיות במכות השניות, לא היו תוכחותיהן ממיני המשלחת.

תקבולת סדרי המכות, זו לעומת זו

עוד תשוב ותראה כי המכות השניות שבכל סדר וסדר נערכות זו עם זו, כמו המכות הראשונות . כי אמרנו שהסדר הראשון נערך עם השלישי, והשני עם הרביעי . וכן המערכת הזאת בעצמה במכות השניות, היא במכה השניה שבסדר הראשון היתה משלחת בעלי חיים שהיא הצפרדע . וכן במכה השניה שבסדר השלישי היה הארבה. ובמכה השניה שבסדר השני היה להיפך שהיה דבר בבעלי חיים הטובים המקנה שהיו במדינה. וכן במכה השניה שבסדר הרביעי נאבדו הבעלי חיים האהובים, כי סוס ורוכבו רמה בים, כל סו ס פרעה ורכבו וחילו. ומחכמת המשפטים האלה תראה, כי ארבעה ראשי סדרים הללו כוללים ארבעה שפטים רעים הנזכרים בשירת האזינו ובספר יחזקאל (יד, כא), ובהם נשפטו המצריים. אלא שהיו כולם באותות ובמופתים ביד ה', והלכו הסדרים על הסדר שהם כתובים בספר יחזקאל, "והשלחתי בה רעב וגו', או חיה רעה וגו', או חרב וגו', או דבר " וגו' (יחזקאל יד, יג־יט). כי מכת דם משלחת רעב היא, כי הצמאון קשה ומסוכן יותר מן הרעב, ולולא כי לא חפץ ה' להכחידם מן הארץ, היו כולם מתי צמאון . וכן אם האריכה זמן המכה היה נשבר כל מטה לחם במצרים, שאין מי גשמים יורדים עליה, וצמחי אדמתם גדלים למי היאור . וכשנהפך לדם נבאש, לא ישאר כל ירק בכל ארץ מצרים. גם על ידי המכה הזאת מתו הדגה אשר ביאור שהיא עיקר מאכל המצריים, כי תועבת מצרים לאכול בשר בהמה וחיה. מכת ערוב היתה משלחת חיה רעה. מכת ברד היתה משלחת חרב, כי הרג את האדם ואת הבהמה, ומחץ עצמותיהם. ומה לי הורג בחרב או באבן או בחץ? הכל בכלל מיתת חרב, כאמרו "והבאתי עליכם חרב נוקמת נקם ברית " (ויקרא כו, כה), והן השונאים שיצורו על עמיהם . וידוע שהצרים על המדינה נלחמים בה ב חרב ובחנית ובקשת ובאבנים, ואת כולם קרא "חרב נוקמת". מכת בכורות היתה משלחת דבר, כי מתו פתאום במגפה.

ההשחתה שבוצעה במצריים, מן הקל אל הכבד

והתבונן עוד שהסדרים הארבעה הללו, גרמו גם השחתת הארץ וצאצאיה, וההשחתה הזאת היתה גם היא בהדרגה מן הקל אל החמור . כי הסדר הראשון גרמה השחתת הדגה אשר במים. ובסדר השני השחית כל מקנה מצרים שהן יותר הכרחיים מן הדגה, לצורך האדם ולמחיתו . ואם היו הצאן תועבות מצרים, אנו מדברים עתה כפי סדרו של עולם, גם הם לעבודתם השור והחמור והגמל וכיוצא לחרישה ולדישה לרכיבה ולטעון משאות וכדומה לזה. הסדר השלישי השחית כל עצי השדה וזרע הארץ, שהן כל פירות האילנות והלחם, והן יותר הכרחיים, כי בהשבר כל מטה לחם יהיו כל אנשי המדינה חללי רעב. והסדר הרביעי קשה מכולן שהשחית זרע האדם השחת החלטי, כי מתו כל בכוריהם בלי שריד . וטבע פרעה וכל המונו בים לא נשאר בהם עד אחד.

והתבונן עוד שכל סדר שתי מכות זו לעומת זו לרע להן, האחת מהן כלה והשחית טוב ארץ מצרים . והשניה משלחת רעה להתעדן מטוב ארצם להכאיב לבבם.

כי בסדר ראשון מכת הדם השחית הנהר והמית ה דגה, ולעומת זה עלו מן היאור צפרדעים והתעדנו בארצם כרצונם.

בסדר השני מכת דבר השחית המקנה אשר בארץ, ולעומת זה עלה ערוב רב מן הארץ ויאכלו את בשר אדם ובהמה.

בסדר השלישי מכת ברד שבר כל עצי השדה וזרע הארץ, ולעומת זה בא ארבה ואכל כל ירק השדה כמבואר בתורה.

בסדר הרביעי מכת בכורות השחית כל מחמד עיניהם, ועל ידי אותה המכה בעצמה גברו עליהם שונאיהם, כי בני ישראל השנואים להם, לקחו כספם וזהבם וכל מחמד עיניהם, ויצאו מארצם ביד רמה. כמו בסדרים ראשונים שלקחו זרים חילם וטוב ארצם, כן בסדר האחרון שנגעה עד גופם ונפשם, לקחו ישראל שונאיהם את חילם.

וגם במכה השניה טובע פרעה וכל המונו בים, וישראל עלו בשמחה ממצולות עמוקות, והתעדנו מטוב מצרים, כאמרו "ויבוזו ישרים את רשעים" (פרשה י' כ') . ועוד יתבארו מקצת הדברים בפסוק הסמוך, ומקצתן בפרשיות הבאות. הראיתיך דברים חדשים בתורת ה' נבעו ממקור חכמת המלך ע"ה, שהודיענו שהיו מקצת המכות קלות ותעלולים, וקצתן מכות גדולות ביד חזקה, והדברים נאמנים ומעידים על עצמן.

[אמר העורך: המשך הענין הנ"ל נביא כאן במובאה הבאה:]

פרשה יב, פסוקים כז, כח

על מכות הערוב והשחין

[ממשיך ספר "חכמת שלמה"] " בהוסרם ביד אלה אשר " וגו'. כלומר זה שאמרתי לך שכאשר לא שם לב אל התוכחה הקלה שקדמה לסדר השני, נודע להם יד ה', כוונתי על מכת הערוב שהיה משלחת חיות ובהמות ששמו לגלוליהם, כי בה ווסרם ביד אלה אשר דמו בהבליהם שהם אלהים מושלים בארץ, ועתה ראו בעיניהם שכולם עומדים למשפט ה ' ב"ה, ומעניש בהם עובדיהם, ומציל מידם בוזיהם ומקליהם [כלומר המקילים בכבוד האלילים] , אז על אפם ועל חמתם הוצרכו להאמין בלבם שיש אלהים עליון נורא מאד, שהוא ה ' הנכבד שהזכיר להם אדוננו משה ע"ה, והוא אלהי ישראל. ואם עד הנה כחשו בו, עתה קבלו עליהם מור או, כי ראו בעיניהם כי אליליהם שוא והבל הם. ואל תחשוב ששבו בתשובה להאמין ברוממות ה ' מצד הדעת והשכל, לעבדו ולאהבה אותו, אלא על אפם ועל חמתם. כי לבם דבק בהבליהם ובטומאתם, ורק מצד מורא אפו וזעמו הודו באלהותו ית' . כי על ידי המכה הזאת ידעו שיש ענין נשגב מדרכי הטבע, ואדון ממעל לכל הברואים המושל בכולם כרצונו . ונדמו ללצים המתלוצצים על האמת, שאינן חפצים מופת ברור לעמוד על האמת, כמו שאמר "ולצים לצון חמדו להם" (משלי א, כב), כלומר אינם רוצים בירור דבר מפי חכמים, לפי שיראים לדעת האמת, כי לצון חמדו להם ובלצנותם נפשם חפצה . ולכן המנצח את הלץ במופת ברור, הן מופת חושי הן מופת שכלי ונסיי, ישנאהו לפי שהעמידו על האמת, ולא יוכל עוד להתלוצץ . על כן אמר "אל תוכח לץ פן ישנאך", (משלי ט, ח). ומלת "תוכח" על המברר דבריו ומכריע את בעל ריבו שיודה לדבריו . ולא יועיל בהוכיחו את הלץ, כי לא יסיר מעליו א יולתו, גם ייהפך לו לשונא, כמו שאמרנו שהוא נהפך לשונא למברר לו האמת. ואמר עוד "לא יאהב לץ הוכח לו אל חכמים לא ילך " (משלי טו, יב), כלומר לא חפץ לץ לדעת האמת . כי אילו רוצה לדעתו, היה הולך אל חכמים לשמוע דבריהם אולי יגידו לו תוכחה ברורה המעמידו על האמת . וזהו טעם מליצת המלך ע"ה, הודיע שעל אפם ועל חמתם של המצריים התברר להם האמת על ידי משלחת זה, לא שהיו מבקשים לדעת האמת, אלא חרה להם שנודע להם . וכן התברר להם על ידי המשלחת הזה שהם נשפטים בעבור שעזבו עד הנה מקור מים חיים את ה', והמירו כבודם בלא יועיל, וזהו שאמר שלמען זאת כליון חרוץ נתך עליהם, והבן.

ועתה נשים לב להתבונן עוד בתורת ה' למצוא רמז, שעל ידי מכת הערוב החלו להאמין שיש עליון נורא מושל בכל, ושאליליהם הבל הם . ואע"פ שהלמוד הזה הוא ענין מושכל, ודעת האדם תכריחנו לקבלו. כי איך אפשר שהמצריים יראו בעיניהם שתועבותיהם ישחיתו בעובדיהם ובמכבדיהם השחת עצום מאד, ומתו המקנה בדבר, ולא יכלו להציל עצמם, ושבני ישראל הבוזים בהם ינצלו מידם ! וזה [להם] מופת ברור שתועבותיהם עבדים נכנעים לה ' ב"ה לעשות כאשר יצום. [אבל] טוב יותר אם התורה עצמה תורנו דבר זה . ואומר אני שמלבד שרמזה תורה כי פעל בלב הרשעים האלה לדעת כי שם ה' עליון ומושל בקרב הארץ, אבל הודיעה עוד שכל סדר מן הארבעה סדרים שהביא ה ' ב"ה עליהם, פעל כל אחד פעולה כזאת, להכריע את הרשעים שיודו על דבר אמת שבעבורו בא הסדר ההוא, להודיע כי בנים כחשים המה, ושדבר ה' אמת בפי נביאו משה. כי כן חפץ ה' ב"ה שיתקדש שמו הגדול בארץ מצרים, ושבעל כרחם יודו על האמת, למען ילמדו תועי רוח ממזרח שמש ועד מבואו ושבכל דור ודור, שבקום אלהים לשפוט הארץ לא יקומו רשעים במשפט, ויבושו ממועצותיהם ומפשעיהם. כי יוכיח אותם במופתים קשים, שעל ידיהן יודו על אפם ועל חמתם כי סכלים ורשעים הם . שכן הבטיח ה ' ב"ה למשה כאשר שלחו למצרים באמרו "וידעו מצרים כי אני ה' בנטותי את ידי על מצרים והוצאתי את בני ישראל מתוכם " (שמות ז, ה). למדנו שעל ידי סדרי המכות שיבואו עלי ו ביד ה' החזקה, ידעו מצרים כי ה' הוא האלהים, וכאשר הבטיחו ה' כן עשה.

על מכת דם

כי הסדר הראשון שבא עליו לפי שהכחיש במלכות שמים, והתפאר בשבט מלכותו לחוקק חקים ודתות כטוב בעיניו, ולא שמע לתוכחת המטה שנהפך לתנין, הביא עליו מכת הדם . ולב פרעה עמד בתוקף רשעתו, לא נע ולא זע מצרת המכה הראשונה הזאת, על כן אמר "ויחזק לב פרעה ולא שמע אליהם " (ז, יג). ובכל המכות שבאו אחרי כן לא נזכר אצלם "ויחזק" לב פרעה ב [בנין] קל, אבל נכתב אצלם

שהכביד את לבו. ובארבה שלא זכר כבדות לב נאמר "ויחזק ה' את לב פרעה" (י, כ), כי "ויחזק" בקל הוראתו שעמד לבו בחזקתו הראשון כאילו לא נעשה עמו דבר, וכמו שבארנו למע לה. ולפי שלא פעלה המכה הזאת בלבו כלום, נאמר "ויפן פרעה ויבא אל ביתו ולא שת לבו גם לזאת" (ז, כג), כלומר כמו שלא שת לבו לתוכחה שקדמה לה, שנאמר גם בה "ויחזק לב פרעה ולא שמע אליהם", כן לא שת לבו גם למכה הזאת. ולפי שלא שת לבו אליה, ולא הכניע לבבו הערל לפני אדון כל הארץ, לכן לא בקש ממשה שיעתיר בעדו אל ה' שירפא את המים. כי בעודו מכחיש במלכות שמים, איך יתחנן לו? כי לא הצירה המכה כל כך למלך ולביתו, כי עבדיו הביאו לו מים ממה שחפרו סביבות היאור. ועל כן עמד לבו בתקפו, ואם נבהל לראות דם נבאש במקום מים נוזלים, וכן דאגת הסכנה הגדולה אם יאריך המופת, שיהיה רעב בארץ כי ארץ מצרים כולה משקה ממי היאור, וכן לראות כל עם הארץ יגעים לחפור בארץ למצוא מים, כל אלה לא נגעו ללב הרשע הזה להכניע גאונו. וכן [למרות] הצחנה לא השפיל רום עיניו, כי היה היאור מעלה סרחון, וכל זמן עמידת המכה לא יכול לצאת המימה כדרכו. ועל זה אמר הכתוב "ויפן פרעה ויבוא אל ביתו ולא שת" וגו', שכשהכה משה את היאור ומתה הדגה באש היאור, ולא יכול פרעה לסבול הצחנה, ופנה משם לבוא העירה אל ביתו, ואעפ"כ ולא שת לבו גם לזאת, כמו שלא שת לבו לתוכחה שקדמה לה.

מכת דם ומכת צפרדעים

ואמר עוד "וימלא שבעת ימים אחרי הכות ה' את היאור" (ז, כה), והתעוררו כל מפרשי התורה זצ"ל למה זכרה תורה במכת דם שמלאו לה שבעת ימים? ולדעתי בא ללמדנו קושי לבבו הרע, שאל תחשוב שלא עמדה המכה רק יום או יומים, ולכן לא בקש ממשה שיחלה את פני ה' שיסירנה. על כן אמר שעמדה שבעת ימים, והרשע הזה עמד בעינו פשה הנגע בלבו לאמר "אני המושל בארץ", ולא רצה לתת כבוד לאלהי ישראל לבקש ממנו ישועה. וכאשר נגף במכת הצפרדעים, אז השפיל רום עיניו, כי היא נגעה אל לבו, ולא יכול שאתה, כי היתה מכוונת להצר לו בייחוד להשפיל גאותו שיכנע מפני ה'. וזהו שאמר "ועלו ובאו בביתך ובחדר משכבך ועל מטתך" וגו' (ז, כח), זכר בפרט כל המקומות הפנימיים שהן למלך לבדו, ולא הזכיר כן אצל עבדיו ועמו, להורות כי יצירו [צרות] למלך ביותר. ולא תמצא בשאר המכות שהפחידו את המלך יותר משאר ההמון, לפי שבא הסדר הזה להבאיש גאותו, שלא נתן תודה במכה הראשונה, הצר אותו במאד במכה השניה, עד שמרוב תלאה יודה על האמת. וכן רמז המשורר האלהי "שרץ ארצם צפרדעים בחדרי מלכיהם" (תהלים קה, ל), הזכיר "בחדרי מלכיהם" להורות שהצירה המכה הזאת בפרט למלך ולביתו, שיצטרך להתחנן על סור המכה. וכן היה לו, כמו שכתוב "ויקרא פרעה למשה ולאהרן ויאמר העתירו אל ה' ויסר הצפרדעים ממני ומעמי ואשלחה את העם ויזבחו לה'" (ח, ד). הודה ולא בוש כי ה' מלך גאות לבש, ושפרעה עבד עבדים הוא, וצריך לשמוע לגזרותיו ית', שהרי צריך לבקש ממנו על נפשו. ויותר מזה גם אם יתחנן לא ישמע קולו, וצריך לבקש ממשה ואהרן שהם עבדי ה', שיעתירו אל אדון האדונים ה' אלהי ישראל שיסיר המכה ממנו ומעמו. ואין הודאה גדולה מזאת על מלכות שמים שכחש [בה] בראשונה. אחר שהודה כי ה' גזר עליו המשלחת הזאת, ושהוא ב"ה לבדו יוכל להסירה, ושחייב לשמוע בקול ה' לשלח את ישראל, וכאמרו "ואשלחה את העם ויזבחו לה'" (ח, ד), אלא שהודה על אפו ועל חמתו מגודל המופת ומכובד הצרה. וראיה על זה שמיד בסור המכה וראה הרו וחה נחם על דבריו והכביד לבו לבלתי שלח את ישראל, וכמו שביארנו בראש הענין.

סדר שני

וכן בסדר השני שבא בעון ע"ז, כשלא נכנע מתוכחת הכנים, הביא ה' עליו מכת הערוב. אז נכנע לבבו הערל להאמין כי ה' לבדו "מושל בגבורתו עולם" (תהלים סו, ז) להיטיב ולהרע כאשר ייטב בעיניו, ושכל זולתו עבדים עומדים לפקודתו, ואין צ ורך בהם, וכמו שבארנו למעלה. וק ידש שם שמים ברבים, שנאמר "ויקרא פרעה אל משה ולאהרן ויאמר לכו זבחו לאלהיכם בארץ", ולולא שלפי שעה מאס בתועבותיו, איך נתן רשיון שיזבחו את תועבותיו לעיניו? אין זה כי אם שחזר מהבליו והודה כי תועבותיו אלילים הם, ושראוין הם להזבח לה'. וראיה גדולה מתשובת אדוננו משה ע"ה שאמר "לא נכון לעשות כן, כי תועבת מצרים נזבח לה' אלהינו. הן נזבח את תועבת מצרים לעיניהם ולא יסקלונו?" (ח, כב). כלומר מיני זבחים ועולות שנקריב לה' אלהינו הן מן המינים שהמצריים עובדים

אותם. ואם אתה רואה האמת, ונותן רשיון לזבוח תועבותיך לעיניך, וגם שריך ועבדיך אלה יודעים עתה כי הבל המה; [אבל] הנה ההמון הגדול הזה אשר ברגליך יש בהם סכלים המשוקעים בתועבותיהם. ואם נזבח תועבותיהם בפומבי לעיניהם הלא יסקלונו. ולכן [ת]שלחנו דרך שלשת ימים במדבר, ושם נזבח לה' אלהינו. והשיב פרעה "אנכי אשלח אתכם וזבחתם לה' אלהיכם במדבר, רק הרחק לא תרחיקו ללכת" (ח, כד). הא למדת כי על ידי מכת הערוב נודע לפרעה ולשריו ועבדיו שאין צ ורך באליליהם, ושרוף ישרפו במצות ה' ב"ה. אלא שהודו על אפם ועל חמתם מגודל המופת ומכובד צרה. כי אילו הודו ביראת ה', היו נותנים כבוד לאלהי ישראל. ואנו רואים שבסור המכה הכבידו את לבבם ולא שלחו את ישראל לעבוד את ה' ב"ה.

סדר שלישי

וכן בסדר השלישי שבא בעבור הכחישו ביכולת ה', שלא האמין כי מרום וקדוש הוא, ואין דמיון בינו ובין הברואים. ועתה למדו בסדר זה שהוא ב"ה מושל בכל בשמים ממעל ובארץ מתחת, ושיסד ארץ בחכמה לשלם טוב לטובים ורע לרשעים. ולעומת זה הערים את המציאות כולו, כי אין הטבע מוכרח, אלא עשוי כפי גזרת חכמתו ית' וארחות צדקותיו. ואם ירצה ישנה הדברים מן הקצה אל הקצה, ויפעלו המים מה שיפעל האש, והאש מה שיפעל המים, וכל כיוצא בזה, וכמו שיתבאר (בפרשה ט"ז). איך נודע לפרעה כל זה? על ידי מכת הברד. הנה כשלא נכנע מן התוכחה שקדמה לסדר זה, שהיא מכת השחין, אז הביא עליו מכת הברד. והיא הכניעה גאון לבו הרע. והודה כי ה' ב"ה מושל עולם בחכמה, ושדרכיו צדיקים ושבעבור כן ראוי לאדם ללכת בדרכיו ולשמוע בקולו, כי ה' לבדו חכם וצדיק. ועל זה נאמר "וישלח פרעה ויקרא למשה ולאהרן ויאמר אליהם חטאתי הפעם ה' הצדיק ואני ועמי הרשעים" (ט, כז). כלומר הפעם אודה כי חטאתי חטאה גדולה שהתברכתי בלבבי לאמר "חכמתי, ובשרירות לבי אלך". ואמרתי שהמכות שעברו עלי לא בצדק באו. ועתה אודה כי ה' הצדיק נוהג בחכמה, וכל משפטיו אמת, ואני ועמי הרשעים, כולנו הולכים במועצות רעות, ושבא עלי האלה והקללה במשפט. ולכן "העתירו אל ה' וגו' ואשלחה אתכם ולא תוסיפון לעמוד" (ט, כח). ולא תמצא בסדרים שקדמו שהודה פרעה שחטא, ובכל פעם שבקש ממשה שיעתיר אל השם להסיר המכה, היה כאדם האומר "מה אעשה? ומי יוכל לדון עם שתקיף ממנו?" לבד במכת הברד הבין לפי שעה האמת וראה צדקת ה', גם ראה רשעתו ורשעת המצריים, וכמו שיתבאר בעז"ה תוכן הדבר (פרשה ט"ז). למדנו שעל ידי מכת הברד הודו פרעה ועבדיו כי "צדיק ה' בכל דרכיו", אלא שהודו על אפם ועל חמתם מגודל המופת ומכובד צרה, ולא הודו ביראת ה' ובשמחת לבב, שהרי כשסרה המכה והיתה הרווחה מיד שב לקלקולו הכבידו את לבו ולא שלח את בני ישראל.

סדר רביעי

וכן בסדר הרביעי שבא בעבור שהכחישו בסגולת צלם האדם, ולא האמינו כי יראי ה' דבקים באלהים חיים, ושבחר ה' ביעקב וחפץ לתת להם תורה ומצות. הנה כשלא נכנע מן התוכחה שקדמו שהיא החשך, הביא עליו מכת בכורות. והיא המסה את לבבו, עד שהודה בקדושת ישראל ושהם בנים למקום, וכמבואר בתורה "ויקם פרעה לילה וגו' ויקרא למשה ולאהרן לילה ויאמר קומו צאו מתוך עמי גם אתם גם בני ישראל ולכו עבדו את ה' כדברכם. גם צאנכם וגו' וברכתם גם אותי" (יב, לא-לב). עמוד והסתכל שבכל המכות שקדמו כשנתן רשות לישראל ללכת, כמו במכת הצפרדע וערוב וברד וארבה וחשך, לא נאמר באחד מהם "בני ישראל", אלא תאר "עם", כמו "ואשלחה את העם" (ח, ד), "ואשלחה אתכם" (ט, כח). זולתי מכת בכורות, כי שם "בני ישראל" מורה על רוממות העם, כמאמר התורה "לא יעקב וגו' כי אם ישראל כי שרית עם אלהים" וגו' (בראשית לב, כח), וכמו שאמר לו משה "כה אמר ה' אלהי ישראל שלח את עמי" (ה, א), להורות כי ה' מנהיג ישראל. ולפי שפרעה כחש זה והתלוצץ עליו, השיבו "לא ידעתי את ה' וגם את ישראל לא אשלח". כלומר ה' שזכרת, גם העם המפואר שקרא ישראל, לא ידעתי. ולכן במכת בכורות שהודה על האמת ית' יארם "בני ישראל" כדברי משה, כי האמין עתה שהם נבחרים מן העמים לעבודת ה', וכדברי המלך ע"ה "ואלה אשר לא האמינו מאומה עד כה מפני כשפיהם, במות כל בכור הודו גם המה כי עם זו בני אלהים הם" (פרשה י"ח), ושם יתבארו חדשות בענין זה. וראיה גדולה ממאמר "וברכתם גם אותי", שנלאו המפרשים ז"ל ליישבו על פשוטו, וממדרשנו תבינהו. הודה עתה שהם בני אלהים דבקים בו, ואלהים קרובים אליו, על כן בקש מהם

שיברכוהו, כי אשר יברכו מבורך, כדרך "ואברכה מברכיך" וגו' (בראשית יב, ג) [תוספת המגיה: כמ"ש חז"ל שגם הגויים הודו "ישראל הללו שברכתן ברכה, וקללתן קללה"; יומא נד:] , ובפרשה הנ"ל יתבאר יותר בעז"ה. התברר שעל ידי מכת בכורות נודע לפרעה ולעבדיו כי ישראל הם בנים למקום, ושהשגחת ה' ב"ה דבקה בם, ושכל מה שאמר לו משה מתחלה ועד סוף הכל אמת . אלא שעל אפם ועל חמתם הודו מגודל המופת ומכובד צרה, לא בלב שלם ובנפש חפצה, שהרי אחרי כן נחמו מאשר עשו ורדפו אחרי ישראל, וכמו שיתבאר היטיב (פרשה י"ט). עתה התבארה מליצת הספר, באופן שדברי המלך ע"ה ראויין למי שאמרם.

הבדלים שיש בדירוג של ארבעת סדרי המכות

ותשוב ותתבונן שארבעה סדרי המכות נבדלים זו מזו באופני הנפלאות. כי הסדר הראשון אין כדוגמתו נהוג בעולם. הסדר השני כדוגמתו נהוג. הסדר השלישי נהוג בעולם אבל אינו נהוג בארץ מצרים. ושוין שלשה הסדרים שעניניהן נודע לבני אדם. ובסדר הרביעי לא נהוג ולא נודע כמוהו.

כי דם וצפרדע אינן נהוגים. מי שמע כזאת שייהפך נהר נוזל לדם? ושיעלו צפרדעים מן היאור?

ערוב ודבר נהוגים בעולם, כי שתיהן מן המשפטים הנזכרים בספר יחזקאל (יד) וכנ"ל, אלא שהיו עתה בדרך פלא. ועיקר הפלא ההפלאה שהפליא [הבדיל] ה' בשתי מכות אלו בין מצרים ובין ישראל . וזה פלא גדול כי החיות הרעות ומיני הבהמה שאין בם דעת לא עברו גבולם ולא נכנסו לארץ גשן שהיו שם בני ישראל, וכאמרו "והפליתי ביום ההוא את ארץ גשן אשר עמי עומד עליה לבלתי היות שם ערוב" (ח, יח). ולפי שפלא זה [הוא] גדול, סמך לו "למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ " (שם). ובמכת הדבר נאמר "והפלה ה' בין מקנה ישראל" וגו' (ט, ד).

ברד וארבה נהוגים בכל העולם כידוע, זולתי בארץ מצרים שאין שם גשמים וברד. וכן ארבה אינו נהוג במלכות מצרים, ולכן נאמר בברד "אשר לא היה כמוהו בכל ארץ מצרים מאז היתה לגוי " (ט, כד). ובאזהרה נאמר "אשר לא היה כמוהו במצרים למן היום הוסדה ועד עתה" (ט, יח). כי מטבע ארץ מצרים שאין ברד ומטר יורדים עליה. ובארבה נאמר גם כן "אשר לא ראו אבותיך ואבות אבותיך מיום היותם על האדמה עד היום הזה" (י, ו). ובמעשה נאמר "לפניו לא היה כן ארבה כמוהו ואחריו לא יהיה כן " (י, יד). ופירש רבינו חננאל בפירוש התורה שלו שמעת עתירת משה רבינו ועד עכשיו אין ארבה מפסיד בכל גבול מצרים . ואם יפול בארץ ישראל ויבוא ויכנס בגבול מצרים איננו אוכל מיבול הארץ כלום . ואמר שהיה זה דבר ידוע ומבלי ספק . כן הביא הרב ר"י אברבנאל ז"ל משמו. וקשה בעיני שיעתיר משה בעד ממלכה חטאה גדולה שינצלו לדור דור ממכת ארבה ? טוב שיעתיר כן בעד ישראל שלא יבוא הארבה בארצם. א ך כפי הנראה מעולם לא השחית ארבה במצרים, כי אולי יש בטבע הארץ הזאת דבר המנגד לארבה, ולכן אין ארבה עולה במצרים, זולתי בימי משה עלה על דרך נס, ואכל את יבול הארץ. ועל זה אמר "לפניו לא היה כן ארבה כמוהו " שאכל יבולה, שאפילו בעלותו בארץ כנען ונכנס בגבול מצרים לא יאכל יבולה . ו ניבא שגם אחרי הזמן ההוא לא יהיה כן שיבוא בה ארבה שיאכל יבול ארצה, וכמו שהעיד הר"ר חננאל ז"ל. גם בדרך נס לא יהיה עוד כן, כי יודע ה' שלא יגזור בארחות חכמתו להפוך טבע ארץ מצרים להעניש בארבה.

ולפי שבברד לא נאמר "ואחריו לא יהיה כן", אנו למדין שעוד יבוא יום באחרית הימים שישפוט [ה'] את ארץ מצרים במכת ברד על דרך המופת.

ומכת בכורות וטביעת ים סוף שתיהן אינן נהוגים שימותו פתאום (לבד) בכור אדם ובהמה [לבד]. מלבד זה היה על ידי מחזות נוראות כמו שרמזנו למעלה, ולא שהטבע מ חנה כולו בים סוף על ידי שתתמוטט ארץ חדשה תחת רגליהם, וכמו שיתבאר בפרשה אחרונה [בהמשך "חכמת שלמה"]. וגם שתיהן אינן נודעים, כי פלא המחזות במכות בכורות, ופלא עמוד אש וענן בטביעת ים סוף נפלאים מדעת האדם.

סדר תקבולת שיש בארבע סדרי המכות

נמצינו למדין ששתי המכות שבכל סדר וסדר התאימו זו עם זו, וכל סדר נבדל בענין הפלא מחבריו. וכן תמצא בארבע התוכחות, כי הפיכת מטה לתנין אינו נהוג. כנים נהוג. שחין נהוג בכל העולם, אבל יש בה כדמות זרות לארץ מצרים, כי אין מטר יורד עליה, ועתה המטיר עליה אבק רב מלמעלה. חשך

שלשת ימים לא נהוג, ולא נודע לבני אדם כי היה מ ן חשך של מעלה, משלחת מלאכי רעים, וכמו שרמזנו למעלה.

ארבעה לימודים באמונה שיש ללמוד מן ארבע סדרי המכות

וטעם הדברים, לפי שהסדר הראשון בא לפי שהכח יש במלכות שמים והראהו ה ' כי הוא ה "מושל בגבורתו עולם" (תהלים סו, ז). הוצרך להיות על ידי נפלאות שאינן נהוגים בעולם, להודיע אלהותו ושככל אשר יצוה כן יהיה, וכמו שבארנו בדרוש הדם.

הסדר השני בא להורות שה ' משגיח בעולמו ומנהיגו, מיטיב לטובים ומשלם לרשעים, הוצרך להיות בדברים נהוגים, ושתהיה ההפלאה ביניהם ובני ישראל.

הסדר השלישי בא להודיע על כח השם שהוא בלתי בעל תכלית, שמשנה הדברים ממתכונת למתכונת אחר. הוצרך להיות על ידי ששינה טבע ארץ מצרים לטבע ארץ אחר, שתרד עליה המטר והברד, וכן שתבער אש מתלקחת במים, ושתעל הארבה בתוכה ותאכל יבולה.

והסדר הרביעי בא להורות על דבקות שיש בין האור העליון ונשמת האד ם, ושהפלה ה ' את ישראל להיות לו לגוי קדוש. הוצרך להיות על ידי הפלא ופלא, דברים שאינן נודעים כלל תחת השמש.

לכן בסדר הראשון נאמר "בזאת תדע כי אני ה' " (ז, יז), כלומר כי אני המושל האמתי, לא כמוך המושל רק בדברים נהוגים, ואני גוזר גם על מה שאינו נהוג כלל.

ובסדר השני נאמר "למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ " (ח, יח), כלומר אני משגיח על עולמי, עושי טוב ורע. לפי שאני בקרב הארץ נוהג הברואים כולם ומשגיח עליהן.

ובסדר השלישי נאמר "בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ " (ט, יד), כלומר אני נעלה וקדוש מכל נמצא, כי אני עושה מדבר היפך הדבר כאשר יישר בעיני.

ובסדר הרביעי נאמר "למען תדעון אשר יפלה ה' בין מצרים ובין ישראל" (יא, ז), שהוא הפלאת הנפשות שישראל מוכנים לדבקות האלוה וקיבול תורה ואור הנבואה, ולא אתם.

ארבע סדרי המכות היו כדי להכניע לבו של פרעה

ועוד תתבונן שכל סדר וסדר הכניע גאון לבב פרעה ממדרגה למדרגה על אודות ישראל להקל מעבודתם ומקושי החזיקו בם. כי הסדר הראשון הועיל [תועלת] שלא הכבידו עוד עבודה על ישראל, ולא חידש גזרות חדשות, כאשר עשה בתחילת בוא משה אליו שאמר "תכבד העבודה על האנשים" וגו' (ה, ט). ואל זה היה הסדר מכוון להכלימו על גזרותיו והדתות שנתן בגאותו וברוע לבו, וכמו שבארנו בדרוש הדם, כי על ידי הסדר הזה הודה במלכות שמים וכמו שבארנו בפסוק זה, נחם על גזרותיו מפחד לב, ובטל אותם.

הסדר השני הועיל [תועלת] גם לענין הש ילוח, שהרי במכת הערוב אמר למשה "לכו זבחו לאלהיכם בארץ" (ח, כא), רצה לשלחם לעבוד את ה', רק בתנאי שיעבדוהו בתוך גבול מלכותו . ואל תשיב [ותדחה כי] גם במכת הצפרדעים אמר "העתירו אל ה' וגו' ואשלחה את העם ויזבחו לה' " (ח, ד), [כי] שם התל במשה, אמר אויב [פרעה] "יאמינו לי ויעתירו בעדי, ובסור המכה לא אשלחם ". ולכן אמר "תחלה העתירו בעדי ". אבל בערוב לא התל, כי אילו חפץ להתל גם עתה, היה לו ליעד שישלחם מארצו, ולכן לא התנה שיעתיר תחלה בעדו. וכשענה משה "לא נכון לעשות כן " וגו' (ח, כב), והשיב פרעה "אנכי אשלח אתכם" וגו' (ח, כד), זה היה דרך התול . על כן ענה משה "הנה אנכי וגו' והעתרתי אל ה' וגו' רק אל יוסף פרעה התל" וגו' (ח, כה), כלומר ידעתי כי דבר זה לא באמת דברת ולא תשלחם מארצך, ולא ענה [לו משה] כן על "זבחו לאלהיכם בארץ" (ח, כא). כי בהבטחה הראשונה היו פיו ולבו שוין. ואל זה [מטרה זו] היה הסדר מכוון, ללמדו שאין צ ורך באלילים ושחייב האדם לעבוד את ה' . ולפי שעל ידי הסדר הזה הודה על הענין שאמרנו, על כן הסכים שיזבחו תועבותיו ליוצר הכל ית'. אבל לא רצה שילכו מארצו כי ירא שלא ישובו, ואמר נבל בלבו תואנה הם מבקשים, ללכת למדבר. כי אם לעבוד את ה' [הרי] יכולים לעבדו בארצו!

הסדר השלישי הועיל (תועלת) שנתן להם רשות גם ללכת במדבר, כמבואר בתורה בהתראת משה על הארבה, ואליו היה הסדר הזה מכוון , ללמדו כי מצות ה ' נשגבים מש יקול דעת כל יצור, וכאמרו "בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ " (ט, יד), וכמו שכתבנו למעלה . ולפי שהודה על הפ ינה הזאת הסכים לשמוע גם בזה . ואם אינו מבין למה תהיה העבודה [הזאת] במדבר, אלא שלא רצה לשלח הנשים והטף, כי אמר "אותה אתם מבקשים " (י, יא), כלומר מתחלה לא בקשתם כי אם זאת [לברוח משיעבודם במצרים], וגם ה' אינו מבקש מכם יותר [מן עבודת הגברים בקרבנות]. ומה ששאלת על טף ונשים, תואנה אתה מבקש.

והסדר הרביעי הועיל (תועלת) ששלח את העם בכבוד גדול עם נשיהם וטפם ומקניהם, כי אל זה הקביל הסדר. ללמדו כי ישראל הם בנים למקום אהובים אליו, ושאין לפרעה חלק ונחלה בהם . ולפי שהודה עתה על זה, עשה ככל אשר נצטוה מפי משה. ועם זה נשלם פירוש הפרשה העמוקה והסתומה הזאת.

ענין נוסף

[אמר המגיה: מכאן ממשיך הרב המחבר לבאר רוע חטא ע"ז והשיתוף, וחיזוק האמונה הטהורה בייחודו של הקב"ה. יש כאן דיון בחילוקי הדיעות שיש בין הרמב"ם והראב"ד בהל' תשובה פ"ג ה"ז]

פרשה יג, פסוק א ["חכמת שלמה"]

"אמנם כן הוא" וכו'. כאשר תם המלך ע"ה לדבר על הערוב, והודיע שבא בעון ע"ז שהיו משוקעים בה, חזר ללמדנו רוע העון הזה, ולמה יחרה אף ה' מאד על עובדי ע"ז יותר מכל ה חטאים האחרים, וכבר רמזנו (פרשה י"א), שעל כן נאמר בערוב ודבר "ויעש ה' כן" וגו' (שמות ח'), שקינא לשמו הגדול המחולל בין הרשעים האלה. והבאנו בשם הרמב"ם ז"ל (מורה נבוכים, ח"א פ"לו) שאמר כי לא מצינו במקרא "חרון אף וקנאה ונקמה" זולתי אצל ע"ז לבד, ולא תמצא שיקרא "אויב ה' או צר או שונא" אלא עובד ע"ז לבד. ולפרש דברי הספר בשלשה פרשיות הבאות צריך אני להביא דברי רבינו משה זצ"ל מה שד יבר על ענין זה שם בספרו. אמר שם שעשו ספרי הנבואה זה החזוק הגדול, להיות זה דעת בטל נתלה בו ית', כלומר עובד ע"ז. כי מי שיאמין שראובן עומד בעת שהיה יושב אין נטייתו מן האמת כנטיית מי שיאמין שהאש תחת האויר וכו'. ואין נטיית זה השני מן האמת כנטיית מי שיאמין שהשמש מן האש או שהגלגל חצי כדור. ואין נטיית זה השלישי מן האמת כנטיית מי שיאמין שהמלאכים יאכלו וישתו וכיוצא בזה. ואין נטיית זה הרביעי מן האמת כנטיית מי שהאמין חיוב עבודת דבר זולת ה'. (שכל אשר תהיה הסכלות והכפירה נתלית בענין גדול, ר"ל במי שיש לו מדרגה חזקה במציאות היא יותר גדולה מהתלותם במי שיש לו מדרגה למטה ממנה, ור"ל בכפירה האמנת הדבר בח ילוף מה שהוא, ור"ל בסכלות סכלות מה שאפשר ידיעתו) [אמר המגיה: המוקף בסוגריים לעיל הוא מה שהעתיק הרב המחבר מן תירגום ר"י אבן תיבון. אבל למען ההבהרה וההבנה נביא כאן להלן לשון תירגומו של הגר"י קאפח לאותה פסקא: "כי כל מה שהכסילות והכפירה קשורים בדבר גדול, כלומר במי שיש לו מעלה נעלה במציאות, הם יותר חמורים מאשר כשהם קשורים במה שמעלתו למטה מזה. וכוונתי במלת 'כפירה' קביעת דיעה על דבר היפך מכפי שהוא. וכוונתי ב'כסילות', כסל במה שאפשר לדעת אותו" עכ"ל]. אלו הם דברי רבינו הגדול זצ"ל. והוצרך להוסיף מלת "סכלות" ולבאר שהסכלות הוא מה שאפשר ידיעתו, להוציא המאמין בחילוף מה שהוא בדבר שא י אפשר לדעתו כמו שהוא, כמו עצמות הדברים ומהותם, או איך נברא העולם יש מאין. כי בהיות ידיעת דברים כאלו מצד הנמנעות בחק השכל האנושי, המאמין הסובר בענייניהם סברות הפוכות ובחלוף מה שהן אינן "כופר". כי לא יקר א "כופר" אלא המאמין בח ילוף ממה שהוא בדבר שאפשר ידיעתו. עוד אמר ז"ל: ואתה יודע שכל מי שעובד ע"ז לא יעבדה על דעת שאין אלוה בלעדיה. ולא דמה מעולם אחד מן העובדים ולא ידמה מן הבאים שהצורה אשר יעשה מן המתכות וכו' בראה השמים והארץ והנהיגם. אבל אמנם יעבדוה על צד שהוא דמיון לדבר שהוא אמצעי בינם ובין האלוה ית' וכו'. אלא שהכופרים ההם עם היותם מאמינים מציאות הבורא, אחר שנתלית כפירתם בחוק שהוא לבורא ית' לבד, ר"ל העבודה וההגדלה, כמו שנאמר "ועבדתם את ה' אלהיכם" וגו' (שמות כג כה), בעבור שתתקיים מציאותו באמונת ההמון, וחשבו החוק ההוא לזולתו. יהיה זה מביא להעדר מציאותו יתעלה מהאמנת ההמון, כי לא ישיג ההמון אלא מעשה העבודות, לא ענייניהם ולא אמיתת הנעבד בהם. חייבה הדבר ההוא המות, כמו שאמר הפסוק "לא תחיה כל נשמה" (דברים כ, טז) [הערת המגיה: הנאמר אצל יושבי א"י העובדים ע"ז]. ובאר העילה [לכך], והיא הסרת הדעת הזה הבטילה [כדי] שלא ייפסד בו זולתם, כמו שאמר [המקרא שם בהמשך] "ולא ילמדו אתכם" וגו' (דברים כ, יח). קראם "אויבים ושונאים וצרים", ואמר שהעושה זה מקנא ומכעיס ומעלה חימה" עכ"ל גם אלו דברי רבינו ז"ל.

ולדעתו, כל גויי הארץ המאמינים במציאות ה' ית', אלא שמפני איזו מחשבת זרה ודמיון מתעה יעבדו לזולתו יתחייבו משפט מות, לא בעבור עובדם לזולתו, אלא לפי שעל ידי כן באחרית [בסופו של דבר] יישכח מציאות הס יבה הראשונה מדעת ההמון, שאינה מתקיימת באמונתם רק ע"י העבודה אליו. והוציא רבינו ז"ל מזה סברא אחרת. ואמר ואיך יהיה ענין מי שנתלית כפירתו בעצמו ית' והאמינו בחלוף מה שהוא? ר"ל שלא יאמין מציאותו, או יאמינהו שנים, או יאמינהו גשם [בעל תכונות גשמיות], או יאמינהו בעל הפעליות [בעל התרגשות], או ייחס לו איזו חסרון שיהיה ? כי זה בלא ספק יותר רע

מעובד ע"ז על שהיא [הערה: החפץ שהטועה הזה עובד לו] אמצעית או מטיבה או מריעה לפי מחשבתו, ע"כ דבריו.

כלומר אם העובד ע"ז המאמין במציאות הס יבה הראשונה כפי מה שהיא נקרא אויב ושונא וצר וחייב מות, כל שכן מי שכופר ב ה' ב"ה עצמו, או שמאמין בו בח ילוף ממה שהוא, שבלי ספק זה גרוע יותר מן העובד ע"ז, וכפי שיטתו זאת חתם דבריו באמרו, ודע שאתה כשתאמין ה גשמה או ענין מענייני הגשם, שאתה מקנא ומכעיס וקודח אש וכו' יותר מעובד ע"ז מאד . ואם יעלה בדעתך שמאמין ההגשמה יש לו התנצלות בעבור שגדל עליה או לסכלותו וקוצר השגתו ? כן ראוי שתאמין ב [אדם ה]עובד ע"ז, שהוא לא יעבוד אלא לסכלות או מפני שגדל על זה [ב]מנהג אבותיהם בידיהם . ואם תאמר שפשוטי הכתובים השליכום בזה הספק [הערת המעתיק: כדברי הראב"ד בהל' תשובה, פ"ג ה"ז], כן תדע ש העובד ע"ז אמנם הביאוהו לעבודתה דמיונים וציורים חסרים . אין התנצלות אם כן למי שלא יקבל מן המאמתים המעיינים [חז"ל] אם היה [הוא] מקצר מן העיון וכו', עד כאן מאמרו ז"ל, והעתקתי דבריו אלו לפי שהמלך ע"ה ידרוש בשלש פרשיות הבאות על ענין זה, ושיטתו נוטה משיטת הרב ז"ל. ודברי המלך ע"ה ישרים למוצאי דעת, כמו שיתבאר בעז"ה. וכן בהלכות תשובה לרבינו ז"ל מנה המינים והאפיקורסים, ואמר שם "האומר שאין שם אלוה ואין לעולם מנהיג, והאומר שיש שם מנהיג אבל הם שנים או יותר, והאומר שיש שם רבון אחד אבל שהוא גוף ובעל תמונה " וכו' כל אחד מחמשה אלו הוא מין, והגיה עליו הראב"ד ז"ל "ולמה קרא לזה מין ? וכמה גדולים וטובים הלכו בזו המחשבה לפי מה שראו במקראות , ויותר ממה שראו בדברי ההגדות המשבשות את הדעות ", עד כאן דבריו ז"ל. והרמב"ם ז"ל הולך בשיטתו שגילה דעתו בספר המורה שאם נאמר שפשוטי הכתובים השליכוהו בספק הזה יהיה לו התנצלות, אם כן יתנצל בזה גם כן עובד ע"ז שהביאוהו לעבודתה דמיונים וציורים חסרים וכנ"ל . ועוד אבאר דברי הרמב"ם ז"ל, ותראה שאין מחלוקת ביניהם, ועתה אשוב לדבר בפירוש הספר.

[שלמה] המלך ע"ה בא להודיע חומר עון ע"ז, ולמה יחרה אף ה' בעובדיה . ואם תחשוב שהוא בעבור חומר העון עצמו, לפי שנתלה בו ית', ושהיא הנטייה היותר גדולה, וכדרך שחשב הרמב"ם ז"ל, נשאל שתי שאלות גדולות. האחת, אם נתבאר שהקב"ה יחשוף זרוע עוזו על החכמים בעיניהם המתקוממים על ה' בגאותם, וכמבואר למעלה (בפרשה י"ב), אבל החוטאים מצד סכלות ופתיות , ה' מרחם עליהם, ומייסרם מעט מעט להשיבם מפשעיהם . ואם כן כל עם ועם שהם עובדי ע"ז מפני פתיות וסכלות, היתכן לומר שיקנא ה ' ב"ה לשמו הגדול בעבור שוטים ופתיים המקלקלים, כשאינם מכוונין למרוד ולהכעיס את ה ', אם אינם יודעים רבונם כלל? השאלה השניה , אם נכון הדבר שיעניש עובדי ע"ז בעונשים גדולים, לפי שעון ע"ז חמור מכל שאר העונות, ולמה א"כ כ אשר זכרה תורה רעות האנשים הרשעים שנענשו עוד להפליא, שהיו כולם עובדי ע"ז, זכרה תמיד עונות פרטיות שבעבורן חל עליהן העונש האלהי, והשמיטה העיקר שהוא עון ע"ז ? כי בדור המבול נאמר "ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו" (בראשית ו, ב), ונאמר "כי מלאה הארץ חמס מפניהם" (ו, יג), ונאמר "כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ" (ו, יב), זכר עריות וחמס . ובדור הפלגה זכר שבנו עיר ומגדל לעשות להם שם, ואצל אנשי סדום ועמורה אמר "זעקת סדום ועמורה כי רבה " וגו' (יח, כ), שהוא החמס והעו וול שעשו זה לזה . וכאמרו "הנה זה היה עון סדום אחותך, גאון שבעת לחם ושלות השקט וגו' ויד עני ואביון לא החזיק ה" (יחזקאל טז, מט), ואצל האמוריים זכר טומאת כשפים וזמה [הערת המגיה: שמא כוונת הרב לויקרא כ, כב], וכיוצא בזה. ואם עון ע"ז חמור מכולם, והשקוע בו מכעיס ומקדיח אף וכדברי הרב המורה ז"ל, למה זכרה הטפל והשמיטה [את] העיקר? והקשה מכל, אם ה ' ב"ה מקנא לשמו הגדול על עון ע"ז בעבור חומר העון עצמו, למה שלח [הערת המגיה: כלומר הפקיר] עמים רבים ביד פשעיהם, והניחם דור דור בגלוליהם בשלוה ובהשקט ? שהרי מפורסם שמקצה תבל עד קצהו דורות רבים היו מכעיסין ובאין, ונזכר במקומות רבות בספרי הקודש שעמים וממלכות היו עובדים לפסילים, ולא חרה אף ה' בם כמו שחרה אפו על סדום ועמורה ועל ארץ מצרים? ולא די בזאת, אלא שהנביא אומר "כי ממזרח שמש עד מבואו גדול שמי בגויים ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי ומנחה טהורה " וגו' (מלאכי א, יא). וזה היפך מן המפורסם שבימיו ממזרח שמש עד מבואו היו כל אלהי העמים אלילים, וכאמרו "ופן תשא עיניך השמימה וראית וגו' אשר חלק ה' אלהיך אותם לכל העמים " וגו' (דברים ד, יט). ואיך יאמר שגדול שם ה'

בגוים? ורבותינו ז"ל בסוף מנחות (קי.) אמרו: "אמר רבי יצחק דקרו ליה אלהא דאלהא", כלומר שמהללים שם ה' ואומרים שהוא אלהי האלהים, אבל יעבדו לפסילים ולצלמים שעשו לאלהיהם. ודבריהם ז"ל אמת וכמו שיתבאר, אבל סותרים דעת הרב המורה זצ"ל שאמר שעם היותם מאמינים במציאת הבורא, אחר שנתלית כפירתם לחוק שהוא לבורא ית', רצה לומר העבודה וההגדלה וכו' וחשבו החוק ההוא לזולתו וכו' חייבם על הדבר ההוא המות כמו שאמר הפסוק "לא תחיה כל נשמה", ובאר עילה [לכך] והיא הסרת הדעת הזה הבטל שלא ייפסד בו זולתם כמו שאמר "למען אשר לא ילמדו אתכם" וגו'. ואם כדבריו ז"ל לא היה הנביא משבחם בעבור האמינם במציאות הס'יבה הראשונה אלהי האלהים, אם נותנים תהלתו לפסילים לעבדם? גם העילה שזכר הכתוב אצל [השמדת] האמוריים איננה בעצם וראשונה בעבור הסרת הדעת הזה כמו שחשב הרב ז"ל, וכמו שאברר לך מן הכתובים, "והדבר צריך תלמוד" (מליצה ע"פ גיטין סו:). אבל המלך ע"ה בפרשיות הללו באר הענין בשלמות רב, אלא שדבריו צריכין פירוש, ולבוא עד תכונתם אני צריך להציע הצעות קצרות, ואלו הן.

הצעה ראשונה: ה' ב"ה אוהב את כל המעשים, וביותר את נפש האדם ונכנס עמה לפנים משורת הדין. וכשתחטא מענישה במדה במשקל ובמספר להשיבה מפשעיה ולהאיר אותה באור החיים, לא בדרך נקמה חלילה. זולתי כתות "החכמים בעיניהם והנבונים נגד פניהם" (ע"פ ישעיה ה, כא) שידונם בזרוע עוזו ובשפטים גדולים, לפי שאין תקוה שישובו מפשעיהם, וכמו שבארנו (בפרשה י"א). והכלל הזה הוא יסוד התורה והאמונה. ולפי שכך היא המדה חלילה לאל שיבקש מן האדם ענין נשגב ממנו [דברי המעתיק: ענין למעלה מהשגתו ויכולתו], הן שיצוהו להבין דברים שאין בכחו להשיגם, או לעשות מעשים שאין בידו לעשותם. וכל מה שצ יוה ה' לבני אדם להאמין ולעשות, ומה שהזהירם להאמין ולעשות, כולם עניינים שיוכל לעמוד בהן, ובכלל זה תורת בני נח [ד' מצוות], גם תורת משה שנצטוו בה ישראל, וכמו שבארנו בספרנו "גן נעול" (בית ראשון חדר תשיעי).

הצעה שניה: ה' ב"ה מלמד לאדם דעת, ר"ל שנטע בנפשו כח הדעת, והיא כוללת המושכלות הראשונות כולם, והן המושכלות שיודו עליהן כל בני אדם, ואי אפשר שיהיה חולק עליהן או טועה בהן. על דרך משל, "שאין הדבר עושה את עצמו", ש"אין הן ולאו כאחד אמת", "אין הר בלא בקעה", ו"אין חלק גדול מהכל", וכיוצא באלה. ויש מושכלות שאינן מכריחים כמו אלה אבל קרובים לה באמיתתן, וגם עליהן יודו כל בעלי דעת, והן הדברים שדעתו של אדם מכרעתן, שאמרו עליהן רז"ל (ירושלמי, שקלים, פ"ה ה"ד) (אלמלא לא נצטוו ראויין היו להצטוות) ["דברים שאלמלא לא נכתבו, דין הוא שייכתבו"], כמו הגזל והחמס והרציחה והמרד וכיוצא. כי אמיתת איסורן מורגש בנפש כל אדם, כי היא יודעת בצער שיגיע לה אם תקראנה לה אחת מאלה, ומרגשת שהן מאוסים ושראוי להתרחק מהן. וכן להחזיק ידי עני ואביון ולכבד אבות וזקנים וחכמים וכיוצא בהן, גם באלה תרגיש הנפש שהן דרכים טובים. ובכלל הצעה זאת אכלול מה שכבר בארנו, והוא שהאדם יחטא על דרכים שתי"ם. יש יחטא מהסתת היצר והתאוה, ודעתו שלמה [הרי היא] יודעת כי רע המעשה, וזה קרוב לעזוב דרכו [הרעה] ולשוב בתשובה. ויש יחטא בעבור שחולק על דעתו ואומר "אין רע", ואלה הם רשעים גמורים שנאמר עליהם "העז איש רשע בפניו" (משלי כא, כט). ויהיה כן אם נשתקע הרבה בחטאיו ובגלוליו, שמרוב ההרגל התגברו חטאותיו על דעתו, עד שידמה לו שאין רע בהן. וקרוב לזה אמרו רבותינו ז"ל (יומא פו:) "כיון שעבר אדם עבירה ושנה בה הותרה לו", ומפרש "נעשית לו כהיתר".

הצעה שלישית: כל החולק על דעתו משחית נפשו. ויש הבדל בין השחת להשחת. יש לך משחית שבהערה קטנה של מוסר שיעירהו [אדם ה]מוכיחו, יוכל לתקן את אשר עוות, ושבה דעתו עליו כמבראשונה. ויש שגבר עליו ההשחת באותו הדבר כל כך, שאפילו כל רוחות החכמה נושבות על פניו, אינן מזיזות ההשחת שנשתרש בדעתו. כי אם תשחת הנפש [של אותו אדם] השחת החלטי, אפשר שתאמין ענין שנודע ח ילופו ובטולו לכל אדם, וה' בוחן כל לבב ויודע משקל כל השחת וגדלו. ובכלל ההצעה הזאת נודיע עוד שאין השחת ענין אח ד דומה להשחת ענין אחר. ורצוני בזה שיש נשחת בדבר שההשחת רגיל להמצא בו, ויש נשחת בדבר שההשחתה רחוקה מן הדעת מאד. ואתן לך משל, ידוע שראוי לגמול טובה תחת טובה, ויש כפוי טובה מהסתת יצרו. אבל האומר שראוי למנוע טוב ממי

שהיטיב עמו, אין זה אלא השחת הדעת, שמרוב השתקעו בכילות [בקמצנות] ובצרות עין מעיז נגד פניו לדון משפט מעוקל כזה . ויותר רחוק [מזה, יש הסבור] לשלם רעה תחת טובה, ומעיז בפניו שנכון לעשות כן. כי לא תסבלהו הדעת כלל, והדן כן נודע שמאד השתקע ברשע ובכסל עד ששם דעתו להאמין דבר שהיפוכו נודע כל אדם. ומן המשל הזה תקיש על הכל, שיש השחת למעלה מהשחת . ודע כי האדם הולך מדחי אל דחי, ויותר שישתקע בחטאותיו ובפשעיו יותר יתגברו על דעתו, והשחת קטן יביאהו להשחת גדול ממנו, וכן תמיד עד שיגיע באחרונה אל תכלית ההשחתות.

חצעה רביעית: תשכיל מעצמך שההשחתות בעניני המושכלות הראשונות, קשים מן ההשחתות בדברים שדעתו של אדם מכרעתן . ועל שתיהן רמזנו בהצעה השניה . לפי שמן המושכלות הראשונות אין דרך לנטות ימין ושמאל, ויש להם טבע קיים . לא כן בדברים שדעתו של אדם מכרעתן . גם במושכלות הראשונות אין הסתת יצר [כמו] שיש בדברים שדעתו של אדם מכרעתן, כמו גזל וחמס וניאוף וכיוצא. ולכן מי שהגיע השחתתו להכחיש גם המושכלות הראשונות כבר הגיע לתכלית ההשחתות, וממש בטל ממנו צורת אדם.

ודע כי ההאמנה באלילים והעבודה להם, אם העובד יחשוב שאין ס יבה ראשונה למציאות הזאת, הוא ההשחת היותר עצום שבכל ההשחתות, כי חולק על המושכלות הראשונות כולם, ואמרנו שהוא רע משאר ההשחתות. כי נטוע בדעת כל אדם שאין הדבר עושה את עצמו . וכראותו עולם בנוי, ידע שיש יוצר עליון נשגב מדעת כל יצוריו. ולכן כל העובד לפסילים ומכחיש במציאות הס יבה הראשונה, לא ימנע מהחלוקה: או יעיז בפניו לקבל מה שדעתו מבטלתו מרוב זדון ורשע, או הגיע לעומת ההשחתות [עד] שאין מחשבה פועלת בו כלום, וכמו שבארנו בהצעה השלישית.

חצעה חמישית: בכתות העובדים ע"ז יש מינים מחולפים. הכת האחת [עובדי ע"ז ה] קרובים לדרך הישר, והן הם המון העמים, זולתי בני ישראל כמו שיתבאר בעז"ה (פרשה ט"ו א) , אם אינן נשחתים בדברים שדעתו של אדם מכרעתן . ומגמתם ללכת בדרך טובים, מואסים גלולים ותועבות כמו הגזל והחמס וכיוצא, וכל שכן שאין בהם השחת המושכלות הראשונות . כי יודעים שיש עליון נורא נשגב משיקול דעת כל יצור אשר יצר המציאות כולו, אלא שהידיעה הזאת בעצמה השיאם לתת כבוד לברואים. כי בראותם הבריאות העצומות והגדולות, כמו חוג הכוכבים העליונים, והשמש והירח וכל כוכבי אור, כשמשיגים גדלות האדון שממעל להם אשר צוה ונבראו, השתוממו והשתוללו מרוממותן , ולא האמינו אפשרות שום קורבה בין היוצר הנורא הזה ובין שוכני בתי חומר, ושינהיגם בלי אמצעי. כי אמרו "מה אנו ומה כחנו , נגד אחד מן הנבראים הנכבדים, אף כי בערך האל אשר עשם ! ואיך נתקרב לפניו בעבודה ובתפלה". ועוד שרואים עולם כמנהגו נוהג כפי חקות הטבע שהטביע ה ' ב"ה בשמים ובארץ. וחשבו כי הנבראים העליונים הם שרים ראשונים היושבים במלכות ה ', ולהם נתן כח וממשלה להנהיג את הארץ וצאצאיה, הם מטיבים והם מריעים, וראוי לע ובדם ולהתפלל אליהם כי כן חפץ ה ' ב"ה. ואין חטאת הכת הזאת מיצר לב רע, ולא מזדון השחת הדעת, כי דעתם שלמה ויודעים את ה', רק מרוב מוראו וגדולתו זנו ממנו וחשבו שעושים רצונו ית'. כי לא יעבדו זולתו [כדי] להקל מעליהם תורה ומצוה, כי אם רוצים ללכת בדרך חיים ומשתמרים מכל רע . אין זה רק סכלות קרובה לא סכלות רחוקה, וכל שכן שאיננו השחת הדעת . כי אילו התברר להם שהנבראים הללו לא ייטיבו ולא ירעו, ושה' לבדו מושל בכל, מיד היו שבים ונותנים כבוד למלך הכבוד . אלא שלא ראו ענין המברר להם הפינה הגדולה הזאת, כי לא ראו דבר פלא שאיננו בכח הברואים הנודעים להם, שיכריעם להודות כי יד ה' עשתה זאת . ולכן כל הגוים המכירים את ה ' ב"ה וחפצים בדרך החיים, כי אינן מתירים לעצמם החמס והתועבות, אלא שנפלו בטעות הקרובה הזאת, ה ' ב"ה מרחם עליהם. כי צדיק ה' ואינו דן שוגג כמזיד, ולא טעות כזדון, ועליהם אמר הנביא "כי ממזרח שמש עד מבואו גדול שמי בגוים" וגו' (מלאכי א, יא). ויפה פירש התלמוד (מנחות קי.) " דקרו ליה אלהא דאלהא ", כלומר שעובדים לברואים נכבדים, בעבור שחושבים כי האלהים נורא מאד, וחלק להם כח וממשלה שינהיגו התחתונים . והנכבדים [הם כביכול] אלהים, והוא ב"ה אלהי האלהים.

אם נצטוו אומות העולם על איסור השיתוף באלהות

[אמר המגיה: בנושא דלהלן ע"ע דברי הרב המחבר שהובאו ב"ספר המדות", מהד' שנת תשס"ב, עמ' מו־צו, דברים שהועתקו מן "גן נעול". ושם ציין העורך שדבריו תואמים לדברי הרמ"א בשו"ע או"ח סי' קנ"ו שאין אוה"ע מוזהרים על השיתוף, והרי כן כתב ג"כ ר' יעקב עמדין בספרו "מור וקציעה" סי' רכ"ד. אבל זה בניגוד לדברי שו"ת נודע ביהודה (תנינא, יו"ד סי' קמ"ח) החולק על הרמ"א הנ"ל ועשה לדברי הר"ן אוקימתא שמדובר על שבועה בלבד, עי"ש].

לא כן אנחנו בני ישראל, כי אם נשתף ח"ו דבר מן הדברים עם כבוד מלכות שמים בהנהגת העולם, אנו נעקרים מן העולם. ולכן המשתחוה לשמש או לירח או לאחד מכל צבא השמים, אע"פ שמודה שיש אדון ממעל להם אשר יצר הכל, חייב מיתה בדין תורה, וכמו שנרחיב בזה בעז"ה (פרשה ט"ו א'). והנה הגויים העובדים ע"ז ע ל דרך זה נבדלים מאד משאר כ תות עובדי אלילים, כי הכ ת הזאת אין בהם השחת הדעת. וזולתם כולם "משחתם בם" (מליצה ע"פ ויקרא כב, כה).

אלא שיש השחת למעלה מהשחת, והם [א] אלו אשר ראו את הנבראים הגדולים כמו השמש והירח וכיוצא, וכחשו שיש אדון ממעל להם, והאמינו שהנבראים האלו הם המושלים בארץ, וזוהי השחת הדעת. [ב] ויש כת אחרת שנשחתו יותר, ששבו להאמין בפסילים ובצלמים מעשה ידי אדם העומדים על תלם מימים ראשונים ולהם יזבחו ויקטרו. [ג] ועוד כת אחרת נשחתו עוד יותר להאמין גם בפסל מעשה ידי חרש הנעשה לעיניהם מחתיכת עץ, ואחר שקיבל תבנית יעבדוהו ויאמרו לו "אלי אתה". [ד] ויש עובדים גם לפסילים מעשה ידי יוצר , חרש שנעשה מעפר הארץ, החומר שנבנו ממנו כל הגופות . ואין ספק כי האדם נכבד ממנו, כי עפרו חי, וצלם העפר "כל רוח אין בו ". הנה רמזנו בקצרה על חלוקי הכתות הרעות האלה ובפסוקי הפרשיות ידבר המלך ע"ה על הכתות האלה ויתבארו בדבריו בפירושנו.

חצעה ששית: ה' ב"ה שונא כל עוול, כאמרו "כי תועבת ה' אלהיך כל עושה אלה כל עושה עול" (דברים כה, טז) , ובכלל זה הגזל והחמס וכיוצא, דברים שדעתו של אדם מכרעת להתרחק מהן, וכמו שרמזנו בהצעה השניה. ועל כן נצטוו עליהן כל בני נח למשפחותיהם. וכן העריות כמו זכר ובהמה, וביותר אשת רעהו, שאין חמס גדול מזה כאמרו "כי קנאת חמת גבר ולא יחמול ביום נקם" (משלי ו, לד), וכמו שמבואר בתורה "כי את כל אלה עשו ואקוץ בם" (ויקרא כ, כג). וכן מעשה האכזריות הגדולות כמו הרציחה ולהכאיב הלבבות, ולהצר לבני אדם על לא חמס בכפם, ולהתאכזר עם רעבים וצמאים וכיוצא. הן הן הדברים השנואים בעיני ה' ב"ה מאד, ועליהן מעניש בריותיו, וכמו שמצינו בנינוה (יונה, א) שעל החמס כמעט היתה נהפכת כרגע, וכמו שכתוב על סדום ועמורה בספר יחזקאל (ט"ז), ובכלל זה כל התכונות הרעות השנואות לדעת האדם. וכמו שאמר "שש הנה שנא ה' ושבע תועבות נפשו. עינים רמות לשון שקר וידים שופכות דם נקי. לב חורש מחשבות און רגלים ממהרות לרוץ לרעה. יפיח כזבים עד שקר ומשלח מדנים בין אחים" (משלי ו, טז־יט) , שהם עונות חמורים מאד, כי ה' "צדיק וישר הוא" (דברים לב, ד) , ועשה "את האדם ישר" (קהלת ז, כט) , ונטע בו כח הדעת בעלת ההטבה והחמלה והחנינה ואהבת האמת והצדק, וחפץ בטובתן של בריותיו ובקיום העולם, ושתהיה סוכת השלום פרוש עליהן, והעובר על אחת מאלה מתוקף יצרו, אם יעזוב דרכו וישוב אל ה' ירחמהו ויסלח לו . ואם לא ישוב יענש עד י ווסר. אבל מי שגברה עליו עונותיו עד שנשחתה דעתו ויאמין שהדרכים האלו טובים, עד יסכים ללכת בהן תמיד, יביאו עליו האבדון . ואם תשחת המדינה כולה תאבד היא ויושביה, כמו שקרה לסדום ועמורה וכנ"ל. ומי שגברה השחתתו עד גבול זה, אע"פ שהוא מכת המאמינים בסיבה הראשונה ולא יעבוד לזולתו, לא ינצל. כי הוא מחפא דברים אשר לא כן על ה ' ב"ה (מליצה ע"פ מל"ב יז, ט) כי הוא מייחס אליו [ית"ש] הפחיתיות שהוא [האדם הזה] דבק בהם, שהרי חושב שהן דרכים (מתוכנים) [מתוקנים]. ומשורש זה צמחו העבודות הזרות והמשונות שבהם עבדו הגויים את אלהיהם, וכמו שאמרה תורה "כי כל תועבת ה' אשר שנא עשו לאלהיהם, כי גם את בניהם ואת בנותיהם ישרפו באש לאלהיהם" (דברים יב , לא), כי עבדום בכל מיני טומאות ורשעיות שיסדו לחוקי העבודה, וכמו שנמצא בספרי דברי הימים [של אוה"ע], וכמו התועבות שיספר המלך ע"ה בפרשיות הסמוכות . שכל השומע יתמה מה זה היה להם שהמציאו אכזריות ומעשה טומאה כאלה לעבוד בהם ליראתם ? ומדברי ההצעה

הזאת מתברר הדבר, כי היו הגויים האלה בתכלית ההשחתות, והאמינו שהם הדרכים הנכונים . על כן קבעום חוק לעבוד בהם את אליליהם. ויוצא מזה שהמיי חס אליו יתברך חלילה דרך רע מן הדרכים שמואס דעתו של אדם, "דם יחשב לאיש ההוא" (ויקרא יז, ד), והוא מכת הרשעים הגמורים שמרוב השחת נפשו "אומר לטוב רע ולרע טוב " (ע"פ ישעיה ה, כ) . ובמה נחשבת אמונתו ? בהיותו מחלל כבוד שמים וחושב סרה על ה' . ואין זה דומה לענין שדבר עליו רבינו משה זצ"ל [הרמב"ם], שהמאמין בת וארים עצמיים ובהפעליות [סוגי התרגשות] שהוא "מקנא ומכעיס וקודח אש יותר מעובד ע"ז ". כי הכפירה היוצאות מאמונות כאלה נגלית על ידי ההתבוננות והחקירה , שעל ידה יתברר שכל תואר עצמי נוסף על מציאות הדבר ויוליד רבוי, והמתפעל [הוא] מורכב. ואין ספק כי מבין וחוקר המאמין כן הוא מכעיס את ה'. אבל המון בני אדם אפשר שיאמינו כן לתומם, לפי שאינן משיגים הכפירה הנמשכת ממחשבות כאלו. ולכן גם בלכתו באמונה כזאת ישמור דרך החיים וילך בדרך טובים ביראת ה' ויהיה מיראי ה' ומחושבי שמו. ולכן יפה השיג הראב"ד ז"ל (הל' תשובה פ"ג ה"ז) באמרו שאין זה מין אם חשב כן בעבור פשוטי המקראות וההגדות הסתומות. והדין עמו, כי אלה הדברים עמוקים, וצריך דעת רחבה ומחקר לב להבינם. ולכן מי שאינו בקי בהשכלות כאלה, ונמשך אחר פשוטי המקראות, ומקוצר בינתו לא ירד לעומק הענין, ה' הטוב יכפר בעד. והענין שאנו מדברים עליו הם דברים שדעת כל אדם מכרעתן, אלא שזה הפושע מרוב פשעיו ש יחת נפשו להפוך טוב לרע ורע לטוב, הרי הוא חבר לאיש משחית, ולא ינקה. ועוד ניישב גם דברי הרמב"ם ז"ל, והבן.

חצעה שביעית: השחת ע"ז גמורה . והוא שיעבוד אדם אחד מן הנבראים, ויכחיש במציאות הס יבה הראשונה ית'. אי אפשר שיהיה [כך] זולתי בהקדם לה ההשחתות הרבות בדברים שדעתו של אדם מכרעתן, וגם ההשחת במושכלות הראשונות . ואחר כולם אפשר שיפול גם בהשחת ע"ז . אבל כל זמן שדעתו שלמה לדעת מהו טוב ומהו רע, וחפץ ללכת בדרכים טובים, הדבר נמנע מצד עצמו שיאמין באחד הנבראים ויכפור בכבודו ב"ה, וכמו שיתבאר בפרשיות האלה. ותוכן הענין כך הוא. מי שהתגברו עליו תאוותיו ותכונתיו הרעים, וכל מאוייו לנאוף ולגזול להשחית ולהרע, תכבד עליו עבודת ה ' ויראתו מאד מאד. לפי שדרכי ה' [הם] חכמה, וטהורים מכל טומאת היצר . והנפש החפצה לצאת ממסגר עול עבודת ה', תבחר בחלקלקות הנבלים, ותשמע לדברי התועים האומרים "אין ה' רואה, ואין ה ' משגיח בארץ" וכיוצא בזה. וכאשר ירגיל לבו יותר ויותר להזיד ולהרשיע בלי פחד אלהים, ויעבור על העבירות היותר חמורות בשאט נפש, גנוב רצוח ונאוף וכיוצא, תשחת נפשו השחת גדול, עד שאי אפשר לו לחשוב עוד מחשבת אמת כדרך שחושבים שאר בני אדם, ויהיה משומם ברעותיו ובפשעיו . ומרוב התחזקם על הדעת והרגלו בהם ידמה בעיניו שהן דרכים נאותים להנהגת האדם, וכאמרו "הוי מושכי העון בחבלי השוא וכעבות העגלה חטאה" (ישעיה ה, יח), ובארנוהו בבית ראשון מספרנו "גן נעול" (חדר ב' חלון ו') . וכשיגיע אל גבול זה מן ההשחת, ילך מדחי אל דחי, כי אין בו עוד מחשבות שכל ודעת לעמוד נגד מחשבות הבל שהתחזקו בו, ויהיה נדחף בהבליו עד שתשחת הדעת כולה וישוב להאמין דברים לא יאמינו בם ילדים קטנים שדעתם מתחלת לחול עליהם . כי שכלו תועה ומשרת לתאוותיו ולתכונותיו הרעים, וכמו שבארנו (פרשה א' ד') , ומחשבות דעתו [תוספת המגיה: הדיעה האמיתית והנכונה] זרות בעיניו, שכמעט אבדה ממנו צורת האדם, בהיותו מעיז בפניו נגד המושכלות הראשונות, ופושע כזה (כשמעון) [כאשר הוא שומע אודות] עבודת אלהי העמים הרשעים, העובדים לשמש ולירח לתמונות ולפסילים, ושיעבדום במעשה רשעה והוללות האהובים לו, וכדרך שיספר המלך ע"ה בפרשה הסמוכה, [הוא] ידבק בתועבותיהם לעשות כמעשיהם. אתה למד מזה, שכל זמן שהאדם בוחר ללכת בדרכים טובים, יאמין באמונת צדיקים ויחשוב טוב על ה' . כי אלה המחשבות הן טבעיות לדעת האדם בהיותה שלמה, כי קצתם הם מושכלות ראשונות אי אפשר לו לחלוק עליהן, וקצתן תולדות שניות ושלישיות. והתולדות דומות לאביהן בטובה ובאמת . ותחילת נליזת האדם ממחשבות דעתו [הטהורה והאמיתית ה] גורמים [לכך הם] מחשבות יצר לבו הרע, בהיותם מתגברים על מחשבות דעתו . וזהו שאמרו רבותינו ז"ל (סנהדרין סג:) (לא בקשו ישראל לעבוד ע"ז אלא להתיר להם עריות) ["יודעין היו ישראל בע"ז שאין בה ממש, ולא עבדו ע"ז אלא להתיר להם עריות"]. כלומר לא בקשו ישראל ע"ז מפני שמצאו בה צורך, כי זאת התועבה הפוכה [היא] מדעת האדם. אבל לפי שנטו מדרך החיים, היתה עול מלכות שמים עליהם לטורח, לכן בחרו בחלקלקות מעשה העמים הרשעים, שמלבד שעברו חוק, גם השחיתו

לקבוע דרכיהם הרעים לחקת משפט עבודת אלהיהם . כמו שאמרה תורה "כי כל תועבת ה' אשר שנא עשו לאלהיהם" וגו' (דברים יב, לא). הרי שבקשו בע"ז [כדי] להתיר להם עריות. והנה תועבת הע"ז היא ראשית כל רע גם ס יבתה, כי היא גורמת להדבק בכל רע . וגם היא תכלית כל רע, כי מרוב השקעו ברשע ובכסל, לבסוף יאמין בפסילים ובצלמים, ויבטל ממנו צורת הדעת, שאין השחת למעלה ממנו . וזהו שאמרו ז"ל (שבת קה:) "כך הוא דרכו של יצר היום אומר לו עשה כך , ומחר אומר לו עשה כך , עד שאומר לו לך ועבוד ע"ז ". כלומר אי אפשר שתפול דעת האדם בהשחת עצום כזה, אם לא קדמו לה השחתות רבות שהאפילו נוגה הדעת, עד שבטלה צורתה, והביאוהו לסוף להאמין בע"ז ולעבדה, והבן.

חצעה שמינית: זה שאמרנו בהצעה הראשונה שה' ב"ה אוהב את כל המעשים, זאת האהבה קשורה עם כל דבר בעבור שכולן מעשה ידיו ית', כולם בחכמה עשויים, והוא ב"ה מחיה את כולם . כאמרו "כי רוחך המחיה כל, בכל הוא" (פרשה י"ב א'). ויותר מכל [ה' אוהב את] נפש האדם כי היא אצולה ממעל , בעלת הדעת והשכל, ותוכל להדמות בדרכיה לדרכי היוצר ב"ה. ותבין מזה שכפי רוב ההדמות שבין הנפש ליוצרה כן רוב אהבה ורחמים פרוש עליה . וכן להיפך כפי רוב נטותה מדרך ה' , כן [ת]תמעט האהבה, וה' ב"ה חפץ חיים, ורוצה בתשובתן של בריות, על כן יאריך אפו לרשעים, ושופטם בחמלה רבה להשיבם לדרך החיים, וכמו שבארנו. וכל זה אם ראוי לרחמים, בעוד דעתו דעת אדם . אבל אם הרבה [ב' בניקוד קמץ] להרשיע עד שהשחית דעתו להתיר לעצמו התועבות הגדולות והם בעיניו דרכי החיים, וגם חולק על המושכלות הראשונות, והגיע עד תכלית ההשחתות שמאמין גם בפסילים ובצלמים שהם אדונים לו, ואין דעת אלהים בו, הנה כשבטלה ממנו צורת הדעת בטלה ממנו צורת האדם, ואין עוד קשר בינו ובין רחמי יוצרו ית', כי אין תקוה שישוב מפשעיו בעבור שכבתה צורתו וכבדה אזנו משמוע תוכחת החכמים ואנשי המדע, וכמו שבארנו בהצעה השביעית . גם הוא משחית את הבריות, כי להיטיב לא ידע, והרי הוא רע מן החיות הטורפות ומזיקות בלי דעת . כי הם לא ירעו רק כפי הכח שהוטבע בם, והאדם גם שכלו גם בינתו עוזרים לו בהשחתותיו . ומה שחסרה ידו, ישלים בתחבולותיו ובנכליותיו, וכמו שבארנו בבית ראשון מספר "גן נעול" (חדר ד', חלון ה'). ולכן ביום משפט נ ידונים בלי רחמים, ויחשבו בעיני ה' כאין וכאפס ומעבירם מן העולם, כי תהו והבל הם.

ואחרי ההצעות האלה נשיב על שלשת השאלות ששאלנו בתח ילת הענין . אמרנו אם אמת הדבר שהקב"ה מקנא על שמו הגדול על עון ע"ז בעבור חומר העון עצמו, למה יניח עמים רבים בשלוה העובדים לזולתו? ואיך אמר הנביא "כי ממזרח שמש עד מבואו גדול שמי בגוים " (מלאכי א, יא), ופירשו רבותינו ז"ל (מנחות קי.) "דקרי ליה אלהא דאלהא "? והרי נותנים החוק המיוחד לה ' יתברך לאחד מן הברואים, ויתחייבו בעבור זה הכליון כדברי הרב המורה [נבוכים] זצ"ל? הנה מדברי ההצעה החמישית תראה שאין הדבר כן, אלא שהמון גויים ההולכים בדרך החיים ומקיימים המצות שדעתו של אדם מכרעתן, שהן שבע מצות בני נח ופרטיהן, ויודעים רוממות הס יבה הראשונה ית', אלא שלגודל רוממותו, ובראותם שהעולם נוהג כפי חקות השמים, התבהלו וירעדו מפניו ית', ואמרו בלבם שאין זה כבודו שיעבדוהו שוכני בתי חומר . אבל [כביכול] רצונו שיעבדו השפלים לשרים העליונים, וצבא העליונים ישתחוו לפניו ויעבדוהו. אין אלו שונאי המקום ב"ה, עליהם אמר ש "גדול שמי בגוים". וגם מה שהן מקטירים ומגישים לצבא מרום, הוא גם כן לשמו הגדול ית', שהרי חושבין שכן רצונו ית' שיעבדו השפלים לשרים האלה . ולפי שה' ב"ה חפץ חסד ואוהב את מעשה ידיו , חלילה לו שיענישם על זה. ולפי שאינן חוטאין מרוב תאוה, ולא מזדון הלב אלא מטעות השכל, לדבר זה יסלח להם ה', כי אין הקב"ה דן על השוגג כרצון ולא על הטעות כזדון [עיין ילקוט שמעוני, פ' בשלח, סוף רמז רל"ד]. שהרי העובדים הללו אם יו ודע להם על ידי אות או מופת כי ה ' ב"ה לבדו "מושל בגבורתו עולם " (תהלים סו, ז) ; ושכל זולתו לא ייטיבו ולא ירעו ; היו ממהרים לשוב מסכלותם, והיו מייחדים העבודה וההגדלה לה' ב"ה בעצמו. לבד האיש הישראלי העובד לאחד מן הנבראים על דרך זה חייב מיתה, וכמו שיתבאר טעמן של דברים (פרשה ט"ו א'). וכן מי שמאמין בה' באחדותו וביכולתו הבלתי בעל תכלית ובהשגחה ובשכר ועונש ויתר הדעות המושכלות והמפורשות בתורה, אלא שמס כל [כלומר: הוא סכל] מקוצר דעת בעניינים האלהיים, ומייחס לה ' ב"ה ת וארים עצמיים או הפעליות [התרגשויות] או ענין מענייני ההגשמה לא במרד ולא במעל, רק מחולשת עיונו וראותו פשוטי הכתובים והגדות סתומות, ואינו משיג הכפירה הנמשכת מאחת מן המחשבות האלו, והולך בתומו ליראה ולאהבה אותו ית'

ולשמור מצותיו, חלילה לומר שמכעיס וקודח אף, ו״רחמנא לבא בעי״ (סנהדרין קו:). וה׳ הטוב יכפר בעדו ובעד זולתו, כי כולנו כבהמות נחשבנו ב הכרת רוממותו וגדולתו ית׳ כפי מה שהן בעצם . והאיש המאמין בדעות כוזבות כאלו, אם יפרש לו הנבון הכפירה הנמשכת מהן, תבהל נפשו מאד ותעזוב מחשבותיה, אם כן איננה אשמה [הנפש ההיא] בדבר. על כן יפה השיג הראב״ד ז״ל על רבינו ז״ל בענין זה לפי מה שהבין דבריו. אבל [לעומת זאת] כששמע [אותו אדם] מפי המעיין הנאמן שמאמונתו תסתבב לו כפירה גדולה, והבין הענין הנאמר לו ו [בכל זאת] לא קיבל, זהו איש זדון ורע לב . ואנו [הלא] מדברים באותן החפצים האמת, ודורשים את ה׳ בנפש חפצה. ולכן כפי האמת אין מחלוקת בזה בין שני גדולי עולם הרמב״ם והראב״ד ז״ל . כי הרמב״ם ז״ל מדבר במי ששמע מפי המעיין החכם שהמאמין בת ואים עצמיים או בהפעליות או בענין מענייני ההגשמה תביאהו אמונתו לכפירות עצומות, וכמו שנתבאר בפרקי הרב המורה זצ״ל . ובזדונו אותם אזנו משמוע ונשאר על אמונתו, ודאי [הוא] יימנה מכלל הכופרים והאפיקורסים, ועליו אמר בספר המורה (סוף פרק ל״ו, במהד׳ הגר״י קאפח עמ׳ נח) [ש]אין התנצלות א״כ ״למי שלא יקבל מן המאמתים המעיינים אם יהיה מקצר מן העיון ״ וגו׳. הרי שדבריו על הזדון, ועליו אמר בהלכותיו (הל׳ תשובה פ״ג ה״ז) שהוא מכלל (האפיקורסים) [המינים]. אבל ההולך בתומו ונשען על פשוטי המקראות ודברי האגדות מקוצר עיונו שאינו משיג הכפירה האחוזה בעקב אמונות כאלה, ולא התבררו לו האמתיות מפי חכם וחוקר נאמן, חלילה למנותו במנין (הכופרים) [המינים]. ועל ישר לב כזה ידבר הראב״ד ז״ל . וראיה [לזה] שכן דעת רבינו משה ז״ל (הרמב״ם) שהרי כללו עם האומר שאין שם אלוה או שיש יותר מאחד, ואין אלו אלא זדון. שמלבד שהכפירה הזאת היא נגד ש יקול הדעת, גם נצטוינו עליהם בביאור . כי מציאות האלוה ואחדותו מפורשות בתורה . וכן המאמין שהוא גוף ותמונה וכיוצא שמנה עמהן, מדבר במי שהוגד לו הא מת והוא מתעקש באמונתו המשובשת. ולכן אפיקורוס גמור הוא, שהרי בעקב ות כל אחת מאלה אחוזות הכפירות הגמורות, לכן דומה לאומר אין אלוה או שיש יותר מאחד . מה שאין כן הגויים המאמינים בס יבה הראשונה כפי האמת, אלא שעובדים לנבראים מפחד רוממותו יתברך וכנ״ל, אינן בכלל זה. וכמו שאמרנו.

ומה ששאלנו אם עון ע״ז חמור מאד בעבור שנתלה בו ית׳, אם כן למה אצל פורענות העמים זכר תמיד סיבת העונש שהיתה בעבור החמס והרשע, ולא הזכיר העיקר שהוא ע״ז ? נשיב מדברי ההצעה הששית שאמרנו שה׳ ב״ה שונא כל ע וול כמו גזל וחמס, וכל התועבות שדעתו של אדם מכרעתן . ומי שעובר עליהם מתוקף היצר נפרע ה ׳ ממנו ברחמים . אבל מי ששבה דעתו להאמין שאין רע בהן, ושראוי לאדם לעשות כל אלה, זהו השחת הדעת. וענין השחת הדעת תלמד מדברי ההצעה השניה והשלישית, וה׳ ב״ה בוחן כל לב ומבין משקל ההשחתות . וכשרואה שגברה ההשחת עד לאין מרפא, ושהלכו מדחי אל דחי, ועושין התועבות הגדולות בשאט נפש, וחולקים על המושכלות הראשונות, אז יחתום גזר דינם. לפי שבטל מהם צורת האדם ודומים לחיות טורפות, המשחיתים יישוב העולם והקבוץ המדיני, וראוי שיתמו מן הארץ. ולפי שהמעשים הללו תועבת ה׳ הם, יפה אמרה תורה שהיו ס יבת כליון הממלכות החטאות, ואם עון ע״ז חמור מכל, איננו מטעם הרב המורה [נבוכים] זצ״ל לפי שנתלית בו ית׳. כי העובדים אותה מסכלות, וכדרך שאמרנו למעלה, גדול כבוד ה׳ מ [ל]הנקם מן הטפשים והסכלים. אבל חומר העון הוא מפני שהוא האחרון לכל ההשחתות. כי לא יאמין אדם בפסילים ויכחיש הסיבה הראשונה ית׳, זולתי בהיותו תחלה נשחת בכל דרכיו, וחולק על המושכלות הראשונות, כמו שתלמד מדברי ההצעה השביעית. והוא מכעיס וקודח אש בעבור תועבותיו ורשעותיו, ומפסיק חוט של חסד מעליו בעבור שבטלה צורתו ונחשב כאפס, וכמו שתלמד מדברי ההצעה השמינית. וסוף סוף עיקר הפרעון ס יבתו העלילות הנשחתות, כמו הרצח והמרד ולשלוח מדנים , להלשין ולילך רכיל והגזל וטומאת העריות וכל הנכלל בחמס. שכל אלו ודומיהן מאוסים בעצמותן, שנואי החכמה העליונה שהיא מדת הטוב. ולהנצל מהן נטע ה ׳ באדם כח הדעת והשכל . ורק משחית נפשו יאהב דרכים אלו, ולכן נקם ינקם.

והדבר מוכרח מעצמו שחומר עון ע״ז איננו מטעם שאמר הרב המורה [נבוכים] זצ״ל, אלא בעבור שהשחית דעתו, שהרי אויבי ה׳ ומשנאיו, המתקוממים עליו בלשון מדברת גדולות שוא ומדוחים, את ה׳ אינם יראים, ולפסילים אינם עובדין, האם יהיו פטורים מעונש עובדי ע״ז? חלילה לומר כן! והכת הזאת [הם] רעים יותר מעובדי ע״ז, וכמו שאמרנו (פרשה י״ב), שאין רע יותר מכת הזאת . והטעם [לזה] לפי

שחולקים על המושכלות הראשונות, גם משתמשים בכח השכל לחזק דברי גאותם בטענות שוא . ו[לעומת זאת] הכחשת עובדי ע"ז, איננו ביד רמה ובגאות השכל, אלא מרוב הש תקעותם בתאוות וברשעיות, לא תעלה מחשבת דעת על לבבם, ונדמו לטפשים ולחס רי לב [פתאים] המאמינים בכל דבר. הרי שחומר עון ע"ז איננו בעבור שחוטא בחק הראוי לו יתברך, אלא בעבור שלא תתכן היותה רק אחרי ההשחתות כולם. והנני רואה שגם רבותינו ז"ל דנו כן, שהם אמרו (ב"ר לח, ו. וע"ע לשון רש"י בבראשית יא, ט) ("בוא וראה כמה גדול השלום שאפילו עובדים ע"ז כדור אנוש הקב"ה מאריך להם) [גדול השלום שאפילו ישראל עובדים ע"ז ושלום ביניהם, אמר המקום כביכול איני יכול לשלוט בהן, כיון ששלום ביניהם] שנאמר 'חבור עצבים אפרים, הנח לו' (הושע ד, יז), וכשהן במחלוקת נאמר 'חלק לבם, עתה יאשמו' (הושע י, ב). ואילו [היתה] שיטתם כשיטת הרב המורה [נבוכים] ז"ל שהעובד ע"ז ומאמין במציאות ה ', לפי שנתלה כפירתו בחוק שהוא לבורא ית' לבדו, הרי זה מקנא ומכעיס ומעלה חימה, איך יאריך אף על העון הגדול הזה בעבור השלום ? אבל דעת רבותינו ז"ל היא שחומר העון בעבור שהוא האחרון שבהשחתות, וקדמו לה ההשחתות כולם, שכבר התירו לעצמן חמס וגזל ומרד, וכל התועבות הגדולות שעליהן יחר אפו ית'. ולכן כל זמן שהם בשלום שיש ביניהם דרכי החיים, אות שאינן משוחתים בהשחת הדעת, ולכן יאריך להם עד שישובו בתשובה. כי רואה ה' שיש בהם דעת ויש תקנה שישובו מפשעיהם. אבל כשהן במחלוקת, כדרך אנשי רשע וחמס הבוגדים איש ברעהו, 'חלק לבם, עתה יאשמו'. ודומה ממש כמאמרם ז"ל (סנהדרין סג: ע"ש הגירסא) שהבאנו למעלה שאמרו "לא בקשו ישראל לעבוד ע"ז אלא להתיר להם עריות".

וכן ממקום שבא הרב המורה [נבוכים] וצ"ל להוכיח דעתו (שעילת חייבם) [שהסיבה המחייבתם] המות הוא הסרת הדעת הזה הבטל שלא י יפסד בו זולתו כמו שאמר "למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות" וגו' (דברים כ, יח). קראום אויבים ושונאים וצרים ואמר שהעושה זה מקנא ומכעיס ומעלה חימה. אומר אני שהכתובים מורים על מה שפירשנו, כי בפרשת משפטים נאמר "לא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי כי תעבוד את אלהיהם כי יהיה לך למוקש " (שמות כג , לג), ולא אמר "לא ישבו בארצך פן תעבוד את אלהיהם", או יאמר "פן יחטיאו אותך לי כי תעבוד את אלהיהם". גם בעל הטעמים הפסיק בנגינה במלת "לי" [אמר המגיה: בספר "הכתב והקבלה" הביא פירושו זה של הרב המחבר]. וכך פירושו: אסר ישיבתן בארץ בעבור שהן עם כבד עון בחמס ובכל התועבות, וישראל ילמדו לעשות כתועבותיהן. ושמא תאמר: איך יתירו ישראל לעצמן לעשות כתועבותיהן? ותורת ה' איתם המלמדת דרכי החיים! לזה מפרש כי תעבוד את אלהיהם, כלומר אמת שכל זמן שישראל דבקו בה' ובתורתו אין לחוש שיחטיאום הכנענים, אבל יש לחוש שלמען התיר להם אלה התועבות יבקשו ישראל גם לעבוד ע"ז, וכמו שבארנו בפירוש מאמרם ז"ל (סנהדרין סג: ע"ש הגירסא) , "לא בקשו ישראל לעבוד ע"ז אלא להתיר להם עריות". וכן בפרשת ראה אמר "כי יכרית ה' אלהיך את הגויים וגו'. השמר לך פן תנקש אחריהם וגו' ופן תדרוש לאלהיהם וגו'. לא תעשה כן לה' אלהיך כי כל תועבת ה' אשר שנא עשו לאלהיהם כי גם את בניהם ואת בנותיהם ישרפו באש לאלהיהם " (דברים יב, ל-לא) . "את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו תשמרו לעשות לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו " (דברים יג, א). הרי שחשש הכתוב שיבקשו ישראל ללמוד עבודתם איך עבדו את אלהיהם לעשות כן לשמים, והודיע שחלילה להם לעבוד את ה' כדרך שעבדו הגויים לאלהיהם. כי הם עבדו לגלוליהם בתועבות, כי גם זאת התועבה שמו חוק לאלילים, שישרפו להם בניהם ובנותיהם, דבר שאין הדעת סובלתו, לאות שהיו אנשי משחית . וכבר הותרו בעיניהם כל התועבות דם ורצח גזל ומרמה . ולפי שישרו בעיניהם, קבעום חק לעשות כן לאלהיהם, כי דמו שהאלילים חפצים בדרכים הללו, וכמו שבארנו בהצעה הששית. ועל כן אסר לישראל ללמד מהם דבר. אלא יעבדו את ה' כפי התורה והמצוה, לא יוסיפו ולא יגרעו. ובפרשת שופטים כשציוה "לא תחיה כל נשמה" (דברים כ, טז) , אמר הטעם "למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות ככל תועבותם אשר עשו לאלהיהם וחטאתם לה' אלהיכם " (כ, יח). לא אמר "למען אשר לא ילמדו אתכם לעבוד את אלהיהם ", אבל העיקר הוא שילמדו ישראל לעשות התועבות שעבדו בהם את אלהיהם, כעריות וכשפים וכיוצא שבהן עבדו עבודתם וכנ"ל. כי יאמרו להם "עשו כמונו, כי אלה הדברים ישרים. וראיה [לזה] שבהם עבדנו את יראתנו", שבהיות יצר לב האדם נוטה אחר התאוה יש לחוש שישמעו להם ישראל וילמדום. והודיע שאם ילמדו לעשות כן יחטאו לה', וכמפורש במקום אחר "כי כל תועבת ה' אשר שנא עשו לאלהיהם", וכמו שבארנו. וכן כשאמר "פן יש בכם איש וגו' אשר לבבו פונה וגו' ללכת לעבוד את

אלהי הגויים ההם" וגו' (דברים כט, יז), הוסיף ואמר "פן יש בכם שרש פרה ראש ולענה, והיה בשומעו וגו' והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי כי בשרירות לבי אלך למען ספות הרוה את הצמאה" (יז-יח). להודיע כי זה האיש שלבבו פונה מעם ה' ללכת לעבוד ע"ז איננו מצד הסכלות, אלא יש בו שרש פרה ראש ולענה, כלומר מפני שיצר לבבו רע מאד, וחפץ להתיר לעצמו כל התועבות. אומר אדבק בע"ז ואז אוכל ללכת בשרירות לבי כמו כל עובדיהן שעשו כן לאלהיהם. ועליו אמר "לא יאבה ה' סלוח לו" וגו' (כט, יט). הא למדת שעיקר חרון אף ה' חל בעבור עשות התועבות המאוסות בשאט נפש בהשחת הדעת. ועל כן זכרה התורה תמיד אצל האומות שנעקרו מן העולם בעבור התועבות שהיו ביניהן, כי בגללן חל עליהן העונש האלהי.

וכן תשיב לשאלה, שאמרנו למה נענשו המצריים במשלחת חיה רעה על דבר עון ע"ז שהיה ביניהם, כמבואר למעלה (פרשה י"א), והלא ההמון הרב עבדום מ[פני] סכלות, ובעצת חכמיהם וחרטומיהם שלמדום כן? ואיך יקנא ה' בעבור שוטים ופתאים? כי לא בשביל העון עצמו נענשו, כי אילו היו בכל דרכיהם נוהגים בדרכי החיים והשלום לא היה ה' נפרע מהם. אבל כפי דברי ההצעה השביעית אי אפשר שיאמין האדם בפסילים וצלמים, ויכחיש במציאות הסיבה הראשונה ית', זולתי בהקדם השחתות רבות ועצומות. ואלה שנואים למקום ב"ה, וכדברי ההצעה הששית. והמצריים היה "משחתם בם" (ויקרא כב, כה), ומגואלים בכל התועבות האלו אשר שנא ה', וקבעום להם לחקים, בעבור שישרו בעיניהם. שעל זה נאמר "כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו" וגו' (ויקרא יח, ג). ואמרו ז"ל (ספרא, שם, רמב"ם, הל' איסו"ב פ"בא ה"ח) "מה היו מעשיהם? איש נושא איש ואשה נושאת אשה", וכן כל כיוצא בזה. ובגלל התועבות האלו שהיו בהשחת הדעת, נפלו גם בהשחת היותר גדול והיא ההאמנה בפסילים ובצלמים. ובגלל התועבות בכללן בא עליהם הצרה הגדולה הזאת וכמו שרמזנו בתחלת דרוש הערוב, ונכון הכל.

וכל הדברים האלה דיבר המלך ע"ה, כי בתחילת דבריו הודיע שבא הערוב על המצריים בעון ע"ז שהיה בידיהם, ושהודחו לתועבה הזאת מרוב יצר לבם הרע שהיה חפץ בגלולים ובתועבות, כאמרו "להשיב להם גמול מחשבות יצר לבבם הרע שהמה הדיחום לעבוד לזוחלי עפר" וכו' (פרשה י"א). ואמר עתה אל תתמה על מדת טובו של הקב"ה שמעניש רשעים כאלה בעונשים מופלגים. ואל תאמר איה רחמיו וחסדיו ואהבתו את בריותיו? כי תדע שבני אדם כאלו אינן ראויים לרחמים, כי אינם קרויין עוד "אדם", לפי שברוב רשעתם בטל מהם צורת האדם [אמר המגיה: עיין "תורה תמימה", שמות כא, פסקא רעז, ד"ה ומעתה הגע עצמך וכו'. ודברי הרב המחבר מבוססים על פירוש המשנה לרמב"ם, ב"ק פ"ד מ"ג ודבריו ב"מורה נבוכים", ח"ג פ"נא, דף תד]. כי מאסו הדעת ושחתו בקרבם כל מחשבות אמת, וזהו שאמר "אמנם כן הוא אך להבל דמו בני אדם אשר אין בם דעת אלהים". כלומר אמת ונכון הדבר שכל בני אדם שהגיעו לתכלית ההשחת הזה, שאינן יודעים את הס' יבה הראשונה ית' ומאמינים בפסילים, אינם עוד בגדר בני אדם, אך להבל נדמו, ואין עוד רחמי ה' עליהם. וכמו שתלמד מד' ההצעה השמינית, כי אין זה השחת פרטי, אלא אות היא ש"משחתם בם" (ויקרא כב, כה) שאין בהם עוד טוב ודרך צדק כלל, ובטל מהם צורת האדם, ולכן ביום משפט יתמו מן הארץ כמו חיות טורפות.

והתבונן שהמלך ע"ה לא אמר ש"כל בני אדם העובדים ע"ז להבל דמו", כי קצת מעובדי ע"ז אינן בכלל זה. והם היודעים את ה', אלא שמפני רוממותו טעו לעבוד לנבראים, וכמו שבארנו בהצעה החמישית, ולא יתכן לומר עליהם שדמו להבל. אבל אמר "בני אדם שאין בם דעת אלהים", שמכחישים מציאות הסיבה הראשונה, לא ביד רמה ובטענות שוא ומדוחים, כי אלה הם כתות "החכמים בעיניהם והנבונים נגד פניהם" (ישעיה ה, כא). והרשעים שמדבר עליהם עתה הם משוקעי התאוה והדמיון והרשעה, שמרוב השחתתם בטלה מהם צורת הדעת. ועל כן יאמינו בע"ז ויעבדוה, ואין מציאות ה' עולה על דעתם כלל, בעבור שאין עוד בכחם לחשוב מחשבות אמת מחשבות דעת אלא נדמו להבל ולריק, ואינן קרויין "אדם" כלל, וכמו שמבאר והולך: "כי אינם" וכו'. יבאר למה דומים להבל, לפי שאינם יודעים את ה', שהוא ה' מחוייב המציאות, שאין מציאותו נתלית בדבר זולתו, והיה להם להכירו שהרי טובו לנגד עיניהם, כי רואים עולם בנוי ומשכולל שברא ה' ב"ה במדת טובו, וכמה הטובות נראין בעולם, לא תשבע עין לראותם, המכריחים דעת האדם להודות שיש מהוה ועושה כל הדברים האלו, פועל עליון

שהוא מקור כל הטובות כאלו . כי מושכל ראשון הוא שאין הדבר עושה את עצמו, וצריך שהעושה העליון הזה הוא בלי דמיון והשואה כלל עם הנבראים, אלא נשגב משיקול דעת כל יצור.

כיצד מגיע האדם לאמונה בהי

ועם זה תנוח דעת האדם, כי תעמוד אצל מציאות שנעלם מהותה ועצמותה מכל נמצא . מה שאין כן הנבראים כולם [שהטועה הזה רוצה לעובדם] שנודע דבר מה מעניניהם לחוש או לשכל . ואיך אפשר [לו] לחשוב שהוא אדון העולם ואינו [רק] מסובב מזולתו, עד [כדי כך] שיעבד? מלבד זה אנו מרגישין בנו הטובות הנפשיות, כמו טוב השכל והבינה הנטועים באדם, ושאר המעלות הנפשיות . ואיך תסבול הדעת לחשוב שאחד מן הנבראים הנראין לעיניו שעובד להן, היה אדון טובות כאלו (המתעלות) [המעולות יותר] ממנו? אין זה אלא רעיון רוח . ומי שדעתו דעת אדם, ידע את ה ' ב"ה ידיעה גמורה מצד הטובות האלה. מחייו ידע שהוא ב"ה מקור החיים, מבינתו ושכלו ידע שהוא ב"ה מקור התבונה והדעת, וכן מכל דבר ודבר . ומזה הצד ידענו [י' מנוקדת צירי, ע' מנוקדת סגול] ויאהבנו ויעבדנו . ובראותו הדברים הח ומריים המעשים הרבים שבשמים ממעל ובארץ מתחת , בצירוף המושכל הראשון שאין הדבר עושה את עצמו, [ידע] כי יש יוצר עליון נשגב מש יקול דעת כל יצור שעשה הכל בכחו הבלתי בעל תכלית. ואלה המושכלות נטועים בדעת כל אדם, אין מי שיסכלם אלא הרוצה לסכלם בזדון, מהתגברות הזדון והרשעה שהעמיקו בהם עד שבטלה בהם צורת הדעת, וכמו שבארנו בהצעה השמינית, או מגבהות לב שמעיז בפניו, וחולק בטענות שוא על דעתו, כדרך "החכמים בעיניהם והנבונים נגד פניהם" שדברנו עליהן (פרשה י"ב).

והנה בשתי אלה ידע האדם דעת אלהים. האחד, מצד נפשו, כשישיג על ידה דרכי טובו ית', באמצעות כחות נפשו. כי נשמת האדם היא בדמות אלהים, וכמו שבארנו (פרשה ב'). והשני, מצד השכל בראותו מעשה ה ' בשמים ובארץ, איך נוסדים הדברים בתבונה, ואיך קשורים זה בזה ; יבין שיש יוצר עליון נעלה מאד שעשה המציאות הזה כולו, ועליהם אמר [שלמה] המלך ע"ה שלא ידעו את ה' . ואם טובו [היה] למראה עיני דעתם, והן המעלות העליונות הנפשיות שירגיש כל בעל נפש , [הרי כיצד] ולא הכירו שיש יוצר עליון נשגב מש יקול דעת כל יצור ? ואם השקיפו על מעשיו, שהן כלל הנמצאים שבשמים ובארץ, וכמו שיפרש לפנינו [כיצד זה שלא הכירו בו?]. [עכ"ל הרב המחבר שם].

להלן נביא קטע מדברי הרב בענין מכת ברד שהיתה במצרים:

"חכמת שלמה", פרשה טז, פסוק טז.

"כי המורדים" וגו'. עתה יחל לדבר על הסדר השלישי שהיו ברד וארבה . וכבר אמרנו (פרשה י"א) שבשלשה הסדרים הראשונים דבר לבד על ראשי הסדרים, שהן דם וערוב וברד. גם אמרנו שם בהסדר הג' היה מכוון עם הסוג השלישי מעונותיהם, שלא האמינו שהמציאות כולו ביד ה' כחומר ביד היוצר, וברצותו יהפוך דבר לדבר אחר, פעם יגבר החלש על החזק, פעם ישים אור לחשך, ופעם חשך לאור . פעם יתלקח האש במים, ופעם ימס האש מפני הדונג, וכל כיוצא בזה, הכל כפי צורך שעה להעניש או להשכיר או לעשות שתיהן כאחת . כמו גבורי נבוכדנצר שהשליכו חנניה מישאל ועזריה לכבשן האש [והם עצמם] נשרפו מרוב כח הלהבה (דניאל ג, כב) , ובחנניה מישאל ועזריה "ריח נור לא עדת בה ון" (דניאל ג, כח), וכן כל כיוצא בזה. וצריך להיות כן [כדי] למלאות משפטי החכמה העליונה שהן טוב ורע . על דרך משל מלך עריץ יחר אפו בצדיק גמור ויצוה להשליכו באש . אם כפי יושר משפט החכמה חיה יחיה, לפי שה' מושל בכחות מעשה בראשית לעשות בהם כרצונו, ינצל זה הצדיק . ואם יצוה לשרוף רשע וצדיק יחד, כפי משפט החכמה צריך שיהיה דבר והפכו בעת אחת, הרשע ישרף והצדיק ינצל. והמצריים לא האמינו זאת, וכפרו ביושר ההנהגה העליונה. לא האמינו שהיא לעומת מעשה בני אדם, טוב לטובים ורע לרעים, וש"אשרי איש ירא את ה'" (תהלים קיב, א), כי "ביום רעה ימלטהו" (תהלים מא, ב), הן בדרך הטבע, הן למעלה מן הטבע . והוי בוזה חכמה ומוסר, כי אנה יברח מפניו . אם יסתר בשאול משם תקחנו יד ה', וכל זה נודע למצריים על ידי הסדר השלישי, וכמו שיתבאר.

סדר ודירוג של ארבעה סדרי המכות

הנה כל המכות שעברו עליהן [עד עתה] לא היו עדות נאמנה על הפ ינה הזאת. כי אם ראו בסדר הראשון שה' עושה פלא, כי הפך מימיהם לדם. ובסדר השני ראו שמושל בכל וכולם עבדיו עושי רצונו, כי ציוה על הערוב שיאכלם, ושלא יעשה רע לישראל . יש הבדל ביניהן לסדר הג', כי הראשונים היו בחומרים ידועים ונמצאים, מים נשחתים וחיה רעה. ובסדר השלישי נתערב עמו חומר לא נראה מקדם, וזהו ותהלך אש ארצה (שמות ט, כג), וכמו שאפרש. שתים הראשונים היו בדברים ארציים, והשלישי כולו מן השמים ממעל, וראו כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת. בראשונים לא הוסיף כח חדש ביסודות, ולא גרע מהן, כי המים שנהפכו לדם דומה לשמן רוקח יבאש מזבובי מות (עיין קהלת י, א). וכן בא הענין במימיהם שהיו לדם. ובסדר הג' הוסיף כח האש על המים, ובאותו הזמן עצמו המעיט כח האש מטבעו, וכמו שיתבאר. בראשונים לא נודע להם כי משפטי ה' אמת, שהטוב והרע ס יבתן מעשה האדם אם טוב ואם רע, כי אם כולן היו על חטאתיהן ועל שהרעו עם ישראל, ושעל כן נצלו מהן ישראל, האמינו הם שאין צדק ומשפט במעשים הללו, אלא אלהי אומה זו כך מדתו להתאכזר חלילה עם אומות אחרות, לא שמעשיהם גרמה להם. וב [סדר] שלישי ידעו שאין הדבר כן, אלא שהוא ב"ה אלהי כל בשר וחפץ בטובות כולם . וכל מטיב מעשיו טוב לו, יהיה מצרי או כושי או מאיזה אומה שיהיה. והרעה באה בגלל מרידתם בה', שאינן חפצים לשמוע בקולו, וכמאמר פרעה "מי ה' אשר אשמע בקולו לשלח את ישראל? לא ידעתי את ה' וגם את ישראל לא אשלח" (שמות ה, ב), שכולל גם כן לא ידעתי מה טוב יגיעני אם אשמע בקולו ? ועל כן זה אמר המלך ע"ה, כי המורדים אשר אמרו "לא ידענוך", שאמרו כן מתחלה, וגם אחרי שבאו עליהם צרות רבות ורעות ; בשני הסדרים הראשונים לא נכנעו מפני ה' ולא הודו שהוא אלהי עולם, ושדן את בריותיו בצדק ובמשפט, שהיא דעת אלהים הראויה להיות בלב כל אדם, הוכו בזרוע עוזך בסדר השלישי . ואז נכנעו והודו שגם כל המכות הראשונות באו עליהם בצדק, ושהוא ב"ה צדיק וישר אוהב מעשה הצדק ומציל יראיו השומעים בקולו, ומעניש את המורדים בו. וזהו שכתוב "וישלח פרעה ויקרא למשה ולאהרן ויאמר אליהם חטאתי הפעם, ה' הצדיק ואני ועמי הרשעים (שמות ט, כז). כלומר ממה שראיתי הפעם, הנני מודה שעד הנה חטאתי לה' אלהי ישראל, כי חשבתי עליו רעה כנ"ל, ועתה מודה אני כי ה' צדיק ונוהג עולמו בחכמה, ואינו חפץ ברעתנו. אבל מידינו היתה זאת לנו, כי העוינו רשענו, ואני ועמי רשעים. וכל זה נתברר לו על ידי מה שהזהירו משה מפי ה' כשהתרהו על הברד, כי אמר לו "ועתה שלח העז את מקנך ואת כל אשר לך בשדה. כל האדם והבהמה אשר ימצא בשדה ולא יאסף הביתה וירד עליהם הברד ומתו " (ט, יט). [אמר

המגיה: עיין דברי מהר"ל, "גבורות השם", סוף פרק לג "שחפץ בטובתן, ולפיכך אמר פרעה בזאת המכה "ה' הצדיק". ע"כ].

ואמר "הירא את דבר ה' מעבדי פרעה הניס את עבדיו ואת מקנהו אל הבתים . ואשר לא שם לבו אל דבר ה' ויעזוב את עבדיו ואת מקנהו בשדה " (ט, כ-כא), נתן החיים והמות בידיהם, והודיעם כי ה ' מציל את יראיו המאמינים בו, ואפו על עוזביו. וכאשר ראה שכל הנאסף אל הבית ניצל, הבין כי הטוב והרע הכל בבחירת האדם . ו"ה' הצדיק", והנענשים בכל עת ובכל דור הם רשעים שאינן שומעים בקולו . והתברר מזה הטעם האמתי למה בחר ה ' בסדר השלישי הזה החמור מן הראשונים, לתת הצלה לאדם ולבהמה. ואם חפץ להציל קצתם, למה היה באופן שתהיה ההצלה תלויה בבחירתם? שהוצרך לזה לפי שהסדר הזה היה מיועד ללמדם דעת, שה ' ב"ה אוהב כל בריותיו אם יצדקו , ונפרע מהם אם ירשיעו . ואי אפשר שיבינו זאת זולתי על ידי שהודיעם דרך הצלה, ושלא ינצלו בו כי אם הנכנעים מפניו, ומאמינים שגזרותיו אמת וצדק. ומזה ישכילו כי הוא ב"ה חפץ חיים, שהרי הצילם בעת שהיו מעותדים למות, והפליא [הבדיל] בין יראיו לבוזיו, (ואם) [וזאת אפילו כאשר] שניהם מאומת המצרים שנחה עליהם שבט עברתו. וזה טעם אמרו "הירא את דבר ה' וגו' ואשר לא שם לבו " וגו' (ט, כ-כא), ולא אמר בשניהן "אשר שם לבו ואשר לא שם לבו ", אבל אמר "הירא" להודיע שמדבר מאנשים שחלקו כבוד לאלהי ישראל והאמינו שמציל את יראיו . ואלה הניסו [את] עבדיהם ומקניהם אל הבתים ונצולו, לא המסופקים שעשו מ[פני] פחד לב פן תקראם רעה . וזהו "את דבר ה' ", שהמליצה הזאת בכל מקום [היא] יראת כבוד ורוממות, לדעת שהוא רב ושליט וצדיק וישר וכל ארחותיו דין ומשפט . ואילו היה יראת עונש היה לו לומר "הירא מדבר ה' " במ"ם, כמו "כי טרם תיראון מפני ה' אלהים " (שמות ט, ל), "סמר מפחדך בשרי וממשפטיך יראתי" (תהלים קיט, קכ), "ויראת מאלהיך" (ויקרא יט, לב), והדומים להם שהן על יראת עונש, ואין כן "את ה' אלהיך תירא " (דברים י, כ), "ליראה אותי" וגו' (שם ה, כו), "ירא את ה' " (משלי ג , ז), והדומים להם שהם על יראת רוממות. [אמר המגיה: המלבי"ם הביא את החילוק הנ"ל, בביאורו לפ' קדושים, פסקא ד'].

ולכן יפה דן פרעה ואמר "ה' הצדיק" וגו', וכמו שפירשנו. ואין צורך לדברי ר "א אבן עזרא ז"ל שאמר (שמות ט, יד) "ה' הצדיק, ולא מצינו שפחד פרעה בכל המכות העוברות כאשר פחד מזאת ואמר ה' הצדיק", עד כאן דבריו ז"ל. ובאמת לא מפחד ד יבר ככה, אבל לפי שעה הודה כי צדיק ה' בכל דרכיו, וכמו שבארנו.

וכשהודה ובקש ממשה שעתה יעתיר בעדו אל ה ' שתחדל הצרה וישלח את ישראל, ומשה ידע כי עוד מעט ישוב לאיולתו, כי לא שב בתשובה, ולא ישלח את ישראל מיראת ה' . אלא באחרית [בסופו של דבר] ישלחם ביד חזקה מרוב פחד ואימה, וכמו שקרה במכת בכורות שפחדו שימותו כולם . אמר לו משה "כצאתי את העיר אפרוש את כפי אל ה' הקולות יחדלון והברד לא יהיה עוד למען תדע כי לה' הארץ" (שמות ט, כט). כלומר אנכי אתפלל ותסור הצרה, לא בעבור שאמרת "ואשלחה את העם", אלא "למען תדע כי לה' הארץ " ועושה בה כחפצו . ובהתפללי אליו יצוה על הברד והקולות ויחדלון, כי לשקר הבטחתני לשלח את העם, כי ידעתי מפי ה ' שאתה ועבדיך לא תשלחו את העם קודם שתיראון מפני ה' אלהים [כלומר מתוך פחד מהעונש] , לא לכבודו לשמוע בקולו . כי עוד מעט ותוסיפו לחטוא, וזהו שאמר "ואתה ועבדיך ידעתי כי טרם תיראון מפני ה' אלהים " מרוב פחד ומהומה ואימה שיקרה לכם, ו[רק] אז תשלחם, וכמו שקרה בליל מכת בכורות, לא עתה כשיסורו הברד והקולות ותהיו בהרווחה. ולכן אמר "ה' אלהים", כלומר ה' הנכבד והנורא, שהוא אלהים דיין ושופט, ומשאתו (איוב יג, יא) ומפחדו תיראו. זהו פירוש חדש נאמן כפי יסודות הלשון ומסכים עם האמת ועם המאמר שלפניו ועם זכרון שם אלהים במקום זה. ורש"י ז"ל (שמות ט, ל) פירש טרם תיראון, "עדיין לא תיראון מפני ה' וכו' (כי בסוד המכה תשובו ותמרדו) [ומשתהיה הרווחה, תעמדו בקלקולכם]". וראב"ע ז"ל (ט, ל. עי"ש סוף דבריו) פירש ש"חסר מלה [אחת] (בכתוב) [טרם אפרוש כפי אתם יראים את ה' אתה ועבדיך וכו' והטעם: שבסוד המכה תמרדו. על כן כתוב אחריו 'ויכבד לבו הוא ועבדיו'" עכ"ל ראב"ע] ופירושו: קודם זה, כלומר קודם שאני מתפלל עליכם אתם יראים, ואחרי כן לא תיראוהו עוד . והודה הרמב"ן ז"ל לפירוש זה. [ומסתייג הרב המחבר] ואין טוב לומר חסרון מלה, ותורת ה' תמימה לא תחסר כל בה. ועוד למה

אמר לו כן במכת הברד ? וכבר התל בו פרעה בצפרדעים ובערוב, ולא הוכיחו ככה ! ולא אאריך בתשובות.

ומדברינו יתפרש גם המקרא שכתוב בהתראת משה לפרעה על דבר הברד, אמר "כי בפעם הזאת אני שולח את כל מגפותי אל לבך ובעבדיך ובעמך , בעבור תדע כי אין כמ וני בכל הארץ. כי עתה שלחתי את ידי" וגו' (שמות ט, יד-טו), ומפרשי המקרא זצ"ל התווכחו זה עם זה בפירושו, תמצא דבריהם (על) [ב]ספריהם. וכבר השיבו זה על זה תשובות רבות. ו[ת]שמע עתה פירוש חדש.

"שכל", הגדרתו

כבר בארנו בספר זה שאין "שכל" האדם ובינתו מתוארים שכל ובינה זולתי כשפועלים בצדק כפי יסודות החכמה, כדרך "לו חכמו ישכילו זאת" (דברים לב, כט). אבל אם תועים במעגלותיהם יניחו כתבי הקדש עליהם מלת "לב". ולכן כשיצוו על התועים לקבל האמת, יאמרו שיכינו לבם, כלומר שיכינו לבם התועה להבין הדבר כפי האמת שהיא החכמה, כמו "בטח אל ה' בכל לבך" (משלי ג, ה). פירוש אע"פ שדרך לבבך נוטה מתורת ה', לפי שאינך משכיל ומבין באמת, יבטח לבבך בו ואל תשען אל בינתך . אמר "לבך" בעבור שטועה מדרך אמת, וכן "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך" (דברים ו, ה), גם אם אינך מבין מדעתך. וכמו שפירשו ז"ל (ילקוט שמעוני, שם, רמז תתל"ז) "שלא יהא לבך חלוק על המקום ב"ה". וכן "וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים" וגו' (דברים ד, לט). כלומר אם עד הנה תעית, היום תדע הכל בברור "והשבות אל לבבך" הטועה לדעת כי ה' וגו', וכן כולם.

על מכת ברד

והנה אמרנו שפרעה ועבדיו כשראו את כל מעשה ה' בשני הסדרים הראשונים, התבלבלו ותעו לחשוב שאין המכות באות עליהם בצדק, אלא כך היא מדתו להכות מכות גדולות לשונאיו, וכיוצא במחשבות המתועבות, כי לא ידעו את ה'. ובסדר השלישי שבא ללמדם "כי צדיק ה' צדקות אהב" (תהלים יא, ז) ושנענשו בעבור רשעתם, ומידם היו להם [כלומר, גרמו לעצמם], הביא עליהם באופן שיודו על הפ ינה הזאת. וכמו שהיה שהודה "ה' הצדיק ואני ועמי הרשעים". אמר לו בהתראה "כי בפעם הזאת" (שמות ט, יד), שהיא מכת הברד, "אני שולח את כל מגפותי" כל אשר בא עליך בסדרים הראשונים "אל לבך", שתבין בלבך התועה. וכן "ואך אותך ואת עמך" (ט, טו) למען ' תדע כי אין כמוני העושה נפלאות גדולות בצדק ובמשפט. ואמר עוד "כי עתה שלחתי את ידי" וגו' (שם) ופירשנוהו (פרשה י"ב), שרמז על תוכחת השחין שקדמה, כי כמו שנהפך פיח הכבשן לאבק רב שהביא עליהם שחין, היה יכול להתהפך לדבר, והיו נכחדים כולם מן הארץ . ואמר "ואולם בעבור זאת העמדתיך בעבור הראותך את כחי , ולמען ספר שמי" (שמות ט, טז) הגדול, ונפלאותי שתראה בסדר זה ובסדר הבא אחריו. "ולמען ספר שמי בכל הארץ", שתודה בפיך לשם קדשי, שאני נוהג עולמי בצדק ובמשפט, שבעל כרחכם תתנו תודה לשמי בסדר זה.

לשון "מגפותי" כוללת כל המכות

ומלת "מגפותי" כוללת כל המכות שקדמו, כמו "הנה אנכי נגף את כל גבולך בצפרדעים" (שם ז, כז) וכן כולם. וזה הפירוש פשוט ומסכים עם מה שדברנו למעלה. ולדעתי מה שאמר שיעיזו עבדיהם ומקניהם אל הבתים וינצלו, ההצלה הזאת היתה על צד הפלא, ומטעם שאמרנו כדי להודיעם שאיננו חפץ ברעת בריותיו, וטוב בעיניו ית' שייראו אותו וטוב להם . כי איך יגינו הבתים הגנה מעולה מכובד הברד, בהיותו [הברד] קשה מאד, שהעיד עליו [הכתוב] "ואת כל עץ השדה ש יבר" (שמות ט, כה), והיה גם כן בכחו [ביכולתו] להפיל חומות הבתים ולהזיק דרך החלונות והגגות ולהמית החוסים בם ! ואפילו תאמר שלא היה בכחו להחריב הבתים, [אבל] הנה ירדה אש מן השמים והלכה בארץ, ובהיות באש זה [יש] כח להתלקח בברד וכמו שיתבאר, כל שכן שהיה אוכל בתים טירות וארמונות . אבל ה' ב"ה גזר שלא יפלו אבני הברד על הבתים, והאש לא תיגע בהם, למען ינצלו החוסים בם . וכל זה כללה הבטחת משה. וכשראה פרעה שמ ילא [שקיים] ה' את דבר עבדו, הבין גדולת ה ' צדקותיו ויושר משפטיו וכמו שאמרנו.

[ממשיך "חכמת שלמה"] "הוכו בזרוע עזך" [עכ"ל]. לפי שנבדל סדר הזה מן הסדרים הראשונים בכמה דברים, שהראשונים היו בארץ ובמים מתחת לארץ, והמכה הזאת מן השמים. גם ראו בה זרות גדול לא

ראו מעולם, כי הלכה אש מתלקחת בארץ . וכן ראו השתנות היסודות, פעם הגדיל כח אחד מהן על טבעו, ופעם אבד כחו, וכמו שבארנו . מלבד זה היתה מכה זו פלא גדול במצרים, כי אין גשם וברד יורדים עליה לעולם, ועתה ירדו שתיהן על צד המופת. ויראה לי כי זה שאמרה תורה "הנני ממטיר כעת מחר ברד כבד מאד אשר לא היה כמוהו במצרים למן היום הוסדה ועד עתה" (שמות ט, יח), לא היה צריך לומר "למן היום הוסדה", כי מאשר לא היה כמוהו במצרים, ידענו שקודם לכן לא ירד כמותו? ועוד במצרים לא ירד ברד כלל לא כמוהו ולא פחות ממנו? אבל אמר ברד כבד מאד שלא היה כמוהו בכל העולם כלו, ונגד מצרים [היו] שתי פלאות. [א] שאפילו ברד נהוג פלא הוא במצרים שאין מטר וברד יורדים עליה, [ב] וכל שכן ברד כבד כזה. ושיעור הכתוב כך הוא: "הנני ממטיר כעת מחר ברד אשר לא היה במצרים למן היום הוסדה ועד עתה", כי תחלת יסודתה במעשה בראשית היתה שלא תרדנה עליה מטר וברד. וזאת שנית הברד שאמטיר עליה יהיה כבד מאד אשר לא היה כמוהו בכל המדינות שרגיל הברד לרדת עליהן. ולמדנו מפסוק זה שתי פלאות שבברד: רדתו במצרים, ושלא היה כמוהו בכל העולם, וזה הפירוש יקר מאד.

אבל רמב"ן זצ"ל כתב בעבור שאמר אשר לא היה כמוהו במצרים למן היום הוסדה ועד עתה וכו', "ירמוז כי יש מקומות אחרים בעולם שירד עליהם כן, כענין "וה' השליך עליהם אבנים גדולות מן השמים" (יהושע י, יא), או כענין סדום (בראשית יט, כד) גפרית ומלח ואש, אבל בארץ מצרים שאין הגשמים יורדים ולא הברד, היה פלא גדול בה. ולא הבינותי מה שאמרו במדרש רבה (שמו"ר יב, ב עי"ש שינוי קל בלשון) אינו אומר אשר לא היה במצרים כמוהו, אלא אשר לא היה כמוהו במצרים, שלא היה כמוהו בעולם ולא במצרים, עד כאן. ומדברינו תבין דבריהם הנאמנים, דקדקו שאם "לא היה כמוהו" שב על מצרים לבד, היה לו לומר "הנני ממטיר וגו' ברד כבד מאד אשר לא היה במצרים כמוהו למן היום הוסדה ועד עתה" וידענו בברור ששב על מצרים . [א] עכשיו שהקדים "אשר לא היה כמוהו" שיעורו שימטיר ברד כבד אשר לא היה כמוהו בכל העולם, ועתה ימטירנו על מצרים . [ב] והוסיף "למן היום הוסדה עד עתה", ושב על "אשר לא היה", כלומר שמן היום הוסד מצרים עד עתה לא המטיר עליה מטר וברד. וכן אמרו [א] "כבד מאד אשר לא היה כמוהו בכל ארץ מצרים מאז היתה לגוי" (שמות ט, כד). [ב] גם כן כבד מאד מכל ברד שירד בכל העולם, כי לא ירד כמוהו, וביותר בארץ מצרים היה זה הברד פלא גדול שלא ירד עליה ברד "מאז היתה לגוי", שהוא כמו "למיום הוסדה", כלומר מתחלת היותה.

ורמב"ן ז"ל פירש על "ועתה שלח העז את מקנך" וגו' (ט, יט), "והיתה העצה הזאת בחמלת ה', כי מכת הברד לא שלח ו רק להשחית יבול הארץ ולא על האדם, ועל כן "יורה חטאים בדרך' (תהלים כה, ח) להצילם ממנו" עד כאן דבריו ז"ל. וזה תמה, כי מה נשתנה מכה זו ממכת הדם והערוב שבאו על האדם? וכל שכן ראשית הסדר השלישי הקשה מהם [מהמכות הקודמות] . גם הסדר הרביעי הקשה מכולם היה על האדם, והמקרא עצמו אומר לה יפך שנאמר בדברי ה' "ויהי ברד בכל ארץ מצרים על האדם ועל הבהמה ועל כל עשב השדה בארץ מצרים" (ט, כב). ורבי יצחק אברבנאל ז"ל כתב שהעצה הזאת איננה דבר ה' אבל הם דברי משה רבינו ע"ה כדי להחניף את הרשעים . אמר לפרעה בדרך עצה כאדם אוהב אותו ועתה שלח העז וגו', עד כאן דבריו ז"ל. ואין דבריו כלום . והאמת כמו שבארנו, שהיתה חכמה עמוקה בעצה זו, לברר לרשעים האלו שהוא [ה'] דן עולמו בצדק בחסד ובמשפט:

[המשך דברי "חכמת שלמה":] "נרדפו". כדרך "ומלאך ה' רודפם" (תהלים לה, ו): "ממטר זר". כאמרו "הנני ממטיר כעת מחר ברד כבד מאד" (ט, יח), פירוש: הנני ממטיר גשם מטרות עוזי, ועמו ירד ברד כבד מאד, כי גם המטר שירד היה לעונש, וכמאמר אליהוא "אם לשבט אם לארצו אם לחסד ימציאהו" (איוב לז, יג), פירוש, פעמים שהגשמים חסד, ופעמים הם שבט מוסר, בהיותם שוטפים זרעים ומקלקלים בתים, בנינים ומעשה בני אדם אשר להם בשדות ובכרמים ובגגות . ולכן בסור המכה אמרה תורה "ויחדלו הקולות והברד, ומטר לא נתך ארצה", כלומר בתפלת משה גם המטר הנשאר בעננים לא נתך ארצה, כי סרו העננים מעל מצרים והריקו שארית הגשם על ארץ אחרת. גם כתוב "וירא פרעה כי חדל המטר והברד" (ט, לד), הזכיר גם המטר ולמדנו שגם הוא הכה בהם.

"מברד". מפורש בתורה. ובארנו למעלה שהיו בו שתי זריות, שהיה בארץ מצרים שלא ירד עליה מקדם ברד ולא מטר. ומטעם זה גם כן קראו [שלמה] המלך ע"ה "זר", וגם היה כבד ולא ירד כברד הזה בכל

העולם: "ומסער". שהיה סער גדול ורוח חזק מאד, ואל תאמר זה לא נזכר בכתוב? אומר אני שזהו פירוש "וה' נתן קולות וברד ותהלך אש ארצה", ולא אמר מה היו הקולות האלה. ולמדנו מדברי המלך ע"ה שהיו סער, כי הסער מוליד קולות חזק ים כשידחק להכנס ביסוד האויר, והוא ענין מפורסם. ולפי שבמצרים היה הסער גדול מאד, אמר פרעה "ורב מהיות קולות אלהים" וגו' (ט, כח), קראם "קולות אלהים" לתעצומתן ומוראן. והוצרך להיות הסער הגדול הזה, שעל ידו ירדו אבני הברד בכח גדול מאד, כאילו הם מקולעים מתוך הקלע, ושברו כל העצים הגבוהים והחזקים אשר בשדה, כמו שכתוב "ויך הברד בכל ארץ מצרים וגו' ואת כל עץ השדה ש יבר" (ט, כה). ולולא שירד בכח הסער לא היה משבר עצים קשים, וכדוגמא זו אמר המלך ע"ה בספר זה "ימטר עליהם ברד רב כמן הקלע אשר ביד איש המות" (פרשה ה'), ופירשנו שם שיפלו בכח חזק, כמו אבנים המקולעים מתוך הקלע אשר ביד איש גיבור מלא חימה שקולע בכח גדול, וכל זה על ידי הסערה.

והנני אומר שבכל המקרא שנזכר קול אצל גשם ומטר, הרצון בו על הסער הבא עם הגשם, וכאמרו "והשמים התקדרו עבים ורוח , ויהי גשם גדול" (מל"א יח , מה). ועליו אמר שמואל "אקרא אל ה' ויתן קולות ומטר" (שמו"א יב, יז), כלומר אע"פ שהיום קציר חטים , השמש יאיר ורוח היום בנחת, יתן אלהים סער המוליד קולות חזק ים ויביא מטר רב. ומפורש נאמר "לעשות לרוח משקל ומים תכן במדה" (איוב כח, כה), כלומר שמשער הרוח במשקל כפי הצורך, והמים היורדים יתכן [מודד] במדה. ובא הכתוב שלאחריו ופירש, "בעשותו למטר חק ודרך לחזיז קולות" (כח, כו). ראש הכתוב השני מפרש סופו של ראשון, וסוף הכתוב השני מבאר ראשו של ראשון. וכן אמר ה' לאיוב "מי פלג לשטף תעלה , ודרך לחזיז קולות" (לח, כה) שהוא המטר וקול הסער, כמו שסמך: "להמטיר על ארץ לא איש, מדבר לא אדם בו" (לח, כו). ועל כרחך לא תוכל לומר שקולות בכתוב זה על רעמים וברקים, שכמה פסוקים שלאחריו אמר: [כענין נוסף על מה שכתוב מקודם] "התשלח ברקים וילכו" וגו' (לח, לה). וכן אמר "לקול תתו המון מים בשמים" וגו' (ירמיה י, יג), "וכן וה' נתן קולות" (שמות ט, כג) האמור במצרים על המטר, ודבר ה' אמת בפי [שלמה] המלך ע"ה. והמפרשים ז"ל לא פירשו בזה דבר, זולתי ר' יצחק אברבנאל ז"ל אמר שהיו ברקים ורעמים, וזהו "ותהלך אש ארצה", ולדעתו היו הקולות קול רעם בגלגל. וכבר אמרנו שאין הדבר כן. ומה יענה הרב ז"ל למה זכר הכתוב "ברד" בין קולות ובין הליכת אש ? ואם הוא קול רעם וברק היה לו לומר "וה' נתן ברד וקולות ותהלך אש ארצה", כי הק ולות והאש לפי דעתו אחת הן. ואומר אני עוד כשהונח תיבת "קול" עם רעמים וברקים, יזכור אצלו ה"רעם", כמו "ירעם בקול גאונו" (איוב לז, ד), "קול רעמך בגלגל האירו ברקים" (תהלים עז, יט), "מן קול רעמך יחפזון" (תהלים קד, ז), "וירעם ה' בקול גדול" (שמו"א ז , י), "ובקול כמוהו תרעם" (איוב מ , ט), "ירעם אל בקולו נפלאות" (איוב לז, ה), וכדומים להם. אבל כשנזכר קול בלי רעם הוא על הסער המביא מטר.

"ואין מציל בידם". מאלה הנזכרים שהן מטר וסער וברד, כי אלה השלשה חשובים כאחד . כי הברד והמטר נזכרים בכתוב כאחד באמרו "הנני ממטיר לכם ברד" (שמות ט, יח) , והסער הוליך את הברד להפילו בכח, ולא היתה הצלה מהם. כי כל אבני הברד שירדו היו כדי להמית, ואפילו חתיכות קטנות, כי אם בכח הקלע שביד דוד הטביע אבן במצח הפלשתי (שמו"א יז, מט) , כל שכן שיטבע חתיכת ברד המקולע מרוח חזקה בגוף האדם. וכמו שאמר "כל האדם והבהמה אשר ימצא בשדה וגו' וירד עליהם הברד ומתו" (שמות ט,יט) וכן נאמר "ויך הברד וגו' מאדם ועד בהמה ואת כל עץ השדה ש יבר" (ט, כה). ואם תאמר הלא גם מן הברד היתה הצלה לנאספים בבתים? כבר אמרנו כי ה' גזר שלא ישחית הברד והמטר הבתים והנסתרים בהם, ומטעם המבואר . אבל כל מי שהיה בשדה ופגע בו הברד אין מציל מידו.

וכבר אמרנו (פרשה י"ב), שנבדלו ארבעה סדרי המכות בענין ההצלה מהן, כל סדר קשה מחברו . [א] במכת הדם אחרי בוא המכה היה ביד כל אחד להנצל מן המות, כשחפרו סביבות היאור. [ב] במכת הערוב היתה הצלה בידי שמים, כי היו ממינים שונים . [ג] במכת הברד מי שלא ירא את ה' טרם בוא המכה, לא היה לו הצלה כבוא המכה , לא בידי אדם ולא בידי שמים. [ד] ובמכת בכורות לא היתה הצלה לא לפני בואה ולא לאחר בואה, לא בידי אדם ולא בידי שמים, כי מתו כל בכוריהם.

וטעם הדברים, [א] לפי שהסדר הראשון בא בעבור התקוממו לחוקק חקי רשע, והראם ה ׳ שהוא מלך כל הארץ, לחוקק חקים כפי ארחות חכמתו, ובא עליהם סדר זה להכלימם . לכן נתן בידם למלט נפשם ממות. [ב] הסדר השני שבא עליהם להפרע מהם על תועבותיהם שבחרו, הן בע״ז והן בשאר הע וונות. על כן באה משלחת חיה רעה שהיא מכת מות, אבל באה מינים ממינים שונים, לפי שלא היתה ההשחתה שוה בכלן, והוא ב״ה לבדו היודע ועד [ע׳ מנוקדת צירי]. לכן היתה ההצלה בידי שמים. [ג] הסדר השלישי שבא עליהן בעבור שלא האמינו כי ה ׳ יצר עולמו בחכמה, לשלם לאיש טוב ורע כמעשהו, לכן היתה ההמלטה בבחירתם טרם בוא המכה, כי המאמין באמת וירא את ה׳ נמלט . ואשר לא שם לבו לדבר ה׳ והוא מכת המורדים פגעו בהם חצי מות. [ד] אבל הסדר הרביעי שבא עליהם בעבור רעתם עם ישראל , ושלא האמינו בדבר ה׳ שאמר להם ״בני בכורי ישראל ״, ובעבור הלחץ והצרה שלחצו והרעו עמה, והיו צריכין לקבל עונשם . על כן לא נמלט איש מן הבכורים ומן הרודפים אחריהם במדבר ים סוף.

[ממשיך ״חכמת שלמה״:] ״ואחרי כן היו למאכלת אש״. אחר שמתו מן הברד היו למאכלת אש שנשרפו פגריהם באש, כמו שכתוב ״ותהלך אש ארצה״ (שמות ט, כג), והאש הזאת שירדה עם הברד שרפתם. ולא היתה האש הזאת מרעמים וברקים הנהוגים, וכמו שחשב רבי יצחק אברבנאל ז״ל, אלא התלקחו להבות באויר ארץ מצרים על צד הפלא. וכן אמר המשורר ע״ה ״נתן גשמיהם ברד אש להבות בארצם״ (תהלים קה , לב). לא אמר ״ברקים״, אלא ״אש להבות ״, כדוגמת האש הנאחז בקוצים ומעלה להב . וכאמרו ״ויבער ביעקב כאש להבה״ (איכה ב, ג). כי יש אש שאינו מלהיב, כמו אש גחלים ואינו בוער רק במקומו. אבל אש להבה תאכל מסביב לה, וכמו שחתם ״אכלה מסביב״ (שם). וכן ״ותהלך אש ארצה״ לא היתה אש שוקטת, אלא מעלה להבים, ולהבותיה אכלה הפגרים המוכים מן הברד. המתים מבני אדם לא זכו לקבורה, והמקנה שמתה בברד לא נהנו [המצריים] מעורה ועצמותיה. כי אחרי [ש]הוכתה שרפתה אש. וכן גפנם ותאנתם וכל עץ השדה שנשברו מן הברד, לא נהנו מעציהן לביעור ולהסיק ולכל מלאכה, לפי ששרפתם אש. ואולם מיתת האדם והבעלי חיים והפסד האילנות היה מן הברד, כי הוא ירד תחלה ובפגעו באחד מאלו המיתו או שברו . ואחרי כן היו למאכלת אש. וכן אתה למד מסדר הכתוב שאמר ״וה׳ נתן קולות וברד ״, ואחריו אמר ״ותהלך אש ארצה״. למדנו שהקולות והברד קדמו לאש, גם הודיע (שמות) [שמיתת] האדם והבהמה היה על ידי הברד ולא מן האש, שנאמר ״האדם והבהמה וגו׳ וירד עליהם הברד ומתו״ (שמות ט, יט), ולא נזכרה האש.

וכן ראיתי במדרש רבותינו ז״ל (שמו״ר יב, ד) ״ואש מתלקחת. [כלומר] ״מת לקחת״. לאחר שמכהו הברד לוקחו האש ושורפו ״ [עכ״ל]. וזה ראיה לדברינו ולאמונת דברי המלך ע״ה שאמר ״ממטר זר מברד וסער ואין מציל ואחרי כן היו למאכלת אש ״. וכן תראה עוד מדבריו בסמוך שמן האש הי תה הצלה למקצת מן הדברים, ולכן הפסיק במליצת ״ואין מציל מידם בין שלש ראשונות לאש ״. והנך רואה כי המכה הזאת כולה ממעל וכוללת כל היסודות שנלחמו כ ולם עמהם, [א] ״מטר זר״ נגד יסוד המים, [ב] ״סערות וקולות״ נגד יסוד הרוח, [ג] ״ברד הקשה״ כנגד יסוד העפר הכבד, כדרך ״כי לשלג יאמר הוא ארץ״ (איוב לז, ו), [ד] אש להבות כנגד יסוד האש, וארבעתן על צד הפלא בזרות גדול, גם בגבול מצרים לא היתה כזאת מקדם, כי אין הגשם והברד והברקים והקולות מתהווים בה, ופה באו כולם להגיד ״כי לה׳ מצוקי ארץ ״ (שמו״א ב, ח) ומושל בכל . ולכן אמר שבמכה זו הראה להם את זרוע עוזו וגבורתו הנפלאה.

והנה האש הזאת לא היתה טבעית, אלא מאת ה׳ מן השמים, וכמו שאמרנו למעלה . והנני מזכיר זה פעם שנית לפרש דבר ביסודות הלשון, שאמר הכתוב ״ואש מתלקחת בתוך הברד ״ (שמות ט, כד), ולא מצינו עוד שנקראת הבערה בשם ״לקיחה״ זולתי בכתוב זה, ו [כן] במרכבת יחזקאל ע״ה שנאמר ״ענן גדול ואש מתלקחת״ (יחזקאל א, ד), ושתיהן בהתפעל. ופירש רד״ק ז״ל [שם], ״מתלקחת בתוך הענן, כמו ואש מתלקחת בתוך הברד״ עד כאן. הבין ״מתלקחת״ כמו בוערת או שורפת, ופירוש שבערה בענן כמו אש מתלקחת בתוך הברד שבערה בברד . אבל [יש להקשות] אין בכתוב זכר שהתלקחה בענן, גם ״מתלקחת בתוך הברד״ איננו סמוך. ויונתן ז״ל תרגם ״ענן רב ואשתא משתלהבא״, וזה כדברינו שאין אש מתלקחת סמוכה אל ענן גדול , אלא כל אחד ענין בפני עצמו . גם אש מתלקחת לא בערה בברד, וכמו שיתבאר בסמוך, וראיה שלא אמר ״מתלקחת בברד״, ואין מתלקחת [פעל] יוצא, אלא תאר לאש;

שלא היה אש טבעי אבל אש אלהי מתלקחת, מעורב בתוך הברד. והענין שמצינו לשון "לקיחה" אצל כמה דברים, אצל החרב, כי לוקח נפשות מן העולם (עיין בראשית מח, כב, "לקחתי וכו' בחרבי") . גם הבערה "לוקחת", ולא תמצא כתוב בו לשון לקיחה, לא יאמרו על דבר שנשרף ש"לקחה אותו האש", לפי שאי אפשר לאש בלי לקיחה, שאין האש עומד ומתקיים זולתי כשנאחז בדבר מן הדברים, בעצים או בתבן וכיוצא וכשנאחז בו לוקחתו, כי תבערהו ותשרפנו . ואחר שלקחה תחדל האש ואיננו . ואין כן האש האלהי כי עומד בעצמו מבלי שצריך לאחוז בדבר זולתו. והנה היא בוערת מבלי שתצטרך לקחת עמה דבר, וכן תלהב בכחה לבדה מבלי שתצטרך לדבר זולתה להאחז בו; לא כמו האש שלנו אחוזה בנר או בגחלת, לא זולת זה. וכן האש שלנו כל מה שבטבעו להשרף, תשלט בו ותשרפנו . ואין כן אש אלהים, לפעמים תגע בדברים שתשרפנו אש טבעי, והיא לא תאכלנו [הערת המגיה: כמו סנה של משה רבינו].

ובעבור כל זה תתואר בתאר הלקיחה ובבנין התפעל, כי הוראת בנין זה על כמה פנים . [א] הוא מורה על הפועל והמקבל כאחד. [ב] גם מורה על ההפך מן הדבר, כמו "מתעשר ואין כל" (משלי יג, ז), "הבה נתחכמה לו" (שמות א, י), "ואל תתחכם יותר" (קהלת ז, טז), כמו שרמזנו. [ג] גם מורה על ההתגברות וההתאמצות כמו "והתחזקתם ולקחתם" (במדבר יג, כ), "התאמץ לעלות במרכבה" (מל"א יב, יח). ושלשתן תמצא באש הזה, כי בהיותה מתקיימת בעצמותה, ואיננה צריכה שתאחז בדבר ללוקחו, הרי היא פועלת ומקבלת בעצמה, וזהו "מתלקחת". ולפי שבאמת אינה צריכה לקחת דבר, אמר "מתלקחת", שלוקחת כפי הדמיון ואיננה "לוקחת". וכן בענין פעולתה, פעמים תכלה דבר שאין בכח אש שלנו לכלות, כי בוערת גם בים, ודומה כאילו אחוזה במים להעמדתה, וגם זה ע"ל צד הדמיון. ולפעמים תגע בדבר נאכל ותבער בו ולא תקחנו, וישאר הדבר קיים, כענין שראה משה ע"ה שהיה הסנה בוער באש ואיננו אוכל, ובאמת לא היה בוער, כי היתה אש מתלקחת, ולכן אמר "וירא והנה הסנה בוער באש" (שמות ג, ב). מלת "וירא" לא נכתבה ללא צורך, אלא להודיע כי רק לפי מחשבת משה היה בוער, שאילו היה בוער היה הסנה למאכולת אש . כי אין לשון "בער" נופל אלא על דבר הבוער ומכלה במקום הבערה, כמו שבארנו בפרשה זו (פסוק ב'). זולתי האש האלהי על דרך פלא, שהיא נמצאת לעין הרואה מבלי שתצטרך לקחת דבר. ואין המלה יוצאת ממשמעותה, ששרשה "לקח" והלקיחה ידועה . ואין "מתלקחת" לשון בוערת או שורפת, ועל כן לא תמצא המלה הזאת רק אצל אש שהיתה עם הברד, שהיו הלהבות הולכים בארץ ולא אחזו בדבר להתקיים בו. וכן במרכבת יחזקאל שהיתה גם כן אש אלהי, איננה אחוזה בדבר זולתה, לא בענן ולא בשום דבר, ואין אנו צריכין לדברי רד"ק ז"ל שהתלקח אש בענן. אלא [באמת] "ענן גדול" [הוא] ענין בפני עצמו, ו"אש מתלקחת" [הוא] ענין בפני עצמו . ומתלקחת תואר לאש, כי אש בסימן הנקבה. ובזה גלה הנביא סוד האש שראה, שלא היה כאש שלנו, אלא אש נוראה ומפליאה, כי היתה אש מתלקחת. והבן בדבר, ועוד נדבר על זה בסמוך.

[ממשיך "חכמת שלמה"]: "והאש גדלה" וגו'. שמא תאמר כל ארבעה דברים אלו, אם באו מאת ה' מן השמים, ולא היתה בארץ כזאת מא ז הוסדה, שאין בהם הפך מן התולדות . כי בנוהג שבעולם, פעמים גשם שוטף, פעמים ברד רב, ופעמים סער גדול, גם פעמים ברקים ולהבי אש, ולפעמים ארבעתן חברו יחדיו. אבל במה ראו המצריים עתה שיוכל השם לשנות תולדות הכחות מן ההפך אל ההפך, עד שיפעלו להפך מתולדתם ? לכן אמר "אם במטר וברד וסער [בלבד] לא ראו רק זרות גדול יוצא מהמנהג הטבעי", וכבר ראו ככה במכות שעברו. [אבל לעומת זאת, במכת ברד] הנה "באש ה' נשפט" אתם, ובה ראו ש ינוי התולדות, ונודע להם [ע"י כך במיוחד] שהכל ביד ה', ויוכל לשנותם כחפצו . כי האש שירדה עם הברד לא היתה כמו אש הברק שרגע יגיע לארץ ואיננו, כדרך האש הנדחק למטה שממהרת לעלות מעלה, ולא תתקיים זולתי כשתמצא דבר נאכל שתוכל לאחוז בו, וכמבואר למעלה . אבל אש שירדה עם הברד למטה הלכו להבות בארץ מבלי היותם אחוזים בדבר מה, וזהו שאמרה תורה "ותיהלך אש ארצה" (שמות ט, כג), כלומר לא יורדים ושבים למעלה כברקים, אלא האש הלכה על פני הארץ, וכמו שנבאר בפסוק הסמוך.

ואשר הוא עוד הפלא ופלא, כי לבד שהיתה אש מתלקחת בעצמותה וכמבואר למעלה, אלא כשגברו מי המטר והברד על פני הארץ, שבטבעיהם לכבות האש, אפילו נאחזה [האש] בדברים היותר מוכנים להאכל, והאש הזאת גדולה עד להפליא, ותתגבר להבעיר בתוך המים המכבים, ועליו אמרה תורה "ויהי ברד, ואש מתלקחת בתוך הברד" (ט, כד), כלומר ראו את מעשה ה' הגדול שהיה ברד רב מאד .

והאש שנאמר עליה "ותיהלך אש ארצה" לא התלקחה באויר, אבל התלקחה בתוך הברד, שבערה בתוך הברד והגשם הרב, ולא כבתה. וטעם הדבר יבאר המלך ע"ה בפסוק הסמוך. ואין הכוונה שלחכה האש את הברד והגשם שעל האר ץ, שאם כן היה לו לומר "אוכלת את הברד", אבל "בתוך הברד" הכוונה שהתגברה האש לעמוד בעצמותה בתוך דברים המכבים, וזהו נס בתוך נס. ואל זה כוונו רבותינו ז"ל (שמו"ר יב, ד) שאמרו במדרשם "ויהי ברד ואש מתלקחת בתוך הברד, נס בתוך נס" עד כאן. ודבריהם אמת, ופירושו שהנס האחד הוא שהיתה אש מתלקחת בתוך הברד כאחד, כלומר שהיה נסי נסים. הנס האחד מתלקחת בלי הצטרפה לדבר, ונס השני בתוך הברד והמים המכבים:

[ממשיך "חכמת שלמה":] "כי ארץ". הארץ כולה עם יסודותיה מתקוממים להושיע צדיקים מיד צריהם, כמו המצריים שברשעתם מרדו בה' והרעו עם יראיו ועבדיו, נגלתה זרוע ה' באותות ובמופתים להפרע מהם. אז ראו המצריים כי ה' יצר עולמו בחכמה, ונתן לכל דבר חוק בצדק ובמישרים. ואילו חפץ היה בורא עולמו על תבנית אחר, ויסודותיו על דרכים אחרים כאשר יישר בעיניו. וכמו שראו עתה באש הזאת מה כחה ומה גבורתה, שטבעה משתנה מכל אש שבעולם, שעומדת ומתלקחת מעצמותה, גם בוערת בדברים המכבים. וככה יעשה בשאר היסודות, גם בצאצאי הארץ ובצבאות השמים בכל עת שיישר בעיניו לעשותו. רק לפי שברא עולמו בחכמה, וגזר לכל דבר מראשית טבעו וכחו שיעמוד בו, אינו משנה מעשיו הטובים, כי הם "סמוכים לעד לעולם עשויים באמת ויישר" (תהלים קיא, ח), זולתי בעבור הצדיקים לעשות נפלאות לישראל עם קרוב ו וכמו שבארנו (פרשה ט"ו). וגם זה בחכמה, וכמו שחקרנו על זה בצדק בפירוש מסכת אבות ["יין לבנון"] במשנת "עשרה דברים נבראו ערב שבת בין השמשות".

[ממשיך "חכמת שלמה":] "פעמים התאפקו להבות" וגו'. פסוק זה דומה לח ידה סתומה. אמר שלפעמים התאפקו להבות ולא פעלו כלם, ולא נמצא מזה דבר בתורה? והטעם שאמר לבל תאכלנה כל בהמות משלחת אשר שולחו במורדים. ו[צ"ע. הרי] בהמת משלחת היא מכת הערוב, ומה ענין ערוב לברד? וביניהן היו דבר ושחין, ולא היו המכות משמשות בערבוביא. ובא זה בסור [כשנגמר] זה. ואצל הערוב מפורש "ויסר הערוב מפרעה מעבדיו ומעמו לא נשאר אחד" (שמות ח, כז). וכאשר ביניתי ראיתי כי המלך ע"ה בדבריו דולה עמוקות תורה, כי תחלה כתוב "ותיהלך אש ארצה" ואחריו אמר "ואש מתלקחת בתוך הברד", ודומה כשני כתובים המכחישין זה את זה, שמשמעותו של ראשון שהלכה האש ממקום למקום ולא נחה במקום אחד לעשות דבר, ומשמעות השני הוא שהיתה האש מתלקחת בתוך הברד שעל הארץ ומתחתיו. ומקבלת המלך ע"ה אנו למדין שהן ש ני ענינים. פעם הלכה האש על הארץ ולא התלקחה ולא אכלה דבר. ופעמים נחה שקטה והת לקחה, והיה זה בתוך הברד. ועדיין אין אנו יודעים למה פעמים התאפקו להבות ועברו על דברים שפגעה מבלי אכול אותם, ולמה פעמים הבעירה והתלקחה? ובקבלתו [של שלמה המלך שקיבל מדורות קודמים] עשה פשר דבר, והודיע ששתיהן היו בהשגחת ה' להראותם יושר משפטיו וכחו הגדול. ואמר שלפעמים עצרה האש כחה לבל תאכל הבהמה המשולחת במורדים. ואני אפרש לך, בצפרדעים נאמר "וסרו הצפרדעים ממך ומבתיך ומעבדיך ומעמך רק ביאור תשארנה" (שמות ח, ז), הרי שלא נשאר בארץ גם אחד. וכן בסור הארבה נאמר "לא נשאר ארבה אחד בכל גבול מצרים" (שמות י,יט). ולא אמר כן בסור הערוב, אלא "ויסר הערוב מפרעה מעבדיו ומעמו לא נשאר אחד" (ח, כז), פירוש שלא נשאר אחד מהם אצל פרעה ועבדיו ועמו להיות להם למשחית, אבל נשארו בגבול מצרים. וטעם הדבר פשוט מאד, כי צפרדעים וארבה לא היו בארץ קודם המכה, הצפרדע עלה מן היאור, והארבה הביאה רוח חזקה אליה מחוץ לגבול מצרים, לכן בסורם חזרו אל מקומם, ולא נשאר אחד מה ם בארץ. מה שאין כן הערוב שהן תערובות חיות הארץ, והם בכל המדינות ובפרט במדינת מצרים, אלא ששוכנים ביערים ובמדברות, ולא ירוצון אל הערים יישוב בני אדם, עד צאת גזרה שהמה ישלטו באדם לרע לו, אז תבוא משלחת חיה רעה וירוצון ממעונותיהם אל ערים וכפרים להשחית יושביהן, וכמו במכת הערוב. לכן בסור המכה שבו אל מקומם הראשון ליערים ולמדברות שבמדינה.

והנה מכת הברד והאש כללה המדינה כולה כמו כל מכות מצרים, ובפירוש נאמר "ויך הברד בכל ארץ מצרים" (ט, כה), ונפל בערים ובכפרים בכרם ובשדה ביערים ובמדברות. הברד המית כל אשר מצא, והאש שכלה את הפגרים אשר הכה הברד, כמו שבארנו למעלה. וכאשר פגעו הלהבות בפגרי הבהמות

אותן המינים שלפני זה היו משו לחים על המצריים במכת הערוב, שרבים מהם המיתם הברד, על דרך פלא התאפקו הלהבות ולא שרפו הפגרים האלה, להכאיב לבב במצרים שיראו שבהשגחת ה׳ הנפלאה גזר לבד על כל מחמד עיניהם שיהיה למאכולת אש נגד הטבע, וכמו שיתבאר בפסוק הסמוך . והחיות הקשות והרעות שהשחיתו בהם מקדם לא שלטה בהן האש . כאילו חמל עליהם בעבור שעשו נקמה בצריו. וכן חזר ואמר בסוף הספר "להבות לא שרפו פגרי החיות הנאכלות אף כי הלכו ביניהן" (פרשה י״ט). ואמנם לא נצלו גם כן מן הברד, שאם כן לא יו ודע המופת בארץ, כי יאמרו שהחיות "במו ארב" [הסתתרו] ישכנו ולא ירד עליהן ברד, דומה לבני אדם שנמלטו בתוך הבתים . ועוד שיהיה זה כמכשול לעם הארץ שיאמרו שיש צורך באלילים. ועל כן נהרגו מן הברד, ומן האש נמלטו, וידעו הכל כי יד ה׳ עשתה זאת, בראותם פגרי החיות מושלכים על פני השדה מוכי ברד, "וריח נור לא עדת בהון", וסביב להם בערה האש על דרך פלא מתחת לגשם ולברד, והרי זה מופת גדול מאד, דבר והפכו בענין אחד . ושתיהן נפלאות: ולהראותם גלוי לעיניהם כי מלאך ה׳ רודפם.

[ממשיך "חכמת שלמה":] "התלקחה" וגו׳. כלומר להראות להם בבירור כי מידך זאת להם, ולא יטעו לומר שהיה מקרה, או שאין בכח האש הזה לשרוף פגרי החיות, ראו בעיניהם שבאותו הזמן עצמו התלקחה בברד ומתחת לו הפלא ופלא, וכמו שיתבאר. ואני כבר בארתי (פרשה י״ב), דברי המשורר (תהלים פרק עח) שזכר מכות מצרים והשמיט קצתם, וגליתי סודו שהנשמטים אינן "מכות" אלא "תוכחות". אבל המכות זכר כ ולם זולתי דבר המקנה, והודעתי שנזכרה אף היא במאמר "ויסגר לברד בעירם ומקניהם לרשפים" (תהלים עח , מח). סוף הכתוב על דבר הבהמה, כי הרשף הוא החולי הדברי . ועתה אוסיף לחזק הדעת הזה, ממה שהוכחנו כי הברד המית אדם ובהמה, והאש אכלה את הפגרים. (עד כאן לענייננו).

נביא כאן עוד מובאה נוספת מהספר הנ"ל, פרשה יז פסוק ב:

על סדר רביעי של המכות

"כי רשעים" וגו'. כבר בארנו (פרשה י"א), שהסדר הרביעי בא עליהם בעבור שהכחישו את האמת, לא האמינו שהאדם נברא בצלם, ושבחר ה' בזרע ישראל להיות לו לעם קדוש, וחפץ לתת להם אור תורה ונר מצוה; ושהאלהים קרובים אליו ומשכן שכינתו על יודעיו, כמו שהיו ראשית דברי אדוננו משה ע"ה "בני בכורי ישראל. ואומר אליך שלח את בני ויעבדני ותמאן לשלחו הנה אנכי הורג את בנך בכורך" (שמות ד,כב-כג). הודיע שפרעה יחלוק על הפינות האלו בטענות אפיקורסיות כדרך המתחכמים, ולא יודה עליהן עד שיהרוג ה' בנו בכורו שהוא מכת בכורות, ואז יתברר בהם שכל דברי משה אמת, וכמו שיתבאר בפרשה הסמוכה. ואילו היה פרעה נכנע מן הסדרים השלשה שעברו עליו, היה עתה שולח אותם בשמחה ובשירים. ואנו רואין שלבבו לא כן ידמה, שאחרי מצאו הרו וחה מן הברד והארבה, עוד החזיק בם לבלתי שלחם. ולכן הביא ה' עליהם צרת החשך ליסרם שבע על חטאתיהם, וזהו שאמר כי רשעים אשר יזמו להחזיק בעם קדוש מכל העמים, להיות להם לעבדים נגד מצות ה' ב"ה, כי לא האמינו בקדושת ישראל, ושהם בנים למקום ב"ה.

מכת חשך

[ממשיך "חכמת שלמה":] "אוסרו באסורי אפלה". כמאמר הכתוב "ויהי חשך אפלה" וגו' (שמות י,כב). "ויכלאו באורך לילה", לפי שש ימש החשך שלשה ימים ושלשה לילות רצופים, קראו "אורך לילה" כי לא היה מדת יום שלטת עליהם, והלילה הזה היה להם כמו בית כלא, כי בכל הזמן ההוא לא יכלו קום מתחתם, מדה כנגד מדה. הם רצו להחזיק בישראל למשול עליהם, ולשומם כעבדים בבית הבור, בא עליהם החשך והמישם וכלא אותם, ולכל ישראל היה אור ללכת כרצונם: "התחבאו בבתיהם". לפי שמשלו עליהם, עתה התחבאו כנסים וכנכלמים במלחמה מפני יד הצר הגובר עליהם, להורותם כי זרועם לא תושיע למו: "וכמסתתרים מעיני ה'". לפי שהעזו פנים גם נגד ה' ב"ה לבלתי שמוע בקולו, היו עתה כנסתרים מעיני ה' בבושה ובכלמה, כדרך שאמר קין "ומפניך אסתר" וגו' (בראשית ד, יד), וכאילו החשך מבדיל ביניהם ובין השגחת ה' ב"ה. ואם באמת לא היו נסתרים מעיניו ית' כמו שחושבים הרשעים שאמר עליהם הוי המעמיקים עצה מה' וגו' והיה במחשך מעשיהם ויאמרו מי רואנו ומי יודענו (ישעיה כ"ט), אלא כמאמר הנביא שאמר "אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו? נאם ה'" וגו' (ירמיה כג, כד). ודניאל אמר "ידע מה בחשוכא" וגו' (דניאל ב, כב), וכמו שיתבאר בפסוק הסמוך.

"ויאמרו להסתר" וגו'. פירש על כן התהוללו אנשים לא למדום היטב. כי המצריים שלא ידעו דרך ה' ומשפטיו טעו בדמיונם מאד, שכבוא עליהם החשך אמרו בלבם שהם נסתרים בו מעיני ה', ולא יביט בחשך אל און ועמל בקרבם, ותחת מסך החשך המכסה אותם הם כמו נשכחים מלב, ולא יזכרו עוד מעשיהם: "וישומו ויבהלו מאד". כלומר כשראו שהם מתיסרים גם בחשך, השתוממו במחשבתם ונבהלה נפשם, כי תמונות זרות נראו לעיניהם בתוך החשך המכסה עליהם, כי ראו בלהות ומראות רוחות רעות ששולחו בם להחרידם ולהבהילם. אז נתברר להם שגם חשך לא יחשיך ממנו ית', כי גם בחשך ובאופל ייסר את הרשעים שבע על חטאתם, כענין "ורשעים בחשך ידמו" (שמו"א ב, ט). כלומר גם בחשך לא ישקטו ולא ינוחו, כמו שינצל איש מיד רעהו בהסתרו בחשך. אבל ידמו ויכרתו בו, כי עיני ה' משוטטות (ע"פ דהי"ב טז, ט) בכל מקום ואין נסתר ממנו. ומדברי המלך ע"ה נראה שתח ילת מכה זאת היתה קצת בנחת, ואחריתה מרה כלענה. כי חטאו גם בחשך, ואמרו שהחשך מגן בעדם, ואין ה' רואה אותם. אז התראו להם תמונות זרות, להודיעם סכלותם ולשלם גמול אל חיקם בעבור מה שהרעו עם ישראל, וכמו שיתבאר. ויש רמז ל זה בתורה שנאמר "ויאמר ה' אל משה וגו' ויהי חשך על ארץ מצרים וימש חשך" (שמות י, כא). זכר שני דברים שיהיה חשך, ושימש חשך. והיה די "וימש חשך" לבד? למדנו שבתחלה היה רק "חשך", ואחר כן נתקיים "וימש חשך", שהוא ראיית תמונת זרות שזכר המלך ע"ה, וכמו שיתבאר. ורבותינו ז"ל (שמו"ר יד, ג) אמרו שהיה חשך שלשה ימים שלא ראו איש את אחיו, ועוד שלשה ימים שלא קמו איש מתחתיו. למדנו שהיה קבלה גם בידם שאחרית המכה היתה קשה מראשיתה.

כינויי גנאי של המצריים

והנה המלך ע"ה תאר את ה מצריים בסדר הראשון בשם צרים, ובסדר השני סכלים, ובסדר השלישי מורדים, ובסדר הרביעי רשעים . לפי שהסדר הראשון היה להענישם על ד תיהם שגזרו על ישראל כמבואר (פרשה י"א), קראום "צרים". והסדר השני בא עליהם בעבור ע"ז שהוא סכלות הדעת קראום "סכלים". והסדר השלישי בא עליהם בעבור אמרם לא ידענוך, קראום "מורדים". ולפי שעדיין לא לקחו מוסר ולא שבו אל ה', קראם בסדר הרביעי "רשעים", וכמו שאמר פרעה בסדר השלישי "ואני ועמי הרשעים" (שמות ט, כז), על דרך מאמרם ז"ל (עירובין יט.) "רשעים אפילו על פתחו של גיהנם אינן חוזרין בתשובה".

[ממשיך "חכמת שלמה":] " כי המחבא" וגו'. יפרש מה היו התמונות הזרות שראו, ואמר כי החשך שאמרו עליו בלבם שהוא כמו מחבא להחבא בו מכל רעה, לא היה להם בית מנוס, כי התיסרו בו מאד, הן על ידי חוש השמע, הן על ידי חוש הראות . כי באזניהם שמעו קולות שונ ים צוללים סביבותיהם, קולות אימה ופחד להחרידם; ובעיניהם ראו מלאכים רעים זועפי פנים שעניניהם יורה על יגון ואכזריות חימה. [אמר המגיה: המקובלים הקדמונים אמרו כי חלק מעונשי גיהנם הוא אימה ובהלה מפני מראות מבהילים, עת שהחשך מקיף את נשמת המת. וסמכו על הפסוק "ותצעידנו למלך בלהות" (איוב יח, יד עי"ש רש"י. וכן אמר הרב המחבר בסוף דבריו להלן) . כיון שהחשך בא מן חשך הגיהנם, כדברי חז"ל, הא בהא תליא]. ונקראים "מלאכים" לפי שגם הם הולכים בשליחות ה ' ב"ה להיות שבט אפו וזעמו, וכל העושה שליחותו ית' נקרא מלאך, וכדרך "ומלאך אכזרי ישולח בו " (משלי יז, יא). לכן פחדו וחלו המצריים מאד בחשך זה, וכבר אמרנו (פרשה י"ב), שעל התוכחה הזאת אמר המשורר האלהי "ישלח בם חרון אפו עברה וזעם וצרה משלחת מלאכי רעים " (תהלים עח, מט). ובשירו זכר כל מכות מצריים, ומה ענין משלחת זו של מלאכים רעים שאינה רמוזה בתורה כלל ? אבל היתה קבלה ביד המשורר שלא היתה מכת החשך לבד העדר אור, אבל חוברה עמה צרה אחרת קשה מאד, שהיא משלחת מלאכים רעים לבהלם ולהחרידם. והוא הענין עצמו שבאר המלך ע"ה בפרשה זו. ושם בארנו שבפסוק זה זכר המשורר ארבעה לשונות של דין, [א] "חרון אפו", [ב] "עברה", [ג] "זעם", [ד] "וצרה משלחת מלאכי רעים", ותוכל לאמר שכולן על תוכחת החשך. או שרמז בו על ארבע [מכות שהן] התוכחות שלא פרטם בשירו, שהן הפיכת המטה לתנין, כנים, שחין, חשך . וכמו שכל תוכחה קשה מחברתה, כמו שבארנו שם, כן כל אחד מלשונות של דין שזכר קשה מחברו. והרביעי שהוא "צרה משלחת מלאכים רעים" על התוכחה הרביעית שהוא החשך, סמך ואמר "יפלס נתיב לאפו לא חשך ממות נפשם וגו' . ויך כל בכור בארצם" וגו' (נ־נא), שהיא מכת בכורות שבאה אחר תוכחת החשך, וכמו שיתבאר בפרשה הסמוכה. ודע כי דבר גדול גלה לנו המלך ע"ה, כי מדבריו נלמוד פירוש הפרשה הכתובה בתורה על מכת החשך, שלא ירדו מפרשי התורה זצ"ל לעומקה, לבד רבותינו ז"ל במדרשם דברו דברים קצרים, תראה שהם עמדו על סודה. ועתה אפרש הכתובים ומה שדרשו רבותינו ז"ל.

כתוב בתורה "ויאמר ה' אל משה נטה את ידך על השמים ויהי חשך על ארץ מצרים וימש חשך . ויט משה את ידו על השמים ויהי חשך אפלה בכל ארץ מצרים שלשת ימים . לא ראו איש את אחיו ולא קמו איש מתחתיו שלשת ימים ולכל בני ישראל היה אור במושבותם " (שמות י, כא־כג), והפרשה הקטנה הזאת סתומה מאד. תחילה נתבונן מה היה החשך הזה ? אם קדר השמש וירח לא יהל אורו וכוכבים אספו נגהם, זה אי אפשר. גם אם נאמר שאינו סותר מה שכתוב "עוד כל ימי הארץ וגו' ויום ולילה לא ישבותו" (בראשית ח, כב), ושנאמר לבד על הסדר הנהוג, לא על מעשה נפלאות לעתים רחוקים . סוף סוף יקשה שיהיה החשך כולל לכל העולם, אם בעד כוכבי השמים וכסיליהם יחתום? ועוד בארץ מצרים עצמו היה אור, כי הכתוב מעיד שלכל בני ישראל היה אור במושבותם, וכמו שיתבאר. וצריך שתאמר שהמאורות האירו כתמול שלשום, אלא שסבב ה' ב"ה על צד הפלא ענן ערפל קיטור או עלטה שהחשיכו פני הארץ. ויקשה גם כן איך יהיה אור לישראל ? גם לא מצינו זכר ענן וערפל בכתוב, זולתי לשון חשך? ועוד קשה כפל המאמר "ויהי חשך על ארץ מצרים וימש חשך ", מה צורך לשתיהן ? ומה רצה במליצת "וימש חשך"? ועוד למה בכתוב הראשון אמר "ויהי חשך", ובשני "חשך אפלה"? ומה בין "חשך" ל"חשך אפלה"? והיותר קשה מה שסיפר "לא ראו איש את אחיו ולא קמו איש מתחתיו שלשת ימים". מי חכם ויבן זאת ? אם מדרך החשך לסגור עיניים פקוחות שלא תראינה מאומה, אין מדרכו

לאסור את האדם במאסר שלא יוכל קום מתחתיו ! כי צרה זאת רבה [היא] מצרת החשך עצמו, וגם עיורים יגששו וילכו בחשך, וכאמרו "נעו עיורים בחוצות" (איכה ד, יד), ומה הגיע למצריים שלא יכלו קום שלשת ימים? ועל קצת הערות אלו כבר התעוררו מפרשי התורה זצ"ל, ואזכור מה שדברו בענין זה לברר וללבן הכל היטב.

רש"י ז"ל פירש "וימש חשך: יותר מחשכו של לילה, כי חשך של לילה יאמיש ויחשך עוד . וימש כמו ויאמיש והוא חסר אל"ף, כמו "לא יהל שם ערבי " (ישעיה יג, כ) כמו לא יאהל " עכ"ל. וכבר הביא הראב"ע ז"ל פירוש זה [בלי שידע מפירוש רש"י] וכתב עליו שאין בו טעם. ואולם אונקלוס ז"ל תרגמו לשון הסרה כמו לא ימיש, שכן אמר "בתר דיעדי קבל ליליא ", פירוש אחרי סור חשכת לילה שהוא סמוך לאור היום, והביא רש"י ז"ל פירוש זה, וכתב עליו שאין הדבר מיושב על הוי"ו של וימש חשך, כי כתוב אחר "ויהי חשך ", ומשמעותו שאחרי בוא החשך ימש חשך וזה להיפך מדברי המתרגם ז"ל. והראב"ע ז"ל מביא בשם יפת כי וימש חשך כמו וימיש, כלומר לשון הסרה, והטעם כי ימיש כל חשך שהיה ידוע להם, ויבוא אחר עב ממנו [עכ"ל]. ואם כדבריו היה ראוי להקדים ימש חשך ואחרי כן ויהי חשך. ועוד, מה בזה אם ימושו כל מחשכים נודעים, או ישארו גם המה וזה יתוסף עליהם. והוא ז"ל פירש וימש מגזרת ימשש, ואין טענה בעבור שהוא מפעלי הכפל כי כמ והו "ידיהם ולא ימישון" (תהלים קטו, ז), ומלת וימש שב על המצריים, כי ימצא לשון יחיד, כמו "ויאמר מצרים אנוסה" (שמות יד, כה), והנה הטעם שימששו בידם החשך שכל כך יהיה עב, כי האור של אש לא ידלק ולא הנר . והעד [לזה] "לא ראו איש את אחיו", לא באור היום ולא באור הנרות [עכ"ל ראב"ע]. גם רש"י ז"ל זכר פירוש זה בשם רבותינו ז"ל שהוא מלשון "ימשש בצהרים" שהיה כפול ומכופל ועב עד שהיה בו ממש.

ואומר אני אע"פ שדבריהם אמת שהמלה מגזרת "ימשש" ושהיה ממש בחשך זה, וכמו שיתבאר מדברינו, לא התיישב כפל מאמר "יהי חשך וימש חשך", והיא היא. יאמר "ימש חשך על ארץ מצרים". גם לא נתבאר מפירוש זה למה בכתוב השני הוסיף מלת "אפלה". גם לא הגידו לנו מה היה החשך הזה אם ענן או ערפל קיטור או עלטה, או דבר זולת זה ? לבד רבי יצחק אברבנאל ז"ל כתב כי רוח ים החזק שנשא את הארבה הוליד אדים מכופלים על ארץ מצרים, ונשארו העננים הללו בארץ מצרים בעובי גדול ומכופל שלשה ימים רצופים ולא עברו משם והלאה . לפי שאותו הרוח החזק לא עבר משם, ולכן נתחדשה מכת החשך אחר מכת הארבה . וציוה ה' למשה שיטה את ידו על השמים ויעשה שני דברים הפוכים. האחד שימנע בעד ניצוצי השמש מהרבות על הארץ, וכאילו יאמר "לחרס ולא יזרח, ובעד כוכבים יחתום " (איוב ט, ז) , כי נטיית ידו ימנע העברת אור השמש על הארץ. והשני שעל העבים יצוה לבלתי יחשיכו בארץ גושן, ועל זה אמר "וימש חשך" והוא לשון הסרה . וכן היה שנאמר "ויט משה וגו' ויהי חשך אפלה בכל ארץ מצרים שלשה ימים " (שמות י, כב) , והיה החשך כל כך עב ומכופל עד שהנרות שהיו מדליקין היה החשך מכבה אותם, כמו שיקרה במערות העמוקות אשר תחת הארץ ובמחילות עפר שלא יעמוד להם שם אור נר ולא אש. [אמר המגיה: כנראה זה מפני חוסר חמצן, נכבה הנר. וכן החושך היה סמיך ועב ובמצב דומה להנ"ל]. ולכן לא ראו איש את אחיו הקרוב לו ולא קמו מתחתם שלשה ימים, כי היה החשך מכבה את הנר . אמנם לכל בני ישראל היה אור במושבותם, שהוא ארץ גושן, כי שם לא בא האד העב הקיטורי שהיה במצרים, וכמו שאמר וימש חשך . זהו דעתו ז"ל. וממני [היא] רחוקה מאד, ואין צורך לתת סבות טבעיות למעשה הנפלאות, לומר שרוח ים שהביא את הארבה הוליד אדים מכופלים. ואם כדבריו היו האדים הללו מחשיכים בעוד ששמשה מכת הארבה, ואין בתורה זכר מענין זה? והוסיף עוד ענין חדש ש "אמר לחרס ולא יזרח " ומנע בעד ניצוצי השמש שלא ירבו בארץ מצרים. ואם כן מה צורך באדים ? אם לא שיאמר כדי שיהיה האויר עב וכפול . ומדוע הוצרך לצוות על העבים שלא יחשיכו בארץ גשן ? ולא היו [העבים] רק בארץ מצרים שנח שם הארבה, לא בארץ גשן . ומה טעם לומר וימש חשך מגושן , ועדן לא היה? ומלבד כל זה כבר אמרנו שאין להאמין שהיה החשך עב מצד עננים ואדים, כי אין זכר מזה בכתוב, זולתי חשך אפלה. ועוד מה יענה על מקצת ישראל שהיו במצרים וקרובים לחצר המלך, ואדוננו משה ואהרן שהיו בעת ההיא קרובים אליו, האם גם עליהם עבר כוס החשך ? ובאמת מה שפירש על "וימש חשך" שהוא לשון "הסרה" אינו נכון. גם מה שפירש על היה אור במושבותם, שהוא על ארץ גושן , אין הדבר כן וכמו שיתבאר מדברינו. והנה מכל מה ששאלנו תראה כי הפרשה הזאת נעו מעגלותיה לא נודעת היא בכח השכל. כי

גם אם יאמר החכם להשיב תשובות על שאלותינו, ישאר הספק העצום שהעירנו עליו מה ענין החשך ל"לא קמו איש מתחתיו שלשת ימים", מה הגיע להם שלא יכלו קום? ואל תבהל להשיב שהיה זה מסבת אדים וקיטורים מכופלים שהעבו את האויר עד שלא יוכלו קום, שאם כן איך שאפו רוח [לנשום]? הלא כרגע ימותו מאפיסת רוח הנשימה. ולא כתבו המפרשים ז"ל בזה דבר. זולתי רלב"ג ז"ל כתב שהיו מוכרחים שיסתמו נקבי האף והפה בדרך שלא יכנס זה האויר האד הקיטורי שחדשו אז ה' ב"ה על דרך פלא תוך גופם וימיתם, עד כאן לשונו. ואני תמה איך יחיו בסתימת נקבי האף והפה שלשת ימים? ועוד מה ענין זה ל"לא קמו איש מתחתיו"? ורואה אני שהמלך ע"ה באמריו הקצרים באר הדבר בכל פרטיו כמו שהיה מקובל בידו [מהדורות שקדמו לו], ועל ידי כן נבין גם כן דברי התורה, ויותרו השאלות כולם, ויתבארו גם כן מאמרי רבותינו ז"ל במדרשיהם בדרוש הזה, שהן כדמות חידות כדרכם בכל מקום. ואתה "לבך תשית לדעתי" (משלי כב, יז).

חשך ואפלה, ההבדל ביניהם

דע כי יש הבדל בין מלת "חשך" למלת "אפלה". "אפלה" קשה הרבה מ"חשך", וכבר העירונו על זה (פרשה ז') ואמרנו כי הלילה נקראת "חשך" כמו "ולחשך קרא לילה" (בראשית א'), ועל ידי נוגה ירח וכוכבים או הנר תהיה אור. ואין כן "אפלה" שהיא גם בצהרים, ולכן סמוכה אל מכת הע יורון, כמו "והיית ממשש בצהרים כאשר ימשש העיור באפלה" (דברים כח, כט), כי אין האור מועיל לע יור. ולפי שמלת "אופל" מורה על מניעת תועלת האור, הושאלה בדברי הנביאים על החשך ההחלטי, כמו "הלילה ההוא יקחהו אופל" (איוב ג, ו), כלומר שלא תדמה ליתר הלילות שהן חשך ויועיל הירח והנר, אלא תקחהו אופל. וכן "נקוה לאור והנה חשך, לנגוהות באפלות נהלך" (ישעיה נט, ט). וכבר הודעתיך ההבדל שבין אור לנוגה, ואמרנו שמלת "אור" על השמש, ומלת "נוגה" על הירח והכוכבים. הודיע בדרך משל שקיוו לאור שמש, והנה חשך כמו הלילה. אחר כך קיוו לנגוהות שתהיה לילה שיגיהו אותה ירח וכוכבים, [ובכל זאת] באפלות נהלך בלי הארה כלל. ולכן סמך ואמר "נגששה כעיורים קיר, וכאין עיניים נגששה. כשלנו בצהרים כנשף" (נט, י). כלומר בהיותנו באפלה דמינו לע יורים או לחסרי עיניים, שלא יועיל להם האור והנוגה, ועל כן כשלנו בצהרים כמו בנשף. וכן כתוב "הלא חשך יום ה' ולא אור, ואפל ולא נגה לו" (עמוס ה, כ), תראה שסמכו חשך אל אור ואופל אל נוגה, ומטעם שכתבנו.

וכענין זה קרה במכת החשך במצרים, שלא היה חשך כמו חשכת לילה שיועילו נוגה ונר להאיר, אלא היתה תבניתה כתבנית האפלה, וכנזכר בסוף הפרשה הזאת. ולא שהיתה סיבת האפלה עננים אדים או קיטורים, שהאפילו בעד אור השמש והירח ולא יצאו קוום על הארץ, אבל הארץ האירה ביום לאור השמש, ובלילה לאור הירח וכוכבים ונרות. רק למצריים לבדם היתה אפלה על עיניהם ולא הועיל להם כלום, וכדרך העיור או חסר עיניים וכמו שאמרנו. ולא שהוכו בעיורון ובסנוורים, כמו האנשים על פתח לוט (בראשית יט, יא) וכגוי שהכה אלישע (מל"ב ו, יח), אלא עיניהם היו בריאים כמקדם, אלא שהפליא ה' ב"ה לעשות ושלח חשך מאוצר זעמו, וזה החשך פעל פעולת אפלה. כי המציא ענין מה סמוך לעיניהם שמנע מרשעים אורם, כי היה בו ממש ומונע מהם נצוצי האור, דומה לתבלול שעל עיני הע יור. [אמר המגיה: וכן אמר "תורה תמימה" בביאורו לפסוקנו, פסקא ב'].

וזהו שאמר הכתוב "ויאמר ה' אל משה נטה וגו' ויהי חושך על ארץ מצרים" (י, כא), מלת "יהי" מורה על הויה ומציאות דבר מה, ואין זה נופל על חשך הלילה שהוא העדר האור לבד, שמטעם זה לא נזכר הויה אצל החשך במעשה בראשית. רק החשך הזה שהיה הפלא ופלא שלוח מאוצר זעם [אמר המגיה: עיין שמו"ר יד, ב "מהיכן היה החושך ההוא? וכו' מחושך של גיהנם"] להעניש בו רשעים, נכתב אצלו "יהי". וזהו שבאר המשורר האלהי "שלח חשך ויחשיך" וגו' (תהלים קה, כח), להורותנו כי שלח חשך נפלא ויחשיך בלי סיבה נהוגה. ועל ההעדר לא יפול מלת "שלח". וכן אם מסיבת עננים וקיטורים בא, היה לו לומר "שלח ענן" או ["שלח] קיטור ויחשיך". למדנו שהיתה קבלה ביד אבותינו שנשתנה החשך הזה מכל המחשכים הנודעים לנו, והיה משמש כמו אפילה שלא הועיל להם שמש וירח וכוכבים ונרות להגיה חשכם (מליצה ע"פ שמו"ב כב, כט).

וזהו פירוש הכתוב השני "ויט משה וגו' ויהי חשך אפלה בכל ארץ מצרים" וגו' (י, כב). הוסיף מלת "אפלה" להודיענו שהחשך הנפלא הזה היתה בו מדת האפלה שלא [אמר המגיה: כאן שתי מלים

מטושטשות בדפוס ראשון, ויש לשער כדלהלן] יכירו את המראות והגוונים גם בקרוב . ולחזק הדבר אמר "לא ראו איש את אחיו ", כלומר אפי לו אחיו הנודע לו ובהכרה מעוטה יכירהו, לא ראהו בעת החשך הזה. ["ולא קמו איש מתחתיו" הוא מחמת המראות המבהילות, וכדברי חז"ל]. ומעתה תשכיל כי על כן לא נאמר "תחשך כל ארץ מצרים", כענין "ותחשך הארץ" (שמות י, טו) האמור אצל הארבה, כי הארבה החשיך הארץ, כי הפסיק בין ניצוצי השמש והארץ. אבל [מכת] החשך לא החשיך הארץ, כי לא היה חשך אפלה רק לעיני המצריים יושבי הארץ . ועם זה הותרו קצת השאלות ששאלנו. ותבין מדעתך שבהיות השמש זורח על הארץ ביום, וירח וכוכבים בלילה, והנרות דולקים בבתים ובחצרות, כל מי שלא פגעה בו מכת החשך היה רואה כתמול שלשום . ולכן בני ישראל שלא פגעה בהם צרה זו היו יושבים סמוכים למצרים; הם בחשך ובאפלה, וישראל רואים אור . וזהו שחתם "ולכל בני ישראל היה אור במושבותם" (י, כג), שאין הכוונה על ארץ גשן, שהרי תמיד זכר [במפורש] "ארץ גושן", [כמו] בערוב נאמר "והפליתי ביום ההוא את ארץ גשן " וגו' (ח, ח, יח), בברד נאמר "רק בארץ גשן אשר שם בני ישראל " וגו' (ט, כו), ולמה נאמר [במכת חשך] " במושבותם"? אך מלת "במושבותם" שב על המצריים, להורות לנו סוד הדבר שלא היה חשך על הארץ, אלא המצרי יושב באפלה ועליו ועל כסאו היה אור. ולכן היה לבני ישראל אור במושבותם של המצריים, אבל בארץ גשן היה גם כן חשך, כי מצריים רבים ישבו בארץ גשן בתוך בני ישראל ועליהם עבר כוס, כי לא היה בזה היזק לישראל שראו אור בשבתם סמוך להם . מה שאין כן שאר המכות אילו באו בארץ גשן היו מצערים גם לישראל, גם לא היו יודעים שהבדיל ה ' בינם ובין ישראל . כי בשאר המכות נצלו גם מצריים רבים . מה שאין כן במכת חשך, אע"פ שבא גם בארץ גושן, ידעו כי רחם ה' על ישראל , שהרי שמעו קולם שמחים וטובי לב כמבואר בראש הפרשה הסמוכה.

יותר מזה. רצה ה' ב"ה בסדר הרביעי הזה שלא ינצל מהן גם מצרי אחד, ולכן התוכחה שקדמה שהיא מכת החשך הוצרכה לשמש גם בארץ גשן שלא ינצלו המצריים היושבים שם . וכן ממכת בכורות לא נמלט גם בכור אחד. וכן מטביעת הרודפים בים סוף לא נמלט איש , כאמרו "ולא נשאר בהם עד אחד" (שמות יד, כח).

ואם אין גם אחד מן המפרשים ז"ל שדמה בחשך המצריים מה שדמיתי בו אני, רבותינו הקדושים זצ"ל הבינו הדבר כן. כי מצאתי להם חידה קטנה כוללת כל מה שדברנו, אמרו במדרש (שמו"ר יד, א) "וימש חשך", כמה היה אותו חשך ? רבותינו אמרו עבה כדינר היה שנאמר וימש חשך שהיה בו ממש " ע"כ לשונם. ומה נפלאו דבריהם ששאלו "כמה היה אותו חשך ?" כאילו נודע להם שהיה לו קצב ומדה ידועה שיתכן לשאול כמה היה. ואם שאלתם על ארך ורחב המקום שכסה החשך, הנה מפורש שהיה על כל ארץ מצרים לגבולותיה. ומה השיבו "שהיה עבה כדינר" ואין ענין לזה עם השאלה? ואם שאלו כמה היה ממשותו שנאמר עליו "וימש חשך", לא יתכן לומר על זה עבה כדינר, אלא "קשה כדינר". ועוד שלא יתכן לחשוב שהיה מקשה ועב כדינר, שאם כן ימותו כולם מאפיסת רוח הנשימה, וכמו ששאלנו למעלה. על זה נאמר "להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם" (משלי א, ד).

ועתה אביע חידתם. גם לרבותינו ז"ל הוקשה מה הי תה ס יבת חשך מצריים . אי אפשר לומר שלא האירו בה מאורות השמים, או שענן וערפל כסו את עין הארץ . שמלבד שלא נזכר דבר מזה בכתוב היה ראוי שתחשך הארץ גם לישראל, וכמו ששאלנו למעלה . אבל ידעו שהמאורות שמשו כדרכם, ושלא היה אדים וקיטורים מחשיכים את הארץ [וכדעת ר"י אברבנאל], אבל שלח ה' ב"ה חשך והחשיך עיני המצריים, וזה החשך היה בו מציאות וממשות דק כמו תבלול שעל עיני הע יור. ולכן לא יכלו לראות מאומה לא לאור היום ולא לאור הנר, והמשילו עביו לעובי דינר, כי הדינר הוא היותר דק שבכל המטבעות. וכמו שאמרו בחולין (נה ע"ב) אצל ניקב הכוליא אע"פ שאין הנקב מפולש , כל שלא נשתייר כעובי דינר זהב , טרפה. דבבציר מהכי כמאן דליתא דמי [ע"כ]. והורו במשל זה שני דברים, האחד שלא הזיק חשך זה למי שהיה עומד בצד המצרי, כי היה רק דק לנגד עיני ה מצרי, ולכן היה לישראל אור במושבותם. והב' שהחשך הדק הזה היה בו ממש וחזק כממשות דינר זהב שהוא מוצק ודבק [סמיך] מאד שלא תעבור בו הראות, ולכן "לא ראו איש את אחיו ". ברוך שבחר בחכמים ובמשנתם.

נשאר לבאר למה "לא קמו איש מתחתיו שלשת ימים", שאין זה ענין לצרת החשך והאפלה? וכמו שתמהנו למעלה. ולהביננו זה הודיע המלך ע"ה שהיתה עוד צרה אחרת מחוברת אל החשך, והיא מנעה מהם תנועת הגוף. ועל זה אמר שכאשר בא עליהם החשך, ודמו להיות כמסתתרים מעיני ה', ובנשכחים תחת מסך החשך, נודע להם כי גם חשך לא יחשיך ממנו (מליצה ע"פ תהלים קלט, יב), ושבאופל וחשך ייסרם שבע על חטאתם, כי לא יכלו לשבת בטח אבל נחרדו מחזיונות זרות שראו, והם מראות משונות שנראו למו להבעיתם. ושאון קולות נכרי ים היו מצלצלים באזניהם, ועלו לעיניהם להבים מלאים פחד, וסביבותיהם בלהות מלאכים רעים (עצובי) [מאיימים] מראה. וכאשר ראו כל אלה יצא לבם מרוב פחד, אפס כחם ונפלו בתרדמה הקרובה למות, עד שלא יכלו עוד להתנועע ממקומם, כי היו ידיהם אסורות, ועיניהם סגורות, ורגליהם לנחושתים הוגשו (מליצה ע"פ שמו"ב ג, לד) מכובד צרה ופחד, כמו שיקרה לאדם נבהל מן שואת פתאום כי תבואנו, שלא ימיש ממקומו מרוב חרדת לב עד שוב נפשו ממצוקתה. וכן קרה למצריים, ולכן "לא קמו איש מתחתיו" כל זמן החשך, כי לא קם רוח באיש (מליצה ע"פ יהושע ב, יא), והיה זה קבלה ביד המלך ע"ה, ורמוז בתורה לנבוני דבר. כי על כן כפל הכתוב "ויהי חשך על ארץ מצרים", "וימש חשך". ושאלנו על טעמו למעלה, אבל באמת יודיע הכתוב שני דברים. האחד "יהי חשך" כלומר יבוא חשך נפלא שיש בו מ מש, כמו שפירשו בכתוב השני "ויהי חשך אפלה" (י, כב), וכמו שבארנו למעלה. והשני "וימש חשך" (י, כא) שהיא צרה אחרת. ודקדוק מלת וימש כדבריהם ז"ל שהוא מלשון ימשש, וכמו שפירש ראב"ע ז"ל, אלא שהוא ז"ל אמר שיו"ד ימש שב על המצריים שימששו החשך בידם, כמו "ויאמר מצרים". ואני אומר שאין אנו צריכין לזה, אלא יו"ד של ימש שב על החשך שהוא ימיש את המצריים, לא יניחום לנטות ממקומם, כמו "אולי ימושני אבי" (בראשית כז, יב). וכן שמשון כשרוצה לאחוז בעמודי הבית אמר "והמישני את העמודים אשר הבית נכון עליהם" (שופטים טז, כו). וכן החשך הזה מלבד שסיבב להם אלה, גם הביא עליהם פחד ובהלה והמיש אותם ש"לא קמו איש מתחתיו". והנה התורה סתמה דבריה ולא פירשה מה היה בחושך הזה שהמיש אותם, כי כן דרכה להסתיר עניינים כאלו מן ההמון, וכמו שבארנו (פרשה י"ב), ורמזה הסוד בתיבת "וימש", אבל בקבלה מפורש יותר, כי המלך דוד ע"ה אמר "ישלח בם חרון אפו, עברה, וזעם, וצרה משלחת מלאכי רעים" (תהלים עח, מט), "וצרה משלחת מלאכי רעים" נגד התוכחה הרביעית שהיא חשך, כללה שתי ענייניים, האחד צרת החשך, והשני משלחת מלאכי רעים, ולכן אמר לשון כפול ה "צרה משלחת מלאכי רעים", צרה ענין אחד [אמר המגיה: לכן יש תחתיה טעם קריאה "אתנחתא"], ומשלחת מלאכי רעים ענין שני. ואמיתת פירושנו זה ברור כשמש בצהרים. וכן המלך ע"ה שקבל מאביו ובית דינו גלה הענין הזה, והאמת עד על עצמו. והותרו בזה הספיקות כולם.

ורואה אני שגם זה לא היה נעלם מרבותינו ז"ל (שמו"ר יד, ב), והודיעוהו בדרך חידה, כי מצאתי במדרש רבה בלשון זה: "ויט משה את ידו וגו' ויהי חשך אפלה" וגו' (שמות י, כב), מהיכן היה החשך ההוא? ר' יהודה ור' נחמיה, ר' יהודה אומר מחשך של מעלה, שנאמר "ישת חשך סתרו סביבותיו ס וכתו" (תהלים יח, יב), רבי נחמיה אומר מחשך של גיהנם שנאמר "ארץ עיפתה כמו אופל צלמות ולא סדרים" וגו' (איוב י, כב). אוי לו לבית שחלונותיו פתוחים לתוך חשך, שנאמר "ותופע כמו אופל" (שם), אור שלה מתוך חושך. וכן הוא אומר "ביום רדתו שאולה האבלתי, כסיתי עליו את תהום" (יחזקאל לא, טו), הובלתי כתיב. רבי יהודה ב"ר אומר במה הרשעים מתכסין בגיהנם? בחשך. חזקיה אומר הגיגית הזה במה מכסין אותה? בכלי חרס מינה ובה. כשם שהיא של חרס כך מכסין אותה בכלי חרס, כך הרשעים שנאמר "והיה במחשך מעשיהם" (ישעיה כט, טו), לפיכך הקב"ה מכסה עליהם את התהום שהוא חשך, שנאמר "וחשך על פני תהום" (בראשית א) זה גיהנם, הוי אומר חשך שבא על המצריים מתוך גיהנם היה, אלו דבריהם ז"ל. ומה מאד גבהו דרכיהם, כי סמכו שאלה זו לפסוק "ויט משה" וגו' (י, כב), ולא סמכוהו לפסוק שלפניו כמו שאלת "כמה היה אותו חשך" [בעובי דינר]. לפי שלא שאלו מהיכן היה, מי גזר עליו ומי שלחו, ידענו שהיה בגזרת ה' כמו כל מכות מצרים, "הוא אמר ויהי" (תהלים לג, ט), ואם בעבור שנשתנה חשך זה משאר מיני חשך, בהיות בו ממש, כדוגמתו ראינו בעורים שיש להם תבלול ממש על עיניהם, ואנשי סדום גם הם פתע פתאום הוכו בסנורים (בראשית יט, יא) ולא שאלו ז"ל מהיכן היו. אבל תמיהת רבותינו ז"ל הוא על פסוק "ויט משה" וגו' שנא מר בו "ולא קמו איש מתחתיו שלשת ימים", וכזאת לא שמענו בשאר מיני חשך ועורון וסנוורים שהיו מעולם. ועל כרחך צריך אתה לומר שחוברה צרה אחרת עם חשך מצריים, שמנעה אותם מקום ומ[ל]לכת. על זה שאלו מהיכן היה אותו החשך

האיום והמפחיד שמרוב אימה שהטיל עליהן לא קמו איש מתחתיו. והשיב ר' יהודה מח ושך של מעלה, ויתבארו דבריו בפרשה זו . ור' נחמיה השיב מחשך של גיהנם ומביא ראיה מפסוק "ארץ עיפתה כמו אופל", ואמר אוי לו לבית שחלונותיו פתוחים לתוך האופל . ועם מה שפירשנו בדברי המלך ע"ה נכוחים דבריו למבין, שגם ר' נחמיה הבין שבאו על המצריים משלחת מלאכי רעים בחשכם, ומפני המצוקות האלה לא קם רוח באיש, וזהו חשך של גיהנם שאמר, שהן הן עונשי גיהנם שסובלים אותם שהיו בעוה"ז במורדי אור, שיקרום פחדים ומצוקות כאלו, ועל ידיהן שמה ושממה תהיינה, כדרך "איך היו לשמה כרגע ספו תמו מן בלהות" (תהלים עג, יט), ופירש רש"י ז"ל "שדים".

ו[ר' נחמיה] מביא ראיה מפסוק "ארץ עיפתה כמו אופל " (איוב י, כב) שנאמר על ענין זה, כי מליצת הכתוב כסותרת עצמה . "עיפתה" היא זריחה ואור, ואיך תהיה "כמו אופל"? ומפרש: אוי לו לבית שחלונותיו פתוחין לתוך האופל, ומבאר דבריו מסוף הפסוק שאמר "ותופע כמו אופל" כלומר מאירה כמו אור אופל. ומפרש ר' נחמיה אור שלה מתוך חשך, כלומר אין אור זה מתוק וטוב, אלא אור מחריד הוא, כי יוצא מתוך אופל, מקום מצירי גיהנם. וכן היה חשך של מצרים, לא ישבו באפלה טבעית ולא ראו מאומה, אלא שהיו עיניהם פתוח ות לתוך האופל, כלומר אע"פ שלא ראו אור היום ולא איש את אחיו, היו פתוחות לתוך האופל לראות מצרי גיהנם ולהבי פחד . ומפרש רבי יהודה ב"ר שבודאי כדוגמת חשך שבא על המצריים, כן דין הרשעים בגיהנם שכן מתכסין שם בחשך . כלומר אל תחשוב כשנידונין שם על ידי מצ ירי גיהנם יש בהם גם כן מחשבות של נחמה, ועיני לבם חושבים בדברים מיישבים את הדעת ומשמחים את הנפש . [לא כן] אלא שהן מתכסין בחשך, ואין בכחם לראות נחמה, ורק רואים באופל. ומביא חזקיה משל מן הגיגית שהיא של חרס מכסין אותה במכסה של חרס מינה ובה, כי לא יכסו כלי חרס במכסה זהב וכסף וכיוצא . וכן לענין הנפש, הכל הולך אל מינו והדומה לו . ולכן הרשעים שכחשו בה', ודבקו ברשע ובדרכי טומאה, נפשם דבקה בעונשים כאלה, וכמו שרמזנו (פרשה א'). שנאמר "והיה במחשך מעשיהם" (ישעיה כט, טו), שאין הכונה שעשו מעשיהם בסתר אין רואה, כי הן עזי פנים שבדור ומרשיעים בפומבי. אלא לפי דעתם כל מה שעושים הוא במחשך אין [ה'] רואה, כי הם מכת המכחישים, ולכן אין פחד אלהים עליהם . ולכן נענשים מדה כנגד מדה, כי לעת משפט הקב"ה מכסה עליהם את התהום שהוא חשך, כלומר ימנע מהם אור ישועה ונחמה, ובחשך כזה נ ידונין על ידי מצ ירי גיהנם. ו"תהום" [כאן הוא] משל, כענין "וחשך על פני תהום " (בראשית א), כי נפשותיהם דומות אז לתהומות חשוכות בלי אור, וזהו גיהנם . כי שם חדל כל אור וכל שמחה . ולפי שהמצריים במכת החשך נפלה עליהם אימתה ופחד עד שלא קם רוח באיש, ידענו שהיה חשך שלהם מתוך גיהנם. וזהו שחתם [שלמה המלך] דבריו "הוי אומר חשך שבא על המצריים" וכו'. [הערת המגיה: עוד הרחבה יפה על ענין גמול האדם אחרי מותו, עיין חיבורו של הרב המחבר "חיקור דין"].

[הערת המגיה: וכדי לסיים בדבר טוב, כמנהג חז"ל בירושלמי פ"ג ה"ז, ומובא ברמב"ם, הל' תפלה, פ"ג ה"ה, ממשיך הרב המחבר זצ"ל:] ואחרי מקרא "וחשך על פני תהום " נאמר "ויאמר אלהים יהי אור", כדרך "כי עמך מקור חיים , באורך נראה אור " (תהלים לו, י) , ויתר הדברים יתבארו בפסוקים [הבאים] בעז"ה.

[דברי המגיה: עד כאן הבאנו מקצת דמקצת מדבריו הנפלאים של רנה"ו בספרו "רוח חן". ונקוה לה' שיגאל את הספר ויצא לאור שוב בהדרו, למען יועיל להחכים בני תורה הי"ו כדי לעבוד את הקב"ה בנאמנות וברוח נכונה. כן יהי רצון אמן].

מפתח עניינים

כמה נקודות שבאו במבוא של המגיה

רנה"ו, ספרים שחיבר	13, 14
מחלוקת של הנודע ביהודה	15-20
ארבעים רבנים שהחשיבו את רנה"ו	23-28
שלום בין הצדיקים, בסופו של דבר	20
חשש זיוף בגיבוב שמות המתנגדים	18-22
רנה"ו, אישיותו המוסרית	24-26
רנה"ו, תלמידו של ר' יהונתן אייבשיץ	26
שו"ת תשובה מאהבה, תלמיד נוב"י, ויחסו לרנה"ו	26, 28
מחלוקת נגד ר"י אייבשיץ	20, 24

מחברים מאוחרים שאפשר שהעתיקו מספרנו

הנצי"ב	614
הגר"א	100, 231, 270, 374
רש"ר הירש	44, 93, 229
המלבי"ם	67, 374
"משך חכמה"	229
"תפארת ישראל"	230
המחבר לקח רעיון מן רמח"ל	286
המחבר לקח רעיון מן רבינו יונה	322
המחבר לקח רעיון מיש"ר מקאנדיאה	412
המחבר כתב מהזכרון	118
המחבר ידע בסתרי תורה	124, 204

ביאורי מלים

לפי שיטת חקירה של הרב המחבר, וז"ל: "למצוא דברי חפץ הוראת מקצת שרשים והבדליהם ופירושי מקצת מליצות נבואיות סתומות שבאו בספר זה, שעליהן מוסדות הפירוש כולו, כולם חדשות ישמיעו" עכ"ל.
ואני המגיה לפי דל כוחי, קשתה עלי המלאכה להעתיק את כל רשימתו של המחבר ולתאם אותה לעמודים שבמהדורתנו, אלא העתקנו את רובן. והמחפש לדעת שארית רשימת הרב המחבר, יפנה למהדורת ספר זה של שנת תקה"ל, ואל מהדורת שנת תקנ"ח. אבל גם הוספנו למפתח כמה מלים שלא הופיעו ברשימתו של המחבר.

כאשר כתבנו שני נושאים יחד, כוונתו שהמחבר דייק מה ההבדל ביניהם.

אדם 519
אויב 329
אמונה 581
אמירה ודיבור 62, 103
אנוש 565
אפלה 671
ארח 166
ארך רוח 553
בושת פנים 496
בזה 214
בינה ושכל 150, 574
בינה 253, 257–259, 346, 512, 544
בינה, תבונה 535
ברוך, ברכה 349
בריאה 343, 619
גזילה, גנבה, עשק 160
גמול 56
דל 75
דמות 280, 524
דעת, ידיעה 254, 342, 532–531
דרך 166
הסקת אש 394
זדון 553
זימה 64
חבר 79
חטא 108, 126
חיה 232
חיים 597, 603–601
חכם, צדיק 161, 604, 605
חכמה 236, 252
חכמי לב 147, 153
חלול 214
חסיד 533
חרות 560, 561
חשך 671
טוב 153, 238, 566
יד 211
ידיעה, דעת 129, 254, 342, 532
ים 376
יסר 64
יפה (כמשל) 559
יצירה 344, 620
יצר (לשון ציור) 123
ירה, רמה 380
ישב 182
ישיש 505
ישר 534
ישר, לפנים משורת הדין 54, 65, 114
כבוד (בלשון המקרא) 570, 619
כבוד 272
כמוך, כנפשך 229, 522
כנן 179
כסיל 566
לב 153, 154, 258, 580
לב, נטיית לב 87
לבוש (כמשל) 526
לברוח, להמלט, לנוס 275
לץ 183
מוסר 64, 584, 588
מושכל ראשון 254

מזימה (עיון גדול) 54, 64, 119
מחשבה 119
מלאכה 91
מליצה 38
מנוחה 446
מצא (בלשון מקרא) 107
משכיל 258
משל 39
משנה (נ' קמוצה) 516
מת (הדבק בקנין ארצי) 270

נאמן 536
נאץ 255
נגה, אור נגה 65
נועם (בעבודת ה') 599
נלוז, עקש, מעוות 534
נסיון, עון 386–387
נפילה, מכשול 329
נפשך, כמוך 229, 522

סייעתא דשמיא 120

עבודה 91
עברה, חרון אף 394
עון 108, 126
עז, עזוז 489
עזות פנים 496
עזיבה 53
ענוה 282, 526–531
עני 75
עצה 64, 84, 140, 141, 267
עצה, יועץ 542, 544, 545
עשק, גנבה גזילה 160

פניו של אדם 495
פנים 45

צדיק 533
צדיק, חכם 604, 605
צדקה 141
צחצחות 231
צלם 232
צניעות 552
קבלה, מסירה 42

קודש 114

רווח 74
רוח (ארך רוח, קצר רוח, גבה רוח, שפל רוח) 282–283
ריע 229, 519
רע, רשע 82
רשות (שררה) 94
רשע ורע 82

שאול (גיהנם) 486
שחוק 579
שחיתות הדעת 485
שחת (גיהנם) 486
שיחה 76
שכל ובינה 150, 574
שכל 445
שכל 574
שלום 98, 141, 142, 592
שם (של הקב"ה) 196
שמור 290
שמחה (ענין בינה) 114
שמחה 222, 579
שמחה, ששון, גיל 329
שפלות הרוח 282
ששון ושמחה 329

תבונה 580
תהום 375
תוכחה 584, 588
תושיה 543
תפארת 114, 614
תקוה 286
תשחורת 222

מפתח נושאים

א

אב מוליד בבן חכמה, ולא האם 146
אבותינו העבריים, יחס כבוד של אוה"ע אליהם 631
אבלות, לא להתאבל יותר מדאי 234, 235
אדם
(אפילו גוי) יש בו צלם אלהים 226, 228, 588
בחיר הבריאה. ההוכחה כי אוכל שאר בעלי חיים 186
הגרוע שבבריאה, כי טורף גם למינו 181
הוא המעולה שבכל הבריאה 177
המזניח עיסוק הנ"ל, יתמלא לבו זעם ומכאוב 126, 128
הנהרג ע"י חיות 232
מכיל בקרבו כל כחות של מעשה בראשית 361, 474
בריאתו לשום איזו תכלית 232
בריאתו שלעתים יפנה דעתו לדבר שמתחת לשמש 126
גם בבהמות יש תכונות כמוהו 230
הוכחה שעיקר בריאתו לשם השגת חכמה ומעשים טובים 178
כאו"א נוצר בהכנה שונה מחברו, לכן א"א להעריך מי מעולה יותר 144
אהבה אינה אלא בדומים זה לזה 520, 588
אהבה גמורה לה', רק אחרי יראת הרוממות 462, 464
אהבה לה' ע"י ההכרה וההשוויה 520, 521, 587
אהבה לה' 62
אהבה לכל המין האנושי 229
אהבה לת"ח 67
אהבה, אין אהבה בלי הכרת הדבר 98
אהבת ה' שהיא גדולה מיראת הרוממות 461, 462
אהבת ה', רק ע"י לימוד התורה 521
אהבת הבריות, אין לך מדה טובה הימנה 461
אהבת הבריות, כי יש להם צלם אלהים 588
אהבת הבריות, כיצד? 522
אהבת הבריות, לקרב לתורה המרוחקים ממנה 99
אהבת הבריות, מפני שהם קרוצי חמר, החסרון דבק בהם. אין לצפות ליותר מאשר ביכולתם 163
אהבת חברים, כמוך 280
אהרן שמח ללמוד אצל מי שגדול ממנו 97, 100
אהרן, שלוות נפשו בעת מצוקה 98
אוה"ע, תורת האדם ותורת ישראל; זו ע"פ טבע וזו נשגבה משיקול דעת האדם 50
אורך ימים, כלומר עוה"ב 603
איוב, כל הספר נכתב לבאר צדיק ורע לו 553
אכילה, דברי תורה אחריה, לא בשעת אכילה 186
אכילת בעלי חיים 231
אל ואלו דברי אלהים חיים 47

מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי 52
אם מולידה מדות בבנה, יותר מאשר האב 145
אמונה בה' מתוך שהאדם מכיר בנפשו המעלות הנפשיות 658
אמונה בה', ב' אופנים 581
אמונה בה', כאשר מתבונן האדם בבריאה, כיצד הכל נוסד בתבונה 658
אמונה בנסים ונפלאות של הקב"ה 214, 236
אמונה, החכמים באמת, מאמינים גם לדבר במסורת המוזר לשכלם 582
אמונה, יש להאמין רק בהוגד לו ע"י אנשים נאמנים, או במה שהשכל יעיד עליו 581, 582
אמונה, פתי יאמין לכל דבר, אף שהוגד לו ע"י הדיוט וגם מוזר לשכל 583
אמונה, קלקול החוקרים מה שאינם מאמינים למסורת הדורות מפני שנראה זר לשכלם 582
אמונת חכמים בכל דור ודור 319
אמצעות המוכן, על ידו יזכה גם הבלתי מוכן 68
אפיקורוס, המזה לת"ח 219
אפיקורסים הם חמש כיתות 212
אפיקורסים, מורדים וכופרים 212, 287
יראת ה' ואהבתו, מה ביניהן 520

ב

באר במדבר, ולא נס של ריבוי גשמים 562
בהמות ובעלי חיים, יש בהן תכונות כבבני אדם 230
בחירה חופשית 241, 280
בחירה חופשית, כדי לזכות לכתר שם טוב 314
ביטול תורה, עון ועונש 189
בינה ודעת, היחס ביניהן 254
בינה נמשלת לנחל, חכמה למעיין 147
בינה, במליצותיהם של חז"ל 146
בית הדין, ה' מכוון את פסקיהם 347, 348
בית המקדש, חביבותו לדורות עולם 620
בריאה
נבראה בשביל תורה ומצוות 51
אין לחקור במה התכלית לשמה נברא העולם 49
האדם הוא המעולה שבכל הבריאה 177, 186
חכמה נפלאה שיש בכל פרט שבטבע 620
לכל דבר בעולם יש תועלת, אלא לפעמים זו נעלמה מאתנו 280
בריאת העולם, טעם שבמאמר ראשון לא נאמר "ויאמר" 353
להתבונן בדרכי ה', בגדולותיו ובנוראותיו של יוצר בראשית, זה נכלל בלימוד תורה (ע"ע מו"נ ח"ג פכ"ח) 78

ג

גאוה וקלקולה (ע"ע ערך "ענוה") 529, 530
גאוה משובחת של תלמיד חכם 547, 549
גאוה, יש שימוש בה שהוא לטובה 443
גיהנם, סוגי העונש שבו 486
גלות וגירוש שהמלכים מטילים על שונאיהם 95, 96
גמ"ח בכל אופני ארחותיו, א"א חייב בכך הקהל כולו 114

גמילות חסדים בנפש, פיוסי דברים 74

ד

דבקות בה' 68, 119, 167
דבקות, ענינה דבקות המחשבה 149, 169
דוד שביקש ז' פעמים על אבשלום "בני" 235
דיבור אפילו מעט בענינים צחים, עדיף מהרבה בענינים פשוטים 154
דיבור בריבוי, והנזק שבכך 108
דיבור כשיש בו צורך, אין השותק נחשב לחכם 107
דיבור, מיעוטו ראוי לת"ח 107
דיין, אחרי שרוב הדיינים פסקו, אסור ליחיד לחלוק עליהם 87
דיין, בטבע מבטל דעתו מפני הגדול ממנו. דבר זה אסור בדין 87
דיין, נוסף על ידיעת התורה, צריך להכיר תחבולות בני אדם 550
דין, מצוות הקמת בתי דין בישראל 110
דעת אלהים, ע"י ההתבוננות במעשי הטבע 256
דעת נמצאת כבר אצל בני האדם, אלא שהיא גנוזה 532
דעת, חלקיה 341
דעת, שיקול הדעת 254
דרך ארץ מתקיימת רק כאשר לכולם (אפילו גוים ביניהם לבין עצמם) יש אותה התורה 250
דרך ארץ צריכים ללמוד מהתורה וסיפוריה 251
דרך ארץ של ישראל אינה דומה לד"א של הגוים 251
דרך ארץ, כשדעתו של אדם תש מפני רוב הלימוד, יישב דעתו בד"א וישוב ללימודו 127
דרך ארץ, מה ביאור המושג 126, 250

ה

ה' איננו שונא ח"ו את מעשי ידיו 242
ה' מאריך אף, אפילו לרשעים 356
ה', אדם מכיר בו מפני הכרת מדות טובות שבתכונתו 119, 120
ה', אין אצלו שינוי רצון 403
ה', אמונה בו כי אין הדבר עושה את עצמו, והעושה העליון ית"ש אין להשוותו כלל עם נבראין 658
ה', על המגשים את ה' (חלוקי דעות רמב"ם וראב"ד) 649
ה', רק מי שיש אצלו ציורים נשגבים, יבין דרך ה' 531
הבערה והוצאה ביום טוב 93, 125
ההנאות שהאדם נהנה מעוה"ז, צריכים לפרוע על כך בתורה ומצות 246
הצלה, לא תעמוד על דם רעך 169
השארות הנפש 232, 233
השגחה, כל קורות העולם ותהפוכותיו, הכל לפי חשבון 350

ז

זימה גורמת קלקול החכמה. בסוף נעשה אפיקורוס 485
זכות, לדון לכך כל אדם, אבל לא את עצמך 133
זכרון בתורה שבכתב ובע"פ ע"י "מסרת" 223
זכרון, זוכים לו ע"י ההתפעלות והשמחה 145, 202
זכרון, סגולה נגד שכחת התורה 52

זקן ונער, ההבדל ביניהם בהבנת טעמי התורה 332
זקנה וחכמה, הקשר ביניהם 505
זקנה, חולשת השכל מחמת חולשת הגוף ומקריו 333
זקנה, קשה לתקן אז מה שקלקל בילדותו או הזניח 102

ח

חכמה, אב מוריש תכונת חכמה לבניו 334
חבר, לא להתחבר לרשע במו"מ ועסקים 83
חבר, מעלותיו 152
חולי, מפני שינויי תקופות, קור וחום 602
חושים שבגוף כמשל לחמשת סוגי חכמה 150
חושים שבגוף מול כחות הנפש 494
חז"ל ידעו כל דרכי מליצת לשון הקודש 36
חז"ל, ההבדל בין חכמתם לחכמת שאר הברואים 46, 47
חז"ל, יחודו של ר"א בן הורקנס, ושל ר"א בן ערך 148
חז"ל, כל חכמתם דברי א' חיים, עם יסוד בחכמה העליונה 47
חטא מי מריבה, היה לו לדבר ולא להכות (טעם לזה) 562
חיה שטרפה בני אדם 232
חינוך, סדר חינוכו של הילד 331
"חכם בעיניו" 216, 217, 221, 257, 260, 276, 287, 331, 368, 530, 547, 583, 585, 636, 650, 658
חכם הוא רק הנוהג למעשה ע"פ חכמתו 266, 420, 449, 533
חכם כ"א יכול להיות. אבל לא להיות נבון 258, 259
חכם, הוא רק מי שהוא חכם בתורה 161
חכמה וזקנה, הקשר ביניהם 505
חכמה, אין לסמוך על סברת עצמו אלא ילך לחכמים 83
חכמה, האב מוליד בבן, ולא האם 146
חכמה, חוקי האלהים ותורותיו 236, 258, 263
חכמה, מה היא 252, 263, 266
חכמות לימודיות (טבע) 264
חכמות לימודיות וטבעיות אינם מקנים כבוד אמתי, כמו לימוד תורה 565
חכמות לימודיות, אין להחשיב אותם יתר על המדה 557
חכמי כל דור, הם המבינים להו"ל פרטי התורה 147, 319
חכמי לב, ביאור המושג 147, 153
חכמים, יש להכנע לפני חכמי התורה 319
חלול השם 287
חסד, כל אופני ארחותיו, א"א לחייב בהן את כולם 114
חסד, משפטיו (השייכים לכל בן אדם) 112
חסיד, כיצד להיות חסיד 74
חסיד, מה הוא 134, 146, 190
חסידות נכללת ב"והלכת בדרכיו". ואז הוא אדם גדול ושלם 592
חקירות, החוקר במצוות מעל ליכולת האדם, יתרבו ספקות וכעס 127
חקירות, נגד חקירות סרק 55

ט

טבע, חכמה נפלאה שיש בכל פרט שבטבע 620
טהרת הלב ממחשבות חומריות 221
טוב עין, מה ענינה 149, 150
טעמי תורה 150

י

ידיעה ובחירה 240
יהונתן, אופי נעלה שבו 493
יסורין מביאים נפש החכמה לידי עוה"ב 184
יסורין של אהבה 584
יסורין, קבלת היסורין 583
יצה"ר. בלי עזרת ה' א"א לבחור בדרך הנכונה 500, 502
יצר, ציורים העומדים בלבו של האדם 539
יראה וענוה מביאות האדם לידי רוח הקודש 527
יראת ה' באה ע"י הכרת מעשה ה' בטבע 527
יראת ה' היא יסוד כל התורה 55, 253, 273, 274
יראת ה' ואהבתו, מה ביניהן 520
יראת ה' יש גם אצל בלתי יודע תורה, אם ממושמע לחכמי התורה 253
יראת ה', אם אין לו כיצד ישיג חכמה? 252
יראת ה', מה יועילו שכל ובינה אם אין לו יראה זו? 559
יראת הרוממות א"א להשיג בלי תורה ומצוות 501
יראת הרוממות 57, 461
יראת הרוממות, על ידה ישיג בסודות התורה 532
יראת חטא היא מעלה רוממה מאד 134, 146
יראת שמים בעת צרה ומצוקה 63, 64, 79, 121, 171, 177
ישראל אינם מצטערים יתר על המדה על צרות עוה"ז 235
ישראל בנים לה'. זה לא ישתנה 233, 668
ישראל ואוה"ע, ההבדל ביניהם אצל ה' 357
ישראל, במה נבדלים מהגוים 229, 233, 235
ישראל, על הדבק בה' להכיר רוממות סוד נפשו, ע"י שמכיר מדות נעלות שבו 119
ישראל, שכר מצוותיהם למעלה מהטבע 238
ישראל, תורתם ותורת בני נח 235, 236, 238

כ

כבוד האדם 215, 222
כבוד הבריות, ואפילו גוי 226
כבוד הבריות, ואפילו רשעים 278, 279
כבוד כל היצורים (אפילו לא בני אדם) 279
כבוד, הלומד תורה ומלמדה לשם כבוד, גדול הנזק 100
כבוד, חיפוש אחריו מוציא האדם מעולמו 336
כבוד, יש להתרחק ממנו 590
כהנים, מחמת רוממותם ממעטים באבלות 235
כוונה לשם שמים 165
כוונה, אל יבקש האדם לעצמו מדרגה גבוהה לע"ל 570

כוונה, ע"ע לשמה; ע"ע תורה
כופרים, מורדים ואפיקורסים 212, 214
כעס מבלבל דעת האדם, ודלא כשאר מדות רעות 444
כעס על רוע הסדר בעוה"ז, יחס לצדיק ולרשע 160
כעס, אסור אפילו נגד רשעים 443
כעס, אפילו חסיד שבחסידים נכשל. אבל יש להתחנך 443
כעס, המבין לאשורו שפלות דרגת האדם, לא יכעס עליהם 445
כעס, מזיק אפילו לו עצמו 444
כעס, נזק שבו 444
כפירה, הכופר בה' אין בו צורת האדם 654

ל

לב האדם דומה לאבן, ולמה זה משל נכבד 514, 562
לב טוב, מה ענינו 153
לב רע, מה ענינו 157
לוחות האבן דומים ללוחות הלב 560
לימוד חכמות חיצוניות (ע"ע חכמה, ע"ע תורה) 557
לימוד לעת זקנה אינו מצליח כבגיל צעיר 331
לפנים משורת הדין 54, 65, 114
לשון, בנין התפעל 611, 631, 665
לשון, תאר שבא בלשון נפעל הוא נכבד מאד 537
לשמה, ע"ע כוונה; ע"ע תורה

מ

מדה כנגד מדה 218, 219, 295, 296, 303
מדות ותכונות שבאדם, יש בבעלי חיים 230
מדות, האם מולידה בבן יותר מהאב 145
מדות, יש לו לאדם לשקול ולעיין אם מדה מסוימת מתאימה לו, או אם היא גבוהה מן ערכו 115
מדות, רק מי שבלבו ציורים נעלים, יבין דרכי ה' 531
מדות, תקון מדות שבנפש 453
מדת ארך רוח של אהרן 98
מדת ארך רוח 554, 555
מדת עין טובה 151, 155, 476
מהירות, להזהר לא למהר למסקנות בעניני מחשבה 492
מוסר (יראת ה') בעת חשך ואפלה 66
מוסר, רק מי שבלבו ציורים נעלים, יבין דרכי ה' 531
מורדים, כופרים ואפיקורסים 212
מזל, ע"י לימוד תורה אין מזל שולט בו 556
מחלוקת בהלכה ואח"כ השלימו ביניהם 466
מחלוקת וקטטה בין שוים, אין תורתם נחשבת לכלום 251
מחלוקת ורעתה 309
מחלוקת לש"ש, כלומר לשם בירור האמת 490
מחלוקת שלא לשם שמים 467, 468

מחשבה ושיקול הדעת בקיום מצוות, והטעאת יצה"ר 500
מי שמתחכם ביותר בדברים האלוהיים ודורש תמיד בעמקי התורה וסתריה עד שיקל עליו מלאכת ה' שעשה תחת השמש וימאס בה, יוצא מגדר האדם וישתומם באחריתו, ולא תעמוד לו תורתו כי יתילדו בו מחשבות זרות 93
מינוי לתפקיד שררה, הרצוי והמצוה 94
מינות מצויה ביותר בארצות נכר 96
מינות שנתפשטה בעולם 48, 83
מינות, להזהר ממנה מאד 82, 83, 132, 170
מינות, ק"ש כסגולה נגד מחשבת מינות 167
מיתה היא תקון האדם. מאז חטא אדה"ר א"א לגוף להשיג שלמות 338
מיתת המת היא לטובתו 234
מכות במצריים במצרים, י"ב הן 629, 639
מכות במצרים, ארבע מיני "דעת" 646
מכות במצרים, חלוקה הגיונית 369, 370
מכות במצרים, טעם ארבעה סדרים 669, 664
מכות במצרים, מטרות חינוכיות בכאו"א 646
מכות במצרים, סדר דירוג מהקל אל הכבד 640, 641
מכות שהפליא ה' במצריים בים סוף 384, 385
מכות, ההבדלים בין דצ"ך עד"ש באח"ב 645
מכת ברד וחשך במצרים 659–667; 674–668
מלאך, מעלות בנ"א יותר מהמלאכים 51
מלאכה, אהבת המלאכה 91
מלאכים לומדים תורה 50
מלך בישראל, מה הן מדותיו 548
מלך, גבה לב לשבח 548, 549
מלך, הוקם ע"י נביא. טעם לכך 549
מלך, כחו וסמכויותיו 313
מלכות בשר ודם, תועלת שבדבר 181
מלכות נתקנה כדי לגדור פרצות זדון, להנהיג העם 101
מלכות, אין להתנגד למסים ואין למרוד 181
מנוחת הדעת, אצל צדיק ולא אצל רשע 611
מסורה גדולה 224
מעלות האדם בהשוואה לחברו, א"א להעריך 144
מעשה, א"א לעשות כתיקונו אם לא ילך לשמוע מהחכמים 454
מעשים הם העיקר, יותר מהלימוד 206, 321, 326, 332, 333, 340, 454, 525
מעשר כספים 225
מצוה צריכים לקיים בשעתה ובזמנה 325, 326
מצוות קלות וחמורות 116
מצוות, איזו מהן היא חמורה ואיזו קלה 116
מצוות, המקיימן בשמחה יזמין לו ה' מצוות ויעזרנו 541
מצוות, נביא (חוץ ממשה) אינו יכול לחדש במצוות 43
מקרא, חיוב לימודו 577
מקראי קדש, יש ללמוד כל ימות חייו 502, 503
מקרה לא קיים כלל, אלא הכל בהשגחה 248

מקרה, גם רוח סערה איננה במקרה 285
משה, זכותו כי לימד לישראל מעשה המצוות 471
משרה ממשלתית, לפעמים יש להתרחק ממנה 94
מתן תורה באש וחשך, טעם לכך 575

נ

נבון, כאו"א יכול להיות חכם, אבל לא נבון 258, 259
נביא אינו יכול לחדש דבר 43
נדיבות לב, לתת לאחרים 199
נסיון מתאוננים ונסיון האספסוף 386, 389
נסיונות מה', ג' נימוקים 361, 362
נפש האדם בודאי טובה, רק יצרו רע 540
נפש האדם, יש בה כל הכחות וכחות נגד 580
נפש חברו, א"א לאדם לדעת דרגתה 529
נפשות בני אדם, דרגות שונות 529
נצחיות (השארות) הנפש 232, 233

ס

סבר פנים יפות בקבלת פני רשע, כל עוד אינו מדבר דברי נבלה 103, 111
סוד פרטי שלך, אין לגלות 79
סודות אין לדרוש ברבים (ע"ע צניעות) 49
סודות התורה וקבלה 57, 153
סודות התורה, דעת אלהים 254, 256
סודות התורה, זוכים רק ביראת הרוממות 532
סודות התורה, לנהוג בהם צניעות וענוה 552, 570, 590
סודות מתגלים ללומדים לשמה 551
סנה, פלאות במעמד הסנה 665
סיני, מעמד הר סיני 43
סנחריב שנפל בבושת פנים, מה שכרו על כך 497
ספר "אבות" אין בו מחלוקת תנאים 41
ספר "חכמת שלמה", "רוח חן" 35
ספר "יין לבנון", טעם לשם זה 36
ספר המחבר, כוונתו רק למצוא דברי אמת 36
ספר זה, המחבר נמנע מלהביא חקירות 37
ספר זה, להביא רק פירוש אחד לכל משנה, ולא שיטות שונות 38
ספר זה, מאמץ המחבר להמנע מאריכות 37
ספר, טוב להביא לכל דבר ראיה מהמקרא 41
סתרי תורה נודעים רק פנים אל פנים, רב לתלמיד 56

ע

מבול ודור הפלגה, ההבדל ביניהם 358
ע"ז, הכופר בה' אין בו צורת האדם 654
עבודת ה', א"א לשבת בטל, כי מעולם לא גומרים 175
עבודת ה', האדם רק מכין, וההשלמה ע"י ה' 175
עבודת ה', להתבונן בכל מדה אם מתאימה היא לו 115

עבודת ה', מה היא 55, 62
עבודת ה', מתן תורה באש וחושך 575
עבודת ה', נגד יאוש בה 173, 175
עבודת ה', עיקר לידת האדם כדי לעלות מדרגה לדרגה 100
עבודת ה', תביעה מהאדם רק לפי יכולתו 175
עוה"ב, עיקר השכר עבור מעשים, לא עבור לימוד (ע"ע מעשים) 514
עוה"ז, הנאותיה צריכים לשלם ע"י מצוות ומעשים טובים 246
עוה"ז, טוב שבו אינו טוב גמור, והרע אינו רע גמור 248
עורך דין, מתי מותר ומתי אסור 86, 87
עושר, סגולה לעושר 225
עירוב והוצאה ביום טוב 93, 125
עלבון, ת"ח צריך למחול על עלבונו 555
עם הארץ, מה הגדרתו 134
עמלק 212
ענו החושש לטובתו של הפחות בהמון, ורוצה בטובתו 553
ענוה הראויה לשרים ושליטים 530
ענוה ויראה מביאות האדם לרוח הקודש 527
ענוה לענין לימוד התורה 575
ענוה של המחבר ("וחסרוני גדול") 577, 622
ענוה, אין ענינה שהאדם ישקר לעצמו שהוא הפחות שבישראל 530
עני ועניות, הקשר ביניהם 75
עצבות, ת"ח צריך להתרחק ממנה 555
עצה נכונה משיגים רק אצל לומד התורה 512

פ

פסוקים ומלים הנכפלים, יש בכל כפל דבר חידוש 390
פרישה מההנאות 224
פרישה מהציבור 131

צ

צבועים ורמאים, אם יש לשמוח במפלתם 329
צדיק ורע לו 60, 61, 118, 160, 196, 249, 318, 326, 553, 554, 582, 604
צדיק, יש שאיננו חכם (לא קבל שמועות), אבל כל חכם הוא צדיק 533
ציבור, פרישה מהציבור 131
ציורים העולים בלבו של אדם 119, 120, 154, 539
צלם אלהים שיש בכל אדם (ואפילו גוי) 226, 228, 231
צלם אלהים, מה כבודו ואהבתו 522
צניעות של לומדי סודות התורה 552, 570, 590
– לא לדרוש בפומבי ובדברים רחבים בסודות התורה 553
צרות שהאדם גורם לעצמו מחמת חוסר זהירות 248
צרות, הן שלוחים מה' לעורר האדם לתשובה 509

ק

קירוב רחוקים לתורה, מפני אהבתם ולא כדי לקבל כבוד 101
קנאה מזיקה לגוף יותר מגאוה וכעס 336

קריעת ים סוף, אחת עשרה שאלות 371–373
קשת, ביאור אופן האות 411

ר

רוח ה', ארבעה ביטוים 546
רוח האדם, פעילותה 475
רחוקים מהתורה, יש לאוהבם לקרבם אליה 99
רמב"ם וראב"ד, מחלוקת בענין המגשימים לה' 649, 655
רע, מקרים רעים הם לטובתם של ישראל 235
רצון, בידי האדם יש רק רצונו. רק ה' ישלים המעשה 541
רשע
אין לבזותו, כי יש באפשרותו לשוב בתשובה 523
בוזה לתורה, כמה הוא עצמו בזוי! 273
הבא אליך ואינו מדבר נבלה, קבלהו בפנים יפות 103, 111
המכיר שעשה לא טוב, ורשע המצדיק למעשיו 485
וטוב לו (ע"ע צדיק ורע לו) 60, 249, 318
אין להתחבר אליו 132
יש בעל שכל ותבונה רבה והוא בכל זאת רשע 476
יש להקדים לו שלום אבל לא לכבדו יותר מזה שמא ח"ו מחזק את ידיו 318
רשעי ישראל, לבסוף תהיה להם תקנה 307

ש

שאול המלך, אופי נעלה שלו 493
שביעית, טעם המצוה 437
שיחה, לרוץ למצוה היא אות שמחת הלב 492
שיתוף, אוה"ע לא נצטוו על השיתוף 652
שיתוף, העובדים לה' בשיתוף 651, 652
"שכינה עמהם", ביאורו. מאור פנים של דעה והשכל 183, 192
שכל אנושי הוא מוגבל, טוב להכיר בכך 159
שכל נאצל 334, 335
שכן טוב, מעלותיו 82, 153
שכר בגלל העמל, לא על ההצלחה 176
שכר ועונש, ה' מתחשב בטיב כוונת לב העושה 247
שכר לפי היגיעה, לא לפי התוצאות 514
שכר של מצוה, ה' לא גלה 118
שכר, מצוות לשם שכר רק למאמין בצדקת קונו 60
שכר, שכר לע"ל כאילו השלים האדם שנותיו במצוות 322
שלום, בנ"א וקטטה ביניהם, אין תורתם כלום 251
שלום, הוא תכלית החסידות 111
שלום, כינוי לדברי חסידות שבתורה 592
שלום, כינוי להצלחה האחרונה של האדם, שיגבר על יצה"ר וישמח בחכמה 602
שלום, מעלותיו 97, 141
שלום, עיקרו בלב האדם כשקבל טבע של חכמה 97, 98
שלמה עשה סייגים לתורה 47

שם טוב, מה מעלתו 142
שמה, לימוד תורה לשמה (ע"ע תורה) 517
שמות הקדושים: אל 342, 393
שמות קודש: ה' אלוהי ישראל 342
שמח בחלקו 270
שמח בחלקו, הלומד תורה באהבה אינו מצטער על צרתו 184
שמחה במפלת אויבי ה' 329
שמחה, המקיים מצוה בשמחה, ה' יזמין לו עוד מצוה ויעזרנו 541
שמיטה, בעון יש אריכות הגלות 437
שמיטה, טעם המצוה 437
שמים, למה עומדים לעד בלי השתנות 50
שתדלנים העומדים בחצרות מלכים 130
שתיקה, ע"ע דיבור

ת

תורה

אבות, מעלת הלימוד בפרקי אבות 34
אין לת"ח לבקש עושר חומרי 612
ביטול תורה, עון ועונש 189
בירור בלימודה עד שהדברים קבועים בלבו 103, 104
בלי לימוד, לא ידע האדם כיצד לקיים המצוות 60
בשם אומרה כדי להגדיל שמו ולביא ישועה 595
דרך ארץ, א"א שיעסוק האדם בתורה תמיד, בלי דרך ארץ 181
דרך ארץ, כשנחלש דעתו מפני ריבוי לימוד, לעסוק בד"א עד תתישב דעתו 127
דרך ארץ, תורה בלי שום ד"א, יגיע לעון 127
המלמד תורה ולבו שקוע במסחר, לא יצליח ללמד 135
זכירת לימודו, זה העיקר בלימוד 448, 449, 459
זכרון, סגולה נגד שכחת התורה 52
חבורה, לימוד תורה בחבורה, ולא גלמוד 316
חוקי התורה אינם תלויים בסברות, כי אם בקבלת הדורות 267
חטא של המפסיק בלימודו עבור דברי חול 202
חיי צער של הלומד תורה 571
חכמות לימודיות או טבעיות, אין לבטל תורה מפניהן 557
חסד, פרטיו אינם מפורשים בתורה, כי לא כל ההמון יכול לקיימם 56
חשק הלב לתורה, לפ"ז יזרח עליו כבוד ה' 334
טעם שלא הוזכר "תלמוד" בין מ"ח הדברים (אבות) 577
טעמי תורה ללמוד אצל בא בשנים, ולא אצל צעיר 332, 335
להתבונן בדרכי ה', גדולתו ונוראות מעשי בראשית, נכלל בכלל התורה (ע"ע מו"נ ח"ג פכ"ח) 78
לומד הנכשל במצוה, לא הקדים ללמוד יפה ההלכה 493
לומד לשמה איננו ירא ממלכים ושרים 546
לומד, זוכה לברכות וניצול מפורעניות 518
לומדים אפילו מן אות א' בלבד 563
לזכות לתורה צריכים להקדים ולהלחם נגד יצה"ר 164
לימוד בעת צרה, ואע"פ שהלומד כמוזר בעיני הבריות 184, 191
לימוד תורה חשוב יותר מהמצוות 183
לימוד תורה לשמה 517
לימוד, אין לו לאדם לסמוך על עצמו יותר מדאי 316
ללמד לאחרים, זה מוטל על כל חכם 34
ללמוד בחבורה, ולא יחיד גלמוד 454
ללמוד בכל תקופות חיי האדם 511
ללמוד גם בדברים שלא מוצא בהם טעם, או שהם הפוכים משכלו 70, 71

ללמוד גם ממי שהוא פחות ממנו בשכל 268
לשמה, אל יבקש לעצמו דרגות גבוהות ברוחניות לע"ל 570
מושג "תורה" כולל כל מחשבות טהורות הגורמות דבקות בה' 193
מזל, ע"י תורה אין מזל שולט בו 556
מלמד לאחרים, מדה כנגד מדה ה' ילמדהו נוספות 594
מלמד תורה לאחרים, מעלותיו 156, 157
מלמדה לאחרים, עצות כיצד לעשות 593
מעשה בראשית ומעשה מרכבה 289
מקרא, חיוב לימודו 577
מתיקות ושמחה שיש בלימודה 568
נבואה אינה מועילה לחדש במצוות התורה 44
סדר חינוך של הילד 331
סוחרים המתוועדים יחד, עליהם לדבר קצת ביניהם בתורה 182
עיקר התורה, שיזכרנה וישמרנה בלבו 51, 53
ענוה, כשאינו נוהג בענוה ללמוד מחבריו ותלמידיו, ייענש על שגגתו כשטועה הלכה למעשה 312
עצה נכונה, זוכים לה רק ע"י תורה 512
פרנסה, העוסק בתורה יזכה לפרנסה טובה 511
רוממות יש בלימודה (אף בעת צרה) ודלא כבשאר חכמות 568
רפואה, תורה רפואה לגוף יותר מכל התרופות 598, 599
שמחה במה שמשים אחר להיות לו לרב 97
שמחה, עיקר בלימוד הוא השמחה בה 200
שקידה על לימוד תורה, פירושה 170
תורה כוללת תורת המלכים, תורת המלחמות 55
תורה מלאה עצות טובות 140
תורה שעוסקים בה בעת צער וזעם 191, 196
תורה, אם היא ירושה 165
תורה, ענינה הוראת דרך 53
תורת אמת, כלומר נגלות התורה 592
תורת אמת, תורת חסד, ההבדל ביניהן 534
תכלית בריאת הארץ, לשם חכמה ומעשים טובים 177–179
תאוה מזיקה לגוף יותר מגאוה וכעס 336
תוכחה היא טובה כשהיא מתוך אהבה שבלב 278
תוכחת לזולת, בדרך כבוד בלי הלבנת פנים 523
תחיית המתים לכל ישראל, חוץ מהאפיקורסים 234
תחיית המתים, אז יבינו למפרע מה היתה התכלית של עוה"ז 249
תחיית המתים, העיקר הגדול ועמוד התורה כולה 339, 340
תחיית המתים, קלקול של מאמין בה אלא מכחיש שלא נרמזה בתורה 219
תלמיד, היחס אליו 159
תלמידים, סימן הצלחה לרב כאשר גם הם מפיצים תורה 606
ת"ח אם מותר לו לקבל מתנות מאחרים 292–295
ת"ח אשר ע"ה עולבים אותם, לפעמים למחול ולפעמים לא 555
ת"ח הניזון מהציבור או מאחרים, יקח מפני שהוא עני ולא מפני תורתו 292, 293
ת"ח וגאוה המשובחת 547, 548
ת"ח, אין לו להתקנאות בעושרו של ע"ה 622
תפילה (י"ח) מטהרת הלב ממחשבות און 167
תפילה היא מצוה דאורייתא (שיטת הרמב"ם) 168
תפילה, היא גם חובה וגם נדבת הלב 168
תשובה מועילה, אפילו של רגע אחד 161
תשובה שלמה של כלל ישראל, רק כאשר ביהמ"ק כבר בנויה 499
תשובה, אפשר לאדם ברגע להתהפך לטובה 322

תשובה, העיקר שלה היא תפילה 168

מפתח הפסוקים

דברי המגיה: הרב המחבר הכין מפתחות לפסוקים ולדברי חז״ל שהוא פירש וביאר בספרו. לא באו כאן פסוקים ודברי חז״ל שהרב הביא רק כסיוע לדבריו ולא הוסיף להם ביאור נוסף. כאשר גם ביאר המשך הפסוק, מצויין זאת במלת ״וכו״. אבל מחמת ריבוי המלאכה לציין באיזה עמוד הדבר מופיע במהדורתנו אנו השמטנו פה ושם, ועם הקורא הסליחה.

בראשית

א, א בראשית ״ברא״ 352
א, כו נעשה אדם בצלמנו 280
ב, ג ויברך א׳ את יום השביעי 404, 406
ב, ד–ו אלה תולדות, ואד יעלה 411–412
ב, ז וייצר, עפר מן האדמה 559
ב, ז עפר מן האדמה 226
ח, כא יצר לב האדם רע 526
ח, כב כל ימי הארץ 339
ט, ה את דמכם לנפשותיכם 231
ט, ה מיד כל חיה אדרשנו 233
ט, יג ברית, קשתי נתתי בענן 411–412
טו, א אל תירא אברם, מה תתן 479
טו, ו והאמין בה׳ 581
טז, א ותקח שרי, מקץ י׳ שנים 479
יא, ז הן עם אחד, הבה נרדה 358
יד, יט ברוך אברם לאל עליון 616
מה, כו ויפג לבו 581
מט, יח לישועתך קויתי 287

שמות

ג, ו ויסתר משה פניו 552
ד, א והן לא יאמינו לי 581
ד, ב מזה בידך 413
ד, יד וראך ושמח בלבו 97
ד, לא ויאמן העם וישמעו 582
ה, ב ויאמר פרעה, מי ה׳? 366
ו, יב ולא שמעו, מקוצר רוח 284, 477
ז, ד ויקרא פרעה, העתירו 366
ז, כג ויפן פרעה ויבא אל ביתו 366
ז, כה וימלא ז׳ ימים 366
ח, יד החרטומים, ולא יכלו 367
ח, יד ותהי הכנם באדם 367
ח, כא לכו זבחו לאלהיכם 367
ט, ח קחו לכם מלא חפניכם 368

ט, יא ולא יכלו החרטומים 368
ט, כז פרעה, חטאתי הפעם 368
טו, ט זעד יעבר עמך ה' 617
טו, יז מקדש א' כוננו ידיך 617
טו, יח ה' ימלוך לעולם ועד 620
טז, ד ממטיר לכם לחם 412
טז, יט איש אל יותר ממנו וכו' 387
י, כא וימש חשך 671–672
י, כג אור במושבותם 672
י, כג ולא קמו איש מתחתיו 672
יב, לב וברכתם גם אותי 369
יד, יט ויסע מלאך (עד טו, יט) 371–384
יד, כא ברוח קדים עזה 489
יט, ד אתם ראיתם, אשר עשיתי 230
יט, ה כי לי כל הארץ 230
יט, ו ואתם תהיו לי 230
יט, ט וגם בך יאמינו לעולם 43
יט, יט ויהי קול השופר 44
יט, יט משה ידבר והאלהים יעננו 44
כ, כא אזכיר את שמי 196
כב, כב כל אלמנה לא, ענה תענה 433
כג, ב לא תענה על רב 87
כג, ז מדבר שקר תרחק 347
כד, ז נעשה ונשמע 71
לב, טז והלוחות מעשה אלהים 560
לג, טז ונפלינו אני ועמך 239

ויקרא

ז, יח ואם האכל, המקריב אותו 212
י, ג וידום אהרן 98
יט, יז–יח לא תשנא את אחיך וכו' 229
יט, יח ואהבת לרעך כמוך 228, 278–279
כג, ז כל מלאכת עבודה 125
כה, כג לא תמכר לצמיתות 263
פרק כ"ו [סדר פורענות שבתוכחה] 429–432

במדבר

טו, כב וכי תשגו ולא תעשו 211
טו, ל–לא והנפש, תעשה ביד רמה 210–220
טז, ו קחו לכם מחתות 468
טז, כט בזאת תדעון, אם כמות 407, 467
טז, לב ותפתח הארץ את פיה 407
יא, א ויהי העם כמתאוננים 391
יא, כט המקנא אתה לי 192

יב, ז יהיה נביאכם, עבדי משה 536
כא, ד ותקצר נפש העם בדרך 477
כא, טז ומשם בארה (וכל השירה) 409
כא, יז את השירה הזאת וכו' 409
כב, ח לינו פה הלילה, לא תלך 481
כב, כב ויחר אף אלהים 481
כב, כח ויפתח ה' את פי האתון 409

דברים

ד, ד ואתם הדבקים בה' 270
ד, כט ובקשתם משם וכו' תדרשנו 598–599
ו, יח הישר [לפנים משורת הדין] 54, 56, 65, 114
ח, ג ויענך וירעיבך (וכל הענין) 412
ח, ה ייסר איש את בנו 585
טו, ט השמר לך, לבבך בליעל 450, 151
טו, י נתון תתן לו 450
יב, כה לבלתי אכול דם 118
יד, א בנים אתם, כי עם קדוש 233–234
כו, יט ולתתך עליון, ולתפארת 115
כח, ט והלכת בדרכיו 263
לב, לט אני אני הוא 343
לג, כא צדקת ה' עשה 471
שופטים טו, יג [משל של יותם] 524

שמו"א

ב, ט רגלי חסידיו ישמור 166
ב, כט למה תבעטו, נאום ה' 272
ב, ל כי מכבדי אכבד 273
טו, יז–יח קטן אתה בעיניך, וישלחך 541
י, כב [שאול נחבא אל הכלים] 590

מל"א ב, מה והמלך שלמה ברוך 349
מל"ב יג, ב על חטאות ירבעם 473

ישעיה

א, ג עמי לא התבונן 255
ה, יג לכן גלה עמי מבלי דעת 255
כד, כג וחפרה הלבנה וכו' 607
כח, כט גם זאת מעם ה' צבאות 543
כט, ט ובמחשך מעשיהם 674
לא, ב וגם הוא חכם ויבא רע 245
לב, ז וכלי כליו רעים 84
לח, יד ה' עשקה לי 160
לח, יח כי לא שאול תודך 486

מג, ז בראתיו, יצרתיו וכו׳ 345–343, 619
נז, ב שלום ינוחו על משכבותם 611
נט, ט באפלות נהלך 671
ס, יט השמש לאור יומם 65
סג, טז אתה אבינו כי אברהם 235

ירמיה

ז, כד ויהיו לאחור 255
ט, יא על מה אבדה הארץ 518
ט, יב על עזבם את תורתי 54–53
ט, כב אל יתהלל חכם וכו׳ 274
ט, כג בזאת יתהלל המתהלל 144
יז, ה ארור הגבר, יבטח באדם 261–260
יז, ח והיה כעץ שתול וכו׳ 261
כב, טז התמלוך וכו׳ מתחרה בארז 531

יחזקאל

יא, יט והסירותי לב האבן 51
יח, לא לב חדש ורוח חדשה 119
כ, לב והעולה על רוחכם 234

הושע

יג, ז כנמר על דרך אשור 489
יד, י מי חכם ויבן אלה 115

עמוס

ה, כ ואופל ולא נגה לו 671
ט, ו הבונה בשמים מעלותיו 195
זכריה ח, טז אלה הדברים אשר תעשו 112

מלאכי

ב, ו בשלום ובמישור 98
ג, ה וקרבתי אליכם למשפט 347
ג, טז אז נדברו יראי ה׳ 184, 186, 196
ג, יג–טו חזקו עלי דבריכם וכו׳ 318
ג, יז ספר זכרון לפניו 195

תהלים

א, א אשרי, ובמושב לצים וכו׳ 182
ח, ב ה׳ אדוננו מה אדיר וכו׳ 179
ח, ג–ח מפי עוללים ויונקים וכו׳ 179
ט, כ אל יעוז אנוש 489
טז, ג לקדושים אשר בארץ המה 617
טז, ז שויתי ה׳ לנגדי תמיד 121, 124

טז, ח אברך ה׳ אשר יעצני 124, 517
טז, י לא תעזוב נפשי לשאול 486
י, ד רשע כגובה אפו 216
יב, ד יכרת ה׳ כל שפתי חלקות 157
יב, ד לשון מדברת גדולות 170
יז, ג בחנת לבי, לפעולות אדם 64
יז, ט ואני בצדק אחזה פניך 532
יט, ט פקודי ה׳ ישרים משמחי לב 126
כג, א ה׳ רועי לא אחסר וכו׳ 571
כג, ו אך טוב וחסד ירדפוני 338
כד, ח ה׳ עזוז וגיבור 489
כה, ח יורה חטאים ברך 611
ל, ד העלית מן שאול נפשי 486
ל, י מה בצע בדמי 486–487
לג, טו המבין אל כל מעשיהם 137
לד, טו בקש שלום ורדפהו 592
לד, יד נצור לשונך מרע 109
לו, י כי עמך מקור חיים 597
לז, ה ובטח עליו והוא יעשה 166
לז, כא לוה רשע ולא ישלם 155
לט, ז אך בצלם יתהלך איש 231
מ, ו רבות עשית אתה ה׳ 243
מט, טז יפדה נפשי מיד שאול 486
נ, כ–כב תשב באחיך תדבר וכו׳ 215
נא, יב–יד לב טהור וכו׳ אלמדה 99, 154
נב, ט יעוז בהותו 494
נה, טז ירדו שאול חיים וכו׳ 487
נה, כד ואתה אלהים תורידם וכו׳ 566, 487–488
סח, ה שירו לאלהים זמרו שמו 531
עג, א אך טוב לשראל וכו׳ 554
עג, ג כי קנאתי בהוללים 160
עג, יג–טז אך ריק, ואחשבה לדעת 318
עג, כב–כג ואני בער ולא אדע 49
עג, כד בעצתך תנחני 555
עז, יז ראוך מים אלהים וכו׳ 384
עח, ב אפתחה במשל פי וכו׳ 390
עח, טו יבקע צורים במדבר 389
פב, ה ימוטו כל מוסדי ארץ 110
פרק ע״ג [כל הפרק] 554
פרק ע״ח [כל הפרק] 629
פרק צ׳ [כל הפרק] 509
צ, ג תשב אנוש עד דכא וכו׳ 173
צ, י ואם בגבורות פ׳ שנה 506
צ, יב למנות ימינו כן הודע 174

צד ז–ח הנוטע אזן הלא ישמע וכו׳ 123
צז, יא ולישרי לב שמחה 323
קא, ב אשכילה בדרך תמים 75
קג, כ מלאכיו, לשמוע בקול 50
קד, כד מלאה הארץ קנינך 616
קד, לא יהי כבוד ה׳ לעולם 620
קה, כח שלח חשך ויחשיך 671
קה, מא פתח צור ויזובו מים 408
קו, ז אבותינו, לא השכילו 387
קטו, יג ה׳ זכרנו יברך 270
קיב, א–ג גיבור בארץ יהיה זרעו 128
קיד, ג הים ראה וינס 381
קיט, קט–קיב נפשי בכפי תמיד וכו׳ 190
קיט, טז לא אשכח דבריך 145
קיט, ל דרך אמונה בחרתי 71
קיט, מא ויבואוני חסדך 171
קיט, נח חליתי פניך בכל לב 121
קיט, סה טוב טעם ודעת למדני 71
קיט, סט טפלו עלי שקר זדים 609
קיט, עב טוב ״לי״ תורת פיך 609
קיט, צז מה אהבת תורתך וכו׳ 268
קיט, צז כל היום היא שיחתי 76
קיט, קיט–קכ סיגים השבת וכו׳ 122
קיט, קכט פלאות עדותיך 145
קכו, ב אז ימלא שחוק פינו 579
קכח, ב יגיע כפיך כי תאכל 271
קלט, כא–כב משנאיך ה׳ אשנא וכו׳ 555
קלט, לב דרך מצותיך ארוץ וכו׳ 493
קמה, ו ועזוז נוראותיך יאמרו 489
פרק קכו [כל הפרק] 579

משלי

א, ז יראת ה׳ ראשית דעת 256
ב, א–כ [ביאור הפרשה] 54
ב, ב להקשיב לחכמה וכו׳ 54
ב, ג לבינה תקרא [תזמין] 54
ב, ו ה׳ יתן חכמה 313
ב, ז יצפון לישרים תושיה וכו׳ 277, 541
ב, י כי תבא חכמה בלבך 154
ג, א בני תורתי אל תשכח וכו׳ 51
ג, ג קשרם על גרגרותיך וכו׳ 51
ג, ה בטח אל ה׳ בכל לבך 260
ג, ו בכל דרכיך דעהו 126, 166
ג, ו והוא יישר ארחותיך 261

ג, ז אל תהי חכם בעיניך וכו' 583
ג, ח רפאות תהי לשרך וכו' 599
ג, ט כבד את ה' מהונך וכו' 200
ג, טז בימינה, בשמאלה 602
ג, יא מוסר ה' בני אל תמאס 234
ג, יב אשר יאהב יוכיח 584
ג, יח עץ ח' למחזיקים, ותומכיה 599–600
ג, יט ה' בחכמה יסד ארץ 50
ג, לה כבוד חכמים ינחלו וכו' 524
ד, ג כי בן הייתי לאבי וכו' 239
ד, ה קנה חכמה קנה בינה 71
ד, ח סלסלה ותרוממך 601
ד, ח–ט תכבדך, תחבקנה, לוית חן 601
ד, כב כי חיים הם למוצאיהם 598
ד, כג מכל משמר נצור לבך 599
ה, ג–כ נפת תטופנה וכו' 82
ו, ט עד מתי עצל תשכב 209
ו, כ נצור בני מצות אביך 610
ו, כא קשרם על לבך תמיד 610
ו, כט בהתהלכך תנחה אותך 611
ו, לב נואף אשה חסר לב וכו' 485
ז, יג והחזיקה בו ונשקה וכו' 495
ח, ח בכל עת אוהב הרע וכו' 464
ח, יד לי עצה ותושיה וכו' 544
ח, כא להנחיל אוהבי יש 484
ח, לד לשקוד על דלתותי וכו' 170
ח, לד–לה לשקוד על דלתותי 170
ח, לז לשקד על דלתותי יום יום 69
ט, ז יוסר לץ לוקח לו קלון 588
ט, ז–ט יוסר לץ וכו' 588
ט, ח אל תוכח לץ 183
י, יב שנאה תעורר מדנים 461
י, יט ברב דברים לא יחדל פשע 108
י, כג כשחוק לכסיל עשות זמה 223
יא, ב בא זדון ויבא קלון 553
יא, ז במות אדם רשע תאבד וכו' 287
יא, יב בז לרעהו חסר לב 278, 524
יא, כב נזם זהב באף חזיר 558
יא, כג תאות צדיקים אך טוב וכו' 287
יא, כג תקות רשעים עברה 286
יב, ט ודרך אויל ישר בעיניו וכו' 267
יב, יח יש בוטה כמדקרות וכו' 170
יג, י רק בזדון יתן מצה 553
יג, יב תוחלת ממושכה מחלה לב 336

יג, כ הולך את חכמים יחכם 454
יד, ו בקש לץ חכמה ואין 221
יד, כד עטרת חכמים עשרם 605
יד, כט ארך אפים רב תבונה 580
יד, כט וקצר רוח מרים איולת 284
יד, ל ורקב עצמות קנאה 336
טו, יב לא יאהב לץ הוכח לו 455
טז, ט וה' יכין צעדו 175
טז, ט לב אדם יחשב דרכו 120
טז, יח טוב שפל רוח 283, 286
טז, כא לחכם לב יקרא נבון 147
טז, לא עטרת תפארת שיבה 605
טז, לב טוב ארך אפים מדיבור 269
יז, ו עטרת זקנים בני בנים 606
יז, יז אח לצרה יולד 464
יז, כז יקר רוח איש תבונה 323
יז, כז–כח חושך אמריו וכו' 107
יח, ד מים עמוקים, פי איש 147, 459
יח, כד ויש אוהב דבק מאח 463
יט, ח מלוה ה' חונן דל 156
יט, יא שכל אדם האריך אפו 115
יט, כ שמע עצה וקבל מוסר 420
כ, כט תפארת בחורים כחם 606
כ, כט והדר זקנים שיבה 606
כא, כט העז איש רשע בפניו 168
כב, ב כתבתי לך שלשים 516
כב, יא אוהב טהר לב 464
כב, כב אל תגזול דל 440
כג, יח ותקותך לא תכרת 287
כג, כד גיל יגיל אבי צדיק 145
כד, ח מחשב להרע לו 119, 120
כד, יז בנפול אויבך אל תשמח 329
כד, י–יב ביום צרה צר כחכה וכו' 169
כה, ב כבוד אלהים הסתר דבר 619
כה, יב מוכיח חכם על אזן שומעת 589
כה, יב נזם זהב וחלי כתם וכו' 589
כה, כח עיר פרוצה אין חומה וכו' 269, 285
כו, יב ראית איש חכם 216
כו, כג כסף סיגים מצופה על חרש 157
כז, ה טובה תוכחת מגולה וכו' 278
כז, יא חכם בני ושמח לבי 258
כז, כ שאול ואבדה לא תשבענה 486
כח, י משגה ישרים בדרך רע 566
כח, יא חכם בעיניו איש עשיר 303

כח, יב בעלוץ צדיקים, תפארת 115
כח, כב נבהל להון איש רע עין 149
כח, כד גוזל אביו ואמו, אין פשע 485
כח, כו בוטח בלבו הוא כסיל 258
כט, כג ושפל רוח יתמך כבוד 284
פרק לא [ענין המלמד לאחרים] 56

איוב

ג, ו יקחהו אופל 671
ז, ב וכשכיר יקוה פעלו 286
י, ג הטוב לך כי תעשוק? 160
י, כב עיפתה כמו אופל 674
יא, ה מי יתן אלוה דבר 280
יב, יב ואורך ימים תבונה 333
יב, יג לו עצה ותבונה 258, 141
כח, יב והחכמה מאין תמצא וכו׳ 252
כח, כ והחכמה מאין תבא וכו׳ 237
כח, כה לעשות לרוח משקל 285
כח, כח הן יראת אדני היא חכמה 252
לא, כט אם אשמח בפיד משנאי 330
לב, א וישבתו ג׳ האנשים מענות 422
לג, כג מלאך מליץ אחד 307
לט, כז על פיך יגביה נשר 491
מ, ט–יד הדוך רשעים וכו׳ 115

שיר א, ד כי טובים, משכני 590
שיר ז, י וחכך כיין הטוב 535
איכה ג, כז–כח טוב לגבר וכו׳ 184

קהלת

א, טז–יח דברתי אני עם לבי 127
ב, טו–טז כמקרה הכסיל, אין זכרון 61–62
ב, יב כיתרון האור מן החושך 597
ב, יד–טז ימות החכם עם הכסיל? 600
ב, כד והראה, נפשו טוב בעמלו 126
ב, כה–כו אין טוב באדם שיאכל וכו׳ 126
ה, יז–יח ראיתי אני טוב וכו׳ 271
ז, ז העושק יהולל חכם 318, 160
ז, ח טוב אחרית דבר מראשיתו 249
ז, ח–ט טוב ארך רוח וכו׳ 284, 269
ז, ט אל תבהל ברוחך לכעוס 446
ז, יא–יב טובה חכמה עם נחלה 605
ז, כה–כו סבותי אני בלבי, לתור 77
ז, כו מר ממות את האישה 77

ח, א חכמת אדם תאיר פניו 140
ח, א מי כהחכם, חכמת אדם 140
ט, ח יהיו בגדיך לבנים 527
י, ד רוח המושל יעלה וכו׳ 586
י, י אם קהה הברזל וכו׳ 538
יב, א דברי חכמים כדרבנות וכו׳ 46
יב, ט ויותר שהיה קהלת חכם 47

דניאל

א, ח וישם דניאל על לבו 167
ט, ז–ח ולנו בשת הפנים 496
יא, יב והפיל רבואות ולא יעוז 489
עזרא ט, ז ובבושת פנים 497

דהי״א

כח, ט וכל יצר מחשבות מבין 123, 137
כט, טו כי גרים אנחנו 199
כט, יד וכי מי אני ומי עמי 199
כט, יז ביושר לבבי התנדבתי 199

דהי״ב

ב, ה ומי יעצר כח לבנות 199
כו, טז ובחזקתו גבה לבו 485
לו, טז עד לאין מרפא 219–220
לו, כ–כא ויגל השארית מן החרב 438

ביאורים לכמה ממאמרי חז"ל

ברכות ג ע"ב — פשטו ידיכם בגדוד — 610
ברכות ד ע"א — ולא חסיד אני? — 58
ברכות ד ע"א — לולא האמנתי — 84
ברכות ו ע"א — י' מתפללין, שכינה שרויה — 193–194
ברכות ז, ע"א — טובה מרדות אחת — 498
ברכות ח ע"א — ד' אמות של הלכה — 192
ברכות ח ע"ב — זקן ששכח תלמודו — 203
ברכות יז ע"א עולמך תראה בחייך — 335
ברכות יט ע"א ת"ח שעבר עבירה בלילה — 65
ברכות כח ע"ב העושה תפילתו קבע — 168
ברכות כח ע"ב חלקי בין יושבי קרנות — 182
ברכות כט ע"ב שאין יכול לחדש בו דבר — 168
ברכות לג ע"א גדולה דעה, ב' אותיות — 256
ברכות סג ע"א כל גופי תורה תלוין בה — 165
ברכות סג ע"ב אם נבלת בהתנשא — 135
תרומות פ"ד מ"ה אין תורמין לא במדה וכו' — 106
שבת י ע"א — נעשה שותף להקב"ה — 88
שבת לא ע"א — מה דעלך סני, לחברך לא — 228, 278
שבת לב ע"א — אם יש מלאך מליץ — 305, 307
שבת לג ע"א — סימן לגסות הרוח עניות — 75
שבת פח ע"א — הקדימו נעשה לנשמע — 71
שבת צו ע"ב — הוצאה היכי כתיבא — 92
שבת קיא ע"ב ארי שבחבורה — 319
שבת קטז ע"א פורענות ראשונה ושניה — 395
שבת קטז ע"א ויהי העם כמתאוננים — 389, 395
שבת קטז ע"א פרשה עתידה להעקר וכו' — 395
שבת קיט ע"ב עד שביזו בה ת"ח — 219
שבת קכז ע"א הני נמי בגמ"ח שייכי — 58
שבת קכז ע"ב מעשה בחסיד שפדה ריבה — 80
שבת קלט ע"א בזכות 'ושמח בלבו' — 97
עירובין יג ע"ב דחזיתיה לר' מאיר — 68
עירובין נ ע"א המרבה במעשרות — 105
עירובין סד ע"א שמועה זו נאה — 70
פסחים נ ע"א — בא לכאן ותלמודו בידו — 52
פסחים נ ע"ב — מתוך שלא לשמה וכו' — 291
פסחים נד ע"א ברכת בורא מאורי האש — 417
פסחים נד ע"א י' דברים נבראו — 417
פסחים סד ע"ב אין מעבירין על המצוות — 117
פסחים פז ע"ב אחת משלשה קנינים — 613
ראש השנה ד ע"א על מנת שיחיה בני — 60, 61
ראש השנה יז ע"א פושעי ישראל בגופן — 307
יומא כא ע"א ע"ב עשרה נסים במקדש — 400

יומא פו ע"א היכי דמי חלול השם 287
סוכה כה ע"א העוסק במצוה פטור וכו' 117
ביצה יג ע"ב מלאכת מחשבת 92
חגיגה יא ע"ב המסתכל בארבעה דברים 552
חגיגה טו ע"ב הרב דומה למלאך ה' 54
חגיגה כז ע"א פתח במזבח וסיים בשלחן 188
יבמות סא ע"א אתם קרויים אדם 228
יבמות קט ע"ב תוקע עצמו לדבר הלכה 78
נדרים כ ע"ב נבונים לא מצא 562
נדרים לט ע"ב אם בריאה יברא ה' 407
נדרים פא ע"א על מה אבדה הארץ 518
סוטה י ע"ב בני, בני ז' פעמים 235
סוטה לא ע"א הנהו תרי תלמידי 462
סוטה לו ע"ב לעשות מלאכתו, צרכיו 122
קידושין לב ע"ב זקן קנה חכמה 505
קידושין לו ע"א בנים, לה' (לומר "לא בני") 234
קידושין לט ע"ב העושה מצוה א' וכו' 305
קידושין לט ע"ב כל מצוה, תחיית המתים 117
קידושין לט ע"ב למען יאריכון ימיך 117
קידושין מ ע"א אין מקיפין בחלול השם 247
קידושין מ ע"ב תלמוד מביא לידי מעשה 52, 55, 206, 332
קידושין פא ע"ב ר' חייא בר אשי 131
ב"ק יז ע"א קיים זה מה שכתוב בזה 52
ב"ב עה ע"א פני יהושע כפני לבנה 45
סנהדרין מו ע"א ב"ד מכין וכו' שלא מהדין 48
סנהדרין צ ע"א אלו שאין להם חלק 217
סנהדרין צט ע"ב דורש אגדות של דופי 215
סנהדרין צט ע"ב זה המבזה ת"ח 219
סנהדרין קי ע"א אם בריאה יברא ה' 407
ע"ז נד ע"ב עולם כמנהגו נוהג 242
אבות, ב וכל מעשיך בספר נכתבין 247
אבות, ה מחלוקת לש"ש סופה וכו' 47
מנחות נד ע"ב אין תורמין תאנים וכו' 106
מנחות צט ע"ב המשכח דבר ממשנתו 203
חולין ז ע"ב אין אדם נוקף אצבעו 248
חולין קלז ע"ב לשון תורה לחוד וכו' 75
חולין קמב ע"א ומה אם מצוה קלה וכו' 116, 117
ערכין טו ע"ב שנים בים וכו' 386
תמורה טז ע"א בימי אבלו של משה 68
קינים (בסופו) זקני ע"ה 334

תוספות

פסחים ח ע"ב תוד"ה שיזכה לעוה"ב 61

ירושלמי

עירובין פ"ה ה"א העומד לפני רבו 68
חגיגה פ"א ה"ז אותי עזבו ותורתי שמרו 54
מכות פ"ב ה"ו שאלו לחכמה, חוטא, דינו 242
קידושין פ"א ה"ז מטולטלין שבילין, תורה 118

מדרש

פרדר"א כד הפיל ה' גורלות 357
מכילתא, משפטים
נזיקין, פ"ד קודם מתן תורה, מוזהרין 229
ת' כהנים, קדושים ואהבת לרעך כמוך 228, 279–280, 524
ספרי, ואתחנן, לב שלא יהא לבך חלוק 521
ספרי, ואתחנן, לג איני יודע כיצד אוהבים 521
ספרי, עקב, מט ולדבקה בו 68
ספרי, ברכה צדקת ה' עשה 471
ב"ר א, א אומן בונה, דפטראות וכו' 236, 237
ב"ר א בשביל תורה שנק' ראשית 51
ב"ר לב, ג ה' צדיק יבחן 361
ב"ר לד צדיקים לבם מסור בידם 154
שמו"ר יד, א חשך כעובי דינר 663
ויק"ר לה, ד שחקקתי בהם את הים 237
ויק"ר לה, ה אמר דוד, ללכת לטרטיאות 121
במד"ר יח, ז בקר ויודע, גבולות הציב 468

רמב"ם, ח' פרקים "כי הוו חלשי רבנן" 127