משנה · אחרונים

דרך חיים

רבי יהודה ליווא [המהר"ל]

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

דרך חיים

רבי יהודה ליווא [המהר"ל]

מקור הטקסט: ספריא · רישיון: לפי המהדורה: נחלת הכלל או Creative Commons

התכנים שלפניכם נאספו, מוינו, סוננו ונערכו בעמל רב ובמסירות על ידי צוות פרויקט 'אוצריא' (otzaria.org).

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/דרך-חיים/

הקובץ נוצר ב־16 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611151759 של הספרייה.

תוכן העניינים

הקדמה 5
משנת 'כל ישראל' 13
פרק א 22
משנה א 22
משנה ב 35
משנה ג 48
משנה ד 52
משנה ה 54
משנה ו 61
משנה ז 62
משנה ח 64
משנה ט 66
משנה י 67
משנה יא 71
משנה יב 74
משנה יג 76
משנה יד 80
משנה טו 82
משנה טז 85
משנה יז 87
משנה יח 89
פרק ב 104
משנה א 104
משנה ב 115
משנה ג 121
משנה ד 122
משנה ה 126
משנה ו 132
משנה ז 134
משנה ח 139
משנה ט 144
משנה י 162
משנה יא 165
משנה יב 166
משנה יג 167
משנה יד 169
משנה טו 177
משנה טז 179
פרק ג 182
משנה א 182
משנה ב 190
משנה ג 199
משנה ד 205
משנה ה 208
משנה ו 210
משנה ז 216
משנה ח 219
משנה ט 220
משנה י 224
משנה יא 228
משנה יב 231
משנה יג 233
משנה יד 241
משנה טו 252
משנה טז 258
משנה יז 262
משנה יח 271
פרק ד 274
משנה א 274
משנה ב 281
משנה ג 284
משנה ד 285

משנה ה 296
משנה ו 301
משנה ז 303
משנה ח 305
משנה ט 307
משנה י 311
משנה יא 314
משנה יב 318
משנה יג 320
משנה יד 329
משנה טו 333
משנה טז 337
משנה יז 340
משנה יח 345
משנה יט 346
משנה כ 349
משנה כא 354
משנה כב 361
פרק ה 371
משנה א 371
משנה ב 379
משנה ג 385
משנה ד 388
משנה ה 397
משנה ו 402
משנה ז 417
משנה ח 419
משנה ט 426
משנה י 433
משנה יא 435
משנה יב 436
משנה יג 437
משנה יד 438
משנה טו 440
משנה טז 446
משנה יז 453
משנה יח 456
משנה יט 459
משנה כ 466
משנה כא 471
משנה כב 478
משנה כג 479
פרק ו 485
משנה א 485
משנה ב 497
משנה ג 502
משנה ד 504
משנה ה 506
משנה ו 508
משנה ז 531
משנה ח 537
משנה ט 540
משנה י 547
משנה יא 556

הקדמה

"**כי נר** מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחות מוסר" (משלי ו, כג). האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה, סוכתו ענן וערפל, עד שהוא יושב בחושך, ולא אור, הוא הגוף העכור והחושך, אשר מכסה עליו, עד כי נלאה למצוא הפתח הפונה קדמה, שיהיה דרכו נוכח ה'. ואף אם זוהר השכל ונצוץ שלו לו לעינים*, להורות לו הדרך אשר ילך בו, אין הדבר הזה רק מה שראוי לאדם לעשות מצד שהוא אדם, שנתן לו השם יתברך השכל, אשר הוא נר מאיר, ובהלו נר השכל על ראשו, ידע מה שיעשה מצד שהוא אדם, לא במה שבחר השם יתברך בו, כמו שהם ישראל שבחר השם יתברך בהם מכל העמים, ודבר זה הוא למעלה מן השכל האנושי. ולכך אל דבר זה, שילך אחר בוראו ולהיות דבק עם השם יתברך, וכדכתיב (ר' דברים יג, ה) "אחרי ה' תלכו ואותו תעבודו ובו תדבקו", אין כח במאור הזה, שהוא השכל, להאיר דרכו אשר עליו מה שיש לו ללכת אחר בוראו. ואיך אפשר דבר זה, שיהיה המאור הזה, הוא השכל, הבוחר הדברים הראוים אל האדם במה שהוא אדם. רק הדבר הזה, הם מעשים הרצוים אל השם יתברך, ומה שמרחיק האדם מן השם יתברך אשר בחר בו, עד שבזה יוכל האדם להגיע אל הצלחתו האחרונה, ולהיותו דבק בו יתברך, ודבר זה הוא למעלה מן השכל. לכך המאור אשר הוא להגיה חושך האדם אשר יושב בו, הוא התורה והמצוה. וזהו דכתיב (משלי ו, כג) "כי נר מצוה ותורה אור", רוצה לומר כי הם בלבד המאירים לאדם בחושך, עד שהלילה כיום יאיר.

ופירוש "נר מצוה ותורה אור", רוצה לומר כי המצוה דומה לנר, אשר האור שלו אינו אור גמור בלא גוף, רק האור נתלה בגוף, הוא הפתילה והשמן וכלי המקבלים האור הזה. ואינו אור מופשט מן הגוף, שיהיה אור בהיר, רק עומד ונתלה בדבר שהוא גוף, ובשביל כך אינו אור בהיר. וכך המצוה היא המעשה אשר יעשה האדם על ידי כלי הגוף, ובמעשה אשר יעשה האדם בעל גוף, דבק בו האור האלהי, מה שמעשה הזה מעשה שכלי אלהי, מצות בוראו ורצונו של השם יתברך, לכך המצוה נקראת "נר". אבל התורה נקראת "אור", כי האור אינו תולה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי, ולפיכך התורה דומה לאור בהיר.

ובמסכת סוטה (כא.), את זו דרש רבי מנחם בר רבי יוסי, תלה הכתוב את המצות בנר, ואת התורה באור; מה נר מאיר לפי שעה, אף המצוה אינה מגינה אלא לפי שעה. ואת התורה באור; מה אור מגין לעולם, אף התורה מגינה לעולם, עד כאן. וביאור זה, כי המצוה שהיא מעשה האדם, ואין מעשה האדם רק על ידי הגוף, וכל גוף הוא תחת הזמן כאשר ידוע, כי כל דבר אשר הוא גוף הוא תחת הזמן. ולכך המצוה שהיא על ידי גוף

האדם, היא מגינה בזמן בלבד, וזה שאמר שהמצוה היא לשעה. אבל התורה, שהיא בלא גוף, שהיא השגת השכל, אין לגוף עסק בה, וכל דבר שאינו גוף אינו תחת הזמן. ולכך התורה מגינה לעולם, כאשר האדם דבק בתורה השכלית, שאין לה התלות בזמן כלל. ולפיכך אמר הכתוב (משלי ו, כג) "כי נר מצוה ותורה אור", והם המאירים לאדם להביאו אל תכליתו האחרון, המעלה העליונה, אשר הוא בקשת וחפוש כל חי אשר הוא על האדמה.

ואמר עוד "ודרך חיים תוכחת מוסר" (משלי ו, כג), רצה לומר ומכל מקום "תוכחת מוסר", הם הדברים אשר אינם מצוות התורה, רק מה שנותן שכל האדם מן המוסרים, אשר יעשה האדם וחי בהם (ויקרא יח, ה), נקראו "דרך חיים".

ובמדרש ויקרא רבה (ט, ג), "לשמור דרך עץ החיים" (בראשית ג, כד), כ"ו דורות קדמה דרך ארץ את התורה, שנאמר "לשמור דרך" זה דרך ארץ, [ואחר כך] "עץ החיים" זה התורה, עד כאן. ומה שנקרא התורה "עץ", ודרך ארץ "דרך", מפני שרצה לומר כי התורה היא נטיעה חזקה, כמו העץ הזה שהוא נטוע בחוזק, ויש לו שרשים גדולים, אשר אם כל הרוחות בעולם באים, אין מזיזין העץ הזה ממקומו (להלן פ"ג מי"ז). כך התורה היא נטיעה חזקה, ונטיעת התורה היא עם השם יתברך, אשר ממנו יתברך אצולה התורה הזאת, מסודרת מאתו. וכמו שיתבאר עוד בכמה מקומות איך הנטיעה הזאת יוצאת מן השם יתברך, כמו שהעץ יוצא ממקום נטיעתו, היא האדמה. ואם כל באי עולם באים לעקור התורה, אינם יכולים לזוז אותה אף בדבר אחד. כמו שאמרו במדרש, כשהיה שלמה המלך עליו השלום מרבה נשים, אמר רבי שמעון בן יוחאי, ספר משנה תורה עלה ונשתטח לפני הקב"ה. אמר, רבונו של עולם, דייתקי שבטלה מקצתה, בטלה כולה. אמר הקב"ה, הרי שלמה ואלף כיוצא בו בטלים, ויו"ד ממך אינו בטל, עד כאן. וכן אף אם כל ארבע מלכיות, שהם כנגד ארבע רוחות העולם, באים לעקור התורה מישראל על ידי גזירותם, כמו שהיו עושים, אין יכולים לעקור בגזירתם התורה.

ונקראת "עץ חיים", שמורה על נצחית התורה מצד עצמה. ולא שתאמר כי התורה חס ושלום לזמן, ויש לתורה הפסק מצד התורה עצמה, ולפיכך נקראת התורה "עץ חיים". שהדבר שנקרא "חיים" אין לו הפסק, כמו 'מעיין מים* חיים', שהוא מקור שאין לו הפסק. לא כמו האדם שנקרא (איכה ג, לט) "אדם חי", שלשון "אדם חי" רוצה לומר אדם שיש לו חיות, וכדכתיב (בראשית ב, ז) "ויהי האדם לנפש חיה", אם כן האדם מקבל החיות, ואפשר שיסולק החיות שקבל. אבל "עץ החיים", שהעץ הוא החיים עצמו, אין לו הפסק. ולכך נקרא השם יתברך (דברים ה, כג) "אלהים חיים", שהוא החיים הנצחיים

עצמו. ובמקום שנאמר (שופטים ח, יט) "חַי ה'", כאילו כתיב חיים, שכך מורה הפת"ח. ובאדם שייך לומר "חֵי פרעה" (בראשית מב, טו) בציר"י, כמו שאר סמיכות, מפני שאין החיות עצמו, רק מקבל החיות, ואפשר שיסולק. ובאלו שתי מלות שנקראת התורה - "עץ חיים", רמז לך כי אין לתורה בטול; הן מצד אחרים, הן מצד עצמה של תורה. גם התורה היא "עץ חיים", שהיא נותנת החיים למי שאוחז בה, דהיינו לומדיה, כמו שאמר (משלי ג, יח) "עץ חיים הוא למחזיקים בה". ונקראת "עץ", כי על ידי התורה יש לאדם דביקות ונטיעה בו יתברך, כי נטיעת התורה יוצא מן השם יתברך, ולפיכך היא "עץ חיים למחזיקים בה". וזה שדרשו (ויק"ר ט, ג) "עץ חיים" - זו התורה.

אבל דרך ארץ נקרא "דרך", כי הוא הדרך הישר, שאינו נוטה לימין ולשמאל, רק הולך ביושר, כי כל דרך הולך ביושר. נקרא "דרך חיים", מפני כי דרך ארץ הוא תוכחת מוסר, וכל דברי מוסר שלא ילך האדם אחר תאות גופו וחומרו, אשר בו דבק המיתה. ודבר זה רמזו ז"ל גם כן במה שאמרו (ב"ר יז, ו) כאשר נבראת האשה, נברא השטן עמה, שלא נאמר סמ"ך מתחלת התורה עד בריאת האשה, שנאמר (בראשית ב, כא) "ויסגור בשר תחתנה*". וקאמר שם (בב"ר) והכתיב (בראשית ב, יא) "הסובב את כל ארץ החוילה", ומשני ההיא בנהרות הוא דכתיב. והטעם הוא, כי האשה היא נמשלת לחומר*, אשר בחומר דבק ההעדר והמיתה, שהוא השטן (ב"ב טז.), ודבר זה יתבאר לקמן, ואין כאן מקום זה, אבל הוא דבר ברור. ולפיכך "תוכחת מוסר", המיסרים את האדם החמרי שלא ילך אחר תאותו, במה שהוא בעל אדמה חמרית, ובו דבק ההעדר שהוא השטן, דבר זה מסלק אותו מן המיתה, שהוא דרך מעוקל, לדרך חיים. וזהו (משלי ו, כג) "דרך חיים תוכחת מוסר".

ומה שאמר הכתוב "כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחת מוסר", הוא נגד מה שכתוב בכל מקום (דברים כב, ז) "למען ייטב לך והארכת ימים", רוצה לומר שיהיה לך הטוב הגמור, ויהיה הטוב ההוא נצחי. כי האור הוא הטוב הגמור, כמו שאמרו (פסחים ב.) 'לעולם יצא אדם בכי טוב', והוא האור. ודברי מוסר נותנים לאדם החיים, שהוא אריכת* ימים, שהוא מסולק מן המיתה על ידי מוסר, כמו שהתבאר. ואמר כי על ידי "נר מצוה ותורה אור" יגיע בה אל הטוב, הוא האור הצפון לצדיקים, כי נר מאיר המצוה, ויותר מזה התורה, שהיא טוב לגמרי, כי התורה היא אור. ואריכת ימים*, שהוא הנצחית, על ידי המוסר, שמסלק את האדם מן המיתה על ידי תוכחת מוסר. והתבאר* לך פירוש הכתוב (משלי ו, כג) "כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחת מוסר".

וכן נראה פירוש הכתוב מדברי רבותינו ז"ל, בפרק קמא דברכות (ה.), תניא רבי שמעון בן יוחאי אומר, שלש מתנות נתן הקב"ה לישראל, וכולם לא נתנו אלא על ידי יסורים, ואלו הן; התורה, ארץ ישראל, ועולם הבא. תורה מנין, דכתיב (תהלים צד, יב) "אשרי הגבר אשר תיסרנו יה". ארץ ישראל מנין, דכתיב (דברים ח, ה) "וידעת עם לבבך כי כאשר ייסר איש את בנו ה' אלהיך מיסרך", וכתיב בתריה (שם פסוק ז) "כי ה' אלהיך מביאך אל ארץ טובה". עולם הבא מנין, דכתיב (משלי ו, כג) "כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחת מוסר", עד כאן. וביאור דבר זה מה שאלו שלשה דברים נתנו על ידי יסורים, מפני שכל אלו ג' דברים הם קדושים. כי ארץ ישראל היא הארץ הקדושה, אשר הארץ הזאת היא נבדלת, יש בה השכל יותר משאר ארצות, ואם לא כן שהיה לארץ ישראל מעלה זאת, לא היה אוירא דארץ ישראל מחכים (ב"ב קנח:) ביותר משאר ארצות, ולא היה בארץ ישראל דוקא הנבואה. ובארנו זה במקומות הרבה. והתורה שהיא חכמת אלקים*, אין בה דבר גופני. ויותר מזה עולם הבא, שאין שם אכילה ושתיה (ברכות יז.), ומסולק העולם הבא מן הגופנית לגמרי. ומפני זה נקראו אלו ג' דברים 'מתנות', כי המתנה היא מה שאינו שייך לאדם מצד עצמו, וניתן לו מזולתו. וכן האדם הוא* בעל גוף חמרי, ואין מצדו הדברים האלו, שהם דברים נבדלים אלהיים. ולכך לא נתנו רק על ידי היסורים, שהם ממעטים את החומר וגוף האדם, ומסלקים את פחיתתו, עד שהאדם ראוי אליו דברים האלהיים. ולכך לא נתנו אלו ג' דברים לאדם רק על ידי יסורים, שהם מעוט הגוף החמרי, ואז ראוי האדם אל אלו דברים הקדושים הנבדלים. ואין כאן מקום לפרש המאמר הזה, והתבאר במקום אחר יותר באריכות. אבל מזה מוכח כי רז"ל מפרשים הכתוב "ודרך חיים תוכחת מוסר", כי מפני כך ראוי האדם אל חיים, כאשר ממעט החמרית, אשר בו דבק ההעדר, שהוא המיתה, ולכך זוכה לחיי עולם הבא.

ואין פשט הכתוב "ודרך חיים תוכחת מוסר" על מדת יסורין, שאם כן לא היה אל* הכתוב קשור כלל לומר "כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחת מוסר", כי אין ענין היסורין אל המצוה והתורה. גם לא שייך "דרך" רק על דרך ארץ, שנקרא "דרך". אבל דעת רז"ל בודאי כמו שפירשנו, כי "תוכחת מוסר" שכתיב בקרא היינו דברי מוסר, המייסרים את האדם שלא ילך אחר גופו וחומרו, רק יסלק הדברים אשר נמשך בהם האדם אחר תאות גופו. ודבר זה הם יסורים לגופו, כי האדם מצד גופו הוא רודף אחריהם. ולפיכך נקראו המדות טובות 'דברי מוסר', שהם מייסרים את האדם שלא ילך אחר תאות גופו. ומפני זה הם דרך החיים, כמו שבארנו, שכל אשר מייסר וממעט גופו, בשביל זה יגיע אל החיים, כי החומר בו דבק המיתה וההעדר, כמו שאמרנו. ומזה עצמו הוציאו ולמדו גם

כן (ברכות ה.) כי אי אפשר שיזכה האדם אל עולם הבא, שהוא החיים הנצחיים, כי אם על ידי יסורים, שהם ממעטים את הגוף אשר בו דבק המיתה. ולפיכך זוכה אל עולם הבא על ידי יסורים. ומכל מקום פירוש הכתוב כמו שבארנו, שמדבר על דברי מוסר המייסרים את האדם, ודבר זה הוא "דרך חיים" לאדם.

ומפני כי המסכתא המהוללה היקרה היא מסכת אבות, אשר במסכתא הזאת נכללו כל דברי המוסר, והוא מעט הכמות ורב האיכות, עד שאמרו בפרק המניח (ב"ק ל.), אמר רב יהודה, מאן דבעי למהוי חסידא, לקיים מילי דנזיקין. רבא אמר, מילי דאבות. ואמרי לה, מילי דברכות, עד כאן. ומה שסובר רב יהודה שהחסידות תולה במילי דנזיקין, ורבא סבר שהחסידות תולה במילי דאבות, ולאמרי לה במילי דברכות, ופירוש זה, כי שלימות האדם הוא בשלשה פנים, שאין האחד כמו השני; כי צריך האדם שיהיה שלם עם זולתו מבני אדם. וצריך שיהיה שלם בעצמו, עד שהוא בריה שלימה. וצריך שיהיה שלם עם בוראו, דהיינו בדבר שמגיע לבוראו. ואלו ג' שלימות כוללים הכל, ויתבאר דבר זה בפרק משה קבל (להלן פ"א מ"ב) באריכות, ואין להאריך כאן.

וסבר רב יהודה, מאן דבעי למהוי חסידא, לקיים מילי דנזיקין, שלא יגרום היזק לזולתו מבני אדם. וזהו עיקר החסידות כאשר זולתו לא ימצא היזק ממנו. שאם אין מקיים דבר זה, וגורם לזולתו היזק, אין ראוי שיהיה נקרא 'חסיד'. ולכך מאן דבעי למהוי חסידא, לקיים מילי דנזיקין. ולא אמר שיגמול חסדים ויתן צדקה, שודאי ראוי לעשות הטוב לזולתו, ואין זה מורה על חסידות יתירה. אבל כאשר נזהר במילי דנזיקין, אף אם אין עושה בידים כלל, רק שנזהר שלא יגיע היזק ורע לזולתו בגרמתו על ידי שלא נזהר בהיזק, זה חסיד גמור.

ולרבא דאמר לקיים מילי דאבות. כלומר שעיקר החסידות הוא בזה כאשר הוא איש שלם בעצמו, והמדות הטובות הם שלימות עצמו. וסבר רבא כי יותר ראוי שיקרא 'חסיד' כאשר הוא שלם בעצמו, דבר שמגיע לעצמו, והוא עיקר יותר לחסידות.

ולאמרי לה לקיים מילי דברכות, הוא השלימות השלישי, שהוא שלם עם בוראו לברך את שמו יתברך על כל דבר ודבר, ואין שם שמים מסולק מאתו. וסברי דיותר ראוי שיהיה החסידות תולה בזה, כאשר הוא שלם עם בוראו. ואפשר כי אין כאן מחלוקת כלל, ומר אמר חדא, ומר אמר חדא, ולא פליגי. כי האדם אינו יושלם עד שהוא חסיד גמור בג' דברים אלו, שמשלימים האדם עם בוראו, ועם זולתו מבני אדם, ויהיה שלם בעצמו גם כן, ואז הוא שלם לגמרי.

ועם כי יש בזה עוד דבר מופלג בחכמה, מוכח על הפירוש שאמרנו. כי האדם יש בו ג' חלקים; הגוף, והנפש, והשכל. לרב יהודה החסידות הוא שיהיה שלם בנפשו. וזה כי שמירת הנזיקין שלא יעשה דבר רע, כי הנזיקין הם רעים לגמרי, כי אין דבר טוב ודבר הנאה יש בנזיקין. ולא כמו שאר חטאים, אשר יש לאדם הנאה בהם. אבל הנזיקין שהם נזק, אין לאדם שום טובה והנאה בהם. ואם אינו נזהר בנזיקין כלל, ועושה היזק בידים לחבירו, זהו נפש רע, כדכתיב (משלי כא, י) "נפש רשע* אוותה רע". ורוצה לומר, כי מי שהוא רע בעצמו, נפשו מתאווה לדבר שהוא רע בעצמו, אף כי אין לו שום הנאה בזה, רק בשביל שהוא רע הוא נמשך אל הרע בטבע. והמרחיק את עצמו* מן הנזיקין, מורה שנפשו מסולק מן הרע לגמרי, עד ששמירת הנזיקין* ביותר, שמרחיק עצמו מן הרע דבר שאין הנאה ותועלת בו, מורה על שלימות נפשו, שאינו נפש רע. וזה שאמר שיזהר במילי דנזיקין. אבל דבר שיש לו הנאה בו, בודאי דבר זה הוא מחמת יצרו שבגופו, שהוא מתאוה לתאותו ולהנאתו מחמת חומרו הרע, כמו שהם כל מדות הטובות ומדות הרעות שיש לאדם הנאה מהם, וכל זה מתיחס אל הגוף. אבל דבר שאין לו הנאה, כמו הנזיקין, שאין בהם הנאה כלל, אינו אלא נפש רעה בעצמו, כאשר יעשה היזק לזולתו. לפיכך אמר שיזהר במילי דנזיקין, ודבר זה הוא מבואר.

ולרבא, מילי דאבות, שהם דברי מוסר המייסרים את הגוף של אדם, כמו שהתבאר למעלה, כי זהו ענין המוסר. וסובר כי החסידות תולה כאשר אין בו פחיתות אשר נמצא בגוף. **ולאיכא דאמרי** מילי דברכות. דבר זה הוא מצד השכל, אשר הוא מבוקש לה, ותדבק בו יתברך, נותן ברכה אליו על הכל, וזהו הדביקות בו יתברך, אשר הדביקות בו יתברך הוא בקשת השכל, כמו שיתבאר הרבה. וכאשר* האדם הוא נותן ברכה על הכל, השכל שלו מבקש הדביקות בו, ולכך הוא נותן ברכה* אליו תמיד. ואלו דברים עמוקים עוד, ואין כאן מקום זה.

ומפני כי שיתא סדרי משנה בהם דברו חכמים מן ההלכות אשר הם שייכים למצות התורה, לא זולת זה, הנה יחדו מסכתא זאת לדבר מן המוסרים שראוים אל האדם לעשות ומה שלא יעשה. וזה כמו שחברם הכתוב ביחד, במה שאמר (משלי ו, כג) "כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחת מוסר", כמו שבארנו. וכמו שאמר "לשמור את דרך עץ החיים" (בראשית ג, כד), "דרך" זה דרך ארץ, "עץ החיים" זו התורה (ויק"ר ט, ג). הרי שמקדים דרך ארץ לתורה, והם שני מדריגות זו על זו, נתלה האחד בשני, כמו שיתבאר עוד בעזרת השם יתברך אצל 'אם אין דרך ארץ אין תורה' (לקמן פ"ג מי"ז), לכך שייך דברי מוסר אל ההלכות.

וסדר זאת המסכתא בין מסכת עדיות ובין מסכת עבודה זרה. וצריך לתת טעם למה סדרו המסכתא הזאת עם סדר נזיקין, ולא בסדר אחר. אבל דבר זה כי כל דברי מוסר שמייסר את אחר, מייסר אותו בדין, שכך יעשה וכך לא יעשה. וכל דבר שהוא כמו דין, שייך אל סדר נזיקין, ששם סדרו כל דבר שתולה בדין. והמוסר גם כן במדת הדין, כי אין ספק כי דברי תוכחה הם במדת הדין. ועוד, כי כל דברי מוסר, שהיא דרך ארץ, השכל נותן והדעת מחייב דבר זה, והדבר הזה במדת הדין. ולכך אמרו (ויק"ר ט, ג) שקדם דרך ארץ את התורה כ"ו דורות. כי היה העולם נוהג על ידי דרך ארץ, שהוא לפי שכל האדם, ודבר זה קודם התורה, שהיא מאת השם יתברך. ולפיכך סדרו מסכת עדיות, שכל עדות הוא כמו דין. ואחר כך מסכת אבות, שכל מילי דאבות השכל והדעת מחייב, וזהו כמו דין. ואולי יקשה לך, אם כן, למה אמרו (ב"ק ל.) מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דאבות, ובודאי מדת חסידות לפנים משורת הדין, ואם כן למה הוא חסיד כאשר הוא מקיים מילי דאבות. כי אין זה קשיא, דסוף סוף אינו מצות עשה ולא מצות לא תעשה, ומצד זה אינו משפט. רק כי מחייב זה השכל, דומה לנזיקין. ואחר כך סדרו מסכת עבודה זרה, כי העובד עבודה זרה יוצא ממדת המשפט לעבוד אלהים אחרים, שהם תוהו ולא יועילו (עפ"י ישעיה מד, ט). ודבר זה ידוע גם לנבונים איך העבודה זרה יוצא מן הדין. ולכך עשו ישראל את העגל של זהב (שמות לב, ג), ולא של כסף. גם עשו עגל (שם פסוק ד), שהוא פר (ר"ה י.), כי שם מקום המשפט שהם יצאו ממנו.

ובמסכת זאת כללו חכמים עיקרי דרכי מוסר, עד שאמרו (ב"ק ל.) מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דאבות. ובשביל זה היו נוהגים לומר הפרקים האלו, כמו במדינותינו, מן אחר הפסח עד קודם ראש השנה. וביש מקומות נוהגים לומר הפרקים האלו מן הפסח עד עצרת. והטעם הוא מה שנהגו במדינותינו בזמן הקיץ, בשביל שני טעמים; האחד, כי היום הוא ארוך, ואם מתחיל לומר אחר המנחה, אף אם ישנה בעיון ולא יאמר אותם בהעברה, אין לחוש שמא ימשוך לו העיון ויבטל סעודה שלישית של שבת, כי היום הוא ארוך, ועדיין יש זמן. הטעם השני, כי ימי הגשמים אינם ראוים כל כך לעיון בתורה, שהרי אמרו במסכת תענית (ח:) דקשא יומא דמטרא כיומא דדינא, ואין דעתו של אדם צלולה, וצריכה תורה צילותא (מגילה כח:). ומכל שכן בני אדם שלא הורגלו בתורה, שקשה עליהם. ומכל שכן בשבת, שהיה זה ביטול עונג שבת. ואף חכמים גדולים, כמו רבי יוחנן וריש לקיש, היו מעייני בספרא דאגדתא בשבת (גיטין ס.). ולמה היו מעיינים בספרא דאגדתא בשבת, ולא בחול. אלא על כרחך היינו טעמא, כי היה זה להם בטול עונג שבת, ואילו האגדה מושכת לבו של אדם (שבת פז.). ואין נראה לפרש דלא בא

למימר רק דמותר לטלטל ספרא דאגדתא בשבת. ולפיכך בימי הגשמים אין ראוי לעיין בדברי חכמים בשבת, כי יהיה זה כמו בטול לעונג שבת. ואף כי הם ימים הקרים, שהוא צער ובטול עונג שבת, ואין לעשות זה.

ומזה הטעם ביש מקומות נוהגים לומר הפרקים מן פסח ועד עצרת, שזה הזמן ממוזג מן קור וחום, כמו שידוע, עד שבשביל זה אמרו במסכת פסחים (מב:) כל שקייני מפסח עד עצרת, מפני הזמן הממוזג, ואחר כך מתחיל החום, שאין החום יפה לעיון. אבל בארצות אלו אין מקפידין על זה, רק בימי הגשמים והקור, שדבר זה היה מבטל עונג שבת. ואפשר דהא לן והא להו, כי לדידן אין החום כל כך גדול בקיץ, ולפיכך נוהגים לאומרם כל ימי הקיץ. ועוד כי הנוהגים שלא לומר רק מפסח ועד עצרת, כי די להם הגירסא פעם אחת בשנה.

ומכל מקום ראינו כי המסכתא הזאת, שהראשונים רצו לקבוע דבריהם על לב בני אדם. וכן פירש רש"י ז"ל לקמן בפרק "שנו*", כי סדרו לומר הפרקים האלו לאומרם בבית הכנסת. ולכך ראינו לפרש דברי המסכתא הזאת, כי כאשר יבין עומק דבריה, אין ספק שיחקוק הדברים על לבו, ולא יסורו ימין ושמאל. ואם כי רבו הפירושים; יש מקצר, ויש מאריך. ויש שבעל הפירוש ההוא מעיד על הפירוש שהוא אמת ואין ספק בו. אמנם הפירוש אשר הוא מעיד על עצמו גם כן, הוא הפירוש הברור, כי ניכרים דברי אמת (סוטה ט:). וזאת הבחינה יקח האדם על הפירוש, כאשר ניכר הפירוש מזולתו באמת, והוא אשר ראוי לקבל. ולא הבאנו בפירוש הפירושים שנאמרו בפירוש המסכתא הזאת, וזה כי כבר נגלים ומפורסמים לפני כל, והמבקש דבריהם - הלא הם ערוכים לפניו. ולהשיב על דבריהם, אין משיבין את אריות בתורה ובכל חכמה אחר מותם. ולחזק דבריהם היה זה 'כיהודה ועוד לקרא' (קידושין ו.). ועל המעיין לבחור את אשר יבחר מזולתו, אך בעיון, לא בדעת הראשון.

כי אין ספק כי דברי חכמים הם דברים עמוקים מאוד, ולא נאמרו דברי חכמים באומד דעת ובסברא כמו שיש חושבים ומפרשים דברי חכמים, אבל כל דבור ודבור דברי חכמה עמוקה מאוד, ולכן פירוש דבריהם גם כן צריך הבנה ועיון רב, ולא בדעת הראשון כלל. ואז ישפוט על הפירוש, אם כיונו חכמים אליו, או לא. ולכך אם יאמר המעיין כי הדברים שנמצאו בפירוש הזה אינם דעת הקרוב אל כל האדם, על זה יש לו להשיב, הלא הם דברי חכמים גדולים, אשר כל שיחת חכמים צריך תלמוד (סוכה כא:), ואיך דברי חכמתם. אבל האמת יורה דרכו, ואם לא היו הדברים האלו אשר באו בביאור הזה דברים ברורים

שכך פירוש דברי חכמים, אשר הפירוש מעיד על עצמו, לא נכנסנו בזו. אבל על המעיין הדברים ברורים מאוד.

וקראנו שם החבור הזה **דרך חיים***, על שם הכתוב (משלי ו, כג) "ודרך חיים תוכחת מוסר". והמעיין בו יאמר זה הדרך לכו בו, כי הוא דרך אמת, אשר אתו החיים.

סליק לה* הקדמת המחבר.

משנת 'כל ישראל'

משנה הזאת היא משנה ראשונה של פרק חלק (סנהדרין צ.). ונהגו לאמרה קודם שמתחילין לומר הפרק. ואחר שמסיימין אומרים 'רבי חנניא בן עקשיא וכו", והוא משנה בסוף מכות (כג:). ויש לשאול, מה ראו לנהוג כך. ואגב זה נדקדק במשנה זאת מה שראוי לדקדק בה; כי יש לדקדק, מה ענין המשנה הזאת למסכת סנהדרין. ורש"י ז"ל (סנהדרין צ.) פירש, מעיקרא איירי בארבע מיתות, ומפרש לכולהו, והדר מפרש הני שאין להם חלק לעולם הבא, עד כאן לשונו. ורוצה לומר, אחר דקתני אותם שחייבים מיתה בעולם הזה, בתר זה תנא אותם שאין להם חלק לעולם הבא, והם מתים ונאבדים מן העולם הבא. ולפי פירושו צריך לומר מה שלא התחיל התנא מן 'ואלו שאין להם חלק לעולם הבא', דאם כן הוי משמע שאם היה לו לזה שאמר 'אין תורה מן השמים', וחביריו, שאר מצות המכריעין לזכות, עד שהיה רובו זכיות, היה לו חלק לעולם הבא. כדאמרינן בפרק קמא דקידושין (לט:) אהך מתניתין 'כל העושה מצוה אחת, מטיבין לו ומאריכין לו ימיו ושנותיו ונוחל הארץ'. ורמינהו, אלו דברים שהאדם אוכל מפירותיהם בעולם הזה וכו'. ומתרץ רבי יהודה, הכי קאמר; כל העושה מצוה אחת יתירה על זכיותיו וכו' ופריך, מכלל דהנך אפילו בחדא. ומתרץ, אמר רב שמעיה לומר שאם היתה שקולה, מכרעת, עד כאן. ושמעינן מזה אף על גב דקתני (פאה פ"א מ"א) 'אלו דברים שהאדם אוכל פירותיהם וכו", אין פירושו בחדא בלבד, אלא איירי שחציו זכיות וחציו חובות, ואיכא בהדי* זכיות חדא מאותן שאוכל פירותיהן בעולם הזה, מכרעת. והכי נמי הא דקאמר 'ואלו שאין להם חלק לעולם הבא', היינו דוקא היכא דחציו זכיות וחציו חובות, ובהדי חובות איכא חדא מהנך עבירות, מכרעת חדא מן הנך עבירות. אבל ברובו זכיות, אפילו איכא הנך עבירות, נחשב צדיק בשביל רוב מצות שעשה. וכהאי* גונא צריך לומר כמו שנפרש לקמן בעזרת השם אצל הך משנה (אבות פ"ג מי"א) 'המחלל את הקדשים'. ולכך אשמועינן דבהנך חטאים* (סנהדרין צ.) ליכא למימר הכי, אלא אף אם רובו* זכיות אינו כלום, ואין להם חלק לעולם הבא. ולכך קתני קודם 'כל ישראל יש להם חלק לעולם

הבא', ובתר הכי קאמר 'ואלו שאין להם חלק לעולם הבא'. וכונתו במה שאמר 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא', רוצה לומר מפני שיש עליהם שם 'ישראל', שהרי אמר 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא'. וקאי סיפא על זה 'אלו שאין להם חלק לעולם הבא וכו", כי כל כך גדול רשעות של אלו, עד שאינם בכלל 'ישראל' נחשבים, ואין עליהם שם 'ישראל', שיוצאים מן כלל ישראל, עד שאין להם חלק לעולם הבא. אפילו יש עמהם מצות ומעשים טובים הרבה, אין להם חלק לעולם הבא, שהרי יוצאים מכלל ישראל. ובלאו הכי נמי לא קשיא, דאין דרך התנא להתחיל בדבר שאין טוב, כמו 'ואלו שאין להם חלק לעולם הבא'. ולכך מתחיל התנא 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא'. וכך יש לפרש על דרך רש"י ז"ל.

אבל לפי הנראה אין התנא בא למתני אלו שאין להם חלק לעולם הבא, דלא נפקא מיניה בזה לענין דינא. ויותר נראה, שהתנא בא לומר דכל אשר חייב מיתה יש לו חלק לעולם הבא, ואפילו לא ידעו בית דין, ולא היה נדון למיתה בבית דין, מכל מקום יש לו חלק לעולם הבא. ולא יאמר הואיל וחטא ובן מות הוא, אין תקנה לו, ואחטא עוד. על זה אמר 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא', כאשר אין רובו עוונות, שאז יש לו חלק לעולם הבא.

ועוד קשיא, שאמר (ישעיה ס, כא) "ועמך כלם צדיקים לעולם ירשו ארץ", מה ראיה הוא זה על העולם הבא, שהרי לא נזכר בזה העולם הבא. ועוד קשיא, שאמר (שם) "נצר מטעַי", הוה ליה למימר "מטעַי", העיי"ן בחירק, דלא קאי רק על הנצר, שהוא יחיד. ועוד, למה קרא הכתוב "נצר", ולא אילן.

אבל פירוש הכתוב, שרוצה לומר כי ישראל כולם צדיקים. ואין הפירוש שהם צדיקים על ידי מעשה, דהוי ליה לומר 'ועמך צדיקים ירשו ארץ', כי אי אפשר שיהיו כולם צדיקים. ומאחר שאמר "ועמך כולם", רוצה לומר שהם צדיקים בעצמם, בלא צד מצות ומעשים טובים, יש להם חלק לעולם הבא. והיינו מפני שהשם יתברך ברא את ישראל כסולת נקיה בלא פסולת. ומאחר שברא השם יתברך העולם הזה והעולם הבא, אם לא נברא העולם הבא לישראל, למי נברא. וזה שאמר (ישעיה ס, כא) "ועמך כולם צדיקים לעולם ירשו ארץ", כי עמך צדיקים בעצמם, לכך ירשו הארץ*. ומאחר כי ירשו הארץ, ראוים לעולם הבא. כי אין דבר שנקרא בשם "חיים" כמו הארץ, דכתיב בה (תהלים קמב, ו) "בארץ החיים", (ישעיה נג, ח) "כי נגזר מארץ החיים", (יחזקאל כו, כ) "ונתתי צבי בארץ החיים". והטעם שנקראת הארץ "חיים", מפני כי יש בארץ מה שלא תמצא בכל היסודות, שהיא עומדת באמצע כל העולם, שהיא הנקודה האמצעית. ומפני שהארץ

באמצע כל העולם, ואינו נוטה לאחד מן הקצות, אשר כל קצה הוא תכלית וסוף, שהרי הוא* קצה, ואילו הארץ שהיא באמצע, כמו נקודה בתוך העיגול, אין שייך בה קצה וסוף, לכך יש בה החיים, שהחיים הוא דבר שאין לו סוף וקצה, כי הקצה הוא המיתה. ולכך אמר "לעולם ירשו ארץ", כלומר שיהיה להם החיים הנצחיים, ולכך ירשו הארץ, שהיא ארץ החיים.

ועוד כי כל דבר שהוא נח הוא יותר ראוי אל הקיום, כי הדבר שהוא בעל תנועה יש לו שינוי, כי כל מתנועע משתנה, וכיון שהוא משתנה אין לו קיום. ואין לך בכל היסודות שהוא נח עומד כמו יסוד הארץ, כי כלם הם מתנועעים, כמו האש היסודי, האויר, והמים, כולם מתנועעים, חוץ מן הארץ שהיא נחה, לכך כתיב (קהלת א, ד) "והארץ לעולם עומדת". וזה שאמר "ועמך כלם צדיקים ירשו ארץ", שהוא קיימת, ובזה גם כן קיימים לעולם, כאשר ירשו דבר נח עומד קיים. ומפני שהם צדיקים, שהצדיק אינו יוצא מן היושר והצדק, לכך* ראוי להם הארץ, שהיא עומדת באמצע גם כן*, אינה יוצאת מן היושר. לפיכך יהיה להם גם כן החיים הנצחיים והקיום*, כמו שיש לארץ הקיום, מפני שהארץ עומדת באמצע. וכך ישראל, שהם צדיקים בעצמם, נצחיים. וכך פירוש המשנה בסוף פרק קמא דקידושין (לט:), 'כל העושה מצוה אחת מטיבין לו, ומאריכין לו ימיו, ונוחל הארץ'. ועתה קשיא, והלא כמה מתו בחוצה לארץ, ולא נחלו הארץ. אלא רוצה לומר כי ירשו הארץ, כדכתיב (ישעיה ס, כא) "ועמך כלם צדיקים לעולם ירשו ארץ". וכן פירש הרמב"ם ז"ל (קידושין שם) שרוצה לומר ארץ החיים.

ואמר "נצר מטעי", פירוש כי הנצר הוא ענף כאשר הוא יוצא מתחילה מן הארץ, קודם שיש לו ענפים לכל צד. ואלו הענפים שהם יוצאים לכל צד, הם נוטים אל קצה, שהרי הם יוצאים לצדדים. אבל "עמך כולם צדיקים", והם הנצר, שאין בו כלל ענפים היוצאים לקצה. וכבר אמרנו, כי כאשר אין יציאה לדבר לשום צד, אין לו קצה. והדבר שהוא יוצא לאחד מן הצדדין, יוצא אל הקצה, והקצה הוא סוף. אבל ישראל נקראים "נצר מטעי". ואומר "מטעַי" בלשון רבים, כלומר שהרבה נטיעות נטע הקב"ה בעולמו, ואותם הנטיעות נחשבים ענפים, שהענפים הם יוצאים לכל הצדדין, והנה יש להם קצה. אבל ישראל הם הנצר מן הנטיעות האלו, שאין לנצר שום קצה, ולכך הם נטועים עד שאין להם הסרה כלל.

ועוד יקראו ישראל "נצר מטעַי" בלשון רבים, והוא שפירש אחריו (ישעיה ס, כא) "מעשה ידי", רוצה לומר שתי ידי נטעו הנטיעה הזאת, וזהו "מטעַי" בלשון רבים, על שתי ידים. ורמז בזה* דבר מופלג אשר רמזנו למעלה. כי היד הוא* צד וקצה, שהרי היד האחת היא

לימין, והשניה* לשמאל, וכל אחת היא קצה בפני עצמה. לפיכך אילו היתה הנטיעה הזאת מן היד אחת*, לא היתה הנטיעה הזאת נטיעה נצחית, מפני שהיתה יוצאת לקצה אחד, אשר כל קצה יש לו סוף. אבל מפני שהיא נטיעה בשתי ידים, אין ליחס זה אל היד בלבד, שהרי בשתי ידים נעשה, רק יש ליחס דבר זה אל השם יתברך בעצמו, שבראם בשתי ידיו, ולא שייך בזה צד. כי הצד הוא צד אחד, שיאמר עליו שהוא נוטה לצד זה. אבל שתי ידים אי אפשר שיהיה נוטה לימין ולשמאל ביחד, שהם הפכים. ולכך בריאת ישראל הם בלא צד, רק מן השם יתברך בעצמו, שהוא כולל כל הצדדין המחולקים, וזהו "מעשה ידי". ולפיכך הם נצחיים, כי אין כאן שום קצה, והבן זה.

ואמר "מעשה ידי להתפאר". כלומר אי אפשר שלא יהיה אל ישראל הנצחית בעולם הבא, מפני כי הם מעשה ידיו יותר מן האומות, כי ישראל נקראים "בנים" אל השם יתברך (דברים יד, א), ואם לא יהיה לישראל נצחית לעולם הבא, חס ושלום יהיה חסרון במעשה ידיו, ואין חסרון במעשה ידיו. ואף על גב כי כל הנבראים נאמר גם כן עליהם 'מעשה ידיו', כמו שאמרו רז"ל (מגילה י:) 'מעשה ידי טובעים בים, ואתם רוצים לומר שירה'. הפרש יש, כי אינם נקראים "בנים" למקום. ואם הם מעשה ידיו של הקב"ה, אינם מעשה ידיו בעצם, רק שנבראו בשביל לשמש את ישראל. לכך אין עליהם שם "מעשה ידיו", ואין צריך שיהיה בהם תפארת. אבל ישראל נבראו לעצמם, והם נקראו בשביל זה "בנים", וראוי שיהיה בהם התפארת, ולא יהיה בהם חסרון. כך הוא פירוש המשנה והכתוב בבירור. ובודאי יש עוד להאריך על משנה זאת, ואין כאן מקום להאריך.

וקבעו המשנה בתחילה, כי ראו חכמי הדור גלות ישראל וצרותם באורך הגלות המר הארוך הזה, וקבעו דברים אלו לנחם אותם על לבם, ויֵדעו מעלתם הגדולה העליונה. ואם בני אדם, שהם האומות, שמחים בהצלחתם ובעשרם, יש להם לישראל לשמוח בחלקם ובהצלחתם האחרונה. לפיכך סדר הדברים אלו זה אחר זה; תחלה "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא", ואין זה שכר מצות כלל, רק מצד עצם בריאותם שברא השם יתברך אותם, וכמו שאמרו "נצר מטעי מעשי ידי להתפאר". כי במה שהם מעשה ידיו, יש בהם המעלה העליונה, לכך זוכין לעולם הבא. וכך אמרינן בפרק חלק (סנהדרין קי:), קטן מאימתי בא לעולם הבא, רבי חייא ורבי שמעון בר רבי; חד אמר, משעה שנולד. וחד אמר, משעה שספר. מאן דאמר משעה שנולד, דכתיב (תהלים כב, לב) "ויגידו צדקתו לעם נולד כי עשה". ומאן דאמר משעה שספר, דכתיב (שם פסוק לא) "זרע יעבדנו יסופר לה' לדור", עד כאן. הרי לך כי מצד עצם הבריאה של ישראל, שהם נצר מטעי הקב"ה, ראוים לעולם הבא, ואין זה מצד המצוה והמעשים. ואחר כך יש להם מדריגה אחרת, הם

המדות הטובות והישרות. ודבר זה נמשך גם כן לישראל, מאחר שהם בעצמם הבריאה הטובה והישרה, נמשך אחר זה המדות טובות. ולא למי שתחלת יסודו רע ומר, אין בהם מדות טובות, רק הם בעלי זנות, ושופכי דם, ובכל* התועבות כולם אשר עשו אנשי ארץ (ויקרא יח, פסוקים ג, כז). הרי לך מדריגה שנית. הג', היא התורה, שהיא על הכל, אשר יש לישראל התורה. ולפיכך בא אחר זה דברי רבי חנניא בן עקשיא 'רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות'.

וכל אלו המדריגות נמשכים זו אחר זו; וכבר אמרנו כי המדות* טובות נמשכים אחר הבריאה הטובה והישרה. ואחר דרך ארץ, נמשכת התורה, וכמו שיתבאר לקמן בעזרת השם אצל (פ"ג מי"ז) 'אם אין דרך ארץ אין תורה', עיין לקמן. וכן היה בעולם, כי תחלה נברא העולם, ואחר כך היה נוהג העולם בדרך ארץ בלא תורה, ואחר זה באה התורה, וכמו שהתבאר במדרש (ויק"ר ט, ג) למעלה כ"ו דורות קדמה דרך ארץ את התורה, שנאמר (בראשית ג, כד) "לשמור דרך עץ החיים", "דרך" זה דרך ארץ, ואחר כך "עץ החיים", שהיא התורה. ומזה יש להבין מה שאמר הכתוב (ישעיה ס, כא) "נצר מטעי", כי המעלה הזאת מה שישראל ראוים אל עולם הבא מצד עצם הבריאה שבה נבראו מתחלה, מקודם שהגיע האדם למעלה, נקרא* "נצר", כי הנצר הוא התחלת* נטיעות העץ בלבד, ובנטיעה זאת שבראם הם נצר מטעי השם יתברך מעשה ידיו להתפאר. ואחר כך נצר גדול ונעשה ממנו עץ, וזהו כאשר האדם מקבל המדות הטובות, עד שנעשה גדול במדות טובות. וכאשר עושה פרי במצות ובמעשים טובים, שנקראו 'פירות', כדכתיב (ישעיה ג, י) "אמרו לצדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו", נקרא האדם 'עץ פרי', כמו שהתבאר. לפיכך סדר ג' מעלות אלו זו אחר זו; מעלת זכות עצמם מצד הבריאה, שבשביל זה כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא. ואחר כך סדרו הפרק, שהם המדות שהם לישראל. ואחר [כך] מדריגת התורה. הכל כדי שישמח האדם בחלקו ונחלתו, הוא עולם הבא.

וראוי להתענג בזה בשבת. ועוד כי ראוי לזה השבת, כי השבת אין ספק שהוא מורה על מדריגת ישראל, שנתן להם יום מנוחה שלא נתן לכל האומות. וכמו שאנו אומרים בתפלת 'ישמח משה' (שחרית של שבת); "ולא נתתו לגויי הארצות, ולא הנחלתו לעובדי פסילים, ובמנוחתו לא ישכנו ערלים, כי אם לזרע יעקב אשר בם בחרת". זכר ג' דברים; שלא נתן השבת לגויי הארצות, ולא אל עובדי* פסילים, ולא אל ערלים*. כי השבת הוא קודש אל השם* יתברך, ולכן מי שהוא נוטה וסר מן השם יתברך, אינו ראוי לו השבת. וכנגד שבעים אומות, והם "גויי הארצות", אשר הם סרים מן השם יתברך לצד ימין. ולא* נתן השבת לעובדי פסילים, אשר הם סרים מן השם יתברך לצד שמאל, גם כן

אינו ראוי השבת. "וגם במנוחתו לא ישכנו ערלים", שהם סרים מן השם יתברך מצד פחיתותם ושפלותם בעצמם, שהם ערלים, אינו ראוי להם השבת. והבן הדברים האלה, כי הם ברורים, כי לזרע יעקב שנקראו (דברים לב, טו) "ישורון", שאינו נוטה לא לצד ימין ולא לצד שמאל, שייך השבת. ומפני כן המענג השבת נותנין לו נחלת יעקב, שהיא בלי מצרים (שבת קיח.), והבן זה. ומפני כי השבת מורה על מדריגת ישראל, לכך נהגו לומר בשבת אלו ג' דברים שאמרנו, שהם מורים על מעלת ישראל גם כן. ובפרט במנחה בשבת, שזמן מנחה של שבת מורה על המעלה והמדריגה היותר עליונה. ואם כי אין כאן מקומו, מכל מקום בשביל שנהגו לומר אלו דברים, שהם משנת "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא", והפרק עצמו, ומשנה דמכות (כג:) "רבי חנניא וכו'", כדי שידעו ישראל מדריגתם העליונה, אף אם הם בגלות, יש לפרש דבר זה, להבין מנהג הזה למה נהגו כך.

הנה שלש תפלות תקנו אנשי כנסת הגדולה בשבת, חוץ מן תפלת המוספין, שהיא בפני עצמה; "אתה קדשת" (ערבית של שבת), "ישמח משה" (שחרית של שבת), "אתה אחד" (מנחה של שבת), וכל תפילה ענין מיוחד. ואלו ג' תפילות מורים על ג' מדריגות השבת, שכל אחת זו למעלה מזו; כי בתפלת "אתה קדשת" לא נזכר רק קדושת שבת מפני ששבת ממלאכתו, ולא נזכר בו יותר. וזהו מדריגה אחת לשבת, שהוא יום קדוש לפני ה'. ובתפילת "ישמח משה" תקנו "ולא נתתו לגויי הארץ וכו'", כדלעיל, כי זה השבת לא נתן השם יתברך כי אם לישראל, אשר בחר השם יתברך בהם, והם נבדלים מכל האומות אליהם*. וכן יום השבת נבדל מן ששת ימי המעשה לעצמו. ולכך נתן השבת לישראל דוקא, אשר בהם בחר השם יתברך, וזהו המדריגה השניה שיש לשבת. המדריגה השלישית, כי השבת הוא אחד. והפרש יש בין מה שהשבת הוא אחד, ובין מה שנזכר לפני זה בתפילת "ישמח משה", שישראל בחר השם יתברך בהם, ונבדלים מכל העמים, וכן השבת גם כן נבדל מכל הימים; כי מה שבחר השם יתברך בהם, אין זה מורה על שישראל אחד לגמרי כאילו אין זולתם, עד שהכל טפל אצל ישראל. וזהו מעלת ישראל העליונה, שהם עם אחד, ואין זולתם. כי אף אם נבראו האומות, אינם רק לשמש את ישראל, אם היו ישראל עושים רצונו של מקום, כמו שיהיה עוד בעתיד. ואין להאריך במקום זה. ובזה ישראל עם אחד שאין זולתם, וכן השבת הוא אחד. ודבר זה נוסף על המעלה שנזכר לפני זה אל השבת, שבו בחר* השם יתברך, רק כי הוא יום אחד לגמרי, ואין זולתו.

וכן אמרו במדרש, שלשה מעידין זה על זה; שבת וישראל מעידין על הקב"ה שהוא אחד. הקב"ה והשבת מעידין על ישראל שהם עם אחד. הקב"ה וישראל מעידין על השבת שהוא יום מנוחה, כמו שהוא בטור אורח חיים (סימן רצב) ובתוספת פרק קמא דחגיגה (ג:). ומה שאמר הקב"ה וישראל מעידין על השבת שהוא יום מנוחה, דבר זה גם כן שהשבת הוא אחד כמו שיתבאר, כי מה שהוא יום מנוחה מורה שהוא אחד.

ופירוש המדרש הזה, כי אין במציאות רק השם יתברך, ואשר נמצאים מאתו. ואשר הם נמצאים מאתו הם שנים; האחד, כל הנמצאים שהם נמצאים בעולם. והשני, הוא הזמן. ואף שהזמן נברא, אינו כמו שאר נבראים, שאינו דבר בעצמו, רק שכל הנמצאים הם נמצאים בזמן, והם תחת הזמן. ויש לדעת כי הפעולה אשר נמצא מן הפועל, מתדמה אל הפועל, כאשר אותה פעולה היא עיקר ועצם פעולת הפועל. הלא תראה כי האש יפעול חום, וזה הפעולה הבאה מן הפועל מתדמה אל הפועל, שהוא האש, שהוא חם. וכן המים פועלים ליחות, כי הפעולה מתדמה אל הפועל. ומפני כי ישראל הם עיקר פעולת השם יתברך, ובשבילם נברא הכל, ראוי שתהיה מתדמה הפעולה אל הפועל. וכמו שהוא יתברך אחד (דברים ו, ד), כך הפעולה, שהם ישראל, הם גם כן אחד. וכבר התבאר כי כל דבר צריך אל זמן, ויש לו עת מיוחד, כמו שאמר הכתוב (קהלת ג, א) "לכל יש זמן ועת לכל חפץ". ואמרו ז"ל (להלן פ"ד מ"ג) 'אין לך* דבר שאין לו מקום, ואין לך אדם שאין לו שעה'. שתראה מזה כי לכל דבר יש זמן מיוחד. והזמן והעת אשר הוא מוכן ומיוחד לישראל, הוא יום השבת. וישראל נשתנו מן האומות במה שלהם נתן תורת אמת, ובתורה נעשו לעם ישראל, דכתיב (שמות יט, ה-ו) "ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש". ולפיכך אמרו בפרק רבי עקיבא (שבת פו:) הכל מודים שבשבת נתנה תורה לישראל. שבתורה הם עם ישראל, והם מיוחדים בתורה מכל האומות. הרי הוויות ישראל היה ביום השבת דווקא.

ולפיכך אמרו במדרש (ב"ר יא, ח), אמרה שבת לפני הקב"ה, לכל נתת בן זוג, ולי לא נתת בן זוג. אמר הקב"ה, כנסת ישראל יהיו בן זוגך. וכשעמדו ישראל על הר סיני, אמר הקב"ה (שמות כ, ח) "זכור את יום השבת לקדשו", זכרו שאמרתי לשבת כנסת ישראל יהיו בן זוגך. ורוצה לומר, כי הנמצאים שהם בעולם, אי אפשר בלא הזדווגות והתחברות, כי השם יתברך הוא אחד ואין זולתו, ואילו הדברים שהם בעולם הם זוגות. וכן אמרו בפרק הספינה (ב"ב עד:) כל אשר ברא הקב"ה, זכר ונקיבה בראם. כלומר כל מה שנברא בעולם יש לו זוג*, ואינו יחיד בעולם, כי אם השם יתברך, שהוא יחיד* מיוחד בעולם. ותמצא כי הימים הם מתחברים זוגות זוגות; א"ב, ג"ד, ה"ו, ואלו השבת אין לו זוג, והרי

בעולם אי אפשר להיות כי אם זוגות. וזה שהשיב הקב"ה לשבת 'כנסת ישראל יהיה בן זוגך', כמו שאמרנו כי יש לכל דבר עת וזמן מיוחד, והשבת זמן מיוחד לישראל, והם מתחברים ביחד, השבת וישראל, במה שהזמן שלהם הוא יום השבת, כי ראוי ושייך זה לזה.

ובארנו זה במקום אחר והארכנו בזה, איך השבת בפרט שייך לשראל. כי בשבת בו הושלם העולם, וכן ישראל השלמת העולם, כי לא הושלם העולם עד שהיו ישראל בעולם, ואז הושלם העולם לגמרי. כי כל האומות נעשו לעם, כי ישמעאל ואדום וכל האומות היו לעם קודם ישראל, שכך תמצא בכתוב שזכר ישמעאל (בראשית כה, יב-יח) ואת זרע* עשו בארצם (בראשית לו, א-מג). וישראל הם האומה האחרונה מכל שבעים אומות, וישמעאל ועשו עמון ומואב, ולא תמצא אומה שהיתה אחר כך. ולפיכך עִם ישראל נשלם העולם, כי בבריאת עולם לא* היו נמצאים האומות עד אחר כך. וישראל הם השלמת העולם, כמו השבת שבו היה השלמת העולם. ולכך ישראל נעשו לעם ישראל ביום השבת, כי ביום של השלמה היה הוויות ישראל, שהם השלמה לעולם. לכך בשבת נתנה תורה לישראל (שבת פו:), כי זהו הזמן הראוי להם. ומפני כך כנסת ישראל בן זוג לשבת לגמרי. והארכנו בזה במקום אחר, ואין כאן מקומו.

והשבת וישראל הם מתחברים, והם זוג ביחד, ואינם יוצאים מכלל שאר הנמצאים שהם זוגות, כי לא נמצא שאין לו זוג רק השם יתברך. וכמו שישראל הם עיקר פעולת השם יתברך בנמצאים, וכן השבת הוא עיקר הזמן, כמו שיתבאר. לפיכך השבת וישראל הם מעידים על הקב"ה שהוא יתברך אחד. כי הפעולה שהיא אחת, כמו השבת שהוא אחד, וכן ישראל שהם אחד, אף על גב שהם זוג ביחד, מכל מקום בנמצאים ישראל אחד, וכן השבת הוא אחד בימים, ולפיכך השבת וישראל מעידים שהוא יתברך אחד. כי הפעולה שהיא אחת, מעידה על הפועל שהוא אחד, כמו שהתבאר. והקב"ה והשבת מעידין כי ישראל הם אחד, כי הפועל שהוא השם יתברך, שהוא אחד (דברים ו, ד), מעיד על הפעולה שהיא אחת, שהפעולה מתדמה במה אל הפועל. ולפיכך הקב"ה מעיד על השבת שהוא אחד. וכן השבת מעיד על ישראל שהם אחד. כי התבאר לך כי הזמן מתדמה אל דבר שהוא זמן אליו, והשבת זמן מיוחד לישראל. ולפיכך השבת שהוא אחד, מעיד על ישראל שהם אחד. והקב"ה וישראל מעידין על השבת שהוא אחד, כי הקב"ה מעיד על השבת, מצד כי הפועל שהוא אחד, הפעולה שלו גם כן אחד, כמו שהתבאר. וכן ישראל מעידין על השבת שהוא אחד, וזה כי ישראל מעידין על זמן המיוחד להם, כי אלו שני דברים מתדמים מתיחסים.

ותראה כי השבת אחד, כמו שישראל הם אחד. כי כל האומות לא נבראו אלא בשביל לשמש את ישראל כשעושים רצונו, וכך כל ימי המעשה הם נבראים לתכלית השבת, כי כל הימים הם לשמש השבת. וזה אמרם (ביצה טז.) מחד בשבתך לשבת. וכמו שאמר (שמות כ, ח) "זכור את יום השבת לקדשו", ובמכילתא ובפירוש רש"י ז"ל (שם) 'אם נזדמן לך חפץ וכו", שתראה כי ימי המעשה הם הכנה לשבת, וכדכתיב (שמות טז, ה) "והיה ביום הששי והכינו וגו'", ובזה השבת הוא אחד. ולכן נתן השבת לישראל, שהם עם אחד. ואף כי נמצאו עתה האומות, הלא כאשר השם יתברך יהיה אחד ושמו אחד (זכריה יד, ט), אז יהיו ישראל גם כן אחד לגמרי, ולא יהיה זולתם*. ואז יהיה השבת גם כן אחד, שלא יהיה רק הכל שבת ומנוחה, ולא יהיה עמל ויגיעה, כמו שהוא עכשיו נמצאו ימי חול עם השבת, רק יהיה הכל מנוחה, וכמו שאמרו (סנהדרין צז.) ליום שכלו שבת. הרי השם יתברך שהוא אחד, וישראל שהם אחד, והשבת שהוא אחד, כל אלו שלשה נתלים זה בזה, כי כאשר השם יתברך יהיה אחד, אז יהיו ישראל אחד לגמרי, ואז יהיה שבת אחד.

וכנגד המעלה האחרונה תקנו במנחה בשבת 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. ומפני שישראל הם עם אחד, שייך להם מנוחת שלום ושלוה, מנוחה שלמה, כי הדבר שהוא אחד אין כנגדו דבר מתנגד לו, שהרי הוא אחד. וזה שאמרו בספרי (דברים לב, יב) "ה' בדד ינחנו", 'עתיד אני להושיבכם בנחת רוח בעולם', עד כאן. הרי כי לשון "בדד", שהוא לשון יחידי, בא על המנוחה. ולפיכך השבת הוא יום מנוחה, כי הבלתי מנוחה היא מצד התנגדות שיש אל הדבר*. אבל הדבר שהוא אחד, אין לו התנגדות, לכך יש בו המנוחה. ולכך השבת, שהוא אחד, ראוי שיהיה בו מנוחה, כי דבר זה תולה בזה. והפך זה, החלוק והפירוד, הוא הבלתי מנוחה. ומפני כך נתן לישראל בעולם הזה יום מנוחה, להודיע על מעלת ישראל, שהם עם אחד, ראוים אל המנוחה. ומפני זה כל ענין הברכה הוא על זה בפרט, על המנוחה ועל השלום שנתן לישראל. ומפני כי זה המדריגה האחרונה העליונה של ישראל, מורה על זה תכלית השבת, שהוא זמן מנחה אחר חצות, ולכן נהגו גם כן לומר בזה הזמן* אלו ג' דברים, להורות על מעלת ישראל העליונה, שמורה עליו מנחה של שבת בפרט, ואין להאריך. ובודאי כאשר האדם ישים אל* לבו דברים אלו, יאמר (ר' ישעיה כה, ט) "הנה זה קוינו לו נגילה ונשמחה בישועתו".

הוריני דרך זו אלך כי אליך נשאתי נפשי (ר' תהלים קמג, ח).

דרך אמונה בחרתי משפטיך שויתי (תהלים קיט, ל).

שקר הסר ממני ותורתך חנני (תהלים קיט, כט).

פרק א

משנה א

משה קבל תורה מסיני. יש לשאול, מה ענין הקבלה הזאת - איך בא התורה מזה לזה - במסכתא הזאת, מה שלא נמצא בשום מסכתא. ולפי הנראה, כי דברי המסכתא הזאת דברי מוסר, ואינם בכלל תורה אשר קבלו מסיני. אפילו אם נאמר שהכל קבל משה מסיני, אפילו מה שיתחדש תלמיד ותיק, מכל מקום למה באר ענין הקבלה בכאן יותר. ועוד קשה, שאמר 'משה קבל תורה מסיני', היה לו לומר 'משה קבל תורה מן הקב"ה', ולמה זכר בזה 'מסיני'. ועוד קשה, שאמר 'משה קבל תורה מסיני', הזכיר לשון קבלה, ואחר זה - לשון 'ומסרה ליהושע'. וכך היה לו לומר 'משה קבל תורה מסיני, יהושע קבל ממשה', וכן הכל. ולא עוד, אלא שחזר לומר לשון קבלה, כי אמר לשון מסירה עד אנשי כנסת הגדולה, ואחר כך (להלן משנה ג) 'אנטיגנוס איש סוכו קבל משמעון הצדיק', (להלן משנה ד) 'יוסי בן יועזר איש צרידה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים קבלו ממנו'. וכן בכל הזוגות הזכיר לשון קבלה תמיד. ועוד קשה, למה הוצרך להזכיר אצל נביאים לאנשי כנסת הגדולה מסירה בפני עצמו, מה שלא הזכיר אצל יהושע לזקינים, ולא אצל זקינים לנביאים. ועוד קשה, למה מסר משה התורה ליהושע, ולא מסר התורה לאלעזר בן אהרן הכהן, כי כהן גדול היה, וכתיב (מלאכי ב, ז) "שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו". ועוד כתיב (ר' דברים יז, ח-ט) "וקמת ועלית אל הכהן ואל השופט שיהיה בימיך". ובפרט אצל אלעזר כתיב (במדבר כז, כא) "לפני אלעזר הכהן יעמוד ושאל לו במשפט האורים ותומים", ואם כן למה הניח אלעזר חוץ. ועוד קשה, שאמר 'יהושע לזקינים, וזקינים לנביאים', ואין לפרש (-בודאי-) מה שאמר 'וזקינים לנביאים', שאותם הזקנים* עצמם שמסר להם יהושע את התורה, הם עצמם מסרו לנביאים, עם שהזקנים ההם האריכו ימים עד שמואל הנביא, שהיה* מנביאים הראשונים, דזה אינו, שאין לומר שהאריכו ימים הזקינים כל כך, דבפרק האורג (שבת קה:) אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, כל המתעצל בהספדו של תלמיד חכם אינו מאריך ימים. ופריך, והכתיב (שופטים ב, ז) "ויעבדו את ה' כל ימי יהושע וכל ימי הזקינים אשר האריכו ימים אחרי יהושע", והתם אמרינן שהיו מתעצלים בהספדו של יהושע. ומתרץ התם, ימים האריכו, שנים לא האריכו. ואם אתה אומר שאלו הזקנים היו חיים עד הנביאים הראשונים, אם כן בודאי שנים האריכו גם כן. אלא בוודאי צריך לומר שהזקינים שהיו בימי יהושע

מסרו התורה לזקינים אחרים, ואם כן היה לו לומר 'וזקינים לזקינים', כי למה עשה כל* הזקינים מסירה אחת, וחלק מהם הנביאים להיות נחשב* מסירה בפני עצמו. ועוד, דאין ספק כי לא תליא התורה בנבואה, ולענין התורה נחשבים הנביאים כמו הזקינים. ואם כן למה חלק ביניהם לומר 'זקינים לנביאים ונביאים לאנשי כנסת הגדולה'. בודאי אם היו הנביאים מיד אחר הזקנים שהיו בימי יהושע, יש לנו לומר דלא מפני נבואתם נתן להם מסירה בפני עצמו, רק שכך היה סדר המסירה והקבלה, שהזקינים שהיו בימי יהושע מסרו לנביאים, ולא תליא מידי בנבואתם. אך עתה שצריכין אנו לומר כי הזקינים בימי יהושע מסרו לזקנים, וכן נביאים לנביאים, וחשב כל הנביאים קבלה אחת, וכל הזקינים קבלה אחת. וקשיא, למה חלק בין הזקינים לנביאים ובין נביאים לאנשי כנסת הגדולה, ועשה כל הזקינים קבלה אחת, וכל הנביאים קבלה אחת. ועוד קשה, למה לא נחשבים המלכים, כמו דוד ושלמה, גם כן מקבלים בפני* עצמם, לומר 'וזקינים מסרוה* למלכים'. ועוד קשה, למה לא נמצא שום מוסר מן הנביאים או מן הזקינים, רק נמצא מוסר מן אנשי כנסת הגדולה, שאמרו ג' דברים.

פירוש המשנה הזאת, כי כל מוסר ראוי הוא לאב, ולו נאה להוכיח את בנו, כדכתיב (משלי א, ח) "שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך". כי האב במה שהוא אב, כבר סר ממנו הילדות והשחרות, וכן האם, והם בעלי מוסר, ולפיכך ראוי לאב לייסר את בנו בדברי מוסר. ובפרט האב יותר מן אחר, מפני שבילדותו של בן הוא מוטל על האב להנהיג את בנו בכל דבר ילדותו, וכמו שאמרו רז"ל (קידושין כט.) האב חייב ללמד את בנו תורה ולהשיאו אשה. לכך ראוי* גם כן שיקבל הבן מוסר מאב שמייסר אותו, בעבור שנחשב ילד בדברי מוסר כנגד אביו, אף כי אינו ילד בעצמו. ומפני שרצה לדבר במסכתא הזאת מן המוסרים הטובים והישרים, התחיל לומר כי יש לקבל מוסר מן האבות. ואלו הם אבות העולם בודאי, כי נחשב משה אב לעולם בודאי. ונחשב יהושע מן אבות העולם, שהוא קבל התורה ממשה, ומפני זה נקרא יהושע אב בעולם. וכן הזקינים, וכן הנביאים, וכן אנשי כנסת הגדולה, כלם בשביל קבלתם התורה הם אבות עולם. וכן אנטיגנוס איש סוכו נחשב אב לעולם, שהוא קבל התורה משמעון הצדיק (להלן משנה ג). וכן הזוגות, שהם קבלו התורה מאנטיגנוס איש סוכו (להלן משנה ד), וכן שאר הזוגות שקבלו כלם, הם אבות עולם. ואף מן הזוגות ואילך, שלא הזכיר קבלה, היינו שלא היו מיוחדים בקבלת תורה כמו שהיו אלו שזכר, אבל בודאי הם גם כן אבות העולם בקבלתם התורה. ולפיכך יש לאדם לקבל מוסר שלהם, כמו שעל הבן ראוי לקבל מוסר האב, כדכתיב (משלי א, ח) "שמע בני מוסר אביך". ולכך אצל אנשי כנסת הגדולה, אחר

שהזכיר 'ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה', אמר 'הם היו אומרים ג' דברים', כלומר שהם היו אבות העולם לפי שקבלו התורה, ומפני כך ראוי ונאה להם לתת* מוסר לעולם, אותם שנחשבו אבות העולם. לכך נקראת מסכתא זאת מסכת 'אבות', כי במסכתא הזאת נשנה המוסר שלמדו אבות העולם, ובזה יתורץ השאלה הראשונה.

אמנם מה שאמר 'משה קבל תורה מסיני', ולא אמר שקבל התורה מפי הקב"ה, יש לפרש כי לכך אמר 'משה קבל תורה מסיני', כי זה מורה על עיקר מעלת הקבלה של משה, שהיה הקב"ה מיחד לו מקום, והוא הר סיני, לתת לו שם תורה. ולא היה הדבר בקרי, כדכתיב אצל נביאי האומות (במדבר כג, ד) "ויקר אלהים אל בלעם", שלא היה מייחד אליו מקום קבוע לדבר. ולא נקרא זה שקבל התורה ממנו יתברך, אם היה הדבר במקרה אליו. כי הקבלה שהוא במקרה לא נקרא קבלה, כיון שבמקרה היה. כי המקבל מקבל מן הנותן אשר מכוין למסור לו, ואז קובע לו מקום לזה. ולכך אמר 'משה קבל תורה מסיני', שהיה מייחד מקום לקבלה זאת, ולא היה כאן קבלה במקרה כלל. ואף אם אמר 'משה קבל תורה מפי הקב"ה בסיני', לא היה מורה שהיה זה המקום מיוחד. אבל כאשר אמר 'משה קבל תורה מסיני', רוצה לומר כי היה סיני מיוחד לזה, כאילו היה סיני אמצעי, על ידי שהכין אותו לכך שתבא התורה ממנו למשה. ומורה דבר זה שלא היה הקבלה הזאת במקרה. ובסמוך עוד יתבאר איך היה הר סיני מיוחד שתבא ממנו התורה, כמו שבאה התורה ממשה אל יהושע. ובשביל זה יש לומר 'משה קבל תורה מסיני', שהיה סיני אמצעי לגמרי שעל ידו באה התורה למשה, ואין כאן קבלה במקרה שהיה אצל נביאי האומות, דכתיב (במדבר כג, ד) "ויקר אלקים לבלעם". כך יש לפרש מה שאמר 'משה קבל תורה מסיני'.

אמנם הנראה ברור מה שאמר 'משה קבל תורה מסיני', כי אין לומר רק כך. כי באלו המקבלים שזכר אחריו, דהיינו 'ומסרה ליהושע ויהושע לזקינים', הנה יהושע תלמיד למשה. וכמו שיהושע היה מיוחד שהיה תלמיד למשה, וכך משה מיוחד להיות רבו* של יהושע, כי לא מכל אדם זוכה האדם ללמוד, ולפיכך יש לכל תלמיד רב מיוחד. וכן הזקינים היו מיוחדים שיהיו* תלמידי יהושע, ויהושע מיוחד להיות רבם של הזקינים. והנביאים מיוחדים להיות תלמידים אל הזקינים, והזקינים מיוחדים להיות רבם. וכן משך הקבלה, מיוחד המקבל אל המוסר, והמוסר מיוחד אל המקבל, כי לא מכל אדם זוכה ללמוד. ואם היה אומר 'משה קבל תורה מפי הקב"ה', היה משמע כי משה בפרט מיוחד לקבל מן השם יתברך. וזה אינו, כי הוא יתברך אלהי הכל, משפיע החכמה אל הכל. ולכך לא אמר 'משה קבל תורה מפי הקב"ה'. ואמר 'משה קבל תורה מסיני', הכניס

בזה סיני, כי בודאי סיני מיוחד לקבלת התורה של משה, ולא היה ראוי שתנתן תורה כי אם מסיני למשה המקבל. וזה היה מיוחד בודאי למשה שתבא התורה אליו מסיני, כמו שהיה מיוחד משה שתבא התורה ממנו אל יהושע. והתבאר השאלה שלא שייך לומר 'משה קבל תורה מפי הקב"ה', כי לא היה מיוחד הקב"ה שהוא נותן התורה למשה דוקא, כמו שהיו מיוחדים שאר המוסרים למקבלים, והמקבלים אל המוסרים. אבל כאשר יכנס בזה האמצעי, שהוא סיני, בודאי היה הר סיני מיוחד שתבא ממנו התורה למשה בפרט. ועל זה אמר 'משה קבל תורה מסיני'. שלא ייחד* הקב"ה לנותן אל משה בפרט, שהוא יתברך משפיע חכמה אל כל הנמצאים, ובכל יום ויום אנו אומרים (תפילת שחרית) 'והאר עינינו בתורתיך', ואם כן אין השם יתברך מיוחד למשה בלבד בהשפעת התורה. ואין לתלות המסירה רק שהיה למשה אמצעי מיוחד, הוא הר סיני, שממנו ראוי שתבא התורה אליו, כמו שיתבאר בסמוך (ד"ה ולפיכך אמר), וסיני היה מיוחד לקבלת התורה, כמו שיתבאר. אבל בודאי לענין הקבלה מן השם יתברך, לא היה משה מיוחד. ואם לא היה משה מקבל התורה, היה מקבל אחר אל* התורה, וכמו שאמרו ז"ל (סנהדרין כא:) ראוי היה עזרא שתנתן התורה על ידו, אלמלא שהקדימו משה.

ועוד יותר מזה*, כי הרב שלימד* תורה לתלמיד, יש לרב צירוף אל התלמיד, והתלמיד אל הרב, כי נקרא רב אליו, וזה נקרא תלמידו, עד כי יש להם צירוף ביחד. ודבר זה בכל רב ותלמיד בעולם, אף אם לא יהיה מיוחד אליו, על כל פנים הרב והתלמיד יש להם צירוף, במה שזה מלמד וזה מקבל. ולכך לא אמר 'משה קבל תורה מפי הקב"ה', כי זה היה משמע שיש כאן צירוף הרב והתלמיד ביחד, ואין זה כבוד כלפי מעלה, ולכן לא אמר* 'משה קבל תורה מפי הקב"ה'. אף על גב שבתורה כתיב (ר' שמות לא, יח) "ויתן אל משה שני לוחות העדות", "וידבר ה' אל משה לאמר" (שמות ו, י), דבר זה בא על ענין מיוחד, שדבר אליו דבר מיוחד, ואין זה צירוף תלמיד אל הרב. רק אם היה אומר 'משה קבל תורה מן הקב"ה', שזה רוצה לומר כל התורה. ולפיכך אמר 'משה קבל תורה מסיני', כי לקבלת תורה מסיני בודאי יש למשה צירוף מיוחד, דהיינו לקבל התורה מסיני "הר האלקים" (שמות ג, א), ומשה נקרא גם כן "איש אלקים" (דברים לג, א), לכך ראוי שתבא התורה מהר סיני אל משה, כמו שבארנו בספר גבורת השם אצל (שמות ג, א) "ומשה היה רועה את צאן יתרו אחר המדבר". ולכך אמרו 'משה קבל תורה מסיני', ולא אמרו 'משה קבל תורה בסיני', כי לא בא לומר באיזה מקום קבל משה התורה, אבל בא לומר כי סיני הוא מיוחד למשה, ויש צירוף אל משה, שעל ידי הר סיני בא למשה התורה מן הנותן. ואם אמר 'קבל תורה בסיני', לא היה מורה רק על המקום ששם היה מקבל

התורה, ולא היה מורה על שהיה הר סיני סבה שתנתן ממנו התורה למשה, כמו כל רב שהוא סבה שמקבל התלמיד התורה. עכשיו שאמר 'מסיני', היה הר סיני סבה לנתינת התורה, כי ההר הזה "הר האלקים", כמו משה "איש האלקים", והיה מתיחס ההר למשה שתבא ממנו התורה, כמו שראוי שתבא התורה מן משה ליהושע, וכמו יהושע ראוי שתבא ממנו התורה לזקינים, שעל ידי יהושע דוקא התורה באה לזקינים. וכך הר סיני מיוחד היה, וראוי שתבא ממנו התורה למשה. ולא אמר 'משה קבל תורה מהר סיני', שלא היה מתדמה הר סיני לשום הר, ואם אמר 'הר סיני' היה משמע שיש לו דמיון אל הר אחר, שהרי נקרא בשם 'הר', ונכנס תחת סוג אחד עם שאר הרים. ולכך לא אמר 'הר סיני', שלא היה שתוף כלל בינו ובין הר אחר. ובזה יש לתרץ שלא אמר 'משה קבל תורה מפי הקב"ה', מפני שבא לומר כי סיני היה אמצעי מיוחד שעל ידו תבא התורה למשה, ולכך יש לומר 'משה קבל תורה מסיני', כמו שאמרנו למעלה. אבל כבר אמרנו כי אין ראוי לומר 'משה קבל תורה מפי הקב"ה', מן הטעם אשר התבאר למעלה, כי לא היה מיוחד משה לקבל מן השם יתברך. ועוד, כי לא היה זה כבוד כלפי מעלה לומר כך.

ובפרק ב"ש במסכת יבמות (קה:), גבי רבי ישמעאל ברבי יוסי, שאמר ליה אבדן, וכי אתה הגון ללמוד תורה מפי רבי. אמר ליה [רבי ישמעאל ב]רבי יוסי, וכי משה היה הגון ללמוד תורה מפי הגבורה, עד כאן. הרי כי אבדן היה סובר כי יש ערך ויחוס בין הרב ובין התלמיד, ולפיכך אמר 'וכי אתה הגון ללמוד תורה מפי רבי'. והשיב לו [רבי ישמעאל ב]רבי יוסי, וכי הגון היה משה ללמוד תורה מפי הגבורה, ועם כל זה למד מן השם יתברך. לכן לא אמרו 'משה קבל תורה מן הקב"ה', שלא היה זה כבוד כלפי מעלה, רק 'משה קבל תורה מסיני', ולא רצו לזכור אצל זה הקב"ה. ויותר מזה אמרו רז"ל על הכתוב שאמר (במדבר ז, פט) "וישמע את הקול מְדַבֵּר אליו", שהוא כמו מתדבר, ופירש רש"י ז"ל (שם) שהיה הקול מדבר עם עצמו, ומשה היה שומע, וזהו דרך כבוד למעלה, כאילו לא היה מדבר עם ההדיוט, כך פירש רש"י ז"ל. וכיון שאמר הכתוב "מְדַבֵּר" שהוא כמו מתדבר, כאלו היה מדבר עם עצמו, וההדיוט שומע, אף על גב שבכמה מקומות כתיב "וידבר", היינו הדיבור שהיה פעם אחת בלבד, ועל זה אינו מקפיד לומר "וידבר". אבל על הדיבור הקבוע תמיד כמו "וישמע את הקול מדבר אליו", שהוא נאמר על הדיבור התמידי, אין זה דרך כבוד למעלה לומר כך. ולפיכך לא רצה לומר 'משה קבל תורה מן הקב"ה', שהיה ההדיוט לומד מפי הגבורה, רק 'משה קבל תורה מסיני', שהקול בא לסיני, ומסיני היה משה מקבל תורה. גם מה שאמר 'משה קבל תורה מסיני', ולא אמר 'משה קבל תורה בסיני', יש לתרץ בזה כי בא לומר כי השם יתברך כאילו היה הדבור

עם עצמו, והקול היה בא בעצמו למשה מסיני, כמו שכתוב (במדבר ז, פט) "וישמע את הקול מְדַבֵּר אליו", ואילו 'משה קבל תורה בסיני' היה משה מקבל מפי הגבורה עצמו, ו'בסיני' שאמר לא בא לומר רק באיזה* מקום קבל התורה. ולכך אמרו 'משה קבל תורה מסיני'. ומכל שכן שאין לומר 'משה קבל תורה מפי הקב"ה', שהרי נזכר אצל זה בני אדם, כמו שאמר אחר כך 'ומסרה ליהושע', והיה השם יתברך דמיון אל אחרים שבא מהם הקבלה. ולכך אין ראוי בשום פנים שיאמר 'משה קבל תורה מפי הקב"ה', כי כל אשר שזכרו אחריו הם בני אדם, אין ראוי לזכור עמהם הקב"ה, להשוות ההדיוט להקב"ה, ואין כאן קשיא.

משה קבל תורה מסיני. אמר אצל משה לשון קבלה, כי המקבל הוא מקבל לפי כחו, ולא קבל משה כל התורה, כדאיתא במסכת שבועות (ה.), דאמר שם; אלא מעתה גבי תורה דכתיב (איוב כח, כא) "ונעלמה מעיני כל חי", מי* איכא מאן דידע לה, והא כתיב (שם פסוק יג) "לא ידע אנוש ערכה וגו'". אם כן אי אפשר לומר שקבל משה כל התורה כולה עד שידע כל התורה כולה, אלא קבל* התורה מה שאפשר לקבל. אבל אמר 'ומסרה ליהושע', כי משה היה אפשר לו למסור כל אשר קבל ליהושע. וכן היה אפשר ליהושע למסור כל אשר מסר לו משה לזקינים, וכן זקינים לנביאים, וכן נביאים לאנשי כנסת הגדולה, כל אחד מסר כל אשר קבל לאחר, מפני שכחם יפה לקבל. אבל מן אנשי כנסת הגדולה התחילו הדורות לפחות ולהמעט, וכמו שיתבאר בסמוך, כי מן אנשי כנסת הגדולה ואילך התחילו הדורות למעט. ולכך אמר (משנה ג) 'אנטיגנוס איש סוכו קבל משמעון הצדיק', ולא אמר 'שמעון הצדיק מסר התורה לאנטיגנוס איש סוכו', כי לא מסר לו כל תורתו שקבל, שהדורות התחילו לפחות ולהתמעט חכמתם, רק אמר 'אנטיגנוס איש סוכו קבל ממנו', כי קבל כפי כוחו כאשר היה לו לקבל. וכמו שאמר רבי אליעזר הגדול (סנהדרין סח.) הרבה תורה למדתי מרבותי, ולא חסרתי מהם רק ככלב המלקק מן הים. וכן כל הזוגות שזכר אחר כך, לא הזכיר רק לשון קבלה, כי לשון 'קבל' תולה במקבל, והוא מקבל כפי כחו. אבל המסירה היא שייך אל המוסר, והוא מוסר כפי כחו גם כן. ודבר זה היה עד אנשי כנסת הגדולה, שהיה תולה הכל בנותן, כי המקבל יש לו כח לקבל כל אשר ימסור, כי לא היה חסרון במקבל. אבל כאשר יש חסרון במקבל, אין לתלות בנותן, דמה מועיל כח הנותן כאשר יש חסרון במקבל. ולפיכך אמר לשון 'קבלה', ופירוש זה ברור. ובשביל זה הוסיף לומר 'ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה', אף על גב דלא אמר מסירה אצל יהושע לזקינים, וכן אצל הזקינים לנביאים, מפני שבא לומר כי עד הנה, דהיינו נביאים (-לזקנים-) [לאנשי כנסת הגדולה] היה דרך

מסירה, ומכאן ואילך לא היה כאן מסירה, רק דרך קבלה. ובא לומר בזה, כי* מה שאנשי כנסת הגדולה היו אומרים שלשה דברים אלו, הסיבה הוא מפני* שמן דורם ואילך היתה התורה מתמעטת, ועד כאן היה הכל מסירה ולא יותר, והוצרכו להזהיר התלמידים על התורה, כמו שיתבאר. ועוד, דכיון שיהושע היה מיוחד יותר מהכל למסור לו התורה, בודאי על משה היה מוטל למסור התורה ליהושע, שהרי יהושע היה לפניו, ולמה לא ימסור לו התורה. וכן הזקנים היו לפני יהושע, ואם לא ימסור אליהם, אל מי ימסור. וכן הנביאים, וכן אנשי כנסת הגדולה, שלא היה זולתם למסור אליו. ולפיכך אמר אצל כל אלו 'ומסרה'. אבל מן אנשי כנסת הגדולה, שהיו המקבלים פרטים, ולמה ימסור שמעון הצדיק לאנטיגנוס בלבד. וכן כל הזוגות, למה* ימסור להם, כי לא היו הם מיוחדים בזה, רק הם שבאו לקבל, וקבלו, לכך אמר לשון קבלה. ואצל משה אמר 'קבל', לטעם אשר נזכר למעלה, שלא רצה להזכיר הנותן - הוא השם יתברך - אצל מקבל בשר ודם. גם כי מצד השם יתברך - שהוא הנותן - הכל שוה, ואם לא היה משה, היה אפשר למסור התורה לאחר, רק כי משה זכה וקבל, לכך תלה במשה.

ולא היה ראוי להכניס בקבלה אלעזר הכהן, כי לא נחשב אלעזר מקבל מיוחד למשה. אף כי בודאי אלעזר קבל התורה מפי משה, מכל מקום לא נחשב אלעזר מקבל מיוחד למשה, שלא היה מיוחד למשה, רק יהושע נחשב מקבל מיוחד אל משה. וזה כמו שאמר הכתוב (במדבר כז, כ) "ונתת מהודך עליו", ואמרו ז"ל (ב"ב עה.) ונמצא למדין פני משה כפני חמה, פני יהושע כפני לבנה. וידוע כי הלבנה מקבלת הזוהר מן החמה. ולפיכך המקבל המיוחד למשה הוא יהושע, ולפיכך אמר 'ומסרה ליהושע'. ולא יקשה לך, סוף סוף קבל אלעזר הכהן גם כן התורה מפי משה, ולמה לא אמר שמסרה לאלעזר הכהן. חלוק והבדל יש, כי יהושע היה מקבל בעצם התורה מפי משה, כי הוא היה מיוחד ועומד לזה לקבל מפי משה. אבל אלעזר, אף על פי שגם הוא קבל התורה, כיון שלא היה מיוחד לזה כמו יהושע, נחשב קבלתו שהיא במקרה. ובדבר שהוא כזה, שהוא מסירת התורה, שבו תלוי קיום העולם*, אין ראוי להיות דבר זה במקרה. שהרי כל העולם הוא תולה בקבלת התורה. ולפיכך צריך שיהיה כאן [מקבל] מיוחד לדבר זה, שלא יהיה דבר שבו תלוי כל העולם במקרה לבד, אבל יהושע היה מיוחד.

לפיכך לא קשה הרי לא היה כן סדר הקבלה, שהרי אמרו בברייתא (עירובין נד:) כיצד סדר משנה, ובאותה ברייתא תנא כי מסר משה התורה לכל ישראל. אבל היה להם הקבלה במקרה, ולא נחשב זה קבלה כלל, כי אפשר שיקבלו, ואפשר שלא יקבלו, וזה לא נחשב קבלה. ועוד, אף על גב שמסר משה התורה לכל ישראל, לא נקרא 'מסירה' רק

מי שנשארת אצלו. לכך אמר 'ומסרה', ולא 'למד'. ולשון 'למוד' משמע שלמדה, אף על גב דשכחה, אבל מסירה נאמר על דבר שמסר אליו ונשאר בידו. וכן אמרו ז"ל (נדרים לח:) אצל "ויתן אל משה ככלותו וגו'" (שמות לא, יח), דמתחילה למד משה והיה משכח, עד שנתן הקב"ה אליו התורה במתנה. כי לאקומי גרסא סייעתא דשמיא, כדאיתא בפרק קמא דמגילה (ו:), ולא היה סייעתא דשמיא רק ביהושע, כי הוא ראוי לכך בודאי. וכן מה שאמר 'ויהושע לזקנים', ראוים ומיוחדים הזקנים להיות הם מקבלים התורה מן יהושע. והנה מדריגת משה היה כמו חמה (ב"ב עה.), שהיא* כולה אור, וכאילו* שאין לה גוף כלל. כך היה משה כאילו הוא נבדל לגמרי מן החומר, כמו שבארנו פעמים הרבה מדריגת משה רבינו עליו השלום, שהיה כאילו היה נבדל מן החומר. אמנם יהושע נמשל ללבנה (שם), שיש לה גוף, מקבל זוהר מן החמה. וכך היה יהושע מקבל מזוהר משה, וכדכתיב (במדבר כז, כ) "ונתת מהודך עליו", והוא מדריגת יהושע, מתדמה ומתיחס אליו כיחוס הלבנה אל החמה, ולפיכך היה יהושע מקבל מיוחד למשה.

והזקינים שמדריגתם החכמה, כי אין זקן אלא זה* שקנה חכמה (קידושין לב:), והיו מוכנים הזקינים ההם לחכמה ביותר, והם מיוחדים לקבל מיהושע. כי החכמה היא מדריגה יותר קרובה אל יהושע ממה שהיו הנביאים, וזה כמו שאמרו (ב"ב יב.) חכם עדיף מנביא. והיינו מסתם נביא, אבל מדריגת משה ומדריגת יהושע, היו מיוחדים שהם כפני חמה וכפני לבנה, ובודאי מעלתם על מדריגת החכמה, ובמדריגתם נכללה החכמה מצד עלוי מדריגת נבואתם. ולפיכך אמר 'ויהושע לזקינים', לפי שהם קרובים אליו. 'וזקנים לנביאים', והנביאים קרובים אל הזקנים. כי אף שאמרו 'חכם עדיף מנביא', הם שתי מדריגות אשר יש להם ביחד צרוף וקשור גם כן, וזהו 'וזקנים לנביאים'. ואמר 'ונביאים לאנשי כנסת הגדולה', היא מדריגה בפני עצמה, לא כמו הזקינים שהיו מיוחדים בחכמה, והנביאים מיוחדים בנבואה, אבל אנשי כנסת הגדולה היה להם מדריגה מיוחדת, שהיו עדה קדושה, שהיו קדושים במעשיהם, ומצד קדושתם היה להם מעלה עליונה, עד כי בימיהם נתבטלה עבודה זרה מן העולם. ומדריגה זאת מיוחדת להם, ולא כמו מדריגת הנבואה. ולפיכך צריך אל זה כנסיה, לאפוקי הנבואה, כי שם 'נביא' יש על אחד כמו על הרבה. אבל אלו שהיה להם מעלה קדושה, קרובים אל השם יתברך, בודאי השם יתברך עם הכנסיה ביותר. והיו מאה ועשרים (מגילה יז:) לטעם מופלג, ואין כאן מקום זה.

ולפיכך כל אלו חמשה מדריגות שזכרו כאן, כל אחת מדריגה בפני עצמה. וראוי שתבא התורה* מיהושע לזקינים, כי מדריגת הזקינים קרובה ליהושע, וכן מן הזקינים אל

הנביאים, ומן הנביאים לאנשי כנסת הגדולה. ומפני שכל הזקנים הכל מדריגה אחת, לא נחשב מה שקבלו הזקינים מן הזקינים לקבלה מיוחדת, כי לא נחשב רק הקבלה שבאה מרשות אחד לרשות אחר. שכבר אמרנו, כי ראוי שתבא התורה מן יהושע אל הזקינים, כי הם קרובים אל יהושע במעלתם. וכל הזקינים לא נחשבו רק קבלה אחת, כי סוף סוף ראוי שתתפשט התורה מן יהושע אל הזקינים, [ו]היה זה על ידי יהושע עצמו, או שמסר אל קצת, והם מסרו אל הזקינים אחרים, הכל בכלל 'ויהושע לזקינים', כיון שראוי שתבא התורה מיהושע לזקינים. וכן 'מזקינים לנביאים', ואפילו אם היו מוסרים קצת נביאים לקצת נביאים, כל הנביאים נחשבים דבר אחד ומדריגה אחת. וכבר אמרנו כי ראוי שתבא התורה מן הזקינים אל הנביאים, במה שהם שתי מעלות שיש להם שייכות וחבור יחד. וכזה* בעצמו 'מן הנביאים לאנשי כנסת הגדולה'. ולפיכך לא יקשה לך מה שלא הכניס בזה דוד ושלמה, כי אין למלך צירוף וקשור אל אחת מן אלו מעלות, רק מדריגת המלך בפני עצמו, שהרי המלך מיוחד בעצמו, אין לו צירוף וחבור לשום אדם, רק עומד בפני עצמו. ולפיכך אין כאן מקום כלל להכניס המלך, כי כל אלו שזכר כאן שנכנסו במדריגת הקבלה זה מזה, יש לאחד חבור וקשור אל האחד, כי זהו ענין הקבלה שבאה מזה לזה. וכבר אמרנו כי צריך שיהיה המקבל מיוחד לקבלה, שאם לא כן היתה הקבלה באה במקרה, ודבר זה אי אפשר לומר כלל. אבל המלך אינו מיוחד לקבל המוסֵר התורה, וגם אינו מיוחד למסור אל המקבל, כי מדריגה שהוא מלך, והוא בפני עצמו.

והמבין בחכמה ידע לבאר דבר זה, איך באה קבלת התורה ממשה ליהושע, שהיה לו מדריגה למטה ממדריגת משה. ואחר כך באה הקבלה לזקינים, שהם סמוכים ליהושע לגמרי, שהם מקבלים בראשונה מצד הימין. ודבר זה רמזו חכמים בזה* שאמרו (ב"מ פז.) עד אברהם לא היה זקנה. ומן הזקנים באה הקבלה לנביאים, שהם מקבלים מצד שמאל, כדכתיב אצל הנבואה (ר' יחזקאל לג, כב) "יד ה' היתה עליו", וכל יד הוא שמאל (מנחות לז.). ובזה תבין מה שאמרו (ב"ב יב.) חכם עדיף מנביא, כי אין זקן אלא שקנה חכמה (קידושין לב:), והוא למעלה ממדריגת הנבואה, והבן זה. ומן הנביאים לאנשי כנסת הגדולה, שאינה לא לימין ולא לשמאל מצד קדושתם, כאשר ידוע ממדריגת אנשי כנסת הגדולה, שהם כנסיה, והבן זה. ומעתה התבארו כל השאלות, ולמשכיל אין ספק בפירוש זה, אם תעיין בזה.

'**הם היו** אומרים שלשה דברים'. יש לשאול, למה אמרו אנשי כנסת הגדולה אלו שלשה דברים, ומה ראו על ככה, ומה הגיע אליהם. שאין ספק כי אנשים חכמים כמותם היה אפשר להם להוסיף חכמה ובינה עד אין שיעור. יש לך לדעת, כי ראו אנשי כנסת

הגדולה שכבר התחיל השכל להיות פוחת והולך, ולא היה ידם בחכמה. וכאשר הרופא רואה חולשה באחד מאבריו של חולה, אז הוא עושה לו תרופה, עד שעל ידי התרופות שיתן לו, משלים מה שמקצר הטבע ממנו. ולפיכך כאשר ראו הכנסייה הגדולה התחלת החסרון בחכמה, באו לתקן החסרון. ומפני שבחסרון הידיעה והשכל בא השנוי בג' דברים; האחד, במשפטים שבין איש לחבירו. השני, בדברי תורה. השלישי, במעשים, כי יש צורך אל אלו ג' דברים. והמשפטים אינם כמו דברי תורה, כי המשפטים בפני עצמם, ודברי תורה בפני עצמם, ומעשי* המצות גם כן בפני עצמם. כי המשפטים, שצריך להבין שורש הדין, שלא לחייב הזכאי ולזכות את החייב, ודבר זה תולה בסברת הלב עד שמגיע לעומק המשפט. ודבר זה אינו בכלל דברי תורה, כי הוא סברת הלב בלבד, ואף שלא נכתבו בתורה. והמשפטים שנכתבו בתורה, היינו עיקר הדין בלבד, אבל כל דבר שבין איש לרעהו אינו נכתב בתורה. ודברי תורה בפני עצמם, להבין דברי תורה. ומעשה המצות בפני עצמם, דהיינו שלא יבא לידי איסור במצות המעשה, כשרואה שמותר לבשל בשר עוף, יבשל גם כן בשר בהמה. ואם אתה מתיר לו שניות לעריות, יבא להתיר ערוה גופה גם כן, וכן שאר סייגים שעשו לתורה. כלל הדבר, כי ג' דברים הם תיקון הכל; דהיינו הדין, והתורה, ומצות המעשים בעצמם. וכנגד תיקון הדין אמר 'הוו מתונים בדין'. וכנגד תקון דברי תורה, לברר דברי תורה, אמר 'והעמידו תלמידים הרבה', שעל ידי רבוי תלמידים תתברר התורה. וכנגד שלא יבא לעבור המצות* במעשה, אמרו 'ועשו סייג לתורה', כי כאשר יש סייג לתורה, זהו תקון המצות המעשיים, ובאלו שלשה דברים יתוקן הכל.

ועוד אלו שלשה דברים הם כנגד ג' כתות בני אדם; כת אחת הם הגדולים, הכת השנית הם תלמידי חכמים, השלישי שאר בני אדם. כי הדין צריך חכמה גדולה מאוד מאוד, עד שאפילו חכמים הגדולים צריכים תיקון, וכדאמרינן (ירושלמי סנהדרין פ"א ה"א) ליתי דחכים בדין. וכמו דאמרי (שם) לשמעון בן שטח על מנת שתדינינו דין תורה, אמר דין תורה לא ידענא. ובדברי תורה אין צריך כל כך תיקון אל הגדולים, שהם כבר חכמים בתורה ובמצותיה, אבל התלמידים צריכים תיקון, וכנגד זה אמר 'והעמידו תלמידים הרבה', כי על ידי תלמידים הרבה תתברר להם התורה. וכנגד הפחותים, והם בני אדם שאינם לומדים, הם צריכים סייג לתורה. וכאשר ראו אנשי כנסת הגדולה החסרון בחכמה, עד שהיה נמצא חסרון בכל חלקי בני אדם, דהיינו הגדולים ותלמידים ושאר בני אדם, תקנו החסרון. בגדולים, שאין יושבים בדין רק החכם הגדול שהוא יחיד מומחה, וצוה שיהיו מתונים בדין, ואל יפסקו מהר. החסרון אשר ימצא בתלמידים, 'והעמידו

תלמידים הרבה', כי כאשר יעמידו תלמידים הרבה, מפני רבוי תלמידים הם עומדים על דברי תורה, כמו שאמרו (תענית ז.) 'מחבירו יותר מכולם', ואף אם נתמעט השכל. וכנגד שאר בני אדם, שאינם יודעים, אמר 'ועשו סייג לתורה', כי הם צריכים גדר וסייג, ולא תלמידי חכמים, רק למי שאינו תלמיד חכם. ובאלו* ג' דברים תקון כלל, ולפיכך אמר בלשון מנין 'הם אמרו ג' דברים', לומר כי אין עוד יותר מזה כלל, כי אלו ג' דברים הם תקון הכל. ולכך בחרו אנשי כנסת הגדולה באלו ג' דברי מוסר, כי בדור שלהם היה שייך ביותר דבר זה.

ועוד אלו שלשה דברים כלם הם בשביל חסרון השכל, שהתחיל הדור למתמעט מן החכמה. וחלקי החכמה הם שלשה, והם; חכמה, ובינה, ודעת, שהם נזכרים בכל מקום בכתוב. וכאשר ראו חסרון הדור בחכמה, באו אנשי כנסת הגדולה ותקנו כל שלשתן; דהיינו החסרון שיש בחכמה, והחסרון שיש בבינה, והחסרון שיש בדעת, כמו שהם כתובים בכתוב (שמות לא, ג) "ואמלא אותו בחכמה ובתבונה ובדעת". ועוד כתיב (משלי ג, יט-כ) "ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה בדעתו תהומות נבקעו". ותמצא בני אדם שהם טועים בחכמה, שסברתם הפך הסברא האמיתית. ויש בני אדם אף כי יש להם סברא ישרה ונכונה, וכאשר הם באים להבין דבר מתוך דבר על ידי פלפול יש להם חסרון. והראשון נקרא 'חכמה', שהוא סברת הלב. והשני הוא הפלפול, ונקרא 'בינה', שמוציא דבר מתוך דבר על ידי פלפול. ויש בני אדם חסרים דעת, שאין יודעים דבר. וכנגד זה הזהיר על אלו ג' דברים. כי הדין תולה בסברא בלבד, ואין לך דבר יותר בחכמה כמו הדין, כמו שאמרו (ב"ב קעה:) אין לך מקצוע בחכמה כמו דיני ממונות, וצריך להזהיר שלא יבא לטעות בסברת הלב. ולפיכך אמר 'הוו מתונים בדין'. וכנגד החסרון שמגיע בפלפול החכמה, וזהו מדריגה אחרת, על זה אמר 'והעמידו תלמידים הרבה', עד שלא יבא לטעות בפלפול החכמה. והשלישי לא תליא לא בסברא ולא בפלפול, רק כנגד מי שהוא נעדר הידיעה, עד שאין לו ידיעה. ואם אין אתה עושה למי שהוא חסר הידיעה סייג לתורה, הוא בא לעבור המצות. ועל זה אמר 'ועשו סייג לתורה'. ואלו ג' דברים הם כנגד החכמה ובינה ודעת שנזכרו בכל מקום. ובאלו שלשה דברים תקן* הכל; הדין, שהוא תולה בסברת הלב, כמו שאמר 'הוו מתונים בדין'. תיקן* פלפול התורה במה* שאמר 'והעמידו תלמידים הרבה', כי על ידי זה יבואו לפלפול התורה. ותקן* הטעות מה שמגיע מן חסרון הידיעה שלא יבא לעבור על דברי תורה, במה שאמר 'ועשו סייג לתורה', כי אלו ג' דברים כוללים הכל. ולפיכך אמר בלשון מנין 'הם אמרו ג' דברים', כי

כל מנין למעוטי שאין עוד, אף כאן בא לומר כי אלו ג' דברים הם כוללים תיקון האדם לגמרי, כאשר יש כאן חסרון, הן בחכמה, הן בבינה, הן בדעת.

ואף כי לא היה חסרון בדור שלהם, רק שהיה הדור כמו שראוי להיות מבלי חסרון, רק שאין הדור מופלגים, כמו שהיו הזקינים והנביאים שהיו מופלגים, מכל מקום האזהרות האלו הם ראוים לאדם במה שהוא אדם, שאין האדם שכלי לגמרי, ולפיכך ראוי שיהיה נוהג האדם כפי מדריגתו שהוא אדם. אף כי יש לו שכל, מכל מקום הוא בעל חומר עם זה. ולכך אמר 'הוו מתונים בדין', שאין האדם הכל שכל, ואם הוא ממהר לפסוק הדין בלא המתנה, כאילו היה האדם שכלי בלי חומר, שהשכל אשר הוא בלא חומר כלל אותו השכל ברור, דהיינו השכל אשר אינו בגוף, ואין צריך המתנה. אבל אשר הוא בחומר, כמו שכל האדם, אינו שכל בפעל לגמרי. ולפיכך יש לאדם לנהוג כפי מה שראוי לאדם, שיהיה מתון בדין, ולא ימהר כאילו היה שכל בפעל בלי חומר. וכן 'והעמידו תלמידים הרבה', כי האדם אין לו שכל ברור בענינים העמוקים, כי שכלו עומד בחומר, וצריך אל רבוי תלמידים, עד שבזה אפשר לו להגיע אל השכל האמתי. ולפיכך אמר 'והעמידו תלמידים הרבה', שלא יבא לטעות, כמו שאמרו ז"ל (ברכות סג:) "חרב על הבדים ונואלו" (ירמיה נ, לו), חרב על שונאי ישראל העוסקים בתורה בד בבד. ולא עוד אלא שמטפשים, דכתיב הכא "נואלו", וכתיב התם (ישעיה יט, יג) "כי נואלו שרי צוען". וכן מה שאמר 'ועשו סייג לתורה', כל זה שייך לאדם במה שהוא אדם בעל גוף, ושכלו עומד בגוף, שאם אינו עושה סייג למצות התורה, הרי הוא בא לעבור התורה, כדאמרינן ביבמות בפרק כיצד (כא.) לענין שניות, דאי לא הוי שניות, פגע בערוה גופה. וכל זה יתבאר לקמן (פ"ג מי"ג) בעז"ה אצל 'נדרים סייג לפרישות', כי מעשה האדם אינם מוגדרים בעצמם, וצריכים גדר וסייג, שאם עשה דבר המותר שיש לו דמיון אל דבר האסור, יבא לעבור דבר האסור גם כן.

ולפיכך אנשי כנסת הגדולה הם אמרו ג' דברים, אבל קודם זמנם שהיו נביאים, ומכל שכן לפניהם שהיו הזקנים, היה להם מדריגת השכל כאילו היה להם השכל הנבדל מן החומר לגמרי, לא היו אומרים אלו ג' דברים. כי הנביאים אינם כמו סתם אדם, ולכך לא היו מזהירים את האדם במה שהוא אדם סתם, כי מדריגת הנביאים למעלה מזה. אבל אנשי כנסת הגדולה, הגם שהיה להם מדריגה עליונה, כיון שלא היה להם מדריגת הנבואה, לא היה מדריגה שלהם יוצאת מכלל שאר האדם. לא כמו משה ויהושע וזקנים ונביאים, שמדריגתם יוצאת מכלל סתם בני אדם, שהרי יש להם שם מיוחד לקרותם 'זקנים' ו'נביאים', וממילא גם דור שלהם היה מדריגתם על סתם בני אדם, ולכך לא

הוצרכו להזהיר. אבל אנשי כנסת הגדולה, אשר דורם כמו סתם בני אדם*, היו מזהירים בדברים אלו, כי אלו דברים צריכים לאדם במה שהוא אדם, שאין* שכלו נבדל מן החומר לגמרי. וזהו לשון 'הם אמרו', ורוצה לומר הם שאמרו דבר זה, וראוי להם זה לפי הזמן*. אבל הנביאים, ומכל שכן הקודמים, לא נמצא תוכחות מוסר מאתם כלל. כי תוכחת מוסר הוא מאבות לבנים שילכו בדרך הישר, ולא ילכו בדרך האדם, שהוא בעל אדמה חמרית. כמו שדרך האב שהוא מייסר את בנו בילדותו, שעדיין נפשו מוטבע בחמרית, שלא ילך אחר דברים כאלו. אבל דור הנביאים, שלא היו סתם בני אדם, אין כאן תוכחת מוסר כלל. רק מאנשי כנסת הגדולה, שלא היה להם שם מיוחד שמורה על מדריגה מיוחדת, ומכל שכן החכמים שבאו אחריהם, שהיה צריך להם לייסר את הדור. אבל קודם לאנשי כנסת הגדולה לא שייך תוכחת מוסר לדור.

ויש לך לדעת עוד, כי אלו ג' דברים שדברו אנשי כנסת הגדולה, הם תקון התורה, שהיו אנשי כנסת הגדולה רוצים לתקן חסרון הדור בתורה. והתורה היא כוללת חקים, ומצות, ומשפטים, אשר אלו הם כוללים כל מצות שבתורה. האחד, הם משפטים, שהם ידועים ומושכלים. והפך שלהם החקים, שאין טעם שלהם נגלה. ועוד יש מצוות, שאינם נגלים* כמו המשפטים, וגם אינם בלתי ידועים כמו החקים, אבל יש לעמוד על טעם שלהם על ידי למוד, והם נקראים 'מצות'. ואלו ג' חלקים זכרם הכתוב בכל מקום. ואלו שלשה באו אנשי כנסת הגדולה לתקן, ואמרו 'הוו מתונים בדין', כי עיקר המשפטים שהם בתורה הם הדינים, כדכתיב (שמות כא, א) "אלה המשפטים אשר תשים לפניהם". וכנגד המצות אמר 'והעמידו תלמידים הרבה', שיש לעמוד על דברי תורה על ידי רבוי תלמידים על* ידי למוד. ודבר זה שייך במצות, שעל ידי למוד הוא עומד עליהם, והם כנגד חלק הב' שנקראו "מצות". וכנגד החקים, שאין לעמוד עליהם כלל, כי לכך נקראו "חקים", אמר 'ועשו סייג לתורה', כי החקים צריכים סייג וגדר יותר, מפני שאין טעם שלהם ידוע, וצריך גדר ביותר. ולפיכך גזרו שניות לעריות ביותר מכל. ועיקר סייג נכתב אצל עריות, כדאיתא ביבמות הפרק כיצד (כא.). והטעם כי העריות הם חוק, והמצוה שהטעם שלה ידוע אין צריכה סייג כל כך, כי לא יבא לידי איסור, מפני כי טעם המצוה ידוע. וכל דבר שאין ידוע צריך סייג. וכל הפירושים אשר אמרנו, הכל עולה לסגנון אחד, אם תבין. ואמר בלשון מנין 'והם אמרו ג' דברים', כי לכל הפירושים אין להוסיף עליהם, ואין עוד על אלו, לכך הזכיר לשון מנין.

ותדע כי אלו ג' דברים שזכרו אנשי כנסת הגדולה, הם כמו רוב מוסרי חכמים, שהם להשלים את האדם בכל צד, וכמו שיתבאר בפרקים דבר זה. כי מספר שלשה כולל

הדבר, והפכו, והאמצע בין שניהם. ולכך רוב המוסרים במסכתא זאת הם להשלים את האדם בדבר אחד, ובדבר שהוא הפכו, ובדבר שהוא כמו אמצעי ביניהם. ואנשי כנסת הגדולה אמרו 'הוו מתונים בדין', ודבר זה הוא דין גמור. והפך זה 'ועשו סייג לתורה', שזהו הפך 'הוו מתונים בדין', כי אין הסייג דין, שהרי אין חייב מן התורה לגמרי. ואמר 'והעמידו תלמידים הרבה', לברר התורה, כי אין זה כמו הדין, שהדין מחויב אל הכל, שיודעים שכך חייב בדין, וכך הדין נותן לפי שכל האדם. ודברי תורה אף שהם מחויבים בעצמם, ולכך התורה תקרא "משפט" בכמה מקומות. אבל שיהיה דבר זה מחויב לפי שכל האדם - זה אינו, שהרי לפי דעת האדם אין המצוה מחויבת. מה שאין כך במשפט, שהוא מחויב לפי דעת האדם. ולכך דברי אנשי כנסת הגדולה* כוללים הדין המחויב, והפך זה 'ועשו סייג לתורה', שדבר זה אינו מחויב כלל. ואמרו 'והעמידו תלמידים הרבה', כי דבר זה אינו דין כמו הדין שהוא מחויב מצד השכל של אדם, וגם אינו בלתי מחויב, רק הוא מחויב לפי דעת התורה, כי זהו ענין התלמידים לברר מה שחייבה התורה, והוא התקון לתורה עצמה, ובזה כללו הכל. והבן זה היטב, ועוד יתבאר. וכן לפי מה שאמרנו כי אנשי כנסת הגדולה כללו חקים ומשפטים ומצות, הוא גם כן כך כמו שאמרנו, כי חקים הפך המשפטים שהם ידועים טעם שלהם, והמצות אינם נגלים כל כך ואינם נעלמים לגמרי. וכל זה כי דבריהם הם לתקן הכל כמו שאמרנו, ויש לך להבין את זה מאוד.

משנה ב

שמעון הצדיק היה משירי אנשי כנסת הגדולה וכו'. יש לשאול, למה הוצרך לומר ש'היה משירי אנשי כנסת הגדולה', ולא אמר שהיה מאנשי כנסת הגדולה. וזה מוכיח הפירוש שאמרנו, שתוכחות מוסר הם לפי הדור, ולפיכך לא נמצא מוסר קודם אנשי כנסת הגדולה, כמו שאמרנו. רק מן אנשי כנסת הגדולה, כלם ביחד שהיו עדה קדושה, ובודאי הדור היה יותר* שלם, מאשר כבר הלכו כלם לעולמם, ולא נשאר רק* שמעון הצדיק בלבד, והוא היה יחידי. וכן פירש רש"י ז"ל (כאן) 'משירי אנשי כנסת הגדולה - מלשון שירים'. והיה אותו הזמן דומה לדור של אחריו, שהרי לא נמצא כל אנשי כנסת הגדולה, רק יחיד היה, ובזה היה דומה הדור לדור שאחריו, שלא נמצאו רק יחידים שהיו אבות הדור. כמו שתמצא גם כן באנטיגנוס איש סוכו, שהיה אחר שמעון הצדיק (להלן משנה ג), וכן הזוגות שהיו אחר אנטיגנוס. ועוד, כי מה שנקראו 'אנשי כנסת הגדולה' שפירושו כנסיה של גדולים, וזהו מצד הכלל שכולם ביחד. ושמעון הצדיק, צדיק אחד פרטי היה, והוא בחינה בפני עצמו. לכך מחלק הכנסיה הקדושה, אנשי כנסת הגדולה,

לשתי בחינות; האחת מצד החבור של כלם ביחד, והם אמרו מוסר אחד. והבחינה השנית מצד הפרט, שהיה שמעון הצדיק 'משירי כנסת הגדולה', והוא אמר מוסר בפני עצמו. ולפיכך אמר 'שמעון הצדיק היה משירי כנסת הגדולה'.

'**הוא היה** אומר על ג' דברים העולם עומד'. ואזהרה כמו זאת הוא קודם לכל, כי צריך לבנות קודם היסוד. ולפיכך היה שמעון הצדיק, שהוא משירי אנשי כנסת הגדולה, מזהיר אותם שיהיו נזהרים בדברים שהם יסוד ועמוד העולם שעליו הכל נבנה. ודברי אנשי כנסת הגדולה שאמרו (למעלה משנה א) 'הוו מתונים בדין והעמידו תלמידים הרבה ועשו סייג לתורה' הוא עוד קודם על הכל, כפי מה שאמרנו, כי אותן הדברים תקון וחסרון האדם במה שהוא אדם, ודרכו לטעות בדברים אלו, הוא התורה, וצריך אליו השלמה. ומפני שהוא התקון בתורה, והתורה הוא ראשון וקודם על הכל, היו בו מתקנין אנשי כנסת הגדולה התורה בראשונה. ואחר כך שמעון הצדיק מזהיר בדבר שהוא יסוד העולם, שהוא אחר התורה. ועוד יתבאר בפרק הזה באריכות איך באו הדברים מסודרים.

ויש לשאול על זה שאמר 'על שלשה דברים העולם עומד, על התורה, ועל העבודה*, ועל גמילות חסדים', למה על אלו דברים, ולא על כמה דברים אחרים, על המילה שנאמר בה (ירמיה לג, כה) "אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי". וכמה דברים שראוי שיהיה העולם עומד עליו.

הצעה* של פירוש המשנה זאת יש לך לפרש, כי הנבראים נבראו בשביל שיש בהם הטוב, ואם לא היה בנמצאים הטוב, לא היו נבראים. כי הדבר שאינו טוב בעצמו, אין ראוי שיהיה לו המציאות, ויותר ראוי שיהיה נעדר, ולא יהיה לו המציאות. אבל מציאותו בשביל הטוב שיש בו. וכמו שבריאתו הוא בשביל הטוב, מכל שכן קיום העולם ועמידת כל הנבראים הוא מפני שנמצא בהם הטוב. ואם לא היה נמצא בנבראים הטוב, לא היה ראוי להם הקיום, רק מצד הטוב שנמצא בכל אחד יש לו קיום, ומפני זה חתם בכל בריאה ובריאה במעשה בראשית (בראשית א, ד) "וירא אלהים כי טוב". וזהו בפרט כל בריאה ובריאה בפני עצמה. וכן בכלל כל הבריאה (בראשית א, לא) "וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד". ודבר זה, כי כאשר הדבר הוא טוב, אז ראוי לו הבריאה, שיהיה נברא ונמצא הדבר שהוא טוב, וכן אין לדבר קיום רק מצד הטוב. ובכל הימים נאמר "כי טוב", חוץ מיום שני, שלא נאמר בו "כי טוב" (רש"י בראשית א, ז), ואמרו ז"ל (ב"ר ד, ו) מפני שבו נברא המחלוקת. וזה שאמרו (להלן פ"ה מי"ז) 'מחלוקת שהיא לא לשם שמים אין סופה להתקיים', כי לא נאמר בזה "כי טוב". ואף כי המחלוקת שנברא בעולם ביום הב'* הוא לשם שמים, והוא לצורך העולם, מכל מקום כיון שמצד

עצמו אין קיום לו, רק מצד השם יתברך כאשר המחלוקת הוא לשם שמים, ולפיכך אין לומר אצלו "כי טוב", רק בדבר שיש לו קיום מצד עצמו. והתבאר כי אין לדבר קיום רק מצד הטוב. וזה כי כאשר יש בנברא חסרון, ולכך אינו טוב, ודבר שהוא חסר קרוב אל ההעדר, שמגיע* אל ההעדר לגמרי. אבל הטוב שאין בו הרע והחסרון, הוא רחוק מן ההעדר, וראוי לו הבריאה והקיום. והשם יתברך העיד על הכללים שבהם הטוב, אף על גב שנמצא בפרט שלהם החסרון, ולפיכך הפרטים מקבלים העדר בודאי, אבל הכללים הם עומדים, ועליהם העיד שהבריאה היא טובה, שכל מין ומין יש בו הטוב. וכלל הבריאה העיד הכתוב גם כן עליהם, שנאמר (בראשית א, לא) "וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב". ואין להאריך בדבר זה, כי הם דברים ברורים, מעידים על זה הכל, כי ההעדר שמקבל הנברא הוא מפני החסרון, אשר הוא הרע הדבק בנברא, מביא אותו אל ההעדר.

וכאשר התבאר לך דבר זה, יש לך לדעת כי הנבראים כולם תלוים באדם, שהם נבראים בשביל האדם, ואם אין האדם כמו שראוי להיות, היה* הכל בטל. וכמו שכתוב בדור המבול (בראשית ו, ז) "ויאמר ה' אמחה את האדם אשר בראתי מעל פני האדמה מאדם ועד בהמה עד עוף השמים וגו'". ובמדרש (ב"ר כח, ו) משל למלך שהיה משיא את בנו, ועשה לו חופה וסיידה וכיירה. כעס המלך על בנו, התחיל המלך לשבר בקנקנים. אמר המלך, כלום עשיתי אלא בשביל בני, בני אבד וזו קיימת, ולפיכך "מאדם ועד בהמה ועד עוף השמים", עד כאן. הרי כי הנבראים כולם הם בשביל האדם, וכאשר אין ראוי לאדם הבריאה, הכל בטל, ואין ראוי הקיום לעולם. ודבר זה אמרו ז"ל בכל מקום, כי הכל נברא בשביל האדם. וכאשר התבאר לך כי כל העולם הוא קיים בשביל האדם, אם כן האדם צריך שיהיה בו הטוב, ואז ראוי אליו הקיום, וכאשר ראוי אליו הקיום, ראוי לכל העולם הקיום, שהכל תלוי באדם. ולא נמצא בפירוש בכתוב אצל האדם "טוב", רק ברמז, "והנה טוב מאוד" (בראשית א, לא). ואמרו במדרש (ב"ר ט, יב) "מאד" זה אותיות "אדם". וזה נראה, כי האדם חסר "ועיר פרא אדם יולד" (איוב יא, יב), ואחר כך מתעלה האדם אל המדריגה, עד שהוא טוב. ולפיכך צריך האדם לקנות מעלת הטוב.

ומה שהאדם הוא טוב, עד שאומרים עליו כמה בריאה זו טובה, היינו כשהוא טוב בעצמו. ורוצה לומר, בצד בחינת עצמו יש בו הטוב, וזהו בחינה אחת, שאומרים עליו הבריאה הזאת יש לה מעלה, והיא טובה מצד עצמה. הבחינה השנית, שראוי שיהיה טוב לשמים, הוא השם יתברך, אשר ברא את האדם, ויהיה עובד אליו, עושה רצונו. הג', שראוי שיהיה טוב אל זולתו מבני אדם אשר הם נמצאים עמו, כי אין האדם נמצא

בלבד, רק הוא נמצא עם בני אדם זולתו. וצריך שיהיה האדם טוב בכל מיני בחינות אשר יבחן האדם; אם בערך עצמו צריך שיהיה טוב, שהרי תיכף ומיד במעשה בראשית נאמר בכל בריאה "כי טוב", שמזה תראה שהבריאה בעצמה צריך שיהא בה הטוב. ואם בערך העלה שהוא נמצא ממנו, צריך שיהיה האדם טוב. ואם* בערך זולתו מבני אדם. כלל הדבר, צריך שיהיה טוב כאשר יבחן בכל החלקים, כי אין זה כזה. ובהקדמה ביארנו אלו ג' דברים גם כן. ובגמרא בפרק קמא דקידושין (מ.), "אמרו לצדיק כי טוב" (ר' ישעיה ג, י), וכי יש צדיק שאינו טוב, אלא טוב לשמים ואינו טוב לבריות, זהו צדיק שאינו טוב. טוב לשמים וטוב לבריות, זהו צדיק שהוא טוב, עד כאן. ובודאי מכל שכן צריך שיהיה האדם שלם בעצמו, ואם לא כן אינו צדיק כלל. שדבר זה אין צריך לומר, כי כל בריאה בעצמה יש בה הטוב. הרי לך שצריך שיהיה הצדיק טוב בכל צד.

ולכך התחיל התנא הזה דבריו לומר 'על שלשה דברים העולם עומד; על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים'. כי כאשר יש באדם התורה, הוא נחשב בריאה טובה בעצמו, כאשר יש בו התורה השכלית. אבל אם אין בו התורה, אין האדם בעצמו נחשב טוב, כי חסר ממנו התורה, שהיא השלמת האדם במה שהוא אדם, והוא נמשל כבהמה נדמה, ואין זה נחשב בריאה, ואין ראוי לו המציאות. ועל דבר זה אמרו רז"ל בפרק רבי עקיבא (שבת פח.) אמר ריש לקיש, מאי דכתיב (בראשית א, לא) "ויהי ערב ויהי בקר יום הששי", ה"א יתירה למה לי, מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית, אם ישראל מקבלים את התורה אתם מתקיימים, ואם לאו אני מחזיר אתכם לתוהו, עד כאן. ופירוש זה, כי כל הנבראים שנבראו אין בהם חכמה האלקית העליונה, הוא התורה*. אף כי האדם הוא בעל שכל, אין זה רק שכל האנושי, שהוא מצורף אל החומר. ואין ראוי לעולם הקיום בשביל הטוב הזה, כי פחות ושפל הוא השכל האנושי. רק בשביל התורה, שהוא השכל האלהי, והוא הטוב הגמור, ואז יש מעלה אל העולם באשר יש בעולם התורה השכלית האלהית, ואין זה דעת וחכמה אנושית. ולפיכך שלימות האדם עצמו, עד שהוא נחשב הבריאה החשובה שיש בו* הטוב, הוא בשביל התורה, כאשר יאמר על האדם שהוא בעל תורה. ודבר זה אין צריך ראיה, כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה כאשר* הוא נבדל מן הבהמית. ואין זה רק על ידי התורה השכלית, שבזה נחשב בריאה שלימה טובה בעל מעלה מצד עצמו, כאשר הוא בעל שכל. וכאשר הוא בעל תורה, אז הוא טוב מצד עצמו. ואין דבר בעולם שעל ידו נחשב האדם עצמו בעל מעלה, רק בתורה, והוא מבואר. כי התורה נקראת "טוב", שנאמר (משלי ד, ב) "כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו", וכדאיתא במנחות (נג:)

'יבא טוב' זה משה, שנאמר (שמות ב, ב) "ותרא אותו כי טוב". 'ויקבל טוב' זו התורה, דכתיב "כי לקח טוב נתתי לכם". הרי התורה נקראת "טוב". וכל מה שנקראת התורה "טוב", מפני שהיא שכלית לגמרי, לא שכל האנושי כמו שאר חכמות, וכמו שבארנו זה במקום אחר והארכנו בזה, כי הדבר שהוא שכלי נבדל מן החומר לגמרי, הוא טוב גמור, ולכך התורה היא טוב הגמור בפרט. והפך זה, הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, ואין להאריך כאן, כי הדבר הזה הוא ברור, כי החומר דבק בו הרע, ובארנו זה בהקדמה. וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה, שהיא השכל האלהי הברור, הוא טוב לגמרי. ולפיכך הדבר שהוא מעלה את האדם מן הבהמית, עד שלא יחשב בריאה פחותה, היא התורה השכלית, שעל ידי התורה נעשה אדם שכלי נבדל מן החומר, ואז הוא בריאה שלימה טובה, וראוי אליו המציאות. ולפיכך שלימות האדם בעצמו הוא על ידי התורה בלבד, ולא* זולת זה. ולפיכך אמר התנא האלקי כי זה עמוד אחד שהעולם עומד עליו הוא התורה, מה שהתורה היא משלמת האדם עד שהוא בריאה שלימה מצד עצמו.

ואחר כך אמר 'על העבודה'. והעבודה שהיא עבודה בעצם ובראשונה היא העבודה בקרבנות, ואין דבר יותר ראשון מזה. וכל שאר הדברים, שהם עשיית המצות לעשות רצון השם יתברך, נכללים תחת העבודה, רק העבודה היא ראשון וקודם אל הכל. ולפיכך העבודה היא עמוד אל העולם, שמזה יחשוב האדם שלם וטוב אל מי שבראו, כאשר הוא עובד לו, וצריך שיהיה האדם שלם וטוב לבוראו. וכנגד הג', שצריך שיהיה האדם שלם וטוב עם זולתו, זהו* על ידי גמילות חסדים, כאשר הוא עושה לזולתו חסד חנם. הנה אין ספק שבזה הוא טוב לזולתו, ואין דבר יותר טוב מזה כאשר עושה טוב לזולתו בחנם, ואז הוא טוב לגמרי.

והנה התבאר לך כי ראוים אלו שלשה שיהיו עמודי העולם, כאשר אלו שלשה דברים משלימים האדם, עד שהוא טוב בכל ג' בחינות אשר אמרנו. כי אין במציאות רק השם יתברך, שהוא מחויב המציאות, והנמצאים שנמצאו מאתו. ובודאי יש לאדם יחס אל בוראו במה שבראו השם יתברך, והאדם נברא ממנו. וראוי שיהיה שומר היחס הזה, ואם אין שומר היחס הזה, הרי אין בריאתו לכלום. ועוד, האדם נברא לעצמו, ואם האדם מקולקל בעצמו ואינו נחשב, הרי הוא בריאה של תוהו, ואין בו ממש. והשלישי, כי האדם הזה אינו יחידי בעולם, אבל השם יתברך בראו עם בני אדם אחרים, ולפיכך צריך שיהיה שומר היחס* הזה שיש לו אל שאר בני אדם. לכן אמר שהעולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים. כי על ידי התורה אין האדם בעצמו בריאה של תוהו,

אבל הוא* בריאה חשובה. ועל ידי העבודה הוא שומר היחס שיש לאדם אל בוראו, שנברא ממנו. ועל ידי גמילות חסדים האדם יש לו חבור אל שאר בני אדם, כי לא נברא האדם בפני עצמו כלל, רק עם שאר בני אדם. וכאשר האדם עושה חסד עם זולתו, הנה יש לו חבור אל זולתו, ובזה האדם כאשר בראו השם יתברך. כי לא נברא שיהיה האדם יחידי בעולם, ודבר זה נראה כאשר עושה חסד לזולתו, שלא יאמר אין לי עסק עם אחר, ודברים אלו מבוארים. וכבר בארנו הלשון שאמר 'העולם עומד', ולא אמר 'האדם עומד', כי האדם יסוד ועמוד כל העולם, כמו שאמרנו.

ומן הדברים אשר בארנו יש לך להבין מה שאמרו ז"ל (סנהדרין עד.) כי כל העבירות שבתורה יעבור ואל יהרג, חוץ מעבודה זרה וגלוי עריות ושפיכות דמים. כי אף אם נתנו חכמים (שם) סברא לשפיכות דמים, דמאי חזית דדמא* דידך סומק טפי, דלמא דחבירך סומק טפי. אבל לגילוי עריות לא נתנו טעם, רק דילפינן מקרא, כדאיתא במקומו. אבל טעם דבר זה, כי אלו ג' עבירות הם הפך אלו ג' דברים שהעולם עומד עליהם. כי אין ספק כי עבודה זרה הפך העבודה שהיא אל השם יתברך. ושפיכות דמים היא הפך גמילות חסדים, כי זה מטיב לאחר ועושה לו דבר שאין צריך לעשות, ושפיכות דמים מאבדו לגמרי. וגלוי עריות הוא הפך התורה. כי כבר בארנו למעלה כי מעלת התורה שהיא השכל נבדל מן [ה]חמרי לגמרי, ואין דבר שעל ידו האדם נבדל מן החמרי רק על ידי התורה השכלית, ואין צריך לזה ראיה. והפך זה גלוי עריות, שהולך אחר זנות (הגדול)* [הגוף], שהיא גלוי עריות. ובזה הולך אחר החמרי, עד שהוא נחשב לגמרי כמו בהמה וחמור. וכן אמרו ז"ל כי מעשה הזנות הוא מעשה בהמה. ובמסכת סוטה (יד.) מפני מה קרבנה של סוטה מאכל בהמה, שהוא* מן השעורים, אמרה תורה היא עשתה מעשה בהמה, ולפיכך קרבנה מאכל בהמה. ולדבר זה אין צריך ראיה כי הזנות מעשה בהמה חמרית. ועוד אמרו ז"ל (תנחומא נשא אות ה) "כי תשטה" (במדבר ה, יב), למה נאמר, ללמד שאין המנאפים מנאפים עד שיכנס בהם רוח שטות, עד כאן. למדנו מזה כי אין הולך האדם אחר זנות רק כאשר יכנס בו רוח שטות, שהוא כמו בהמה בעלת חומר, ואז יש ניאוף. ולפיכך הזנות של גלוי עריות הוא הפך מדריגת התורה, שהיא תורה שכלית, והזנות מעשה חמרי. ולפיכך באלו ראוי שיהיה נהרג ואל יעבור, כיון שקיום האדם על ידי* שלשה דברים השנויים כאן, שעל ידי שלשה דברים העולם עומד. ובהפך שלהם אין לאדם מציאות כלל. ואם ירצה לעבור ואל יהרג, הרי על כל פנים נחשב כאילו אין לאדם מציאות, ומוטב שימות זכאי ואל ימות חייב (סנהדרין עב.), כי כאשר הוא הפך הטוב, כאילו אין לו מציאות כלל. ואף על גב שהוא באונס, מכל מקום כיון שאלו דברים

נוטים מן המציאות לגמרי, לא שייך לומר "וחי בהם" (ויקרא יח, ה), ולא שימות בהם (יומא פה:), כי באלו ג'* עבירות הוא עצם המיתה וההעדר, ואין בהם המציאות - שהוא החיות - כלל. ודבר זה מבואר.

ומזה תדע כי בדור המבול לא נחרב העולם עד שחטאו בכל אלו שלשה דברים שהעולם עומד עליהם, ובאו אל ההיפך, וכאשר נטו אל ההיפך, אז העולם נחרב מאדם עד בהמה (בראשית ו, ז). לפי שחטאו בעבודה זרה, והיא הפך עמוד העבודה, וכמו שאמרו רבותינו ז"ל (סנהדרין נז.) "וירא אלקים את הארץ והנה נשחתה" (בראשית ו, יב), אין "נשחתה" אלא עבודה זרה ועריות; עבודה זרה, דכתיב (דברים ד, טז) "פן תשחיתון ועשיתם לכם פסל תמונת כל". ועריות, דכתיב (בראשית ו, יב) "כי השחית כל בשר את דרכו". ואלו שני דברים הם הפך שני עמודי העולם שעליהם העולם קיים, שהם העבודה והתורה. ועוד היה בהם גזל, כדכתיב (שם פסוק יא) "ותמלא הארץ חמס". ודבר זה הפך גמילות חסדים, שהוא נותן לו משלו, וזהו גוזל את שלו. והנה אלו שלשה דברים הם הפך לגמרי אל שלשה דברים שעליהם העולם עומד, וכאשר עקרו שלשה העמודים, והיו נוטים אל ההיפך לגמרי, לא היה לדור ההוא עמוד ויסוד להשען עליו, ובא חורבן אל העולם. אמנם מה שאמרנו כי הפך גמילות חסדים הוא שפיכת דמים, וכאן אמרנו כי הפך גמילות חסדים הוא גזל. בודאי הא והא שפיר הוא, וזה כי בדור המבול הכתוב מדבר מכל העולם, והגזל היה בהם יותר, כדכתיב (בראשית ו, יא) "ותמלא הארץ חמס". שהכל היו גוזלים וחומסים, והארץ מלאה חמס. ולא שייך לומר 'ותמלא הארץ שפיכת דם', שהרי בודאי נשאר העולם קיים, אבל חמס אפשר שתהיה הארץ מלאה ממנו. אבל אצל אדם יחידי, בודאי הפך גמילות חסדים כאשר הרגו לגמרי. אבל מה שכתוב מדבר בדור המבול מכל הארץ, לא שייך דבר זה בשפיכת דמים, שאם כן היה בטל העולם. והנה התבאר לך פירוש המשנה כאשר תעיין בדברים אלו.

ועוד יש לך להבין פירוש המשנה הזאת, כי המבין שורש ואמיתת הדברים, יבין כי הכל ענין אחד. רק כדי שיבאר לך הלשון ביותר ברור מה שאמר 'על שלשה דברים העולם עומד', יש לך לדעת, כי העולם הזה שברא הקב"ה, אי אפשר שיהיה עומד בעצמו, רק על ידי השם יתברך אשר מאתו הכל. ושלשה דברים צריך אל העולם עד שיש לו קיום ועמידה מן השם יתברך; וזה כי העולם הזה הוא צריך לטובו ולחסדו, דהיינו אל השפעתו יתברך. כי אחר שנברא, צריך העולם שיושפע ממנו פרנסת העולם וקיומו. ועוד קיום העולם, כאשר העולם הוא נברא לעבוד השם יתברך, כי אם לא היה זה שנברא לעבוד השם יתברך - ובזה כל העולם הוא חלק גבוה - אם כן אין ראוי הבריאה לעולם. כי

דבר מחויב הוא וברור שאי אפשר שיהיה דבר זולתו יתברך, ובזה שהעולם נברא לעבוד השם יתברך, היה כל העולם חלק גבוה, ובזה יש מציאות אל העולם, כי בזה נחשב שאין העולם יוצא מן השם יתברך כאשר נברא לעבודתו יתברך. ועוד דבר שהוא קיום העולם, והוא שלימות העולם, שאינו מציאות תוהו ומציאות חסר, שאילו* העולם מציאות חסר, אין ראוי לו המציאות כלל. ועל ידי שלשה אלו, שהעולם הוא נברא לעבוד השם יתברך, והוא עוד בריאה בשלימות ולא חסירה, וכאשר השם יתברך משפיע לו חסדו וטובו, ובאלו דברים העולם עומד. וכנגד זה אמר 'על התורה', כי קיום העולם בעצמו הוא התורה, כמו שהתבאר לך לפני זה, כי שלימות העולם הוא בשביל התורה, כמו שרמז גם כן בקרא "יום הששי" (בראשית א, לא), ואמרו ז"ל (שבת פח.) מלמד שתנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית, שתלוים ועומדים עד ששה בסיון, אם יקבלו התורה - מוטב, ואם לאו - יחזרו לתוהו ובוהו. ודבר זה, כי לפחיתת העולם אם לא היה בעולם התורה לא היה נחשב העולם לכלום, כי מה הוא, ולפחיתתו כאילו היה העולם תוהו ובוהו ואין בו ממש. לכך היה חוזר העולם לתוהו ובוהו לגמרי, אם לא על ידי התורה, שהיא החשיבות והמעלה העליונה בעולם, שעל ידי זה ראוי העולם אל הבריאה. ומכל מקום תמצא מבואר שהתורה היא* עמוד העולם, וכמו שביארנו למעלה.

וגם העבודה אל השם יתברך, שבשביל זה נברא העולם לעבוד השם יתברך, וזה אמרם בפרק בני העיר (מגילה לא:) אלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר (ר' בראשית טו, ח) "ויאמר אברם במה אדע כי אירשנה". אמר אברהם לפני הקב"ה, שמא בני יהיו חוטאים, ואתה עושה להם כאנשי דור המבול וכאנשי דור הפלגה. אמר לו, לאו. אמר לו, במה אדע. אמר ליה (שם פסוק ט) "קחה לי עגלה משולשת וגומר". אמר ליה, תינח בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מה תהא עליהם. אמר לו כבר תקנתי להם סדר קרבנות, בזמן שקורין בהם, מעלה אני עליהם כאילו הם הקריבו קרבן, ואני מוחל להם, עד כאן. וביאור זה, אברהם היה יודע כי העולם לא נברא אלא בשביל הקב"ה, שנאמר (משלי טז, ד) "כל פעל ה' למענהו", כי אין ראוי לשום דבר שיהיה לו מציאות כי אם אשר הוא אל השם יתברך, עד שהכל צורך גבוה.

ודבר זה בארו חכמים ז"ל (יומא לח.) באמרם; כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו, שנאמר (ישעיה מג, ז) "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו". ונאמר (משלי טז, ד) "כל פעל ה' למענהו". כי אם נמצא לעצמו, הרי יש חס ושלום דבר זולת השם. ובמה שהוא לכבוד השם יתברך לעבדו, הרי בזה הוא למענהו. וזה שאמר 'ועל העבודה', כי מה שעובדין אל השם יתברך, בזה העולם הוא אל השם

יתברך, ואינו העולם דבר לעצמו, שיאמר חס ושלום שיש מציאות זולת השם יתברך. כי אין אל העבד שום מציאות מצד עצמו, רק שהוא משמש לרבו. וכל אשר משמש לזולתו, אין עליו שם בפני עצמו. ולפיכך העבודה היא העמוד השני. וממילא כאשר אין עובדין הקב"ה, וסרים מאתו, מחויב להם החורבן והאבדון מן העולם, כי לא נבראו אלא בשביל כבודו לעבדו. והשיב לו הקב"ה, שלא יאבד אותם. והשיב "במה אדע", כי דבר זה לא יצויר כלל שיהיו חוטאים ולא יאבד אותם, כי מתחלה לא נברא העולם רק לעובדו. ועל זה השיב לו שתקנתי להם הקרבנות, כי על ידי הקרבנות מכפר להם מה שחוטאים, והוא עם זה עבודה אל השם יתברך, שבשביל זה נברא העולם.

ועוד אמר 'על גמילות חסדים'. שעם כל זה, אם אין חסדי השם יתברך, לא היה העולם קיים כלל. כי צריכים אל חסדו, ומכל שכן לפרנסה שלהם. ובחסדו מפרנס הכל, ומשפיע אל הכל. ולפיכך אמר 'ועל גמילות חסדים', כי כאשר יש גמילות חסד בעולם הזה, השם יתברך גם כן מנהיג עולם בחסדו, ומשפיע להם חסדו. ואם אין חסד בעולם, אין העולם יכול לעמוד. ובמדרש (שו"ט מזמור פט) "משכיל לאיתן חסדי ה' לעולם אשירה וגו' אמרתי עולם חסד יבנה" (תהלים פט, א-ג), אמרו לאיתן, על מה העולם עומד. אמר להם, על החסד. משל למה הדבר דומה, לכסא שהיה לו ארבע רגלים, והיתה האחת מתמוטטת, שהיא קטנה. מה עשה, נטל צרור וסומכו. כך היה הקב"ה, כביכול כסא כבודו מתמוטט, עד שסמכו הקב"ה. ובמה סומכו הקב"ה, בחסד. הוי אומר "אמרתי עולם חסד יבנה". וכן הוא* אומר (תהלים קלו, ה) "לעושה השמים בתבונה כי לעולם חסדו". וכן כל המזמור (תהלים פרק קלו), שהם חמשה ועשרים "כי לעולם חסדו", ואחר כך (שם פסוק כה) "נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו", למדנו שקשה המזון כנגד כל מעשה בראשית, עד כאן. וביאור המדרש זה יתבאר בנתיבת עולם בנתיב החסד. ומזה תדע כי אם לא היה חסדי השם יתברך, לא היה קיום לעולם. ומכל מקום התבאר לך כי העולם הזה עומד בחסדו, בפרט מה שהוא יתברך משפיע אל העולם המזונות, זה יותר מכל החסדים. וכל הנבראים הם עומדים בחסדו, כמו שאמר (תהלים פט, ג) "עולם חסד יבנה", ואין לך דבר שהוא חסד כמו פרנסת האדם, וכמו שסיים (תהלים קלו, כה) "נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו". הרי לך כי החסד הוא עמוד העולם, שאם אין חסדי השם יתברך, אין העולם עומד, וכדכתיב "אמרתי עולם חסד יבנה". והתבאר לך כי אל העולם צריכים אלו ג' עמודים ביחד; שאם אין התורה, לפחיתתו ולשפלתו לא היה ראוי לו המציאות, כמו שהתבאר למעלה, והכל היה עומד עד ששה בסיון (שבת פח.), אם כן התורה עמוד העולם. ואף אם יש התורה, אם אין העבודה, שהעולם נברא לעבוד

השם יתברך, שיהיה אל העולם חלק גבוה וכמו* שהתבאר, אין ראוי אל העולם הבריאה, ולפיכך העבודה עמוד ב', כמו שאמר (מגילה לא:) אם* אין מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ, אם כן העבודה הוא עמוד העולם. ועם כל זה צריך העולם אל חסדו ואל טובו, כדכתיב "אמרתי עולם חסד יבנה", ויותר מהכל הפרנסה. ואל יקשה לך, כי מה שאמר כאן 'ועל גמילת חסדים' היינו החסד שהאדם עושה לחבירו, ואין זה חסד שהקב"ה עושה. אין זה קשיא, כי כאשר בני אדם עושים חסד זה עם זה למטה, השם יתברך עושה חסד עם העולם למעלה, ומקיים העולם על ידי שפע חסדו. ובמדרש (ילקו"ש בשלח רנ"א), תמן תנינן, שמעון הצדיק היה משירי אנשי כנסת הגדולה, אמר על ג' דברים העולם עומד; על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים. רב הונא בשם רבי חייא אמר, עוברי הים פרשוהו, (שמות טו, יג) "נחית בחסדך עם זו גאלת", זו גמילות חסדים, (שם) "נהלת בעזך", זו התורה. עדיין העולם מתמוטט, ואימת נתבסס כשבאו (שם) "אל נוה קדשך". רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי, (ישעיה נא, טז) "ואשים דברי בפיך", אלו דברי תורה. "ובצל ידי* כסיתיך" (שם) זו גמילות חסדים, ללמדך שכל מי שעוסק בתורה ובגמילת חסדים זוכה לחסות בצלו של הקב"ה. הדא הוא דכתיב (תהלים לו, ח) "מה יקר חסדך אלהים ובני אדם בצל כנפיך יחסיון". "לנטוע השמים וליסוד ארץ" (ישעיה נא, טז), אלו קרבנות, עד כאן. הרי לך כי חסדי הקב"ה, כדכתיב "נחית בחסדך", הוא עמוד העולם. והאדם כאשר גומל חסד בעולם, אז נמצא החסד בעולם מן השם יתברך, שהוא עמוד העולם. כי כפי שעושה חסד למטה, כך נעשה למעלה, והדברים האלו ברורים מאוד.

ותדע כי אלו שלשה דברים, שהם התורה והעבודה וגמילת חסדים, כמו שהיו אלו ג' דברים ג' עמודי עולם, נתנו לג' אבות, שהם אברהם יצחק ויעקב, שהם גם כן יסודות ואבות העולם. ולכך ראוי שיהיה להם אלו ג' דברים, שהם יסודות ועמודים לעולם. וזה כי תמצא גמילת חסדים שהיה מדת אברהם, כמו שמבואר בכתוב שהיה זריז בכל גמילת חסדים, דהיינו קבלת אורחים. וכן ממה שהכתוב אומר (בראשית כא, לג) "ויטע אשל בבאר שבע", ודרשו ז"ל (סוטה י.) פונדק או פרדס, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. וכתיב (ר' מיכה ז, כ) "תתן אמת ליעקב ולאברהם חסד", ודבר זה מבואר, ואין להאריך כלל. יצחק זכה במדת העבודה, שהרי הקריב עצמו על גבי מזבח (בראשית כב, ט). ובמדרש (ויק"ר ב, יא), אותו היום שהעלה אברהם את יצחק בנו על גבי המזבח, תקן הקב"ה שני כבשים, אחד בשחרית ואחד בין הערבים, שנאמר (שמות כט, לט) "את הכבש האחד וגו'", וכל כך למה, בשעה שישראל מקריבין תמידים על המזבח, וקוראין

את המקרא הזה (ויקרא א, יא) "צפונה לפני ה'", זוכר עקידת יצחק בן אברהם. מעיד אני עלי שמים וארץ, בין גוי ובין ישראל, ובין אשה עבד ושפחה, קורא את המקרא הזה "צפונה לפני ה'", זוכר [הקב"ה] עקידת יצחק, עד כאן. הרי כי בשביל העקידה היה העבודה אל השם יתברך, מפני כי יצחק הקריב עצמו אל השם יתברך, ולפיכך עיקר העבודה היה ליצחק שהקריב עצמו. והוא הסוד שלא נאמר "צפונה" אלא בפרשת "ואם מן הצאן קרבנו" בפרשת ויקרא (ויקרא א, י), ואף כי העולה מן הבקר שפרשה ראשונה מדברת ממנו (ויקרא א, ג-ט) גם כן צריכה צפון, וכמו שדרשו (זבחים מח.) מן וי"ו של "ואם מן הצאן", מכל מקום לא נזכר "צפון" אלא אצל הצאן. מפני כי קרבן של יצחק היה איל, וראוי אליו צפון, והוא ידוע למבינים, כי משם היה העקידה. יעקב היה לו מדת התורה, כמו שאמר (בראשית כה, כז) "יעקב איש תם יושב אוהלים". וכמו שרמזו חכמינו ז"ל במדרש "עם לבן גרתי ואחר עד עתה" (בראשית לב, ד), אף על פי כן תרי"ג מצות שמרתי, הרי לך כי יעקב היה לו מדת התורה. ואל יקשה לך, הרי אברהם היה שומר התורה, דהא כתיב בפירוש אצלו (בראשית כו, ה) "עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמר משמרתי מצותי חקותי ותורותי", ודרשו רז"ל* (יומא כח:) קיים אברהם אפילו עירוב תבשילין. חלוק יש, כי אברהם שימר* התורה במעשה, אבל למוד התורה היה ליעקב בפרט, כי אצלו נאמר "יושב אוהלים", שזה נאמר על הלומד בה. ועוד, אף כי אברהם שמר התורה, לא מצינו כי בזכותו נתנה תורה לישראל. אבל בזכות יעקב נתנה תורה לישראל, שנאמר (תהלים עח, ה) "ויקם עדות ביעקב ותורה שם בישראל", בשביל יעקב ובשביל ישראל נתנה תורה. גם תבין זה ממה שנאמר (מיכה ז, כ) "תתן אמת ליעקב ולאברהם חסד", וכתיב (מלאכי ב, ו) "תורת אמת היתה בפיהו", הרי כי ליעקב נתנה התורה בפרט, כי היא תורת אמת. וכל הדברים נתבארו במקום אחר. ובמכילתא "כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל" (שמות יט, ג), "לבית יעקב" בזכות יעקב, "ותגיד לבני ישראל" בזכות ישראל, עד כאן. הרי לך בזכות יעקב נתנה תורה לישראל. ובמדרש (ילקו"ש ברכה תתקנ"א) "תורה צוה לנו משה מורשה קהילת יעקב" (דברים לג, ד), כל העוסק בתורה זוכה לנחלת יעקב, שנאמר "מורשה קהילת יעקב". ונאמר (ישעיה נח, יד) "אז תתענג על ה' והרכבתיך על במתי ארץ והאכלתיך נחלת יעקב אביך". אם כן בזכות יעקב נתנה התורה לישראל. וכל הדברים האלו יש לך להבין ממה שאמר (שמות יט, א) "בחדש השלישי לצאת בני ישראל ממצרים", וכדדריש ההוא גלילאה (שבת פח.) בריך רחמנא דיהב לן אוריין תליתאי, על יד תלתאי, לעם תלתאי, ביומא תלתאי, בירח

תלתאי. ומפני שהתורה תלתאי, נתנה בזכותו של יעקב, שהוא היה שלישי לאבות. וכמו כן נתנה התורה בחודש שלישי.

וזה שרמז אליעזר עבד אברהם, שנתן לרבקה "נזם זהב בקע משקלו ושני צמידים על ידיה עשרה זהב משקלם" (בראשית כד, כב). ובמדרש (ב"ר ס, ו), והביא אותו רש"י ז"ל (בראשית שם), "בקע משקלו" רמז לשקלי הקרבנות, שנאמר בהם "בקע לגלגולת". "ושני צמידים על ידיה" רמז לב' לוחות מצומדות. "עשרה זהב משקלם" רמז לעשרת הדברות שבהם, עד כאן. ולמה היה מרמז דווקא דברים אלו. אבל פירוש זה, מפני שראה שהיא גומלת חסדים, כמו שאמר (בראשית כד, יד) "ואומר אליה הטי נא כדך ואשתה ואמרה שתה וגם גמליך אשקה אותה הוכחת לעבדך ליצחק ובה אדע כי עשית חסד עם אדוני", ופירש רש"י ז"ל (שם) "אותה הוכחת - ראויה היא לו שתהא גומלת חסדים, וכדי היא ליכנס בביתו של אברהם". ורמז לה כיון שיש לה גמילת חסדים, שהוא עמוד אחד, ראויה היא ליצחק שיש לו עמוד העבודה, שהוא עמוד השני. וראויה בשביל זה שיצא ממנה יעקב, שיש לו עמוד ג', הוא עמוד התורה. כי האחד נמשך אל אחר, וכמו אברהם עצמו, בשביל שהיה לו עמוד אחד, שהוא גמילות חסדים, זכה שיצא ממנו יצחק, שהיה לו עמוד הב'. ומן יצחק שהיה לו עמוד הב', יצא ממנו יעקב שהיה לו עמוד הג', כי כל אלו ג' עמודי עולם שייכים זה לזה, ששלשתן עמודי עולם. ולכך כיון שהיתה גומלת חסדים, ראויה היא ליצחק שיש לו עמוד הב', וראויה שיצא ממנה יעקב שיש לו עמוד הג'. ומפני כי הקרבנות כתיב אצלם (שמות כט, כה) "לריח ניחוח", לפיכך היה מרמז הקרבנות בנזם זהב, שהוא על האף, ששייך ריח באף. והיה מרמז הלוחות בשתי ידים, כי ב' הלוחות הם נגד ב' ידים, וכדכתיב (דברים ט, טו) "ושני לוחות על שתי ידי", כי מידו של הקב"ה לידו של משה נתנו. וכנגד זה היו ב' לוחות, ה' דברות בכל לוח, כנגד ה' אצבעות היד. ולכך רמז התורה בב' צמידים על ידיה.

והפירושים אשר בארנו לך, הם יוצאים ומסתעפים מן הפירוש האמתי אשר יש במאמר הזה בעמקי החכמה. שכבר ידעת כי יסודות העולם הם ג', אשר נקראו בספר יצירה (ר"פ ג) אמ"ש, והם מים אויר אש. הנה היסודות לעולם שלשה הם. ולא נזכר הרביעי, היא הארץ, לטעם ידוע לנבונים. ואלו ג' יסודות אשר זכר בעל ספר יצירה, והם יסודות עליונים, שנקראו אמ"ש, שהם יסודות הכל, שמהם נברא הכל, כמו שמבואר שם. ואלו שלשה, על ידי אלו ג' דברים, מתקשרים בו יתברך, אשר הוא יסוד הכל, ובזה העולם עומד בקיומו בו יתברך. כי התורה היא "רוח חכמה ובינה". העבודה היא האש, שהרי כך נקראת* העבודה בכל מקום (במדבר כח, ב) "קרבני לחמי לאשי". ובכל הקרבנות

(ויקרא א, ט) "אשה ריח נחוח לה'", ודבר זה מאד ידוע. ושחיטת כל קדשי קדשים בצפון דוקא (זבחים מז.), שמשם מדת האש. וגמילות חסדים היא מדת המים, דכתיב (קהלת יא, א) "שלח לחמך על פני המים כי ברוב הימים תמצאנו". וכתיב (ישעיה לב, כ) "אשרי זורעי על כל מים", שדרשו זה על גמילות חסדים, כמו שאמרו ז"ל במסכת בבא קמא בפרק קמא (יז.), כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים זוכה לנחלת שני שבטים, שנאמר "אשרי זורעי על כל מים", ואין זריעה אלא צדקה, שנאמר (הושע י, יב) "זרעו לכם לצדקה וקצרו לפי חסד". ודבר ידוע הוא זה, כי בעל חסד משפיע לאחר, כמו המים המשפיעים. ולפיכך אמר 'על ג' דברים העולם עומד', כי העולם הזה, אשר הוא מיוסד על ג' יסודות אשר זכרנו, מתקשר בו יתברך על ידי אלו ג' דברים; כי יש ליסוד הרוח קשור בתורה, שהיא רוח. ויסוד המים יש לו קשור בגמילות חסדים, שהוא מדת המים. ויסוד האש יש לו קשור בעבודה, שהיא אש. ועל ידי אלו ג' דברים, אשר כל אחד מן ג' יסודות העולם יש לו קשור באחד מהם כמו שנתבאר, יש להם קשור עם השם יתברך. כי התורה והעבודה וגמילות חסדים יש להם קשור עם השם יתברך, עד שהכל מקושר בו יתברך. ולפיכך אלו ג' דברים הם עמודי העולם בודאי. ורמז הכתוב דבר זה בפסוק (תהלים נ, א) "אל אלקים [ה'] דבר ויקרא ארץ". כי מה שאמר 'אל אלקים [ה'] דבר ויקרא ארץ'*, רוצה לומר שקרא לארץ שתהא עומדת לפניו, כדכתיב (ישעיה מח, יג) "ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים קורא אני עליהם יעמדו יחדיו". כי העולם הזה, אשר בו ג' יסודות, מקושרים בג' שמות על ידי אלו ג' דברים שזכר התנא, והם תורה עבודה גמילות חסדים. רק שזכר ב' השמות* קודם השם המיוחד, והטעם הוא לסמוך שם המיוחד ל"ארץ", כי הוא מעמיד הארץ בראשונה. וזכר שם "אל", שהוא מדת החסד, כמו שאמרו ז"ל (מכילתא שמות טו, ב) "אל" זה מדת החסד, שנאמר (תהלים כב, ב) "אלי אלי למה עזבתני", ואין אומרים "למה עזבתני"* למדת הדין. ובשם הזה מתקשר יסוד המים על ידי גמילת חסדים בשם "אל", כי כבר אמרנו כי החסד מדת המים. וזכר שם "אלקים", ובו מתקשר יסוד האש על ידי העבודה, שהעבודה היא* מצד מדת הדין, שהוא שם "אלקים" (ב"ר לג, ג), כי הקרבנות הם נקראים "אשי" (במדבר כח, ב), רק הכונה לשם המיוחד. וזכר שם "ה'", כי בשם הזה מתקשר יסוד הרוח על ידי התורה, שנתנה בשם הזה, אשר נודע השם הזה למשה, שהיה מקבל התורה. הרי לך מבואר ומפורש מה שאמרו כי העולם עומד על ג' דברים, כי ג' יסודות העולם יש לו קשר בג' דברים, שהם התורה והעבודה וגמילות חסדים. ואלו ג' דברים מתקשרים בו יתברך מצד ג' שמותיו הקדושים; "אל אלקים ה' דבר והוא יקרא ארץ" (תהלים נ, א). והנה מבואר לפניך פירוש מאמר זה באמת ובבירור.

והבן הדברים האלו מאד, כי כל מה שאמרנו הוא פירוש המשנה, כי הכל הולך אל מקום אחד, ושורש אחד אליו.

ויש לך לדעת כי דברי שמעון הצדיק, שהוא משירי כנסת הגדולה, הם מקושרים עם דברי אנשי כנסת הגדולה, כי הם באו לתקן התורה והמשפטים והמצות, שהם שייכים לתורה שלא תפול, כמו שכתבנו למעלה. ושמעון הצדיק בא לתקן העולם שלא ימוט, כמו שאמר 'על ג' דברים העולם עומד', והתורה היא למעלה מן מדריגת העולם, ואחר כך העולם. וכאשר תבין בדברי שמעון הצדיק, תדע ותבין כי אלו דברים שאמר הם מעין דברי אנשי כנסת הגדולה, כי הוא היה* גם כן משירי כנסת הגדולה. כי אנשי כנסת הגדולה אמרו ג' דברים; 'הוו מתונים בדין, והעמידו תלמידים הרבה, ועשו סייג לתורה'. ושמעון הצדיק אמר כנגד מה שאמרו אנשי כנסת הגדולה 'הוו מתונים בדין' - כנגד זה אמר 'ועל העבודה', כי העבודה והדין שייכים זה לזה. וזה אמרם מלמד שתשים סנהדרין אצל מזבח. וזכר התורה כנגד 'והעמידו תלמידים הרבה'. וזכר גמילות חסדים כנגד 'ועשו סייג', כי הסייג מה שמקבל עליו לעשות אף כי אין מחויב בדין. וכך אמרינן (ברכות כ:) אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, כתיב בתורתך (דברים י, יז) "אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד", והלא אתה נושא פנים לישראל, שנאמר (במדבר ו, כו) "ישא ה' פניו אליך". אמר הקב"ה, וכי לא אשא להם פנים, אני כתבתי* בתורתי (דברים ח, י) "ואכלת ושבעת וברכת", והם מדקדקים על עצמם עד כזית עד כביצה. כלומר שהם נכנסים לפנים מן הדין, כך אכנס עמהם לפנים מן הדין. כי יש לאדם לעשות סייג לתורה, אף כי אין חייב בדין. והתבאר למעלה כי אנשי כנסת הגדולה כללו במוסר שלהם הדבר שהוא* דין, כמו שאמרו 'הוו מתונים בדין', והדבר שהוא הפך זה, והוא 'ועשו סייג לתורה', והדבר שהוא כמו אמצעית, וזהו 'והעמידו תלמידים הרבה' לתורה, כמו שכתבנו למעלה. והכל לתקן את האדם בכל, הן מצד הדין, וגם בהפכו דבר שהוא כנגד הדין, ובדבר שהוא אמצעי. וכך הם רוב מוסרי המסכתא הזאת. וכך הם דברי שמעון הצדיק כאשר תבין הפירוש אשר פירשנו למעלה; כי אלו דברים שזכר שמעון הצדיק הם כנגד היסודות אמ"ש, אשר המים הפך האש, והאויר אמצעי ביניהם, וכל זה דברי חכמה מאד. וכן לפירוש אשר אמרנו, כי דברי אנשי כנסת הגדולה כוללים חקים ומשפטים ומצות. והבן זה מאד, כי הוא אמתת הפירוש של אנשי כנסת הגדולה ושמעון הצדיק, ואין להאריך יותר.

משנה ג

אנטיגנוס. כבר בארנו, כי במה שהיו אלו האנשים אבות העולם, ולא היה כיוצא בהם בזמן שלהם, היו מלמדים מוסר לעולם. וכפי ערך מדריגת מעלתם, היה מדריגת מוסר

שלהם. כי המוסר שאמר שמעון הצדיק כולל כל העולם, שהרי אמר* (למעלה משנה ב) 'על ג' דברים העולם עומד'. וכך הוא מוסר של אנטיגנוס איש סוכו, כי דבריו הם בעבודת השם יתברך, אשר בודאי עבודת השם יתברך הוא כולל כל מעשה האדם, כי כל מעשה האדם ראויים שיהיו פונים אל עבודתו יתברך. ולפיכך אמר 'אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב לקבל פרס, ויהי מורא שמים עליכם'. ועוד יתבאר סדר אנטיגנוס אחר* שמעון הצדיק.

ושואלים על זה, איך אמר 'אל תהיו כעבדים המשמשים לקבל פרס', והלא כל התורה מלא מזה; (דברים ה, טז) "למען ייטב לך ולמען יאריכון ימיך", וכן במקומות הרבה. ועוד, הרי אמרינן בפרק קמא דבבא בתרא (י:) האומר סלע זו לצדקה על מנת שיחיה בני, הרי זה צדיק גמור. ואיך אמר 'אלא הוו כעבדים המשמשים את הרב שלא לקבל פרס'. ועוד קשה, שאמר 'אלא כעבדים המשמשים את הרב שלא לקבל פרס', וכי איזה הם העבדים המשמשים שלא לקבל פרס, לא היה צריך לומר רק 'אל תשמשו לקבל פרס', ולא* 'שלא לקבל פרס'. ועוד קשה, מה שאמר 'ויהא מורא שמים עליכם', ולא אמר 'ויהא מורא המקום עליכם', או 'מורא הקב"ה עליכם'.

ופירוש מאמר הזה, שודאי עיקר העבודה שיעבוד השם יתברך מאהבה, ואם יעשה בשביל שכר, דבר זה אינו עיקר העבודה. אמנם מכל מקום אף אם עובד בשביל השכר שיגיע לו, הוא צדיק גמור, רק באומות העולם אינו צדיק, כדאיתא בפרק קמא דבבא בתרא (י:). והטעם, כי כאשר עושה רצון השם יתברך הוא צדיק, והשם יתברך רוצה שיהיה הטוב לישראל. והרי זה שאומר 'הרי סלע זה לצדקה על מנת שיחיה בני', או 'שאהיה בן עולם הבא', הוא גם כן רצון השם יתברך, ולפיכך הוא צדיק גמור. אבל באומות עולם אין לומר כך, ואם היה אפשר לעולם בלא אומות עולם, היה דבר זה נחשב מעלה לעולם, רק שאי אפשר לעולם בלא אומות העולם, כמו שהארכנו במקום אחר. לפיכך באומות עולם, שאין רצונו יתברך בהם, לכך אינו צדיק. שהרי דניאל נענש שנתן עצה לכורש על הצדקה, כאשר הצדקה היה לתת שלוה למלכותו*. אבל בישראל הוא צדיק גמור, כי הטוב לישראל היא רצונו יתברך. ואם כן בזה שאמר סלע זו על מנת* שיהיה בן עולם הבא, זהו רצון השם יתברך. ואין פירוש 'צדיק גמור' צדיק* גדול, אבל פירושו צדיק בלי חסרון ובלי תוספת חסידות. אבל מדה העליונה, שיהיה נקרא עובד מאהבה לגמרי, אין לו, אם משמש על מנת לקבל פרס. ובפירוש אמרו כך בפרק קמא דע"ז (יט.), "במצותיו חפץ מאוד" (תהלים קיב, א), אמר רבי אליעזר במצותיו חפץ, ולא בשכר מצותיו. כדתנן, הוא היה אומר אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת

לקבל פרס. הרי לך מבואר כי עיקר המצוה שיחפוץ במצותיו. ועל זה אמר דוד (תהלים קיב, א) "אשרי האיש", כלומר שהוא האיש המאושר על כל כאשר במצותיו חפץ מאד, ולא בשכר מצותיו. אלא דמכל מקום צדיק הוא, אף אם עובד שיהיה בן עולם הבא. והתורה דברה מזה הצדיק, ולכך אמר (דברים ה, טז) "למען ייטב לך".

ואפשר לפרש, שאין הכתוב מדבר שיעשה תכלית כונתו אל הטוב, דהיינו השכר, אבל הכתוב אמר שכך יהיה נמשך מהשם יתברך הטוב, אבל שיעבוד בשביל זה להקב"ה - זה אינו, אבל עיקר העבודה שיהיה עובד השם יתברך בשביל אהבה, ולא ישים תכליתו כלל אל השכר המגיע, רק שהשכר נמשך מן השם יתברך מעצמו. ואין פירוש "למען ייטב לך" שיעשה המצוה בשביל זה, שכן כתיב גם כן (דברים כט, יח) "למען ספות הרוה וגו'", וכמו שפירש הרמב"ן ז"ל בפירוש התורה (שם), רק שהכתוב רוצה לומר כי דבר זה נמשך ממנו. וכן "למען ייטב לך". ואין הפירוש שיעבוד את השם יתברך בשביל הטוב, רק שהטוב נמשך מזה. ופירוש ברור הוא, שאין ראוי שיהיה עיקר העבודה בשביל זה. ומה שלא אמר 'תהיו עובדים מאהבה', כי לא היה משמע שיהיה אוהב השם יתברך מצד עצמו, ולא בשביל טוב שעשה לו או שיעשה לו, רק היה משמע שכל מי שעשה השם יתברך טוב אליו, יש לו לאהוב אותו ויעבוד אליו, כי גם זה אהבה היא, שהרי אוהב אותו יתברך בשביל הטוב שעשה לו. ולפיכך אמר שיהיו משמשים שלא לקבל פרס, שאין עיקר העבודה כך. אף כי בוודאי וברור שהוא צדיק גמור כאשר עובד השם יתברך, הן בשביל הטוב שעשה, או בשביל הטוב שיעשה, אבל עיקר העבודה שיאהב את השם יתברך, ויחפוץ לעשות מצותיו, ובזה יש לו דביקות בו יתברך מצד עצמו. ויש אשר האריכו דברים בפירוש זה, ונטו מדברי חכמים, מדרך* האמת, כי הדברים האלו ברורים. ואיך לא יהיה הדבר הזה פשוט, שעיקר האהבה כאשר אוהב את השם יתברך מצד עצמו, כאשר יכיר גדולתו* ורוממותו, והוא אמת, ודבריו ומצותיו אמת, ולכך הוא אוהב לעשות מצותיו. וזהו בודאי יותר ממי שהוא עובד השם יתברך בשביל הטובה שעשה לו, או שיעשה לו. ולפיכך אותן הדברים הם יוצאים מדעת חכמים ז"ל.

ומה שאמר 'אלא הוו כעבדים המשמשים את הרב שלא לקבל פרס', ולא ימצא עבדים המשמשים על מנת שלא לקבל פרס, ולא הוי ליה לומר רק 'אל תהיו כעבדים המשמשים על מנת לקבל פרס', מפני שיהיה* משמע מזה שאסור לגמרי, ואם עשה זה הרי הוא רשע, שכך משמע לשון 'אל תהיו כעבדים וכו'. ולכך אמר 'אל תהיו וכו", ורוצה לומר לא שזה רע, דודאי אפילו אם עובד את השם יתברך לקבל פרס גם כן הוא צדיק גמור*, אלא שיש לו לעבוד השם יתברך ביותר טוב, שלא על מנת לקבל פרס, ולכך אמר 'אלא

הוו וכו". והחכם הזה לא בא ללמד רק עיקר העבודה שתהיה על מנת שלא לקבל פרס, ולכך הוצרך לומר 'תהיו כעבדים וכו", ולא היה די במה שאמר 'אל תהיו כעבדים', וכמו שאמרנו. ומה שלא אמר 'הוו משמשים את הרב שלא לקבל פרס', שודאי לא נמצא עבדים המשמשים את הרב שלא לקבל פרס שילמוד מזה עבודת המקום. ולפיכך אמר 'אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב לקבל פרס', שלא נחשב זה עבודה גמורה, כי העבד המשמש את הרב לקבל פרס אין אוהב את הרב, על כן אתם אל תהיו ככה, שאם כן לא יהיה לכם אהבה אל השם יתברך, רק 'תהיו כעבדים וכו", אף על גב כי לא נמצא הרבה דבר זה. עם* כל זה, אתם תעשו כך, להיותכם עובדים השם יתברך [שלא] על מנת לקבל פרס. מכל מקום כיון שאין רגיל העבדים המשמשים שלא על מנת לקבל פרס, לא שייך לומר דבר זה בלבד 'תהיו כעבדים המשמשים שלא על מנת לקבל פרס'.

והוסיף לומר 'ויהי מורא שמים עליכם'. אחר שהזהיר אותם על האהבה, הזהיר אותם על היראה גם כן. וזה כי מדרך מי שאוהב את אחד לבו קשורה בו, ודבר זה מבטל היראה. משל זה, שאם אחד מזכיר שמו של הקב"ה, מי שאוהב השם יתברך, כאשר ישמע אדם דבר שנאהב לו, אין ספק שהוא שמח. ודבר זה מבטל היראה, כי יש לאדם שיהיה ירא ויבהל כאשר ישמע הוצאת השם, מפני היראה. ולפיכך אמר, אף שהזהרתי אתכם על אהבה, לא יהיה השם יתברך נחשב כמו אוהבך אשר אתה רגיל עמו, אבל יהיה נחשב לו כי השם יתברך בשמים ואתה על הארץ, וכך יהיה נחשב לך הקב"ה בשמים, ואתה על הארץ, ובזה יהיה מורא שמים עליך, ולא תהיה האהבה מבטלת היראה. ולכך אמר 'ויהי מורא שמים עליכם', ולא אמר 'ויהי מורא המקום עליכם'. ובכל מקום אצל המורא נאמר 'יראת שמים', ולא נאמר 'אהבת שמים', כי היראה צריך שיהיה נחשב אליו הקב"ה נבדל ממנו לגמרי, והוא יתברך יושב בשמים, והאדם על הארץ*. אבל האהבה נחשב* שהוא דבק בו יתברך, כדכתיב (דברים ל, כ) "לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו". והתבארו דברי אנטיגנוס מבלי יציאה מן הדרך הנכון כלל.

וכבר אמרנו כי ראוי מאמר זה לאנטיגנוס, בעבור שהוא כולל כל עבודת המקום מאהבה ומיראה כמו שראוי. ומאמר זה בא אחר מאמר שמעון הצדיק (למעלה משנה ב) שנתן עמודים אל כל העולם, בא עתה לתת אל האדם שהוא בעולם איך יהיה עם בוראו על ידי האהבה והיראה. כי העולם נברא בשביל האדם שיהיה עובד בוראו, והעבודה היא על ידי האהבה והיראה. ובודאי מאמר זה ראוי לאנטיגנוס, שהוא אחד במקום שנים, כי עיקר האהבה והיראה יש להם שורש אחד. כי צריך האדם שיהיה אוהב השם יתברך (דברים ו, ה), ויהיה ירא מפניו (שם פסוק יג), וזהו שראוי אל האדם. ואין ראוי שתהיה

יראה בלא אהבה, ואהבה בלא יראה. אבל יש מעשה שיש בו אהבה בלבד, ויש מעשה שיש בו יראה בלבד, אבל האדם ראוי שיהיה בו אהבה והיראה ביחד. ולכך אנטיגנוס שבא להזהיר האדם על האהבה ועל היראה, ראוי שלא יהיה זוג עמו. אבל הזוגות שבאו אחריהם, אחד מן הזוג היה בא להזהיר על מעשה שיש בו אהבה בלבד, והשני על מעשה שיש בו יראה בלבד, כמו שיתבאר. ותמיד אחד היה מזהיר על מעשה של אהבה, והשני על מעשה שיש בו היראה. ופירוש זה נכון, ועוד יתבאר.

משנה ד

יוסי בן יועזר איש צרידה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים וכו'. כבר פירשנו למה לא היה גם כן זוג עם אנטיגנוס איש סוכו, כמו שהיה זוג מכאן ואילך, כי אצל כל המקבלים שזכר היו שנים; יוסי בן יועזר איש צרידה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים, וכן הזוגות האחרים. ואין לומר כלל שהיה דבר זה במקרה. וזה כי כאשר היתה הקבלה באה מזה לזה, מן משה ליהושע, ומיהושע לזקנים (למעלה משנה א), ותמיד לא היו מקבלים האחרונים במדריגה כמו הראשונים. אך אין ראוי לבא הקבלה מן אנשי כנסת הגדולה אל הזוגות, מפני שהם רחוקים זה מזה, כי הזוגות בעבור שהם זוג, לא היה* הקבלה ביד אחד מהם, רק בשניהם יחד. ואינו דומה לזקנים ונביאים, אף כי הם היו רבים, היתה הקבלה אצל כל אחד ואחד מהם, שהרי לא נזכרו כמה היו הזקינים וכמה היו הנביאים, שתאמר שהיתה קבלה ביד כולם ביחד, כמו שזכר הזוג בשמם, וזה מורה כי אצל שניהם ביחד היתה התורה. אבל הזקינים והנביאים ואנשי כנסת הגדולה, לא הזכיר אותם* בשמם, ולכך פירושו שאצל כל אחד ואחד היתה הקבלה של תורה. ומפני זה היה מוסר שנתנו אנשי כנסת הגדולה בלשון רבים (למעלה משנה א) 'הוו מתונים', וכן מוסר אנטיגנוס (למעלה משנה ב) 'אל תהיו כעבדים וכו", ואילו מוסר הזוגות בלשון יחיד 'יהי ביתך וכו", מפני כי לא תמצא אחר שהיה* אתו, ולפיכך אמר בלשון רבים, כמו שהוא נחשב כמו רבים. אבל הזוגות, שלא היה אחד מהם לבד, ולא היה הכל, לא אמר בלשון רבים, רק בלשון יחיד, כמו שהוא היה יחיד. ומעתה הפרש גדול יש בין אנשי כנסת הגדולה ובין הזוגות, כי אנשי כנסת הגדולה היה להם שם בפני עצמם, וגם היו רבים, ולא היה כאן קבלה מחולקת. ולפיכך אין סברא כלל שתהיה באה הקבלה מן אנשי כנסת הגדולה אל הזוגות, לפי שאין דומים כלל*. לכך כאשר הלכו לעולמם אנשי כנסת הגדולה, ולא נשאר רק שמעון הצדיק, שהיה אחד בלבד, וממנו* באה הקבלה לאנטיגנוס, שהיה גם כן אחד. מכל מקום אין כאן קבלה מחולקת כלל, רק ההפרש כי שמעון הצדיק היה בכלל אנשי כנסת הגדולה, ואילו אנטיגנוס לא היה בכלל אנשי כנסת הגדולה, ולא היה

כאן רק הפרש אחד. ומן אנטיגנוס באה הקבלה לזוג, ואין כאן גם כן רק הפרש אחד; כי אנטיגנוס היה יחיד בלבד, והיתה אצלו הקבלה של הכל, והזוגות היתה קבלתם מחולקת, ולא היה אצל כל אחד הכל, ומעתה הכל כסדר*. ואצל הזוגות נשארה* הקבלה, כי הזוגות הם ראוים לבית השני, כמו שיתבאר, והכל כסדר. אמנם הגרסא אשר נמצא בספרים הישנים 'קבלו מהם', ורוצה לומר כי הזוג הראשון קבלו גם כן משמעון הצדיק ומן אנטיגנוס. ולפי הגרסא הזאת הכל נכון, כי לא היה ראוי שיקבלו שנים מן אחד כלל, רק שנים משנים, ועתה היו שנים מן שנים גם כן. ומעתה לפי זה לא היה כאן רק חמשה זוגות, כי הזוג הראשון היו גם כן מקבלים מן שמעון הצדיק, ולא היו מקבלים מאנטיגנוס בלבד*, ועוד יתבאר.

יוסי בן יועזר איש וכו'. כבר אמרנו כי הגדולים לפי גודל מעלתם היה מוסר שלהם בדברים גדולים מאוד. ובא יוסי בן יועזר להזהיר על ביתו של אדם, אשר שם דירתו, ששם תהיה החכמה. ואין ספק כי ביתו אשר שם דירתו, הוא עיקר גדול, כאשר הוא בַּיִת אלקֵי קדוש, לפי שהאדם תמיד שם, וכאשר ביתו - אשר שם דירתו - במעלה, נחשב לאדם שיש לו מעלה גדולה עליונה. ויתבאר בסמוך שבא לתקן בית האדם בעבודת השם יתברך בפרט באהבתו וביראתו. וכבר אמרנו כי אנטיגנוס תיקן את האדם עצמו ביראת שמים ובאהבת השם יתברך*. ואין האדם בלבד, כי צריך הוא אל בית ואשה ובני בית. ובא הזוג הזה לתקן הבית, ואשר הוא צריך אליו בבית לתקן ביתו* באהבה וביראה. ולפיכך אמר 'יהי ביתך בית ועד לחכמים', שיהיה בתוך ביתו חכמים, וזהו שלימות גדול כאשר ביתו הוא עומד לחכמים.

ואמר 'והוי מתאבק בעפר רגליהם', כלומר שלא יהיו החכמים נחשבים אליו כמו דרך החברים, שבזה היה ממעט במעלת החכמה כאשר הוא עדיין אינו חכם כמותם. אבל יהיה מתחבר להם, דהיינו להשפיל תחת רגליהם. וזהו 'הוי מתאבק בעפר רגליהם', שהוא סוף שפלותם, עד שיהיה מתחבר אל שפלותם. ויהיה מתאבק בהם להשפיל עצמו לגמרי, עד שיהיה מתחבר אל שפלותם. ודבר זה ראוי, וזה מפני כי השכל גם כן הוא נבדל מן האדם*, ואם מתחבר לתלמיד חכם כמו שני חבירים, לא היה החכם אצלו במדריגת השכל, שהוא נבדל. ולא שיהיה נבדל לגמרי מן התלמיד חכם, שאם כן לא היה התלמיד חכם אצל האדם במדריגת השכל שהוא באדם, שנמצא השכל בביתו, הוא גוף האדם הגשמי, שדומה לבית, כי השכל נבדל מן האדם, רק יש אל האדם קשור עם השכל, ובזה האדם מתאבק בשכל. וכך יהיה נוהג עם תלמיד חכם בביתו, שיהיה נמצא תלמיד חכם בביתו, אבל לא יהיה לו חבור גמור אליהם, רק מתאבק בעפר רגליהם

כאשר ראוי לנהוג. וכאשר ימצא השכל באדם, שהוא נבדל מן האדם, אין לו חבור גמור עמו, רק שנמצא עמו, והבן זה.

ואמר 'הוי שותה בצמא את כל דבריהם'. פירוש, כמו שהשכל הוא משלים את האדם, וכאשר אין השכל באדם אז האדם חסר, ובשכל יושלם האדם. ולפיכך ישתה האדם בצמאה דבריהם, כי האדם שלא ישתה הוא חסר, ובשתיה יושלם. ולפיכך הוא שותה בצמאה, והוא להוט מאד אחר השלמת חסרון שלו, שכל זמן שהוא חסר אינו בטוב. ולכך ישתה בצמאה דבריהם גם כן, שבזה נראה כי התלמיד חכם הוא השלמת בני אדם, כמו שהוא אצל האדם שהשכל הוא השלמת האדם, וכאשר אין בו שכל הוא חסר.

והנה יוסי בן יועזר היה מלמד ומזהיר את האדם בתקון ביתו, שיהיה ביתו בית חכמה, ויהיו בביתו חכמים. ודבר זה ראוי לביתו, כי ראוי שיהיה ביתו דומה לבית שהוא הגוף, כי הגוף של אדם מקבל גם כן השכל, והוא שורה בו ונמצא בו. ולפיכך אם האדם רוצה לתקן שיהיה ביתו כאשר ראוי, והגוף במעלה*, יהיה ביתו בית ועד לחכמים. ויהיה מתאבק בעפר רגליהם, וישתה בצמאה דבריהם, כי כל אלו דברים הם נמצאים גם כן בשכל, שהוא נבדל מן האדם, רק שיש אל השכל מציאות עם האדם. כנגד זה יהיה מתאבק בעפר רגליהם, שדבר זה מורה על שהוא נבדל מן* התלמיד חכם, שהוא השכל, רק שיש לו* עמו הקשר מציאות, כי נמצא התלמיד חכם בביתו, וזהו הקשר מציאות בלבד, שנמצא עמו, אבל לא עירוב וחבור לגמרי. ובזה הכל נמשך כפי מה שנמצא השכל עם האדם, כמו שבארנו. ומפני כי השכל משלים את האדם, לכך ישתה גם כן בצמאה דבריהם, כי זה מורה שמקבל השלמה מן התלמיד חכם, ודבר זה ראוי להבין.

משנה ה

יוסי בן יוחנן איש ירושלים. מפני שאלו שניהם הם זוג ביחד, שזה נשיא וזה אב בית דין, ושניהם ביחד אבות הדור, והדור צריך להם, ולפיכך אמרו שניהם גם כן ענין אחד, הוא תקון בית האדם, שהוא דבר גדול שהוא צורך אל האדם, ויהיה* מתוקן לגמרי. ויש לשאול בדברי יוסי* בן יוחנן, שאמר ש'יהא ביתך פתוח לרווחה, ויהיו עניים בני ביתך', מה הענין זה - לזה 'ואל תרבה שיחה עם אשה', שאין אלו דברים שייכים ביחד. ועוד, שאמר 'באשתו אמרו', באיזה צד נזכר שדבריהם הם באשתו, וכך היה לו לומר 'אל תרבה שיחה עם האשה, כל שכן עם אשת חבירך'. ועוד, מאי ענין הרעה שגורם לעצמו במה שהוא מרבה שיחה עם האשה. ועוד, שאמר שבטל מדברי תורה, כל מי שמרבה ומדבר שיחה בטילה בוטל מדברי תורה ולא הוי צריך לומר דבר זה*. ועוד, שאמר שיורד לגיהנם, מה חרי אף הגדול שיהיה יורד לגיהנם.

אבל דע (-כמו-) שתקן יוסי בן יוחנן איש ירושלים שיהיה ביתו בית קדוש. ומפני כי אלו ג' דברים שייך אל בית האדם, כי על ידי שיש לאדם בית דירה באים בני אדם לשם לשאול כלים וכיוצא בזה, גם נכנסים אורחים אצלו, ואם אין לו בית, אין אורחים נכנסים אצלו. השני, אי אפשר שיהיה האדם בלא בני בית, שהם אצלו בבית. השלישי, האשה שהיא עקרת הבית, וכמו שאמר רבי יוסי (שבת קיח:) מעולם לא קראתי לאשתי 'אשתי', רק לאשתי 'ביתי'. ולכך אמר שיהיה ביתו פתוח לרווחה, שיבאו בני אדם לשם לשאול לצרכיהם, ולא ינעול ביתו. גם בעוברים* ושבים שיבואו לביתו ויתפרנסו שם. וכנגד השני אמר 'ויהיו עניים בני ביתך', שיהיו עניים תמיד בביתו, עד שיהיו עניים בני ביתו, ובזה יתפרנסו ממנו בכבוד. וכנגד התקון השלישי, היא האשה, אמר שאל ירבה שיחה עם האשה, שאם ירצה שיהיה ביתו בית קדוש כראוי, אל ירבה שיחה עם האשה. 'באשתו אמרו, קל וחומר עם אשת חבירו', כי בודאי מה שאמרו "אל תרבה שיחה עם האשה" על אשתו אמרו, שהרי באו לתקן את ביתו של אדם, ומפני שאשה עקרת הבית שעליה כל ענין הבית עומד, לכך* הוצרכו לתקן ולומר "אל תרבה שיחה עם האשה" אף בשביל עסקי הבית אל ירבה שיחה שלא לצורך, קל וחומר עם אשת חבירו, שאין זה שייך לתיקון הבית. ולפיכך "באשתו אמרו, קל וחומר באשת חבירו".

ואמר "מכאן אמרו חכמים כל המרבה שיחה עם האשה גורם רעה לעצמו". רוצה לומר מאחר שהזהירו על אשתו גם כן שלא ירבה שיחה, אם כן בזה אמרו לך חכמים "כל המרבה שיחה עם האשה גורם רעה לעצמו", שאם לא כן, למה אסרו שיחה עם אשתו, כי אין בדבר זה ערוה וזנות*. ופירוש זה, כי המרבה שיחה עם האשה, הוא נוטה ונמשך אחר מציאות שהוא חסר, שדבק בו ההעדר, שהוא רע. וכמו שאמרנו למעלה בהקדמה כיון שנבראת האשה נברא שטן עמה, שהרי מבראשית עד שנבראת האשה (בראשית ב, כא) לא כתיב סמ"ך, וכשנבראת האשה כתיב סמ"ך, ללמד לך כיון שנבראת האשה נברא השטן עמה (ב"ר יז, ו). ופירוש ענין זה כמו שאמרנו (למעלה בהקדמה), כי האשה היא יותר חמרית מן האיש, כי האיש נחשב במדריגת הצורה לאשה. וכיון שהאשה יותר חמרית, נברא השטן עמה, שהשטן הוא מלאך המות (ב"ב טז.), הוא הכח אשר ממנו העדר של הנבראים, כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר, שדבק בו ונמשך אחריו ההעדר. וזה כיון שנבראת האשה נברא שטן עמה, והיינו בערך מעלת האיש, כי האיש הזכר הוא יותר במעלה, והאשה בערך מעלת האיש דבק בה* החסרון וההעדר. וזה שאמרו "כל המרבה שיחה עם האשה גורם רעה לעצמו", כאשר האדם הוא נמשך אחר האשה, שדבק בה ההעדר, שאין יותר רע מן ההעדר, ודבר זה ידוע.

ואין זה פחיתות באשה עצמה כלל, רק כי דבר זה מה שהאדם יורד ממדריגתו להיות נמשך אחר האשה ברבוי שיחה, הנה הוא נוטה מן המציאות אל ההעדר, ודבר זה חסרון ורעה אליו כאשר נוטה האדם ממעלתו, הוא מעלת הזכר, אחר דבר שהוא חסר בערך ממעלתו. ובשביל זה לא בא התנא למעט אהבת האיש לאשה, דודאי יש לאהוב אשתו כגופו (יבמות סב:), ומזה אינו מדבר כלל, רק רבוי השיחה עם האשה, שבמה שיש לו רבוי שיחה עם האשה הוא יורד ממעלתו של זכר, ונמשך אחר החומר שבו דבק ההעדר, ובשביל זה גורם רעה לעצמו.

וזה שאמרו גם כן "ובוטל מדברי תורה", כי האשה חמרית, אין לאשה חכמה רק בפלך (יומא סו:). ולפיכך כל המרבה שיחה עם האשה מבטל מדברי תורה, כאשר הוא פונה לשיחת האשה החמרית, שהוא הפך דברי תורה. ואין דבר זה דומה כאשר הוא פונה לדבר שיחת חולין או שאר דבר, שאין דבר זה מבטל אותו מדברי תורה, ותכף שפוסק מדבר זה, חוזר אל התורה. אבל השיחה עם האשה, בזה הוא פונה אל האשה החמרית ומתדבק בה, כי האדם מתדבק באשה, ודבר זה נקרא הסרה לגמרי מן התורה כאשר הוא פורש להרבות שיחה עם האשה החמרית, ובזה נמשך הבטול מדברי תורה.

'**וסופו יורש** גיהנם'. הן הן הדברים אשר אמרנו, כי האשה דבק בה ההעדר, וכאשר הוא מרבה שיחה עם האשה, נוטה ממדריגתו ונוטה אל ההעדר, ולכן יורש גיהנם, שאין גיהנם רק העדר המציאות, כמו שיתבאר. ואין זה דומה אל האשה עצמה שדבק בה ההעדר, כי מפני כך אין לומר עליה שהיא* בעלת גיהנם, והאשה חלקה בגן עדן כמו האיש, אבל זה שהוא נוטה ממעלתו להרבות שיחה עם האשה, שדבק בה ההעדר בערך מעלת הזכר, עליו אומר "וסופו יורש גיהנם". כי הגיהנם שם אבדון האדם והעדר מציאותו של אדם, שהרי נקרא "אבדון", גם נקרא בשם "ציה" ו"נשיה". כל השמות שיש לגיהנם מורים על מי שבא לשם הוא בעל העדר בודאי, ובדבר זה אין צריך להאריך. ולפיכך אמרו 'וסופו יורש גיהנם'. וכך הם פירוש דברי חכמים באין ספק, ולא כמו שמפרשים דברי חכמים באומדנא ובסברא. כי דברים אלו אשר אמרנו הם דברי חכמה, נתבארו גם כן במקום אחר בדברי חכמים, בפרק הזהב (ב"מ נט.) אמרו כל ההולך אחר עצת אשתו נופל בגיהנם, שנאמר (מ"א כא, כה) "רק [לא היה] כאחאב וגו'". אמר ליה רב פפא לאביי, והא אמרי אינשי אתתך גוצא, גחין ולחיש לה. לא קשיא, הא במילי דעלמא, הא במילי דביתא. לישנא אחרינא, הא במילי דשמיא, והא במילי דעלמא, עד כאן. וביארו בזה כל הדברים אשר ביאר התנא כאן. שאמר 'ההולך אחר עצת אשתו', שהאיש* אשר נמשל כמו הצורה, אם הוא נמשך אחר האשה בעלת חומר, והחומר הוא בעל

העדר, והוא נשמע לה שהולך בעצתה, בודאי ראוי שיפול בגיהנם. שאין ענין הגיהנם רק ההעדר הגמור, שכך מורים השמות של גיהנם; "שאול", ו"אבדון" ו"צלמות". ומפני שהצורה נוטה ממעלתה להיות נמשך* אחר החומר, שבו דבק ההעדר, נופל בגיהנם, כאשר הצורה נמשך* אחר החומר.

ומקשה 'והא אמרי אנשי אתתך גוצא גחין ותלחש לה'. ומתרץ, לא קשיא, הא במילי דעלמא, הא במילי דביתא. פירוש, [ב]מילי דביתא לא נקרא שהאיש הוא נוטה אחר האשה, מפני כי האשה עקרת הבית של אדם, ודבר זה הוא כך בסדר עולם. ואם כן אם הולך אחר עצתה, לא יאמר בזה שהאיש שהוא כמו צורה נוטה ונמשך אחר החומר ונוטה ממעלתו, כי במה שהאשה עקרת הבית, בזה הצד אין דבק בה ההעדר*. ואדרבה, האשה יסוד מציאות הבית, ויש ללכת אחר עצתה. אבל בשאר מילי, שאין האשה עיקר בו, אם האיש הולך* אחר עצתה, הנה נמשך אחר ההעדר ונופל לגיהנם. וללישנא אחרינא, במילי דעלמא, ואין הדברים רק מענין העולם הזה, יש לו למשוך אחר עצת אשתו, כי לא יאמר בזה שהוא נמשך אחר ההעדר, כי העולם הזה שהוא גשמי, מדריגתו מדריגת האשה, שהיא בעלת חומר, ולפיכך מצד הזה אין לו נפילה בגיהנם. ואדרבה, יש לו ללכת אחר עצת אשתו בעסקי עולם הזה, שהם עסקים גשמיים, והאשה עיקר בזה. רק במילי דשמיא, שודאי אצל מילי דשמיא האיש צורה*, והאשה בעלת חומר, דבק בה ההעדר, ובזה שייך שהוא נמשך אחר ההעדר, ואם ילך אחר עצתה נופל בגיהנם, שיבא לידי העדר וחסרון. כתבנו דברים אלו לברר לך כי הפירוש אשר פירשנו בזה הוא דבר ברור.

ועוד בפרק הרואה (ברכות סא.) אמרו, אחר ארי, ולא אחר אשה. רוצה לומר, כי אף אם ארי הוא טורף את האדם, הנה אין זה ההולך אחריו כל כך מסוכן כמו מי שהולך אחר האשה. כי הארי אין כחו על ההעדר כמו האשה, כי אחר שהולך אחר האשה, בזה נמשך הזכר - שהוא צורה - אחר החומר, ודבר זה אבוד לגמרי אל הצורה, כאשר נמשך* הצורה אחר החומר. ובודאי דבר זה יותר רע לו ממי שהולך אחר ארי, שאף על גב שהארי מזיק, אין דבר זה בעצם לארי*, רק כונתו לטרוף ולאכול. אבל ההעדר שדבק בחומר, דבר* זה הוא בעצם. לפיכך הארי לפעמים מזיק, ולפעמים אינו מזיק, כמו כל דבר מקרה. מה שאין כך ההולך אחר האשה. ועוד יתבאר בעזרת השם.

והתבאר לך כי אלו שני חכמים, דהיינו יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן איש ירושלים, שניהם באו לתקן בית האדם בעבודת השם יתברך. והנה תמצא אנטיגנוס איש סוכו (למעלה משנה ג) הוא שהזהיר האדם עצמו על עבודת השם יתברך באהבה וביראה. כי אנטיגנוס

איש סוכו היה מקבל אחד בלבד, ועמד במקום זוג, שהרי המקבלים הבאים אחריו זוגות הם, ולפיכך היה אנטיגנוס נותן מוסר כמו שנים מן הזוגות. והזוגות, הזהיר האחד על עבודת השם יתברך מצד האהבה, והשני על עבודת השם יתברך מצד היראה, עד שביחד היו משלימים האדם באהבה וביראה מה שראוי להשלים. ואנטיגנוס שהוא הראשון, הזהיר האדם עצמו על גוף האהבה והיראה, מפני כי אנטיגנוס ראשון, וקודם ראוי לו אזהרה שהיא ראשונה בעבודת השם יתברך, כי האהבה והיראה הם עיקר התחלה לעבודה. ואחר כך יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן באו לתקן ביתו של אדם, שהוא עיקר גדול, והוא קרוב אל האדם עצמו, כי שם דירתו, ותקנו אותו באהבה וביראה. לפיכך הזהיר יוסי בן יועזר שיהיו חכמים בביתו ויהיה מתאבק בעפר רגליהם, ואמרו (ספרי דברים יא, כב) "לאהבה את ה' אלהיכם ולדבקה בו" (ר' דברים יא, כב), וכי אפשר להדבק בשכינה, והלא אש אכלה הוא, אלא הדבק בחכמים ותלמידיהם, ומעלה עליך הכתוב כאילו דבק בשכינה, עד כאן. הרי הדבוק בחכמים הוא אהבת השם יתברך, ולכל הפחות הוא ענף מן אהבת השם יתברך. ולפיכך יוסי בן יועזר, תלמידו של אנטגינוס שהזהיר על האהבה, בא לתקן בית האדם שיהיה נמצא בו אהבת השם יתברך על ידי אהבת חכמים, שזהו מדת אהבת השם יתברך, או ענף ומדריגה למטה מן אהבת המקום עצמו.

ויוסי בן יוחנן תיקן דירת האדם וביתו ביראת שמים. וזה מה שאמר שיהיה ביתו פתוח לרווחה, רוצה לומר שיהיו בני אדם נכנסים ויוצאים* לשאול צרכיהם, או שיהיה ביתו פתוח לרווחה לאורחים* שיהיו נכנסים ויוצאים, וכן מה שיהיו עניים בני ביתך, כל זה שלא יהיה צר עין בממונו. ומי שהוא צר עין בבני אדם, ומכל שכן בעניים, ממעט מיראת שמים, ולכך אינו משגיח על בני אדם שהם צריכים לו. כי מי שהוא ירא שמים הוא נכנע, ואין לו גבהות רוח, ולכך אין דוחה העניים שהם נכנעים, וכן האורח שהוא נודד והוא נכנע*. אבל הירא שמים, הוא מקרב את העניים הנכנעים. ולא שייך אהבת השם יתברך רק כאשר אוהב את החכמים, ומתאבק בעפר רגליהם, שדבר זה הוא מן אהבת השם יתברך. אבל מי שעינו צר בבריות, ואינו מרחם על העניים, חוטא הוא זה, ופורק ממנו יראת שמים. ומכל שכן אל תרבה שיחה עם האשה, שדבר זה קלות ראש ופריקת עול יראת שמים. ולכך כל אלו ג' דברים בא יוסי בן יוחנן לתקן בהן בית אדם.

וכבר בארנו כי יוסי בן יועזר תקן בית האדם שיהיה דומה כמו שנמצא באדם עצמו, שהשכל הוא עומד בגופו של אדם, שנחשב הגוף כמו בית ועד, שיהיה ביתו דומה כפי אשר ברא השם יתברך את האדם, וכמו שהתבאר למעלה. וכך יוסי בן יוחנן היה מתקן בית האדם שיהיה דומה כפי מה שהוא האדם. וזה כי תמצא כי הנפש שבאדם יושב

בגוף האדם, והוא בעל הבית. והנה הנפש הזאת היושבת בביתו, ביתו פתוח לרוחה לפרנס מבפנים, והם האברים שהם בפנים, מקבלים פרנסה מן הנפש וחיות שלהם. והנפש הזאת, שהוא בעל הבית, אין לה חבור גמור עם החומר, רק הנפש היא נבדלת, אינה מוטבע בו. ועל זה אמר 'יהא ביתך פתוח לרוחה', לפרנס את אשר יבא מבחוץ, ובזה הוא דומה אל הנפש היושב בבית, שהוא מפרנס האברים שהם מבחוץ. ואמר 'ויהיו עניים בני ביתך', שתפרנס עניים שמבפנים, כי הנפש שהוא מפרנס האברים מבפנים, אשר הם נחשבים בני ביתו, עד שהוא מפרנס הכל; הן איברים הפנימיים והחיצונים, וכל כחות פנימיות, וכחות שמקבלים מן הנפש כח חיותם. וכשם שהנפש היא נבדלת, אין לה חבור גמור אל החומר כלל, כך אין ראוי שיהיה בעל הבית חבור אל האשה ביותר בשיחה בטילה. והבן לפי זה מה שאמר ש'כל המרבה שיחה עם האשה, בוטל מדברי תורה, וגורם רעה לעצמו, ויורד לגיהנם'. כי הנפש כאשר הוא מחובר אל החומר, בודאי בטל מדברי תורה, כי הנפש שהוא מוטבע בחומר, אין ספק שהוא בטל מדברי תורה*. והרי גרם בודאי רעה לעצמו, כי דבק בחומר הרע. ובודאי יורד לגיהנם, שהוא העדר המציאות.

והבן הדברים האלו מאד, ותבין הפלגת דברי חכמים, כי יוסי בן יועזר תיקן השכל, והשכל הוא נשיא, כמו שהיה הוא נשיא. ויוסי בן יוחנן איש ירושלים תקן הנפש, כי הנפש הוא אב בית דין. וזה דבר ידוע מדברי חכמים במדרש רבה (ויק"ר ד, א) "ונפש כי תחטא" (ויקרא ה, א), אמרו שם הנפש נתונה במקום המשפט, והיא יוצאת ממקום המשפט, ולכך תביא קרבן. ואין להאריך במקום הזה, כי הוא דבר חכמה מופלאה. ומעתה תבין הדברים האלו איך הזוג הראשון תקנו את האדם במוסר, דומה אל מוסר אנטיגנוס (לעיל משנה ג) לגמרי. כי אנטיגנוס תיקן האדם עצמו באהבה וביראה, ותלמידיו, הזוג הראשון, תקנו את בית האדם, שהוא דומה אל האדם עצמו, באהבה וביראה. ותבין מזה כל סדר הדברים, כי אנשי כנסת הגדולה (לעיל משנה א) התחילו בג' דברי מוסר, אשר הם שייכים אל התורה שהיא על הכל, כי כל ג' דברים מן אנשי כנסת הגדולה הם לתקן התורה והשכל, הן במשפט, הן בדברי תורה, הן במצות התורה, שדברים אלו כוללים כל אשר שייך לתורה, והתורה היא על כל המציאות ועל כל העולם. ואחר כך בא שמעון הצדיק לתקן עמודי העולם, שהוא למטה מן התורה. ואחר כך בא אנטיגנוס תלמידו לתקן האדם עצמו, שהוא עיקר בעולם, והוא כמו עולם קטן, עולם בפני עצמו. ואחר כך הזוג הראשון באו לתקן ביתו של אדם, שיהיה דומה ומתיחס את האדם עצמו בכל דבר, כמו שכתבנו. וזהו הסדר באמת ובבירור ואין ספק בו.

ויש לך לדעת כי הראשון שהוא יוסי בן יועזר הוא נשיא, ויוסי בן יוחנן הוא אב בית דין (חגיגה טז:), והנשיאות הוא התרוממות מעלה, ומי שנתן לו השם יתברך התרוממות מעלה וגדולה, הוא אוהב השם יתברך בשביל התרוממות שנתן השם יתברך אליו, אין זה עובד רק מאהבה, שיש לברך השם יתברך על הטוב שעשה אתו, ולפיכך מוסר שלו היה על אהבת השם יתברך. והאב בית דין שהוא ממונה על הדין, שלכך נקרא 'אב בית דין', ומוסר שלו על היראה, כי כאשר מדתו דין, יש לו יראה. ויצחק שהיתה מדתו דין, נאמר (בראשית לא, מב) "ופחד יצחק היה לי". שבעל דין ירא פן יעבור ויעשה דבר כנגד היראה, ולפיכך האב בית דין מוסר שלו על היראה. והיראה בדברים שהם עיקרים גדולים מאד קרובים אל האדם, כמו ביתו של אדם שהוא קרוב אל האדם. ואף אם לא היה מדבר הנשיא באהבת השם יתברך לגמרי, והאב בית דין ביראת השם יתברך לגמרי, מכל מקום הם ענפים נמשכים מן האהבה ומן היראה. וזה כי הזוג הראשון, דהיינו יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן, היו דבריהם קרוב לגמרי באהבה וביראה, אחר שאנטיגנוס איש סוכו (למעלה משנה ג) כולל במוסר שלו האהבה והיראה ביחד, לפי שאליו לא היו לו זוג, והיה כולל האהבה והיראה. והזוג אשר היו מקבלים מאנטיגנוס, מוסר שלהם גם כן באהבה ויראה, קרוב אל דברי אנטיגנוס. והזוגות הבאים אחריהם יותר רחוקים, שכל אחד בא להוסיף האהבה והיראה.

ויש לך לדעת כי ההפרש שבין האהבה ובין היראה, האהבה גורמת מצות המעשה, שמפני שהוא אוהב השם יתברך, אוהב מצותיו לעשות ככל אשר יצוה. והיראה גורמת שלא יעשה חטא, כי מי שהוא ירא מאחד ירא שלא יעבור דבריו, ולפיכך נקרא 'יראת חטא' (ברכות טז:). וכן כתב הרמב"ם ז"ל בפירוש ראשון על דברי אנטיגנוס (למעלה משנה ג), שאומר "ויהי מורא שמים עליכם"; כבר בא בתורה [המצוה] ביראה, והוא אומרו (דברים י, כ) "את ה' אלהיך תירא", ואמרו חכמים עבוד מאהבה עבוד מיראה. ואמרו, האוהב לא ישכח דבר ממה שהיה לעשות, והירא לא יעשה דבר ממה שהוזהר מעשותו, כי ליראה מבוא גדול במצות לא תעשה, עד כאן לשונו. הרי לך מבואר כי הדברים שיש לעשות תלויים באהבה, ומה שלא לעשות תלוים ביראה. ולפיכך תמצא כי הנשיא היה מזהיר על העשיה, והאב בית דין מה שלא יעשה, ושניהם היו באים לתקן דבר אחד, הוא עבודת השם יתברך, שהיא על ידי אהבה ויראה. והתבאר לך דברי הזוג הזה, שהוא יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן איש ירושלים.

משנה ו

יהושע בן פרחיה וכו'. יש לשאול בדברי יהושע בן פרחיה מה שאמר "עשה לך רב", ולא אמר 'קח לך רב'. ועוד, שנוי הלשון לומר אצל הרב "עשה", ואצל החבר "קנה". ועוד, איך אלו ג' דברים נקשרים יחד; "עשה לך רב, וקנה לך חבר, והוי דן כל אדם לכף זכות". ועוד, למה לא אמר גם כן 'קנה לך תלמיד', שכך אמרו (תענית ז.) 'ומתלמידי יותר מכלם'.

ופירוש דבר זה, אחר שהזוג שלפניהם תקנו את האדם בענין הנהגת ביתו, כי ביתו קרוב אל האדם. גם ביארנו לך לפני זה כי הנהגת ביתו דומה ומתיחס אל הנהגת האדם, כמו שכתבנו, בא הזוג אשר אחריהם, והם תלמידים שלהם, לתקן ענין האדם איך ינהג עם הבריות, ודבר זה חוץ מביתו. וזה גם כן קרוב אליו, כי הרב והחבר חוץ לביתו, אך הם קרובים לו ביותר. ואחר כך שאר האדם, כי האדם נמצא עם רבו, ואחר כך עם חבירו, ואחר כך עם שאר האדם. לכך אמר "עשה לך רב", כי מה שאמר "עשה לך רב" אין הכונה על הרב שהוא רב מובהק, שעל* זה לא היה אומר "עשה לך רב", אבל פירוש הדבר שיעשה לו רב אף אם אינו ראוי לו להיות רב, וזהו "עשה לך". שעל כל פנים אי אפשר שלא ילמד ממנו דבר מה, ודי לו באותו דבר שלמד שעושה אותו לרב. וכן "קנה לך חבר", אצל חבר שייך לומר "קנה לך", מפני שהחבר הוא קנינו, ולא כן הרב, שאין הרב קנינו של תלמיד, ולכך אמר "עשה לך רב", אבל החבר לפעמים עושה צרכו, כמו דרך החברים לעשות זה לזה, וכל אחד הוא קנינו של חבירו, ולפיכך אמר "קנה לך חבר". ובשניהם, אף על גב שאין הרב הוא לגמרי במדריגת שראוי שיהיה לו לרב, ואין החבר במדרגה שראוי שיהיה לו חבר, מכל מקום (קהלת ד, ט) "טובים השנים מן האחד", ויקח לו חבר. ואמר שיהיה דן כל אדם לכף זכות, שאם הוא רואה דבר באדם יהיה* מי שיהיה, יהא דן אותו לכף זכות, ואל ירחיק אותו לומר כי רשע הוא.

הנה אלו ג' דברים הנהגת האדם עם הבריות שהם חוץ לביתו; שבא לומר כי יעשה לו רב* שאף שאינו כדאי לגמרי להיות לו רב. ויקנה לו חבר, אף שאינו כדאי לו לגמרי. ושאר בני אדם שאינם במדריגתו, אל ירחיק אותם, לכל הפחות כל זמן שאפשר לדון אותם לכף זכות. ולא אמר 'קנה לך תלמיד', שאין ראוי לעשות דבר זה, לעשות האדם עצמו לרב, וליקח לעצמו שם חשיבות לומר 'תלמד ממני', כמו שעושים בארצות הללו. ואלו ג' דברים הם בג' חלקים של בני אדם; חלק האחד, באותם שנחשבים בעלי מעלה בערך שלו, כמו הרב. והחלק הב', באותם אשר הם דומים לו, בני אדם שהם בני גילו, כמו חבירו. החלק הג', בשאר בני אדם, אף באותם שהם למטה ממנו במדרגה, וזה שאמר

"והוי דן כל אדם לכף זכות", אפילו הוא פחות ממך, אל יהא דן אותו לכף חובה. כלל הדבר בזה, שלמד מוסר האדם הנהגתו עם הבריות, כי אי אפשר שיהיה האדם בלבד, רק יש חבור אל הבריות לכל אשר ראוי לו; הן לרב, הן לחבר, הן לשאר בני אדם. ומדה זאת נמצא באדם מפני שהוא מקרב את הבריות ואוהב אותם, ובשביל כך עושה לו רב אף שאינו כדאי, ודן כל אדם לכף זכות. והוא דומה אל מה שאמר לפני זה יוסי בן יועזר (משנה ד) שיהיה אוהב את חכמים, והם חכמים הגדולים. והוא הזהיר עוד יותר; שלא יאמר מה לי לפלוני, אינו כדאי לי להיות רב אלי*, ואינו כדאי להיות פלוני חבירי, ופלוני עשה חטא והוא רשע, ודבר זה לא יעשה, רק יקרב ולא ירחק. ומדה זאת גם כן ענף מה מאהבת השם יתברך, והוא מדרגה למטה מאהבת חכמים; מי שהוא אוהב השם יתברך, אוהב את הבריות שהם ברואיו יתברך. כי מי שהוא אוהב את אחד, הוא אוהב את כל אשר שייכים לו ומצורפים אליו.

וגם קשור אלו דברים יש לומר עוד, כי מה שאמר "עשה לך רב וקנה לך חבר", הרצון בזה שאמר "עשה לך רב" שיהיה עשיה גמורה קיים, וכן "וקנה לך חבר" שיהיה נקנה* לו החבר, שלא תוסר החבירות ממנו כלל. כי זהו הרב הגמור והחבר הגמור, כאשר הוא חבר כל ימיו, וכמו שאמר (משלי כז, י) "ריעך וריע אביך אל תעזוב", כי אשר היה ריעך, וגם ריע אביך, אל תעזוב, כי זהו אוהב הנאמן, ולא אשר בא מחדש. ולפיכך אמר "והוי דן את כל אדם לכף זכות", כי הרב והחבר מה שהם רגילים עם האדם, אי אפשר שלא יחשוב בעיניו שחטא לו, כי כל ענינו עמו, ויבא לידי פירוד. לכך אמר על זה "והוי דן את כל אדם לכף זכות", וכאשר אתה דן אותו לכף זכות, לא יבא פירוד בינך ובין רבך, ובינך* ובין חבירך, כי תדין אותו לכף זכות כאשר אתה חושב שעשה דבר כנגדך, ודבר זה ברור.

משנה ז

ובא נתאי הארבלי לתקן ההנהגה עם הבריות שהם חוץ לביתו, כמו יהושע בן פרחיה, רק כי נתאי הארבלי תקן הבריות במוסר שהוא יראת שמים. ויש לשאול בדברי נתאי הארבלי, כי מה ענין אלו דברים יחד; "הרחק משכן רע, ואל תתחבר לרשע, ואל תתייאש מן הפורענות". אבל נתאי הארבלי בא לתקן הנהגת האדם עם הבריות שהם חוץ לביתו, ואמר שיהיה מרחיק עצמו* משכן רע, שלא יהיה נכוה בגחלת שכן רע, וכמו שאמרו (נגעים פי"ב מ"ו) 'אוי לרשע אוי לשכינו', ולפיכך יהיה מרחיק עצמו משכן רע. "ואל תתחבר לרשע", כדכתיב (דה"י ב, כ, לז) "בהתחברך לרשע פרץ ה' מעשיך". ומה שלא זכרם בלשון אחד לומר 'אל תתקרב לשכן רע ואל תתחבר לרשע', או 'הרחק משכן רע

ומהתחבר לרשע', שאין הדבר ענין אחד בשניהם; כי אף אם לא קרב לשכן רע, והשכן רע בא אצלו, צריך להרחיק ממנו. וזה לא שייך בחבר לומר 'התרחק מחבר רע', כי די בזה שלא יתחבר אליו, וכאשר לא יתחבר אליו, בזה הוא מרוחק ממנו.

ואמר "ואל תתייאש מן הפורענות", שאל יאמר כי הוא מרוחק מן הרע, ואם יקרב עצמו בשום מעשה אשר אפשר שיבא פורענות אליו, יחשוב כי אין פורענות מגיע אליו. על זה אמר "ואל תתייאש מן הפורענות", ולא יקרב אל הרע. וגם כי דבר זה שאמר "אל תתייאש מן הפורענות" דומה אל מה שאמר "הרחק משכן רע וכו'", כי גם הרע הוא נחשב כמו שכן אל הנבראים, כמו שידוע מן ענין הרע, אשר הוא שכן מחובר אל הנמצאים. ואמר כי אל יתייאש מן הפורענות, אשר הרע הוא שכן אל הנבראים, ולפיכך לא יתחבר ולא יתקרב אל הרע, כי יהיה נזוק, ואל יתייאש מן הפורענות, אשר הוא קרוב ושכן לנבראים, הוא ההעדר הדבק בנבראים. והוא יותר שכן מן שכנו הקרוב אליו, ויותר* מן החבר אשר כנפשו, כי הוא יושב ממולו של אדם להכריתו. ולכן זכר ג' אלו ביחד. והבן הסדר שלהם; "הרחק משכן רע, ואל תתחבר לרשע, ואל תתייאש וכו'", אשר הוא כנגדו של אדם. והדבר הזה אזהרה לאדם, שלא יחשוב אי אפשר שיגיע אליו פורענות. ולא אמר 'שידאג מן הפורענות', כי דבר זה מדה מגונה מי שהוא דואג מן הפורענות, וכמו שכתבנו בנתיב הבטחון בעזרת השם יתברך. אבל אל יתיאש מן הפורענות, כאשר עשה המן, שהיה בוטח בגודל עשרו, ובהרף עין נהפכה עליו הצלחתו. וזה לשון "ואל תתיאש מן הפורענות". ויש מפרשים כי מה שאמרו "ואל תתיאש מן הפורענות" הוא טעם למעלה שירחק משכן רע ואל יתחבר לרשע, כי לא יאמר אף אם אינו מרחיק עצמו משכן רע ומן הרשע, שלום יהיה לו, כי מה יגיע לו. על זה אמר שאל יתיאש מן הפורענות, כי אפשר לשוד פתאום כי יבא, ולפיכך אל יאמר כך, ובשביל זה ירחיק משכן רע, ואל יתחבר לרשע.

וכל זה בא להזהיר על יראת שמים, שלא יבא לידי חטא, כי אין ספק כי השכן רע והחבר לרשע מביאים האדם לידי חטא. והרי לך כמו שבא לתקן יהושע בן פרחיה (למעלה משנה ו) ההנהגה עם שאינם תוך ביתו, רק הם שייכים לו לגמרי, כמו הרב והחבר ושאר בני אדם. ודבר זה הוא תקון וענף שהוא מן אהבת השם יתברך, כמו שכתבנו, ומכל שכן לפי מה שאמר כי כל מצות עשה יש לו מבוא באהבת השם יתברך, בא נתאי הארבלי לתקן האדם ביראת השם, באותם שהם הפך זה; שהם רשעים, שירחיק משכן רע, ואל יתחבר לרשע. והרי אזהרת שניהם ענין אחד. וכבר התבאר למעלה כי הנשיא תמיד היה מזהיר במה שיעשה, כי מה שיעשה נמשך מאהבת השם יתברך, ולפיכך כל

הג' מוסרים שזכר יהושע בן פרחיה כלם הם מה שיעשה. וכל אשר זכר נתאי הארבלי מה שלא יעשה, לפי שהם נמשכים מיראת שמים, כי ממנו נמשך מה שלא יעשה כמו שנתבאר. והנה הזוג הזה גם כן יש לו קשור לגמרי עם הזוג שלפני זה; והזוג שלפני זה תקנו הנהגת ביתו, והזוג של אחריהם תקנו את האדם בהנהגתו עם רבו וחבירו ושכינו, אשר הם שייכים אליו גם כן כמו ביתו, רק שזה יותר רחוק מן האדם.

משנה ח

אל תעש עצמך כעורכי הדיינים. פירוש, שלא יהיה כמו אותם בני אדם שהם מלמדים בעלי דינים לטעון, ועורכים לפני* הדיינים טענות של בעלי הדין. וכאן מזהיר לדיין שלא ילמד את בעל הדין שום דבר. ובפרק אין תולין (שבת קלט.) משמע שבעלי דינין היו טוענין בעצמן, ואחרים היו עורכין טענותיהם ומטעימין אותן לבית דין, ולכך נקראים* 'עורכי הדיינים'. כי אם לא כן, הרי יש בזה 'מפיהם ולא מפי אחר'. וכבר אמרנו כי כל* מוסרי חכמים האלו* בדברים שהם צורך ועיקר גדול מאד. וראה יהודה בן טבאי* כי דבר זה הוא מכשול גדול אצל בני אדם, מה שהם עושים הדיינים, והרבה שנכשלו בזה, אפילו חכמים וצדיקים גדולים. כדאיתא בפרק נערה שנתפתתה (כתובות נב:) 'עשינו עצמינו כעורכי הדיינים'. ובפרק הכותב (כתובות פו.) אמר רב נחמן, עשינו עצמינו כעורכי הדיינים. הרי כי רבי יוחנן אמר על עצמו "עשינו עצמינו כעורכי הדיינים", וכן רב נחמן. ומפני זה צריך אזהרה יתירה, כי במעט דבור שהוא מדבר, נעשה כעורכי הדיינין, והוא אסור במשפט ובדין, שהוא דבר גדול כאשר הוא משנה דבר המשפט והדין. ומפני כי חטא זה מאד צריך אזהרה שלא יהא נכשל בו לכן בא על זה אזהרת יהודא בן טבאי.

וכן מה שאמר "כשיהיו בעלי דינים לפניך יהיו שניהם בעיניך כרשעים", הוא גם כן אזהרה גדולה, כי לפעמים יחשוב אדם כי פלוני זה צדיק והוא רשע, ומצדד זכות אל אחד מהם כאשר דעתו מסכמת שזה צדיק וזה רשע. ועל זה אמר שיהא בעיניך ששניהם רשעים. ומה שלא אמר שיהיו בעיניך ששניהם צדיקים, שאם כן לא יחפוש בטענותיהם, וידון כל אחד לכף זכות, ולא ירד לאמתת הדין כשלא יחפוש בטענותיהם. אבל כששניהם בעיניו כרשעים, יחפש בטענותם של כל אחד, וברמאות של כל אחד, בשביל כך ירד לאמתת הדין. אבל במה ששניהם כצדיקים, לא יעמיק* בטענות כלל. ואמר "כשנפטרים מלפניך יהיו שניהם כצדיקים כשקבלו הדין", דודאי קבלת הדין היא מדה טובה*, כי אין אדם רואה חובה* לעצמו (שבת קיט.), ולפיכך בא לדין. וכאשר מקבל ומצדיק הדין, הוא איש צדיק כאשר מצדיק הדין. וזה שאמר ש"יהיו בעיניך כצדיקים כשקבלו את הדין".

גם יש לומר כי מה שאמר שכשבעלי דינין עומדים לפניך יהיו שניהם כרשעים, רוצה לומר דכיון דעל כל פנים האחד מן הבעלי דבר הוא עושה שלא כדין, וכן בעל הדבר הב', כיון שיש לו דין עמו, הרי הוא כמוהו, שכך אמרו (שבועות לט.) לענין שבועה, העומדים שם אומרים זה לזה (במדבר טז, כו) "סורו מעל אנשים הרשעים וגו'". ואמר שם (שבועות לט:) "שבועת ה' תהיה בין שניהם" (שמות כב, י), מלמד שהשבועה חלה על שניהם. וכל זה כיון שיש לו דין עמו, שניהם נקראים רשעים, עד שקבלו את הדין, ואז שניהם כצדיקים. כי קבלת הדין אחר המחלוקת שהיה להם הוא מחמת הצדקות שיש בו, ולכן מקבל עליו הדין שהוא צדק, דכתיב (דברים טז, כ) "צדק צדק תרדוף". ואף אם בא בתחילה לריב ומחלוקת, היינו קודם שהגיע אל מדת הצדק, שהוא המשפט. אבל כאשר הגיע אל הצדק, דהיינו הדין, הוא מקבל עליו הצדק, ולפיכך אז שניהם כמו צדיקים. אבל קודם שקבלו הדין, יהיו שניהם כמו רשעים, בשביל שהיה לזכאי דין עם החייב, ולכן בעת המחלוקת שלהן יהיו נחשבים שניהם כמו משפט החולקים, שהם רשעים, ואין לתלות רק במחלוקת. אבל כאשר קבלו הדין, שאז אין המחלוקת, ונמצא כי לא היה* כאן מחלוקת, רק תביעת ממון, ולכן יהיו שניהם כמו צדיקים, שנחו מן המחלוקת.

והנה זוג הזה תקנו המשפט בדבר שהוא צורך גדול; שלא יהיה כעורכי הדיינים, כי דבר זה צריך שמירה יתירה מאד, שהרי הוא דבר גדול בדין, לכן הזהירו שלא יהא גורם שיצא משפט מעוקל. ומורגל להיות האדם נכשל בזה, שהדיין חושב את אחד לצדיק יותר מחבירו. וכן אזהרת שמעון בן שטח להרבות חקירה בעדים, כי נמצאו הרבה דרכים לשנות בעדות שלהם. ודבר זה יסוד גדול, כי העד מוסיף לפעמים דבר מה בעדות, או גורע מלה אחת שהכל תלוי בו*. וכן שיהיה נזהר בדבריו כאשר הוא חוקר את העד, כי מתוך השאלה מבין העד כוונת השואל, ומתקן דבריו, ומחזיק השקר. ודבר זה אין צריך פירוש. הנה ב' החכמים באו לתקן הדין בדבר שהוא עיקר גדול מאד. גם כי כבר אמרנו כי האחד מן הזוג בא להזהיר על מצות עשה, שכל מצות עשה אהבת השם יתברך, והשני על היראה. ולכך בא הזוג הזה להזהיר על המשפט, אשר במשפט יש אהבה ויש יראה; כי המשפט יש בו מצוה (ויקרא יט, טו) "בצדק תשפוט עמיתך". וכן יש גם כן מה שלא יעשה, שלא יעבור את המשפט, ויעשה עול במשפט. ולפיכך הזוג הזה, האחד הוא* מזהיר על המשפט מה שיעשה, והוא נמשך ממדת האהבה, כמו שהתבאר. ובפרט עשיית המשפט הוא ענף קרוב מאהבת השם יתברך, כי מי שהוא אוהב השם יתברך, אוהב את משפטו, "כי המשפט לאלקים" (דברים א, יז), ולכך בשביל אהבת השם יתברך

עושה משפט של השם יתברך באמת, כי* זהו רצונו ביותר. וכן השם יתברך הוא שונא עולה ושקר במשפט, והוא מתועב בעיני השם יתברך. ולפיכך בעל היראה הוא ירא מן השם יתברך לשנות דבר משפט. והזוג הזה מוסר שלהם גם כן ענף נמשך יותר רחוק מן האהבה והיראה.

משנה ט

ולפי מה שאמרנו למעלה, כי הנשיא הוא מזהיר תמיד מה שיעשה, כי העשיה הוא נמשך מן האהבה, וכאן תמצא* כי יהודה בן טבאי אומר "אל תעש עצמך כעורכי הדיינים", ומזהיר מה שלא יעשה. ושמעון בן שטח מזהיר על העשייה, לומר "הוי מרבה לחקור את העדים", ולפי מה שאמרנו כי הראשון נשיא מזהיר על מצות עשה השייכים לאהבה, והשני על מצות לא תעשה השייכים* אל היראה, וכאן הוא להיפך. ונראה כי דבר זה סתירה על מה שאמרנו. אבל דבר זה חיזוק גדול לפירוש אשר אמרנו, כי בפרק אין דורשין (חגיגה טז:) קאמר בגמרא; תנו רבנן, שלשה מזוגות הראשונים שאמרו [שלא] לסמוך, ושנים מזוגות האחרונים שאמרו (-שלא-) לסמוך, הראשונים היו נשיאים, ושניים להם היו אבות בית דין. וחכמים אומרים, יהודה בן טבאי אב בית דין, ושמעון בן שטח נשיא, עד כאן. והשתא מתניתין דהכא כחכמים אתיא, שהיה יהודא בן טבאי אב בית דין, ולכך אמר "אל תעש עצמך כעורכי הדיינים". ושמעון בן שטח, שהוא הנשיא, אומר "הוי מרבה לחקור את העדים". מכל מקום אין זה הוכחה וראיה כל כך, שנוכל לפרש כאן אף לתנא קמא שאמר יהודא בן טבאי נשיא, נוכל לומר כי אף שאמר יהודא בן טבאי "אל תעש עצמך כעורכי הדיינים", כוונתו כדי שיהיה משפט אמת וצדק, ו"עורכי הדיינים" אין זה צדק ואמת. ומה שאמר שמעון בן שטח "הוי מרבה לחקור את העדים", היינו שלא יעיד עדות שקר, אשר צריכין הדיינין להרחיק השקר במשפט.

וכבר התבאר לך למעלה, איך המשך דברי המוסר שכל אחד ואחד קרוב לשלפניו, עד שהכל מקושר זה עם זה. וגם דברי הזוג הזה* דבריו מסודרים עם הזוג שלפניו, כי הזוגות שלפניהם תקנו את האדם עם הבריות הקרובים אליו, ולכך אמר (למעלה משנה ו) "עשה לך רב וקנה לך חבר והוי דן את כל האדם לכף זכות", וכל זה שייך אל האדם, וכמו שתקנו הזוג גם כן שלפניהם (למעלה משניות ד, ה) ביתו כראוי. כי ראשון צריך לתקן עצמו, וזהו תיקון* אנטיגנוס איש סוכו. ואחר כך תקון ביתו, וזה תיקון הזוג הראשון. ואחר כך התיקון עם הבריות שהם חוץ לביתו, והם גם כן שייכים אליו, כמו הרב והחבר ושאר כל אדם, וזהו תיקון הזוג השני, כי צורך גדול אל האדם הרב והחבר. ואחר כך תיקון הזוג השלישי, איך תהיה ההנהגה עם בני אדם כמו הדיין, שהוא דיין ושופט על

הצבור. והראשונים תקנו את האדם איך ינהג עם הבריות, עם אשר יותר גדול ממנו, כמו שהתבאר. ובא הזוג הזה, גם הזוג שאחריו, ותקנו את האדם איך ינהג הגדול עם הבריות אשר הם למטה הימנו במדריגה. והגדול הוא על שני פנים; האחד, הוא הדיין, וזה תיקון הזוג הזה. והשני, הוא בעל השררה, ודבר זה תיקן הזוג שאחריו, עד שהכל יתוקן מה ששייך לאדם. אבל אין הדיין, או בעל השררה, יש לו חבור אל אשר למטה ממנו, הם הנדונים, או העם אשר תחתיו. ומכל מקום אף כי אין זה דומה אל תיקון האדם עם בני ביתו וחבירו ושכינו, אשר זכרו הזוגות שלפני זה, שכל אלו יש לאדם שייכות אליהם לגמרי, ותקון ההנהגה הזאת עם אלו הוא נקרא תקון האדם עצמו, מפני שאלו שייך האדם אליהם ביותר, מכל מקום במה שהוא דיין על הצבור, יש לדיין חבור אל אשר הוא דיין עליהם גם כן. ותיקון הנהגה זאת גם כן הוא תיקון האדם. ולפיכך כמו שתקנו הזוגות הראשונים את האדם עם הבריות אשר האדם שייך אליהם, בא הזוג הזה לתקן ההנהגה של הדיין עם הבריות, שגם בזה יש אל האדם שייכות* אל הבריות. ואם שאין זה הצירוף כמו בראשונים, שהוא צורך האדם לגמרי, הרב והחבר. ותקון הזה גם כן באהבה וביראה, כמו שהתבאר.

משנה י

"**שמעיה אומר** אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות". הזוג הזה, שהם שמעיה ואבטליון, גם כן בא להזהיר בדבר שהוא עיקר גדול מאד, צריך אליו האדם, ובפרט ההנהגה שיש לאדם עם הבריות, כמו שתקנו הזוגות הראשונים גם כן, כמו שהתבאר. וכבר ביארנו לפני זה, כי יש לאדם חבור אל בני אדם שהוא דן* ושופט אליהם, ודבר זה תקנו הזוג* שלפני זה. ועתה באו הזוג הרביעי לתקן ההנהגה עם הבריות שאין האדם כל כך חבור אליהם, כמו הזוג שלפני זה. כי בעל השררה בודאי גם כן יש לו חיבור אל העם אשר הוא משתורר עליהם, ומכל מקום אין דומה אל החבור שיש אל הדיין עם הצבור, שהדיין הוא לטובת הצבור לשפוט אותם, אבל בעל השררה, אדרבה, הוא מבקש טובת עצמו, כמו שאמרו 'אין מקרבין את האדם אלא לפי הנאתן'. ועוד, מחמת גדול האימה והיראה של בעל השררה על אותם אשר הם תחתיו, אין כל כך הקירוב והחיבור אליהם, ודבר זה מבואר מאד. וזה שאמר "אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות", הוא השררה. ובא הזוג הזה לתקן את האדם באהבה וביראה, וזה שראוי שיהיה שם שמים אהוב על ידי חכמים, וכדאיתא במסכת יומא בפרק יום הכפורים (פו.), "ואהבת את ה' אלקיך" (דברים ו, ה), שיהא שם שמים מתאהב על ידיך. שיהיה האדם קורא ושונה ומשמש תלמידי חכמים, ודבורו בנחת עם הבריות, ומקחו ומשאו ומתנו בשוק נאה, ונושא ונותן* באמונה. מה

הבריות אומרים עליו, אשרי פלוני שלמד תורה, כמה יפים דרכיו, כמה מתוקנים מעשיו, עליו הכתוב אומר (ישעיה מט, ג) "ויאמר לי עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר", וכמו שהתבאר בנתיבות עולם.

והדבר שהוא כבוד התורה, והוא כבוד המקום, והוא גורם לאהוב השם יתברך, כאשר אין תלמיד חכם צריך לבני אדם. הלא תראה כי היו אומרים שקר למצוא דברים לגנאי בשקר, אמרו בירושלמי במסכת שקלים (פ"ה ה"ב) "והביטו אחרי משה עד בואו האהלה" (שמות לג, ח), תרי אמוראי פליגי, חד אמר, לשבח. וחד אמר, לגנאי; חמי שקיה וחמי כרעיה וחמי פרקיה, אכל מיהודאי ושתה מיהודאי ומדלי מיהודאי. ומאן דאמר לשבח; מחמי צדיקא מי זכי, עד כאן. ודברים אלו בשקר היו אומרים, כי משה העשיר מפסולותן* של לוחות (נדרים לח.). ועם כל זה היו אומרים בשקר, ואיך כאשר הוא האמת. ודבר זה גורם בעונותינו בטול כבוד התורה, שאם לא היו הלומדים מתפרנסים מהם, היתה התורה מתעלה מעלה מעלה. גם היו מוכיחים את הצבור, כי אשמת הצבור בראשם, ולא היו נושאים פנים. אך עתה כיון שצריכים להם, כל רב קנה אדון לעצמו. ולכך אמר שמעיה "אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות", שהוא המרחיק את המלאכה. ואל יחשוב כי המלאכה אינה כבודו, אדרבא המלאכה נותנת לאדם כבוד. אמרו בפרק הנודר מן המבושל (נדרים מט:), רבי יהודה כד הוי אזיל לבי מדרשא שקל גולפא על כתיפו, ואמר, גדולה מלאכה שמכבדת את בעליה*. ורוצה לומר, כי אל יחשוב אדם כאשר עושה מלאכה שדבר זה אינו כבודו, כמו זה* לשאת גולפא על כתיפו*, שזה אינו, כי 'גדולה מלאכה שמכבדת את בעליה' שלא יגיע* לאדם בזיון עד שיהיה צריך לבריות ויתבזה. ולפיכך אם הוא נושא גולפא על כתיפו כדי שישב עליו בבית המדרש בכבוד, אין זה גנאי, והעושה מלאכה הוא מתעסק בכבודו. ולפיכך אמר "אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות", כי אם יאמר שהמלאכה בזיון אליו, זה אינו, כי אדרבא, המלאכה יותר על כל, שמצלת אותו מן חטאים הרבה, על כל זה נותנת לו כבוד גם כן. וישנא את הרבנות, המרחיק המלאכה בשביל השררה, כי כמה חטאים ומכשולות יש בשררה. ועוד, כי כל חטא וכל פשע בצבור תלוי בבעלי שררה, שיש בידם למחות.

ואמר "ואל תתודע לרשות" כלל. רוצה לומר, שאל יהא נודע לשררה לגמרי, כל כך יהיה האדם מרחיק עצמו מן הרשות, שדבר זה יותר גרוע מהכל, שאין מגיע לו בזה טובה, רק רע. וזה מפני כי אין הרשות דורש רק דבר שהוא טובת עצמו, אבל שידרוש טובתו אשר מתודע אליו, זה אינו, בעבור שאין לרשות קירוב לשום אדם, כי הרשות ענינו שהוא נבדל מכל הבריות, ואין לו חבור אליהם. וזה שאמרו* (להלן פ"ב מ"ג) שאין מקרבין את האדם

רק להנאתן. רוצה לומר, שאי אפשר לומר* כי הרשות יהיה מקרב את האדם לטובתו, שאם היה מקרב את האדם לטובתו, אם כן לא היה הרשות נבדל מזולתו, ודבר זה אינו, כי כל מלך, וכל* רשות, הוא מיוחד בעצמו* ונבדל מזולתו, ואין לו שום התחברות אל זולתו. לכך אין הרשות מקרב את האדם לטובתו של אדם, שאין לו קירוב אל האדם, רק בדבר שהוא טובת עצמו. ועל זה אמר "אל תתודע אל רשות" כלל, שאי אפשר שיגיע לך מזה שום תועלת כלל.

והבן איך הפליגו חכמים באהבת המלאכה, בפרט כאשר אוהב לעשות מלאכה, כמו שאמר "אהוב את המלאכה", ורוצה לומר שעיקר המעלה כאשר אוהב את המלאכה, ולא אמר 'בחור לך המלאכה'. ובפרק קמא דברכות (ח.) אמר, גדול הנהנה מיגיע כפו יותר מירא שמים, דאילו בנהנה מיגיע כפו כתיב אצלו (תהלים קכח, ב) "אשריך וטוב לך", אשריך בעולם הזה, וטוב לך לעולם הבא. ואילו בירא שמים כתיב (תהלים קיב, א) "אשרי איש ירא ה'", עד כאן. ומאיזה טעם נאמר במי שנהנה מיגיע כפו '"אשריך' בעולם הזה, 'וטוב לך' לעולם הבא". ופירוש דבר זה, כי הנהנה מיגיע כפו, אשר הם מעשה ידיו, והוא אשר מסתפק במה שנותן השם יתברך אליו, ודי לו במה שיש לו. כי אם לא היה מסתפק במה שיש לו, לא היה נהנה מיגיע כפו. אבל כאשר הוא נהנה מיגיע כפו, מסתפק בודאי בשלו, ואינו חסר, ולכך הוא נהנה מיגיע כפו. ומפני זה נאמר עליו '"אשריך' בעולם הזה, 'וטוב לך' בעולם הבא". כי לאדם כמו זה, מאחר שהוא בריאה שלימה בעצמו, כאשר מורה עליו מדת ההסתפקות, שהוא בלא חסרון, לכך ראוי שיהיה לו עולם הבא בשלימות. ובעולם הזה גם כן, כיון שהוא מסתפק בעצמו ושמח בחלקו, השם יתברך מסייע לו שיהיה שלם לגמרי מבלי חסרון. וידוע כי המציאות הוא עולם הזה ועולם הבא. ומי שנחשב מציאות ראוי לו עולם הזה ועולם הבא, שהם המציאות. והמציאות שאינו חסר, כי החסר הוא קרוב אל ההעדר, שהרי הוא חסר, שהוא התחלת ההעדר. ולפיכך מי שהוא מסתפק בעצמו, אינו* חסר, כי זהו גדר ההסתפקות שאינו חסר. ואם כן הוא נחשב מציאות, וראוי שיהיה נוחל המציאות, שהוא עולם הזה ועולם הבא. ולפיכך כתיב '"אשריך' בעולם הזה", כי "אשריך" היינו שיהיה מאושר, שהוא לשון חוזק, שלא יהיה לו נפילה, במה שהוא אדם משמח בחלקו, והוא שלם בלי חסרון. ודבר זה מורה על חוזק וקיום, וזהו שיש לו - מצד חוזק המציאות שיש לו - עולם הזה*. ולעולם הבא יהיה לו הטוב לגמרי, שהטוב הוא מציאות יותר, כמו שבארנו בכמה מקומות, כי במעשה בראשית בכל אחד נאמר (בראשית א, ד) "כי טוב", כי המציאות ראוי להם מצד הטוב. ולכך כתיב "וטוב לך" כמו שראוי לעולם הבא. ויהיה לו בעולם

הזה כפי מה שראוי לעולם הזה, ויהיה לו לעולם הבא כפי מה שראוי לו לעולם הבא. אבל ירא ה' לא כתיב רק לשון אחד "אשרי איש ירא ה'", מפני שאין לירא שמים עולם הזה בשלימות כפי מה שהוא, ועולם הבא בשלימות כפי מה שהוא, שאין הדבר הזה רק למסתפק בעצמו, והוא מציאות שלם, ראוי שיהיה לו מציאות עולם הזה בשלימות מה שהוא, ומציאות עולם הבא בשלימות.

כלל הדבר; כאשר האדם שלם בעצמו, ואז יש לו מציאות גמור, שאינו חסר, כמו זה שהוא מסתפק בעצמו, שהוא שלם בלי חסרון, ראוי שיהיה לו המציאות - שהוא עולם הזה ועולם הבא - לגמרי. ולכך עושה חלוק ביניהם לומר "אשריך בעולם הזה, וטוב לך לעולם הבא", כי הם מחולקים מצד עצמם. ולא כן ירא שמים, ואף כי הוא זוכה למדריגה עליונה, אין לו עולם הזה, דהיינו עולם הזה כפי מה שהוא, ועצם עולם הבא כפי מה שהוא, מפני שאין מעלת ירא שמים שהוא שלם לעצמו. ולפיכך לא נתן לו עולם הזה בפני עצמו בשלימות, ועולם הבא בפני עצמו בשלימות, רק אמר "אשרי איש ירא ה'". ולא אמר 'אשריך וטוב לך', כי אם היה לו שלימות עולם הזה כפי מה שהוא, ועולם הבא כפי מה שהוא, היה מחלק ביניהם, כי מחולקים הם בעצמם. ולכך אין לו עיקר עולם הזה. ועוד, כי עצם עולם הבא שיהיו נהנין מזיו השכינה (ברכות יז.), וזה מדת הנהנה מיגיע כפו, שהוא שמח ונהנה. ולכך אין לירא שמים עצם עולם הבא. ולפיכך נכללו עולם הזה ועולם הבא בשם אחד, כי אין מיוחד לו אחד מהם. שאם היה מיוחד לו עולם הזה וגם עולם הבא, מפני שעולם הזה ועולם הבא מחולקים, אין לכלול שניהם כאחד. והבן דברים אלו מאוד. ובפרק בן זומא (להלן פ"ד מ"א) עוד יתבאר זה.

ויש לך לדעת, כי הנהנה מיגיע כפו, אי אפשר שלא יהיה לו גם כן מן* מדת האהבה על ידי מדה זאת. כי מאחר שהוא שמח ואוהב יגיע כפו, אי אפשר גם כן שלא יאהב מי שחנן לו דבר זה, כי מי שנותן מתנה לאחר, ואותה מתנה מקובלת ואהובה על המקבל ביותר, איך אפשר שלא יאהב מאוד מי שנותן המתנה אליו. וכבר אמרו (סוטה לא.) שהאהבה יותר מהיראה, שהרי אצל האהבה כתיב (ר' שמות כ, ו) "ועושה חסד לאלפים לאוהביו", ואצל היראה כתיב (ר' דברים ז, ט) "ועושה חסד לשומרי מצותיו לאלף דור", הרי כי האהבה גדולה מן היראה. מי שאוהב (-השם יתברך-) ונהנה מיגיע כפו, אי אפשר שלא יהא לו גם כן מדת האהבה. ולפיכך הכתוב זכר אלו שניהם, נהנה מיגיע כפו וירא אלקים יחד, שהם כנגד היראה והאהבה. ואהבה גמורה נמצא במי שנהנה מיגיע כפו, שכל ענינו השמחה והרצון, והוא מדת האהבה, מה שאינו ביראה. ולפיכך יש בו מדת האהבה גם כן, וזה אמרם 'גדול הנהנה מן יגיע כפו וכו'. על כן אמר "אהוב

את המלאכה", כי אהבת המלאכה על דרך שאמרנו כאשר נהנה מיגיע כפו, נאמר עליו "אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא".

ואלו בשררה הפך זה, שאמרו (פסחים פז:) אוי לרבנות שקוברת את בעליה, שאין לך נביא שלא קפח ד' מלכים בימיו. ויותר מזה אמרו בפרק קמא דסוטה (יג:), אמר רבי יוחנן, למה מת יוסף קודם אחיו, מפני שהנהיג עצמו ברבנות. והרי לך כי השררה הפך זה, שהוא מקצר מציאותו בעולם הזה. ומה שבעל השררה הוא מקצר ימיו בארנו זה במקומו, כי בעל השררה הוא מיוחד לעצמו כאשר מנהיג עצמו ברבנות ובשררה, ובזה נבדל מן הכלל, עד שהוא נחשב יחידי ופרטי בעצמו, וכמו* שהתבאר, כי בעל השררה מיוחד לעצמו, שמפני זה אמרו (להלן פ"ב מ"ג) "אל תתודע לרשות, שאין מקרבין את האדם רק בשביל הנאתן". ודבר זה ידוע כי היחידי והפרטי אין כחו כמו מי שהוא הכלל, שאין ספק כי המים אשר הם תוך הנהר יש להם קיום יותר מן המים המיוחדים. ובעל השררה הוא מיוחד בעצמו שאינו תוך הכלל של שאר הבריות, ולפיכך אמרו "אוי לרבנות שקוברת את בעליה". והוא דבר מבואר, כי כח הכללי בודאי יותר מקוים, כמו שתראה שהכללים הם מקוימים, וכל אשר הוא יש לו כח הכללי יש לו קיום, ולפיכך אמר "אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות". ואמר "אל תתודע לרשות". כי המלאכה שלימות האדם כמו שביארנו. והרבנות, אף שיש בה מצד מה שלימות, ישנא אותו*, כי יצא שכרו בהפסדו, וכמו שבארנו. אבל התחברות לרשות הוא דבר שאין ראוי להעלות על לב כלל, כי אין בזה שום תועלת, שאין מקרבין את האדם אלא לפי הנאתן. כך פירוש דברי שמעיה. וכבר אמרנו כי כל אחד מן הזוגות היה בא להזהיר במוסר שהוא דבר גדול, כפי מעלת האיש - כך הוא מוסר שלו. לפיכך בא להזהיר כאן שיאהב את המלאכה, כי הוא דבר גדול שתולה בו עיקר גדול, בפרט אצל החכמים. לא בלבד השלימות אשר הוא מגיע מן המלאכה, יותר על זה כבוד שמו יתברך, שראוי שיהיה* שמו יתברך אהוב בעולם על ידי חכמים בפרט.

משנה יא

והנה אבטליון השלים דבריו, כמו בכל מקום שהראשון מן הזוג מוסרו במה שיעשה, שדבר זה הוא שייך אל אהבת השם יתברך, ומכל שכן כי הענין הזה בעצמו הוא אהבת השם יתברך, שגורם לאהבה את ה', כאשר יראה תלמידי חכמים הנהגותם כראוי, שהם אוהבים את המלאכה ואינם חפצים להנות מן אחרים, שדבר זה הוא גורם לאהבה את ה'. גם כי אהבת המלאכה, הוא שנהנה מיגיע כפו, שהוא המביא לאהבה השם יתברך, כמו שהתבאר למעלה. ומכל שכן ישנא* את הרבנות, כי כאשר ישנא הרבנות, אינו אלא

שהוא אוהב עבודת השם יתברך, ואינו מבקש רק עבדות, לא השררה. כי בעל השררה ובעל הרשות מבקש כבודו וגדולתו, ואינו מבקש כבודו וגדולתו של מקום, כמו שנמצא בכמה מלכים, ואי אפשר שיהיה בעל השררה נצול מזה כלל. ולכך* אי אפשר שיהיה שלם באהבת השם יתברך, רק על ידי אלו הדברים; שיאהב את המלאכה, וישנא את הרבנות, ואל יתודע לרשות, שכל אלו מביאים אל ההכנעה להכניע עצמו תחת השם יתברך. ולפיכך בא אבטליון, שהוא אב בית דין (חגיגה טז.), להזהיר על ההפך מה שלא יעשה, פן יגרום חס ושלום חלול שמו.

ולכך אמר "חכמים, הזהרו בדבריכם", שלא תהיו נתפסים בדבריכם, וילמדו התלמידים שאינם מהוגנים, ויתלו עצמם באילן גדול בחבלי השוא, ויהיה חס ושלום שם שמים מתחלל על ידיהם. ומה שאמר "פן תחובו חובת גלות ותגלו למקום מים הרעים", ותולה הדבר בגלות דוקא, כי בלא זה אין ראוי להושיב לפניו כלל תלמיד שאינו כשר והגון. ולכך אמר "שמא תחובו חובת גלות ותגלו למקום מים הרעים", כי בגלות אינו מכיר בבני אדם. גם אין כח לאדם בגלות שיבחר בתלמידים טובים. לכך אמר באולי תגלו למקום אשר שם תלמידים שאינם מהוגנים, וראוי שתהיו נזהרים בדבריכם בשביל תלמידים* שאינם מהוגנים. כי מה שאמר "וישתו התלמידים הבאים אחריכם", אין הכונה התלמידים שהם רעים, רק פירוש תלמידים אחרים יקבלו מן התלמידים שאינם מהוגנים, כמו שנפרש בסמוך. ואם לא יגלו, בודאי יש גם כן תלמידים מהוגנים, והם בודאי יבטלו תלמידים שאינם מהוגנים, שהם מים הרעים. אבל כאשר תחובו חובת גלות למקום אחר*, ושם יהיו המים הרעים, ואין שם תלמידים מהוגנים, ואם לא יהיו נזהרים בדבריהם ישתו התלמידים הבאים אחריהם. ופירוש, ישתו התלמידים הבאים אחריכם, הם תלמידים מהוגנים, שישתו למים הרעים - דברי התלמידים שאינם מהוגנים, שנקראו "מים רעים". ואין מים רעים שותים, אבל בני אדם שותים מהם. אבל על התלמידים שהם רעים בעצמם אינו מקפיד, כיון שבלא זה אינם מהוגנים, אין שם שמים מתחלל על ידיהם יותר. ועוד יש לפרש, כי אמר "שמא תחובו חובת גלות" לגלות למקום אחר, וכאשר תחובו חובת גלות בעצמיכם, מתחייב מזה גם כן שתורתכם תהא גולה לתלמידים זרים גם כן, והם "מים רעים". כי כאשר האדם גולה למקום זר, כך תורתו גם כן גולה למקום זר, וזה שאמר "שמא תחובו חובת גלות וישתו וכו'".

והתבאר לך כי שמעיה ואבטליון שניהם למדו מוסר שיהיה שמו יתברך מקודש על ידי חכמים, ולא יתחלל; שמעיה הוא שלמד מוסר שעל ידי החכמים יאהב שמו יתברך, כאשר יראה אוהבים את המלאכה, ואינם רודפים אחר הממון, ואינם מבקשים השררה.

וכל הנהגה הזאת קידוש שמו יתברך, שאין לך הנהגה יותר הגונה כמו זאת. ובא אבטליון להזהיר שיהיו נזהרין שלא יהיה חס ושלום שם שמים מתחלל על ידיהם, וזה מורא שמים. ומה שאמר אבטליון "חכמים הזהרו בדבריכם", בא להשלים דברי שמעיה, עד שיהיה מוסר אחד לגמרי. כי שמעיה אמר "ושנא את הרבנות", מפני שאשמת הצבור תלוי בם שיש בידם למחות, ואמרו (שבת נד:) דהנהו דבי ריש גלותא נתפסים על כולי עלמא, שיש בידם למחות. ובא אבטליון להשלים את מוסר זה, כי אף אם אינם בעלי שררה, רק שהוא רב וילמד לתלמידיו, ובזה הוא דומה לבעל שררה, ראוי לו גם כן שלא יהא אשמת רבים תלוי בו, כאשר לא יהיו נזהרים בדבריהם יהיה שם שמים חס ושלום מתחלל על ידיהם. ולפיכך אלו שנים גם כן משלימים מוסר אחד, שלא יבקש האדם להיות בעל שררה, כי תלוי בו כמה תקלות ומכשולות הרבה, רק יאהב את המלאכה. וכבר אמרנו כי הזוג הרביעי בא לתקן ההנהגה עם אותן שהם תחתיו. והנשיא הוא מלמד מה שיעשה, כמו שאמר "אהוב את המלאכה", וכל מצות עשה הוא* אהבת השם יתברך. והאב בית דין מזהיר על לא תעשה, וכל לא תעשה* הוא יראת שמים כמו שאמרנו, ופירוש זה נכון.

והזוג הזה אמרו עליהם שהיו מקהל גרים, וכך מוכח בגיטין (נז:), דאמר מבני בניו של סנחריב למדו תורה ברבים, ומאן נינהו שמעיה ואבטליון. וכן מוכח ביומא (עא:), דאמר כד חזיוהו שמעיה ואבטליון דקא אתו, שבקוהו ואזלו בתר שמעיה ואבטליון. לבסוף אתו שמעיה ואבטליון לאפטורי מיניה דכהן גדול. אמר, ייתון בני עממיא לשלם. פירש רש"י, לשון גנאי, לפי שבאו מבני בניו של ססרא*. וכן כתב הרשב"א, לפי שהם גרים. אבל בודאי אין הפירוש שהם עצמם היו גרים, שאם כן איך אפשר למנותן נשיא ואב בית דין, שהרי כל משימות שאתה משים לא יהיו אלא מקרב אחיך. אלא שבאו מן גרים, ובודאי אמן מישראל היו, ולכן היו מותרים למנותן נשיא ואב בית דין. אבל יש שפירש כי הם עצמם גרים היו. בודאי זה טעות גמור, כי היה האחד נשיא, והב' אב בית דין, כדמוכח בחגיגה (טז:).

וכבר התבאר למעלה כי כל מוסרי האבות האלו מקושרים ומסודרים* כפי הראוי לסדר את האדם עם כל הבריות אשר האדם שייך אליהם*, ודבר זה נחשב תקון האדם. ואחר שהזוג שלפני זה נתן מוסר איך האדם יהיה נוהג עם אותם שהוא דן עליהם, ויש לו שייכות אל הצבור גם כן כמו שאמרנו, והרי יש אל הדיין חבור ושייכות אל הנדונין, וזה תקן הזוג* השלישי. ובאו הזוג הרביעי ותקנו ההנהגה עוד באותם שנחשבים יותר רחוקים, והוא ההנהגה של בעל השררה. כי כבר אמרנו כי בעל השררה נבדל מן אשר

הוא משתורר עליהם, ומכל מקום גם בעל השררה יש לו חבור אל בני אדם שהוא בעל השררה עליהם. ודבר זה הוא מבואר, כי כל בעל השררה מנהיג את העם, ובדבר זה יש לו שייכות וחבור אליהם. ואף הרב נחשב בעל השררה על התלמידים שהם תחתיו. ולפיכך אף מה שאמר אבטליון "חכמים, הזהרו בדבריכם וכו'", ענין אחד הוא ההנהגה עם אותם שהם תחתיו, ואין להאריך.

משנה יב

הלל ושמאי קבלו מהם וכו'. אלו הם הזוג החמישי, באו ללמד מוסר על עיקר גדול, כי העולם הזה הוא מסוגל למחלוקת ביותר מכל הדברים שבעולם, כי זה ענין העולם הזה שהוא עולם הפירוד והחלוק, לכך המחלוקת רגיל בעולם. ודבר זה תוכל להבין כי באותו יום שנברא העולם בא המחלוקת לעולם מן קין והבל, שמזה תראה כי המחלוקת מסוגל לעולם הזה, בעבור כי העולם הזה הוא עולם החלוק והפירוד. לכך אמר כי ראוי שיהיה מחזיק בעולם ברדיפות שלום בין איש לחבירו, וכאשר יש בעולם הזה פירוד וחילוק, יהיה מדתו לחבר המחולקים, וכמו שיתבאר.

ויש לשאול הרבה במאמר הלל, שאמר "הוי מתלמידיו של אהרן". ואף כי בודאי כך הוא שאהרן היה אוהב שלום ורודף שלום, מכל מקום לא נזכר זה בשום מקום בתורה בפירוש, רק כי רמז הכתוב (מלאכי ב, ו) "בשלום ובמשור הלך אתי ורבים השיב מעון". ועל זה לא סמך הלל לומר 'הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום', כאילו היה ידוע לכל. ועוד, "אוהב את הבריות", לא נזכר בשום מקום שהיה אוהב את הבריות. ועוד, שאמר שיהיה מתלמידיו של אהרן, וכי אף אם יהיה לו אלו מדות, מנין שיהיה מתלמידי אהרן, כי אהרן כהן גדול קדוש השם יתברך. ועוד קשה, למה הוצרך לומר "הוי מתלמידיו של אהרן", הוי ליה לומר 'תהא רודף שלום'. ועוד קשה, שחבר אל מאמר זה (משנה יג) "נגד שמא אבד שמיה", מה ענינו לזה שאמר "הוי מתלמידיו של אהרן". וכן מה שאמר אחריו "דלא מוסיף יסיף", מה ענין אלו דברים זה לזה, שאין להם חבור. וכן מה שאמר (משנה יד) "אם אין אני לי מי לי וכו'", אין ענינו לכאן. וכן יש לדקדק בדברי שמאי (משנה טו) שאמר "עשה תורתך קבע, אמור מעט ועשה הרבה, והוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות", שכל אלו דברים אין להם חבור ביחד.

אבל פירוש מה שאמר "הוי מתלמידיו של אהרן", כי אהרן היה כהן גדול (שמות מ, יג), והכהן הגדול הוא מיוחד להיות מקשר ישראל עד שיהיו ישראל עם אחד, וזה* כאשר היה להם משכן אחד, ומזבח אחד, הפך האומות. כמו שאמרו במדרש (במד"ר יח, ח) כאשר היה קרח חולק על כהונת אהרן, אמר להם משה רבינו עליו השלום, בדרכי

גוים כהנים הרבה, כולם מתקבצים בבית אחד. ואנו אין לנו אלא ה' אחד, ותורה אחת, ומשפט אחד, וכהן גדול אחד וכו', וכמו שהוא בפירוש רש"י ז"ל. ומזה תראה כי על ידי הכהן גדול, שהוא אחד, בזה נראה כי ישראל עם אחד. והיה אהרן מקשר ומאחד ישראל עד שהם אחד, כאשר היה כהן אחד*. ולכך היה אהרן רודף שלום בין איש ובין חבירו שלא יהיו מחולקים במחלוקת, רק יהיו עם אחד. וכן היה אהרן מקרב את ישראל למקום על ידי הקרבנות שהיו עובדים אל השם יתברך, ובזה היה מקרב אותם אל השם יתברך. וכך היה מסוגל אהרן לקרב את הבריות לתורה, שאם היה רואה אדם חוטא שחטא, היה מקרב אותו לתורה, שדבר זה הוא ראוי אל מדתו. וכמו שהיה אהרן עובד עבודת ישראל להביא הטוב על ידי הקרבנות, ולא יבא טוב לאחד רק על ידי מי שהוא אוהב אותו ומבקש* טובתו, ולפיכך אהרן בודאי אוהב היה את ישראל. ועוד, איך יהיה מקשר ומחבר את הבריות עד שהם עם אחד, אם הוא בעצמו אינו מקושר עמהם עד שיהיה אוהב את הבריות. ולפיכך אמר "הוי מתלמידיו של אהרן", כלומר מאחר שאהרן היה מיוחד ומסוגל לזה בעצמו יותר מכל בני אדם, אם אתה עושה כך, הנה אתה נכנס בזה להיות מתלמידיו של אהרן. כי דבר זה עיקר עצם מדריגת אהרן במה שהוא היה כהן גדול, היה עושה שלום לגמרי בעולם. שצריך שיהיה שלום בין איש ובין חבירו, וכן שיהיה שלום בין ישראל ובין אביהם שבשמים, ובזה הכל שלום. והיה דבר זה על ידי אהרן בפרט יותר מכל באי עולם. ולפיכך אם האדם נכנס במדות האלו, נחשב מתלמידיו של אהרן, כי דבר זה היה לאהרן במה שהיה כהן גדול, והוא עיקר מדריגתו של אהרן.

ומה שאמר "אוהב שלום ורודף שלום", פירוש "אוהב" שלא יבא מחלוקת בין האנשים, "ורודף שלום" שאם בא מחלוקת, ירדוף לעשות שלום. ושם צריך רדיפה עד שיהא מחזיר אותם לשלום. כי דרך בני אדם כאשר נכנסו במחלוקת, אז כל אחד מתרחק מן חבירו בתכלית הרחקה, ודבר שהוא מרוחק צריך רדיפה אחריו. ועוד יתבאר דבר זה מה שאמר אצל השלום בכל מקום רדיפה דוקא, והוא דבר מופלג מה שנקרא ה' "שלום"* (שופטים ו, כד), ואסור לומר שלום בבית המרחץ. שמזה תראה כי השלום* הוא ענין קדוש על הכל. ולכך הוא דבר שאינו מצד עולם הזה. ולפי מדריגה זאת צריך שיהיה נעשה ברדיפה, ולא יהיה נעשה בשהיה ועכוב זמן, כי כן כל הדברים לפי עלוי מדריגתם אין ראוי שיהיו* נעשו בזמן. כמו שאמרו ז"ל (מכילתא שמות יב, יז) "ושמרתם את המצות", אם בא מצוה לידך אל תחמיצנה, אל תקרא "המַצות", אלא "המְצָוות". כי המצוות הם דברים אלקיים, ולכך לא יהיו* נעשים בשהיה ובעיכוב זמן. ומה שאסור להחמיץ את המצה, ואסור להחמיץ את המצוה, הכל טעם אחד, כי ישראל יצאו ממצרים מכח

המדריגה העליונה האלהית, שאין בה שהיית זמן כלל, וכמו שהארכנו בזה במקומו. וזה טעם בעצמו* שאסור להחמיץ המצוה, כי יש שֵם חימוץ על המצוה כמו על המצה, כי המצוה היא אלהית, ואין ראוי לה הזמן, כי הזמן שייך* אל הדברים שהם בעולם הזה, שהוא עולם הגשמי שהוא* תחת הזמן. לכך השלום למדריגתו הוא דבר אלהי, עד שאסור לומר שם זה בבית המרחץ, עד כי אמרו (שבת י:) כי שמו יתברך נקרא "שלום". וזהו שאמר "הוי רודף שלום", בלא שהיית זמן לגמרי. ודבר זה יש להבין, כי הוא תולה בסוד שלום. ועוד יש טעם בזה, ויתבאר במקום אחר.

ואמר שיהיה "אוהב את הבריות". ומדה זאת ראוי למי שהוא רודף שלום, שהוא מקשר את הבריות עד שהם אחד. ומכל שכן שהוא יהיה* אוהב את הבריות, ויהיה אחד עם הבריות, כמו שאמרנו אצל אהרן. ואמר "ומקרבן לתורה", שכשם שיעשה שלום בין איש לחבירו, כך יהיה עושה שלום וחבור בין בני אדם שרחקו מן התורה וממצות השם יתברך, ויעשה שלום ויקרב אותם לתורה ולמצות השם יתברך, עד שיהיה שלום בין ישראל ובין אביהם שבשמים. הרי כל המדות האלו שהזהיר עליהם הלל, שיהיה האדם מחבר הכל, עד שהכל אחד. ותבין מזה כי גם כל אלו דברים שזכר הלל, שהיה נשיא (חגיגה טז:), ענף מן אהבת השם יתברך, כי בשביל שהוא אוהב השם יתברך, אוהב את בריותיו, כדלעיל. ובפירוש אמר "ומקרבן לתורה", והקירוב לתורה ולמקום הכל בשביל אהבת השם יתברך, ומבואר דבר זה.

משנה יג

ומפני שבעל מדה זאת, האוהב שלום ורודף שלום, מדה שלו שפלות וענוה. כי הרודף שלום בין איש לחבירו צריך שילך אליו, כי אין בעל המחלוקת הולך אחריו. ואם אינו שפל רוח, יאמר כי אין זה כבודי להשפיל עצמי ולרדוף שלום בין איש לחבירו. וכל שכן אהבת הבריות, שדעתו קשורה בבריות עד שיהיה שלום בין כל הבריות. ומדה זאת הפך בעלי שררה, שלא שייך בהם אהבת הבריות להיות דעתם מתקשר עמהם, אבל דעתם נבדל מהם, כי אינם נחשבים בעיניהם. כמו שדרך כל בעלי השררה, שהם לעצמם, ואין להם עירוב עם הבריות. ובודאי הלל מפני ענותנותו, שהיה בעל ענוה כדאיתא בפרק במה מדליקין (שבת לא.), הזהיר בדברים אלו, כי כל הדברים אלו הם ממדת הלל, שהיה עניו, ולפיכך הזהיר באלו המדות, שהם מדות הענוה. והוא הפך בעלי השררה. ולפיכך סמך אחריו 'נגד שמא אבד שמיה'. והרמב"ם ז"ל פירש (כאן) "נגד שמא" - כאשר תראה אדם ששמו נמשך ביותר, אז "אבד שמיה", רוצה לומר תדע כי קרוב שמו להיות נאבד. ולפי זה הוא על דרך (משלי טז, יח) "לפני שבר גאון", וזה "נגד שמא אבד שמיה". ויראה

כי פירוש "נגד שמא אבד שמיה", כי השררה נקראת "נגד", כמו "נגיד על עמו" בכל מקום. ואומר 'נגד' שמא של השררה, המורה לשון זה המשכה וקיום. אבל אין השם הזה ראוי לה, כי "אבד שמיה", כמו שהתבאר למעלה כי גורם לו לבעל השררה האבוד, כמו שאמרו (פסחים פז:) אוי לרבנות שמקברת את בעליה. ולא אמר 'נגד שמא אבד שמא', או 'נגד שמיה אבד שמיה', כי כך רוצה לומר; שם השררה הוא 'נגד', ואין זה השם ראוי לה. אבל השם המיוחד לה לגמרי, ראוי שיהיה שמה של השררה נקרא 'אבד', מאחר שבעל השררה נאבד על ידי זה. ויש לפרש 'אבד שמיה' קאי על בעל השררה, דשייך לומר 'שמיה'. ורוצה לומר כי אין ראוי שתקרא השררה 'נגד', שהיא לשון המשכה, כי שמיה של בעל השררה הוא 'אבד'. וכיון דשם בעל השררה 'אבד', אין ראוי שתקרא שם השררה 'נגד', שהוא לשון המשכה. ויש שגורסין 'נגד שמא אבד שמא' באל"ף, רוצה לומר כי לא יקרא שמה בישראל 'נגד', רק 'אבד', וכמו שאמרו (פסחים פז:) אוי לרבנות שקוברת את בעליה, כמו שהתבאר למעלה.

ויש לך לדעת עוד מה שהרבנות קוברת בעליה, כי האדם הוא מקבל החיות והקיום מן השם יתברך, שהוא "אלהים חיים" (ירמיה י, י), ומשפיע החיים והקיום לנמצאים כלם. והנה כל אשר הוא עושה עצמו מקבל, שהוא משפיל עצמו, ראוי הוא לקבל החיים מן השם יתברך. אבל הבעל השררה שהוא המושל על האחר, ואינו עושה עצמו מקבל, רק פועל ומושל באחר, אינו מקבל הקיום והחיים. כי אל החיים ראוי הקבלה, שצריך שיהיה מקבל החיות אשר השם יתברך משפיע תמיד לאדם, ואין האדם מקוים רק בו יתברך, ועצם החיות בעצמו הוא הקבלה שמקבל חיות. ולפיכך השם יתברך נקרא (תהלים לו, י) "מקור חיים", כי המקור משפיע תמיד, כן השם יתברך משפיע החיים תמיד לבני אדם, כמו המקור הזה. ולפיכך כל אשר הוא משפיל עצמו, הוא מקבל הקיום מן השם יתברך, אשר בו נתלה הכל. אבל הרבנות והשררה אין עושים עצמם מקבל, רק עושה עצמו מושל באחר, ולפיכך אין ראוי אל החיות, כמו שאמרנו למעלה. ואין להאריך, כי יתבאר בסמוך עוד.

ומה שאמר "דלא מוסיף יסיף". כי התורה הפך השררה, כי על ידי התורה של האדם הדביקות בו יתברך, וכמו שבארנו זה במקומו באריכות. ולפיכך נאמר על התורה (ר' דברים ל, כ) "כי היא חייך ואורך ימיך". והרי התורה בשביל זה הפך השררה לגמרי, כי התורה עצם החיים. ולפיכך מאן "דלא מוסיף יסיף, ודלא יליף קטלא חייב". פירוש, אם אינו מוסיף להיות עמל בתורה, הוא יסיף מן העולם*, כלומר שמת קודם זמנו. וזה כי כבר התבאר, כי האדם שנקרא שמו "אדם" על שם שהוא מן האדמה (ב"ר יז, ד), שהיא

בעלת חומר, ודבק בחומר האדם ההעדר כמו שהתבאר למעלה, ועוד יתבאר בכמה מקומות. ולפיכך צריך האדם להוסיף בתורה השכלית, שהיא* הפך החומר, והיא חיותו של אדם. וגם שעל ידי התורה יש לו דביקות בו יתברך, כמו שבארנו זה בכמה מקומות, כי אם לא היתה התורה, לא היה לאדם בעל חומר, דביקות בו יתברך, ולפיכך בתורה יש החיים. וזהו "דלא מוסיף יסיף", ופירוש דלא מוסיף, שאינו יגע ועמל בתורה, אף על גב שלמד התורה, רק שאינו עמל בדבר, ואינו מגביר השכל על החומר שדבק בו ההעדר, ולפיכך הוא יסיף. ומאן דלא יליף, פירוש שאינו לומד כלל, חייב בדין קטלא. כי מרחיק עצמו מן התורה, ואדם כזה מתנגד אל התורה, ומביא אליו המיתה, לפי שמרחיק עצמו ממנה. וכך אמרו בפרק רבי עקיבא (שבת פח:) נמשלו דברי תורה לנגיד, דכתיב (משלי ח, ו) "שמעו כי נגידים אדבר". מה נגיד זה יש בידו להמית ולהחיות, אף דברי תורה יש בידם להמית ולהחיות. והנגיד ממית בכח המשפט, ולכך אמר 'קטלא חייב', רוצה לומר במשפט, מפני הרחקתו מן התורה. ועוד יתבאר.

וקבע אלו שני* דברים ביחד, דהיינו "נגד שמא אבד שמיה", וגם "דלא מוסיף יסיף ודלא יליף קטלא חייב", וכך הם בפרק הרואה (ברכות נה.), אמר רבי יהודא, ג' דברים מקצרין ימיו ושנותיו של אדם; מי שנותנין לו כוס לברך ואינו מברך, ומי שנותנין לו ספר תורה לקרות ואינו קורא, והמנהיג עצמו ברבנות. מי שנותנין לו ספר לקרות ואינו קורא, שנאמר (דברים ל, כ) "כי הוא חייך ואורך ימיך". וכוס של ברכה לברך ואינו מברך, דכתיב (בראשית יב, ג) "ואברכה מברכך". והמנהיג עצמו ברבנות, דאמר רבי אבא בר חנינא, מפני מה מת יוסף קודם אחיו, שהנהיג עצמו ברבנות, עד כאן. הרי כי זכרו ג' אלו דברים ביחד; נותנין לו ספר תורה לקרות*, וכוס של ברכה לברך, ומנהיג עצמו ברבנות. כי שלשה דברים אלו שצריך אל החיים; כי מן השם יתברך בא החיים אל כל חי, ועל ידי התורה יש לו דביקות בו יתברך, כמו שאמרנו כמה פעמים, ובשביל כך מקבל החיים. והאדם הוא שמקבל החיים. וכאשר הוא מרחיק מאחד מהם מקצר ימיו ושנותיו של אדם. וכאשר נותנין לו כוס לברך ואינו מברך, מרחיק עצמו מן השם יתברך, אשר מאתו שפע הברכה. ורש"י פירש (ברכות נה.) שנאמר (בראשית יב, ג) "ואברכה מברכיך", דהיינו כשנותנים לו כוס לברך ואינו מברך את בעל הבית, ולפיכך מרחיק את עצמו מן הברכה. ולפי דעתי בחנם פירש כך, דאף אם אין כאן בעל הבית, ואוכלים משלהם, נמי קאמר, דלא איירי התם בבעל הבית. אבל פירושו כיון דכתיב "ואברכה מברכך", מכל שכן מי שמברך להקב"ה שהוא מתברך. וכאשר נותנים לו כוס של ברכה לברך, והוא מרחיק עצמו מן השם יתברך, אשר מאתו הברכה, ולכך מקצר ימיו. והתורה

אשר על ידה הדביקות בו יתברך, והיא כמו אמצעי בין הקב"ה ובין האדם, עד שעל ידי התורה מקבל החיים. וכאשר ירחק מן* התורה שעל ידה הדביקות בו יתברך, מקצר ימיו ושנותיו של אדם. והמנהיג עצמו ברבנות, אינו רוצה להיות מקבל משפע החיים, כי המנהיג עצמו ברבנות עושה עצמו מושל באחר לפי שררתו ורבנותו, ואינו עושה עצמו מקבל, כי הקבלה שייך למי שהוא משפיל עצמו, וכמו שהתבאר דבר זה למעלה. ולכך אלו שלשה מקצרין ימיו של אדם.

ואמר עוד ודאשתמש בתגא חלף. בגמרא בפרק בני העיר (מגילה כח:), תנן התם, ודאשתמש בתגא חלף. תני ריש לקיש, והמשתמש במי ששונה הלכות, עד כאן. ופירוש זה כי לכך חלף מן העולם, מפני שהתורה יש לה קדושה אלהית, כמו כל דבר שהוא קודש ששם שמים חל עליו. והנהנה מדבר ששם שמים חל עליו, דינו כמו מי שנהנה מן הקדשים, וחייב מיתה. והטעם שהוא חייב מיתה, כי האדם שהוא בעל גוף וחומר, ואין ראוי שיתחבר האדם הגשמי* אל הדבר שהוא קודש ונבדל מן האדם, והוא חלק שמים. וכמו* שתמצא כי כאשר מתחבר האדם אל העליונים אשר אינם עם הגוף יבא לו המיתה, כמו שאמר (שופטים יג, כב) "אלהים ראינו נמות", כי אין לאדם גשמי מציאות עם הנבדלים. וכך כאשר האדם הוא מתחבר להיות נהנה מדבר שהוא חלק שמים*, חייב מיתה. ולכך קאמר 'ודאשתמש בתגא חלף', שהתורה היא שכלית ונבדלת מן האדם שהוא בעל חומר, ואין לאדם בעל חומר מציאות עם התורה. לכך אמר 'דאשתמש בתגא חלף', כי על ידי כתר מלכות שהוא בראש המלך, הוא נבדל מן העם, כמו שידוע מענין המלך. וכן התורה היא השכל שבראש האדם, והוא שכל נבדל. לכך נקראו תלמידי חכמים 'מלכים', כדאמרינן בגיטין (סב.) מאן מלכי רבנן, שנאמר (משלי ח, טו) "בי מלכים ימלוכו". ודבר זה גורם שהנהנה מן התורה, הוא השכל הנבדל, חייב מיתה. ובמסכת נדרים בפרק קונם יין* (סב.), רבי טרפון אשכחיה ההוא גברא בזמן שהוקפלו המקצועות, אחתיה בשקיא ושקליה ואמטיה למשדיה בנהרא. אמר, אוי לו לטרפון שהרגו ההוא גברא. שמע ההוא גברא, שבקיה וערק. אמר רבי אבוה אמר רבי חנניה בן גמליאל, כל ימיו של אותו צדיק היה מצטער על דבר זה, אמר אוי לי שנשתמשתי בכתרה של תורה, דאמר רבי אבא בר בר חנה אמר רבי יוחנן, כל המשתמש בכתרה של תורה נעקר מן העולם. ומה בלשאצר שנשתמש בכלי קודש שנעשו* חול, נעקר מן העולם, דכתיב ביה (דניאל ה, ל) "בלילא קטיל בלטשצר", המשתמש בכתרה של תורה, שהיא קודש לעולם, על אחת כמה וכמה, עד כאן. הרי המשתמש בדבר שהוא נבדל

קודש, מאחר שאין לו חבור עמו הוא נדחה ונעקר מן העולם. כי שני דברים אשר אין להם חבור יחד, אם הם מתחברים, הפחות נדחה, שאין לו מציאות עם הנבדל.

ויש לשאול, מי דחקו לריש לקיש (מגילה כח:) לפרש 'המשתמש בתגא חלף', זה המשתמש במי ששונה הלכות, ולמה לא פירש כמשמעו, כמו הא דאמר רבי יוחנן (נדרים סב.) המשתמש בכתרה של תורה. ורבי יוחנן מה הוצרך לאשמועינן התם, מתניתין היא 'המשתמש בתגא חלף'. אבל לכך מפרש ריש לקיש 'המשתמש במי ששונה הלכות', דאילו בכתרה של תורה ממש, זהו נעקר מן העולם, כדיליף מן בלטשצר. וזהו חמור יותר, שנעקר מן העולם בכח, ובא אליו המיתה פתאום, כמו שבא על בלשאצר ביה בלילא. אבל 'חלף' אינו כל כך בכח ובחזקה. לכך מפרש המשנה דאשתמש בתגא חלף היינו שמשתמש* במי ששונה הלכות, אבל לא בכתרה של תורה עצמה. וקבע זה בכאן, מפני שאמר "נגד שמא אבד שמיה", ואמר כי הפך זה התורה, "דלא מוסיף יסיף". ובא לומר עוד כי אין עיקר השררה מי שנוהג ברבנות, אבל עיקר השררה היא כתרה של תורה, ודבר זה נקרא שררה, לא שררה אחרת, שהרי המשתמש בתגא של תורה חלף מן העולם, ואם כן כתר זאת היא כתר של קדושה על כל הכתרים. ואפשר כי אלו דברים שייכים זה לזה; "דלא מוסיף יסיף, ודלא יליף קטלא חייב, ודאשתמש בתגא חלף", שכל מי שחוטא ופוגם בתורה, העונש על זה הוא המיתה. שכך הם הדברים אשר הם עליונים במעלה, שהחטא בהם מביא המיתה. ופירוש זה נכון, ולכך נסמכו שני דברים אלו ביחד.

משנה יד

ואחר שאמר הלל דברים אלו, חזר לומר שאין לאדם לחשוב עצמו בעל מעלה ובעל תורה, ואם כן יש לו לקנות התורה, שעל ידה נחשב בעל מעלה. וזה שאמר 'אם אין אני לי מי לי', כלומר שאם אין האדם משלים עצמו בתורה ובמצות, 'מי לי', שאין התורה והמצות שיעשו אחרים תועלת ושלימות אליו, אף אם למד אביו תורה, אין יורש בנו ממנו דבר. ואין הדבר כמו העושר, שאפשר שהאדם אחד יאסף ממון, ויתן אותו במתנה לאיש אשר לא עמל בו. או שלפעמים האדם יורש מאביו הרבה. ועוד בעולם הזה הרבה דברים בשביל אחד, והוא מזכה את הכל, כמו דקיימא לן (תענית ט.) גשמים בשביל יחיד, וכל העולם ניזון בשביל חנינא (ברכות יז:), וכן הרבה דברים. אבל שיהיה האדם בעל מעלה, שעל ידי זה יקנה האדם עולם הבא, אינו כך, רק אם זוכה בעצמו, ואין האחד משלים את האחר*, וזה "אם אין אני לי מי לי". "ואם אני לעצמי", רוצה לומר שאף אם יעשה האדם המוטל עליו, "מה אני", כלומר שאני רק בשר ודם, ואין יכול לטרוח הרבה במצות לפי מה שראוי אל הנפש.

ובמדרש ויקרא רבה (ד, ב), "כל עמל אדם לפיהו" (קהלת ו, ז), אמר רבי שמואל בר יצחק, כל מה שיגע האדם מצות ומעשים טובים, אינו אלא לפיהו, ולא לפי בנו ולא לפי בתו. ובמדרש (שם) עוד, אמר רבי לוי, "גם הנפש לא תמלא" (קהלת ו, ז), לפי שהנפש יודעת מה שהיא יגעה לעצמה היא יגעה, ולפיכך אינה שביעה מצות ומעשים טובים. אמר רבי לוי, [משל] לעירני שהיה נשוי בת מלכים, אף על פי שמאכילה כל מעדני עולם, אינו יוצא ידי חובתו, למה, שהיא בת מלכים. כך כל מה שיפעל האדם עם הנפש, אינו יוצא ידי* חובתו, למה, שהיא מלמעלה, עד כאן. בארו בזה כי האדם כל מה שישלים עצמו הוא אליו, ואין שלימות שלו מגיע לזולתו, ואפילו לבנו ולבתו, רק אליו. ואמר רבי לוי על זה נאמר "גם הנפש לא תמלא", שלא יאמר האדם אפשר שיהיה נפשו מלא מצות ומעשים, כי האדם שאוכל ושותה הרבה, בודאי תמלא בטנו. על זה אמר "גם הנפש לא תמלא", שתמיד עוד הנפש מבקש להשלים עצמה. ומביא רבי לוי משל זה, לעירני שהוא בן כפר, שהיה נשוי בת מלכים, שאי אפשר להעירני הזה שיוצא ידי חובתו עם בת מלכים. כך הנשמה שהיא מלמעלה, והיא נשאת לאדם בעל גוף, ואף אם האדם עושה כמה מצות ומעשים טובים, והם השלמה לנפש, מכל מקום לא תמלא הנפש, שתהא מושלמת בשלימות לגמרי - שהיא בעצמה מן השם יתברך - כפי מה שראוי אל הנפש. ומפני כך אינה שביעה ממה שעושה האדם בגופו תורה ומצות ומעשים טובים, לפי חשיבות ומעלת הנפש שהיא מן למעלה, והאדם הוא מלמטה בעל גוף, אין הנפש שהיא מלמעלה שביעה מזה לגמרי, כאשר ראוי לנפש, שהיא מן השמים. ועל אלו דברים אמר הלל "אם אין אני לי מי לי", כי צריך האדם להשלים עצמו, כי לא יגיע אליו השלימות מאחר. ואף "כשאני לעצמי מה אני", כלומר שהאדם עושה מצות בגופו, וכמו שבארנו בהקדמה על הכתוב (משלי ו, כג) "כי נר מצוה ותורה אור", ואין בזה השלמה אל הנפש, דהיינו השלמה כראוי אל הנפש ומעלתו. ולכך אמר "מה אני", כי סוף סוף בן אדם הוא. והוסיף לומר "ואם לא עכשיו אימתי", הוא דבר שלישי, כי האדם קצר ימים, "ואם לא עכשו אימתי". ולפיכך מוטל על האדם להקיץ משנתו, ולעשות מצות ומעשים טובים, אחר שאי אפשר לו לסמוך על אחר, ואף אם יעשה כל המוטל עליו, אל יחשוב כי יש השלמה ושביעה להשלים את נפשו, כי אף אם הוא לעצמו מה הוא, כי לא* יוכל להשביע את נפשו במצות ובמעשים טובים. ומכל שכן "אם לא עכשיו אימתי", כי הוא קצר ימים, ופתאום ילקח ואיננו. וכל דברי הלל כמו שהיתה מדתו שהיה* בעל ענוה (שבת ל:), וכל אלו דברים שייכים לו, ולפיכך אמרם ביחד.

משנה טו

וכן שמאי גם כן נתן לנו* מוסר כפי מדתו. וכבר התבאר כי השני מן הזוג תמיד מזהיר על היראה, מה שלא יעשה; "עשה תורתך קבע", שאל יעבור קביעות התורה. אמר "אמור מעט ועשה הרבה", שאם יאמר הרבה, באולי לא יקיים, ויעבור. וכן "והוי מקבל את כל אדם בסבר פנים יפות", כי אם לא כן, יהיה זה כאילו מבזה את חבירו. וכל זה ענף מן היראה שלא לבזות את האדם שנברא בצלם אלקים*. ובודאי מה שאמר הלל (למעלה משנה יב) "אוהב שלום ורודף שלום", בודאי בעל המדה הזאת אינו עומד על מדותיו, שאם היה עומד על מדותיו איך יהיה רודף שלום, שכל ענין מי שהוא רודף שלום שיאמר לחבירו שיהיה מוותר מה שעשה לו חבירו, ולא יעמוד על מדותיו. וזה היה בוודאי מדת הלל, שלא היה קפדן, ומדתו לוותר. ולכך בא שמאי ואמר, כי אמת הוא שמדה הזאת שלא לעמוד על מדותיו היא מדה טובה, ודבר זה שייך במילי דעלמא. אבל שיהיה האדם נוטה לגמרי אל מדה זאת, שלא יהיה מעמיד מדותיו כלל, ורוצה* להנהיג הכל על דרך שלא לעמוד במדותיו, דבר זה אינו טוב, כי במילי דשמיא ראוי שיהיה תורתו קבע. ואם כל מדת האדם שאינו מעמיד על ענינו יהיה גם כן הנהגתו במילי דשמיא כך, ולא יהיה קביעות לאדם בתורתו, ודבר זה אינו ראוי. שכשם שראוי אל האדם במילי דעלמא שיהיה מוותר ולא יעמוד על* מדותיו, כי ראוי לאדם במה שהוא אדם בעל שנוי, והוא בעל חומר אשר הוא משתנה, ואינו עומד על דבר אחד, לכך* ראוי לאדם שלא יעמוד על מדותיו. ודבר זה ראוי לאדם במילי דעלמא דוקא, כי במילי דעלמא האדם הוא בעל חומר, לכך ינהג כמנהגו. אבל במילי דשמיא, כמו המצות והתורה השכלית, שאינו תולה בגוף שהוא בעל חומר שבו השנוי, ראוי שיהיה תורתו קבע, ולא יוותר כלל, ולא יעבור קביעתו רק כאשר ראוי אל השכל, ויעמיד המדה שלא ישנה. וכן אמר* "אמור מעט ועשה הרבה", כי אם יאמר ולא יעשה, דבר זה אין ראוי שיהיה בתורה, כי אין שנוי בדבר השכלי, רק בדברים שהם חמריים. וכשם שבתורה עצמה אין השתנות, כך אין ראוי שיהיה השתנות בלמוד התורה כלל. ומפני כי מדת שמאי שהיה קפדן (שבת ל:), וכל קפדן הוא מקפיד ומעמיד מדותיו שלא לשנות. ומצד מילי דשמיא, כמו התורה, בודאי טוב שיהיה מעמיד את מדותיו, ויהיה קבע אל תורתו, ולא ישנה כלל. שאם אינו מעמיד על מדותיו, אינו עושה תורתו קבע, וכל מעשיו אינם קבועים ועומדים.

ואמר "והוי מקבל את כל אדם בסבר פנים יפות". וגם בזה שמאי נמשך למדתו, כי למדת הלל שמדתו היה שלא יהא אחד עומד על מדתו, ולא יהיה לו קפידה בשום דבר, ולפיכך אין קפידה על זה אם לא יקבל אותו בסבר פנים יפות, כי אין להקפיד על זה. ואין זה

מדה טובה, שאף שודאי מצד המקבל טוב מאוד שלא יקפיד על דבר זה, מכל מקום מצד הפועל ראוי שיהיה מקפיד בתכלית ההקפדה, עד שיהיה מקבל כל אדם בסבר פנים יפות, ולא יאמר אין קפידה בזה, ולא יקפיד אותו האדם אם לא יקבל אותו בסבר פנים יפות. ובזה משלים שמאי במוסר שלו מוסר הלל, עד כי כאשר שניהם יחד בוודאי הם טובים; כי בין האדם לחבירו לא יהיה לאדם קפידה, אבל במילי דשמיא יהיה לו קפידה. אף במילי דעלמא, כי המקבל בודאי לא יהיה מקפיד, כי אם לא קבל אותו חבירו בסבר פנים יפות לא יקפיד, אבל הפועל יהיה מקפיד. וידוע כי מדת שמאי שהיה מקפיד, ולכך דברי מוסר של שמאי כי יעשה תורתו קבע, ויקפיד שלא ישנה, ויקבל כל אדם בסבר פנים יפות, אף שאם לא עשה זה אין ראוי אל המקבל שיקפיד, מכל מקום יש לאדם להקפיד, ויקבל כל אדם בסבר פנים יפות. וכל אחד מוסר שלו כפי מדתו, ובזה נשלם מוסר הזוג החמישי המקבלים*.

וכבר התבאר לך, כי כל מוסר של הזוגות, כל אחד מוסיף על שלפניו. וכן בזוג הזה* גם כן, כי מפני שהיה מוסר הזוג* שלפניו מוסר שהוא שייך אל בעל השררה, שהאדם יש לו חבור אל אותם שהוא בעל שררה עליהם במה שהוא בעל שררה עליהם ומנהיג אותם, וכמו שהתבאר, בא הלל במוסר שלו לתת מוסר איך תהיה ההנהגה עם כלל בני אדם, שיהיה אוהב שלום, ורודף שלום בין הבריות, ומקרבן לתורה. שישתדל שלא יסור* קשר השלום שהוא לבריות שהם ביחד, כפי מה שבראם השם יתברך. ולפיכך אמר שיאהב שלום וירדוף שלום וכו'. וכן שמאי שאמר "והוי מקבל את כל אדם בסבר פנים יפות", שכל זה ההנהגה שלא יהיה פירוד בין בני אדם רק חבור, והנה מוסר הזה שלא יהיה פירוד בין בני אדם. ואל יקשה לך, הרי יהושע בן פרחיה, שהוא מן הזוג השלישי, גם כן אמר (למעלה משנה ו) "והוי דן את כל אדם לכף זכות". אין דומה לזה, כי שם לא הזכיר רק שלא ידון אותו לכף חובה, שלא יהיו הבריות רעים בעיניו, כמו שאמר (שם) "עשה לך רב וקנה לך חבר", ולא תאמר כי אינו ראוי לך, ואין זה חבור בני אדם יחד עד שלא יהא פירוד ביניהם. וגם דבר זה אין עיקר המוסר, רק שהוא נזכר אגב אחרים, כמו שהתבאר.

והתבאר לך כי כל חמשה זוגות, גם דברי אנטיגנוס שהוזכר* ראשון (למעלה משנה ג), שהתחיל באדם עצמו איך תהיה ההנהגה. ומוסיף והולך תמיד, כי זוג הראשון (למעלה משניות ד-ה) תקן ההנהגה בבני ביתו, שהם היו הקרובים אל האדם, רק שאינם* האדם עצמו. ואחר כך תקן הזוג השני (למעלה משניות ו-ז) רבו וחביריו ושכיניו, שהם יותר רחוקים, ומכל מקום הם קרובים אליו. ואחר כך תקן הזוג הג' (למעלה משניות ח-ט)

ההנהגה עם אותם שהוא שופט ומנהיג להם, שדבר זה עוד יותר רחוק. ואחר כך הזוג הרביעי (למעלה משניות י-יא) מדבר בהנהגת בעל השררה, שהוא עוד יותר רחוק, במה שהוא בעל שררה עליהם, נבדל מהם. ומכל מקום יש כאן חבור מה, שהוא בעל שררה שלהם. ואחר כך הזוג החמישי תקנו כל אדם, שלא יהיה נפרד הקשור של השלום, שאין עוד תיקון כסדר העולם. וכולם תקנו את האדם באהבה וביראה, ודבר זה מבואר. ומכאן ואילך לא היו מקבלים מיוחדים, שלא שמשו רבם כל צרכם.

ותראה כי הזוגות האלו הם חמשה, עד סוף* בית השני. ושמעון הצדיק, שהיה משירי אנשי כנסת הגדולה (למעלה משנה ב), נחשב בפני עצמו, כמו שבארנו למעלה. וכן אנטיגנוס איש סוכו היה יחיד, ולא נחשב עם הזוגות, אשר היה אחד נשיא והשני אב בית דין. והם היו חמשה זוגות, נגד חמשה מקבלים הראשונים. ואנטיגנוס איש סוכו לא היה רק כדי להבדיל בין חמשה מקבלים הראשונים, ובין חמשה מקבלים האחרונים. כי במה שאנטיגנוס לא היה לו זוג שהאחד היה נשיא והשני אב בית דין, היה דומה לראשונים. כי גם משה ויהושע וזקנים ונביאים ואנשי כנסת הגדולה לא היה להם זוג, כי שם אחד להם; 'זקנים', 'נביאים', 'אנשי כנסת הגדולה'. ובמה שהיה אנטיגנוס יחיד בלבד, דומה בזה אל הזוגות. כי משה ויהושע, אף שהיו יחידים, נחשבים כמו רבים, כי משה מלך היה (זבחים קב.), שנחשב כמו הכלל, וכן יהושע. לכך אנטיגנוס היה מבדיל בין מקבלים הראשונים ובין האחרונים. כי אין ראוי שיהיו הזוגות מקבלים מן אנשי כנסת הגדולה, שאין להם זוג, כי הזוגות שהם שנים יחידים, אינם שוים אל אנשי כנסת הגדולה. אבל אנטיגנוס היה לו דמיון אל הראשונים, במה שלא היה כאן קבלה מחולקת. ובמה היה דומה לאחרונים, שהיו יחידים, כמו שנתבאר למעלה. ובזה כל המקבלים מקושרים יחד, נתבאר זה למעלה, עיין שם.

ומה שהיו המקבלים תמיד חמשה, לא היה דבר זה במקרה, כי יש חמשה מקבלים בראשונה, דהיינו; משה, יהושע, זקינים, ונביאים, ואנשי כנסת הגדולה. וחמשה מקבלים שהם זוגות, אבל אנטיגנוס לא חשבינן אל מקבלים הראשונים, ולא למקבלים אחרונים, שאינו דומה לגמרי לראשונים, ולא אל האחרונים, כמו שהתבאר. כי מאלו התפשטה התורה בעולם. וכך תמצא מתחלה כשנתנה תורה לישראל, נתנה בה' קולות (ברכות ו:), שעל ידי ה' קולות נתפשטה התורה בכל העולם. וכמו שאמרו במדרש (ילקו"ש ח"ב תסג) על פסוק (ישעיה מח, טז) "כי לא מראש בסתר דברתי עמכם". והיו ה' קולות, שהקול היה יוצא לכל ד' רוחות, וקול חמישי באמצע. ולפיכך נתנה התורה בה' קולות, שעל ידם התפשטה התורה בכל העולם. ומפני זה היו המקבלים - שעל ידם

התפשטה התורה בכל העולם - ה' מקבלים בראשונה, וה' באחרונה. כי על ידי אחד אין ראוי שתתפשט התורה בכל העולם, רק על ידי חמשה, כמו שהיה בראשונה מתפשטת התורה בכל עולם על ידי חמשה. ולכך ראוי שיהיו מקבלים הראשונים חמשה, וכן מקבלים האחרונים היו חמשה. מכאן ואילך התורה מתמעטת, אבל עד חמשה לא היתה מתמעטת. והיה לכל אחד זוג שהיה מסייע לו בקבלת התורה, כי לא היה הקבלה בזוגות כמו שהיה בחמשה הראשונים, כי מה שקבלו (-הנביאים-) [הזקנים] מן יהושע, היינו שכל אחד קבל, ולא היה מסייע אליו, כמו שהיה בזוגות. ולפיכך מתחלה קודם בית שני היה כח התורה להתפשט עד חמשה. וכן הזוגות שהיה ענין חדש, שיש כאן מסייע, והיה גם כן כח התורה בענין זה להתפשט עד חמשה. אמנם כפי שנמצא בספרים הישנים הגרסא "קבלו מהם", ורוצה לומר כי הזוג הראשון קבלו מן אנטיגנוס ומן שמעון הצדיק. הרי כל הדברים מסודר מאוד, כי השיריים מן אנשי כנסת הגדולה אין ראוי שיהיה יותר מן אחד, וזה היה שמעון הצדיק. ואנטיגנוס קבל ממנו כפי מה שראוי שיהיה מקבל אחד ממוסר אחד, והזוג הראשון קבלו גם כן משנים, דהיינו משמעון הצדיק, וכן מן אנטיגנוס, כי ראוי שיהיה מקבלים שנים מן שנים. ולא היה אנטיגנוס רק כמו סיוע עם שמעון הצדיק. ולא היו רק חמשה; משה, יהושע, זקנים, נביאים, אנשי* כנסת הגדולה, וחמשה זוגות. כי כך ראוי שתהיה התורה מתפשטת בעולם על ידי חמשה, ויש לך להבין דברים אלו מאוד.

משנה טז

ומעתה התבאר לך שכל ענין הקבלה הזאת היתה בסדר מאוד, כאשר תבין דברים אלו, כי לא דבר רֵק הוא אשר בארנו לך, העמדנו לך עליהם. וכל חמשה הראשונים קודם בית שני, שהיתה התורה בעולם ביותר. וחמשה זוגות היו בבית שני, שכבר התחילה החכמה לחסור מבני אדם, ולפיכך היו המקבלים זוגות. ושמעון הצדיק, אף שהיה בתחלת בית שני, היה גם כן קודם בית שני, שהיה מאנשי כנסת הגדולה. כי המקבלים בבית שני כלם היו זוגות מטעם אשר אמרנו, כי הזוג מורה על חסרון כח התורה שהיה בבית שני. גם כי ראוי לבית שני - הזוגות, שאחד נשיא, והשני אב בית דין (חגיגה טז:), זוג ביחד. ודבר זה ידוע לנבונים, כי יש לבית המקדש, ובפרט לבית השני אשר עליו נאמר (חגי ב, ט) "גדול יהיה כבוד הבית האחרון וגו'". וטעם ידוע לנבונים, שהרי בית המקדש נברא בשתי ידים, דכתיב (שמות טו, יז) "מקדש ה' כוננו ידיך", כדאיתא במסכת כתובות (ה.), והיה כלול בשביל זה משני צדדין, שהם יד ימין ויד שמאל, והוא כח נשיא ואב בית דין, ולכך דווקא בבית שני היו הזוגות. ויותר היה האהבה והיראה בבית שני. ולפיכך הראשון

היה אנטיגנוס (למעלה משנה ג), היה מזהיר באהבה וביראה, והוא היסוד, ואחר כך הזוגות, אחד היה מזהיר על האהבה, והשני על היראה, כפי מדריגת בית שני, שהיה כלול מאהבה ומיראה. ודברים אלו יש לך להבין מאוד מאוד, כי הם דברים ברורים.

רבן גמליאל אומר וכו'. יש לשאול, מה ענין הדברים האלו* ביחד, שיעשה לו רב, ויסתלק מן הספק, ואל ירבה לעשר אומדות. ועוד קשה, שהרי "עשה לך רב" כבר אמר יהושע בן פרחיה (למעלה משנה ו). דע, כי רבן גמליאל בא לתת מוסר לאדם, שיהיו כל עניניו ברורים, עד שאין ספק בהם. כי כאשר יש במעשיו אשר עושה ספק, לא נקרא בעל שכל, כי השכל לכל ענינו* ברור בלתי ספק. ועל הכסיל אומר (קהלת ב, יד) "הכסיל בחושך הולך", אבל האדם שירצה להיות בעל שכל, יהיו דבריו בבירור. ואם יצא האדם חוץ ממדה זאת, כאילו הוא יוצא מגדר מה שהוא אדם בעל שכל.

ומפני כי הספק שייך לאדם בג' דברים; אם בשכלו, כאשר אין דבר ברור לו, ויש לו פנים לכאן ולכאן. הספק השני הוא* בכל הדברים אשר האדם יספק בהם, אשר לא ידע, ואין הדבר תולה בשכל כלל. והשלישי, הוא ספק אשר הוא לאדם במעשה המצוה, שאין מעשה המצוה ברורים אליו*. ועוד בסמוך יתבאר אלו שלשה. וכנגד הראשון אמר שיעשה לו רב, כדי שיהיה מה שיקנה בחכמה דבר ברור בלי ספק. ויסתלק מן הספק, פירוש מכל דבר אשר יספק. ובודאי לענין אסור אין צריך לומר, כי ספק אסור לחומרא (גיטין סג:), רק בכל דבר אשר אפשר שיגיע לו ממנו היזק, אל יכנס בספק כלל, כי אין דבר זה ראוי לאדם בעל שכל שיכנס בספק. וכנגד השלישי אמר שאל ירבה לעשר אומדות, שלא יסמוך על האומדנא בענין מעשה המצות. ואף אם התורה התירה זה, כדאיתא בבכורות (נח:), "ונחשב לכם תרומתכם" (במדבר יח, כז), אבא אלעזר בן גמלא אומר, בשתי תרומות הכתוב מדבר, אחת תרומה גדולה, ואחת תרומת מעשר. כשם שתרומה גדולה נטלה באומד ובמחשבה, כך תרומת מעשר נטלה באומד ובמחשבה, עד כאן. הרי אף כי בתרומת מעשר שיש לה שעור - אחד מעשרה (במדבר יח, כו), נטלת באומדנא ובמחשבה, ובודאי מעשר גם כן, מכל מקום אל תרבה לעשר אומדות, רק כאשר צריך ואין לו פנאי, אז מותר. אבל להרבות שכך יעשה קביעות לעשר באומדנא - אל יעשה כך, אף כי האומדנא הוא קרוב לודאי, אף מזה יסתלק. כי אין ראוי לאדם רק שיהיו כל מעשיו ברורים מסולקים מן הספק, שכך ראוי לבעל שכל שלא יהיה הולך בחושך. ובודאי כאשר הוא נוהג על המדה הזאת הוא שלימות גדול אליו, כי הרבה והרבה חסרונות נמשכים כאשר האדם מעשיו בלתי ברורים. יותר על זה, כי מדה זאת היא ראויה אל בעל שכל, שיהיו מעשיו נמשכים אחר השכל הברור.

ואם שכבר אמר יהושע בן פרחיה דבר זה "עשה לך רב וקנה לך חבר" (למעלה משנה ו), הביא זה המאמר בשם רבן גמליאל, כי זה בודאי מצד מדה אחרת. כי למעלה אמר שיקנה לו רב, שלא יבא לידי איסור, פן יטעה. וכאן אמר אף שאינו רוצה לסמוך על תלמודו לענין הוראה, עם כל זה יקנה לו רב, שיותר מעלה כאשר יש לו רב, שאם אין לו רב אין לו תורה ברורה, רק התורה בספק, ודבר זה אין ראוי להיות, רק תהיה תורתו ברורה.

ולא זכר כאן קבלה, כי לא היתה הקבלה נמשכת רק עד הלל ושמאי. וכך אמרו בפרק הנחנקין (סנהדרין פח:) משרבו תלמידי הלל ושמאי שלא שמשו כל צרכן, רבו מחלוקת בישראל, ונעשה תורה כשתי תורות, ולכך לא זכר קבלה מהלל ושמאי ואילך. ונראה מה שלא זכר גם כן רבן שמעון בנו של הלל, וזכר גם כן* רבן גמליאל שהיה בנו, ולא זכר רבי גמליאל שהיה אביו של רבי שמעון בן גמליאל, שנזכר בסוף הפרק (משנה יח) "על ג' דברים וכו'", וכולם היו נשיאים, כדאיתא בסוף פרק קמא דשבת (טו.) הלל, ושמעון, וגמליאל, ושמעון, נהגו נשיאתן בפני הבית ק' שנה. ונראה דבזמן רבן שמעון בנו של הלל היה רבן יוחנן בן זכאי מנהיג גם כן וגדול כמותו, דבכל מקום אמרינן 'משחרב הבית התקין רבי יוחנן בן זכאי', והוא מתלמידי הלל (סוכה כח.). ואם כן היה רבי יוחנן בן זכאי מנהיג ונשיא גם כן. ולהזכיר שניהם אי אפשר, שלא היו מן הזוגות שהאחד נשיא והשני אב בית דין (חגיגה טז.). ולכך לא זכר אחד, דהי מנייהו מפקת. וכן בזמן רבן גמליאל, אביו של רבי שמעון בן גמליאל, היה רבי אלעזר בן עזריה, שהיה גם כן נשיא, כדאיתא בברכות בפרק תפילת השחר (כח.). אך בפרק רבי אומר (להלן פרק ב) יתבאר פירוש אחר אצל (שם משנה ח) "רבי יוחנן בן זכאי קבל מהלל ושמאי".

משנה יז

כל ימי גדלתי בין החכמים ולא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה וכו'. החכם הזה בא להזהיר על תקון הגוף של אדם, אחר שראה אביו רבן גמליאל* נתן מוסר לאדם שיהיו מעשיו כמו שראוי לאדם בעל שכל, שלא ילך בחושך, כמו שהתבאר, בא הוא ולמד מוסר על תקון האדם שהוא בעל גוף, כמו שיתבאר.

ויש לשאול, למה הוצרך לומר "כל ימי גדלתי בין החכמים וכולי". ועוד קשה, מה ענין לזה "ולא המדרש עיקר אלא המעשה עיקר". וכל שכן שהתחיל בשתיקה, ואמר אחר כך "ולא המדרש עיקר", וחזר אל ענין הראשון לומר "וכל המרבה דברים מביא חטא". גם כן לשון "לא מצאתי לגוף טוב משתיקה" [קשה], שהיה לו לומר "לא מצאתי לאדם טוב". ועוד קשה, שאמר "כל המרבה דברים מביא חטא", הלא מקרא מלא הוא (משלי י, יט) "ברוב דברים לא יחדל פשע".

פירש רש"י ז"ל שרוצה לומר "כל ימי גדלתי בין חכמים ולא מצאתי לגוף וכו'", לומר שאף אצל החכמים מצאתי שיפה שתיקה להם, שכך היו נוהגים בשתיקה, וכל שכן בני אדם שאינם חכמים, שהשתיקה יפה להם.

ופירוש "לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה", רוצה לומר במה שהאדם בעל גוף יפה לו השתיקה. וזה כי הדבור הוא נפש המדברת, אשר נפש המדברת הוא כח גופני, שהדבור כח גופני, ואינו שכלי לגמרי. לכך ראוי לו השתיקה, שלא יבא לידי טעות ושבוש. כי כאשר הוא פועל בכח הדברי, מבטל כח השכלי, כמו שיתבאר בסמוך, לכך ישתוק, ויהיה פועל בכח השכלי אשר אינו גופני כמו שהוא כח דברי, שלא ימלט מן הטעות. ויש לדעת כי השכל והגוף הפכים זה לזה, ולפיכך אמר 'אין לגוף טוב אלא שתיקה', ולא אמר 'לא יפה לגוף הדבור', כי לא מצד הדבור הוא החסרון, רק שיפה לו השתיקה, כדי שיוכל לפעול בכח השכלי. וזה בא ללמד כי כאשר ישתוק האדם, אז השכל פועל פעולתו, שאי אפשר שיהיו פועלים אצל האדם ב' דברים מתחלפים, השכל והגוף. ולפיכך אם כח הגוף - שהוא השכל הדברי - פועל, אין השכל העיוני פועל, ויבא לידי טעות. לכך ראוי שישתוק ולא יפעול כח הדברי, ואז השכל יפעל פעולתו. וזה שאין טוב לגוף רק השתיקה, שודאי יפה ונאה לגוף שישתוק, ויתן מקום אל השכל שיפעל פעולתו, ויהיה הגוף טפל מפני זה אצל השכל, וטוב שיהיה הגוף זנב לאריות. ואם מרבה דברים, אז השכל בטל אצל הגוף, ויהיה השכל זנב לשועל, ואין כאן שכל כלל. ולכך אמר "לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה" מטעם אשר אמרנו. ומפני זה כל כסיל מרבה דברים, שהשכל והגוף שני הפכים, והחכם כאשר יפעל תמיד בשכלו, ואינו פועל בדבור הגופני.

וזה שאמר "לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה", רוצה לומר כי השתיקה יפה ונאה וראוי לגוף מצד הגוף, שכל גוף אינו פועל כלל, כי הפעולה מתיחס אל הנפש, שהנפש פועלת ולא הגוף. לפיכך אמר במה שהאדם בעל גוף, ונפש המדברת כח מוטבע בגוף, שאינו כח שכלי נבדל, ראוי לו השתיקה מן הדבור, מפני כי הגוף אינו פועל, וראוי לו ההעדר מן הפעולה. ובפרט הדבור הוא פועל גדול, מה שלא נמצא לשאר בעלי חיים, ואין ראוי לגוף פועל זה. ודבר זה, שהוא השתיקה, בודאי יפה לו.

ואמר "לא המדרש עיקר אלא המעשה". שלא תאמר אחר כי השתיקה - שהיא ההעדר הפעולה - טובה ביותר, מפני שיש לאדם לפעול בשכלו, כמו* שהתבאר, אם כן המדרש עיקר, ולא המעשה עיקר, כי המעשה היא לגוף, והמדרש לשכל. ועל זה אמר שאף* שהמעלה בודאי גדולה מאד למדרש, ומכל מקום העיקר הוא המעשה, רק שהמדרש,

שהוא השכל, הוא המעלה העליונה, ומכל מקום המעשה הוא היסוד, ואין קונה מעלת השכל רק שצריך שיהיה לו קודם יסוד מוכן, ואחר כך בונה מעלה מעלה, ודבר זה יתבאר אצל (להלן פ"ג מ"ט) "כל מי שמעשיו מרובים וכו'".

"**וכל המרבה** דברים מביא חטא". רוצה לומר בודאי יפה לגוף השתיקה, כמו שאמרנו מפני שהוא נותן אל השכל לפעול פעולתו, ודבר זה מעלה. אבל אין ראוי לומר שהוא חוטא אם אינו* מרבה דברים, שהרי כח הדברי כח בפני עצמו, ואם ירצה לפעול בכח זה מבלי שיתן כל כחו אל השכל, לא שייך בזה חטא. אבל כאשר מרבה דברים מביא חטא, וזה כי לפי מה שאמרנו כי ראוי לאדם השתיקה כדי שיהיה עיקר השכל, ויהיה בטל אצלו כח הדברי, ומכל מקום אם אין בוחר בשתיקה אין כאן חטא גם כן, אבל להרבות דברים ולעשות עיקר כח הדברי, ולבטל כח השכלי, כי כל אשר כח הדברי פועל, אז* כח השכלי אי אפשר לפעול פעולתו כראוי, כי הם ב' הפכים. ובודאי דבר זה חסרון לאדם להיות נמשך אחר כח הדברי לגמרי, שהוא אינו שכלי לגמרי, ולכן נחשב זה חסרון כאשר נמשך אחריו, ואחר החסרון נמשך עוד חסרון, כי כל חסרון גורר עוד חסרון. וזהו שאמר שהוא מביא חטא, שהחטא הוא חסרון, כי כל לשון "חטא" בכל מקום חסרון, כמו (מ"א א, כא) "אני ובני שלמה חטאים", (בראשית לא, לט) "אנכי אחטנה", ובהרבה מקומות. ולפיכך המרבה דברים בא לידי חטא וחסרון, בפרט כאשר החסרון הוא בדבר שנמשך אחר כח גופני, והוא חסרון שימשך אחר זה עוד חסרון.

ועוד יש בדבר זה עוד דבר עמוק מאד, כי אין כח הדברי דומה אל השכלי, שאין גבול לשכלי, רק הכח הדברי הזה כמו צורה, כי צורת האדם חי מדבר, אשר הצורה אין בה תוספת כלל, כאשר ידוע מענין הצורה. ולפיכך כל המרבה דברים יוצא מן הראוי, והיציאה מן הראוי בדבר כמו זה מביא חטא, ויש להבין זה.

ואל יקשה, הרי מקרא מלא הוא (משלי י, יט) "ברוב דברים לא יחדל פשע", כי זה אינו מדבר שבא לידי חטא, רק בשביל רוב דברים אי אפשר שלא יהיה פשע, שידבר דברי סכלות והוללות. אבל כאן אמר "מביא חטא", רצה לומר גורר חטא אחריו, ודבר זה ענין אחר. וכך הוא פירוש המשנה כאשר תבין, כי הדברים האלו השנוים כאן אינם כאשר יש מפרשים המשנה, אבל הם כולם דברי חכמה, דברים אשר השכל מחייב.

משנה יח

המאמר הזה* צריך פירוש, למה אמר על אלו דברים העולם עומד עליהם. ועוד, הרי בתחילת הפרק (למעלה משנה ב) אמר "על שלשה דברים העולם עומד", ואינם אלו שזכר כאן. ויש לפרש המשנה הזאת, הנה האדם אשר השם יתברך ברא אותו, יש לו דברים

מחולקים; האחד, הוא השכל, אשר השכל הוא קנין לאדם, כמו שאמרו ז"ל (קידושין לב:) אין 'זקן' אלא שקנה חכמה. הדבר* השני הוא האדם בעצמו, שהוא חי מדבר. החלק השלישי הוא ממונו, שנחשב קנינו, אלו ג' דברים שייכים לאדם; האחד הוא עצמו, ושני דברים הם קנינו. וימצא האדם לפעמים והוא חסר קנין השכל, ולפעמים הוא חסר קנין הממון. והשנוי הוא באלו דברים כמו שיתבאר, וצריך אל עמודים המחזיקים עד שלא יפלו.

ועל זה אמר "על שלשה העולם עומד; על האמת", שאם שקר גובר בעולם, הרי השקר הוא בטול לגמרי אל השכל, עד שלא ימצא. והרי השם יתברך נתן בעולם השכל, והוא חלק אחד משלשה חלקי העולם. וכאשר האדם רודף האמת, יוצא השכל בעולם כאשר ראוי.

ועל הדין עומד החלק השני שהוא קנין לאדם, והשם יתברך נתן לכל אדם קנין ראוי לו, ואין האדם ראוי שיהיה נוגע במוכן לחבירו, רק מה שהשם יתברך נתן לכל בריה. ואם אין דין, יבא בטול לחלק הזה, שהוא קנין של אדם, ויבא קנין אדם זה, שהוא שלו, לאדם אחר, ואין ראוי זה. ודבר זה אינו מצד המחלוקת, כי המחליף פרה בחמור וילדה, ואינו ידוע לבעלי דינין עצמם אם קודם לכן ילדה, אם אחר כך ילדה (ב"מ ק.), ויש חלוק ביניהם, ואין בזה מחלוקת בין בעלי דינין. וכן דברים הרבה שכל אחד טוען זכותו, ואינו מבקש לטעון שקר, רק שכל אחד לפי דעתו הוא זוכה. ולכך אמר שגם על הדין העולם עומד, כאשר יש דין בעולם כל אחד זוכה כראוי, וכפי אשר השם יתברך ברא את העולם, ונתן לכל* אחד ואחד קנין אשר שייך לו, ועל ידי הדין כל אחד עומד בשלו. כדאמרינן במסכת שבת (י.), כל דיין שדן דין אמת לאמתו אפילו שעה אחת, כאילו נעשה שותף [להקב"ה] במעשה בראשית. ורוצה לומר, כי השם יתברך ברא את העולם, ונתן לכל אחד ואחד הראוי לו כאשר ברא העולם. ואם הדיין דן דין אמת לאמתו, עד שכל אחד ואחד עומד במה שראוי לו, כמו שברא הקב"ה את העולם, ונתן לכל אחד קנין ממון בפני עצמו, הרי על ידי הדיין עומד כל אחד כמו* שבראו השם יתברך, ונתן לכל אחד ואחד שלו. ולכך אמר 'כל דיין שדן דין אמת לאמתו', לאפוקי לפעמים הדין אמת מצד הטענות, והטענות אינם כראוי. וכאשר הוא כך, סוף סוף הגיע הממון לאשר אין ראוי לו, ולא שייך בזה 'נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית'. רק כאשר הדין אמת כמו שראוי, ואז הדיין מעמיד כל אחד בממון אשר ראוי, אשר* נתן השם יתברך אליו. ולכך העולם עומד על הדין.

ואמר שהעולם עומד על השלום, ודבר זה שייך אל האדם עצמו. וזה כי בני אדם שנבראו בעולם נכנסו במחלוקת, במה שכל אחד רוצה שיהיה הוא הכל, ולפיכך בני אדם הם מתנגדים בעצמם, כאשר הם ביחד, והאחד בטול השני בעצמו. ולפיכך אמרו על השלום עומד העולם, שלא יבא מחלוקת בין איש לחבירו בעצמו, ודבר זה שלא מצד הממון רק מצד עצמם. הרי ג' דברים אלו שהם עמודי העולם, וג' חלקים אשר הם בעולם, אשר אין נמצא עוד חלק כלל; דהיינו השכל, ואין זה האדם עצמו, כי השכל מגיע לאדם כשגדל, והוא קונה השכל. והאדם עצמו, וקנייני האדם, שהם ממונו. ועל ידי דין אמת ושלום תלויין אלו ג' דברים, שלא יתמוטט העולם.

ומעתה לא יקשה הרי שמעון הצדיק מנה אחרים (למעלה משנה ב), כי אותם הם הסיבה [לעולם], שהשם יתברך, שהוא הסבה ועלה לעולם, מעמיד העולם, כמו שבארנו למעלה באר היטב. ואלו הג' דברים שלא יבא בטול והפסד לעולם מצד עצמו של עולם. ולפיכך שמעון הצדיק התחיל באלו ג' דברים, מפני כי על ידי אלו* ג' דברים מעמיד השם יתברך העולם, ואם אין אלו ג', בטל התחלת העולם. ורבן שמעון בן גמליאל אומר כי ג' דברים הם סבה שהעולם עומד על עמדו כאשר ראוי, ולא ישתנה מצד עצמו. ולכך רבן שמעון בן גמליאל שהיה האחרון, הזכיר אלו ג' דברים אשר על ידם נשאר העולם קיים, ולא יבא לו בטול מצד עצמו. ובודאי פירש זה נאה ומקובל הוא.

ועוד יש לך* לדעת מה שאמר רבן שמעון בן גמליאל 'על שלשה דברים העולם עומד', הנה ידוע כי אמרו העולמות הם ג'. העולם השפל הזה, הוא עולם התחתון, עד עולם הגלגלים, הוא נקרא 'עולם השפל', אשר הוא עולם הויה והפסד, ודבר זה לא שייך רק בעולם התחתון. וכל הויה הוא על ידי אחר שפועל בו ההויה, כי אין הויה מעצמה, רק שאחר פועל ההויה.

ואחר כך עולם האמצעי, אין בו הויה אחר שנבראו, כי עולם הזה אין שם חסרון עד שיהא* צריך הויה, רק הכל בשלימות. ומפני כך העולם הזה הוא עולם השלום, כי על ידי השלימות שנמצא בהם יש בהם השלום. ומה שהעולם הזה מיוחד בשלום, אמרו ז"ל בפרק אם* אינן מכירין (ר"ה כג:), אמר רבי יוחנן, מאי דכתיב (איוב כה, ב) "המשל ופחד עמו עושה שלום במרומיו", מעולם לא ראתה חמה פגימתה של לבנה ולא פגימתה של קשת; פגימתה של לבנה, משום דחלשה דעתה. פגימתה של קשת, שלא יאמרו עובדי חמה גירא קא משדיא, עד כאן. ומאמר זה בודאי צריך פירוש, ואין כאן מקום זה. רק שלמדנו מזה כי עולם הגלגלים הם שנבראו בשלום, עד שאין שם התנגדות כלל. ועוד במדרש "המשל ופחד עמו" (איוב כה, ב), "המשל" זה מיכאל, "ופחד" זה גבריאל, "עושה

שלום במרומיו" אפילו העליונים צריכים שלום, המזלות עולים אחורנית, שכל אחד אומר אני תחילה, ואינו רואה מה שלפניו*, עד שכל אחד אומר אני ראשון, ומשלימין זה לזה, ולא זה מזיק את* זה, והרי העליונים צריכין שלום, עד כאן. הרי לך כי העולם האמצעי הכל בו שלום, כי העולם הזה אשר הוא עולם האמצעי, הם גופים שלימים, ואין מקבלים הויה ושנוי אחר בריאתם יש מאין. ומכיוון* שאין בהם שנוי, זהו השלום שנמצא, כי הם נשארים בהווייתם מבלי השתנות, כי המשתנה אין שלום לו, ולפיכך בהם השלום. ואם לא היה קשור השלום ביניהם, לא היו שלימים בעצמם, כי מאחר שכל אחד חלק בפני עצמו, וידוע כי החלק חסר, שהרי הוא חלק בלבד. ולפיכך אם לא היה בעולם האמצעי הזה השלום, שיש להם קשור וחבור זה עם זה עד שהכל מקושר, לא היה שם שלימות, כי היה כל אחד בפני עצמו, והחלק אינו שלם. וכבר אמרנו כי הם גשמים שלמים, אבל מצד השלום הוא החבור אשר ביניהם, אז אין נקרא כל אחד ואחד חלק, שהרי כאילו הכל אחד, ולפיכך השלום משלים הכל. ומפני כך נקרא 'שלום' מלשון השלמה, כי כאשר אין שלום אז כל אחד חלק וחסר השלמה, ובשלום יושלם עד שאינו חלק, שהרי יש לו שלום האחד עם האחד, ואז הדבר שלם. ומפני זה תבין כי כל חותמי ברכות חותמים בשלום; בברכת כהנים חותמים בשלום, בתפילה חותמים בשלום (ויק"ר ט, ט), כי על ידי השלום הדבר נשלם, והדבר נשלם בסוף הכל, ולכך השלום השלמת הברכה. ומפני זה העולם האמצעי מיוחד בשלום, ודבר זה הוא עולם האמצעי, כי הוא עולם שיש בו השלימות, ואין שום שנוי וחסרון בהם, וזהו השלום. ועוד כי העולם האמצעי הוא עולם השלום, כי השלום הוא כאשר כל אחד ואחד עומד מבלי שיכנס האחד לגבול האחר, כמו שהוא בעולם האמצעי שכל אחד ואחד עומד במשמרתו, וכאשר כל אחד במשמרתו, הוא השלום. לכך עולם האמצעי מיוחד בשלום, ולפיכך בהם השלום לגמרי. ותמיד אמרו "עושה שלום במרומיו", שמזה תראה כי מיוחד הוא בשלום.

העולם העליון* הוא עולם השכל, אשר השכל הוא השגת האמת, וקראו אותו 'עולם השכלים הנפרדים'. אף על פי שאין דעתי כך, ואין נראה דעת חכמים כך, מכל מקום בודאי הוא עולם שאין שם שקר רק אמת, כי בעולם האמצעי לא שייך לומר עליו השגת האמת, ולא כמו שאומרים כי הגלגלים חיים משכילים, כי כבר התבאר שאין כך דעת חכמים. אבל עולם העליון הוא השגת האמת, ונקרא 'עולם האמת'.

נמצא אלו שלשה עולמות, כל אחד מיוחד בדבר אחד; העולם העליון מיוחד באמת. העולם האמצעי מיוחד בשלימות ובשלום. העולם התחתון שהוא עולם ההויה, ואין הויה

מעצמו, רק שמקבל הויה מן הפועלים. וידוע כי יש פועלים בעולם התחתון, וזהו כמו שכתוב (בראשית א, טז) "את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה וגומר". והפועלים האלו גוזרים משפטים על התחתונים, וקראו אותם 'משפטי המזלות', והוא דין גמור מה שגוזרים העליונים על התחתונים. ומפני זה כתוב בכל מעשה בראשית (בראשית פרק א) "אלקים", שהוא לשון דיין, מפני כי השם יתברך גזר ההויה בכח דין על העולם, כמו הדיין שגוזר משפטו על הנדונין בכח דין, שהרי שם הדיין גם כן 'אלקים', שמזה תראה כי ההויה הוא דין בעצמו, כאשר יגזור ההויה כפי המשפט אשר ראוי. וזה אמרם (שבת י.) כל דיין שדן דין אמת לאמתו כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, ודבר זה כמו שיתבאר עוד בסמוך, כי מעשה בראשית גם כן היו נבראים בגזירתו, והיו מקבלים גזירותיו ומשפטיו. לכך הדיין כאשר גוזר גזירותיו ומשפטיו, מתחבר למדה זאת שגזר השם יתברך על הנבראים, "כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד" (תהלים לג, ט). ולפיכך העולם התחתון מיוחד בזה, שלא נמצא דבר זה בעולם העליון ובעולם האמצעי, רק בעולם התחתון, שהוא עולם הזה, והוא מקבל הדין מן המושלים.

ועוד כמו שאמרנו, כי עולם אמצעי, מפני שהם עומדים כל אחד בשלום, אין אחד נכנס לגבול הב', לכך נקרא עולם השלום. כי עולם התחתון עולם הדין, כי יכנסו חלקי העולם זה בזה, וצריך כאן לדין. כי הדיין הוא שמחייב שיתן זה לזה כך וכך, וגם מחייב להחזיר למי שלקח מה שלא היה ראוי לו ליקח. ודבר זה הוא בעולם התחתון, כי על ידי המושלים, הם השמים וצבאיהם, שהם מושלים פועלים בתחתונים, הם שגוזרים ומחייבים מה שיתן זה לזה לפי הסדר והמשפט אשר סדר המנהיג, הוא השם יתברך. ודבר זה ידוע, כי ההרכבה נעשה על ידי שהיסודות מתערבים, ונעשה ההרכבה, ואין לך דין יותר מזה. וכן אם לקח יותר ממה שראוי, שמחזיר, כמו שידוע מענין האידים העולים מן המים על ידי תנועת השמים וגזירתם, שמוציאים אותן משם לצורך ההויה. וכן בכל הדברים שנעשו בתחתונים. כלל הדבר, כי עולם התחתון נבנה על גזירת דין, שממנו ההויה בעולם.

ומעתה אם אין האמת בעולם, כאילו בטל העולם העליון, שמיוחד באמת, וזה עיקר עצמו של עולם העליון. וזה כי כאשר ברא השם יתברך אלו שלשה עולמות, היו צריכין לקשר ולחבר יחד כמו שבארנו בסמוך דבר זה. ועל ידי האדם היה קשור אלו ג' עולמות, כי האדם הזה אשר ברא השם יתברך, הוא נברא מלמטה ומלמעלה. ולפיכך ראוי שיהיו נמצאים בו כל ג' עולמות, שהאדם הזה כלול מהם. והדבר הזה ראוי ומחויב, כי מאחר

שהאדם הזה מהעליונים ומהתחתונים (רש"י בראשית ב, ז), ראוי שיהיה נמצא בו מה שמיוחדים בו כל ג' עולמות. וכבר האריך הרמז"ל בחלק הראשון (במו"נ שם פע"ב) לפרש דבר זה. ועל כל פנים דבר זה מבואר כי האדם שקול כנגד הכל, ואין להאריך בזה.

ולפיכך כאשר רצה השם יתברך להשלים את ישראל, מפני כי ישראל הם האדם באמת, כמו שאמרו (יבמות סא.) אתם קרוין אדם, ואין אומות קרוין אדם*, ולהם נתן התורה מן העולם העליון. והשלום מעולם האמצעי, כי הם בפרט עם אחד מתאחדים ומתקשרים יחד, וכמו שנאמר (ש"ב ז, כג) "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ". ונתן בהם י"ב שבטים, אשר הם מתקשרים* זה עם זה, כמו שהוא בי"ב מזלות העולם* האמצעי, שהם מתחברים יחד ויש שלום ביניהם, כך י"ב שבטים הם מתחברים יחד, עד שאי אפשר שיהיה הא' בלא הב'. הרי כי בישראל, שהם האדם, יש בהם מן עולם אמצעי כפי מה שאפשר. ונתן להם הדין, אשר כל עצמו של העולם הזה הוא הדין כמו שביארנו לך*. ולכן נתן להם הדין, עד שהם נכללים מכל ג' עולמות כאשר ראוי לאדם. הרי נכללים כל ג' עולמות באדם, כי על ידי האדם מתקשרים כל ג' עולמות, כאשר הוא כולל שלשתן כמו שביארנו. ואם לא כן, לא היה העולם מתקשר עד שיהיה כאן עולם אחד, אבל היה עולם מחולק, ודבר זה אי אפשר, כי העולם הוא מן השם יתברך שהוא אחד (דברים ו, ד), ראוי שיהיה העולם אחד. ולפיכך על ידי האדם, שהוא כלול מאלו ג' עולמות, [הם] מקושרים ביחד, ובלא זה היה העולם מהורס.

ורמזו חכמים איך האדם מקשר כל העולמות, וזה שאמרו במדרש (ילקו"ש ח"א רמז יח); בראשון ברא שמים וארץ מן העליונים ומן התחתונים, בשני "יהי רקיע" (בראשית א, ו) מן עליונים, בשלישי "תדשא הארץ" (בראשית א, יא) מן התחתונים, ברביעי "יהי מאורות" (בראשית א, יד) מן העליונים, בחמישי "ישרצו המים" (בראשית א, כ) מן התחתונים, בששי בא לברא האדם, אמר אם אני בראו מן העליונים, עכשיו יהיו רבים העליונים על התחתונים בריה אחת, ואין שלום ביניהם, ואין שלום בעולמי. ואם אני בורא אותו מן התחתונים, עכשיו התחתונים רבו בריה אחת על העליונים, ואין שלום ביניהם, ואין שלום בעולמי. אלא הרי אני בורא אותו מהעליונים ומהתחתונים, הדא הוא דכתיב (בראשית ב, ז) "וייצר יי אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת רוח חיים", עד כאן. ומה מחלוקת שייך בין עליונים לתחתונים שאמר שלא יהיה שלום ביניהם. אבל הפירוש שלא יהיה קשור ואחדות בעולם, וזה שאמר ש'אין שלום בעולמי', כי ראוי שיהיה העולם מקושר, שצריך שיהיה בודאי העולם עולם* אחד מקושר, כי הבורא - הוא השם יתברך - הוא אחד. וזה שאמר 'אין שלום בעולמי', שאני אחד, וכך

העולם שהוא שלי הוא אחד, עד שראוי שיהיה העולם אחד מקושר. ולפיכך היה בורא השם יתברך האדם מלמעלה ומלמטה, והוא מקשר ומאחד את העולם, עד שהוא מקושר לגמרי, והוא עולם אחד.

וזה שאמר "על ג' דברים העולם עומד"; שאם אין דין אצל האדם, הרי יש בטול לעולם הזה. כי האדם נברא שיהיה הוא כולל כל ג' עולמות, והרי אין כאן דין אשר הוא באדם מצד עולם התחתון, שכל ענין עולם התחתון הכל גזירת דין, ואם כן יש בטול לעולם. וכן כאשר אין שלום, הרי האדם נברא שיהיה נכלל בו גם כן העולם האמצעי, עד שהוא מקשר כל ג' עולמות. ואם אין בו האמת, הרי בטול לעולם, שהרי האדם ראוי שיהיה כלול* בו האמת, כי האמת מן העולם העליון, כדי שיהיה האדם מקשר כל ג' עולמות. וכאשר אין הקשור הזה, הרי זה בטול העולם. ולפיכך "העולם עומד על הדין ואמת ושלום". והזכירם כסדר*; והתחיל בעולם אשר אנחנו בו, ואחר כך הזכיר בעליון, ואחר כך האמצעי, כי רצה התנא לזכור השלום באחרון, כי השלום נזכר תמיד בסוף, והוא חותם הכל, כמו שבארנו. ופירוש זה ברור גם כן, ויש לו ראיה במדרש חכמים, ואין כאן מקום להאריך בזה, ויתבאר בנתיבות עולם בעזרת השם יתברך.

ואמנם הפירוש הברור על פי החכמה הברורה מה שאמר "על שלשה דברים העולם עומד", דע לך כי תמצא כאשר ברא הקב"ה את עולמו היה נברא על ידי שלשה דברים; האחד, שהוציא אותם הפועל אל הפעל, כדכתיב (בראשית א, א) "בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ". ואצל הבריאה נאמר "אלהים", שהוא מדת הדין (ב"ר לג, ג), וכן באמת בכל מעשה בראשית (בראשית פרק א) נאמר "אלהים", מפני שברא הקב"ה העולם במדת הדין. וזה אמרם (שבת י.) כל הדן דין אמת לאמתו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, כי השם יתברך ברא העולם בדין, שהרי בכל מקום במעשה בראשית נאמר "אלקים", והיושב בדין משתתף ומתחבר למדה זאת שברא הקב"ה את העולם, ובזה נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, ואין כאן מקום להאריך בזה.

וכאשר ברא השם יתברך את העולם, ברא אותו באמת, כמו שתקנו חכמים (סנהדרין מב.) בברכה "פועל אמת* שפעולתו אמת", כי אין בבריאתה שקר, וכמו שאמר הכתוב (תהלים קיא, ח) "סמוכים לעד לעולם עשוים באמת וישר". הנה השם יתברך ברא אותם בדין, דהיינו היציאה אל הפעל בגזירת דין, שכך גזר השם יתברך, והדין* דין אמת. ואילו לא היה בהם חס ושלום האמת, לא היה קיום לדבר שהוא שקר, אבל הם עשוים באמת. ופירוש דבר זה בכל הנבראים עצמם אין דבר שיוצא מן האמת.

הג' כאשר נגמר מעשה בראשית נתן השם יתברך מנוח לנבראים, שנאמר (בראשית ב, ב) "ויכל אלקים ביום השביעי", ודבר זה הוא המנוחה והשלום. וכן אמרו במדרש (ב"ר י, ט) מה נברא מאחר ששבת, שאנן נחת ושלוה והשקט, עד כאן. פירוש, מה שנברא בשבת, מאחר ששבת מכל מלאכתו, ומה נברא בו, ואמר כי ברא שאנן והשקט ונחת ושלוה, וזהו השלום שהיה כשכלה הבריאה, וכמו שפירש רש"י ז"ל בפירוש החומש (בראשית ב, ב) 'מה היה העולם חסר, מנוחה, בא שבת בא מנוחה'. ואין זה מן הבריאה עצמה כלל, שהרי אין השבת בכלל ימי המעשה, אבל מכל מקום הוא קיום העולם, שהרי כתיב "ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה", שהיה משלים כל המלאכה של ששת ימי בראשית, וההשלמה הוא* קיום הכל. ועל השלום הזה שהיה בשבת באה מצות הדלקת נר שבת משום שלום בית, וכדאמר בפרק במה מדליקין (שבת כה:) "ותזנח משלום נפשי" (איכה ג, יז), אמר רבי אבהו, זהו הדלקת נר בשבת, עד כאן. ופירוש זה אין כאן מקומו.

ומכל מקום התבאר לך פירוש המשנה הזאת שאמרה "על ג' דברים העולם עומד", כי העולם בבריאתו ובקיומו יש בו ג' דברים; כי העולם נברא בדין מן השם יתברך, שהוא גוזר בגזירת דין שיהיה נברא. וסדרו באמת וביושר, ואין דבר יוצא מן האמת מכל אשר ברא. והשלישי, אשר נתן השם יתברך בתכלית בריאת העולם כאשר היה נברא - העמידה, והוא המנוחה והשלום. כי בששת ימי המעשה לא היה מנוחה, רק היה התנועה לצאת לפעל, וככלות ימי המעשה היה העמידה, והוא המנוחה, וזהו השלום. וכמו שאמר רבי בשעת פטירתו (כתובות קד.) יהי רצון שיהא שלום במנוחתי, יצאה בת קול ואמרה (ר' ישעיה נז, ב) "יבא שלום ינוח על משכבותיו". ולפיכך "העולם עומד על הדין ועל האמת ועל השלום". ואלו ג' דברים מצד ג' בחינות; מצד הפועל, שהוציא הבריאה לפעל בגזרתו, ובגזרה זאת מקיים אותו גם כן, כמו שהוציא אותו אל הפועל. וכאשר אם אין דין בעולם, אז העולם הוא מתמוטט מצד זה. והבחינה הב', מצד העולם עצמו, שהוא עשוי באמת. כמו הדיין שהוא דן דין, שנקרא 'דיין' מצד שהוא דן את הדין, והדין בעצמו צריך שיהיה אמת. וכך העולם נברא בדין וקיום שלו בדין, והעולם עצמו יש בו האמת, ואם אין אמת, אז העולם מתמוטט מצד בחינה זאת בעצמה, שיהיה בעולם האמת. והשלום הוא מצד בחינה ג', שתכלית העולם צריך שיהיה בו השלום והמנוחה, כמו שהיה בבריאת העולם, כי זה הוא השלמה ותכלית הדין, הוא השלום. וכך אם אין השלום בעולם, העולם הוא מתמוטט מצד הבחינה הזאת, הוא השלום, שהוא השלמת העולם. ונזכרו כסדר בלא שנוי.

ובא לומר כי הדין יש לו מעלה עליונה, שהעולם עומד עליו. וכן האמת יש לו מעלה עליונה, שהעולם מסודר באמת, וכל אשר בעולם נברא באמת. וכן מי שאינו במחלוקת הוא מעלה עליונה, שכן העולם עומד בשלום, כי בגמר הבריאה נתן לעולם העמידה ומנוחה שלא היה קודם, רק היה יוצא אל הפועל תמיד, ודבר זה הוא השלום אשר עליו עומד העולם, והוא למעלה מן ההויה שהוא בששת ימי המעשה. והוא אשר אמרנו למעלה ממדת רודף שלום, ודי בזה למבינים ולחכמים, ואין לפרש יותר, ופירוש זה ברור. ואלו* כל השלשה נכללים בדברי התנא, כי כאשר תעיין הם קרובים זה לזה, אך פירוש האחרון ברור שאין ספק בו.

ומעתה יש לך להבין, כי אלו ג' עמודים שזכר שמעון הצדיק (למעלה משנה ב), דהיינו העבודה אשר זכר שמעון הצדיק, נגד זה זכר רבן שמעון בן גמליאל הדין. ואמרו ז"ל (מכילתא ס"פ יתרו) למה נסמכה פרשת משפטים (שמות כא, א) לפרשת מזבח (שמות כ, כא-כג), שתשים סנהדרין אצל המזבח. כי אלו ב' דברים, העבודה ודין, שניהם הם להקב"ה בפרט. כי כמו שהעבודה אליו, כך הדין אל הקב"ה, שנאמר (דברים א, יז) "כי המשפט לאלהים", וכתיב (ר' דה"י ב יט, ו) "כי לא לאדם תשפטו כי המשפט לאלהים". ובפרשת שופטים (ר' דברים טז, יט-כ) מזהיר תחלה על הדין "צדק צדק תרדוף לא תטה משפט לא תקח שוחד", ואחר כך מזהיר על העבודה (שם פסוקים כא-כב) "לא תקים לך מצבה לא תטע אשירה", "לא תזבח וגו'" (דברים יז, א), כמו שהתבארו דברים אלו בנתיבות* עולם (נתיב הדין פ"א) כי אלו ב' דברים מיוחדים להקב"ה. ועוד אמרו (סנהדרין ז:) הממנה דיין שאינו הגון כאילו נטע אשירה, ובמקום תלמיד חכם כאילו נטע אשירה אצל המזבח, הרי הדין והמזבח ענין אחד. וכנגד התורה שזכר שמעון הצדיק, זכר רבן שמעון בן גמליאל האמת, כי התורה היא בעצמה "תורת אמת" (מלאכי ב, ו), ואין אמת כמו התורה. וכנגד גמילות חסדים שזכר שמעון הצדיק, זכר רבן שמעון בן גמליאל השלום בין הבריות, והצדקה - שהוא גמילות חסדים - הוא שלום בעצמו, כמו שאמר (ישעיה לב, יז) "והיה מעשה הצדקה שלום". וכמו שאמרו ז"ל (להלן פ"ב מ"ז) 'מרבה צדקה מרבה שלום', כמו שיתבאר בעזרת השם יתברך. וכן אמרו בפרק קמא דברכות (ח.), כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הצבור וכו', שנאמר (תהלים נה, יט) "פדה בשלום נפשי וגו'". ופירש רש"י ז"ל (שם בברכות) גמילות חסדים נקרא שלום, שעל ידי גמילות חסדים יש שלום בין הבריות.

וכמו שעל ידי העבודה הוא טוב לשמים, וכך הדיין שהוא דן דין אמת לאמתו הוא טוב לשמים, שהרי הוא נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית (שבת י.). ועל ידי התורה

שזכר שמעון הצדיק, היא מעלת האדם עצמו, כמו שאמרנו למעלה, כנגד זה זכר רבן שמעון בן גמליאל האמת, שהוא מעלת ושלימות עצמו כאשר הוא איש אמת רודף האמת, כי האמת הוא שאהוב, והשקר הוא שנאוי ומאוס, והאמת יש לו מציאות, והשקר אין לו מציאות. וכמו שזכר שמעון הצדיק גמילות חסדים, שעל ידה* הוא טוב לבריות, כנגד זה רבן שמעון בן גמליאל זכר* השלום, שעל ידו* הוא טוב לבריות.

וההפרש בין אלו שזכר רבן שמעון בן גמליאל, כי אלו שזכר שמעון הצדיק על ידם השם יתברך התחיל לעולם, כי על ידי התורה ועבודה וגמילות חסדים היה השם יתברך משפיע העולם, כי אלו שזכר שמעון הצדיק, הם יסודות והתחלת העולם. ואלו ג' שזכר רבן שמעון בן גמליאל* הם קיום העולם, שעל ידם הקב"ה מקיים העולם; כי הדין קיום העולם, שהשם יתברך מעמיד העולם בגזירתו, שנאמר (תהלים לג, ט) "הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד", וגזירתו יתברך הוא הדין, שלכך נאמר בכל הבריאה "אלקים" (בראשית פרק א). וכאשר יש דין בעולם, והדין הוא הגזירה, והדיין נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית (שבת י.), שגזר על העולם הקיום במדת הדין, ובזה הקב"ה גוזר ומקיים העולם. ואם אין דין בעולם, הנה אין הקב"ה מקיים העולם בגזירתו יתברך גם כן. ואם אין האמת בעולם, אין הקב"ה מקיים העולם, דכתיב (תהלים קיא, ח) "סמוכים לעד לעולם עשוים באמת וישר", הרי כי על ידי האמת הם סמוכים לעד לעולם, כי קושטא קאי, שקרא לא קאי (שבת קד.), ואם אין האמת, הרי העולם מתמוטט. ואם אין השלום, הרי אמרנו כי השלום הוא שנתן השם יתברך בבריאת עולמו בגמר הבריאה ההשלמה, והוא השלום, ובו תלוי הכל. ואם אין השלום, הרי זה התמוטטות העמוד שנתן השם יתברך לעולם. והבן הדברים האלו, שהם מופלגים מאוד, ועמוקים בחכמה עליונה מאד, כי עוד דברים גדולים ועמוקים, ואי אפשר לפרש יותר. והוא יתברך יזכנו בנתיב אמת ויושר.

אמנם סדר מוסר רבן גמליאל (למעלה משנה טז), ומוסר רבי שמעון בנו (משנה יז), ורבן שמעון בן גמליאל, וזה כי כל מוסרי הראשונים כדי להשלים האדם באהבה ויראה. אבל אלו מוסרי האחרונים, אינו רק שיהיה האדם שלם בעצמו. ולפיכך כאשר השלים מוסרי הזוגות, והם השלימו במוסר שלהם את האדם עד שהוא שלם באהבה וביראה אל השם יתברך, כמו שהתבאר, חזר התנא אל האדם לתת לו מוסר שבו יהיה לאדם שלימות בעצמו. וזה כמו שאמר (ר"ג במשנה טז) "עשה לך רב (-וקנה לך חבר-) והסתלק מן הספק". שכבר בארנו שעיקר המוסר הזה בא לומר, שיהיה אל האדם המדריגה השכלית אשר הוא ראוי אל האדם שהוא בעל שכל, וראוי שיהיו מעשיו שכליים, והשכל הוא

ברור, כמו שכתבנו למעלה, ועל זה בא המוסר הזה בכללו. ואחר כך בא המוסר שאחריו מרבי שמעון בנו (משנה יז) לתת מוסר אל האדם במה שהוא בעל גוף, שיהיה נוהג כמו שראוי. לכן אמר (שם) 'כל ימי גדלתי בין חכמים, ולא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה', ודבר זה הוא מעלת האדם. כי מה שאמר (ר"ג במשנה טז) 'עשה לך רב', זה* אינו דומה למה שאמר יהושע בן פרחיה (משנה ו) 'עשה לך רב', כי למעלה (משנה ו) פירש שיעשה לו רב כדי שלא יבא לידי חטא כאשר יסמוך על דעתו. וכאן (משנה טז) אמר 'עשה לך רב' אף שאינו רוצה לסמוך על דעתו כלל, עם כל זה אמר 'עשה לך רב' כדי שיהיה לו תורת אמת, וכמו שכתבנו זה למעלה. וראיה לזה, כי באלו ב' המוסרים אומרים 'אל תרבה לעשר אומדות', כי נראה כי אין דבר זה הכרחי.

ונראה כי זכר ג' דברים (ר"ג במשנה טז); 'עשה לך רב', דהיינו השכל האמיתי, שהוא שכל התורה, שהוא נקרא 'שכל נבדל'. ואחר כך אמר 'הסתלק מן הספק', נגד שכל האדם, שנקרא אצל* האדם 'שכל היוליאני'*, אף בזה ראוי לך שלא יהיה לו ספק בכל הדברים שהם מגיעים אל זה. ואמר אחר כך 'ואל תרבה לעשר אומדות', נגד המחשבה והדמיון, כי השעור הוא המחשבה והדמיון, שאף בדבר זה לא יהיה לו ספק כאשר צריך לפעול בזה. ובזה הזכיר כל ג' דברים השייכים לאדם בעל שכל, שיהיה הנהגתו כמו שראוי לאדם בעל שכל. ואין דבר זה כמו המוסרים הראשונים, שהיו מחוייבים. וכן בדברי רבי שמעון (משנה יז) 'לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה', מדה זאת אחר שהשלימו הזוגות דבריהם במוסר האדם שהוא יותר הכרחי מצד האהבה והיראה. ואחר גמר הזוגות, שהיו אבות העולם, בא רבן גמליאל ורבי שמעון בנו לתת מוסר שיהיה לו השלימות בעצמו מה שראוי אל האדם.

וכבר התבאר כי המוסרים לפי מה שהם אבות; כי הקודמים, מוסר שלהם יותר ויותר הכרחי מצד האהבה והיראה, והזוג של אחריו מוסיף על הזוג שלפניו. וכאשר השלימו הזוגות דבריהם, אז בא רבן גמליאל (למעלה משנה טז) לתת מוסר לאדם שיהיה האדם שלם לגמרי בעצמו, שהוא בעל שכל, לכך זכר כל אלו ג' דברים שבהם הוא בעל דעת, כמו שהתבאר, ואין בזה אהבה ויראה. וכן המוסר שנתן רבי שמעון (למעלה משנה יז) אל האדם במה שהוא אדם בעל גוף, ואין זה רק שיהיה האדם שלם לגמרי, ולכך באו אלו שנים כסדר. ואחר כך סדר דברי* רבן שמעון בן גמליאל לומר 'על ג' דברים העולם עומד', לומר לך כי העולם קודם האדם מצד שהעולם ראשון כמו שאמרנו, ולפיכך הזכיר תחילה שמעון הצדיק (משנה ב) 'על ג' דברים העולם עומד'. ואחר כך הזכירו* המקבלים השלמת האדם. וכאשר יושלם האדם, אז האדם קודם במעלה, והעולם אחרון, מצד

שמעלת האדם על העולם. ולכך הזכיר באחרונה דברי רבן שמעון בן גמליאל, שאמר 'על שלשה דברים העולם קיים', וקודם זה הזכיר רבן גמליאל 'עשה לך רב', ודברי רבי שמעון 'לא מצאתי לגוף טוב משתיקה', לומר כי האדם מצד מעלתו קודם העולם.

ועוד יש לך להבין, הנה כבר אמרנו (למעלה משנה ב) כי התחילו אנשי כנסת הגדולה בתורה, שהיא למעלה מן העולם, רק שהשם יתברך שהוא למעלה מהכל, והתורה היא תחילת המציאות. ואחר כך (למעלה משנה ב) "על שלשה דברים העולם עומד", שאם אין אלו שלשה דברים, אין התחלה אל העולם כלל. כי אלו שלשה דברים שזכר שמעון הצדיק (שם), דהיינו תורה ועבודה וגמילות חסדים, הם התחלת העולם, כמו שהתבאר למעלה שהם יסודות העולם. וכן סדר אנטיגנוס את האדם, שהוא התחלה בעולם, עד שכל העולם נברא בשביל האדם, והוא ראשון וקודם לכל שאר נמצאים. ולכך תקן אנטיגנוס את האדם שהוא ראשון, כמו שתקן שמעון הצדיק את העולם בכלל, ותקן האדם באהבה וביראה. וכן כל הזוגות השלימו את האדם, וכל הדברים אשר זכרו הזוגות, כלם הם תיקון מציאותו של אדם, שהוא התחלה ועיקר בעולם, מפני שהאדם במציאותו עם בני ביתו, ועם בני אדם אחרים שהם שייכים אליו, כמו שהתבאר למעלה. וכל המאמרים הם תקון את האדם מן הדבר שהוא יותר ראשון והתחלה עד היותר אחרון, כי כל אלו דברים שזכר הם תקון מציאותו שהם שייכים אל האדם, עד שכל המוסרים שנזכרו תקון השלמת האדם עד שהושלם בכל, שיהיה שלם באהבה וביראה עד סוף האהבה והיראה, כי הקודם הוא יותר תקון באהבה וביראה, עד האחרון, כמו שהתבאר למעלה. ואחר כך בא להשלים את האדם מצד עצמו, אף שאין בזה אהבה ויראה, רק שיהיה בריאה שלימה. ועל ב' דברים אלו באו ב' המאמרים, רבן גמליאל ושמעון בנו, להשלים האדם בעל שכל וגוף, שזהו כל האדם.

וכבר אמרנו כי על ידי שלשה דברים שזכר שמעון הצדיק, מתקשרים יסודות והתחלת העולם בו יתברך, כי יסוד והתחלת הדבר הוא שצריך שיהיה אליו עמוד להשען עליו. ואלו דברים שזכר בסוף הפרק, הם עמודי* העולם מצד שלימות העולם. כי העולם הזה הוא בא מן השם יתברך, ואליו שב כאשר הושלם, לכך צריך עמודים בתחלתו ובהשלמתו. ועל ידי שלשה דברים שזכר שמעון הצדיק בראשונה, העולם מקושר בו מצד התחלת העולם, ולכך הם עמודי העולם מצד התחלת העולם. ואילו שלשה שזכר רבי שמעון בן גמליאל הם עמודים לעולם מצד השלמתו כי מצד השלמתו דבק העולם בו יתברך, ולפיכך הם קיום העולם אחר שהושלם. וכמו שתראה כי בתחילת הבריאה כתיב (בראשית א, א) "בראשית ברא אלקים", סמך הבריאה אל השם יתברך, כי מצד

התחלת העולם, אשר הוא יתברך התחלת העולם שממנו נברא, יש לעולם קשור עם השם יתברך. וכן מצד השלמת העולם יש לו קשור בו יתברך, והוא שכתוב (בראשית ב, ג) "אשר ברא אלקים לעשות". הרי לך כי העולם יש לו קשור בו יתברך מצד ההשלמה. **ונזכרו שלשה** עמודי העולם שהם התחלת העולם בתחילת בריאת העולם; דכתיב (בראשית א, א) "בראשית", ובמדרש (ב"ר א, א) אין "ראשית" אלא תורה, שנאמר (משלי ח, כב) "ה' קנני ראשית דרכו". הרי נזכר העמוד הזה, שהוא עמוד הראשון. וכן נרמז העבודה במלת "בראשית", כדאמרינן בסוכה בפרק החליל (מט.), תניא רבי ישמעאל אומר, אל תקרי "בראשית", אלא 'ברא שית', שיתין משׁשת ימי בראשית נבראו, שנאמר (שיה"ש ז, ב) "חמוקי ירכיך כמו חלאים", חלולים ומנוקבין עד התהום. הרי לך כי נרמז בזה המזבח שעליו העבודה, כי השיתין מן המזבח (סוכה מט., ורש"י שם). ואם לא כן שבשביל זה הוזכר, למה הוזכר כאן, ומה ענינו לכאן. אלא כי זה הוא עמוד העולם, אשר עליו עומד מצד התחלת העולם. ועוד דרשו במדרש (ב"ר א, ד) בשביל זכות חלה מעשר ובכורים נברא העולם, שנאמר "בראשית ברא אלקים", אין ראשית אלא חלה, שנאמר (במדבר טו, כ) "ראשית עריסותיכם". ואין ראשית אלא מעשר, שנאמר (דברים יח, ד) "ראשית דגנך". ואין ראשית אלא בכורים, שנאמר (שמות כג, יט) "ראשית בכורי אדמתך וגומ'". ולמה בשביל אלו שלשה דברים נברא העולם. אבל אלו שלשה דברים הם מה שהאדם נותן לאחרים משלו, שהם חלה מעשר ובכורים. ולא אמרו בשביל מתנות עניים, כי אין זה דומה למתנות עניים, לפי שהוא עני, ודבר זה כמו צדקה נחשב (דברים טו, יא). אבל מה שנותן מעשר ללוי (במדבר יח, כא), וחלה לכהן (ב"ק קי:), אין זה מתנת עניים. וכן בכורים שנותן לכהן (שם), דבר זה נחשב גמילת חסד, כי גמילת חסד בין לעניים ובין לעשירים (סוכה מט:), וזהו עמוד ג' שהעולם עומד עליו. ולכך בזכות אלו נברא העולם, כי דברים אלו עמוד אל העולם. הרי כי שלשה עמודים נרמזו במלת "בראשית". ויתורץ לך למה בזכות חלה ומעשר [ובכורים] נברא העולם, אלא שהוא גמילות חסדים, שהוא התחלת העולם. הרי כי נזכרו כל שלשה עמודים בתורה בתחילת הבריאה.

וכן אלו שלשה עמודים מצד השלמת העולם נרמזו בכתוב, והם שרמוזים בתורה בהשלמת העולם, דכתיב (בראשית ב, ג) "כי בו שבת מכל מלאכתו", ואמרו במדרש (ב"ר י, ט) מה מלאכה היתה בשבת, שברא שלום והשקט ומנוחה, וכמו שהתבאר למעלה בהקדמה כי השבת עצמו הוא השלום והשלמה, וכמו שתקנו ב"אתה אחד" (מנחה של שבת); 'מנוחת שלום ושלוה'. ואמר אחר כך (בראשית ב, ג) "אשר ברא אלקים", ושם זה הוא שייך אל הדיין, אין אלקים אלא דיין (רש"י שמות כ, א), שבדין ברא העולם, והרי

לך עמוד השני. עמוד השלישי הוא האמת, וחתם האמת בסוף אותיות "ברא אלהים לעשות", סופי תיבות אמת, ובו חתם הבריאה בחותמו של הקב"ה, שהוא אמת (שבת נה.). והרי שיש לעולם שלשה עמודים מצד התחלתו, וכך יש לו שלשה עמודים מצד שלימות העולם. ודברים אלו עמוקים מאד, אי אפשר לפרש יותר, רק יש לך להבין מאד דברי חכמים.

ומעתה נראה כי מה שדלג התנא את רבי שמעון בן הלל, מפני שבא להפסיק בין מוסרי הראשונים ובין מוסרי האחרונים; כי כל הראשונים הכל ענין אחד, ואלו ג' אחרונים דבר בפני עצמו, ולכך הפסיק ביניהם. וכן הפסיק בין* רבי שמעון בנו של רבן גמליאל (משנה יז) ובין רבן שמעון בן גמליאל, מפני שמוסר רבן שמעון בן גמליאל הוא בכלל העולם, אין דומה אל הראשונים. וכדי להבדיל ביניהם יש לעשות הפסק, ולפיכך לא זכר רבן גמליאל, וזכר רבן שמעון בן גמליאל, כי כל דברי חכמים מסודרים בחכמה מאד מאד למי שמבין דברי חכמה.

ותדע ותבין כי מן דברי שמעון הצדיק, שהתחיל לדבר מן העולם, עד סוף הפרק, הם עשרה דברי מוסר. ודבר זה הוא כנגד העולם, שמן התחלת בריאת העולם עד תכלית שלימות בריאת העולם הם עשרה מאמרות (להלן פ"ה מ"א), וכנגד זה זכרו עשרה מאמרים* נגד עשרה מאמרות. ובסוף מעשה בראשית היה מנוחת שלום ושאנן, כמו שהתבאר. ולכך חתם דבריו בכאן גם כן בשלום, והוא ראוי שיהיה בסוף. הרי כי הכל נמשך אל הבריאה לגמרי, מראש ועד סוף. ומזה הטעם גם כן היה צריך לדלג מן הדורות, שלא בא להזכיר רק עשרה, כנגד עשרה מאמרות. ורצה לעשות דברי רבי ראש הפרק, כמו שהוא ראש לכל ישראל, שבו היה תורה וגדולה במקום אחד. ולפיכך היה צריך לדלג מן הדורות. ותמצא כי ראשית המאמר מתחיל בכלל העולם; "בראשית ברא אלקים שמים וארץ", שדבר זה כלל העולם, כי הכל נברא ביום הראשון (רש"י בראשית א, יד). ומסיים (בראשית א, לא) "וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד", וזה גם כן כלל העולם, שעליו נאמר "וירא אלקים את כל אשר עשה". ובתחילת הבריאה נזכר בריאת כלל העולם, כי ההתחלה הוא התחלה אל הכל, וכן ההשלמה הוא השלמה אל הכל. ולכך מאמר הראשון מדבר מן כלל העולם 'על שלשה דברים העולם עומד'. וכן המאמר האחרון 'על שלשה דברים העולם' בכלל עומד.

וכן דברי רבי שמתחיל בו פרק אחד, הרי גם כן דבר מופלג, ולא בחנם מה שלא סדר אותו עם אבותיו, זולת הטעם אשר אמרנו. ודבר זה, כי מוסר רבי הוא על מעשה האדם בכלל. וזה אינו דומה למה שזכר את רבן גמליאל (משנה טז) ורבן שמעון בנו (משנה

יז) שהם על השלמת האדם עצמו במה שהוא אדם. אבל דבר זה מצד מעשיו הכוללים, כי ראוי שיהיה האדם מוציא מעשים* אל הפועל, והמעשים נקראים תולדת האדם, כמו שביארו חכמים (קידושין מ.) כי מעשה הצדיק נקראים פירות אצל הצדיקים, וכדכתיב (ישעיה ג, י) "אמרו לצדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו", הרי לך כי המעשים פרי האדם ותולדות שלו. ודבר זה מופלג בפי החכמים, וכמו שפירש רש"י (בראשית ו, ט), שעיקר תולדות של אדם מעשים טובים. ולפיכך דברי רבי שאמר (להלן פ"ב מ"א) 'איזה דרך שיבחר לו האדם', וכן מה שאמר אחר כך (שם) 'הוי זהיר במצוה קלה כמו חמורה', הכל הם מעשה האדם הכוללים, והם תולדות האדם. והנה ידוע כי אחר מעשה בראשית כתיב (בראשית ב, ד) "אלה תולדות שמים וארץ בהבראם", שהיו עושים תולדות, ודבר זה ענין בפני עצמו. וכנגד זה בא מוסר רבי, שיהא תולדות האדם טובים וישרים, ולא יהיו תולדות רעים וזרים. ולפיכך עשה מדברי רבי ראש הפרק, כי דבר זה כנגד ענין אחר, שאינו בכלל עשרה מאמרות, רק כנגד "אלה תולדות שמים וארץ", וכנגד זה מעשה האדם, כי ראוי שיהיה האדם מוציא מעשים שלמים, וזה ענין בפני עצמו. ודברי רבי אינם במעשים מיוחדים כמו שהיו כל דברי הראשונים, אבל הם במעשים כוללים, כמו שאומר "איזה* דרך שיבור לו האדם וכו'", ובזה נכללו כל מעשה האדם. ולפיכך ראוי שיהיה דברי רבי ראש הפרק.

ואחר כך דברי רבן גמליאל בנו, שאמר (להלן פ"ב מ"ב) "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ". כי דרך ארץ גם כן הוא מעשה האדם, רק שהוא למטה מן התורה ומן המצות, שהם מעשה האדם בהנהגת העולם בלבד. והוא כנגד מה שהיה אחר שחטא האדם וגורש מגן עדן (בראשית ג, כג-כד), וקנה האדם ענין חדש מה שלא היה לו מתחילה כלל, והוא דרך ארץ, שלא היה צריך מקודם. ולפיכך כתיב (בראשית ג, כג) "וישלחהו ה' מגן עדן לעבוד את האדמה אשר לוקח משם". ובודאי דבר זה הוא המדריגה האחרונה מן האדם, שיהיה האדם נוהג כמנהגו של עולם בדרך ארץ. וכתיב אצל האדם (שם פסוק כד) "לשמור דרך עץ החיים", ודרשו ז"ל (ויק"ר ט, ג) "דרך" זה דרך ארץ, "עץ" זהו התורה, כמו שמבואר בהקדמה, כי אז היה מקבל עליו לשמור דרך ארץ. ולפיכך ראוי מוסר זה לרבן גמליאל, שהוא האחרון. וזהו מה שאמר (להלן פ"ב מ"ב) "שיגיעת שניהם משכחת עון", כלומר כאשר האדם יגע בתורה ובדרך ארץ, כמו שהיה בבריאה במעשה בראשית, דבר זה מסלק העון. כי כאשר הנהגת האדם בשלימות כאשר ראוי אל הבריאה, אז לא בא החטא, שהוא חסרון אל האדם, וכמו שיתבאר בפרק רבי אומר. ופירוש זה ברור

מאד כאשר תשכיל ותבין דברי חכמה, ותדע כמה דברי* חכמים בחכמה עמוקה, ודי בזה. והתבאר לך הדברים האלו באמתות אם תעמיק בהם.

והגרסא הנכונה במאמר שמעון הצדיק (למעלה משנה ב) "על שלשה דברים העולם עומד", ובדברי רבן שמעון בן גמליאל "העולם קיים", כי פירושו שלא יהורס, רק עומד קיים בקיומו. ודבר זה שייך לומר כאשר אלו העמודים השלשה הם מצד גמר העולם וקיומו, שייך לומר "על שלשה דברים העולם קיים", ודבר זה מבואר.

ברכה והודאה ושבח לאל, שעזרנו* לסיים פרק משה קבל

פרק ב

משנה א

רבי אומר וכו'. התנא התחיל בדברי רבי פרק אחד, ועשה דבריו ראש פרק, ולא סדר אותו עם ראשונים, אף על גב שזכר רבי שמעון בן גמליאל, שהיה אביו של רבי, לפני זה (למעלה פ"א מי"ח), והיה לו להזכיר הבן עם האב, מכל מקום התחיל בדברי רבי פרק מיוחד, כי בו היה תורה וגדולה במקום אחד (גיטין נט.), והיה ראש לכל ישראל, וראוי לעשות דבריו ראש פרק. ועוד, לגודל המוסר שנזכר בדברי רבי, שאמר "איזה דרך שיבחר לו האדם", ודבר זה כולל כל מעשה האדם אשר יעשה, כמו שאמר "איזה דרך שיבחר האדם", כלומר בכל דרכיו* ובכל מעשיו אשר יעשה, יבחר לו דרך זה, שהיא תפארת לו. ומכיון שהמוסר הזה כולל כל מעשה האדם, קבעו ראש והתחלה. וכך דברי עקביא בן מהללאל בשביל טעם זה עצמו שם דבריו ראש הפרק* (להלן ר"פ ג), וכן דברי בן זומא גם כן (להלן ר"פ ד), כמו שיתבאר בעזרת השם, שכל שהמוסר שלו כולל - התחיל בו הפרק. אמנם יש לך לעיין בסוף פרק משה קבל (למעלה פ"א סוף מי"ח), ושם תמצא מבואר כי מה שהתחיל בדברי רבי פרק אחד הכל הוא נמשך לפי החכמה, כמו שבארנו שם.

"**איזה דרך** שיבור לו האדם כל שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם". יש לשאול, אחר שאמר "כל שהיא תפארת לעושיה", למה הוצרך לומר עוד "ותפארת לו מן האדם". ועוד יש לשאול, למה אמר רבי "איזה דרך ישרה", ואילו רבן יוחנן בן זכאי אומר (להלן משנה ט) "איזה דרך טובה*". ועוד, התחיל בלשון נסתר "איזה דרך שיבור לו האדם", ואחר כך אמר לשון נוכח "והוי זהיר".

ויראה* כי רוצה לומר כי* כמה דברים שהם טובים בעצמם, שהאדם עושה אותם, והם תפארת אל העושה, אך אינם תפארת מן האדם, רוצה לומר שהאדם הרואה מגנה אותו

על כך. ודרך זה, עם* שבאמת הדרך הזה הוא תפארת לאדם עצמו, רק שיש חשד מן הרואה, אל יברר דרך זה, לפי שצריך לצאת ידי שמים וידי הבריות. וכל שכן אצל תלמיד חכם, שהוא חלול השם אם נראה לבריות שאין המעשה הגון ונאה. ולכך אמר שצריך שיהיה המעשה תפארת מן האדם, שיהיה במעשה ההוא העושה מפואר מכל בני אדם הרואים גם כן, ולא שיהיה תפארת לעושיה בלבד, רק מן האדם זולתו גם כן. ומה שלא אמר 'איזה דרך שיבור לו האדם כל שהוא תפארת לו מן האדם', ולמה צריך לומר 'כל שהוא תפארת לעושיה'. כי לפעמים בני אדם יפארו אחד על מעשה שעושה, ובעל המעשה לא היה מכוין לשם שמים*, ולפעמים מכוין להערים שיהיה נראה צדיק לעיני הבריות, ולא שייך בזה לומר שיבחר דרך זה. ולכך אמר "איזה דרך שיבור לו האדם כל שהוא תפארת לעושיה", שבאמת הדרך ההוא תפארת לעושיה. ואם היה מכוין שלא לשם שמים, רק ליוהרא, או לשום דבר זולת זה, לא יאמר בזה שהיא תפארת לעושיה. וגם תפארת לו מן האדם, שהבריות מפארים אותו על כך.

והעיקר שבא רבי ללמד*, שלא יאמר האדם כיון שדבר זה הוא נאה וטוב באמת, מה לו ולבריות*. ודבר זה אינו, כי ראוי שיהא מעשה האדם תפארת מן האדם זולתו, כמו שתמצא בכל מקום בדברי חכמים שאסור לעשות מעשה שיהיה נראה שהוא דבר שאינו הגון לרואה, ומכל שכן אם אינו הגון לפי האמת, רק שיהיה המעשה הגון לפי האמת, וגם אל הרואה. ומה שלא אמר 'ותפארת לו מן הבריות', כי אין כל הבריות יכולים לדעת הדרך המפואר, כי לפעמים הוא מפואר בעיני אחד שאין יודע להבין, ולפי האמת אינו מפואר. ולפיכך אמר "ותפארת לו מן האדם", דהיינו מי שנקרא "אדם" אשר יוכל לדעת ולהבין, לא מי שנמשל לחמור, שאינו יודע להבין.

גם יש לומר, כי כל דרך איש זך בעיני* עצמו. ולפיכך אם אמר 'כל שהיא תפארת לעושיה', היה משמע שיהיה הדרך מפואר לעצמו של עושה, והרי "כל דרך איש ישר בעיניו" (משלי כא, ב), ולפיכך צריך שיהיה מפואר מן האדם. ומה שלא אמר 'איזה דרך שיבור לו, כל שהיא תפארת לו מן האדם', שהיה זה משמע שכל דרך אשר ישבחו אותו בני אדם יעשה בשביל שיפארו אותו, שכך היה משמע, שכל דרך אשר יפארו אותו בני אדם - יעשה בשביל זה. ולכך* אמר "איזה דרך שיבור לו, כל שהיא תפארת לעושיה", ומפרש לא שיהיה התפארת מן העושה, כי "כל דרך איש ישר בעיניו", אלא שיהיה תפארת לו מן האדם זולתו, ואותו דרך ישמור ללכת בו.

ומה שאמר "איזה דרך ישרה שיבור לו האדם", ולא אמר 'איזה דרך שיבור לו האדם', ולמה הוצרך לומר "ישרה". שבא לומר איזה דרך ישרה מן הדברים הישרים, שהדרך

שהוא תפארת לעושיה גם כן ישר הוא, אף שאין תפארת לו מן האדם, דסוף סוף הוא הולך בדרך שהוא ישר גם כן, אף אם הוא טועה, כי נראה לו כי דרכו ישרה, ואינה ישרה, סוף סוף הולך בדרך הישר. ולכך אמר איזה דרך "ישרה" מן הדרכים הישרים, "כל שהוא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם", רוצה לומר שהוא מפואר בו עושיה, ומפואר בו העושה מן האדם, וזהו הדרך הישר לגמרי.

ומה שאמר בלשון "איזה דרך ישרה", ורבן יוחנן בן זכאי אומר (להלן משנה ט) "איזה דרך טובה שידבק בה האדם", מפני שבא לומר שהדרך שהוא תפארת מן האדם - הוא יבור לו, כלומר שהיא ישרה אל הבריות. ושייך בזה 'ישר' כאשר הוא תפארת אל הבריות, כמו שפירש רש"י ז"ל בפרשת ראה (דברים יב, כח) "'הטוב' בעיני שמים, 'והישר' בעיני הבריות", ואתיא כרבי עקיבא בספרי (שם) שפירש "'הטוב' בעיני שמים, 'והישר' בעיני הבריות". והטעם שלשון "ישר" שייך אצל עיני הבריות, מפני כי הישר נאמר על דבר שהולך ביושר, והמעוקם הוא הדבר שהולך בעיוות*. ודבר זה הוא למראה עין האדם, שאין הישר והמעוות רק בעין, לא בלב. ולפיכך "הישר" שייך אצל הבריות, שהם רואים למראה העין, שהרי האדם למראה עיניו ישפוט. אבל "הטוב" לא נאמר על העין, רק* שהוא טוב בעצמו, ולכך פירושו 'טוב לשמים'. והישר אפשר שידע האדם, כי יאמר על הדבר 'דבר זה הוא ישר'. אבל הטוב אינו בהשגת האדם, כי לפעמים ידמה לאדם דבר זה הוא טוב, ואינו טוב, אבל הישר האדם יודע אותו. ורבי ישמעאל פליג התם (שם) וסבר אפכא, כי "הטוב" שייך לבריות, אשר הטוב נמצא אצלם, שיקבלו הטוב מן העושה. והשם יתברך שלא יקבל טוב מן הבריות כלל, שייך לומר אצלו "ישר", כי דבר הגון וישר בעיני השם יתברך. וגם בשביל זה צריך לומר "איזה דרך הישר", ולא הספיק לומר "איזה דרך שיבור לו", שרוצה לומר איזה הדרך הישר בעיני הבריות, ומזה מדבר. ועל זה אמר "כל שהוא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם", וזהו הישר בעיני האדם. אבל בדרך הטוב אינו מדבר, לומר איזה דרך הטוב שיבחר לו האדם, ודבר זה יפרש רבי יוחנן בן זכאי לקמן (משנה ט), רק מדבר בכאן מן דרך הישר שהוא בעיני הבריות. ואמר גם כן "שיבור לו האדם", ולא אמר "שידבק בה האדם", כמו שאמר רבי יוחנן בן זכאי (שם), מפני שהאדם דרכו לברר דרך הישר מבין דרך המעוקם, והולך בו, ולכך אמר "איזה דרך הישר שיבור לו האדם". ורבי יוחנן בן זכאי אמר "איזה דרך טובה שידבק בה האדם", מפני שלא אמר 'דרך ישרה', ובטוב שייך דבוק.

ואמר בלשון נסתר "איזה דרך שיבור* האדם", ואחר כך אמר בלשון נוכח "והוי זהיר במצוה קלה", שלא יטעה האדם לומר כי מה שאמר "והוי זהיר" נמי מחובר למעלה

אל מה שאמר "איזה דרך שיבור לו האדם כל שהיא תפארת", וגם זה הדרך שיבור לו האדם שיהיה זהיר במצוה קלה כבמצוה בחמורה, שדבר זה אינו כלל, כי למעלה לא דבר רק במוסר, ובזה שייך לומר "שיבור לו", כי המדות אינם במצות עשה ולא תעשה, ושייך בזה "שיבור לו" אדם מדה זאת. אבל מה שאמר "הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה", דבר זה דין תורה שיהיה זהיר בשניהם, ולכך אמר כאן לשון אחר, שלא יהיה חוזר למעלה. ומה שחבר רבי אלו דברים ביחד, מפני שרבי בא ללמד לאדם דרכים כוללים, הן במדות הן במצות. והתחיל במדות, ודבר זה הוא הראשון, שאמר "איזה דרך ישרה שיבור לו האדם", כי דרך ארץ קדמה לתורה (ויק"ר ט, ג), כמו שבארנו למעלה. ודבר זה שאמר "איזה דרך ישרה שיבור לו האדם" כולל במדות*, ואחר כך דברים כוללים בתורה ובמצותיה, וזה שאמר "הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה".

יש מקשים על זה, איך אפשר לומר שהמצוה* האחת כמו האחרת, והרי בתורה נדחים כמה מצות האחת מפני אחרת, ואיך אפשר לומר שכולם שוות. ומת מצוה דוחה כמה מצות, אף הפסח ומילה, ואם* כן אין המצות שוות. וקושיא זאת אין מקום לה, דכאן אין מדבר רק בשכר מצוה, שאם שני בני אדם, האחד קובר מת מצוה, והשני עושה פסח, אפשר ויכול להיות שזה שעשה פסח, או מל את בנו, שכרו יותר מאותו שקבר מת מצוה, ובשביל כך לא אמרה תורה שיניח את מעשה הפסח משום שהשכר של מת מצוה יותר גדול, שלא הלכה התורה אחר השכר של הבריות, רק שהתורה היא רוצה על כל פנים שיהיה המת נקבר, ודבר זה גזירת התורה. ואם הוא מניח המת, ועושה פסח או מל את בנו, עבר מצות התורה. ואם מניח המת, ויעסוק בפסח, הרי מפסיד שכר של פסח גם כן בעבירה שעשה, שהניח את המת. ובודאי ידעינן שהאחת נדחה מפני האחרת, שהרי התנא בעצמו קראם 'קלה' ו'חמורה', והיינו לענין עשיית המצוה, שאם יבואו שניהם בבת אחת, ואי אפשר שיהיו מקוימים שניהם, שתהיה האחת נדחה מן האחרת. ודבר זה התורה רוצה, ואין דבר זה מצד השכר, כי השכר אינו תולה בקלות וחומר. ודברי רבי שיהיה זריז לעשות מצוה קלה כמו מצוה חמורה, שאל יאמר מה אני משתדל וזריז במצוה קלה, שאין לה כל כך שכר, אשתדל לעשות החמורה. ועל זה אמר שלענין השכר אין הדבר כך, כי אפשר שיש שכר על המצוה קלה כמו על החמורה. ואין לשמוע פירוש אחר, כי הוא נוטה מדברי חכמים, והוא יסוד גדול.

אבל יש להקשות, מהא דתנן בפרק שלוח הקן (חולין קמב.), לא יטול האדם אם על הבנים אפילו לטהר את המצורע. ומה אם המצוה שהיא באיסר, אמרה התורה (דברים כב, ז) "למען יטב לך והארכת ימים וכו'", על מצות החמורות שבתורה לא כל שכן.

ומעתה יקשה לך, מאי קל וחומר איכא, הרי אין ידוע שכר המצות, דשמא על המצוה קלה יש שכר יותר. ויש שהיו רוצים לפרש, 'הוה זהיר במצוה קלה כבחמורה', כלומר שיהיה זהיר וזריז לעשות מצוה קלה כמו שהוא נזהר לעשות מצוה חמורה, 'כי אין אתה יודע שכרן של מצות', כלומר עד כמה מגיע השכר, ויש על מצוה קלה שכר גדול, כמו שהאדם סובר שיש על המצוה חמורה. ומשום כך תהיה זריז בקלה כבחמורה, כי אפשר שעל הקלה יש אותו שכר שאתה חושב שהוא על החמורה. אף על גב שלחמורה* יש שכר למעלה מזה, סוף סוף כיון שאתה זריז במצוה חמורה בשביל שכר הגדול שיש עליה, אותו שכר הגדול אפשר שיש על הקלה. ואינו בא לומר שהם שוים, רק כמו שנזהר בחמורה, יש לו להיות נזהר בקלה.

אבל דבר זה אינו, דבמדרש (תנחומא עקב, ב) אמרו, זה שאמר הכתוב (משלי ה, ו) "אורח חיים פן תפלס", שלא תהא נושא ונותן במצוה של תורה, איזה שכרה מרובה ועושה אותה, ואיזה שכרה מעוטה, למה, "כי נעו מעגלותיה ולא תדע" (שם), מטולטלין הן שבילין של תורה. אמר רב אחא, משל למה הדבר דומה, למלך שהיה לו פרדס והכניס שם פועלים, [ו]לא גלה להם שכר נטיעותיו, שאילו גלה להם היו אומרים איזה נטיעה שכרה הרבה, ונוטעין אותה, נמצאת מלאכת הפרדס מקצת בטילה, ומקצת קיימת. כך לא גלה הקב"ה שכר מצות, כדי שיהיו עושים משלם. הרי כי על פי דעת רז"ל אין ידיעה לקלה ולחמורה איזה שכר יותר גדול, שאפשר שיש לקלה שכר כמו שיש לגדולה, או יותר. ובפירוש המדרש הזה אין להאריך כאן, כי הוא מבואר במקום אחר. מכל מקום הפירוש כמשמעו.

אבל פירוש מה שאמרו 'שאי אתה יודע מתן שכרן של מצות', דהיינו מצד המצוה בעצמה אי אתה יודע למתן שכרן של מצות. אבל המצוה שהיא* בא לאדם בטורח ובצער, דבר זה ענין בפני עצמו, דודאי 'לפום צערא אגרא' (להלן פ"ה מכ"ב), וכמו שיתבאר גם כן בסמוך, שדבר זה - דהיינו צער המצוה - הוא דבר בפני עצמו, ולא שייך אל המצוה. ומעתה הוי קל וחומר שפיר; ומה מצוה שהיא באיסר, רצה לומר היא ממצות שאין בה טורח, והוצאתה אינה* מרובה, רק בשביל המצות עצמה נאמר (דברים כב, ז) "למען יטב לך והארכת ימים", כל שכן מצוה שהיא כמותה, ויש עמה טורח והוצאה, שהוא זוכה לשכר הרבה יותר. ולא בא ללמד רק כי השכר הזה "למען יטב לך והארכת ימים", נאמר בשביל המצוה בלבד, אף על גב שהיא קלה, כל שכן כאשר יש עם המצוה טורח והוצאה, שזה ודאי יותר שכר מן מצוה דוגמתה בשכר. ולא בא ללמד רק שיש שכר כאשר עושה המצוה בצער ובהוצאה, זולת שכר המצוה עצמה.

ויש לפרש אפכא, דמה שכתוב אצל שלוח הקן "למען יטב לך והארכת ימים", על כרחך פירושו כי השכר הזה הוא בשביל הוצאת האיסר, ואין הכתוב מדבר משכר* המצוה עצמה. דאם כן, למה כתב במצוה זאת השכר, ולא בשאר מצות. אלא על כרחך הכתוב בא ללמוד קל וחומר; ומה אם מצוה שאינה רק באיסר וכו'. אם כן אין הכתוב מדבר משכר המצוה עצמה, רק מן השכר שיש בשביל ההוצאה או הטורח. דודאי המצוה יש בה שתי בחינות; הבחינה האחת, מצד המצוה שהשם יתברך נותן שכר בשביל המצוה, אף שאין בה טורח והוצאה כלל, שנותן שכר על המצוה עצמה, דבכל* מקום יש שכר עליה. ושכר זה אין אתה יודע מתן שכרן, שהוא מצד המצוה עצמה, ויכול להיות שיש שכר יותר על קלה מבחמורה, ואין השכר תולה כלל בקלות ובחמורות. אבל השכר שיש בשביל הטורח וההוצאות*, וכמו שאמרו (להלן פ"ה מכ"ב) 'לפום צערא אגרא', בודאי השכר הוא לפי הטורח והוצאה שיש לאדם.

וכן מה שאמרו במכילתא, והביא רש"י ז"ל בפרשת ראה (דברים יב, כה) "לא תאכל הדם למען יטב לך ולבניך עד עולם", הרי הדברים קל וחומר; ומה אם הדם שנפשו של אדם קצה בו, אמרה תורה 'למען יטב לך ולבניך עד עולם', גזל ועריות שנפשו של אדם מחמדתן, לא כל שכן שיזכה לו ולבניו עד סוף כל הדורות', עד כאן. גם כן סבירא ליה דמה שאמר "למען יטב לך", לא נאמר בשביל המצוה עצמה, רק השכר* הזה בשביל שלפעמים חומד האדם לדם בשביל שהוא רעב, אף על גב שהאדם נפשו קצה בו, ועל זה בא השכר, כדי ללמד קל וחומר. דאם לא כן, למה כתב "למען יטב לך" גבי דם ביותר משאר מצות. ועוד כי דם הוא מצות לא תעשה, ובמצות לא תעשה אין שכר עליהן בעצמם כלל, רק בשביל הצער, ולא בשביל המצוה עצמה. דהכי איתא בפרק קמא דקידושין (לט:), דאמר התם העושה מצוה אחת מטיבין לו. ופריך מצות עשה אין, מצות לא תעשה לא, והתניא ישב אדם ולא עבר עבירה נותנין לו שכר כעושה מצוה. ומשני כשבא דבר עבירה לידו. פירוש, שאין שכר על* מצות לא תעשה בעצמם, רק כשבא עבירה לידו, ומתאוה לעבירה, וכופה את יצרו, נותנין לו שכר בשביל הצער שכופה את יצרו. ומעתה מה שאמרה תורה בדם "למען יטב לך" היינו כשבא עבירה לידו, דהיינו שמתאוה לדם ואינו אוכל, ונותן לו השכר הזה "למען יטב לך ולבניך", קל וחומר עבירות שהאדם מתאוה להם לגמרי, שיש שכר על זה יותר.

ומה שאמר (פאה פ"א מ"א) 'אלו דברים שהאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה, והקרן קיימת לעולם הבא וגו', ואם כן ידוע שכר מצות. אין דומה לזה כלל, דלא אמרו רק שעל אלו מצות יש שכר בעולם הזה ובעולם הבא, ושאר מצות אינם כך. אבל כמה הוא

השכר אינו ידוע, ואפשר* כי על אותה מצוה אשר השכר עליה בעולם הבא, הוא כל כך עד שמכריע השכר שיש על המצוה האחרת בעולם הזה ובעולם הבא. ולא באו ללמוד רק כי על* אלו מצות יש פירות בעולם הזה, והקרן קיימת לעולם הבא, ואין זה ידיעת שכר המצות. ומה שאמרו (שם) 'ותלמוד תורה כנגד כולם', דבר זה ענין אחר, שלא אמרו 'שאין יודע השכר' רק בין מצוה למצוה, אבל בין תלמוד תורה למצוה לא אמרו, דודאי השכר יותר על תלמוד תורה מן המצות. ולפרש זה בביאור, אין כאן מקום להאריך. אבל דברים אלו ברורים אין ספק בהם, כי אין ידוע שכרן של מצות, ואפשר שעל הקלה שכר כמו חמורה, או יותר מחמורה.

וטעם הדבר הזה, כי שכר* המצות [הוא] שעל ידי המצות דביקות האדם בו יתברך, וכפי הדביקות שיש לאדם בו יתברך. ואפשר שהדביקות בו יתברך בקלה יותר מבחמורה, כי זה לא תליא בקל וחומר של המצוה שהיא על האדם. ועוד הרי תראה כי המצות שהאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא (פאה פ"א מ"א), והם מצות קלות, כמה שמנה אותם התנא, והמצות החמורות אין להם דבר זה שיהיה אוכל הפירות בעולם הזה. ועל כרחך דהיינו טעמא, שאלו המצות מסוגלות לזה ביותר שתהיה אכילת פירותיהם בעולם הזה, מה שאין כן במצוה אחרת. והטעם מה שאלו המצות אוכל פירותיהם בעולם הזה, אין להאריך כאן, כי הוא מבואר במקום אחר. וכך אפשר גם כן שיש מצות קלות מסוגלות בשכר יותר מן החמורות, כי השכר של מצוה עצמה אינו תולה בקל וחומר, רק שיש איזה מצוה מסוגלת לשכר יותר. וכל הדברים האלו ברורים, בלי פירוש אחר כלל.

אמנם מה שאמר 'מתן שכרן', ולא אמר 'שאין אתה יודע שכרן של מצוה', כי בא לומר למה אין אתה יודע שכרן של מצות, ואמר על זה כי יש לה מתן שכרן. כל נתינה הוא מן הנותן, אשר הוא השם יתברך, ואי אפשר לדעת מה הוא אצל השם יתברך. אבל העונש הוא מצד העבירה, לא מצד הנותן, ודבר זה אפשר לדעת, רק שכר מצות אין לדעת.

והוי מחשב וכו'. פירוש, אם יגיע לאדם מצוה, ויצרו גובר שלא יעשה המצוה, שצריך לו הוצאה, או טורח גדול לעשות המצוה, וזה במצות עשה. ואם הוא לא תעשה, יצרו גובר שיעבור עבירה בשביל יצר הנאתו שיש בעבירה כאשר יעשה. ועל זה אמר שיחשוב ההפסד שיש לו במצוה, הוא הוצאה או צער או טורח, אם הוא מצות עשה. ואם הוא מצות לא תעשה, בקיום מצות לא תעשה מפסיד ההנאה שיש לו אם היה עובר עבירה. ולפיכך אמר שיחשוב ההפסד שיש לו אם (-אין-) מקיים מצות התורה, כנגד השכר שיהיה לו כאשר הוא מקיים מצות התורה, דמצות עשה יש לו שכר גדול בקיום המצוה.

וגם במצות לא תעשה, כאשר הגיע לידו דבר עבירה וכופה את יצרו, ואינו עובר, יש לו שכר גדול. וגם כן יחשוב השכר וההנאה מן העבירה שיהיה לו אם יעבור העבירה, כנגד זה מה שמפסיד השכר שהיה לו מן השם יתברך אם היה מקיים מצות בוראו, וזהו 'ושכר עבירה כנגד הפסדה'.

ויש מקשים על זה, כי משמע שיעשה המצוה בשביל השכר, והרי זה כנגד מאמר אנטיגנוס שאמר (למעלה פ"א מ"ג) "אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב לקבל פרס". ואין זה קשיא, כי לא דבר רק כנגד יצר הרע, כי לפעמים אדם אומר קשה עלי המצוה בשביל ההוצאה או הטורח, או כפיות היצר. ועל זה אמר אם יצרך משיא אותך אל זה, 'הוי מחשב וכו". אבל בודאי האדם לא יכוין לזה, רק יעשה בשביל אהבה. ויש מקשים על זה, כיון שאמר לפני זה 'שאי אתה יודע מתן שכרן של מצות', אם כן איך אמר 'והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה', והלא אין ידוע שכר המצוה. ובודאי שאין זה כלום, שסוף סוף 'הפסד מצוה' אינו רק הוצאה או טורח או צער כפיות יצרו, וכל זה בעולם הזה, והפסד שכרה הוא בעולם הבא, וכבר אמרנו (להלן פ"ד מי"ח) 'יפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה'. ואם כן בודאי אין דמיון ואין ערך להפסד מצוה, שהוא דבר של עולם הזה, לשכר של עולם הבא, ובזה לא נודע בודאי שום שכר מצות.

ובאלו מאמרים שאמר רבי, דהיינו 'הוי זהיר וכו", השני 'והוי מחשב וכו", הג' 'הסתכל בג' דברים', כלל כל הדברים שצריכים במצות התורה; כי לפעמים יחשוב האדם כי מצוה זו קלה היא, אין שכר עליה, ובשביל כך הוא מבטל המצוה, ועל זה אמר 'הוי זהיר וכו". ולפעמים אדם בא לעבור המצוה, כי מצות עשה צריך טורח לעשות המצוה, או שצריך להוציא על זה הוצאה. ואם במצות לא תעשה, צריך שיכוף את יצרו כאשר מגיע לידו דבר עבירה. ולכך אמר שיהיה מחשב ההפסד שיש לו בקיום המצוה, ויחשב גם כן השכר שיש בקיום המצוה מן השם יתברך. וכן להפך, יחשב השכר וההנאה שיש לו כאשר יעבור ולא יעשה המצוה, ויחשוב כנגד זה ההפסד שיש לו בעבירה, הוא העונש, ואז בודאי יבחר לו לעשות המצוה. ולפעמים אדם בא לעבור העבירה בשביל שאין עולה על לבו העונש שהוא לעתיד. ואם משום הפסד השכר מה שיהיה מגיע לו לעתיד, אינו מקפיד על השכר, שיאמר יהיה לי הנאה עתה, אף כי לא יהיה לי שכר לעתיד. לכך אמר על זה 'והסתכל בג' דברים ואי אתה בא לידי עבירה וכו". ולא אמר 'הסתכל בג' דברים ואתה עושה המצוה', שהיה משמע בשביל שאינו מסתכל אינו עושה המצוה, כי דבר זה אינו, כי אין האדם מניח המצוה כשאומר אין רואה המצוה. ולכך אמר 'ואין אתה בא

לידי עבירה'. והכל כנגד יצר הרע של אדם, שכך יצרו של אדם מחשב, כאילו חס ושלום אין רואה ועזב הארץ. וכנגד זה אמר 'והסתכל בג' דברים ואי אתה בא לידי עבירה'. ומכל מקום הוצרך לומר 'הוי מחשב', משום שיש מצות הרבה שיש עליהם שכר אם יעשה, כמו גמילות חסדים, ואין עליהם עונש אם לא יעשה. וכנגד זה אמר 'והוי מחשב שכר מצוה וכו'".

ופירוש אלו ג' דברים, כי צריך שיסתכל האדם שהשם יתברך רואה הכל, שלא יחשוב כי לא* ידע הוא יתברך חס ושלום הדברים הנעשים בתחתונים, כמו שאמר הכתוב על הרשעים שאומרים (תהלים צד, ז) "לא יראה יה ולא יבין אלהי יעקב", רק צריך שידע שהוא יתברך יודע ענין התחתונים. וזהו מה שאומר 'עין רואה', כלומר שרואה מה שנעשה בתחתונים. ומה שלא אמר 'לב מבין', מפני שכך אמר הכתוב (ר' זכריה ד, י) "עיני ה' משוטטות בכל הארץ", ותמיד הכתוב תולה בעיני ה'*. וזה כי בא הכתוב לומר כי השם יתברך רואה את הדברים הנעשים מצד העושה, הוא האדם העושה העבירה. ולא כמו שהיו אומרים קצת בני אדם המתפלספים, כי השם יתברך יודע עצמו, ובידיעת עצמו יודע הדברים שהם בעולם. ומפני זה היו באים לדברים מגונים, שצריך לומר שהאדם מוכרח במעשיו, כי בזולת זה איך אפשר לומר שבידיעת עצמו ידע הדברים שהם בעולם. רק מפני שאומרים שהעולם מתחייב מן השם יתברך, וכל הדברים הנעשים בעולם מוכרחים להיות נעשים מאותו סדר שסדר השם יתברך הנבראים, ולפיכך אמרו בידיעת עצמו ידע הכל. או שיאמרו אין השם יתברך יודע הכל, דהיינו הדברים שהם מצד הבחירה האנושית, רק יודע הדברים שהם מסודרים מוכרחים להיות. ולפיכך אמר 'עין רואה', שאין הדבר כך, שהשם יתברך רואה מעשה בני אדם מצד החוץ, דהיינו מצד העולם הזה. שכל ראיה הוא מצד החוץ, והידיעה בלב שייך אף שלא מן החוץ, וזה שאמר 'עין רואה'. ומה שאמר 'עין רואה' בלשון יחיד, ולא אמר 'עינים רואות', מפני שבא לומר שאין אל השם יתברך עיני בשר ויש לו שתי עינים כמו שיש לאדם, שזה אינו חס ושלום שהוא יתברך רואה הנעשה מבני אדם בעיני בשר. ולכך אמר 'עין רואה', כלומר* שיש אל השם יתברך הראיה מה שנעשה מבני אדם.

ומפני כי יש בני אדם שיאמינו שודאי השם יתברך יודע כל מעשה בני אדם, שדבר זה היה חס ושלום חסרון בו יתברך כאשר לא ידע הכל. אמנם שיהיה השם יתברך משגיח להיות נכנס באזנו הדברים התחתונים להשגיח על התחתונים, זה אינו. כי* דומה אל מלך גדול מאוד, ולגדולתו אם אחד מן השפלים או מן הפחותים יעבור דבריו, או צווי שלו, אין נכנס דבר זה באזנו לשפלתו. וכך יחשוב האדם, לשפלות האדם אשר הוא

בארץ, אף שיודע מעשיו בתחתונים, אין השגחה במעשיו לשפלות האדם, ואין נכנסין באזנו. גם האדם לפעמים רואה דבר, ואינו משים לבו על זה, מפני שאינו נחשב המעשה אליו. וכשם שראוי לומר שהשם יתברך יודע את הכל, שאם לא ידע, היה זה חס ושלום חסרון בו יתברך, כך היו בני אדם אומרים חס ושלום שאינו משגיח בעולם הזה על בני אדם בעלי חומר, שהיה זה חס ושלום חסרון. ולכך אמר שאין הדבר כך כמו שחשבו, רק כי יש 'אוזן שומעת', כי השם יתברך מקבל את מעשה בני אדם, ונכנסים באוזן* של מקום. כי לשון שמיעה באה על הקבלה, כלומר שאין עוזב את המעשה, רק מקבל אותו, ולפיכך אמר 'ואוזן שומעת'.

ומפני שעדיין יש לומר אף על פי שהוא יתברך משגיח על המעשה, אין מוכרח לומר כי ההשגחה שהשם יתברך משגיח בשביל זה שעתיד* ליתן האדם הדין כפי (-העונש-) [העבירה] אשר עשה, כי ההשגחה שהשם יתברך משגיח הוא כדי לתקן שלא יהיה נעשה עוד, ודבר זה לסלק הרע מן העולם, אבל שיבא הכל לידי חשבון - זה אינו. ועל זה אמר 'וכל מעשיך בספר נכתבין', פירוש כי כל מעשיך נכתבין בספר, כמו שיכתוב החנוני בספר, ובסוף בא לידי חשבון הכל. וכאשר יש לפניו אלו ג' דברים; הידיעה שרמז במה שאמר 'עין רואה', וההשגחה שרמז עליו ב'אוזן שומעת', והחשבון - הוא השכר והעונש שיבא לבסוף הרמוז 'בכל מעשיך נכתבין בספר', אינו בא לידי חטא. ואלו שלשה דברים, שהם הידיעה וההשגחה ושכר ועונש, הוא יסוד הכל. שכאשר אלו שלשה דברים הם לפני האדם, אינו בא לידי עבירה.

והדבר עמוק במה שאמר 'וכל מעשיך נכתבין בספר'. כלומר שמעשה האדם יש להם ציור מושכל, כמו שיש לעולם ציור מושכל, כי לפי מעשה בני אדם כך הוא ציור המושכל של עולם, והוא קיים. וזה שאמר 'וכל מעשיך נכתבין בספר', שאל יאמר האדם שמעשיו אין להם רושם בציור המושכל של עולם, שדבר זה אינו, כי מעשה כל אדם יש להם ציור מושכל שהוא קיים. וזהו הספר, כי הספר שם מצויר הכל, וכך מעשה האדם יש להם ציור מושכל קיים. וזה שאמר משה (שמות לב, לב) "ועתה אם תשא חטאתם ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת". ופירוש זה מחני נא מציור מושכל המציאות, אשר השם יתברך כתב וצייר אותו הציור המושכל שהוא קיים. וכן פירוש 'וכל מעשיך נכתבין בספר', שאל יאמר כי אין רושם וזכר למעשה האדם אשר עשה, ואם כן לא יבא לדון עליהם. ועל זה אמר כי אין הדברים כך, רק מעשיו יש להם רושם, כי יש להם ציור מושכל קיים, כמו שיש לעולם ציור מושכל קיים, כך יש למעשה בני אדם. כי אין ספק כי ציור המושכל של עולם לפי הצדיקים והרשעים שהם בעולם, כי כאשר יש רשעים

בעולם, הנה ציור המושכל - שיוצא העולם מן הסדר. וכאשר יש צדיקים בעולם, הנה ציור של עולם צדק ואמת. וכן מה שאמרו (ר"ה טז:) שלשה ספרים נפתחים בראש השנה, הם אלו דברים אשר אמרנו, כי מעשה האדם יש להם ציור מושכל קיים במציאות, וציור של צדק ואמת הוא ציור בפני עצמו, וציור של רשעים ציור בפני עצמו, וציור בינונים ציור מיוחד בפני עצמו, והם הם שנפתחים בראש השנה. ועל זה אמר 'וכל מעשיך בספר נכתבין'. ועוד יש בדבר זה עומק, ואין להאריך.

ויש להקשות רבי בא ללמד שיסתכל האדם בג' דברים, ממה נפשך; אם אין האדם שומר לעשות המצוה ושלא לעשות עבירה, אם כן דבר זה גם כן לא ישמור לעשות שיסתכל בג' דברים תמיד, ואם האדם שומר לעשות מה שראוי, יצוה אותו שלא יעשה שום עבירה, ויעשה כל המצות. ואם לא ישמור לעשות, גם זה לא ישמור. וזה בודאי יש לתרץ, כי דבר זה קל הוא לעשות, אבל המצות טורח עליו, ויצרו משיאו לעבור. ולפיכך אמר שיסתכל בג' דברים, ולא יבא יצר הרע, כי אם יסתכל בג' דברים, ודבר זה קל לעשות, לא* יבא לידי יצר הרע. וזה שאמר 'ואין אתה בא לידי חטא', ולא אמר 'ואין אתה בא לחטא', כי 'ידי החטא' נקראו כאשר יצרו מתגבר עליו, הם הידים שהם סמוכים* לעבירה, כמו 'יד הירדן' (במדבר יג, כט). ולפיכך אמר 'ואין אתה בא לידי חטא', ולא אמר 'ואין אתה בא לחטא'.

ועוד קשה, למה אמר 'הסתכל בג' דברים', ולא אמר 'דע מה למעלה ממך וכו'". אבל מה שאמר 'הסתכל בשלשה דברים' בא לבאר לך ענין מופלג מאוד בחכמה, כי ציור בריאת האדם מה שלא נברא שום בריאה, שהולך האדם בקומה זקופה, ואין בריאה כמו האדם שהולך בקומה זקופה. ודבר זה עשה השם יתברך, כי זה האדם אשר הוא בעולם הזה, אין השם יתברך לנגדו. ולפיכך הוא בא לידי חטא, עד שבשביל זה אמרו חכמים (ברכות כח:) 'יהי רצון שיהיה מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם'. מפני כי האדם הוא על הארץ, ורואה לפניו* מלך בשר ודם, ויש כאן יראת בשר ודם, אבל האדם אין רואה השם יתברך. ולפיכך ברא השם יתברך את האדם בקומה זקופה, כדי שיסתכל כלפי מעלה, וידע הקב"ה שהוא יושב בשמים (תהלים ב, ד), ולא יבא לידי חטא. וזה שאמר הכתוב (קהלת ג, יד) "והאלקים עשה שיראו לפניו", כלומר שהקב"ה עשה את האדם באותו ענין שיראו לפניו, כי בראו להביט למעלה, להתירא מן השם יתברך שהוא* יושב בשמים. על כן אמר 'הסתכל בג' דברים' כמו שברא הקב"ה את האדם להסתכל למעלה, ולא יבא לידי חטא. ועוד יתבאר בפרק עקביא.

משנה ב

רבן גמליאל וכו'. ויש לשאול במאמר זה, כי לפי הנראה היה לו לומר 'יפה תלמוד תורה כאשר עמה דרך ארץ', ולא 'תורה עם דרך ארץ', כי עשה עיקר דרך ארץ. ועוד, 'כי יגיעת שניהם משכחת עון', אם הדבר תולה ביגיעה, אם כן יהיה יגע בתלמוד תורה בלבד, ולא במלאכה, ותהיה משכחת עון מפני היגיעה, אם כל יגיעה משכחת עון. ועוד, שאמר 'כל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה', וכמה תלמידים* חכמים היו שלא היו בעלי מלאכה. ועוד, למה 'גוררת עון', בשלמא מה שאמר למעלה כי 'יגיעת שניהם משכחת עון*', היינו שהוא מסולק מן העון, דכאשר יש לו מלאכה אין צריך לגזול. אבל מה שאמר 'וגוררת עון', משמע שגוררת עון אחר, אף בלא טעם שצריך לו לגזול, דאם כן הוי ליה לומר 'וגורם עון', לא 'גוררת עון'. ועוד, 'כל העוסקים עם הצבור' מה ענין זה לזה, והיה לו לומר 'הוא היה אומר וכו'', שהיה משמע מוסר בפני עצמו. ומאי ענין 'שזכות אבותם מסייעתם'. וכן (להלן משנה ג) 'הוו זהירין ברשות', מה ענין למוסרים שלפניו. ועוד, 'ואתם מעלה אני עליכם וכו'', כי אם הם דברי רבן גמליאל, לא היה לו לומר רק 'ואני מעלה עליכם כאילו עשיתם', ומה 'ואתם מעלה אני עליכם וכו'.

הנה לפי מה שנפרש לקמן בעזרת השם, כי סמיכות המאמרים כפי הדורות של החכמים כמו שהיו זה זה אחר זה, ומכל שכן שאין צריך לתת טעם למה נזכר דברי הבן אחר האב, וכמו שזכר שאר הנשיאים גם כן. מכל מקום בארנו לך למעלה בסוף הפרק שלפני זה, כי מפני שהיו דברי רבי במעשה* האדם, אשר הם מעשה המצות האלהיות והמדות, שהם מביאים את האדם לחיי עולם הבא, ולכך בא הבן אחריו לתת מוסר לאדם בדרך ארץ, שהוא הנהגת העולם, שהם הכנה אל ההצלחה, כמו שאמר 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ וכו'. ודבר ידוע, כי דרך ארץ, שהוא צריך אל הנהגת העולם, הוא קודם מן המצות בצד מה, דהיינו כי האדם צריך קודם לדרך ארץ ואחר כך אל התורה, כמו שיתבאר בסמוך. אבל מדריגת דרך ארץ למטה מן מעשה המצות, שהם המעשים האלקיים, אשר הם למעלה מן דרך ארץ, שהוא לצורך הנהגת העולם. ולכך ראוי שיהיו דברי רבן גמליאל, שמדבר בדרך ארץ, אחר רבי, כמו שהתבאר בפרק שלפני זה.

ופירוש זה המאמר, כי רבן גמליאל בא לומר כי אף הדברים שהם מילי דשמיא, כמו התורה, אל יאמר האדם די לי בעשיתם, ו"שומר מצוה לא ידע דבר רע" (קהלת ח, ה), ולפיכך יעלה על דעתו שלא יפנה אל הנהגת העולם לעשות מלאכה. אבל צריך שיעשה האדם מילי דשמיא כפי הסדר הראוי, ולכך אמר 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ', שלא ישנה סדר הראוי, רק שיהיה קודם דרך ארץ, ואחר כך התורה. וזהו 'יפה תלמוד תורה

עם דרך ארץ', שדרך ארץ קודם. וזה כמו שבארנו בהקדמה, כי קדמה דרך ארץ לתורה (ויק"ר ט, ג). ודבר זה נמשך כפי היצירה של אדם, שתמיד החכמה והשכל באים אחר הדברים שאינם שכלים לגמרי. וכך ראוי שיהיה האדם נוהג גם כן, שמתחלה ילמד דרך ארץ, שאין זה ענין שכלי, ואחר כך יקרב אל התורה השכלית, וזה 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ'.

ומה שאמר 'שיגיעת שניהם משכחת עון', כבר התבאר זה בסוף פרק שלפני זה, וזה כי האדם כאשר הוא שלם מבלי חסרון, הוא מסולק מן החטא, כי החטא הוא חסרון באדם, ולפיכך אין ראוי שיהיה נמצא החטא באדם כאשר הוא שלם. והאדם כאשר הוא שלם בדרך ארץ וגם בתורה, הנה אינו חסר דבר, ומסולק מן החטא שהוא חסרון. אבל אם אינו בדרך ארץ, או שאינו בתורה, הרי הוא חסר תורה או שחסר דרך ארץ, ואחר חסרון נמשך חסרון. ולא כן כאשר הוא שלם בכל, אינו יוצא מידי שלימותו.

אך מה שאמר 'יגיעת* שניהם', דמשמע שתולה ביגיעה במה שעמל ויגע, נראה שרצה לומר כי ראוי שיהיה האדם עמל בשני חלקים אלו אשר יש באדם, כי יש באדם גוף ונפש. והתורה היא שלימות הנפש, ודרך ארץ מה שהאדם צריך לצורך גופו לפרנסתו, ושאר דברים. ואמר* כי כאשר האדם עמל בשני דברים, דהיינו בדרך ארץ, שהאדם עושה להנהגת גופו מה שצריך לו, ומה שהאדם עמל לשלימות נפשו, שהיא התורה, כמו שהוא דרך ארץ להשלים גופו, ואז לא נמצא העון, כי עמל שניהם להשלים את עצמו, והעון לחסר את עצמו. ולכך יגיעת שניהם דוקא, כאשר האדם עוסק בדבר שהוא להשלים את עצמו לגמרי, ודבר זה משכחת העון, שהוא חסרון לעצמו. אבל אין משכחת ממנו לעשות המצות*, שגם המצות הם השלמת עצמו. כך פירוש דבר זה, והוא נכון. אבל אין לפרש כמשמעו, כי מפני שהוא יגע בשני דברים אלו משכחת עון, אם כן אפילו אם יגע בדרך ארץ בלבד, או בתורה בלבד, גם כן יהא משכחת עון, כמו שאמרנו. ועוד, כי אי אפשר שיהיה האדם עמל תמיד, ואי אפשר שלא יהיה נח רגע בלא אלו שניהם, ויבא לידי חטא. אבל לפי הפירוש אשר אמרנו הכל נכון, שלא נקרא שהוא עמל להשלים עצמו רק על ידי שניהם, דהיינו דרך ארץ ותורה. כי אלו שניהם הם השלמת האדם, וכאשר האדם הוא עמל בשניהם, הוא עמל ויגע להשלמת עצמו, ומסולק ממנו החטא אף בשעה שאינו עמל באלו שני דברים, מכל מקום הנה הוא האדם שעמל להשלים עצמו, ולא יבא לידי חטא ועון, שדבר זה הוא הפסד עצמו. אבל אם עוסק בתורה בלבד, מאחר שאינו עוסק להשלים עצמו [ב]דבר שהוא לצורך גופו גם כן, אפשר שימצא חטא ועון, כי צריך לעסוק בהשלמתו של אדם שהוא כולל הגוף והנפש. וזהו האדם, שהוא

מחובר מגוף ונפש, [אף שהוא] משלים עצמו בתורה, סוף סוף הוא אדם חסר, כאשר חסר מה שצריך להשלים גופו, ואחר הדבר החסר ימשך חסרון. ומכל שכן אם אינו עמל בתורה, שהוא השלמת נפשו, שזהו בודאי אדם חסר נקרא. אבל אם הוא עוסק בדבר שהוא השלמתו לגמרי, עד שהוא שלם בשני חלקיו, ואז הוא מסולק מן החטא והעון, אשר הם חסרון האדם. אפילו אם יש לו ממון הרבה ואינו חסר, אם אין עוסק בהשלמת עצמו, אינו משכח ממנו העון. וזהו שתולה ביגיעת שניהם.

ועוד יש לך לדעת, מה שאמר 'כי יגיעת שניהם משכחת עון', שתלה הדבר בעמל ויגיעה, וזה כי החטא והעון נמצא כאשר יש כאן ישיבה, ואין כאן עמל. ודבר זה רמזו חכמים בפרק חלק (סנהדרין קו.) אמר רבי יוחנן, כל מקום שנאמר בו "וישב" אינו אלא לשון צער; "וישב ישראל בשטים" (במדבר כה, א), מה כתיב בתריה (שם) "ויחל העם לזנות". "וישב יעקב" (בראשית לז, א), מה אירע, מכירת יוסף (שם פסוק כח). "וישב ישראל בארץ מצרים" (בראשית מז, כז), מה כתיב (שם פסוק כט) "ויקרבו ימי ישראל למות". "וישב ישראל ויהודה לבטח" (מ"א ה, ה), מה כתיב (שם יא, יד) "ויקם ה' לשטן לשלמה". ובמדרש (ילקו"ש ח"א תשעא) מפרש עוד, "וישב ישראל בשטים", אין ישיבה בכל מקום אלא קלקלה, שנאמר (שמות לב, ו) "וישב העם לאכול ושתו ויקומו לצחק", עד כאן. ובמדרש זה בארו ענין הישיבה שגורמת תקלה לאדם. וזה כי האדם שהוא בעמל*, הנה כאילו לא נמצא בפעל השלימות מצד העמל שיש לו. ומי שאינו בשלימות בפעל, הנה עומד אל ההשלמה, ולא ימשוך אחר זה חסרון. אבל כאשר הוא יושב ונח, כאילו הגיע כבר אל ההשלמה, וימשוך אחר דבר זה העדר וחסרון, כי אין השלמת דבר בעולם שאין דבק בו חסרון, ולפיכך ימשוך חסרון והעדר אחר זה. ואין דבר זה דומה כאשר האדם בעמל וחסר השלמה, והוא עומד אל ההשלמה, כי מאחר שהוא עומד אל ההשלמה, אין דבק בו חסרון.

ודבר זה רמזו בפרק חלק (סנהדרין צא:), דאמרינן שם יצר הרע מאימתי נתן באדם, ואמר שנתן בו משעה שיוצא ממעי אמו, דכתיב (בראשית ח, כא) "כי יצר לב האדם רע מנעוריו", חסר כתיב, משננער לצאת מבטן אמו נתן בו יצר הרע. ומעתה יקשה לך, למה דוקא משיוצא לאויר העולם. אבל יש לדעת כי טעם זה כמו שבארנו, כי יצר הרע הוא השטן הוא המלאך* המות, כמו שאמרו בפרק קמא דבבא בתרא (טז.), והיצר הרע שנתן באדם הוא עצמו השטן והמלאך המות, שמביאים האדם אל ההעדר והמיתה, והכל הוא ענין אחד. ולפיכך כל זמן שלא יצא האדם לאויר העולם, שלא נשלם, והוא מתנועע אל ההשלמה, אין דבק בו ההעדר, שהוא הפך ההויה, ולא ימצאו שני הפכים ביחד. אבל

תכף שננער מבטן אמו, והוא נמצא בפעל בשלימות, ואינו עומד אל הויה עוד, אז דבק בו ההעדר, שהוא יצר הרע, הוא שטן, הוא מלאך המות, שדבק בכל הנמצאים.

כלל הדבר, כי היצר הרע והשטן אין להם כח על דבר שהוא עומד אל הויה. וזה אמרו (סנהדרין קו.) 'כל ישיבה אינו אלא צער', שכאשר האדם עמל בעצמו, וכל בעל עמל מורה שאינו בשלימותו בפעל, וכל שאינו בשלימותו הוא מוכן ועומד אל ההויה ואל ההשלמה, ולא דבק בזה ההעדר, והוא השטן. אבל כאשר ישב האדם, וישיבה לאדם כאילו היה בשלימות בפועל, שהוא נח ואינו עומד אל השלמה, אז ההעדר הדבק בנבראים נמשך אחר זה, ולפיכך כל ישיבה אינו אלא צער. וכן מה שאמר במדרש (שמו"ר מא, ז) אין ישיבה אלא תקלה, כי נמשך אחר הישיבה* היצר הרע, אשר כבר בארנו שהוא יצר הרע הוא השטן שהוא נמשך אל הנבראים כאשר הם בהשלמה, וזה כאשר הוא יושב והוא נח. שהרי היצר הרע נתן באדם כאשר הוא בפועל. ולפיכך כאשר הוא בשלימות הוייתו, ונקרא אז 'יושב', ואז נאמר 'כל ישיבה אינו אלא תקלה' כמו שאמרנו. ומכל מקום התבאר לך מה שאמרו 'שיגיעת שניהם משכחת עון', כאשר האדם עמל בשני חלקיו, מסלקין העון, כי לא נמצא היצר הרע באדם כאשר אין אחד מחלקיו נמצא בפועל השלימות, ומסולק מן העון, כי אין יצר הרע מתגרה בו. ופירושו ברור הוא למביני מדע, כי בעל העמל מסולק מן החטא, שהוא עמל לצאת לפעל השלימות. וצריך שיהיו שניהם בעמל, כי אם אין שניהם בעמל, דהיינו לצאת לפעל מצד גופו כאשר עמל להשלים גופו בדרך ארץ, ולהשלים נפשו בתורה השכלית, ואז גופו ונפשו מסולק מן החטא, ומסולק מן היצר הרע, ולא יבא לידי חטא. אבל אם אין שניהם בעמל, סוף סוף ימצא היצר הרע באחד מהם, ולא יאמר בזה שהוא מסולק מן החטא.

ויש לך להבין בחכמה, כי אלו שני דברים שזכר, דהיינו העמל בדרך ארץ והעמל בתורה, כנגד שני יצר הרע שברא הקב"ה, יצרא דערוה ויצרא דעבודה זרה. ועל ידי שהאדם בעמל* בדרך ארץ לצורך גופו, מסלק יצרא דערוה. ועמל בנפשו בתורה מסלק יצרא דעבודה זרה. והדברים האלו עמוקים מאד בחכמה, ואין להאריך כאן יותר, כי נתבאר במקום אחר. אבל רמזנו עליהם להבין מעט מדבריהם, והנה עולה הכל לענין אחד.

ואמר "כל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה". רצה לומר, מפני שהוא אדם חסר, כי אין לו מלאכה המשלמת את האדם, ואם אין עם התורה מלאכה, דבר זה חסרון לאדם מה שראוי לו, וכל דבר שהוא חסר בעצמו אין קיום לו. ואמר 'שגוררת עון', וזה כי הדבר החסר ממה שראוי, נמשך אחריו עוד חסרון, והוא החטא, שאין חסרון יותר מזה. ואצל תורה שיש עמה מלאכה אמר "שמשכחת עון", רוצה לומר אפילו עון ששייך לבא,

משכחת ממנו. ואם אין עם התורה מלאכה, אפילו עון שאין שייך לזה, גוררת ממקום אחר. ולכך אמר ש"סופה בטילה וגוררת עון" כמו שהוא לדבר שהוא חסר. ואם היו הרבה חכמים שלא היה להם מלאכה, היה להם משא ומתן, שהוא כמו מלאכה. או שכל כך חשקה נפשם בתורה, שהיה קיום לתורתם. ואין פירוש המאמר הזה רק כך, כי דברי חכמים בנוים על חכמה, וכאשר* האדם יעמיק בחכמה, לא יהיה לו ספק בזה.

ואמר 'וכל העוסקים עם הצבור וכו". חבר אלו שני דברים, דהיינו תלמוד תורה והעוסקים עם הצבור ביחד, כי הם מתדמים ומתיחסים. וזה כי התורה אינה כמו המצוה, שהמצוה כאשר הוא עושה המצוה, אינו מתעסק בדבר שהוא הכל כאשר הוא עושה המצוה, ולא שייך בזה הכל. וכאשר הוא עוסק בתורה, הוא קונה ענין כללי. וכל ענין השכלי הוא כללי, ואינו דבר פרטי, כמו שמבואר דבר זה. וזהו אמרם ז"ל (ירושלמי פאה פ"א ה"א) שקול דבר אחד מן התורה ככל העולם כולו, שנאמר (משלי ח, יא) "וכל חפצים לא ישוו בה". הרי כל דבר מדברי תורה כללי הוא נחשב. וזה הפירוש גם כן (משלי ו, כג) "כי נר מצוה ותורה אור", כי המצוה שהאדם עושה הוא כמו נר, שהוא נר אחד פרטי. אבל התורה היא אור, שאין שייך ענין פרטי באור, כי הוא אינו חלק. ודבר זה עצמו הפירוש שלמעלה שמבואר בהקדמה, כאשר תבין, ואין להאריך בזה. ועוד כי אמרו (להלן פ"ה מכ"ב) 'הפוך בה והפוך בה דכולא בה'. ולפיכך מחבר לזה 'כל העוסקים עם הצבור', דהיינו עם הכלל, [ד]אינו דומה למי שעוסק בדבר פרטי, שהרי זה מתעסק בדבר כללי.

ולפיכך אמר שיהיה כוונתו לשם שמים. שכאשר כוונתו לשם שמים, אז בודאי נאמר עליו שהוא מתעסק בדבר שהוא כללי. שאם אין כוונתו לשם שמים, הרי יוצא דבר זה מעסק הצבור, שהוא עסק רבים ששכרו גדול. כי כאשר כוונתו להתגדל ולהתפאר, אינו עושה לשם הצבור, שהם הכלל. אפילו אם היה כוונתו שיעשה לשם אלו האנשים שהם הצבור, אין זה שעושה אל הכלל מה שעושה בשביל אלו האנשים. רק אם יעשה לשם שמים, רצה לומר בשביל שיש להטיב עם הצבור מפני שהם כלל, וראוי להטיב עם הצבור שהם כלל. ודבר זה הוא לשם שמים, כי הוא השם יתברך עם הצבור. ולפיכך אמרו* במסכת שבת (קנ.) מפקחים על עסקי צבור בשבת. והיינו מפני שנחשב מילי דצבור* מילי דשמיא, והוא בכלל חפצי שמים שהם מותרים. וזהו שאמר שיהיה כוונתו לשם שמים, בשביל טובת הצבור, שהוא מילי דשמיא.

ואמר שזכות אבותם מסייעתן, וצדקתן עומדת לעד. פירוש, כי האבות, שהם אברהם יצחק ויעקב (ברכות טז:), זכות שלהם מסייעתן כאשר מתעסקין בצרכי צבור. כי האבות הם אבות לכלל, ואינם נקראים אבות לפרט, כי הפרט יש לכל אחד ואחד אב בפני

עצמו, אבל האבות אברהם יצחק ויעקב הם אבות הכלל. וזכות האבות עומד ומסייע לכל אשר הם אבות להם, כאשר הם צריכין. ולפיכך 'זכות אבותם מסייעתן, וצדקתן עומדת לעד', כמו שהכללים הם עומדים לעד, ואין הכלל - שהוא הצבור - נחשב כמו הפרט, שהפרטים הם החולפים ומשתנים, אבל הכלל עומד לעד. אפילו אם זה הצבור שהיה עוסק עמו גם כן עבר וחלף, מכל מקום שם 'צבור' עליהם, שהוא הכלל, שהכלל מקוים ועומד במה שהוא כלל. ולפיכך אמר 'וצדקתן עומדת לעד', כלומר שיש לו זכות גדול, כיון שעושים טוב עם הצבור, שהוא הכלל, אשר הכללים מקויימים לעד. והנה זכות זה מתחיל מן האבות, שהיו האבות בתחילת העולם, ועומד לנצח. וזה שאמר 'שזכות אבותן מסייעתן, וצדקתן עומדת לעד', רוצה לומר כמה וכמה זכות גדול עושים, שהרי זכות אבות מסייעתן, וכאילו עושים זכות שמתחיל מן האבות, שהיו בתחילת העולם, ועומד הזכות לנצח, שכך הוא ענין הכללי שעומדים לנצח. ולכך העוסקים עם הצבור, מתחיל זכות שלהן מן האבות, ומגיע עד סוף כל הדורות, עד שעשו העוסקים עם הצבור זכות מתחלת העולם עד סופו. ואם היו מבינים מנהיגי ישראל הדברים האלו, בכל כחם* היו עוסקים עם הצבור לשם שמים, ולא לשם הנאתן.

ואמר אף שזכות אבותם מסייעתן כאשר הם מתעסקים בצרכי צבור, מכל מקום 'ואתם מעלה אני עליכם כאילו עשיתם אתם', ולא מצד זכות אבות. ולא אמר 'והם מעלה אני עליהם כאילו עשו', שהיה זה משמע שהוא חוזר על האבות, שזכר לפני זה שזכות אבותם מסייעתן, ומעלה אני עליהם כאילו עשו האבות דבר זה, שהרי זכותם גרמה כל זאת. אבל כשאמר 'ואתם', מדבר עם העוסקים עם הצבור, שמעלה עליהם כאילו הם עשו זכות גדול הזה, אף כי זכות האבות גרמה. וביש ספרים גרסינן 'ואתם מעלה אני עליכם שכר הרבה'. ופירושו ששכר הרבה מאד יש לכם, לפי שאתם עוסקים בצרכי צבור, שהם רבים, ומאחר שהם רבים הרבה שכר יש לכם, כאילו עשיתם הרבה. אף כי לא עשיתם הרבה, סוף סוף לרבים עשיתם, וזכות הרבים הוא הרבה. ואמר 'ואתם מעלה אני עליכם' כאילו עשיתם אתם הדבר, אף כי זכות האבות מסייע לכם בזה, ושכר הרבה יש לכם על זה. ועוד יש לומר כי לכך אמר 'ואתם', בשביל חוזק ההבטחה, שכאשר באים להבטיח את האדם, מבטיח אותו פנים אל פנים, כדי לחזק ההבטחה. וזהו 'ואתם מעלה אני עליכם שכר הרבה', כאילו עשיתם הרבה, כלומר מבטיח אני אתכם על זה הדבר.

ואמר זכות אבותם מסייעתן, כאילו היו האבות אבותיו* בפרט, כמו שיקראו 'אבותינו אברהם יצחק ויעקב' לכל ישראל, יקראו אבותיו של זה כאשר עוסק בצרכי רבים, דכיון שעוסק בצרכי רבים, נחשב כמו רבים. ודבר זה תמצא, כי כאשר נגלה הקב"ה אל משה

בסנה, אמר (שמות ג, ו) "אנכי אלקי אביך אלקי אברהם וגו'", וכאילו היו האבות אבותיו של משה בפרט. ולכך היה סבור משה כי "אלקי אביך" היינו אלקי עמרם, עד שאמר "אלקי אברהם וגו'". ואם כן למה אמר "אלקי אביך", רק מפני שגלוי וידוע לפני הקב"ה שימאן משה רבינו ללכת בשליחות הקב"ה, שיאמר "מה אני כי אלך אל פרעה" (שם פסוק יא), אמר הנה אתה מתעסק בצרכי רבים, והאבות הם אבות למי שעוסק בצרכי רבים, כמו שהם אבות לרבים, ויהיה זכות אבות בסייעתך, כמו שאמר כאן 'שזכות אבותם מסייעתם'. ולכך אמר "אנכי ה' אלקי אביך וגו'". והסיוע הזה, אברהם תומך ביד ימינו, ומסייע אותו הן בדבור הן במעשה של העוסק בצרכי רבים. יצחק דוחה ומכרית כל המקטרגים שהם משמאל, והמתנגדים אליו במעשה ההוא. יעקב מראה לו הדרך אשר ילך בו ואת המעשה אשר יעשה, כדכתיב (בראשית כח, כ) "אם יהיה אלקים עמדי ושמרני בדרך הזה אשר אנכי הולך עליה וגו'", והבן זה היטב.

גם יש לפרש כי לכך סמך לזה 'וכל העוסקים עם הצבור', רוצה לומר אף על גב כי אין זה רק דרך ארץ, שהוא מתעסק בתקון צרכי רבים, ונחשב זה דרך ארץ, ועם כל זה שכרו גדול ביותר. ומפני שאמר לפני זה 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ', שמשבח דרך ארץ, אמר ואם עסק צבור הוא הדרך ארץ שהוא עוסק בו, שהוא פקוח רבים מה שהוא לצורך חיותם, שכרו הרבה יותר.

משנה ג

ואמר הוו זהירין ברשות. לפי שאמר שיהיו עוסקים עם הצבור, אמר אחר זה 'הוו זהירין ברשות', כי הרשות הוא הפך הצבור, כי בעל שררה מפני חשיבתו וגדולתו, הוא מוציא עצמו מן הצבור, רק נבדל מהם, כמו שהוא דרך כל בעל שררה. אף שהוא רוצה להנהיג את הצבור כאילו היה עוסק בצרכי הצבור, אבל אין הדבר כך. וזה שאמר 'הוו זהירין ברשות', שהרשות הוא נבדל מן הכלל, ואין להם חבור עם הכלל. ואם אתה רואה שהם מקרבין את האדם, ונראין* כאוהבין את האדם, אל תאמר הרי הוא מקרב את האדם בשביל שהוא אוהבו, ואם כן יש לו חבור אל אחרים, אין דבר זה כלום, שאין עושים זה בשביל שהם מחזיקים את האדם קרוב אליהם, רק עושים בשביל הנאת עצמן. 'ואין עומדים לאדם אפילו בשעת דחקו', שיהיו לכל הפחות עומדים לאדם בשעת דחקו, ויהיו כאח נגש לצרה, שגם זה אינו, כל שכן שלא יהיו עושים דבר לאדם שלא בשעת דחקו. וכל זה מפני שבעל השררה נבדל מן הצבור, ולכך אין מקרבין את האדם להיות להם חבור וקרוב אליהם, ונראין כאוהבים בשעת הנאתן, ואינם אוהבים אותם.

ונראה עוד כי סמך אלו ב' דברים, דהיינו 'וכל העוסקים עם הצבור וכו', 'הוו זהירין ברשות'. מפני שבא לומר שיש לאדם להשתדל בטובת הצבור בכל מאמצי כחו מה שאפשר לו לעשות. והנה נמצא בני אדם רוצים להחניף ולהנות את השררה, ונותנים עצה אל השררה נגד הצבור כדי למצא חן בעיני השררה, כדי שיקבלו מהם הנאה. על זה אמר 'הוו זהירין ברשות', רצה לומר שאין מקרבין את האדם רק לפי הנאתן. ואם יראה השררה שמסביר לו פנים, אין זה אלא* להנאתן. ולפיכך אלו האנשים, נוסף על העונש שיש להם, אינם מגיעים אל רצונם ואל תכליתם, אשר הם חושבים לקרב עצמם אל הרשות, אין מגיע להם דבר זה כלל. וזה כאשר בעל השררה הוא ישראל, אבל אם הוא גוי, העושה זה מסור גמור, ואסור לדבר ממנו*.

משנה ד

עשה רצונו כרצונך וכו'. בספרים שלנו גרסינן 'הוא היה אומר', וקאי על דברי רבן גמליאל שנזכר* לפני זה. ויש לשאול, מה ענין זה לזה שנזכר לפניו, שחבר דברים אלו יחד. ויראה, כי בא לומר כי זה עצמו רצון הקב"ה כאשר עוסק בצרכי רבים, ודבר זה הוא רצונו של מקום, כי כל ענין הצבור הוא רצונו. וראיה לזה, כי אמרו בפרק קמא דברכות (ח.) "ואני תפלתי לך ה' עת רצון" (תהלים סט, יד), אימתי עת רצון, בשעה שהצבור מתפללין. הרי לך מבואר שהשם יתברך רצונו בצבור דוקא, ורצונו הוא כאשר מתפללין על צרכיהם מה שצריך להם. ולפיכך אמר כאן 'עשה רצונו וכו', שיהיה עוסק עם הצבור, מפני כי הצבור הוא רצונו של הקב"ה. ודבר* זה ענין עמוק כי אין מקטרג לצבור, במה שהם צבור אשר* יש להם כח כללי, ובצד הכלל אין חטא, כי החטא הוא בפרטים, אבל הכללי* לא שייך חטא וקטרוג. לכך הקטרוג לצבור מצד הפרט בלבד, דהיינו מה שעשו היחידים, אבל מצד הכלל אין קטרוג. ותפילת הצבור בבית הכנסת הוא מצד הצבור, ולפיכך הוא שעת רצון. וגם דבר זה ידוע לנבונים. ועל כל פנים הצבור הם דבוקים ברצונו יתברך, כאשר ידוע.

ופירוש זה, כי בא להודיע במוסר זה כי יש ביד האדם לתקן שיהיה אליו כל רצונו, ואל יאמר האדם כי הוא חסר מה שירצה. וכל ענינו של אדם אשר הוא צריך אל האדם, הם ב' דברים; האחד, שהאדם צריך שיהיה לו כל צרכו מה שחסר אליו. והשני, שלא יהיה נעשה לו רע מן אחרים. שאם היה לו כל צרכו, והיה לו כנגד זה דבר רע, מה מועיל הטוב. וכן אם לא היה נעשה [לו] רע, ולא היה לו מה שחסר אליו, גם כן זה אדם חסר נחשב. ועל זה אמר כי בשביל אהבת השם יתברך, כאשר יעשה רצונו של השם יתברך,

נעשה לו רצונו כל מה שחסר לאדם. וכן בשביל היראה שיש לו מן השם יתברך, יהיה נשמר שלא יהיה נעשה רצון אחר נגד רצונו.

וזה כי כאשר אוהב השם יתעלה ויתברך, ויעשה רצון השם יתברך כמו רצונו, דהיינו לאהבה* השם יתברך בכל לבבו (דברים ו, ה). כי האדם מבקש מה שהוא רצונו בכל לבבו, ובזה עושה האדם רצונו של מקום כרצונו, כי רצונו של מקום לאהבה אותו בכל לבבו. ואז יעשה השם יתברך רצונו של אדם כאילו היה רצונו של מקום, ויהיה נעשה רצונו של אדם על כל פנים. כי כאשר נקשר רצון האדם ברצון השם יתברך, עד שרצונו של אדם הוא רצונו של מקום, שהרי הוא עושה רצון המקום כאילו היה רצונו, ובזה נקשר רצון האדם ברצון המקום, ולפיכך קשור גם כן רצון המקום ברצון האדם, ועושה השם יתברך רצונו של אדם כאילו היה רצון השם יתברך. ודבר זה אמר כנגד האהבה, שיהיה רצון האדם קשור ברצונו יתברך לעשות רצונו של מקום, כאילו היה רצונו, בכל לבו.

ואמר כנגד היראה 'בטל רצונך מפני רצונו', שלא יעשה האדם רצונו, רק רצון השם יתברך. וכאשר האדם מתאוה לעשות רצונו בעבירה, ומחמת היראה מניח העבירה בשביל רצון השם יתברך, שאינו רוצה בעבירה, ולפיכך נחשב רצונך גם כן רצון השם יתברך, ולא יהיה נעשה רצון אחרים כנגד רצונך. ודבר זה הוא ביראה, שמבטל רצונו מה שחפץ לעשות עבירה מפני רצונו של מקום, וזהו היראה. והרי לך כי על ידי אהבה הגמורה ועל ידי היראה הגמורה אפשר לאדם לתקן כל עניניו, ופירוש ברור הוא. ואם שהוא יותר עמוק מאד בענין קשור רצון האדם ברצון השם יתברך, עד שנחשב רצון אחד. כי האדם מקשר רצונו ברצון המקום כאשר האדם עושה רצונו של מקום כרצונו, וכאשר רצונו של אדם מקושר ברצון המקום, אז מקושר רצון המקום ברצונו לעשות רצונו מה שהאדם חפץ. ולעומק הדברים אין לפרש יותר.

הלל אומר וכו'. יש לשאול במאמר הלל, למה קבע אותו כאן, ולא קבע אותו למעלה עם מה שאמר הלל (פ"א משניות יב-יד). ועוד קשה*, אלו דברים האיך יש להם חיבור ביחד; 'אל תפרוש מן הצבור', 'ואל תאמין בעצמך'. וכן כל השאר, שאין לאחד ענין אל אחר, והיה לו לומר בכל אחד ואחד 'הוא היה אומר', כמו שאמר באותם שזכר אחריו (משניות ה, ז).

אבל פירוש זה, מפני שזכר לפני זה (משנה ב) מעלת הצבור, שאמר 'כל העוסקים עם הצבור וכו'", קבע גם כן כאן דברי הלל, שהוא מפרש גם כן מעלת הצבור, והיפך זה היחיד, שאינו נחשב אצל הצבור. לכך אמר 'אל תפרוש מן הצבור', כי הצבור שהם

הכלל, הם עומדים, כמו שהתבאר כי אל הצבור יש קיום יותר. ולפיכך הפורש מן הצבור פורש מן הדבר שיש לו קיום ביותר. ועוד, כי הכלל הוא הכל, ויש בהם כח הכל, ולפיכך הפורש מן הצבור פורש מהכל, והוא מבחוץ. ואם הוא מבחוץ, להבל נחשב דבר זה, שיצא מן הכלל. ודבר זה מבואר בדברי חכמים, שמנו הפורשים מדרכי הצבור בכלל מינים ואפיקורסים שכופרים בתורה ובתחיית המתים, כדאיתא במסכת ראש השנה (יז.), שאמר שם; 'אבל המינים והמוסרים והמשומדים והאפיקורסים שכפרו בתורה ובתחיית המתים, ושפרשו מדרכי צבור'. שכל אלו הם יוצאים מן הכלל, ואין להם חלק בכלל. וכן מי שפורש מן דרכי צבור, הוא יוצא מן הכלל.

ואמר כי הכלל הוא עיקר, לא היחיד הפרטי, שהיחיד הוא בעל שינוי, ואלו הכללים עומדים, כמו שהתבאר כי כח הכללי עומד בלא שינוי. ולפיכך אמר אחריו 'אל תאמן בעצמך עד יום מותך', כלומר אל תאמן בעצמך שאין אתה בעל עבירה עד יום מותך, כי האדם הפרטי בעל שינוי, ונופל תחת השנוי, ואפשר לו להשתנות כל שעה וכל רגע, כאשר הוא נופל תחת הזמן אשר הוא משתנה.

ואמר עוד שאין הפרטי ראוי לדון את חבירו, ולומר כי עשה פלוני מעשה שאין ראוי לאדם לעשות, ויהיה דן על חבירו מה שעשה. ועל זה אמר 'אל תדין את חבירך עד שתגיע למקומו', כלומר כי יש סבות הרבה לאדם, ואם היתה אותה סבה בעצמה מתחדשת עליו כמו שהיא באה על חבירו, היה עושה גם כן מה שעושה חבירו, כי אין בטחון ואמונה לאדם פרטי, מאחר שהוא בעל שנוי, ולכך אין לו לדון על עצמו. ומתחילה אמר 'אל תאמן בעצמך עד יום מותך', כי אפשר לאדם להיות משתנה בעצמו. ואמר אף דבר שהוא ענין זר, שהאדם יאמר על זה המעשה כי דבר זה אין ראוי לעשות לאדם, מאחר שהוא דבר זר, ואם כן יש לעלות על הדעת כי יש לאדם לדין אחר ולומר כי עשה מעשה שאין אדם אחר היה עושה. ומכל מקום אל ידין את חבירו עד שיגיע למקומו, שאם הגיע לו הדבר מה שהגיע לחבירו, והיה מתחדש עליו מה שהיה מתחדש על חבירו, אפשר שיהיה גם כן עושה, אף על פי שהוא דבר זר שאין דרך לעשות, במה שהאדם הוא בעל שנוי, אפשר שגם כן הוא היה עושה הדבר ההוא.

ואמר עוד 'אל תאמר דבר* שאי אפשר לשמוע'. כלומר שאל יאמר על ענין אחד 'דבר זה אי אפשר לשמוע', מפני שהוא דבר גדול, ואי אפשר לשמוע דבר חדוש כמו זה. ובשביל כך הוא סומך על דעתו לעשות מה שהוא עושה. ואם היה נעשה אותו דבר מעולם, לא היה סומך לעשות מה שעושה. דרך משל; אדם עשיר גדול מאד, והוא סומך על עשרו לעשות רצונו. ואמר כי דבר זה אי אפשר להשמע, שיהיה עשיר* כמו זה יורד מנכסיו,

ולפיכך עושה רצונו בכל דבר. ועל זה אמר שאל יאמר כי זה דבר שאי אפשר להשמע, שסופו להשמע, אף כי הוא חדוש ושנוי גדול מאד, כי העולם הזה הפרטיים הם תחת השנוי. והרי דבר זה עוד יותר מן הראשון, ומפני שלא זכר לפני זה רק שאל ידין את חבירו עד שיגיע למקומו, אף על פי שיהיה אותו דבר ענין זר, עד שיחשוב שהוא מובטח לו שהוא לא יעשה, ואמר על זה שאל ידון את חבירו עד שיגיע למקומו. ומכל מקום אינו שנוי וחדוש גדול. אבל כאן מוסיף לומר שאין לאדם עמידה וקיום אף בדבר שהוא חדוש ושנוי גדול, שלפי דעת האדם אי אפשר לשמוע. וזהו שאמר 'אל תאמר' על דבר שהוא חדוש כי הוא דבר 'שאי אפשר לשמוע', שכל כך הוא דבר חדוש עד שאי אפשר לשמוע, כי בודאי אפשר להשמע, עד שאין לאדם עמידה וקיום, והוא בעל שנוי בכל דבר.

והוסיף עוד לומר 'אל תאמר לכשאפנה אשנה'. כלומר שאין לאדם עמידה מקוימת אף שעה אחת, ולכך אל יאמר אשנה תוך שעה או שתים כשאפנה, ודעתו שאין האדם בעל שנוי כל כך בזמן קרוב, ולכל הפחות יש לאדם קיום זמן מה, וחושב בודאי שלא יבא לו עסק אחר בתוך שעה, ולכך ישנה תוך שעה. גם דבר זה אינו כלל, 'שמא לא תפנה', כי אין לאדם עמידה מקוימת אפילו זמן קצר, ושמא לא תפנה, כי יבאו לך עסקים אחרים, כי האדם בעל שנוי תמיד. הרי לך כל הדברים האלו שזכר, כי האדם בעל שנוי לגמרי, לכך אמר 'אל תאמין* בעצמך', 'ואל תדין את חבירך', 'ואל תאמר דבר זה אי אפשר לשמוע', 'ואל תאמר לכשאפנה אשנה', כי האדם הפרטי הוא הפך הכללי, שהכללי עומד קיים.

ויש לך להבין כי זכר כאן כל השנויים; כי האדם בעל שנוי הן מצד עצמו, כי כל גשם משתנה בעצמו. ויותר מזה, שהוא משתנה מצד הסבות אשר יבואו עליו תמיד. ועוד הוא משתנה מצד הזמן, אשר הוא מפאת הגלגל. ויותר מהכל, כי אין האדם בלא שנוי, רק הוא בהשתנות תמיד מצד המקרים, כמו שיתבאר. וכנגד זה אמר 'ואל תאמן בעצמך', מפני שהאדם הוא גשמי, וכל גשם בעל שנוי בעצמו, ולכך אל יאמין בעצמו. וכנגד השנוי מפאת הסבה אמר 'אל תדין את חבירך עד שתגיע למקומו', ואם נתחדש הסבה עליך מה שהתחדש על חבירך, לא היית עומד בנסיון. ואמר עוד שהאדם בעל שנוי מצד הזמן אשר הוא מתחדש מן הגלגל, כי הזמן מביא שנוי לעולם. ולפיכך אמר שאל יאמר כי דבר זה אי אפשר לשמוע בעתיד, כי סופו להשמע, כי הזמן מתחדש בעולם כמו זה. ואמר עוד יותר 'אל תאמר לכשאפנה אשנה שמא לא תפנה', ואין בטחון לו. ודבר זה עוד יותר שנוי, כי הראשונים הם שנויים שהם חדוש גדול, אבל השנוים שהם מצד מעשה האדם והמקרים, ואינם חדוש כמו הראשונים, הם תמידים, עד כי אין לו לאדם עמידה אפילו רגע אחד. שהאדם יחשוב כך וכך אעשה, ויבאו מקרים ושנוים עליו. ולפיכך 'אל יאמר

לכשאפנה אשנה, כי שמא לא תפנה', ויבואו על האדם שנויים, עד שהוא בהשתנות תמיד. והרי כל* אלו הדברים שהאדם הוא בעל שנוי, הפך הכללי. והכל נמשך אל מה שאמר 'אל תפרוש מן הצבור', כי כאשר האדם פורש מן הכללי אשר יש לו קיום ועמידה, ורוצה* להיות פרטי, שהוא בהשתנות תמיד. ודבר זה מבואר לכל מי שיש לו עין לראות ולב להבין.

משנה ה

'**הוא היה** אומר אין בור ירא חטא ולא עם הארץ חסיד וכו'. יש לשאול בחלוף השמות, שאמר 'אין בור ירא חטא, ולא עם הארץ חסיד', כי לפי הנראה הבור ועם הארץ אחד הם - מי שלא למד תורה, והיה לו לומר 'אין עם הארץ ירא חטא וחסיד'. ואם בור ועם הארץ שני דברים, יש לשאול מפני מה 'אין בור ירא חטא, ועם הארץ אינו חסיד', ולמה לא אמר ההפך; 'אין עם הארץ ירא חטא, ולא בור חסיד'. וכן מה שאמר 'ולא הביישן למד, ולא הקפדן מלמד, ולא כל המרבה בסחורה מחכים'. ואם אנו באים* לפרש דברי חכמים כמו שמבינים הרבה בני אדם, כי הביישן אינו למד מפני שאינו שואל מה שחסר לו בלמודו, והקפדן אינו מלמד בשביל שהתלמיד ירא לשאול אותו מפני קפדנותו*, והמרבה בסחורה אינו מחכים בשביל רוב עסקיו, ואם כן כל אדם היה יכול לומר דברים אלו, ואף סתם אדם. ועוד, 'המרבה בסחורה אינו מחכים' אין לפרש כך, כי מאי שנא המרבה בסחורה או שמרבה בנכסים, הלא אמרו (להלן משנה ז) 'מרבה נכסים מרבה דאגה', ויש לו עסקים רבים יותר מן מרבה בסחורה, ואם כן היה לו לומר 'וכל מי שמרבה בנכסים אינו מחכים', ולמה נתלה ברבוי סחורה. ועוד יש לשאול, מה* ענין 'ובמקום שאין אנשים השתדל להיות איש' לדברים שזכר לפני זה.

כבר אמרנו פעמים הרבה, שאין דברי חכמים רק חכמה, ואינם דברי אנשים שהם מדברים דברים לפי סברות האדם. ומה שאמר כאן 'אין בור ירא חטא, ולא עם הארץ חסיד', יש לך לדעת כי שני שמות אלו הם שני דברים מחולקים, אף כי הם מדברים מענין אחד, שאין בו תורה וחכמה, יש בו [שני] שמות מצד שתי בחינות מחולקות; כי יקרא הדבר שהוא שממה 'בור', כי (בראשית מז, יט) "והאדמה לא תשם" תרגומו 'לא תבור', הרי כי נקראת השדה שלא נמצא בה תבואה 'שדה בור'. וכן יקרא האדם מצד שאין בו החכמה 'בור', מפני שהוא ריק מן החכמה. ויקרא האדם מצד שהוא חסר חכמה 'עם הארץ', כי הגוף אשר הוא מחובר לחכמה, אינו דומה לגוף אשר אין בו החכמה. והנה יש באדם אשר אין בו תורה שני דברים; האחד, שהוא ריק מן החכמה. והשני, גוף האדם אשר בו עומד החכמה, ימצא אצלו חסרון כאשר אין בו באדם החכמה. מצד הבחינה

הראשונה יקרא 'בור', ומצד הבחינה השנית נקרא 'עם הארץ'. והרי לך, כי האדם אשר אין בו תורה, יש בו פחיתות מצד הגוף ומצד השכל; כי לא ימצא בו השכל, ומצד זה נקרא 'בור'. ואף כחות הגוף כלם הם חסרים כאשר הוא בלא חכמה ותורה, ומצד הזה יקרא 'עם הארץ'.

וזהו שאמר 'אין בור ירא חטא'. כי יראת שמים, שהוא מקבל היראה מן השם יתברך. ומי שחסר התורה, שהיא החכמה האמיתית, אין מקבל היראה מהשם יתברך. ודבר זה אמרו גם כן (להלן פ"ג מי"ז) 'אם אין חכמה, אין יראה', כמו שיתבאר (שם). ודבר זה ברור, כי כאשר האדם קרוב אל המלך, הוא ירא ממנו. ולא ירא ממנו כאשר האדם הוא רחוק ממנו, שאז אינו מתפעל ואינו ירא כלל. והאיש אשר הוא חסר התורה השכלית, נקרא רחוק מן השם יתברך, כי הקירוב אל השם יתברך הוא על ידי התורה, עד שעל ידי התורה בני אדם דבוקים בו יתברך, וכאשר בארנו למעלה. והוא מבואר בעצמו כי הדביקות של האדם בו יתברך על ידי שיש בו תורה, כי זולת זה האדם הוא בעל גוף, ואין לבעל הגוף הגשמי התקרבות אל השם יתברך, אשר הוא נבדל מן הגוף. רק על ידי התורה שהיא שכלית, על ידי זה יש לאדם קירוב אל השם יתברך. ולפיכך נחשב מי שאין בו חכמה ותורה שהוא רחוק מן השם יתברך. וכבר אמרנו לך כי היראה מן המלך כאשר הוא קרוב אל המלך, על כן הבור שהוא חסר החכמה, אין בו יראת חטא, שיהיה ירא מן השם יתברך, ודבר זה הוא מבואר.

'**ולא עם** הארץ חסיד'. כי האדם שיש בו החכמה, מצד כי גופו מחובר לשכל, הנה יש בו זכות החומר. כי אין ספק כי לא ישוה גוף האדם וגוף הבהמה; כי גוף הבהמה מפני שאין גוף שלה קרוב אל השכל, היא בעלת חומר עב וגס לגמרי. אבל גוף האדם, מפני שהאדם הוא בעל שכל, חומר שלו דק וזך. וכאשר הוא בעל חכמה לגמרי, אז הוא מסולק מן עבות החמרי לגמרי. ומפני זה אפשר שימצא בו החסידות, שהוא איש טוב עושה חסידות עם הכל. והיפך זה 'אין עם הארץ חסיד', שהוא רחוק מן הטוב, כי הוא בעל חומר גס, ואיך יהיה בו החסידות. כי החסידות מצד אשר הוא אדם טוב, והטוב ימצא כאשר הוא מסולק [מן] עבות החמרי, עד שהוא קרוב אל השכלי, ואז נמצא בו הטוב. וזה שהוא עם הארץ והוא בעל חומר, איך יהיה חסיד לעשות לפנים משורת הדין. כי זה הוא מצד הטוב בלבד, אשר הטוב אינו נמצא בחומר, כמו שבארנו זה למעלה. ולפיכך אמר מי שאין בו השכל, שהיא התורה, אין בו יראת שמים, מצד שהוא חסר השכל, שהיא התורה, שעל ידי השכל יש בו יראת שמים. ואם אין בו השכל, אין כאן יראה, כמו שאמרו (להלן פ"ג מי"ז) 'אם אין חכמה אין יראה'. ומצד שאין אל האדם מעלת השכל

הוא בעל חומר גס, לכך אינו חסיד לעשות הטוב שהוא לפנים משורת הדין, רק מצד הפשיטות מן החומר, וכל אשר הוא נוטה אל החמרי יותר, אין בו טוב.

ודבר זה תמצא מבואר, כי כל הדברים אשר הם נבדלים מן החומר נקראים טוב. כי התורה בעצמה תקרא 'טוב', כדכתיב (משלי ד, ב) "כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו". ובמנחות (נג:) אמרו; יבא טוב, ויקבל טוב, מטוב, לטובים, כדאיתא התם. וביאור דבר זה, כי ראוי היה משה לקבלת התורה, שנקרא משה "טוב" (שמות ב, ב). ומה שנקרא משה "טוב", מפני שהוא "איש האלקים" (דברים לג, א), והיה כמו מלאך, ונבדל מן החומר, שהוא רע. ולפיכך ראוי היה לקבל התורה, שהוא השכל האלקי, נבדל לגמרי מכל גשם, לכך נקראת 'טוב'. ונתנה לישראל, כי ישראל נקראים "אדם", כדכתיב (יחזקאל לד, לא) "אדם אתם". כי לפי שאינם בעלי עבות החומר, ולכך נקראים 'אדם', שהאדם כמו שאמרנו למעלה אין לו חומר הבהמה. כך הם ישראל, שהם עוד יותר נבדלים מן החומר, לכך ראוים שיקראו 'אדם' בשביל זה. ולפיכך כל אלו ראויים שיקראו 'טוב' בשביל שהם נבדלים מן עבות החומר, שתראה מזה כי הטוב הוא שייך בדבר הנבדל מן החומר. וזה שאמר 'ואין עם הארץ חסיד', כי אין החסידות בכל מקום רק מדת טוב, שמדה זאת לא שייך בעם הארץ שהוא בעל חומר גס, ואין לו זכות החומר, רק גסות ועבות החומר. ומפני כך אינו חסיד לעשות לפנים משורת הדין, כי החסידות הוא מצד הפשיטות והזכות, שהוא נבדל מן עבות החמרי. ואמר אחר כך 'ואין בור ירא חטא', זכר החסידות קודם, ואחר כך היראה, ויש לך להבין זה, כי הוא דברי חכמה.

ואמר עוד 'לא הביישן למד ולא הקפדן מלמד'. ודבר זה כי התורה [היא אש], כמו שאמרו ז"ל, דכתיב (ירמיה כג, כט) "הלא דברי כאש נאם ה'". וכתיב (דברים לג, ב) "מימינו אש דת למו". וזהו אמרם בפרק אין צדין (ביצה כה:) תניא משמיה דרבי מאיר, מפני מה נתנה תורה לישראל, מפני שהם עזים, שנאמר "מימינו אש דת למו". ותניא דבי רבי ישמעאל אומר, "אש דת למו", ראויים הללו לתת למו דת אש, עד כאן. ופירוש 'ראויים', כלומר כמו שהם עזים בעצמם, כך ראויים להתחבר עמהם התורה שהיא אש. כי כל ענין שכלי, כמו התורה, מיוחס אליו הכח והעזות, כמו האש שהוא עז. ולפיכך התורה היא ראויה לישראל, שגם כן* הם עזים. וזה שאמר כאן 'ולא הביישן למד', פירוש כי הביישן שהוא הפך העז, אי אפשר לו לקבל התורה, כי התורה נתנה לישראל בשביל שהם עזים, והתורה מתיחסת לישראל בשביל זה. ומפני שהוא ביישן, אין מקבל התורה, כי צריך שיהיה מתיחס המקבל אל מה שהוא מקבל. ובשביל שהתורה היא מתייחסת אל אש, אם האדם אינו מתייחס לזה, אין מקבל התורה. וכן 'אין הקפדן מלמד', כי האדם הוא

בעל גוף, אם המלמד קפדן, והקפדן הוא אש, נתוסף אש זה על אש של תורה, ודי לאדם בעל גוף שיהיה מקבל דת אש, ואם נוסף אש על אש, איך* שייך קבלה כלל דבר שהיא כולה אש. ואם לא היו ישראל עזים כמו שהתבאר למעלה, לא היה ראוי להם דברי תורה שהיא אש, וזהו שאמר 'ולא הקפדן מלמד'.

ואמר 'ולא כל המרבה בסחורה מחכים'. דבר זה ביארו גם כן חכמים בפרק כיצד מעברין (עירובין נה.), "לא בשמים היא" (דברים ל, יב), אמר רבי יוחנן, לא תמצא תורה בגסי הרוח. "ולא מעבר לים היא" (שם פסוק יג), לא תמצא תורה לא בסחרנין ולא בתגרין, עד כאן. ויש לשאול, מה ענין אלו שניהם יחד, שאמר הכתוב* 'לא תמצא התורה בגסי הרוח ולא בסחרנין'. ועוד, איך יפרש הכתוב (שם פסוקים יב-יד) "לא בשמים היא ולא מעבר לים היא כי קרוב הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו". אבל פירוש הדברים האלו, כי הכתוב בא לומר כי אין התורה ענין גשמי, כי הדברים הגשמיים שייך בהם הרוחק, ולפעמים הם רחוקים מן האדם, עד שאי אפשר לבוא אליהם. ואמר שאין התורה השכלית כך, כי היא בלתי גשמית, והדבר הבלתי גשמי הוא קרוב והוא רחוק; הוא רחוק מצד מעלתו העליונה, והוא קרוב שאין לו ריחוק מקום. ולכך אמר הכתוב על התורה כי התורה הזאת "לא נפלאת ולא רחוקה היא ממך" (דברים ל, יא), כלומר שאין לה רוחק גשמי. וזכר הכתוב הרחקים שיש לגשם, כי הרחקים שיש לגשם הוא הגובה ואורך ורוחב, אלו הם הרחקים שיש לגשם. וכנגד הגובה אומר "לא בשמים היא", שהוא הגובה הגשמי. וכנגד האורך והרוחב אמר "לא מעבר לים היא", כי הים הוא לאורך ורוחב הארץ, שהרי הים מסבב הארץ, אם כן הים הוא לאורך ורוחב הארץ.

ורצה לומר כי אין לתורה ריחוק גשמי. ומפני זה עצמו רמז הכתוב שאין התורה בגסי הרוח, שמאחר שהכתוב רצה להודיע שאין אל התורה רוחק גשמי, לכך התורה היא הפך גס הרוח, שהוא מתדמה שיש לו הגובה על הכל, ומפני זה הגס רוח נוטה אל הגשמי, כי הגובה הוא רוחק גשמי. ודבר זה ידוע, כי מדת גס רוח מדה גשמית, אף כי אין זה גובה ממש, הרי מדתו נוטה אל הגשמי. ויורה זה השם בעצמו, שנקרא 'גס רוח', כי לשון גסות שייך אל הגשמי, לא אל השכל, כי אין גסות בשכל, והוא שכל דק. ודבר זה בארנו במקומות הרבה, וביארו אותו חכמים כי מדת גס הרוח, מדה זאת נוטה אל הגשמי, ויתבאר באריכות בעזרת השם יתברך בנתיבות עולם. ומפני שבעל גס רוח מדתו נוטה אל הגשמי, אין ראוי לו התורה, ואין גס רוח מסוגל לתורה השכלית, כי הדברים אשר אינם מתיחסים זה לזה אינם מתחברים יחד.

וכן אמרו (עירובין נה.) 'לא בסחרנים היא'. שמאחר שהכתוב אמר כי אין לתורה הרחקים שיש לגשם, וזכר "לא מעבר לים" שהוא הרוחק הגשמי באורך [ורוחב], ולפיכך הסחרנים שהם סוחרים ומסבבים את העולם, שעל שם זה נקראים 'סוחרים', מלשון (בראשית מב, לד) "ואת הארץ תסחרו", והולכים הם בעולם לאורך ורוחב. ומפני זה אינם מסוגלים לתורה, שאין לתורה ענין גשמי, שהם הרחקים הגשמיים. ואלו* שכל עניניהם ההליכה והתנועה שהולכים לאורך ורוחב, שהם הרחקים הגשמים, אין ראוי להם התורה, שהיא מסולקת מן הרחקים האלו. כי תנועת הסחרנים והליכתם באורך וברוחב, יורה שאינם מסולקים מן הרחקים הגשמים, ומסוגלים לזה, ודבר זה אינו ראוי לתורה, שהיא שכלית בלתי גשמית כלל. כי כאשר מסוגל אל הרחקים, אינו מסוגל אל הדבר שהוא מסולק מן הרוחק, כמו הדבר השכלי. ועוד נמצא בדברי חכמים על דברים אלו, ואין* כאן עוד מקום להאריך. וזה אמרו כאן 'לא המרבה בסחורה מחכים', כי מה שאמר 'המרבה בסחורה', כאילו אמר שהוא סוחר מסבב הארץ לארכה ולרחבה, והם מסוגלים לזה, ואינם מסוגלים* אל התורה.

וכאשר תבין עוד הדברים אשר בארנו אצל (למעלה פ"א מי"ח) 'על שלשה דברים העולם עומד; על הדין, ועל האמת, ועל השלום', ואמרנו כי האדם שהוא בעל משא ומתן, נותן לזה ומקבל מזה, בשביל כך הוא דומה אל עולם הזה, הוא עולם ההרכבה, שהם מקבלים זה מזה, כמו שבארנו למעלה. ודבר זה הפך עולם השכל, שאין שייך בו קבלה זה מזה, רק כל אחד עומד בעצמו. ולפי זה נכון עוד יותר מה שאמר (עירובין נה.) 'ולא בסחרנים', הוא הסוחר שהוא בעל משא ומתן זה עם זה. ואינו דומה לבעל מלאכה, שהוא עושה מלאכה לעצמו, אף כי הוא מוכר אחר כך, אין עיקר הריוח רק מה שעשה מלאכה לעצמו, והרויח* במלאכה. אבל הסוחר שאינו מרויח רק מה שהוא מוכר לאחרים ומקבל מן אחרים, ודבר זה הוא הריוח, כי לא השביח בעצמו דבר, כמו בעל מלאכה שעשה מלאכה וזהו הריוח. ולפיכך אינו מתיחס אל השכל, כי השכל אינו מקבל, אלא הוא מתיחס אל התחתונים בעלי גשם, שהם מקבלים זה מזה מפני שהם גשמיים בעלי חומר. ולפיכך אמר 'ולא כל המרבה בסחורה מחכים', שאין לו יחס אל השכל. ודבר זה עוד יתבאר בסמוך בבירור גמור עד שאין ספק בו אצל (להלן משנה ט) 'הלוה ואינו משלם'. אבל בגמרא (עירובין נה.) מה שהם ז"ל מפרשים הכתוב (דברים ל, יג) "ולא מעבר לים היא" בסחרנין, ו"מעבר לים" הוא ריחוק גשמי, מוכח קצת פירוש הראשון אשר אמרנו.

ודוקא אמר 'המרבה בסחורה', אבל אם אין מרבה בסחורה*, רק כפי מה שצריך לו, ואף אם זה* אינו מתייחס אל השכל, הלא אין האדם שכל גמור, והוא באמת אדם גשמי. אבל

אם הוא מרבה בסחורה ביותר טורח, מורה כי האדם הזה כל ענינו גשמי, ואין לו יחוס אל השכל, ואינו מסוגל אליו. ואין ספק בפירוש זה, רק למי שרוצה לפרש דברי חכמים כאילו הם דברי שאר בני אדם שאין להם חכמה. ואם לא כן, רק שאתה רוצה לומר כי לא תמצא התורה בסחרנים מפני שאין להם פנאי לעסוק בתורה, דבר זה אף תינוקות של בית רבן הם יודעים. מכל שכן שיעיד עליו מה שנמצא אצלו 'ולא בגסי רוח', ולמה יותר בלתי נמצא בגסי הרוח ממה שנמצאת במי שהוא בעל קנאה, ושאר מדות רעות, שהם הרבה. אבל הדברים הם ברורים כמו שאמרנו, ואין ספק בזה כלל.

ודע כי התנא בא להשלים את האדם בכל חלקיו, וזה כי האדם יש בו אלו דברים; שיש בו השכל, ויש בו הנפש, ויש בו הגוף, ויש בו הממון, כל אלו דברים כוללים כל הדברים שהם שייכים לאדם. ולכן אמר שאם אין לאדם השכל, אין בו יראת שמים ואין בו חסידות, ולכך יהיה בעל שכל. וכנגד הנפש אמר 'ולא הקפדן מלמד', וידוע כי הכעס הוא מן הנפש, "כי יחם לבבו" (דברים יט, ו), ולכך יזהיר את האדם שלא יהיה נמשך אחר מדת הנפש ביותר. גם אל יהיה נמשך אל מדת הגוף ביותר, ויהיה נמשל כמו הבהמה, כי הביישן מדה בהמית גשמית היא, כי הנפש יש בה עזות ביותר. ואחר כך אמר 'ולא המרבה בסחורה מחכים', כנגד הממון, שאל יהיה נמשך אחר עסק הממון ביותר.

וכאשר השלים כל אלו דברים אמר 'ובמקום שאין אנשים השתדל להיות איש', אחר שזכר מוסר אל האדם בכל הדברים אשר הם שייכים לאדם, כי גם הממון שייך לאדם, כמו שהתבאר הרבה פעמים, שעל ידי הממון יש לו עמידה וקיום, ודבר זה נמצא לרוב בדברי חכמים, אמר כנגד האדם עצמו, אשר הוא כולל כל הדברים האלו, שיהיה נחשב בריה שלימה, ועל זה אמר 'ובמקום שאין איש השתדל להיות איש'. כלומר כאשר יראה שאין אנשים, השתדל אתה להיות איש, ואז שכרו יותר גדול מאוד, שהרי אם לא היה הוא עושה*, לא היה אחר עושה הדבר שראוי לעשות. ולכך אמר 'במקום שאין אנשים ישתדל הוא להיות איש', בעל מעשה.

ובפרק בתרא דברכות (סג.), דרש בר קפרא, באתר דלית גבר תמן, תהא גבר. ודייק, שמע מינה באתר דאית גבר, לא תהא גבר, פשיטא, לא נצרכה אלא כששניהם שוים, עד כאן. ויש לשאול, מה בא בר קפרא לאשמועינן, הלא מתניתין היא 'במקום שאין איש השתדל להיות איש'. ועוד, למה לא דייק ממתניתין. ועוד קשיא, דמנלן לדייק 'אבל באתר דאית גבר לא תהא גבר', דלמא הכי קאמר, באתר דלית גבר מחוייב עליך להיות גבר, אבל במקום דאית גבר, אין מחויב עליך להיות גבר, מכל מקום רשות איכא. אבל פירוש זה, דודאי משנה זאת אשמעינן דבמקום שאין אנשים, מחויב עליו שיהיה איש. ובודאי בר

קפרא אשמועינן דווקא באתר דלית גבר, שם תהא גבר, ולא בענין אחר. ודייק בגמרא 'אבל באתר דלית גבר, אל תהא גבר', ועל זה מקשה פשיטא, דזה הוא* גופא אשמועינן בר קפרא. ומשני 'לא נצרכה וכו", כי מאחר שיש שם גבר, אל יקח דבר* יותר מן הראוי לו, שהרי יש כמותו, ולמה יקח עצמו יותר ממה שלקח חבירו.

והתבאר איך הלל כולל במוסר שלו להיישיר את כל חלקי האדם, לתת לכל אחד מוסר. ואחר כך אל האדם עצמו. וזהו דרך חכמים ללמוד מוסר אל הכל. ואם כי יש בסדר אלו דברים עוד דברים עמוקים יותר בחכמה, וכבר רמזנו זה למעלה אצל 'אין עם הארץ חסיד, ולא בור ירא חטא', רק כי אי אפשר לפרש יותר בביאור.

משנה ו

אף הוא ראה וכו'. יש לשאול, וכי הדבר תולה במה שראה הגלגולת צפה על פני המים, וכי אם היה רואה אותה* על הארץ, לא היה אומר כך, ואם כן יקשה למה הדבר תולה במים. ואם יאמר שאין הדבר תולה במים, אם כן לישנא דחוצפית המתורגמן שהיה לוחך* עפר, את* מי הציף חס ושלום חוצפית המתורגמן, שהציפו אותו. וכן כל הרוגי מלכות, איך נאמר 'על דאטפת אטפוך'.

אבל פירוש המאמר הזה, כי מה שאמר ש'ראה גלגולת אחת צפה על פני המים', אין הכוונה על פני המים ממש, וכן מה שאמר ש'ראה גלגולת אחת', אין רוצה לומר גלגולת ממש, אבל שראה נשטף אחד*, שעקרו אותו מן שרשו, עד שלא היה נשאר לו שם וזכר בעולם. וזהו שאמר ש'ראה גלגולת אחת שצפה על פני המים', כי המים מתיחסים לשטיפה. והגלגולת הוא בראש, הוא דומה באדם כמו העיקר באילן. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כי האדם נחשב "עץ השדה" (דברים כ, יט), ושורש שלו ועיקרו הוא הראש, ואין כאן מקום זה. ואמר שראה אחד נשטף מעיקרו, עד שלא היה נשאר לו שם וזכר בישראל. ודבר זה אינו בצדיקים, כי לא נחשבו שנשטפו לגמרי, שזכרם נשאר לברכה לעד ולנצח, לכך דבר זה לא נקרא 'שטיפה'. אבל השטיפה שנשטף הכל, ואין כאן עוד זכר ושם להם.

ואמר 'על דאטפת אטפוך'. שאם לא היה שוטף אחר*, לא היה נשטף, כי דבר זה שייך אל שטיפה, כי השוטף - נשטף. וזה נראה שכל שוטף הוא נשטף, שהמים בפרט הם השוטפין, וכל חלק השוטף, בא אחריו חלק אחד מן מים ושוטפין המים הראשונים גם כן, וכן לעולם, שתראה מזה כי השוטף - נשטף. וזה שאמר ש'ראה גלגולת אחת צפה על פני המים', ולא אמר שראה גלגולת בלבד, כי לא נמצא דבר זה רק במים בלבד, שהם בעלי שטיפה, שהם שוטפים בכח, וגם כן כל חלק מהם מן השוטפין - נשטף. ורוצה

לומר, שראה אחד נשטף בכח כמו המים, שכל חלק נשטף בכח* מן השוטף. ועל זה גזר עליו, שאם לא היה שוטף את אחר, לא היה נשטף. אבל מפני שהיה שוטף את אחר, והיה לו מדת המים השוטפים, והם בעלי שטיפה, וכל חלק שוטף מן המים - נשטף. וכן היה זה גם כן בעל שטיפה לשטוף את אחר, ולכן נשטף גם כן. וסוף אותם השוטפין גם כן ישטפו, כמו שהוא במים. וכל זה גורם כח השטיפה, שהוא מאבד ומביא את אחד אל ההעדר, ולכך הוא נעדר גם כן. וזה שאמר 'על דאטפת אטפוך', פירוש שהיה מפסיד אחד לגמרי, והיה מפסיד אותו ושוטפו בכח, לכך גם כן הוא נשטף בכח, כי הוא דבק בהעדר לגמרי, ולכך הוא נשטף בכח, והבן זה. וזהו פירוש ש'ראה אותה צפה על פני המים', רוצה לומר שראה נשטף לגמרי.

ויש לך לשאול, אם כן הנשטף הראשון את מי שטף, שעל כרחך יש אחד ראשון שנשטף. ואם נאמר שהראשון היה לו חטא בעצמו ולכך נשטף, אם כן למה גזר 'על דאטפת אטפוך', כי באולי בשביל חטאו היה זה. ויש לומר, דודאי הראשון בשביל חטאו הגיע שנשטף, כי הרבה רשעים שנשטפים. ומה שגזר על זה 'על דאטפת אטפוך', ולא אמר שהיה רשע, דבשביל כך אמר ש'ראה גלגולת צפה על פני המים', שרוצה לומר שנשטף ונעקר לגמרי, כמו שפרשנו, ובודאי שטיפה כמו זאת אי אפשר לומר רק בשביל ששטף גם כן אחר. שאף אם חטא, אין נשטף בכח ונעקר לגמרי. אבל הנשטף הראשון, לא היה כמו זה, כי אפשר לומר שבשביל חטאו נשטף, אבל לא שטיפה גמורה. ומכל מקום השוטף אותו נשטף לגמרי. כמו הגלגולת הזאת שצפה על פני המים, שנעקר לגמרי. ואמר לשון נוכח 'על דאטפת אטפוך', ולא אמר בשביל שהציף וכו', מפני שהלל אמר דבריו אל* הגלגולת שצפה על פני המים, כלומר אתה הגלגולת שאתה צפה על פני המים, ששטפו אותך. ולכך אמר לנוכח, כי דוקא על הגלגולת הזה שראה צפה על פני המים דבר כך, ואם גלגולת מונח על הארץ לא היה אומר כך, לכך דבר לנוכח, ויתורץ הכל. גם יתורץ שהרי כמה רוצחים מתו על מטתם, דלא איירי הכא רק בגלגולת שהיתה צפה על פני המים, שעשה שטיפה בכח ועקר את אחד לגמרי, ועליו אמר 'על דאטפת אטפוך*', אבל בשאר רוצחים לא אמר זה.

ומכל מקום לא קשיא בלא זה, כי כך פירושו; 'על דאטפת אטפוך, וסוף מטיפיך יטופון' גם כן. ואם לא יטופון בעולם הזה, כל שכן שיטופון לעולם הבא, וזה בודאי שטיפה עוד יותר, ועל כל פנים יטופון. כי בכל העונש* הבא בכח נקרא 'שטיפה', כי לשון שטיפה בא על דבר שנעשה בכח גדול, וזה נקרא 'שטיפה'. גם קושיא הראשונה, הנשטף הראשון מי שטף, גם כן לא קשיא, אף על גב דודאי אפשר לתלות שנשטף בשביל החטא, יותר

יש לתלות בשטיפה שנאמר בשביל 'דאטפת אטפוך' משנתלה בחטא, כי דבר זה שהוא השטיפה ראוי למי ששטף, אבל לתלות בחטא, שהוא יותר רחוק, אין תולין. וכדאמרינן בפרק קמא דברכות (ה.) אם ראה אדם יסורין באין עליו יפשפש במעשיו, ואם לא מצא, יתלה בבטול תורה. ומכל מקום בראשונה יש לתלות בעון, כי היסורין יותר ראוים לבא על מי שחטא, משיתלה בדבר אחר. וכן כאן היה תולה בדבר שהוא ראשון וקודם לזה, בשביל דאטפת. אבל הנשטף הראשון בודאי בשביל החטא היה, ולא קשיא.

ומהשתא יתורץ לך גם כן הא דנקט 'אטפוך' בלשון רבים, 'וסוף מטיפיך יטופון', שדבר מן הסתם, ואין היחיד שוטף היחיד כל כך עד שלא נמצא לו שורש, ולכך אמר 'אטפוך'. אבל יש בזה עוד מה שאמר לשון רבים, כי רמז בזה על הפירוש שאמרנו, כי עיקר השוטפין שהם המים, והם נקראים בלשון רבים בכל מקום, ולא תמצא לשון יחיד במים. ואצל השטיפה גם כן נאמר (תהלים לב, ו) "לשטף מים רבים". והטעם כי היחיד אין מתיחס אליו השטיפה, ואין לו כח שטיפה, שהיא פעולה מתפשטת ושוטף הכל. ולפיכך השטיפה מתיחסת אל מים, שבהם* כח רבים, מתפשטים ושוטפים לכל צד, ודבר זה מבואר.

משנה ז

הוא היה אומר וכו'. יש לשאול באלו דברים, למה בחר באלו דברים, והרבה דברים שהיה יכול לומר אותם שאם מרבה אותם הם להזיק אליו*. ויש עוד דברים הרבה אם מרבה אותם קונה לו מעלה, ולא זכר אותם גם כן. אלא פירוש דבר זה, כי בא לומר כי האדם הוא מחובר מגוף ונשמה, והגוף הוא מן הארץ, והנשמה מן השמים. ומן הארץ עד השמים נחשב עשרה. וזה אמרם בפרק קמא דסוכה (ה.) מעולם לא ירדה שכינה למטה מעשרה, ומעולם לא עלו משה ואליהו למעלה מעשרה, כדכתיב (תהלים קטו, טז) "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם". נמצא כי מן הארץ עד השמים נחשב עשרה. והאדם שנברא מן הארץ ומן השמים, יש לו נגד זה עשרה דברים מחולקים; חמשה קרובים אל הארץ, וחמשה קרובים אל השמים, שהרי נברא מן הארץ ומן השמים.

ואלו חמשה הקרובים אל הארץ, הכל דברים גשמיים, שייכים אל הגוף שהוא מן הארץ. ואותם שהם קרובים אל השמים, הם דברים השייכים לנשמה, והם דברים רוחנים קרובים אל הנשמה הרוחנית. וכנגד זה יש באדם חמשה אברים רוחנים, והם קרובים אל הנשמה, שהם; שתי עינים, שתי אזנים, והלשון. וחמשה איברים קרובים אל הגוף, והם; שתי רגלים, שתי ידים, וראש הגויה, אלו עשרה הם בגוף. וידוע כי העינים שיש בהם כח הראות, ובאזנים כח השמיעה, ובלשון כח הדבור, קרובים לנשמה. וחמשה

אברים האחרים כולם קרובים אל הגוף, שהוא מן האדמה. ובפרק ארבעה נדרים (נדרים לב:), "והחכמה תעוז לחכם מעשרה שליטים אשר הם בעיר" (קהלת ז, יט), אלו ב' עינים, ב' אזנים, ב' ידים, ב' רגלים, ראש הגויה ופה, עד כאן. הרי עשרה אברים שהם באדם, ותמצא חמשה מהם קרובים אל הנשמה, וחמשה מהם קרובים אל הגוף. כי שני אזנים ושני עינים והפה, חמשה אלו הם רוחנים, שכל האברים שעושים פעולתם מבלי שימששו מוחשיהם הם רוחנים, כמו האזנים ששומע מרחוק, והעין שרואה יותר מרחוק. וכן כח הדברי שהוא שכלי. והתבאר כי חמשה מהם רוחנים, וחמשה גופנים.

ולפיכך תמצא כי השם יתברך נתן לאדם עשרת הדברות (שמות כ, ב-יד), ואלו עשרת הדברות* חמשה מהם קרובים אל השם יתברך, שהם דברים מה שהוא שייך אל השם יתברך, אשר הוא בשמים (קהלת ה, א). כי גם "כבד את אביך ואת אמך" (שם פסוק יב) שייך אל השם יתברך, כמו שאמרו ז"ל (קידושין ל:) שהוקש כבודם לכבוד המקום, ואמרו ז"ל (שם) כי כאשר האדם מכבד את אביו ואת אמו מעלה אני עליהם כאילו דרתי ביניהם וכבדו אותי. וחמשה אחרונים מה שהוא שייך בין אדם לאדם, אשר הוא בארץ (קהלת ה, א). כי זה האדם אשר נשמתו מן השמים, וגופו מן האדמה, ומן השמים עד הארץ נחשב עשרה כמו שהתבאר, כי לעולם עשרה נחשב רשות אחר בכל מקום. ולפיכך חמשה שייכים למעלה, וחמשה שייכים למטה. ולכך נתן לו* עשרת הדברות, חמשה שהם קרובים אל השמים, וחמשה קרובים אל הארץ. וזה שאמר כי האדם הזה, שיש לו נשמה מן השמים וגופו מן הארץ, יש לו חמשה קנינים מן הארץ, שהם קנינים* גופנים מן האדמה. וחמשה קנינים רוחנים אשר הם שייכים לנשמה. ואמר שאותם חמשה דברים ששייכים אל הגוף, הרבוי בהם הפסד וגרעון, כי התוספת חוץ מן השעור הוא לחסרון בודאי. אבל החמשה אשר אינם גופנים, הם לנשמה, התוספות בהם היא למעלה יותר.

וזה אמרו 'מרבה בשר מרבה רמה'. פירוש, הבשר הוא גוף האדם בעצמו, והמרבה בשר, שהוא הגוף בעצמו, מרבה רמה. פירוש 'רמה' הוא ההעדר, כי התולע הוא יאכל הבשר עד שלא נמצא. רוצה לומר כי דבק בחומר האדם ההעדר, כאשר פירשנו פעמים הרבה כי בחומר האדם דבק ההעדר. ולפיכך המרבה בשר, מרבה רמה, הוא ההעדר. ואין הכונה פה על רבוי הבשר בלבד, וגם אין* הכונה על הרמה, רק כאשר האדם נמשך אחר ענין הגוף החמרי, אין תוספות זה רק שמרבה ההעדר, וזהו הרמה. וכמו שאמרו (להלן פ"ד מכ"ב) שתאות מוציאין את האדם מן העולם, וכמו שיתבאר בעזרת השם (שם). והנה הזכיר ראשון חומר האדם, שהוא גופו של אדם.

ואמר אחר כך 'מרבה נכסים מרבה דאגה'. כי הדבר הראשון שהוא קרוב אל האדם מצד גופו, הם נכסים, שהם קנין האדם, שהם שלו לגמרי. וצריך לו כדי להתפרנס מהם קודם שישא אשה. ואמר 'מרבה נכסים מרבה דאגה', כלומר שהרבוי הוא לחסרון גם כן, כי הנכסים צריך האדם להתעסק בהן שלא יפסדו, והרבוי בהם לא ימלט מן החסרון, שיש בזה רבוי דאגה. וכל זה, כי הדברים אשר שייכים לגוף לא ימלטו מן החסרון, והתוספות בהן הוא מביא עוד חסרון יותר.

ואחר שזכר הנכסים, שהם שייכים קודם אל האדם, אמר אחר כך 'מרבה נשים, מרבה כשפים'. כי האשה היא בסדר אחר הנכסים, קרובה אל האדם, שצריך האדם אל האשה לתקן* ביתו. ואמר שאם מרבה נשים* שהוא מרבה כשפים. ואף אם נושא אביגיל וכל הנשים הכשרות מאד, שלא יעשו כשפים, מכל מקום היא נוטה אל מדריגת הכשוף, מדרגה פחותה. כי הכשוף נמצא בנשים יותר מכל, לפי שפלות ופחיתות מדריגת הכשוף, נמצא בנשים, שהם פחותים ושפלים במדריגה. ויותר מזה, כי הכשוף הוא צריך לכח מדמה, אשר נמצא בנשים. ולכך אין הכשוף שולט אלא אם כן עומד המכשף על הארץ, כדפירש רש"י ז"ל בפרק נגמר הדין (סנהדרין מד:). ולפיכך על ידי רבוי נשים האדם מתקרב למדריגת הכשוף. ואף שלא יעשו* כשפים, מכל מקום הוא נוטה מן המעלה אל הפחיתות והחסרון מצד רבוי נשים, כי הרבוי הוא נוטה למדרגת הכשוף הפחותה.

ואחר שזכר האשה, זכר השפחה. כי צריך לו השפחה לעשות צרכי ביתו, יותר מן העבד שהוא עושה מלאכה בשדה. ואמר כי רבוי השפחות, מה שהשפחות הם בנות חם, ומפני כך הן שטופי זמה, כי נמשכים אחר השורש שלהם. נמצא הרבוי הוא התרבות זמה. ואפילו הם שפחות כשירות, מכל מקום רבוי השפחות אשר הוא מרבה, נוטה הוא ברבוי זה אל הזמה. אף כי אין הדבר במעשה בפעל שיהיה כאן זמה, רק שאמר כי הוא נוטה אל מדת הזמה.

ואחר כך זכר העבדים, הוא החמישי, כי כל אלו חמשה מצורפים אל האדם מצד גופו. ואמר 'מרבה עבדים מרבה גזל', ודבר זה מבואר, כי העבדים גזלנים כדאיתא בפרק השוכר את הפועלים (ב"מ פו:) דהיינו דאמרי תמן לית הימנותא בעבדי. וכיון שאין נאמנות אצלם, הם גזלנים, שבשביל הנאמנות האדם הוא* מונע מן הגזל. ומפני שהם עושים מלאכת בעליהם, לפעמים שטורח עליהם לעשות, אז גוזלים. כמו שעשו רועי לוט (בראשית יג, ז), שהיו רועים בשדות אחרים (רש"י שם), להקל מעליהם שלא יצטרכו לרעות במדבר במקום הפקר. גם העבדים הם מוכנים אל הגזל כמו השפחות אל הזמה,

כי השפחות בחומר הרע שלהם, במה שהם בני חם, יוצאות חוץ לסדר, ומפני כך הם* בעלי זמה. והעבדים יוצאים בצורה הפחותה שלהם חוץ מן הסדר, ובזה הם גזלנים, והבן זה מאד, כי הוא דבר חכמה. ולפיכך אמר המרבה עבדים מרבה גזל. וכבר אמרנו כי פירוש זה שהוא נוטה אל הפחיתות בדברים אלו, שהם גשמיים. כי כל חמשה דברים אשר הם שייכים לגוף האדם, יש בהם מן* החסרון, ולפיכך התוספות הוא הפסד וחסרון. **ואחר כך התחיל** בחמשה אחרונים, שהם לנשמה. ואמר כי חמשה דברים אשר שייכים לנשמה כולם הם למעלה יתירה. והתחיל 'מרבה תורה מרבה חיים', כי התורה היא הראשון לנשמה מפני שנותנת לנשמה חיים כמו שאמר, כי על ידי התורה הדביקות בו יתברך, וכמו שנתבאר כמה פעמים. ולפיכך 'מרבה תורה מרבה חיים'. ואמר אחר כך 'מרבה ישיבה', רוצה לומר שהוא מרבה להשיג בישיבת חבירים (רש"י ורע"ב כאן), 'מרבה חכמה'. כי אחר שזכר התורה זכר החכמה. כי ה'תורה' שזכר היינו שהוא ידע משפטיה ומצותיה על בוריה, אבל החכמה הבנת טעמי התורה והשגת המצות, דבר זה הוא חכמה. והחכמה הוא ענין אחר, והוא מעלה נוספת, ומעלה זאת גם כן לנשמה. ואחר כך אמר 'מרבה עצה, מרבה תבונה', פירוש שהוא מרבה להעמיק בתורה להיות מבין דברי תורה דבר מתוך דבר, ודבר זה נקרא 'נבון'. וזה שאמר 'מרבה עצה, מרבה תבונה', וזה עוד מעלה נוספת. וזכר ג' דברים, כנגד הדעת והחכמה והתבונה. וכנגד זה אמרו בהגדה (של פסח) 'כלנו חכמים, כלנו נבונים, כלנו יודעים את התורה', כמו שזכר שלשה בכאן, ושם פירשנו כי התורה נקרא 'דעת', כמו שאמר (שם) 'יודעים את* התורה'. ואלו שלשה, שהם החכמה והתבונה והדעת, הם לנשמה, כמו שידוע. ובכל אלו המוסיף הוא קונה מעלה עוד יותר, לא כמו חמשה הראשונים שיש בזה חסרון.

ואמר עוד 'מרבה צדקה, מרבה שלום'. פירוש, כי האדם צריך אל שלום, עד שלא יהיה לו מתנגד, שאם אין שלום, אין כלום, ולפיכך השלום הוא צריך אל האדם. ואם אין שלום לאדם, יש לו מונע מתורתו ומכל ענינו. ואמר 'מרבה צדקה', כי הצדקה אינו אלא השלום, כי כאשר האדם מעמיד דבריו על הדין שלא יעשה לפנים משורת הדין, בזה מתחדש מחלוקת. והפך זה כאשר מעשיו הם בצדקה ולפנים משורת הדין, שהצדקה אינו דין כלל. ולפיכך הצדקה היא מביאה השלום, וכמו שאמר הכתוב (ישעיה לב, יז) "והיה מעשה הצדקה שלום".

ובפרק קמא דבבא בתרא (ט.), אמרו גדול המעשה יותר* מן העושה, שנאמר (ישעיה לב, יז) "והיה מעשה הצדקה שלום". אמר רבא לבני מחוזא, עושו אהדדי, כי היכי דהוי שלמא במלכותא, עד כאן. ורוצה לומר כי נתינת הצדקה אינו גורם שלום, כי נתינת

הצדקה הוא מנדיבת לב שהאדם מתנדב לצדקה, ולפיכך צדקה שהיא אינה מוכרחת* אין זה מבטל המחלוקת, כי אין זה מנדיבת לבו של אדם לוותר המחלוקת. כי הנדיב עושה מנדיבת הלב מה שעושה מבלי הכרח, ובדבר זה רוצה וחפץ לעשות מנדיבת לבו, ואין רוצה לעשות דבר זה מצד ההכרחי. וכל בעל מחלוקת רוצה להכריח את שכנגדו לעשות מה שירצה. ואף אם אותו שכנגדו הוא נדיב לב, וחפץ לוותר מדעת עצמו, אבל לעשות מצד ההכרח להכריח אותו אינו רוצה לעשות. ולפיכך אף מי שהוא נדיב נכנס במחלוקת, שאין רוצה לעשות מצד ההכרח. ולפיכך צדקה שהיא אינה מוכרחת, אין זה מבטל המחלוקת. אבל המעשה את אחד* על הצדקה, אין* צדקה הזאת היא נדבת לבו, רק כי המכריח על הצדקה, מפני שהוא מחויב בצדקה (דברים טו, יא), ומחויב שלא יעמיד דבריו על הדין, ולפיכך מכריח על הצדקה, אף שאין כאן נדבת לב, רק מוכרח הוא לעשות צדקה. ובודאי מצד זה הוא שלום בעולם, כאשר הצדקה היא מוכרחת. שבעל מדה זאת, אף כי חבירו מתנגדו, רוצה להכריח אותו על דבר, הוא מוותר ועושה רצונו, כי הצדקה הוא דבר מוכרח ולא מנדבת לב. ומה שאמר כאן 'מרבה צדקה מרבה שלום', גם כן שמרבה בצדקה להכריח אחרים על הצדקה, ודבר זה הוא מביא השלום. והנה מה שאמר 'מרבה צדקה מרבה שלום', כלומר כאשר הוא מרבה להתעסק בענין הצדקה, שמכריח את אחרים על הצדקה, מרבה שלום. ויש עוד בענין זה מה שאמר מרבה צדקה מרבה שלום דברים עמוקים, ואין כאן להאריך, ויתבאר בנתיבות עולם.

ואמר קנה שם טוב קנה לעצמו. רוצה לומר שקנה דבר שהוא שייך לעצמו, שבו נודע האדם עצמו, ודבר זה נקרא ש'קנה לעצמו'. והיא מעלה יתירה, כי שאר המעלות אינן לעצמו כמו שם טוב, לפי שהשם שייך לעצמו, שהרי כל שם בא על עצם הדבר. ולפיכך כאשר יש לו שם טוב, קנה מעלה לעצמו של אדם. ונקרא שם טוב מעלה לעצמו יותר מכל המעלות.

ואחר כך אמר 'קנה לו דברי תורה קנה לו חיי עולם הבא'. דבר זה אינו ענין בפני עצמו, שהרי כבר נאמר 'מרבה תורה מרבה חיים'. רק שבא לומר כי מה שאמרנו 'מרבה חיים', לא שמרבה חיים בעולם הזה בלבד, רק אף מרבה חיים לעולם הבא. ולפיכך קבע זה באחרונה, כי העולם הבא הוא על הכל. ואין זה דבר בפני עצמו.

ולא תמצא רק עשרה דברים; חמשה מהם גופנים, והם לגוף. וחמשה מהם רוחנים לנשמה. והאחרון מן העשרה 'קנה שם טוב קנה לעצמו'. ותמצא הראשונים אינם דבר עצמי, רק השם טוב הוא דבר עצמי לאדם, כמו שאמר 'קנה שם טוב קנה לעצמו'. והם כנגד ט' דברים שאינם עצם, והעשירי הוא העצם, אשר הוא נושא לט' מקריים, כאשר

ידוע. ותמצא גם כן בעשרת הדברות, כי הראשון (שמות כ, ב) "אנכי ה' אלקיך", כלומר שאני עיקר הכל, ושאר תשעה דברות אינם כך, והם כנגד העצם ותשעה מקריים. ואין ספק בפירוש זה לכל מי שמבין חכמה ודעת, ואין להאריך בזה במקום הזה. ולכך מסיים 'קנה שם טוב קנה לעצמו'.

והכלל מן המאמר הזה, כי הדברים הגופניים, הרבוי והתוספות בהם הוא לחסרון. והדעת מחייב זה, כי הדבר שדבק בו החסרון, כמו שהוא בדברים החמריים, התוספות בהם אינו רק לחסרון. והדברים הרוחניים, התוספות בהם אינו* רק עלוי מדריגה. ודבר זה עוד יש בו העומק, ואין להאריך.

משנה ח

רבן יוחנן בן זכאי* וכו'. יש לשאול, מה שקבע דברי רבי יוחנן בן זכאי בכאן, והוא היה קודם לאותן שזכר, שהרי קבל מהלל שהיה לפני זה. ועוד, שאמר 'קבל מהלל ומשמאי*', למה הזכיר כאן יותר ממי קבל. ומכל שכן כי למעלה אמרנו כי לכך נזכר קבלה עד הלל ושמאי, ולא יותר, כי נתמעטה הקבלה, ולא היתה הקבלה כמו שהיתה קודם זה. ואם כן למה אמר 'קבל מהלל ומשמאי*'.

ונראה לתרץ קושיא הראשונה, כי בפרק הזה התחיל לומר (למעלה משנה א) 'איזה דרך שיבחר לו האדם', וכן אמר רבי יוחנן בן זכאי לתלמידיו (להלן משנה ט) 'איזהו דרך שידבק בה האדם', ולפיכך קבעו בפרק הזה. והיה לו לסדר דברי רבן יוחנן בן זכאי מיד אחר דברי רבי, רק שלא רצה להפסיק בין דברי רבי ובין דברי רבן גמליאל בנו של רבי (למעלה משניות ב-ד). ודברי הלל הם שייכים לדברי רבן גמליאל, שאמר (למעלה משנה ב) 'וכל העוסקים עם הצבור וכו'', וכן אמר הלל (למעלה משנה ד) 'אל תפרוש מן הצבור'. ואחר שקבע דברי הלל, חזר לענין הפרק, ואמר שרבי יוחנן בן זכאי היה מקבל מהלל ושמאי, והיה לו חמשה תלמידים (משנתינו), ואמר אל תלמידיו איזה דרך שיבחר לו האדם (להלן משנה ט), כמו שאמר רבי. וכל אחד אמר דרך אחר שיבחר לו האדם וכו'.

אמנם נראה לומר, כי בענין רבי יוחנן בן זכאי רוצה להאריך מאוד, לומר חמשה תלמידים היו לו, וכל הדברים אשר אמרו תלמידיו. ולכך לא רצה לסדר דברי רבן יוחנן בן זכאי עם דברי הלל בפרק הראשון, כי כל הראשונים דבריהם היה בקצרה. ועוד שאינו דומה, כי רבי יוחנן בן זכאי היה אומר לתלמידיו (להלן משנה ט) 'צאו וראו', ונזכרו גם כן דברי תלמידיו עם דברי רבי יוחנן בן זכאי. ולא שייך זה בפרק ראשון, שמזכיר חכמי

אבות הדור, ולא התלמידים. ולכך סדר החכמים עד רבי ובנו של רבי (משניות א, ב), וחוזר אל רבי* יוחנן בן זכאי שקבל מהלל ושמאי.

ומפני שבא לומר כי הוא חוזר אל סדר הקבלה, הוצרך גם כן להזכיר את הלל לפניו, כלומר שאנו חוזרים אל סדר הקבלה 'הלל אומר וכו' (למעלה משנה ד), הוא הלל שנזכר למעלה (פ"א מי"ב), שבזה חוזר אל סדר הראשון, ועליו קאי 'רבי יוחנן בן זכאי קבל מהלל ושמאי'. ומפני שלא זכר לפני זה סדר הקבלה לגמרי, שהיא הקבלה הגמורה שהיא מן משה רבינו עליו השלום, לכך מה שאמר כאן 'קבל' אין זה דומה למה שהזכיר סדר הקבלה למעלה, שרצה לומר שקבלו התורה כאשר ראוי בלא מעוט. אבל כאן רוצה לומר שעל כל פנים היה רבי יוחנן בן זכאי מקבל מהלל, אף על גב שלא היה כאן קבלה גמורה, כי לא היתה מתמעטת הקבלה לגמרי בפעם אחד, רק כי בדור רבי יוחנן [בן זכאי] התחילה להתמעט קצתו. ואחר רבי יוחנן בן זכאי לא הזכיר כלל קבלה.

ואפשר לומר בשביל כך לא קבע דברי רבי יוחנן בן זכאי למעלה (פ"א מי"ב) אחר הלל, שאם כן היה משמע שהיתה הקבלה כמו שאר קבלה. ואם לא היה אומר לשון קבלה כלל, זה אין שייך לומר, כי היה בודאי קבלה קצת, ולא נתמעט הקבלה בפעם אחד. גם היה זה כמו גנאי אליו, אחר שהיה תלמיד של הלל (סוכה כח.), וזכר אותו אחר הלל, ולא יאמר 'קבל', ובכל אשר לפניו זכר קבלה. ולכך הוצרך גם כן לומר כאן 'קבל מהלל ומשמאי', כיון שזכר אותו אחר הלל (למעלה משנה ד), והוא היה תלמידו של הלל, אם לא יאמר אצלו 'קבל מהלל ומשמאי' היה זה גנאי, ולכך אמר 'קבל וכו'. ומכל מקום כיון שלא קבע דבריו למעלה (בפרק א), מוכח שלא היה מקבל כמו שאר מקבלים שהם הזוגות, וכאן למה לא יאמר 'קבל', כיון דליכא למטעה, יותר נכון לומר 'קבל'.

ומזה הטעם נראה גם כן שאינו מזכיר שמעון בנו של הלל, שאם יאמר 'קבל מהלל' - כבר אמרנו שכבר נתמעטה הקבלה. ואם לא יזכיר לשון קבלה - הרי לא נתמעטה לגמרי הקבלה. ועוד, כי היה זה גנאי לו שלא היה מקבל כראוי. ולפיכך לא זכר אותו כלל. ועיין בפרק עקביא (להלן פ"ג תחילת מ"א) כי עוד מבואר שם. וכן יש לומר גם כן שלא זכר רבן גמליאל השני, אביו של רבי שמעון בן גמליאל, שאם היה מזכיר כל האחרים, ולא היה מזכיר שמעון בנו של הלל, היה זה גנאי כאילו שלא היה כדאי לזה. אבל עתה שלא הזכיר את כולם, כי גם רבן גמליאל דצעריה לרבי יהושע בפרק רביעי* דברכות (כז:) לא הזכיר, אין כאן גנאי כלל, והיותר אחרון לא הזכיר. ומה שהזכיר את רבן שמעון בן גמליאל בנו של רבן גמליאל (למעלה פ"א מי"ח), דהוא עוד יותר אחרון, דאם הזכיר רבן גמליאל אביו, ולא הזכיר בנו רבן שמעון בן גמליאל, עדיין היה זה גנאי לרבן שמעון

בן הלל, שהייתי אומר כי עד האחרון שהזכיר התנא לא דלג אחד מהם, רק רבן שמעון בנו של הלל, והיה זה גנאי אליו. אף על גב שהזכיר רבי (למעלה משנה א), שהוא בנו של רבי שמעון בן גמליאל, מכל מקום בסדר החכמים בפרק ראשון לא דלג אחד מהם, רק רבן שמעון בנו של הלל, אבל דברי רבי בפרק מיוחד בפני עצמו נזכרו, ואינו מסודר עם הראשונים. ולכך הוצרך לדלג את רבי גמליאל אביו של רבי שמעון בן גמליאל. ועוד, שאם הזכיר כולם, אף על גב שלא היה אומר 'קבל מאביו', היה כאילו כתב בפירוש 'קבל מאביו', דמסתמא מאביו קבל, וממי יש לו לקבל. ולפיכך דלג ביניהם; הראשון, במקום שפסקה הקבלה, דהיינו רבן שמעון בנו של הלל. ואם דלג אותו בלבד, עדיין הייתי אומר כיון שכל האחרים נזכרו כלם, היתה הקבלה נמשכת מאב לבן כמו שראוי להיות נמשך, ולא שתאמר שחסרה הקבלה. ומה שלא אמר 'קבל', שאין צריך לפרט, דודאי הבן קבל מן האב, דממי יקבל. ומה שלא הזכיר רבן שמעון, הוא בלבד לא היה מקבל מאביו. ועכשיו שלא נזכר רבן גמליאל אביו של רבי שמעון בן גמליאל גם כן, שוב אין לומר כך בשנים. ולפיכך אין לך לומר רק שחסרה הקבלה, ולא היתה בכחה כמו בראשונה, כך יראה. ולעיל פירשנו עוד.

'**אם למדת** תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך'. פירוש, כי אין ראוי לאדם כאשר למד תורה הרבה שיחשוב שעשה דבר החסידות, שהחסידות הוא שעושה דבר שאינו ראוי לפי הדין, על זה אמר שאין הדבר כך, שהאדם נברא מתחילת בריאתו על זה ללמוד תורה. וכל הנבראים נבראו בדין ובמשפט, וכדכתיב (ר' קהלת ג, יד) "כי כל מעשה אלהים אין להוסיף ואין לגרוע ממנו". פירוש, כי מה שברא הקב"ה, ברא במדת הדין, כמו שנאמר בכל מעשה בראשית שם "אלהים" (בראשית א, א), שהוא מדת הדין (ב"ר לג, ג). וכל אשר ברא בדין, אין להוסיף ואין לגרוע ממנו, כאשר ברא אותו בדין. ולכך אמר שאין ראוי לאדם להחזיק טובה לעצמו שעשה דבר שהוא טוב, דהיינו דבר שאינו מצד הבריאה בעצמה. אבל לכך נוצר האדם, כמו שנוצר האדם שיאכל וישתה, ודבר זה בטבע בריאתו, וכן נוצר האדם שילמוד תורה בעמל.

ונמצא דבר זה בדברי חכמים בפרק חלק (סנהדרין צט.), אמר רבי אלעזר, אדם לעמל נברא, שנאמר (איוב ה, ז) "אדם לעמל יולד", איני יודע אם לעמל פה אם לעמל מלאכה, כשהוא אומר (משלי טז, כו) "כי אכף עליו פיהו", הוי אומר לעמל פה נברא. ועדיין איני יודע אם לעמל תורה, אם לעמל שיחה, כשהוא אומר (יהושע א, ח) "לא ימוש התורה הזאת מפיך", הוי אומר לעמל תורה נברא וכו'. וביאור דבר זה, כי אי אפשר שיהיה בריאת האדם שיהיה בעל הנחה, שהדבר שהוא שלם הוא בעל הנחה, שכבר הוא נשלם,

ואז הוא נח. אבל האדם אינו כך, שאינו נשלם, ומאחר שאינו נשלם אינו בעל הנחה, אבל הוא מתנועע תמיד אל השלמתו. ואף אם אי* אפשר שיצא לגמרי אל הפועל, מכל מקום אי אפשר שיהיה בעל הנחה, שזה שייך אל הדברים אשר הם בעלי השלמה, ולא כן האדם.

וג' דברים יש באדם; כי האדם יש בו נפש, כמו שיש לכל שאר בעלי חיים. ויש בו נפש המדברת נוסף על שאר בעלי חיים, שאין להם נפש המדברת. ויש עוד לאדם שכל נבדל מן הגוף לגמרי. כי הנפש המדברת אינו שכל נבדל, כי גם לתינוק יש לו שכל זה, רק קראו אותו 'שכל היוליאני' בלתי נבדל, כי הוא כח בגוף, והתבאר זה למעלה. אבל יש לאדם שכל נבדל גם כן.

ואמר כי האדם נברא לעמל, שלא יהיה בעל הנחה כלל, רק יוציא שלימתו אל הפעל תמיד בלי הנחה. שכך ראוי מצד טבע הבריאה, שכל הנבראים נבראו שיהיו בשלימות, ולא יהיו חסרים, והאדם הזה אי אפשר שיבא אל ההשלמה עד שיהיה בעל הנחה לגמרי. וזהו מה שלא נאמר באדם "כי טוב" יותר מכל הנמצאים, כי כל הנמצאים הם נבראים ויש להם שלימותם, אבל האדם לא נברא בהשלמה, ולא נמצא האדם בהשלמה. וזהו שלימתו בעצמו, שהוא מתנועע אל הפעל, ומוציא שלימתו תמיד אל הפעל. ודבר זה הוא שלימתו, שאם הוא אינו יוציא שלימתו אל הפעל כלל, הרי אין לו השלמה כלל, ולכך צריך שיהיה יוציא שלימתו תמיד אל הפעל. וכמו השמים אשר הם מתנועעים, ואינם באים אל ההנחה כלל, גם אי אפשר להם שיהיו בלי תנועה, והתנועה היא שלימתם. וכך הוא האדם, שלא נברא מתחלת בריאתו בעל הנחה לגמרי שהיה* בשלימות, גם אינו בא תכלית עמלו אל השלימות וההנחה, רק זה שלימתו מצד יציאתו אל הפועל תמיד. וזה שאמר הכתוב (קהלת ז, א) "טוב שם משמן טוב ויום המות מיום הולדו". כי יום הולדו עדיין אין לו שלימות בריאתו, והוא יוצא תמיד אל הפעל. ויום המות, אז הוא בשלימתו, כי לא יהיה יותר כלל, ואז הוא בעל הנחה.

ולכך אמר (סנהדרין צט:) 'איני יודע אם היא לעמל מלאכה אם לעמל פה'. כי המלאכה היא לנפש בלבד, לא לנפש שכלי, שהרי המלאכה היא גם כן לבהמה. ולפיכך יש להסתפק מה שאמר שהאדם נברא לעמל, אם רוצה לומר לעמל מלאכה, שהיא לנפש החיוני. ולכך אמר 'כשהוא אומר (קהלת ו, ז) "כל עמל אדם לפיהו"', מדכתיב "לפיהו", אם כן אין בריאתו בשביל עמל מלאכה*. ומעתה לא נוכל לומר הנפש החיוני הוא שלימות האדם שנאמר שבשבילו נברא, שאם כן היה האדם נברא לעמל מלאכה שהיא

לנפש החיוני, והרי הכתוב אומר "כל עמל אדם לפיהו", וזה אינו נפש החיוני, שאין נפש החיוני תולה בפה.

'**ועדיין איני** יודע אם לעמל שיחה או לעמל תורה'. כי אולי שלימות האדם נפש המדברת. ולכך אמר 'כשהוא אומר "לא ימוש התורה הזאת מפיך"*, הוי אומר לעמל תורה', כי דבר זה הוא השלמת האדם, ואל זה נברא שיהיה עמל.

ומפני זה אמרו בפרק רבי עקיבא (שבת פו:), הכל מודים כי בשבת נתנה התורה לישראל. ולמה נתנה תורה בשבת. שאם נתנה תורה בחול, היה האדם אומר שכשם שיש שביתה למלאכה, שהיא בחול, כך יש שביתה מן התורה. ולכך נתנה התורה בשבת, שהוא שביתה מן המלאכה, ואינו שביתה לתורה. ועתה ימי החול הם קל וחומר; אם השבת, שהם ימי שביתה מן המלאכה, אינו יום שביתה מן התורה, ימות החול שאינם ימי שביתה מן המלאכה, אינו דין שלא תהא שביתה מן התורה. ועוד, כיון שהאדם בריאתו בעצמו שלא יהיה בעל הנחה ובעל השלמה, וכאשר בא השבת, אם לא נתנה התורה, היה האדם בעל הנחה ובעל השלמה, ודבר זה אין ראוי לאדם, כי (איוב ה, ז) "האדם לעמל יולד". ולפיכך נתנה תורה בשבת, ועתה מצד התורה אין האדם בעל הנחה ובעל השלמה.

ומכל מקום התבאר לך, כי אי אפשר רק בענין זה שהאדם נברא לעמל תורה, כי האדם בעצמו אי אפשר שיהיה בעל הנחה כלל. ואף השמים לא זכו בעיניו לומר שיהיו בעל הנחה, רק הם מתנועעים תמיד באין הנחה. וכל זה מפני כי הנחה היא ההשלמה, ודבר זה אינו ראוי לגשם, שאין הגשם כלל בעל השלמה.

ובפרק ד' מיתות (סנהדרין נח:), אמר ריש לקיש, גוי ששבת חייב מיתה, שנאמר (בראשית ח, כב) "יום ולילה לא ישבותו", ואמר מר, בני נח אזהרתן זו היא מיתתן. אמר רבא לא נצרכא אפילו בשני בשבת, עד כאן. הרי בארו כי הגוי אין ראוי לו השביתה כלל, כי אין זה מגדר האדם שיהיה בעל שביתה. ואף כי יש לישראל שביתה מצד הנפש, ולפי מעלת הנפש, שיש לישראל נפש נבדלת מן הגשמי לגמרי, אין מלאכה לישראל ביום השבת. אבל בשביל שהאדם לעמל יולד, ואי אפשר שיהיה האדם בלא עמל, ולפיכך העמל שיש לישראל ביום השבת הוא עמל תורה, וזהו מצד השכל. כמו שהגוי נברא לעמל הנפש, הוא המלאכה, ואם אינו עמל תמיד חייב מיתה. כך נברא הישראל לעמל השכל, והוא עמל התורה, וכדכתיב (יהושע א, ח) "והגית בו יומם ולילה". כי מצד השכל לא יבא האדם אל ההשלמה, כי אין שכל האדם נברא בהשלמה. ומשפט הישראל מצד הנפש המשכלת כמו שהוא הגוי מצד נפשו, כי נפש הגוי אין לו השלמה, ואין לשכל

הנבדל בישראל השלמה. ומפני שאין כאן השלמה, צריך שיהיה עמל בלא הנחה כלל. ומעתה התבאר לך מה שאמר רבן יוחנן בן זכאי 'אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך כי לכך נוצרת'. ודברים אלו יש להבין, כי הם דברים ברורים ואמתיים מאוד מאוד, אשר אין ספק בהם.

משנה ט

צאו וראו וכו'. ויש לשאול בזה, מה ראה רבי אליעזר בן הורקנוס שבחר מדה זאת של עין טובה. ועוד יש לשאול, מה ראה רבי יהושע שאמר שידבק במדה זאת להיות חבר טוב, וכי מעלה גדולה יש בה* בחבר טוב. ומכל שכן שאמר רבי יוסי שיהיה שכן טוב, ומה מעלה יש בזה. ועוד יש לשאול, שאמר להם (המשך המשנה) 'צאו וראו איזה דרך רעה שיתרחק ממנו האדם', כל אחד ואחד אמר הפך המדה; רבי אליעזר אומר עין רעה, וכן חבר רע, שכן רע, חוץ מן רבי שמעון בן נתנאל, שאמר (שם) 'הלוה ואינו משלם', ולא אמר 'שאינו רואה את הנולד'. ועוד קשה, שאמר רבי* יוחנן בן זכאי על רבי אלעזר בן ערך 'רואה אני את דברי רבי אלעזר בן ערך [מדבריכם], שבכלל דבריו דבריכם', ואין בכלל 'לב טוב*' - 'הרואה את הנולד', דאין אלו שתי מדות שייכים זה לזה שאפשר לומר 'בכלל דבריו דבריכם'.

ויש לפרש שאמר 'איזה דרך טובה שידבק בה האדם', ורוצה לומר איזה דרך טובה שידבק בה האדם שאותו דרך יש בה טוב הרבה, ומפני כך ראוי שידבק בה האדם. ואמר 'צאו וראו', רצה לומר שיבחנו ויעיינו בבני אדם, ויבחנו בהם עד שיעמדו על איזה מדה טובה שבמדות. כי דברים אלו לא למדו מן התורה, רק מה שעמדו עליהם כאשר הם בוחנים בנמצאים, ובזה שייך 'צאו וראו'. ואמר רבי אליעזר בן הורקנוס עין טובה. כי מי שיש לו עין טובה היא מדה שגורם לאדם טוב הרבה, שאין דבר שרגיל בו האדם כמו זאת, כי כל שעה וכל רגע רואה אצל בני אדם עושר וגדולה ושאר מעלות, ועינו טובה בבריות. הרי מדה זאת יותר רגיל בה משאר מדות טובות, שלא יוכל האדם לעשות אותה המדה תמיד כמו שבעל מדה זאת אפשר לו לתת עינו טובה כהרף עין. ולכך אמר שידבק במדה הזאת ביותר מכל שאר מדות. והוסיף רבי יהושע 'חבר טוב'. שכאשר הוא חבר טוב לאחד, בודאי בכלל זה הוא בעל עין טובה, כי אם הוא בעל עין רעה, לא יוכל להיות חבר טוב מפני עין הרע שבו. ויותר טוב מדת חבר טוב*, שהחבר טוב יעשה הטוב בחברתו אליו בעצתו, כמו דרך החברים שהם חברים בעצה זה לזה. ודבר זה יותר מן עין טובה, שזה* בדבור ובעצה, ועין הטוב הוא בראיה בלבד, ובכלל זה עין טובה. והוסיף רבי יוסי הכהן 'שכן טוב', כי זהו עוד יותר, כי החבר אינו חבר לו רק בעצה,

אבל השכנים הטובים הם טובים זה לזה במעשה, להשאיל זה לזה, כמו שדרך השכנים שהם* עוזרים זה לזה במעשה, לא בעצה בלבד. ובכלל זה שהוא מטיב לו בדבור ובעצה, שאינה מעשה, ומכל שכן כי בכלל זה הוא בעל עין טובה, שהוא בראיה בלבד.

והוסיף רבי שמעון בן נתנאל לומר 'הרואה את הנולד', כי הרואה מה הנולד להיות, מטיב עם אחר. כי השכנים, אף שהאחד הטיב עם אחר, אין מטיב עמו רק בהשאלת כליהם, וזה נהנה וזה לא חסר (ב"ק כ.), וכיוצא בזה, שהוא מחזיר אליו תיכף כשהוא צריך, ואותו כלי מחזיר אליו מיד, והוא לפי שעה, ואינו חסר דבר כלל בעל הטובה. ואין זה נקרא גמילות חסדים כמו אדם שיעשה טוב לאחר להלוות לו ממון, או לעשות עמו חסד אחר. ולפיכך אמר 'הרואה את הנולד', וכאשר רואה את הנולד, בודאי הוא גומל חסד לאחר. שחושב כי פעם אחר יהיה צריך אל דבר, יחזור ויעשה לו גם כן טובה, והוא עומד להשלים גמול. וכמו שאמר הכתוב (קהלת יא, א) "שלח לחמך על פני המים כי ברוב הימים תמצאנו". ולא נמצא שום חסד שאינו עומד לתשלום גמול, רק החסד שעושים עם המתים, מפני שאינו עומד לתשלום גמול. וכל זה מפני כי כל עושה חסד, עומד לזה שיחזור ויעשה עמו חסד. והרואה את הנולד, אין אדם בזה מונע עצמו משום שלא לעשות לחבירו, כי יחזור לו ויגמול עמו חסד. ולפיכך כאשר אמר להם 'צאו וראו איזה דרך שיתרחק האדם ממנו', אמר רבי שמעון 'הלוה ואינו משלם', וזהו הפך 'הרואה את הנולד', כמו שיתבאר*.

ואמר רבי אלעזר בן ערך 'לב טוב', כי כאשר האדם בעל* לב טוב בו נכלל הכל, שגומל חסד לאחר. וכל הטובות שזכרו הראשונים הכל נכלל בזה שהוא רואה את הנולד, כי לפעמים כאשר הוא דואג בשביל הפסד, מונע עצמו מן הטוב, כי מאחר שהטוב הוא רק בשביל הנולד - באולי יהיה צריך גם כן לאותו אדם, ואם יש לו הפסד, לא יעשה הטוב; כי זה באולי יהיה צריך אליו גם כן, והוא דבר ספק, וזה שדואג על הפסד שלו, הוא ודאי, ואין ספק מוציא מן הודאי (פסחים ט.). אבל מי שהוא בעל לב טוב, אינו מונע עצמו משום חסד, אף אם יש לו מזה הפסד מה. ולפיכך אמר רבן יוחנן בן זכאי 'בכלל דבריו דבריכם'.

ואמר איזה דרך שידבק בה האדם, רצה לומר שצריך האדם שידבק לגמרי במדה זאת, ולהרגיל לעצמו מאד במדה טובה, עד שתהא המדה קבועה בנפשו, כי כן צריך שיהיו המדות הטובות קבועות בו, עד שנעשים לו טבע. ומכל שכן שלא נקרא בעל מדה טובה כאשר לא הורגל ולא הוקבע בנפשו עד שנעשה לו טבע. וכן במדה הרעה אמר שירחיק

ממנו הרחקה מאד, לא בזה ולא כיוצא בזה, כי אם מתקרב לה במה, הרי יש לו קירוב של מה אל המדה הרעה.

וכאשר אמר 'צאו וראו איזה דרך שיתרחק ממנה', אמר רבי אליעזר 'עין רעה'. כי העין רעה יש להתרחק ממנה ביותר, כי בהרף עין פועל העין פעולתו, נותן עינו רעה באחר. ולפיכך זאת המדה יותר אפשר לעשות בה הרע, לכך ראוי שיתרחק ממנה האדם. וזולת זה, כי המדה הרעה הזאת מביאה את האדם לקנאה ולשנאה ולכמה עבירות אשר עצמו מלספר, ולפיכך ממדה זאת יתרחק האדם.

ויש מקשים, שאם היה כוונתו במה שאמר 'עין הרע' אותם שמזיקים בהבטה שלהם, כמו שתמצא הרבה מזיקין בראייה שלהם, אם כן קשה כיון שהוא בטבע כך, לא שייך הרחקה, שהרי דבר זה בטבע. וקושיא של כלום היא, אף על גב שהוא בטבע, היינו מפני כי הוא נפש רעה, ונפש רעה מזיק בטבע. אבל אם לא היה נפש רעה, והיה מרגיל עצמו לטוב, בסוף יוסר הטבע הרעה הזאת מן העין, כי נפש רעה שלו הוא שמחזיק הטבע. ואם אחר כך מגיע היזק מעינו, לא נקרא בעל מדת עין רעה, כי בעל עין הרע רצה לומר נפש רעה, כמו שאמרנו, וכבר אינו נפש רעה.

רבי יהושע אומר חבר רע. הוא הפך המדה אשר זכר למעלה, כי בעל המדה הזאת כאשר הוא חבר רע הוא מזיק לחבירו על ידי עצה רעה, ומכל שכן שיש בו עין הרע. והוסיף רבי יוסי הכהן שכן רע, כי השכינים הרעים מזיקים זה לזה בכמה דברים אשר הם גורמים היזק לשכניהם במעשיהם. ומכל שכן שהוא מזיק לו בדבור, כמו שעושה החבר שמשיא עצה רעה לחבירו, שזה עושה חבר רע, ומכל שכן שהוא מזיק בעינו. והוסיף רבי שמעון הלוה ואינו משלם. כי יותר מהכל כאשר יפעל רע למי שעשה עמו טובה, והוא משלם לו רעה להחזיק בממונו, וזה יותר רע. והנה בודאי דבר זה הוא כנגד 'הרואה את הנולד', שהרי פירשנו 'הרואה את הנולד', ובשביל זה הוא טוב וגומל חסד לחבירו, שיודע כי דבר זה עומד לתשלום. וזה הוא הפך זה, שהוא רשע ואינו משלם, ונועל דלת לפניו פעם אחר. ומכל שכן שכל אשר עשה השכן הרע, שהוא גורם היזק לחבירו, שעושה זה גם כן. ומכל שכן מה שעושה בעל עין הרע, שעושה זה* גם כן. והוסיף רבי אלעזר בן ערך לומר לב רע. שבכלל מדה הרעה הזאת, כאשר הוא לב רע, נכללו כל המדות הרעות אשר נזכרו לפני זה, שהוא פועל הכל. וכמו שאמר רבן יוחנן בן זכאי 'בכלל דבריו דבריכם'. וכן היה פירוש המאמר הזה נכון, ויתורצו השאלות.

והכל הוא כסדר*; כי תחלה זכר המדה הטובה שיפעל בעין. ואחר זה זכר אשר יפעל הטוב לחבירו בדבור. ואחר כך זכר הטוב שיפעול לחבירו במעשה, וחבירו נהנה והוא

אינו חסר, כמו שהוא דרך השכנים, שעושים הטוב לשכניהם, השכן נהנה, והוא בלתי חסר. כי מה שישאיל כליו, וכיוצא בזה מן הטובות שעושים השכנים, אינו חסר. ואין זה כמו מי שגומל חסד בממונו לחבירו. ולכך זכר אחריו הרואה את הנולד. ויותר מזה מי שעושה חסד לחבירו ומטיב אף בדבר שהוא הפסד אליו, וזהו בעל לב טוב, שמטיב לאחר אף אם הוא מפסיד דבר. וכן המדה הרעה שזכר כל אחד ואחד, שכל אחד ואחד הוסיף על שלפניו, ויבא כראוי הלוה ואינו משלם. וכך יש לפרש אם אנו באים לפרש דברי חכמים על פי הסברא ואומדנא.

אבל כי המאמר הזה אשר נזכר כאן הוא* מאמר מופלא מאד על פי החכמה. והנה נפרש דברי המאמר הזה, [ו]לכל איש אשר יש בו דעה יהיה נגלה שכך פירוש המאמר באין ספק. ונפרש תחלה השאלות, נוסף על הראשונות, גם במאמר שלפני זה (למעלה משנה ח); חמשה תלמידים היו לו לרבן יוחנן בן זכאי וכו'. יש לשאול, וכי לא היו לו תלמידים יותר מאלו, שהיה מונה שבחם של אלו דוקא, כי כמה וכמה תלמידים היו לו. ועוד יש לשאול בזה, שאמר יהושע בן חנניא 'אשרי יולדתו', אם בשביל שהוא חסיד, הרי יוסי הכהן חסיד, והיה לו לומר כמו כן 'אשרי יולדתו'. ואם בשביל שהוא ירא אלקים, הרי שמעון בן נתנאל ירא אלקים, והיה לו לומר 'אשרי יולדתו'. ואם בשביל שהוא חכם גדול, הרי אומר אלעזר בן ערך 'כמעיין המתגבר'. ועוד, למה צריך להזכיר את שבח שלהם, ולמאי נפקא מיניה. ועוד, שאמר 'אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזנים, ואליעזר בן הורקנוס בכף שניה, מכריע את כולם', איך נופל בזה השעור לומר כי היה רבי אליעזר בן הורקנוס מכריע כל חכמי ישראל, אשר הרבה מאד. ואין ספק שלא היה מכיר בטוב כל חכמי ישראל, שיתן השעור לומר שיהיה רבי אליעזר מכריע כל חכמי ישראל. ועוד קשה, למה הזכיר רבי אלעזר בן ערך באחרונה. ואפילו אם תאמר שהיה רבי אליעזר בן הורקנוס גדול ממנו, מכל מקום באחרונה לא לחשביה.

יש לך לדעת, כי המאמר הזה יש בו דברים נפלאים מאד, עם המאמר שבא אחריו. לא כמו שבני אדם מבינים דברי חכמים שהם נאמרים באומדנא, אבל אין הדבר כך, כי כל דברי חכמים דברי חכמה גדולה. ויש לך לדעת כי האדם הוא מתחלק לחלקים בבחינות הרבה, וכבר בארנו זה, כי לפעמים חלקו חלקיו לשני חלקים, לגוף ולנפש. ולפעמים לשלשה חלקים, כמו שהתבאר אצל (למעלה פ"א מי"ח) 'על שלשה דברים העולם עומד; על הדין, ועל האמת, ועל השלום'. ועוד יתבאר דבר זה. ובבחינה האחרת האדם מתחלק בענין אחר, עד שנמצאו הרבה בחינות.

ותמצא בתורה כי מה שהתורה שמה ערך האדם חמשה, שהרי ערך היותר קטן אצל הזכר חמשה שקלים (ויקרא כז, ו), וערך היותר גדול חמשים שקלים (שם פסוק ג), ומזה תדע כי האדם שקל שלו חמשה. וזה הדבר ענין מופלג בחכמה, כי האדם אשר ברא השם יתברך, יש לו הגוף וכחות הגוף, ויש לו נפש וכוחות נפשיים. וכוחות הגוף הם כמו נושאים ומתחברים לנפש וכוחות הנפש, שהרי הגוף והנפש יש להם חבור ביחד, והגוף הוא נושא לנפש. ויש כח נפשי* אשר אינו נבדל לגמרי, ויש כח נפשי נבדל לגמרי, והוא כח השכלי אשר משיג הדברים. ולכל אחד ואחד נושא מיוחד. ואין ספק כי אין אשר הוא נושא לכח אשר אינו נבדל לגמרי, הוא [כמו] נושא לכח שהוא נבדל לגמרי, כאשר ידוע. ולפיכך אשר הוא נושא לכח הנבדל לגמרי, שהוא השכל, הוא יותר דק ויותר זך מאשר* הוא הנושא אל הכח שאינו נבדל לגמרי, כמו הנפש. הרי כאן ארבעה דברים; כח נפשי, וכח שכלי, ולכל אחד ואחד יש לו נושא בפני עצמו כח גופני, ובזה הם ארבעה חלקים. אמנם אל יעלה על דעתך רק שאי אפשר שלא יהיה כאן כח חמישי, שאין הכחות מחולקים כלל, אבל יש להם שורש אחד, ולפיכך יש כאן כח חמישי, שהוא כמו שורש נחשב לכל שאר* הכחות. וכח זה הוא בלב, אשר הוא שורש כל האדם, ושם משכן הכח הזה. וכח זה אינו נבדל לגמרי, ואינו בהגוף לגמרי. ויתבאר עוד בסמוך בדברי חכמים כל כח וכח מאלו כחות. ותדע כי נזכרו גם כן אלו הכחות בדברי חכמים (ב"ר יד, ט), וקראו אותם רוח נפש נשמה. כי הם שלשה כחות, חוץ מן הנושאים, כמו שיתבאר עוד, ובשביל כך הם חמשה.

ומזה תבין מה שאמרו בפרק קמא דעירובין (יג:), שתי שנים ומחצה נחלקו בית הלל ובית שמאי; הללו אומרים נח לאדם שלא נברא*, והללו אומרים נח לאדם שנברא. נמנו וגמרו נח לאדם שלא נברא משנברא. ומפני מה הזכירו בכאן זמן המחלוקת שהיה בזה שתי שנים ומחצה, יותר מבכל מקום. ועוד, הרי אפילו יום אחד נחשב שנה, ולמה זכר כאן חצי שנה. אבל דבר זה (-אבאר-) [מבאר] לך טעם מחלוקת שלהם*, למה הללו אומרים נח לו שלא נברא, ומה שאלו אומרים נח לו שנברא. וזה כי האדם יש בו חמשה כחות מחולקים כמו שאמרנו, אשר אלו כחות הם כחות הגוף וכחות הנפש, אשר שנים ומחצה נוטים אל הנפש, ושנים ומחצה נוטים אל הגוף. ולכך שנים ומחצה קרובים אל הרע, ושנים ומחצה קרובים אל הטוב. כי החמישי אין לו זוג, ויש לו יחוס אל כח גוף, ויש לו יחוס גם כן אל כח נבדל, והרי הוא נוטה לכאן ולכאן, ולכך הוא מחולק. ולכך אלו אומרים נח לו לאדם שלא נברא, והללו אומרים נח לו שנברא. ופירוש שתי שנים ומחצה

נחלקו, רצה לומר מצד שתים ומחצה אמרו אלו נח לו שנברא, ומצד שתים ומחצה אמרו אלו נח לו שלא נברא, כפי מספר הכחות אשר הם קרובים אל הרע ואל הטוב.

אמנם נמנו וגמרו נח לו שלא נברא משנברא. כי מצד שיש בו חלקים קרובים אל הטוב, ולכך נח לו שנברא, אמנם מצד האדם עצמו. כי יש לאדם ב' בחינות; האחת, מצד כחותיו המחולקים. הבחינה השנית, מצד שהוא אדם אשר בו כל החלקים ביחד. ובודאי מצד הכחות המחולקים, מחצה נוטה אל הטוב, ומחצה נוטה אל הרע. אבל מצד האדם אשר הוא כולל כל החלקים, יש לאדם נטיה אל הרע, כי בכלל האדם הוא הרע. ואם היה רובו טוב, היה הטוב מכריע את הרע. אבל עתה שאין כאן הכרעה, מה שהאדם מחצה על מחצה, נח לו שלא נברא משנברא, כי יש באדם הרע, אשר הוא מקלקל הטוב, ואין כאן מכריע לטוב.

וכן חולקים בית שמאי ובית הלל בפרק קמא דראש השנה (יז.) גבי מחצה זכיות ומחצה חובות, כי סברי בית שמאי כי הם יורדים לגיהנם ומצפצפים ועולים, ובית הלל סברי "ורב חסד" (שמות לד, ו), מטה ידו כלפי חסד. היינו כמו שאמר הטעם, שהשם יתברך הוא רב חסד, מטה ידו כלפי חסד. אבל בכאן מודים הכל כיון שיש כאן מחצה על מחצה, והאדם אין בו טוב שיהיה* מכריע, מודים שיותר טוב שלא נברא. ולכך אחר כך נמנו וגמרו כלם ביחד, נח לו שלא נברא משנברא, כי יש בחינה מצד האדם שנח לו שלא נברא משנברא.

ודברים אלו יש לך להבין משם 'אדם'; כאשר האל"ף בראשו נגד הכח שהוא אחד. והדל"ת אחר כך, כי ארבעה כחות אשר זכרנו, שהם זוגות, ואלו הכחות יש להם חלק לטוב ולרע. וזה מה שנאמר אצל האדם "וייצר" (בראשית ב, ז) בשני יודי"ן, שיש בו שתי יצירות, כמו שאמרו במסכת ברכות בפרק הרואה (סא.). ולכך אחר כך המ"ם, מורה לך שאלו חמשה כחות מחצה לכאן ומחצה לכאן. כי המ"ם בעצמה היא מורה החלוק שהיא מחלקת האל"ף בית"א מחצה לכאן ומחצה לכאן. ומה שאמר (עירובין יג:) 'שתי שנים ומחצה', רצה לומר שני פעמים ומחצה כמו (במדבר יג, כב) "וחברון שבע שנים נבנתה לפני צוען מצרים", ופירשו שבע פעמים. ולשון "שנה" מלשון שונים, כמו (משלי כד, כא) "ועם שונים אל תתערב". ואם כך משמש "שנה" בלשון תורה, כל שכן בדברי חכמים, שלא באו רק לתת לנו רמז בלבד. ואין להאריך בזה המקום עתה, כי אין הכונה רק לפרש דברי חכמים.

כי דבר זה הסכמת הכל כי יש באדם כוחות מחולקות, וכן כתבו והאריכו בזה, כמו שתמצא בדברי הרב רבינו משה בר מיימון זכרונו לברכה בהקדמת המסכתא הזאת. גם

הוא מחלק כוחות הנפש לשלשה חלקים, כמו שכתב* והאריך, כי הם שלשה זה על זה; כח הטבעי שהוא כח גופני, וכח חיוני, וכח שכלי על הכל. ואין ספק כי כח שהוא נבדל יש לו נושא, ואי אפשר מבלי נושא, עד שאי אפשר שלא יהיה כאן חמשה. כי יש לך לדעת, כי אף על גב שהכוחות הם מחולקים הכל יוצאים משורש אחד, ולא כמו שאמרו קצת רופאים כי יש לאדם נפשות הרבה. אבל אין הדבר הזה כך, רק כי מכח אחד יצאו אלו הכוחות המחולקים, כמו שכתב הרב רבינו משה בר מיימון זכרונו לברכה בהקדמת שמונה פרקים (פ"א), והאריך בענין זה מאד איך אלו הכחות מתפשטים מכח אחד ומתחלקים. וכך הוא דעת חכמינו זכרונם לברכה. לכך זה החמישי הוא השורש אשר ממנו מתפשטים הכוחות המחולקות. ואין להאריך בדבר זה בכאן, כי אין כאן מקומו של דבר זה, אבל הכחות הם חמשה.

ומזה תבין מה שאמרו חכמים* זכרונם לברכה (שבת קה:), העומד על יציאת הנפש חייב לקרוע, כי יציאת הנפש כמו ספר תורה חס ושלום שנשרף. והדמיון הזה, כי התורה יש לה חמשה חומשי התורה, וכנגד זה הנשמה שיש לה חמשה כוחות אשר אמרנו. והספר החמישי משנה תורה, כלול מכל. ודברים אלו מופלגים בענין אלו הכוחות החמשה, כי אי אפשר לפרש יותר. רק יש לך לדעת כי הנשמה נר ה', כדכתיב (משלי כ, כז) "נר ה' נשמת אדם", והנר הזה מתפשט נצוץ שלו ומתחלק לכחות מחולקים, והן הם חמשה כחות אשר אמרנו, אשר חציים נוטים אל הגוף, וחציים נוטים אל הנפש, והבן זה.

ומפני זה נתנה התורה ערך הזכר הקטן חמשה שקלים (ויקרא כז, ו), שכך בודאי עולה שקלו, [כי] משקל האדם חמשה. ונתנה התורה ערך הזכר היותר גדול חמשים שקלים (שם פסוק ג), כי מספר חמישים הם כמו חמשה, רק כי מספר קטן נתון לקטן, ומספר גדול נתן לגדול. ומפני כי הנקיבה נוטה לכח החמרי, כאשר ידוע מענין הנקיבה שהיא נוטה אל החומר, ואין בשלימות אצלה הדברים הנבדלים, אף כי בודאי יש לה, אבל מכל מקום הם לה בחסרון. ואין ראוי לנקבה* להיות בערך האדם הזכר, שהנקיבה חסירה מן הזכר*, לכך נחסרה הנקיבה מן ערך זכר שנים שקלים, ונשארה הנקיבה ג' שקלים לקטנה (ויקרא כז, ו), או בשלשים לגדולה (שם פסוק ד). כי יש לה שתי הכוחות אשר הם כוחות הגוף, והכח החמישי, אשר יש בו שתי בחינות כמו שהתבאר. ולכך ראוי להיות ערך הנקיבה שלשה שקלים לקטנה, ושלשים לגדולה. ולכך תמצא גם כן העבד, אשר יש לו לעבד משפט האשה, אשר היא נוטה אל החומר, ולכך ערך של עבד אם נגחו השור שלשים שקלים (שמות כא, לב) גם כן*. כי על העבד נאמר (בראשית כב, ה)

"שבו לכם פה עם החמור", עם הדומה לחמור (יבמות סב.), רצה לומר כי הוא נוטה אל החומר. ודברים אלו ברורים מאד בסתרי החכמה, ועוד* יתבארו דברים אלו.

ונמצא באדם, יש שהוא שלם בדבר אחד, וגורם לו שלימות מעלה. ויש שהוא שלם בדבר שני, וגורם לו מעלה אחרת, כמו שיתבאר, שכל אחד ואחד מאלו דברים הם באדם, מביאים אל האדם תכונה טובה במדות. וכאשר ראה רבן יוחנן בן זכאי כי חמשה תלמידים היו לו, ולכל אחד ואחד תכונה טובה בפני עצמו, והם כנגד אלו חמשה חלקים אשר באדם, ולכך היה מונה שבחן. ובזה יתורץ מה ששואלין, דהוה ליה למימר 'הוא מגיד שבחן'. אבל 'מונה' שייך לומר דוקא כאן, כאשר דבר זה מנין, שהשבח שלהם כולל כל השבחים, שאין להוסיף ואין לגרוע, כי שבח שלהם היה בכל החלקים, שהם חמשה. ולכך אמר גם כן 'חמשה תלמידים', המנין בא להגיד שאין להוסיף ואין לגרוע כלל. ובלא זה לא קשיא, דמונה שייך כאשר יש כאן חלוק שבחים שייך בזה מונה, כי כן הוא המנין, כל אחד בפני עצמו.

והתחיל ברבי אליעזר בן הורקנוס, ואמר 'אליעזר בן הורקנוס בור סיד שאינו מאבד טפה'. שבח אותו בכח נפשי, שיש לו תכונה טובה בכח הנפשי, ואמר שיש לו כח הזוכר, שכח הזוכר הוא כח נפשי, והוא המשובח מכל, שבו עומד קנין החכמה. ודבר זה בעצמו מורה שנפשו הוא נבדל בלתי מוטבע בחומר, כי הדבר אשר הוא נבדל לגמרי הוא בלתי השתנות, כי הדבר החמרי הוא משתנה ומתפעל, ולא כך הדבר הנבדל, אשר אין לו שנוי. ולפיכך אמר כי נפשו בור סיד שאינו מאבד טפה, רצה לומר שיש לו כח נפשי נבדל, לכך הדברים שמקבל* כח הזוכר מקוימים, ואין להם שנוי, כמו שיש לדברים החמרים, אשר הם בעלי שנוי. ומפני זה נאמר לשון מלוי על הנפש, כדכתיב (קהלת ו, ז) "גם הנפש לא תמלא", שהנפש מקבל הדברים, שמקבל ידיעת הדברים, ומחזיק אותם. ולכך קרא רבי אליעזר, מצד כח הנפשי שבו, 'בור סיד שאינו מאבד טפה' מן דבר שמקבל ועומד בו.

ושבח אחריו יהושע בן חנניא 'אשרי יולדתו'. כבר אמרנו לך כי כח הנפש יש לו נושא כח גופני, אשר הוא נושא לכח נפשי הנבדל. וכנגד זה אמר 'יהושע בן חנניא, אשרי יולדתו', רצה לומר כי יש לו מעלה זאת, כי יש לו זכות החומר. ולפיכך אמר 'אשרי יולדתו', כי מורה זה על חומר טוב שבא ממנו. כי אם לא היה לאשה שיצא ממנה חומר טוב, לא היה יוצא ממנה אדם כמו זה שיש לו זכות החומר וטוב החומר. ובמסכת נדה בפרק המפלת (לא.) אמרינן, אשה מזרעת אודם, שממנו עור, ובשר, ושערות, ושחור שבעין וכו', הרי כל הדברים הבאים מן האשה הם חמריים, כמו הבשר והעור. ואין ספק

בזה, כי האשה שהיא יותר חמרית מן הזכר, שממנה החומר*. ולפיכך אמר 'יהושע בן חנניא, אשרי יולדתו', כי יש לרבי אליעזר בן הורקנוס מעלת כח הנפש שהוא נבדל, ויש לרבי יהושע בן חנניא מעלת זכות החומר, שנחשב נושא לכח זה, הוא כח נפשי שבו שבח את רבי אליעזר. והנה רבי אליעזר ורבי יהושע שהם חברים בכל התלמוד, הם חברים בכאן גם כן.

ואחר שאמר 'אשרי יולדתו', ומדבר בכח הגופני של אדם הנושא לכח הנפשי הנבדל, שבח רבי יוסי הכהן שהוא חסיד. ודבר זה הוא גם כן מעלה בכח הגופני של האדם, שהוא נושא השכל. וזה כי החסידות מורה על שיש לו חומר זך ודק ביותר עוד מן הראשון, וממנו החסידות אשר הוא מתחסד עם הבריות לעשות הטוב לפנים משורת הדין, כמו שהתבאר למעלה. ולפיכך לא שייך לומר כאן 'אשרי יולדתו', כי המדריגה הזאת, לפי פשיטות החומר, כאלו אינו מתיחס כלל לחומר אשר מתיחס לאשה. ודבר זה בארנו למעלה כי החסידות הוא בשביל זכות וטוב החומר, וזה כאשר יש לו חומר זך ודק עוד יותר ממה שאמר לפני זה יהושע בן חנניא 'אשרי יולדתו', שהוא נאמר על החומר טוב* שאין פחיתות בו כלל, וזה עוד נאמר על חומר זך ודק, שממנו מדת החסידות לעשות לפנים משורת הדין. שכבר בארנו לך למעלה, שכנגד הנפש והשכל יש כחות גופנים, שהם כמו נושאים נחשבים לכחות הנבדלים. שכשם שכח השכלי הוא יותר נבדל ויותר פשוט, כך אלו שתי כחות הנושאים גם כן אינם שוים, והאחד יותר דק ויותר זך מן האחר. ולכך אמר 'יוסי הכהן חסיד'. וראוי שיהיה בעל המדה הזאת כהן, כמו שנאמר (דברים לג, ח) "תומיך ואוריך לאיש חסידך", והדברים האלו ידועים לבעלי מדע ולבעלי בינה.

ואחר כך אמר 'שמעון בן נתנאל ירא חטא'. שבח את רבי שמעון בן נתנאל בשביל השכל הזך והנקי שיש לו, ולפיכך אמר שהוא ירא חטא. כי מדה זאת מורה על השכל הזך והטהור, וזהו אמרם (למעלה משנה ה) 'אין עם הארץ חסיד, ולא בור ירא חטא', והדבר כמו שפירשנו למעלה, כי כאשר יש לו גסות החומר, ומפני כך נקרא 'עם הארץ' שהוא בעל חומר עב וגס כמו הארץ, אי אפשר שיהיה אדם כמו זה חסיד, כי החסידות כאשר יש לאדם זכות וטוב החומר כמו שנתבאר. וכאשר הוא בור, שאין בו חכמה, אי אפשר שיהיה ירא שמים כמו שבארנו, כי ירא שמים הוא שמתפעל מן השם יתברך והוא ירא ממנו, ודבר זה שייך אל מי שהוא קרוב אל השם יתברך. כי מי* שהוא רחוק מן המלך, בוודאי אינו ירא ממנו. רק מי שהוא קרוב אליו, והוא אצלו, ואז הוא ירא ממנו, ולפיכך 'אין בור ירא חטא'. ובארנו זה למעלה אצל 'אין עם הארץ חסיד ואין בור ירא חטא'. גם יתבאר עוד אצל (להלן פ"ג מי"ז) 'אם אין חכמה אין יראה, ואם אין יראה אין חכמה'. כי

אלו שני דברים, יראת שמים וחכמה, הם קשורים ודבוקים יחד, אשר אי אפשר להיות אחד כאשר אינו נמצא האחר. ולפיכך מה שאמר 'רבי שמעון בן נתנאל יירא חטא', אינו רק שאמר שיש לו שכל זך ודק ונקי לקבל המושכלות, ולכך הוא יירא חטא. כי השכל הזך והנקי הוא הפך הבור, שהוא רחוק מן השכל. ואיש כזה הוא קרוב אל השם יתברך כאשר יש לו שכל זך ודק, ומפני* זה הוא יירא חטא.

ואל תתמה ואל יהא קשה לך, אם כן יהיה רבי שמעון בן נתנאל יותר חכם מן רבי אליעזר בן הורקנוס ומן רבי אלעזר בן ערך. כי דבר זה בודאי אינו, כי דבר זה מדה בפני עצמו כאשר יש לו זכות ודקות השכל. כי מה שהיה רבי אלעזר בן ערך כמעין המתגבר להוסיף חכמה ולהוסיף בינה, וכן רבי אליעזר בן הורקנוס, שהיה כולל כמה חכמות, מפני שהוא בור סיד שאינו מאבד טפה. אבל רבי שמעון בן נתנאל מדה אחרת יש לו, מצד זכות השכל, ודבר זה מדה בפני עצמה. ולכך שבח זה הוא כנגד מה ששבח את יוסי הכהן, כי שבח את יוסי הכהן בכח אשר הוא נושא לזה הכח השכלי. ומעתה אלו ארבעה חכמים הם כסדר מאד, שאין להקדים אחד, ואין לאחר אחד.

ומה שאמר כי 'רבי אלעזר [בן ערך] כמעיין המתגבר', שרצה לומר כי רבי אלעזר בן ערך היה לו שורש השכל ושכל חזק. ולפיכך מדמה אותו למעיין המתגבר, אשר יש למעיין שורש ומקור, ובשביל זה הוא נובע תמיד ומוסיף*. וכך יש לרבי אלעזר שורש וחוזק השכל בשלימות, ומפני כך תמיד מוסיף בחכמתו. שכך הוא הדבר שיש לו שורש חזק, שמתפשט מן השורש עוד ומוסיף*, כמו שמתפשט המעיין תמיד בשביל שיש לו מקור ושורש חזק. אבל דבר שאין לו שורש חזק, כלה מיד. ומפני זה שבח את* רבי אלעזר בן ערך שהיה כמעיין המתגבר, כי היה לו שורש השכל, ומתפשט ומוסיף כמו המעיין הזה שיש לו שורש ומקור, ונובע תמיד. ושבח את רבי אלעזר בכח זה שאמרנו למעלה, שיש לאדם כח שהוא השורש אל* הכחות כמו שבארנו. כי אין הכחות האלו מחולקות, עד שיהיה לאדם נפשות רבות, כמו שהיו סוברים הרופאים, כמו שספר הרמב"ם ז"ל בהקדמת הפרקים (פ"א משמונה פרקים), והאריך בזה, רק כי הכל יש להם שורש אחד, ממנו יתפשטו אלו הכחות, ואין להאריך בזה. וכח זה בלב, הוא אשר הלב הוא נחשב כמו שורש, ממנו מתפשטים הכחות שיש לנשמה. ומצד שהיה לו לרבי אלעזר הכח הזה בשלימות הגמור, היה רבי אלעזר כמעיין המתגבר, שהיה לרבי אלעזר כח זה בשלימות שאפשר. ויש לך לדעת, כי מי שיש לו מעלה זאת, הוא כמו המעיין הולך ומתפשט לכל צד, כולל החכמות וכל המדות, והיה כולל כל המעלות המשובחות שנזכרו לפני זה, שהיה לכל אחד ואחד מן החכמים, היה הוא כולל הכל.

והתבאר לך דברים אלו, אך כי יש בדברים אלו יותר עומק, כאשר תבין סוד הנשמה שנאמר (איוב לב, ח) "ונשמת שדי תבינם", ומשם אצולה הנשמה. ולכך יש חמשה שמות לנשמה (ב"ר יד, ה); נפש, רוח, נשמה, יחידה, חיה. וערך הזכר חמשה שקלים (ויקרא כז, ו), וכנגד זה חמשה חומשי תורה. ומזה תבין אלו דברים, שזכר כאן בחמשה תלמידים, כאשר תבין דברים אלו בעומק שלהם, ואין לפרש יותר, ועוד יתבאר.

אם יהיו כל חכמי ישראל בכף וכו'. כבר אמרנו כי מעלת רבי אליעזר מצד כח הנפש, שהיה לו כח הזוכר בשלימות, מקבל הכל ואינו מאבד דבר. ולפיכך אמר 'אם יהיו כל חכמי ישראל בכף אחד, ורבי אליעזר בן הורקנוס בכף שניה, מכריע את כלם'. שידע ברבי אליעזר, כי לא היה הבדל בין רבי אליעזר בן הורקנוס ובין שאר חכמים בין רב ומעט, עד שיאמר ברבי אליעזר בן הורקנוס שיש לו כח הזוכר יותר משאר חכמים. אבל כאשר ראה בו שהיה כח זה אל רבי אליעזר בן הורקנוס שלא בטבע ומנהגו של עולם, ובשביל כך אמר שהוא מכריע את כלם. כי הדבר שהוא בלתי טבעי הוא יותר במעלה, עד שהוא מכריע את כל הדברים אשר הם מצד הטבע כמנהגו של עולם. מפני זה אמר שהוא מכריע את כולם, כי כך הוא הדבר שהוא שלא בטבע. ו'אבא שאול אומר משמו, אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזנים, ורבי אליעזר בן הורקנוס עמהם, ורבי אלעזר בן ערך בכף שניה, מכריע את כולם'. וזה כי אם רבי אליעזר בן הורקנוס היתה מעלתו מצד כח הנפשי, שלא היה מאבד טפה, היה רבי אלעזר בן ערך כמעיין המתגבר, ומתחכם מעצמו בכל החכמות. ושניהם היו כוללים חכמות הרבה; רבי אליעזר בן הורקנוס מצד שהוא היה מקבל הרבה, והיה כמו בור סיד שאינו מאבד טפה. ורבי אלעזר בן ערך, שהוא מעצמו היה מוסיף החכמה, ונעשה כמעין המתגבר. ובגמרא במסכת סוכה (כח.) אמרו על רבי אליעזר בן הורקנוס שלא אמר דבר מימיו מעצמו, רק מה ששמע מפי רבו, כדאיתא התם. ואם כן מעלת רבי אליעזר שהיה מקבל התורה*, ואינו מאבד טפה. ומעלת רבי אלעזר שהיה כמו מעין המתגבר מעצמו, שהיה שומע ומוסיף חכמה. ולפי הנראה אבא שאול חולק על תנא קמא; כי לתנא* קמא עדיף במה שהיו כל החכמות עומדים ברבי אליעזר, ולא היה צריך להוציא אותם מדעתו כשהיו שואלים אותו, רק הכל היה עמו. ולאבא שאול עדיף מה שהיה מוציא הכל מחכמתו ודעתו, כי בזה האופן לא* היה מגיע לו מן החסרון בחכמה, כאשר היה כמעין המתגבר, ולא יבא לכלל אשר חסר לו דבר מן החכמות לעולם. והיה לרבי אלעזר בן ערך דבר זה שלא בטבע ושלא כמנהגו של עולם, ולכך אמר 'אם יהיו כל חכמי ישראל ורבי אליעזר בן הורקנוס עמהם בכף אחת, ורבי אלעזר בן ערך בכף שניה, מכריע את כלם'. כי כל החכמים הם לפי סדר

העולם ומנהגו, והמעלה שיש ברבי אלעזר בן ערך גם כן שלא בטבע ומנהגו של עולם, לכך מכריע הכל.

אמר להם צאו וראו וכו'. יש לשאול, למה בחר כל אחד ואחד מדה מיוחדת, ומה ראה כל אחד על ככה, שבחר כל אחד ואחד במדה מיוחדת. ועוד, מה ראה רבי יהושע לבחור 'חבר טוב', איך אפשר שתהיה במעלה גדולה כל כך במה שהוא חבר טוב. ואם המדה היא טובה כאשר יש לו חבר טוב, הנה אשר הוא טוב בעצמו בודאי יותר ויותר מעלה, והיה לו לומר אשר הוא טוב. ויותר מזה, שאמר רבי יוסי 'שכן טוב', ומה מעלתו של שכן טוב [ש]הוא כל כך, למנות דבר זה מן המדות המשובחות. ועוד, למה אמר לתלמידיו 'צאו וראו איזה דרך שיבחר בו האדם', ולמה לא אמר הוא בעצמו הדרך שיבחר בו האדם. ועוד, שאמר 'צאו וראו איזה דרך רעה שיתרחק ממנה האדם', וכל אחד ואחד היה אומר ההפך מן הדרך הטובה, חוץ מן רבי שמעון, שאמר 'הלוה ואינו משלם', והיה לו לומר 'שאינו רואה את הנולד'. והרמב"ם ז"ל מפרש (כאן) מה שאמר 'הלוה ואינו משלם', דהיינו אינו רואה בנולד, שנועל דלת לפניו שלא להלות עוד אותו. ומה מאד הדבר הזה רחוק, דמכל שכן שהיה לו לומר 'כל שאינו רואה הנולד', ובזה היה כולל כל מי שאינו רואה הנולד בכל אשר יעשה, כמו המדה החשובה שאמר 'הרואה את הנולד'. ועוד, כי אם נתעשר, ואין צריך לו ללות עוד מאחרים, אם כן כשאינו משלם למה אינו רואה את הנולד. וכן מה שאמר 'אחד לוה מן האדם כלוה מן המקום', ובאיזה צד נעשה הלוה מן האדם כלוה מן המקום.

כבר בארנו למעלה, כי מן ההכנה אשר בנפש האדם מתחייבים* המדות, כי כאשר יש באדם אחד הכנה מה לטובה, מן ההכנה הטובה ההיא יצא דבר טוב ומדה טובה. וכל אדם הוא נמשך אחר מדתו לשבח אשר מדתו, בפרט כשמדה ההיא בודאי טובה. ומפני שהזכיר רבן יוחנן בן זכאי מעלה* ושבח של* כל אחד מן התלמידים, וההכנה* הטובה שבו, רצה לדעת אם המדות הטובות נמשכו מן ההכנה אשר יש בכל אחד ואחד, שאם המדות הטובות נמשכים מן ההכנה* של כל אחד ואחד, יורה שכל אחד ואחד יש בו המדה הטובה לגמרי. ולכך אמר 'צאו וראו איזה דרך שידבק בו האדם'.

'**רבי אליעזר** בן הורקנוס אמר עין טובה'. במקום הזה קרא התנא אותם בשם 'רבי', כי אמרו דבר הלכה, וראוי לקרות אותם בשם 'רבי'. והיה רבי אליעזר נמשך אחר ההכנה שהיה בו. כי* כבר אמרנו למעלה כי מעלת רבי אליעזר במה שהיה לו כח נפש נבדלת מן הגוף, ובזה היה בעל נפש טוב. ולפיכך שבח המדה 'עין טובה', כי בעל נפש טוב יש לו עין טובה, כמו ההיפוך, מי שהוא בעל נפש רע, הוא עין רע. כי כן קראו* בעל

עין הרע בכמה מקומות 'נפש רעה'*, כמו שתמצא בפרק הזהב (ב"מ נב.) סלע שפחתה פחות משתות, מי שאינו מקבלה אינו אלא נפש רעה. ואין זה רק שהוא עין רע, שכן אמרו במקום אחר המעמיד עצמו על זוזי נקרא עין רעה. ודבר זה נמצא בכמה מקומות, ואין צריך לדבר זה ראיה*. ולפי האמת כח הראות הוא כח הנפשי נבדל יותר מכל שאר החושים. וכבר הביאו ראיות ברורות על זה איך כח העין הוא כח נבדל, שאם לא כן לא היה רואה בעין שהוא קטן, השמים הגדולים, רק בודאי מקבל כח הראות את המראה נבדל מן הגשם, ועוד האריכו בזה, וזה ראיה שכח הראות הוא כח נבדל. ועוד ראיה מן הכתוב כי כח הראות הוא כח נבדל קרוב אל השכל, כי משתתף השכל עם הראות בלשון 'ראה', שכשם שיבא לשון 'ראה' על העין, יבא לשון 'ראה' על השכל, לומר 'רואה אני דברי פלוני', וכתיב (קהלת א, טז) "ולבי ראה", ומזה מוכח כי כח הראות כח נבדל. ולכך היה רבי אליעזר נמשך אחר מעלתו וההכנה אשר בו, שהיה לו נפש נבדלת, והמדה אשר היא מחויבת* מן המעלה הזאת שהוא בעל עין טוב. ולכן שבח רבי אליעזר בן הורקנוס המדה הזאת, ואמר 'עין טובה'.

וכן רבי יהושע אמר 'חבר טוב'. כבר בארנו לך למעלה כי מעלת רבי יהושע מצד הכח שהוא כמו נושא לכח הנפש הנבדל, ומתחבר אליו, שהיה לו בשלימות כח זה. וכבר התבאר למעלה בדברים ברורים, כי יש כחות שהם כמו נושאים ומתחברים לכח הנפש, ואי אפשר שיהיו* זולתם. וכאשר החבר הזה אשר הוא מתחבר לנפש טוב, בשביל זה הוא גם כן* בריה טובה, ואין עושה לאדם רע. ולפיכך שבח רבי יהושע 'חבר טוב', כי* היה מעלתו של רבי יהושע שהיה בו* הכח אשר הוא חבר אל הנשמה, נושא אליה, שהיה זך וטוב, והוא חבר טוב, ובשביל זה האדם עושה הטוב לבריות. וכוונת רבי יהושע בזה במה שאמר 'חבר טוב', רוצה לומר שיהיה האדם מסלק מאתו פחיתות החומר שלו, ויהיה זך וטוב החומר, עד שיהיה חבר טוב אל הנפש, כי במה שיהיה חבר טוב אל הנפש, בשביל זה האדם בריה טובה בעצמו. ולכך אמר כי המדה שיבחר האדם להיות חבר טוב, וכוונתו שיהיה* חבר טוב אל הנפש. לפיכך מן המעלה המשובחת שנתן לרבי יהושע שאמר עליו (למעלה משנה ח) 'אשרי יולדתו', ופירשנו 'אשרי יולדתו' שהיה בעל חומר זך וטוב, ואשר בו זכות החומר, מתחייב שיאמר שהמדה הטובה שיהיה האדם דבק בה שיהיה חבר טוב. וגם יש לפרש כמשמעו, ששבח רבי יהושע חבר טוב, כפי מדתו אשר היה נמצא בו, שיהיה חבר טוב לנפש, כמו שהתבאר. ולפיכך שבח רבי יהושע חבר טוב, כי הכל אחד; מה שהיה רבי יהושע חבר טוב, דהיינו חבר טוב לנפש, וחבר טוב ממש. שהחבר הטוב פועל הטוב, מכריע חבירו לטוב, וכן החבר אשר הוא

חבר לנפש, מכריע הכל לטוב, עד שהאדם הוא טוב. ולפיכך שבח רבי יהושע מדת חבר טוב, שכל כונתו של חבר טוב להכריע המתחבר עמו לטוב. לפיכך אמר שהמדה אשר יהיה דבק בה הוא שיהיה חבר טוב, כי בזה האדם הוא טוב לגמרי.

ורבי יוסי אמר 'שכן טוב'. הנה אם יש לך לב להבין ואזנים לשמוע, תדע ותבין כי דברינו אשר אמרנו הוא הפירוש הברור שאין ספק בו. וזה שכשם שאמר רבי יהושע 'חבר טוב', מפני שהיה מעלתו שנמצא בו הכח אשר הוא חבר לכח הנפש, שהיה טוב, כמו שהתבאר למעלה, הנה רבי יוסי אשר היה מעלתו ושבחו שנתן לו רבן יוחנן בן זכאי שהיה חסיד (למעלה משנה ח), ופירשנו למעלה מצד הנושא, שנמצא בו הכח אשר הוא שכן לכח השכלי, שהוא טוב, שלכך נקרא 'חסיד', ולכך אמר 'שכן טוב'. והבן ההפרש שיש בין החבר ובין השכן; כי החבר מתחבר לגמרי אל חבירו, ולא יפרד ממנו, והוא עמו לגמרי*. והשכן אינו רק כי דירתו עמו, והוא אליו שכן טוב. ודבר זה בעצמו ההפרש שיש בין* אשר מתחבר לכח נפשי, ובין אשר מתחבר לכח השכלי; כי המתחבר לכח נפשי, יש לו חבור ועירוב עמו. אבל אשר הוא מתחבר אל כח השכלי, אין לו עירוב עמו, רק יש לו עמו הקשר מציאות בלבד. מפני שכח השכלי הוא נבדל לגמרי, אין לו חבור ועירוב עם הנושא, רק שנמצא עמו, ויש עמו הקשר מציאות במה שהוא נמצא עמו, ואין לו עמו עירוב כלל. ולפיכך נקרא הכח אשר הוא מתחבר אל כח נפשי 'חבר', אשר הוא החבר מתחבר אליו. אבל הנושא לכח השכל, ואין לו עירוב עמו*, נקרא 'שכן טוב', כי השכן אינו רק שנמצא דירתו עמו ואצלו, ואין לו עירוב עמו, רק חבור שכניי הוא לו. והדבר הזה נמצא במקומות אשר נזכרו אלו דברים, והם מבוארים, ונתבאר* בפרק הראשון גם כן.

והנה תבין איך אלו דברים מסודרים. כי השכל הוא נבדל לגמרי מן הנושא. וכח הנפשי, שהוא אינו נבדל כל כך, יש לו חבור אל הנושא. והכח אשר הוא השורש שממנו* מתפשטים אלו הכחות בכלל, שאין אלו הכחות מחולקים עד שיהיה לאדם כחות הרבה מתחלקים, רק מתפשטים מן כח אחד, והנה הם חמשה. וזה שאמר 'רבי יוסי אומר שכן טוב', כי כבר אמרנו כי מעלת רבי יוסי הכהן מצד הזכות והטוב שבו, אשר מצד הזה הוא החסידות, כמו שאמרנו למעלה. ולפיכך אמר כי המדה שיהיה דבק בה האדם הוא שכן טוב, ורוצה לומר כמו שאמרנו, כי האדם יהיה מסתלק מן החומר הגס והעב לזכך את חומר שלו, שיהיה שכן טוב אל השכלי. שכאשר הוא שכן טוב אל השכל, הוא טוב והוא חסיד אל הבריות. ובזה היה נמשך מדת רבי יוסי אחר מעלתו שהיה לו. וגם הוא כפשוטו וכמשמעו, שיהיה שכן טוב, כמו שהוא נקרא שכן* טוב אל השכל. כי השכן

הטוב הוא טוב לגמרי, ומצד מה הוא יותר טוב מן חבר טוב, ומצד מה הוא יותר פחות; וזה כי החבר שהוא טוב לחבירו, זהו מפני שהוא מתחבר אליו, והוא כמו עצמו. אבל השכן, שאינו רק שכן אליו, שדירתו אצלו, והוא טוב אליו, מורה שיש בו כח הטוב יותר מן חבר טוב. רק שאין הטוב ההוא כל כך הרבה, כמו שהוא מן החבר טוב, מפני שהוא מתחבר עמו, דבק בו ביותר, הנה מצד מה הטוב הוא יותר. ולפיכך רבי יוסי, שמעלתו החסידות, אשר החסיד הוא מופלג בטוב, אמר שהדרך שידבק בו האדם שכן טוב, אשר על ידי זאת המדה הוא מופלג בטוב. וכאשר תבין דברים אלו אשר אמרנו, לא יהיה לך ספק בפירוש זה אשר התבאר לך במקום הזה, כי הם דברים ברורים מאד* בחכמה, אין ספק רק למי שלא יבין דברי חכמה.

והוסיף רבי שמעון 'הרואה את הנולד'. הנה גם כן עדות ברור שאין ספק בו על הפירוש הנזכר, כי המדה הטובה אשר זכר הוא יוצא מן המעלה המשובחת אשר נמצא אצלו*. וזה כי זכר למעלה (משנה ח) 'שמעון* בן נתנאל ירא חטא'. ופירשנו כי יראת חטא הוא כל עוד שיש לו שכל דק וזך, ואז יש בו יראת חטא יותר. והפך זה, אותו שהוא בור, אין בו יראת חטא לגמרי. ורבי יוחנן בן זכאי שבח את רבי שמעון בן נתנאל* במעלה של יראת חטא, מורה על שהיה בו השכל הזך והדק שממנו יראת אלקים. ומזה מתחייב 'הרואה את הנולד', שאין רואה את הנולד רק למי שיש בו שכל זך ודק, וכמו שהתבאר אצל 'איזה חכם הרואה את הנולד'. ומפני כי לרבי שמעון* השכל הזך והדק היה רואה את הנולד, כי השכל הוא כמו נר מאיר יפה, ובו רואה את הנולד, הפך הכסיל אשר הולך בחושך (עפ"י קהלת ב, יד), לא יראה מה שהוא לפניו. ולפיכך שבח רבי שמעון הרואה את הנולד, שבעל מדה זאת יש לו שכל זך ודק, ובשכלו הזך והפשוט הוא רואה את הנולד, כמו מי שרואה על ידי נר שהוא מאיר יפה, ובו שמן זית זך, רואה על ידו למרחקים ביותר. והנה המדה הזאת מתחייב ממנה המעלה שיש לרבי שמעון, שהוא ירא חטא, שבעל ירא חטא יש לו השכל הזך והדק. וזה שאמר רבי שמעון 'הרואה את הנולד', כי מדה זאת נמשכת אל מעלתו, כמו האחרים.

ורבי אלעזר בן ערך אמר 'לב טוב'. פירוש שירגיל האדם עצמו שיהיה בעל לב טוב, לפי שהוא שורש האדם, כי הלב הוא שורש האדם שממנו כל הכחות, הן כחות הנפש הן כחות הגוף. שהלב על ידו התבונה, ועל ידו החיים בא לכלל האברים, כי הלב שורש לכחות הנפשיות, הן אל כחות הגוף, לכלם הלב הוא התחלה ושורש. וכבר התבאר למעלה כי מדת רבי אלעזר כמעיין המתגבר, אשר המעיין יש לו שורש ומקור נובע. ולכך אמר רבי אלעזר 'לב טוב', כי בודאי הלב הוא השורש והתחלה לכל האדם, והכל

מתפשט ממנו, כמו שמתפשט המעיין שהוא מתגבר ועולה מן המקור והשורש שיש לו. ולפיכך מה שאמר רבי אלעזר בן ערך 'לב טוב', דבר זה יוצא ממנו גם כן [מן] מדתו, שהיה כמעיין המתגבר, שהיה לו הכח הזה, שהוא שורש הכל בשלימות, אשר ממנו מתפשט הכל. וזה שאמר רבן יוחנן בן זכאי 'רואה אני את דברי רבי אלעזר בן ערך מדבריכם, שבכלל דבריו דבריכם'. רוצה לומר כי כאשר הלב הוא טוב, בו נמצא הכל בשלימות, הן כחות הנפשיות בשלימות, הן הגופניות, כי הלב הוא המקור והשורש של בעל חי. מורה על זה מה שהוא באמצע הגוף, כי כל דבר שהוא באמצע הוא שורש והתחלה אל הכל. ולפיכך הלב שהוא באמצע האדם, הוא שורש והתחלה אל האדם בכלל, דהיינו אל כל כחות האדם. ולפיכך כאשר הלב הוא טוב, נמצא הכל בטוב. ואף מה שאומר 'הרואה את הנולד', כי פירוש 'לב טוב' היינו לב, שהוא שורש הכל, הוא טוב. וכאשר השורש הוא טוב, אז הכל טוב, דהיינו כל כוחות האדם, ואין בו חסרון, ולכך 'בכלל דבריו דבריכם'.

ואמר להם 'צאו וראו איזה דרך שיתרחק ממנה האדם וכו'". וכל אחד ואחד אמר הפך המדה שזכר אצל המדה הטובה, חוץ מן רבי שמעון בן נתנאל, שאומר* 'הלוה ואינו משלם'. ובודאי אי אפשר שיהיה רבי שמעון אומר שהדרך שראוי שיתרחק ממנו אשר אינו רואה את הנולד, כי דבר זה אי אפשר, כי האחרים אמרו דבר והפוכו; כי 'עין רעה' הוא הפך 'עין טובה', ו'חבר רע' הפך 'חבר טוב', ו'שכן רע' הפך 'שכן טוב', ו'לב רע' הפך 'לב טוב', כי אלו הם לרעה, כמו שהראשונים הם לטובה. ואם אינו רואה את הנולד, אינו אלא* שלילת הטוב, ואין דבר זה הפך 'הרואה את הנולד'. שאם היה אומר 'איזה דרך [רעה] שיתרחק ממנו האדם, רבי אליעזר אומר מי* שאין לו עין טובה', בודאי דבר זה לא יתכן, כי אף על גב שאין לו עין טובה, אין זה רע, והוא רוצה לומר 'איזה דרך רעה שיתרחק ממנה* האדם', ולפיכך לא יתכן לומר 'דרך רעה' על מי שאינו רואה את הנולד, כי המדה הזאת אף על גב שאינו טובה, אינה רעה גם כן. ולפיכך הדרך הרעה שהוא הפך הרואה את הנולד, אשר מעלת המדה הזאת הרואה את הנולד שיש לו שכל פשוט וזך, ולכך שכלו רואה את הנולד כמו שאמרנו, והנה מעלתו בודאי עליונה, מצד שהוא מתדמה לעליונים שהם פשוטים, ולפיכך אמרנו שמדתו יראת חטא, כי כל אשר קרוב אל העליונים יש בו יראת שמים, וכמו שהתבאר למעלה, והוא רחוק מן התחתונים, שהם אינם פשוטים. ולפיכך היפך שלו מי שאינו פשוט כלל, רק שמקבל מזולתו, כי מי שמקבל מזולתו אינו פשוט. ולפיכך הלוה ואינו משלם, בשביל שהוא לוה ואינו מחזיר, דבר זה נקרא שמקבל מזולתו, ובשביל כך הוא אינו פשוט, שאם היה פשוט היה מסולק

מן הקבלה מזולתו, והיה מחזיר ומשלם. כי ההלואה בעצמה, אף על גב שהוא מקבל מזולתו, אין דבר זה יוצא מגדר הפשיטות כלל, כי כן הנבראים כולם צריכים זה לזה, תלוים זה בזה. וזה אם היה בו מדת הפשיטות היה פורע לחבירו, ולא היה נשאר אצלו מן חבירו, כי מי שיש בו מדת הפשיטות, עומד בעצמו, אינו מקבל מזולתו.

ודבר זה רמזו רבותינו ז"ל במדרש תנחומא (צו, סימן א), "זאת תורת העולה היא העולה" (ויקרא ו, ב), מה כתיב למעלה מן הענין (ויקרא ה, כג) "והיה כי יחטא והשיב את הגזילה אשר גזל", ואחר כך "זאת תורת העולה". אמר הכתוב, אם בקשת להביא קרבן, לא תגזול לאדם כלום, למה, "כי אני ה' אוהב משפט שונא גזל בעולה" (ישעיה סא, ח), ואימתי אתה מעלה עולה ואני מקבלה, כשתנקה ידך מן הגזל. אמר דוד (תהלים כד, ג-ד) "מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו נקי כפים ובר לבב". ומתחילת הקרבנות אתה למד, שנאמר (ויקרא א, ב) "אדם כי יקריב מכם קרבן", אמר הקב"ה, כשתהיה מקריב לפני, תהא מקריב כאדם הראשון, שלא גזל מאחרים, שהוא היה יחידי בעולם, עד כאן. ויש לשאול, למה ירחיק עצמו בהקרבת קרבן מן הגזל, יותר מכל* החטאים. רק שאינו ראוי למי שמקריב קרבן שיהיה בו מדת הגזל, ולכך נסמכה פרשת עולה לפרשת גזל. וזה כי כל קרבן שהוא קרב לפני ה', אין ראוי שיהיה בו הגזל, כי כאשר גוזל מאחרים, הנה אינו ראוי להיות קרוב* אל השם יתברך, כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ומי שהוא גוזל מאחרים הרי הוא מקבל מזולתו שאינו ראוי לו, ואין זה פשוט, כי הפשוט עומד בעצמו, אינו מקבל מזולתו, והקבלה מזולתו הוא הרכבה, שאינו עומד בעצמו. ובפרט בעולה כתיב (ישעיה סא, ח) "כי ה' שונא גזל בעולה", כי העולה כולה כליל אל השם יתברך (ויקרא א, ט), והוא קרוב אל השם יתברך לגמרי, ואין ראוי מי שיש בו הרכבה כמו זאת, שהוא גוזל דבר שאין שייך לו לגמרי, זה הרכבה ביותר, ואין זה ראוי להיות קרוב אל השם יתברך, שעולה קדש קדשים (זבחים נג:). ולפיכך סמך פרשת עולה לפרשת גזל.

וזה שאמר דוד (תהלים כד, ג-ד) "מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו נקי כפים ובר לבב", כלומר* "מי יעלה בהר ה'" להיות קרב ומתעלה אל מדריגת העליונים, נקי כפים. כי אם לא יעשה זה, אין לו מדת הפשיטות, והוא בעל הרכבה. ואם יהיה לו מדת הפשיטות (-ו-)אז יועיל לו "בר לבב", שהוא פשוט בעצמו שנזכר אחריו, כי בר לבב יש לו שכל זך ונקי כמו שהתבאר. והנה זכר הכתוב המדה הטובה שהיא רואה את הנולד, שזה מדת "בר לבב" כמו שאמרנו, כי על ידי השכל הדק שהוא שכל פשוט, רואה את הנולד, ששכלו הוא בהיר. וזכר קודם שיתרחק מן המדה הרע שהיא* הפך המדה הזאת,

וזה שאמר "נקי כפים ובר לבב", ודבר זה מבואר. וזה שאמר 'הלוה ואינו משלם', כי הפך הפשיטות - שהוא רואה את הנולד - הוא הלוה ואינו משלם, שבשביל שהוא מקבל ואינו משלם אינו פשוט.

ומה שלא אמר 'הגוזל מאחרים', כי הגזל יש בו חטא אחר, מה שהוא גוזל בכח. אבל הלוה ואינו משלם אין לו רק מדה הרעה הזאת, שהוא יוצא מגדר הפשיטות, שהוא מעלה עליונה לאדם. ובזה הלוה ואינו משלם הפך לגמרי אל הרואה את הנולד; כי הרואה את הנולד יש לו שכל זך פשוט כמו שהתבאר, והלוה ואינו משלם הוא נמשך אחר הקבלה מזולתו, שזה ענין הרכבה לגמרי, שאינו פשוט כלל.

ואמר 'הלוה מן האדם כאילו לוה מן המקום'. וזה כי "לה' הארץ ומלואה" (תהלים כד, א), והכל הוא אל השם יתברך, ולפיכך נחשב הלוה מן האדם כאילו לוה מן המקום. ולא אמרו כי הגוזל את חבירו כאילו גוזל את המקום, שדבר זה בודאי אינו, כי הגזל שהוא גוזל בחזקה מחבירו, כדכתיב (ש"ב, כג, כא) "ויגזל את החנית מיד המצרי". ולא שייך לומר שגוזל בחזקה מן הקב"ה, כי אין כח לבריאה ליקח דבר מן השם יתברך. אבל הלואה בודאי שייך לומר כי השם יתברך היה מסכים בהלואה זאת, וכאילו אמר שילוה מן אדם אחר, ויפרע לו. ולפיכך נחשב הלוה מן האדם כלוה מן המקום.

והראיה שהביא מן הכתוב (תהלים לז, כא) "לוה רשע ולא ישלם", לא הביא ראיה רק שהלוה ואינו משלם הוא רחוק מן השם יתברך, ולפיכך הוא הפך הרואה את הנולד, אשר הרואה את הנולד קרוב אל השם יתברך מצד השכל שלו הפשוט, וכמו שאמרנו איך לוה ואינו משלם אינו נכנס במחיצת עליונים שהם פשוטים. ולפיכך הביא ראיה "לוה רשע ולא משלם", כי הרשע הוא רע, כדכתיב (ישעיה ג, יא) "אוי לרשע רע". וכתיב (תהלים ה, ה) "לא יגורך רע", ולא יגור אתך רע. גם מצד אחר ראוי שיקרא מי שאינו משלם 'רשע', מצד כי כל רשע הוא יוצא מן הסדר הראוי, כמו שבארנו כמה פעמים ענין הרשע. ומי שיוצא מגדר הפשיטות, אשר הפשיטות הוא השווי הגמור, ראוי שיהיה נקרא 'רשע', ודבר זה ברור מאד.

ונתבאר לך הדברים על אמתתם, אם תתבונן בהם, כי לא נאמרו דברים אלו באומדנא ובסברא, רק הם דברים ברורים אמתיים. רק היינו צריכין קצת להרחיב הלשון באיזה מקום כדי ליתן הבנה לאדם. והחכם יוסיף חכמה ותבונה, בפרט באלו חמשה מעלות שהם לאדם, וימצא סוד קדושים. וכבר בארנו שאין לפרש דברי חכמים בדברי סברא כלל, רק בדברי חכמה. ואלו דברים אין ספק כי הם דברי חכמים, ואם כי אי אפשר לפרש הדברים כפי העומק שיש בדברים.

משנה י

'**הם אמרו** שלשה דברים וכו". יש לשאול למה בחרו כל אחד ואחד לומר שלשה דברים, לא פחות ולא יותר. ועוד, הרי רבי אליעזר אמר דברים הרבה. ועוד 'יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך', מאיזה טעם דבר זה. ועוד אין הדברים נקשרים יחד; 'אל תהי נוח לכעוס, ושוב יום אחד לפני מיתתך'. וכן 'הוי זהיר בגחלתן של חכמים' שאמר אחר כך. ועוד, כפל הלשון 'שנשיכתן נשיכת שועל, ועקיצתן עקיצת עקרב, ולחישתן לחישת שרף, ואף כל דבריהם כגחלי אש', מה ענין כל אחד ואחד, שכל כך הרבה לומר.

יש לך לדעת כי כל אחד מאלו חכמים בחרו לומר ג' דברים, מפני כי דברים אלו דברי מוסר שיהיו על לוח לב האדם תמיד, לא יסורו ממנו. וג' דברים דרך האדם לזכור, אבל יותר משלשה ישכח מקצת* מן הדברים. ולפיכך אמרו (פסחים ג:) לעולם ישנה אדם לתלמידיו דרך קצרה, ולכך בחרו בג' דברים. וכן תמצא ברוב מוסר שהם במסכתא זאת שהם* ג' דברי מוסר. כי* ג' דברים אפשר שיהיו מן ענין אחד, ויש קשור זה בזה, ודבר זה הוא מסגולת השלשה שהם מתקשרים, כאשר תניח אותם זה אצל זה על ידי האמצעי שהוא בין שתיהם. ולפיכך סגולת השלשה שיש להם קשור ביחד. וכאשר האדם מזכיר את אחד, יזכיר גם את השני ואת השלישי. אבל לומר הרבה דברים, אי אפשר שיהיה להם קשור יחד* שיהיו ענין אחד, ואין זכירה להם, ויבא בהם השכחה. ולפיכך כל אחד אמר ג' דברי מוסר. ואלו ג' דברי מוסר הם ענין אחד, ודבר אחד.

וזה שאמר 'רבי אליעזר אומר, יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך'. כבר אמרנו בתחלת המסכתא כי האדם צריך לשלש דברים עד שהוא שלם; האחד*, שיהיה שלם עם השם יתברך, כמו שבארנו שם, והארכנו שם מדברי חכמים. הב', שיהיה שלם עם זולתו מן הנבראים. והג', שיהיה שלם בעצמו, ואם אינו שלם בעצמו הוא בעל חסרון. וכמו שבאו על זה דברי חכמים גם כן (ב"ק ל.) מאן להוו חסידא, כמו שבארנו בהקדמה, ותמצא שם מבואר.

וזה שהתחיל רבי אליעזר לומר 'יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך', שכאשר יהיה האדם בעל מדה זאת, בודאי הוא שלם עם הבריות בכל דבר. ומה שאמר לקמן (פ"ד מי"ג) 'יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך, וכבוד חבירך כמורא רבך', לקמן מדבר מחבירים שהם חבירים בתורה, וכאן מדבר מכל חבירים שהם חבירים ביחד, אף אם אינם חבירים בתורה ללמוד תורה ביחד. והטעם הוא כמו שיתבאר לקמן בעזרת השם.

וכנגד שלא יהיה בעל חסרון בעצמו, אמר 'אל תהא נוח לכעוס', כי הכעס הוא רע לעצמו של אדם, כמו שאמר הכתוב (קהלת יא, י) "הסר כעס מלבך ורעה מבשרך*". ובמסכת

נדרים (כב.) אמר רבי יוחנן, הכועס כל מיני גיהנם שולטים בו, שנאמר "והסר כעס מלבך ורעה מבשריך", ואין "רעה" אלא גיהנם, שנאמר (משלי טז, ד) "וגם רשע ליום רעה". ועוד שם (נדרים כב:) אמר רבה בר רב הונא, הכועס אפילו שכינה אינו חשובה כנגדו, שנאמר (תהלים י, ד) "רשע בגובה אפו אין אלהים כל מזימותיו". רבי ירמיה אומר, אף משכח תלמודו ומוסיף טפשות, שנאמר (קהלת ז, ט) "כי כעס בחיק כסילים ינוח", וכתיב (משלי יג, טז) "וכסיל יפרוש אולת". עוד שם, רב נחמן אמר, בידוע שעונותיו מרובין, שנאמר (משלי כט, כב) "ובעל חמה רב פשע", עד כאן. ואין לך חסרון בעצמו יותר מזה שאמר משכח תלמודו ומוסיף טפשות, וכל הדברים שזכר.

ואמר אחר כך 'ושוב יום אחד לפני מיתתך', ופירשו ז"ל בפרק השואל (שבת קנג.) שרוצה לומר שיעשה כל ימיו תשובה, כי לא ידע האדם יום מותו, ולפיכך כל ימיו יהיה בתשובה. דבר זה שיהיה טוב לשמים, כי אם חטא אל ה', ישוב אל ה' בכל לבבו ובכל נפשו. ומכל מקום יש להקשות, למה הוציא רבי אליעזר בלשון זה, ולא אמר שיעשה כל ימיו תשובה. ועוד, למה אמר (שבת קנג.) 'מכל שכן יהיה כל ימיו בתשובה', שאם עשה תשובה בילדותו, למה צריך אליו התשובה אחר כך, עד שיהיה כל ימיו בתשובה. ויראה לומר, כי בודאי עיקר התשובה יום אחד קודם מיתתו, שימות מתוך התשובה. ולפיכך אף אם עשה תשובה בילדותו, צריך שיהיה בתשובה* כל ימיו, שימות בתוך התשובה. שאם ימות מתוך התשובה, שהוא שב אל ה' בעת מותו, תשוב הנשמה גם כן אל האלקים אשר נתנה. וזהו תשובה לגמרי אל השם יתברך, עד שנשמתו צרורה בצרור החיים, וכל זה מחמת שהוא מת מתוך תשובה. ודבר זה יתבאר בנתיבות עולם בביאור, ועיין שם. הרי רבי אליעזר נתן מוסר לאדם להשלים את האדם שיהיה שלם עם זולתו מבני אדם, ושלא יהיה אדם חסר בעצמו, ויהיה שלם עם השם יתברך, עד שבאלו שלשה דברים האדם שלם בכל דבר.

ואמר רבי אליעזר עוד שלשה דברים אחרים שייכים אל השכל. כי מה שאמר 'והם אמרו ג' דברים', הכוונה בזה שאמרו ג' דברים השייכים זה לזה. ורבי אליעזר אמר ג' דברים השייכים ביחד, ועוד אמר ג' דברים השייכים ביחד. והאחרונים שייכים אל שלימות השכל, ודבר זה בפני עצמו, שאינו שייך אל ג' דברים הראשונים, ואין משתתפים באדם, והוא דבר בפני עצמו. ולפיכך אלו שלשה הם בפני עצמם. ואמר 'והוי מתחמם כנגד אורן של חכמים', כלומר שיהיה דבק בחכמים. ונקרא זה ש'מתחמם נגד אורן של חכמים', כי כאשר מתחמם מקבל הנאה על ידי זה, וכמו שהתבאר למעלה בפרק משה קבל (פ"א מ"ד) ענין המתדבק בחכמים אצל 'והוי מתאבק בעפר רגליהם'. ואמר 'ואל תכוה

בגחלתן', כלומר שיהיה נזהר שלא יגרום לו הקירוב הזה כאשר הוא מתקרב אליהם ויהיה רגיל עמהם, שיחטא להם מרוב הרגלו עמהם. ולכך יהיה נזהר שלא יהיה נכוה בגחלתן כאשר הוא מתקרב להתחמם כנגדן. ומה שאמר 'והוי מתחמם כנגד אורן של חכמים' הוא דבר אחד, ומה שאמר 'והוי זהיר מגחלתן' הוא ענין שני.

ונתן טעם לדבריו, מפני 'שנשיכתן נשיכת שועל, ועקיצתן עקיצת עקרב, ולחישתן לחישת שרף'. פירוש, כי שלשה דברים יש בהם; שאם התלמיד חכם שונא אחד*, דבר זה נקרא 'נשיכה', שכל שונא מבקש לנשך שונאו. ואמר כי נשיכת חכמים נשיכת שועל, פירוש כי אמרו על השועל שאין לך בחיות רעות שהוא מעמיק בנשיכה כמו השועל, עד שאינו נושך לחצאין, רק הוא נושך ומעמיק עד שגומר כל האבר בנשיכה. וכן השנאה של תלמיד חכם פועל באדם, ואין הפעולה לחצאים, רק שהשנאה הזאת מכלה האדם לגמרי. ודבר זה הוא בשביל חוזק השכל של תלמיד חכם, שהוא פועל לגמרי, כי אין כח השכלי כמו כח החמרי, שכחו מתחלק לחצאים, אבל כח השכלי אין מתחלק לחצאין, והוא פועל לגמרי, ואינו לחצאין.

ואם אינו שונא, רק שיש דבר מה בלבו, ואין זה שונא גמור, רק שנגע בכבוד של תלמיד חכם, והדבר הזה לא נחשב רק עקיצה בלבד, ולא נחשב נשיכה. וכנגד זה אמר כי עקיצתן עקיצת עקרב, שהוא סכנה גדולה מאוד. 'ולחישתן', פירוש אף שאין לתלמיד חכם דבר עליך, רק כעס בלבד, ודבר זה נקרא לחישה, כי השרף כאשר כועס הוא לוחש בעצמו, כמו אדם כאשר הוא כועס הוא לוחש בעצמו. ואמר שאם יכעוס עליך, אף על גב שאינו שונא לך, רק הכעס בלבד, מכל מקום* כעסו הוא כעס שרף, שיש לחוש מאד שלא יבא לידי נשיכה ויסתכן. וכן הכעס של תלמיד חכם יש לחוש אל סכנה.

ואמר 'אף כל דבריהם כגחלי אש'. ודבר זה מחובר אל 'והוי זהיר מגחלתן', פירוש גזירות והרחקות של חכמים שגדרו וגזרו*, העובר על דבריהם של תלמידי חכמים נכוה בהם*. וכדאיתא בפרק קמא דברכות (ד:) העובר על דברי חכמים חייב מיתה. ואמר עוד (עירובין כא:) בני הזהר בדבריהם יותר מבשל תורה, כי דברי תורה עשה ולא תעשה, והעובר על דבריהם חייב מיתה. וזכר זה ענין שלישי בפני עצמו, כי שלשה ראשונים, מה שנשיכתן נשיכת שועל ועקיצתן עקיצת עקרב ולחישתן לחישת שרף, הכל ענין אחד, כאשר עשה דבר אחד כנגדם. אבל מה שאמר 'ואף כל דבריהם כגחלי אש', דבר זה נאמר על העובר גזירותם, שחייב מיתה. וכל דברי מוסר שאמר רבי אליעזר הם שלש, עד שכל דבריו שלש על שלש; דהיינו מתחילה אמר שלש דברים עד 'ושוב יום אחד לפני מיתתך'. ואמר עוד שלשה מה שינהג עם תלמידי חכמים; דהיינו שיהיה דבק בחכמים,

ויהיה נזהר שלא יעשה דבר נגד כבודם, וגם לא יעבור גזירותם. וזהו האחרון שאמר 'ואף כל דבריהם וכו'. וג' דברים הם חלקי העונש שבא על האדם.

ואפשר לפרש כי אלו ג' דברים שזכר, כל אחד מוסיף על הראשון, כי הכל לפי מה שהוא נוגע בכבודו; כי אם נגע בכבוד תלמיד חכם בדבר שהוא גדול מאוד, אף אם נוגע בתלמיד חכם בדבור בלבד, כיון שהוא דבר גדול, נענש מיד. ובדבר שאינו כל כך גדול, אינו נענש בנגיעה בלבד, רק אם הוא מוסיף לפגוע בכבודו. ואם הוא עוד פחות, אין נענש כל כך רק אם הוא מרבה לחטא. ולפיכך אמר 'נשיכתן נשיכת שועל', שהוא מרבה לנשוך, וזה כנגד האדם אשר הוא מוסיף לפגוע בכבוד תלמיד חכם, אף כי אין הדבר ההוא ענין גדול מאד - שנגע לגמרי בכבודו. ולפיכך מדמה דבר זה לנשיכת שועל, כי השועל אין לו ארס כל כך, רק מפני שהוא מעמיק בנשיכה הוא מזיק לו. וכך אף אם לא נגע בו בדבר שהוא כבודו לגמרי, מכל מקום אם* מרבה בדבר זה, דומה לנשיכת שועל, כאשר מעמיק לנשוך הוא מזיק לו ביותר. ואם הוא נחשב שנגע יותר בכבודו, נענש יותר מיד, כמו עקיצת עקרב, שהעקרב יש לו ארס, ואף אם לא הרבה לעשות - נענש. ואם היה אותו דבר שנגע בכבוד תלמיד חכם הוא דבר שתולה בו כבודו לגמרי, אף בדבור מעט ורמז בלבד נענש. ולכך מדמה זה לשרף, שיש לה ארס גדול, ובלחישה הוא בלבד שורף. ופירוש זה נכון.

משנה יא

רבי יהושע אומר וכו'. יש לדקדק במאמר הזה, למה אלו ג' דברים מוציאין את האדם מן העולם, כי אי אפשר לומר כי דברים אלו נאמרו באומדנא ובסברא. כבר בארנו לך בפרק משה קבל תורה (למעלה פ"א מ"ב), כי הטוב שיש בנמצאים נותן לנבראים מציאות וקיום, וזולת זה לא היה להם קיום כלל. וראיה לזה מה שכתוב במעשה בראשית כאשר ברא השם יתברך "וירא אלקים כי טוב" (בראשית א, ד), כלומר שראוים הנבראים אל קיום המציאות מצד הטוב שבהם. ולוחות הראשונות, מפני שלא נאמר בהן 'טוב' לא היה להם קיום ונשתברו (ב"ק נד:). ואף כי בודאי טוב היו, כבר בארנו בספר התפארת (פל"ה) למה לא היה נמצא בהם טוב. ודבר שהוא רע, דבק בו ההעדר מצד החסרון והרע שבו, ולפיכך יבא לידי ההעדר לגמרי. וכאשר הבריאה טובה, ראויה אל המציאות, כי היא מסולקת מן ההעדר.

ויש לך לדעת, כי ג' דברים שנקראים בכתוב 'רעים'; האחד, יצר הרע שנאמר (בראשית ח, כא) "כי יצר לב האדם רע מנעוריו". השני, עין רעה, שנקרא בכתוב 'רע', "אל תלחם לחם רע עין" (משלי כג, ו). וכן הלב נאמר עליו רע, "אחר שרירות לבם הרע" (ירמיה ג,

יז), וכן בכמה מקומות. ולפיכך אמר כאשר יש לאדם עין הרע, שדבק בו הרע ביותר. וכן יצר הרע, שנקרא 'רע' בשביל גודל הרע שנמצא בו. ושנאת הבריות אינו אלא בשביל לב הרע, כדכתיב (ויקרא יט, יז) "לא תשנא את אחיך בלבבך", ואין השנאה רק בלב. ולא אמר סתם 'לב רע', כמו שאמר למעלה (משנה ט) 'לב רע', מפני כי 'לב רע' נאמר אפילו כאשר מונע את* עצמו מן הצדקה, וכיוצא בזה. ולענין זה שאמר ש'מוציא את האדם מן העולם', אין ראוי רק אם כל כך הוא לב רע, עד שהוא שונא את הבריות, וזהו לב רע גמור. ולכך אמר כי אלו ג' דברים מוציאין את האדם מן העולם. שהרי כאשר ברא השם יתברך את עולמו, כתב בכל אחד ואחד "כי טוב", ואלו ג' דברים הם רעים, הפך הבריאה שברא הקב"ה בעולמו, ולפיכך אלו ג' דברים מוציאים את האדם מן העולם; כמו שהטוב שיש בנבראים הוא קיום העולם, כך אלו ג' דברים מוציאים אותו מן העולם. וכבר פירשנו דבר זה בספר גור אריה בפרשת וישב.

ולפירוש* אשר יתבאר עוד שנתן רבי אליעזר, שהיה לפני זה (משנה י), אזהרה להביא את האדם לחיי העולם הבא, ולא יהיה נטרד מן העולם הבא, אמר רבי יהושע כלל זה שלא יאבד האדם מן העולם הזה. הרי לך ג' דברי מוסר שאמר רבי יהושע הם שייכים זה לזה, והם דבר אחד כמו שראוי.

משנה יב

'**רבי יוסי** אומר יהי ממון חבירך חביב עליך כשלך. והתקן עצמך ללמוד תורה, שאינה ירושה לך. וכל מעשיך יהיו לשם שמים וכו". כבר בארנו כי דרך חכמים אלו לתת מוסר שלם להשלים את האדם בכל. ובארנו לך כי השלמת האדם בכל אשר יושלם בג' דברים; הן עם זולתו מבני אדם, הן שיהיה שלם בעצמו, והן שיהיה שלם עם בוראו, אלו ג' דברים שבהם יושלם הכל, ואשר ראוי שיהיה אדם שלם בהם.

ולפיכך רבי יוסי גם כן בא להשלים את האדם באלו שלשה; ואמר 'יהי ממון חבירך חביב עליך כשלך' ובזה יושלם עם זולתו. ובחר במדה זאת ממה שבחר בכבוד חבירו, כי אם אפילו ממון חבירך חביב עליך, כל שכן שחביב עליו חבירו, והוא מוסר יותר מאוד. וכנגד שיהיה האדם שלם בעצמו, כבר בארנו למעלה בפרק משה קבל (פ"א מ"ב) שאין השלמה בעצמו של אדם יותר כי אם על ידי תורה, שמוציא האדם עצמו מן פחיתות החומר להיות בעל שכל. ואמר 'והתקן עצמך ללמוד תורה שאינה ירושה לך', כלומר שיהיה מכין עצמו לתורה, כי אין התורה ירושה לאדם, ולפיכך יש לו להתקין ולהכין עצמו לתורה, שאינה ירושה לאדם, וזה כנגד השלמת עצמו. ואמר 'וכל כונתך יהיה לשם

שמים', היא השלמה השלישית, שיושלם האדם עם השם יתברך, עד שכל מעשיו יהיו לשם שמים. הרי לך כי נתן מוסר לאדם להשלים אותו בכל, עד שהוא שלם.

משנה יג

'**רבי שמעון** אומר הוי זהיר בקריאת שמע ובתפלה וכו". יש לשאול בזה, מה ענין 'אל תהא רשע בפני עצמך' אל הדברים שנזכרו לפני זה, שיהיה זהיר בקריאת שמע ובתפלה. פירוש ענין זה, שבא לומר כי האדם יהיה נזהר בקריאת שמע ובתפלה, כי קריאת שמע ותפלה הוא קבלת מלכות שמים, וכן התפלה היא עבודה אל הקב"ה. והאדם מצד שהוא אדם, צריך שיהיה נזהר בזה, כי האדם נברא לתכלית זה שיהיה האדם עובד בוראו. ולפיכך האדם מצד שהוא אדם צריך שיהיה נזהר בקריאת שמע ובתפלה, שעל ידי זה יקבל עליו מלכות שמים ועבודתו, כפי מה שנברא האדם עליו.

ואמר 'כשאתה מתפלל אל תעש תפלתך קבע'. בפרק תפלת השחר (ברכות כח:), רבי אליעזר אומר, כל העושה תפלתו קבע, אין תפלתו תחנונים. (ברכות כט:) מאי קבע, אמר רבי יעקב בר אידי אמר רבי אושיעא, כל שתפלתו דומה עליו כמשא. ורבנן אמרי, כל שאינו אומרה בלשון תחנונים. רבה ורב יוסף דאמרי תרווייהו, כל שאינו יכול לחדש בה דבר. אמר רבי זירא, אנא יכילנא לחדש בה דבר, ומסתפינא דלמא אתא למטרדיני. אביי בר אבין ורבי חנינא בר אבין אמרי, כל מי שאינו מתפלל עם דמדומי חמה. ואמר רבי מאי קרא, (תהלים עב, ה) "יראוך עם שמש ולפני ירח [דור דורים]". לייטי במערבא מאן דמצלי עם דמדומי חמה, מאי טעמא, דלמא מטרפא ליה שעתה, עד כאן.

מדברי הכל נלמוד שצריך שתהיה תפלתו של אדם תחנונים, דהיינו כמו אדם שמבקש דבר מאת אחר דרך חנינה. ואם מתפלל דרך קבע וחוב, אין זה עבודה גמורה. כי העבודה כאשר האדם צריך אל השם יתברך, ונתלה בו יתברך לגמרי, ודבר זה כאשר יחשוב כי כל אשר עושה לו השם יתברך, עושה דרך חנינה ורחמים עליו. ואם דעתו כאשר מתפלל לפניו כי ראוי שיעשה השם יתברך בקשתו, הנה אין האדם נתלה בו לגמרי. ולפיכך צריך שתהיה התפלה דרך תחנונים, ומבקש מהשם* יתברך דרך תחנונים, ואז האדם בודאי צריך אל השם יתברך. ולפיכך אם התפלה עליו כמשא, שנראה שהוא רוצה לצאת ידי חובתו בלבד, אין זה נחשב תפלה, שהיא עבודה אל השם יתברך, המורה שהאדם נתלה בו יתברך. ומה שאמר רבי אליעזר 'העושה תפלתו קבע, אין תפלתו תחנונים', רוצה לומר כי כאשר התפלה בענין שהאדם צריך אל השם יתברך לגמרי, כי כך האמת כי האדם נתלה בו יתברך, ואם תפלתו תחנונים, יעשה השם יתברך בקשתו.

ולרבנן אף אם אין מדבר בלשון תחנונים, אין תפלתו תחנונים. כי הלשון שהוא תחנונים אינו כמו הלשון שהוא קבע. ולפיכך אם אין תפלתו בלשון תחנונים, גם כן דבר זה בכלל שעושה תפלתו קבע, כי עיקר התחנונים שמשפיל עצמו לפני השם יתברך, ומתפלל לפניו כמו עבד לפני אדוניו. ודבר זה אינו שייך במחשבה בלבד, רק במעשה, שהיא התפלה עצמה, דהיינו הדבור, שישפיל עצמו לפניו. כי אין דומה מי שמשפיל עצמו במחשבה, או משפיל עצמו במעשה. ולפיכך אמר שצריך שתהיה התפלה בלשון תחנונים דוקא, ועיקר התפלה הוא הדבור.

ולרבה ולרב יוסף כל שאינו יכול לחדש בה דבר, ודבר זה נראה קבע, כאשר הוא מתפלל תפלה אחת תמיד. ואומר אני, כי הנוהגים להתפלל מתוך הסדור, היא תפלת קבע יותר, ואינו דומה למי שמתפלל בעל פה, כי דומה לתחנונים ביותר. אך מפני שבלא זה אין אנו מכונין בתפלה כל כך, ואם מתפלל על פה לא יכוין כלל, יותר עדיף שיהיה לו הסדור.

ולאביי ולרבי חנינא שאין* מתפלל עם דמדומי חמה. והיינו בזמן שאין עיקר המצוה להתפלל, שאם מקדים התפלה, נראה שרוצה לסלק מאתו עול תפלה, ולכך תפלתו קבע. ומפני שבא רבי שמעון להזהיר על התפלה, הזהיר שתהיה התפלה תחנונים, כאשר ראוי להיות התפלה.

ואמר אחר כך 'אל תהא רשע בפני עצמך'. רוצה לומר שלא יהא רשע בפני עצמו, אף כי עיקר הרשעות הוא כאשר הוא רשע לבני אדם, ועל* זה יפול שם רשע, כמו שאמר (שמות ב, יג) "רשע למה תכה רעך", וכדכתיב (תהלים י, טו) "שבור זרוע רשע", פירוש הזרוע והכח אשר הרשע עושה עם הבריות, שבור זרוע שלו*. וזה כי הצדיק הוא שאינו יוצא מן הצדק, שהצדק הוא השוה, ואין יוצא הצדיק ממנו. אבל הרשע הוא הפך הזה, שיוצא מן הצדק שהוא השוה. לפיכך כאשר הוא רשע לבריות זה שיוצא מן הצדק, עד שיציאתו ניכר לאחרים, והם הבריות, ואז נקרא 'רשע'.

ולפיכך אמרו בפרק הקורא (מגילה יז:) ומה ראו לומר ברכת השנים בתשיעית, אמר רבי אלכסנדרי, כנגד מפקיעי שערים, דכתיב (תהלים י, טו) "שבור זרוע רשע", ודוד כי אמרה בתשיעית אמרה, עד כאן. ומה ענין "שבור זרוע רשע" לענין מפקיעי* שערים. ורש"י ז"ל פירש שם; וממאי דבמפקיעי שערים מדבר, דכתיב [בההיא פרשתא] (תהלים י, ט) 'יארוב [במסתר כאריה בסוכו] לחטוף עני', וכי הלסטים אורב עני, והלא העשיר הוא אורב, אלא במפקיעי שערים הכתוב מדבר. ואין ענין הגמרא משמע כך, דהוי ליה בגמרא לפרש הא מלתא. אבל הפירוש כי שם 'רשע' נופל* על אותו היוצא מן הסדר הראוי אשר סדר השם יתברך, ובזה נקרא רשע. ולפיכך מפקיעי השערים, המוציאים

סדר העולם מן השעור, והם מפקיעים השער, זהו הרשע היוצא מן הצדק השוה. ודוד אמר מזמור התשיעי על הרשע, דכתיב "שבור זרוע רשע", ולכך תקנו ברכת השנים - שהוא כנגד מפקיעי שערים שהם מוציאים סדר העולם מן השעור, והם נקראו בפרט רשעים, קבעו* גם כן בתשיעי, כמו שדוד אמר מזמור "שבור זרוע רשע" בתשיעי. ויש לך להבין מאד למה הזכיר הרשע, שהוא הפך הצדיק, בתשיעי דוקא, כי הצדיק ראוי בתשיעי, והצדיק ישבור הרשע.

ולפיכך אמר כאן שאל יהא רשע בפני עצמו, אף כי לא יגיע ברשעתו אל זולתו, רק הוא רשע בפני עצמו, מכל מקום אף אם אינו רשע גמור, שם 'רשע' עליו. ולגודל רוע הרשעות ופחיתות הרשעות, אפילו רשעות מה הוא פחיתות גדול מאד. ואמר זה כאן, כי התפלה היא העבודה במקום קרבן, והכתוב אומר (משלי כא, כז) "זבח רשעים תועבה", ולפיכך הזהיר בזה*. וכן אמר הכתוב (משלי טו, ח) "זבח רשעים תועבת ה' ותפלת צדיקים רצונו". ובודאי מה שאמר "זבח רשעים תועבה" הוא גם כן על התפלה. גם אמר 'אל תהיה רשע בפני עצמך', שאף אם תהיה רשע בפני עצמך, שלא ידע בזה האדם, הרי הקב"ה יודע, ותפלתך אינה מקובלת להשם* יתברך, שנאמר "זבח רשעים תועבה ותפלת צדיקים רצונו". ולפיכך סדר מה שאמר 'ואל תהיה רשע בפני עצמך' עם התפלה. ואלו ג' דברים גם כן הם דבר אחד, משלימין את האדם שברא השם יתברך לעבודת* יתברך, היא התפלה.

משנה יד

'**רבי אלעזר** אומר הוי שקוד ללמוד תורה כדי שתשוב לאפיקורוס וכו'". רבי אלעזר נתן מוסר על התורה, שהיא תכלית האדם, והאדם מצד עצמו לא נברא רק לעמל התורה, וכמו שהכתוב אומר (איוב ה, ז) "אדם לעמל יולד", כמו שבארנו למעלה באריכות (משנה ח) כי בריאת האדם היא על עמל התורה. ולפיכך אמר 'הוי שקוד ללמוד התורה', שאם לא יהיה שקוד ללמוד תורה, לא נאמר בזה שעמלו בתורה, רק שלומד תורה לעתות הפנאי.

ואמר אחר כך שתהיה תורתו כדי שישיב לאפיקורס*. כלומר, שכמו שיש מצוה שילמד האדם, ויקנה התורה, שהיא תורת אמת (מלאכי ב, ו), כך ראוי הוא לבטל דעת השקר מן העולם, כדי שיתגדל האמת בעולם. שאם יניח השקר בעולם*, סוף שיהיה השקר חס ושלום מאבד את האמת, ומבטל אותה*, כאשר השקר גובר בעולם. ולכך הזהיר שאל יתן מקום אל השקר, רק ידע מה שישיב לאפיקורס.

ואמר אחר כך 'ולפני מי אתה עמל בתורה', כנגד הטורח הגדול אשר הטיל עליו, שאמר 'הוי שקוד ללמוד תורה', והוא משתדל לדעת להשיב לאפיקורס, ועל זה אמר 'ולפני מי אתה עמל ונאמן* בעל מלאכתך לשלם שכר פעולתך', אם אתה עמל בתורה הרבה, שכר הרבה יתן* לך. ואם אין דבר זה לפניו, אפשר שיגיע אל האדם עצלה. ואף כי כבר הזהיר (למעלה פ"א מ"ג) שלא יהיו משמשים את הרב על מנת לקבל פרס, יראה לומר דהיינו כאשר עיקר עבודתו בשביל זה שהוא עובד השם יתברך על מנת לקבל פרס, אבל דבר זה הוא כדי לעורר האדם, כי האדם בעל גוף וחומר אינו נשמע כל כך לעבודת השם יתברך, וצריך התעוררות, כמו התינוק שצריך התעוררות אל הלימוד, ונותנים לו דבר כדי שילמוד, כך צריך האדם התעוררות. ואם האדם* מעורר את עצמו על ידי שיחשוב בשכר הגדול שיש לאדם, לא נקרא שהוא עובד על מנת לקבל פרס, כיון שאין זה רק התעוררות שלא ימנע מן העבודה. ולכך אמר זה כנגד יצר הרע, כאשר ירצה לפתות אותו שלא יהיה עמל בתורה, ושלא יבא עצלה לעמל הזה. ואף על גב שהוא עושה מאהבה, ושלא על מנת לקבל פרס, יש לחוש באולי יגיע אליו עצלה, ואין מאמין בנפשו. ועל זה אמר 'ולפני מי אתה עמל ונאמן וכו", ובזה לא יגיע עצלה לעמל שלו. אבל בודאי אין תכלית למוד שלו בשביל השכר כלל, רק כי דבר זה להחזיק ידו שלא לבא לידי עצלה, שיש לדאוג מזה. והתבאר לך כי כל אלו חמשה חכמים כל אחד ואחד אמר ג' דברים, אשר הם שייכים זה לזה.

אך יש לך לדעת עוד, כי מה שאמר כל אחד ואחד ג' דברים דווקא, ודקדק התנא הזה במה שאמר (משנה י) 'והם אמרו ג' דברים', כי אלו חכמים שלימים היו, לכך היו משלימים את האדם כל אחד ואחד על ידי שלשה דברי מוסר. כי באדם* יש בחינות מתחלפות, שאין האדם* דבר אחד, אבל יש בו חלקים. ולפיכך דברי מוסר שבאים להשלים את האדם, צריך שיהיו יותר ממוסר אחד. כי דבר שהוא מוסר לדבר אחד, אינו מוסר לשני, ואשר הוא מוסר לשני, אינו מוסר לראשון. ואף כי יש כמה דברים שצריכים אל האדם, והם דברי מוסר שלו, מכל מקום אשר הם כוללים והם ראשונים הם שלשה בלבד. ויש באדם ג' בחינות; הבחינה האחת מצד כחות נפשו, הבחינה השנית מצד כחות גופו, הבחינה השלישית מצד האדם עצמו, כי אין אלו אלא* חלקים בלבד, לכך הבחינה הג' מצד שהוא אדם כולל הגוף והנפש שיש לאדם. כלל הדבר, כי האדם צריך מוסר מצד כחות הגוף, וצריך מוסר מצד כחות נפשו, ומצד האדם בעצמו, אשר הוא כולל חלקיו. ולפיכך באו אלו החכמים בדברי מוסר שלהם להשלים האדם בכל, כי כל אחד ואחד צריך מוסר מיוחד. וכל אחד ואחד מן החכמים מוסיף על שלפניו לתקן את האדם

בשלשה דרכים לגמרי, עד שהאחרון מתקן אותו לגמרי במה ששייך לאדם מצד חלקי האדם אשר זכרנו, אף שאינו קרוב כמו שלפניו כמו שיתבאר. ויש לך להבין זהו מאוד מאוד, כי ג' דברים שאמר כל אחד מהם הם תקון האדם, שהוא כולל מן הימין, והשמאל, והאמצע, ועל זה מיוסד הכל, והבן זה.

ויש לך לדעת, כי מה שאמר רבי אליעזר (משנה י) 'יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך' הוא ענין גדול מאד להביא את האדם לעולם הבא. ובפרק תפלת השחר (ברכות כח:), כשחלה רבי אליעזר, נכנסו תלמידיו אצלו, אמרו לו, רבי, למדינו ארחות חיים ונזכה לעולם הבא. אמר להם, הזהרו בכבוד חבריכם וכו'. הרי כי רבי אליעזר שאמר כאן 'יהיה כבוד חבירך חביב עליך כשלך', רוצה לומר כי דבר זה מביא האדם לחיי עולם הבא. ואל יקשה לך כי למה דבר זה מביא לחיי עולם הבא, כי דבר זה יש להבין מדבר זה שאמרו חכמים (ב"מ נט.) כל המלבין פני חבירו אין לו חלק לעולם הבא, ומזה תבין כי ההפך הוא, הזהיר בכבוד חבירו, הוא הדרך לחיי עולם הבא, וכמו שיתבאר לקמן דבר זה בבירור.

כי כאשר הוא נוהג כבוד באדם שנברא בצלם אלהים, כי האדם נברא בצלם אלהים (בראשית א, כז), ומפני זה ראוי לעולם הבא. כי אין ראוי לאדם עולם הבא, רק בשביל צלם אלהים אשר הוא לאדם מן העליונים, וכדכתיב בכתוב (בראשית א, כו) "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו". ומפני זה ראוי האדם לחיי עולם הבא. ולפיכך אמר כאשר תהיו נזהרים בכבוד חבריכם, וזה מצד שנברא בצלם אלקים, לכך* יהיה לכם עולם הבא, ולא תהיו חס ושלום מבזים את הצלם, שבו תלוי עולם הבא. וכן אמרו בספרי "לא תעלה במעלות על מזבחי" (שמות כ, כו), רבי ישמעאל אומר, הרי הדברים קל וחומר, ומה אם אבנים שאין בהם ידיעה לא לרעה ולא לטובה, אמר המקום לא תנהג בהם מנהג בזיון, חבירך שהוא בדמיון של מי שאמר והיה העולם, דין הוא שלא תנהג בו בזיון, עד כאן. הרי כי האזהרה על חבירו מפני כי הוא נברא בצלם אלהים, כי זהו המעלה היתירה שיש לאדם, ובשביל זאת המדריגה האדם זוכה גם כן למעלה העליונה, לחיי עולם הבא. ולכך אמר כי זה ארחות חיים לעולם הבא, להביא את האדם מן עולם הזה, שהוא עולם הגשמי, אל עולם הנבדל, הוא עולם הבא. ואמר רבי אליעזר גם כן כאן 'יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך', ללמוד לאדם אורחות חיים, שבו יגיע לעולם הבא.

ואומר אחר כך (משנה י) 'ואל תהא נוח לכעוס'. שכשם שזה הדרך הוא אורחת חיים הפונה נכחו להביא האדם לעולם הבא, הזהיר האדם שיהיה נשמר מן הדרך אשר מאבד ממנו עולם הבא. וזה אמרו 'ואל תהא נוח לכעוס', כי הכעס הוא מביא את האדם לידי

חטא, עד שהוא מאבד את האדם מן העולם הבא, וכמו שהתבאר כי בעל כעס הוא בעל חטא. ולפיכך הכעס הוא הכנה שמביא האדם לידי חטא, ולהיות נאבד מן העולם הבא. ולכך אמר תחלה 'יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך', שזה הדרך מביא האדם לעולם הבא, כמו שאמר רבי אליעזר בברכות (כח:). ואחר כך הזהיר את האדם על הדבר שהוא מפסיד ממנו עולם הבא, לכך אמר 'ואל תהא נוח לכעוס', ואין לך דבר שהוא הגורם והסבה אל החטא יותר מן הכעס.

ואחר כך אמר (משנה י) 'ושוב יום אחד לפני מיתתך'. ורוצה לומר שאם חטאת, ו"אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" (קהלת ז, כ), יהיה נזהר לעשות כל יום ויום תשובה (שבת קנג.), ובשביל זה יהיה לו חיי עולם הבא בשלימות.

ומה שלא חשיב רבי אליעזר בפרק תפלת השחר (ברכות כח:) אלו דברים, רק אחד מהם, דהיינו 'הזהרו בכבוד חבריכם'. שלא שאלו ממנו רק אורחת חיים בלבד, ודבר זה אורחת חיים המביא עצמו לחיי עולם הבא. ובכאן פירש להשלים כל אדם על ידי ג' דברים; שיהיה לו עולם הבא, ולא יהיה בא לידי אבוד עולם הבא, ופירוש זה ברור.

וכבר אמרנו כי אלו שלשה דברים משלימים את האדם בכל צד. כי מה שאמר 'יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך', מוסר זה שייך אל האדם [במה] שהוא אדם, שיש לכבד צלם האדם במה שהוא אדם. כאילו אמר יש לך לכבד את חבירך במה שהוא אדם נברא בצלם אלקים. ואם אין האדם עושה דבר*, רק אינו מקפיד על חבירו שהוא אדם נברא בצלם אלקים, מורה על פחיתותו וחסרון מצד שהוא אדם. שאם היה אדם בעל מעלה כמו שראוי אל האדם* מצד הצלם הזה, היה מכבד את חבירו שנברא בצלם אלקים. ולפיכך תקן זה, לתקן את האדם במה* שהוא אדם. ואמר אחר כך 'אל תהא נוח לכעוס', ודבר זה נגד כח הנפשי הנבדל, כי הכעס הוא מצד הנפש, וכנגד זה אמר שלא יהיה בעל כעס, שאם יעשה זה לא יהיה לנפש מעלתו. ואמר כנגד הגוף 'שוב יום אחד לפני מיתתך', כי במה שהאדם בעל גוף שייך בו תשובה, כי אם לא היה האדם בעל גוף, לא היה אצלו תשובה, שלפיכך אמרו ז"ל (להלן פ"ד מי"ח) יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה, כמו שיתבאר בעזרת השם, עיין שם. וכנגד זה אמר 'שוב יום אחד לפני מיתתך'. והבן הדברים אשר רמזנו פה, כי הם דברי חכמים באמת, ובלי ספק, לא מכח סברא ואומדנא, רק באמת. רק כי אי אפשר לפרש הדברים כפי מה שהם, רק ישמע חכם ויוסיף חכמה ודעת. והנה חבר רבי אליעזר אלו שלשה דברים ביחד, שהם השלמת האדם כמו שאמרנו.

וכן רבי יהושע אמר גם כן דברי מוסר להשלים את האדם (משנה יא). כי כבר אמרנו כי האדם יש בו ג' דברים; האחד, גופו. והשני, נפשו, והם חלקיו. והשלישי הוא האדם בעצמו, אשר הוא כולל שניהם, כמו שבארנו. ולפיכך עין הרע מוציא את* האדם מן העולם (שם), שכאשר דבק בכח הנפש הרע, אין ספק שמגיע הפסד לאדם מפני הרע, שהוא החסרון אשר הוא דבק בנפשו, שהוא עין הרע. ולכך עין הרע מוציא את האדם מן העולם. ואמר אחר כך יצר הרע, שהוא חסרון רע דבק בכח הגוף, אשר יצר הרע דבק בגוף. וראיה לזה שאף בבהמה גם כן איכא יצרא, כדאיתא בפרק קמא דבבא קמא דגם לבהמה יש יצר הרע. אבל עין הרע אין לבהמה, שאין לבהמה כח נפשי נבדל, רק אל האדם, כי הנפש לבהמה אינו נחשב רק כגוף. ועיקר יצר הרע בעריות, שהוא לגוף, ודבר זה מבואר. וכאשר יצר הרע, שהוא רע, דבק בגוף האדם, מוציא את האדם מן העולם, אחר שההעדר, שהוא הרע, דבק בחלק הזה. וכן שנאת חנם, כי הבריות הם האדם, ואם שונא את האדם במה שהוא אדם, יש בו פחיתות וחסרון מצד שהוא אדם. כי אם הוא אדם שלם, לא יהיה שונא את הבריות אשר הם אדם, רק שיש בו פחיתות במה שהוא אדם. ולפיכך דבר זה מוציא את האדם מן העולם.

וכדי שלא תצא מזה עד שתעמוד על עיקר דבר זה מה שאמר 'עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות מוציאין את האדם מן העולם הזה', יש לך לדעת כי המיתה מגעת אל האדם כאשר הוא סר מן האמצע אשר נברא האדם עליו, ונוטה אל אחד הקצוות, בזה מגיע אל האדם המיתה. ודבר זה מבואר, שכל מיתה הוא קצה, אבל השווי והמצוע הוא החיים, כמו שהארכנו למעלה בהקדמה, עיין שם.

ותדע כי העולם הזה אשר ברא השם יתברך, בריאתו הוא בשווי, ולא יצא מן המצוע, כמו שבארנו שיהיה קיום, כי המצוע יש לו קיום ביותר. ויורה זה מה שנברא בששה ימים (שמות כ, יא). כי אות הוי"ו מורה על השווי , וזה תבין מצד הצורה, שהיא עומדת כמקל זקוף בשוה, רק מעט היא עקומה בראשה, מכל מקום לא תמצא זה בשאר אותיות. וכן בקריאה, שנקרא וי"ו, שוה בקריאתו. וכן במספר הוא השוה ביותר. וכן כתב הראב"ע ז"ל בפרשת שמות (שמות ג, טו) על הוי"ו, שהוא מספר שוה במערכת האחדים, ולא תמצא מספר במערכת האחדים שהוא שוה כמו מספר הששה; כי שלשה החלקים שנחלקים הששה אליהם, הם ששה. כי נחלק לחציו, הוא שלשה. והשליש ממנו, הוא שנים. והששית ממנו, הוא אחד, וכלם ביחד הם ששה. הרי כי חלקיו שנחלק אליהם הוא שוה אל הכל. ולא תמצא זה במספר האחדים; כי ד' נחלק לחצי, והוא שנים. ולרביעית, הוא אחד, והם שלשה ביחד, אינם שוים לד'. ומספר שמונה נחלק לחציו,

והוא ארבע. ולרביעית, והוא שנים. ולשמינית, והוא אחד, הרי ז'. ולא תמצא אחד שהוא במערכת [האחדים], השוה כמו מספר ששה. ומפני כי העולם נברא בשוה, נברא בששה ימים, שמורה המספר על השווי שבעולם.

ואין לך בריאה מן הנבראים שהוא יותר בשוה מן האדם, ולכך נברא האדם בששי (בראשית א, כז), המורה על השווי שיש באדם. והשווי הזה, דהיינו כי האדם הוא מגוף ונפש, צריך שיהיה עומד בשווי, שלא יהיה נוטה אל הקצה שיהיה האדם גוף לגמרי, ולא יהיה נוטה אל כוחות הנפש, כאילו היה כולו נפשי, רק צריך שיהיה עומד בשווי הזה. וכן אין ראוי שיהיה האדם הפך אל עצמו, שבזה הוא נוטה אל ההעדר הגמור.

וזה שאמר כי 'עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות מוציאין האדם מן העולם'. כי האדם שהוא בעל עין הרע, פועל ביותר בכח נפשו, עד שהוא שורף הכל בעין שלו. וזה תגבורת נפשי יותר מן הראוי, ובזה הוא יוצא לקצה אחד. שאין האדם נברא רק על השווי מגוף ונפש, ומה שהוא נוטה אל הקצה דבק בו ההעדר, כמו שהתבאר, לכך הוא מוציא את האדם מן העולם. וכן אם האדם נוטה לכח הגוף החמרי ביצר הרע, דבק בגוף כאילו הוא הכל גוף. וזה יציאה אל הקצה, והקצה דבק שם ההעדר, כי הוא קצה, ודבר זה מוציא אותו מן העולם. כי ראוי שיהיה האדם עומד מבלי שיהיה נוטה אל הקצה. והבן מה שאמר ש'מוציא אותו מן העולם', כי העולם הזה עולם שוה, שברא השם יתברך אותו בשוה. והנוטה מן השווי אל הקצה הגמור, הוא יוצא מן עולמו, ודבק בו ההעדר לגמרי. ואלו שני דברים אשר הם לאדם מצד היציאה אל קצה אחד, שעל ידי זה דבק בו ההעדר, ומוציא אותו מן העולם.

אמנם הדבר השלישי, והוא שנאת הבריות, כי שנאת הבריות מוציא את האדם מן העולם, מפני שהוא מתנגד אל עצמו, שהרי הבריות הם האדם עצמו אשר ברא השם יתברך בעולם. וכאשר יש כאן שנאת הבריות, הוא מתנגד אל האדם עצמו על ידי שנאת הבריות, ובזה נוטה אל ההעדר הגמור, כי שנאת הבריות ששונא אותם עד שלא יהיה נמצא האדם*, דבר זה העדר גמור. ואיך אפשר שיהיה לו קיום בעולם, כאשר הוא מתנגד אל עצמו, והוא נוטה אל ההעדר, כאשר שונא את הבריות, הרי הוא הפך עצמו, כי הבריות הם האדם. וכן אם הבריות שונאים אותו, כי מה שאמר 'שנאת הבריות' יובן בשני פנים; הן אם הוא שונא את הבריות, או שהוא גורם שהבריות ישנאוהו. וזה מפני שיש כאן התנגדות והפך אל עצמו, ובזה הוא נוטה אל ההעדר לגמרי. כי הפך האדם, שהוא המציאות, הוא העדר בעצמו.

ומעתה התבאר לך מה שאמר בכאן 'עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות מוציאין את האדם מן העולם', מפני כי היציאה מן העולם הוא על ידי שהוא יוצא לקצה, שעל ידי זה דבק בו ההעדר, ודבר זה יציאה מן העולם. וכן כאשר האדם מתנגד אל עצמו, נוטה אל ההעדר. ותבין איך עין הרע יציאה מצד השמאל, ויצר הרע יציאה מצד הימין, ושנאת הבריות היא יציאה מן האדם עצמו, שהוא היושר, כמו שהתבאר. והבן זה כי הם דברים עמוקים בחכמה. והנה תראה בעיניך כי רבי יהושע נתן מוסר לכל חלקי האדם; שהרי התחיל בנפש וכחות שלו, שממנו עין הרע. ואחר כך נתן מוסר לגוף, שבו יצר הרע, כמו שהתבאר למעלה. ואחר כך נתן מוסר לאדם מצד שהוא אדם, שלא ישנא את הבריות, ולא ישנאוהו. כי אם ישנא הבריות, או ישנאוהו הבריות, אינו נחשב אדם. שאם היה אדם, אין דבר מתנגד לעצמו, והרי הוא נוטה אל ההעדר. ובזה נתן מוסר אל האדם בכל בחינות חלקיו כמו שאמרנו. והתבאר לך דברים גדולים דברים אמתיים, אשר אין ספק בהם בכל אשר אמרנו. ופירשנו הדבר בבחינות שונות זה מזה, כדי להעמיד אותך על נכון. כי אף אם הבחינות שונות, הכל שורש אחד אמיתי, אין ספק בזה כלל למי שמבין.

וכך הם דברי רבי יוסי שאמר (משנה יב) 'יהי ממון חבירך חביב עליך כשלך וכו". בא לתת מוסר במה שאמר 'יהי ממון חבירך חביב עליך כשלך', וזה בשביל מעלת האדם, שאף ממון שלו יהיה חשוב בעיניו, כל שכן הוא עצמו שחשוב בעיניו*, כמו שהתבאר למעלה בדברי רבי אליעזר (משנה י). וכנגד זה אמר (משנה יב) 'יהי ממון חבירך חביב עליך כשלך". וכדי להשלים האדם מצד מה שהאדם בעל גוף, ואינו מוכן אל התורה, אמר (שם) שיהיה מכין ומתקן עצמו לתורה, שאין התורה ירושה לו, כלומר שהוא בעל גוף, כמו שהתבאר. ולכך צריך שיהיה מכין עצמו בכל כחו ללמוד תורה. ומה שאמר (שם) 'וכל מעשיך יהיו לשם שמים', דבר זה מוסר לנפש, כי בו תלויים פעולת ומעשה האדם כולם, כי הנפש הוא הפועל, ולכך הפעולות הם באים מן הנפש. ולכך אמר כנגד זה 'וכל מעשיך יהיו לשם שמים'.

ובא רבי יוסי לתת מוסר אל האדם בבחינת* כל חלקיו, ודבר זה מבואר. רק שדברי רבי יוסי הם יותר רחוק ממה שאמר רבי אליעזר, כי רבי אליעזר אמר (משנה י) 'יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך'. והוסיף רבי יוסי 'יהא ממון חבירך וכו". וכן מה שנתן רבי יהושע* (משנה יא) מוסר לגוף להרחיק עצמו מיצר הרע שבגופו, בא רבי יוסי להוסיף עוד שיהיה מתוקן לדברי תורה, דהיינו שלא ילך אחר עניני גופו, ויפנה אל הבטלה. וזה שאמר (משנה יב) 'התקן עצמך לתורה שאינה ירושה לך'. כי האדם במה שהוא אדם

בעל גוף, אין התורה שלו, לא כמו אם היה בלתי גוף, היה התורה לו מעצמו. וכן הוסיף לתקן הנפש, שיהיה פועל כל מעשיו לשם שמים, ולא יפעול שום דבר שלא לשם שמים. **ובא רבי שמעון** והוסיף עוד לתקן לאדם לגמרי, וזהו שאמר (משנה יג) 'הוי זהיר בקריאת שמע וכו". הזהיר בראשונה בקריאת שמע ובתפלה, וזה מצד האדם עצמו במה שהוא אדם, שהוא ראוי לקבל עליו מלכות שמים, ולעבוד השם יתברך, כי בשביל זה נברא האדם. שהרי לא נברא האדם רק לעבוד את השם יתברך, כדכתיב (קהלת יב, יג) "את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם", ואמרו ז"ל (ברכות ו:) כל האדם נברא בשביל זה.

ומפני כי האדם מצד גופו אינו עם השם יתברך, ולכך כאשר נכנס לפני השם יתברך בתפלה, צריך לסלק הדברים הגופניים כלם, וכאילו האדם רוחני לגמרי. ולפיכך אמר כנגד זה (משנה יג) 'ואל תעשה תפלתך קבע', להיות התפלה כמו משא על האדם מצד הגוף. לכן כתב בטור אורח חיים (סימן צח) כי החסידים ואנשי* מעשה שהיו מתבודדין בתפלה, עד שהיו מגיעים להתפשטות הגשמיות ולהתגבר רוח השכלי, עד שהיו מגיעים קרוב למעלת הנבואה. ודבר מבואר הוא כאשר האדם עושה תפלתו תחנונים, עד שהוא דבק בו יתברך, שבזה מסלק הגשמית אשר הוא המפריד בין השם יתברך ובין האדם. ולפיכך אמר מצד שהאדם בעל גוף גשמי*, יש לו להיות נזהר שאל יעשה תפלתו קבע.

ואמר אחר כך (משנה יג) 'אל תהא* רשע בפני עצמך', והוא כנגד הנפש, שהרשעות הוא בנפש. וכן הכתוב אומר בכל מקום (משלי כא, י) "נפש רשע אותה רע", וכמו שבארנו למעלה. ואין הרשעות רק אל הנפש, לגודל כח הרשעות וזרוע רמה שלו, שפועל בכח נפשו, לא אל כחות הגופנים כלל, ודבר זה מבואר למעלה אצל 'רע עין'. ולכך היה משלים רבי שמעון גם כן את האדם מצד הדברים אשר ראוים לאדם לתת מוסר לכל חלקיו, והוא מבואר. וכבר בארנו למעלה מה שאמר 'ואל תהיה רשע בפני עצמך', שרוצה לומר אף כי עיקר הרשעות הוא אל האדם, לא יהיה רשע בפני עצמו בשום חטא, ואף שאין זה לאדם. ואפשר לומר גם כן פירוש 'ואל* תהיה רשע בפני עצמך', היינו שלא יהיה רשע אפילו לעצמו, לסגף גופו עד שיהיה עושה רע לעצמו. כי כמו שנקרא חסיד מי שגומל לנפשו טוב, כדכתיב (משלי יא, יז) "גומל נפשו איש חסיד", כך יקרא רשע מי שהוא עושה רע לעצמו. ואפילו תענית, אמרינן (תענית יא:) היכי דלא מצי מצער נפשיה נקרא חוטא. והא דלא אמר 'ואל תהא רשע לעצמך', כי הרשעות הוא שנראה אל אחר כמו שאמרנו, ולכך אמר 'אל תהיה רשע בפני עצמך', כלומר שאתה רשע כנגד עצמך.

וכן מה שאמר רבי אלעזר (משנה יד) 'הוי שקוד ללמוד תורה', נתן* לאדם מוסר מצד כל הבחינות שיש לאדם. כי מה שאמר 'הוי שקוד ללמוד תורה' הוא כנגד האדם בכללו, כי האדם מצד עצמו לעמל של תורה נברא (סנהדרין צט.), וכמו שהתבאר למעלה. ולפיכך כנגד זה אמר 'הוי שקוד ללמוד תורה'.

ואמר 'ודע כדי* שתשיב לאפיקורס', דבר זה הוא הרהורי מינות שעולים במחשבת נפשו של האדם, וכדכתיב (במדבר טו, לט) "לא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם", ואמרו בפרק היה קורא (ברכות יב:) "אחרי לבבכם" זו מינות, וכן הוא אומר (תהלים יד, א) "אמר נבל בלבו אין אלהים". "ואחרי עיניכם" זהו הרהורי עבירה, שנאמר (שופטים יד, ג) "ויאמר שמשון אל אביו אותה קח לי כי היא ישרה בעיני". "אשר אתם זונים אחריהם" זהו הרהור עבודה זרה, שנאמר (שופטים ח, לג) "ויזנו אחרי הבעלים". וכנגד זה אמר 'ודע מה שתשיב לאפיקורס', שאם ילמד מה שישיב לאפיקורס, כל שכן שלא יעלה על לבו ומחשבתו שום הרהור רע. ומפני כי הנפש מהרהר המינות, אמר שיהיה שקוד לבטל זה מעיקרא, והרי זה תקון נפשו ביותר מן כל הראשונים.

וכנגד בחינת הגוף שהוא המונע מן העמל הזה, אמר 'ודע לפני מי אתה עמל', שיתן לו שכר גדול לפי עמלו, ובזה מעורר האדם שלא יהיה לו מונע מצד החומר. ודבר זה התבאר למעלה, שכל זה שאמר שיחשוב השכר הוא כנגד היצר הרע שבגופו, שמסית האדם שלא יהא עמל בתורה. וכנגדו אמר שיחשוב השכר שיהיה לו על עמלו בתורה, ובזה יכניע יצרו לעמל התורה. ולא שרצה לומר שילמד בשביל השכר שיהיה לו, רק דבר זה דבר כנגד יצר הרע, כמו שאמרנו למעלה בביאור, וזהו המדריגה האחרונה.

וכל אחד הוסיף תיקון לאדם בכל חלקיו, עד שאלו דברים מיסרים את האדם לגמרי באלו שלשה חלקים אשר אמרנו, והבן הדברים האלו כי ברורים מאד הם. והתבאר לך דברי חכמים האלה, שכל אחד אמר ג' דברי מוסר, להישיר את האדם בכל חלקיו, עד כי בג' דברי מוסר שנתן כל אחד ואחד כולל הרבה מאד, כמו שהתבאר. ואם כי יש עוד עומק בדבריהם באלו ג' דברים אשר נתנו מוסר לאדם להשלים את האדם, וכמו שרמזנו למעלה.

משנה טו

רבי טרפון אומר היום קצר וכו'. יש להקשות מה שאמר רבי טרפון שזמנו של אדם קצר, והתורה היא ארוכה, הרי אמר בעצמו 'ולא עליך המלאכה לגמור', כמו שאמר אחר כך (משנה טז). ועוד, לא היה לו לומר רק 'המלאכה מרובה', וממילא אנו יודעין שהיום קצר אל המלאכה, שאם לא כן, לא היה נקרא שהמלאכה מרובה. ועוד, מה שאמר 'ובעל

הבית דוחק', אם בא לומר שהשם יתברך הוא בעל הבית רוצה שילמד האדם תמיד, הלא כבר אמר זה* 'והמלאכה מרובה', דאם אין בעל הבית רוצה שיעשה הפועל מלאכתו, אם כן אין המלאכה מרובה. ועוד, מה שאמר 'והפועלים עצלים', מה אשמועינן שהפועלים עצלים, יותר טוב היה לומר שלא יהיה האדם עצל.

דע כי בא רבי טרפון לומר שאל יפנה אל הבטלה, רק אל התורה, כי יש לפניו מלאכה גדולה לעשות, ואם יפנה אל הבטלה הרי הוא פושע נקרא לגמרי. וזה כי אף על גב שאמרו (ברכות ה:) 'אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשם שמים'. גם אמר (משנה טז) 'לא עליך לגמור', היינו כשלא פשע, אבל אם פשע לא אמרו כך*, כי מוטל על האדם לעסוק בתורה כאילו בא לגמור הכל, כך יעשה. וכאשר יסתכל אל המלאכה שיש עליו לעשות, הן מצד בעל הבית, הן מצד עצם המלאכה, הן מצד האדם עצמו, הן מצד הזמן, השכל נותן כי אין לאדם לפנות אל הבטלה, גם יעשה מלאכתו בזריזות היותר אפשר, ואם לא יעשה נקרא פושע. כי האדם מחויב שיעשה כאילו בא לגמור הכל, ואז אין נקרא פושע כאשר יעשה את שלו.

וזה אם כנגד זמן של אדם אמר 'היום קצר', הלא ימינו כצל. ואמר 'המלאכה מרובה', שהרי דוד אמר (תהלים קיט, צו) "לכל תכלה וגו'". רוצה לומר לדבר שהוא בעל גבול ותכלית, כמו כל הדברים הגשמיים שהם בעלי גבול, יש להם קץ, ואפשר לאדם הגשמי שהוא גם כן בעל תכלית וגבול להגביל אותם. אבל התורה שהיא שכלית, אין להגביל אותה האדם הגשמי, שהוא בעל גבול. ולפיכך אם לא היה היום קצר, ונתן לאדם כל ימי העולם הזה ימי חייו, מכל מקום מה שהעולם הזה הוא בעל תכלה, (-מכל מקום-) המלאכה הזאת, שהיא התורה, מרובה אליו*. ולפיכך 'היום קצר והמלאכה מרובה'.

ואמר 'ובעל הבית דוחק', כלומר שהשם יתברך אשר נתן התורה, הוא דוחק לעשות בזריזות. כי הוא יתברך נבדל מן הגשם, וידוע כי הבלתי גשם אין מלאכתו בזמן, רק הוא פועל בלתי זמן, וזהו הזריזות היותר. ואילו האדם אשר יפעול בכח גשמי, שייך בו עצלה. ולכך אמר שאם נשער מלאכת האדם בתורה אל בעל הבית, הוא השם יתברך אשר אליו המלאכה הזאת, נמצא כי הוא דוחק מאד מאד, כי הוא יתברך מסולק מן הליאות לגמרי לפי עוצם כחו. ומפני שנתן השם יתברך התורה השכלית אל האדם, ראוי שיהיה נוהג כאילו לא היה אדם גשמי ויעשה* מה שאפשר.

ואמר '**והפועלים עצלים**', הרי כי יש כאן שני הפכים; כי בעל הבית דוחק מאד מאד*, לפי מה שהוא יתברך פועל בלא זמן לגמרי. והאדם מצד עצמו הפך זה, שהוא בעל גוף לגמרי, שאינו דומה לשום אחד מן העליונים, שהאדם הוא בעל גוף לגמרי, לכך

הוא עצל בעצמו, כי כן ענין כל אשר הוא כח בגוף, שמלאכתו היא בעצלה. ולפיכך 'הפועלים עצלים'.

וכל ענין זה לא שבא לומר שיעשה האדם יותר ממה שאפשר עליו לעשות, רק בא לומר שמאחר שמצד הזמן, ומצד המלאכה, ומצד הבעל הבית, ומצד הפועל, אי אפשר שיעשה מה שראוי. מעתה אם מוסיף האדם בעצלה, ופונה אל הבטלה, אז בודאי פושע גמור הוא. כי איך יעלה על דעתו שיפנה אל הבטלה ורוב אכילה ושתיה, וכיוצא בזה מן הביטולין, שלא יהיה שקוד על התורה ללמוד תורתו בזריזות, אף לפי מה שהוא אדם גשמי. כי אף אם היה עוסק בתורה בזריזות מאד, נחשב עצל, כמו שאמרנו כי כל בעל גשם, עצל הוא נגד השכלי, שנתן השם יתברך תורה שכלית אליו. אבל יעשה בתורה בזריזות, ולא יפנה אל הבטלה, כאילו בא האדם לגמור את התורה. ומי שיש לו מלאכה מרובה לעשות, והיום קצר, ובעל הבית דוחק, עושה בזריזות היותר אפשר. ודבר זה מבואר מאד באמתת[ו]. ומפני כי אמר לפני זה 'הוי שקוד ללמוד וכו", אמר 'היום קצר וכו"".

משנה טז

'**הוא היה** אומר לא עליך המלאכה לגמור וכו". יש* כאן לשאול שאלה גדולה, דכאן משמע כי הכל הוא לפי רוב התורה שלמד, שהרי אמר 'אם למדת תורה הרבה נותנים לך שכר הרבה'. ואילו בפרק קמא דברכות (ה:), רבי אלעזר חלש, על* לגביה רבי יוחנן, חזיה דהוה קא בכי רבי אלעזר. אמר ליה, אמאי קא בכית, אי משום תורה דלא אפשת, שנינו אחד המרבה ואחד הממעיט, ובלבד שיכוין לבו לשם שמים. והשתא משמע דמרבה וממעיט שוים, וכאן אמר 'אם למדת תורה הרבה שיש לך שכר הרבה'.

ואפשר לומר בכאן לענין העמל נאמר, שאם למדת תורה, ונצטערת עליה הרבה, נותנין לך שכר הרבה, לפי העמל והטורח, וכמו שפירשנו למעלה בתחלת הפרק, עיין שם. אבל בודאי אם אחד למד תורה הרבה בשנה אחת על ידי עמל שנה, ואחד למד תורה מועטת בעמל שנה, שניהם שוים. וכך הוא פירוש המשנה הא דתנן במנחות* (קי.) דממנה מייתי רבי יוחנן ראיה (ברכות ה:). דתנן, נאמר בעולת בהמה (ויקרא א, ט) "אשה ריח ניחוח", ובעולת העוף (שם פסוק יז) "ריח ניחוח", ובמנחה (ויקרא ב, ב) "ריח ניחוח", ללמד שאחד המרבה ואחד הממעיט, ובלבד שיכוין לבו לשם שמים, עד כאן. ואין הכוונה שיהיה לגמרי הכל אחד, שאם כן למה האדם מביא קרבן פר. אלא דכך פירושו*, שאל יאמר שכאשר העשיר מרבה בקרבן להביא פר, והעני מביא עוף (רש"י ויקרא א, יז), או מנחה עשירית האיפה (רש"י ויקרא ב, א), שיש לעשיר יותר שכר מן העני, דבר זה

אינו, כיון שנצטער העני על עשירית האיפה כמו העשיר על הפר, שניהם שוים. אבל אם מביא העני פר, בודאי עדיף, שנצטער יותר. ולפיכך העשיר בפר, והעני בעוף או במנחה, שוים. ומפני כך, אם אדם אחד לא למד תורה הרבה, ומכל מקום נצטער על אותו המעט כמו אותו שלמד הרבה, נותנים לו שכר הרבה כמו אותו שלמד תורה הרבה*. ומה שאמר כאן 'אם* למדת תורה הרבה', שהוא למד ועסק בתורה הרבה, ואף שלא למד הרבה תורה.

ומכל מקום לא משמע כך, דהוה ליה למימר 'אם עמלת בתורה הרבה'. ועוד, דמשמע דקאי על זה שאמר 'לא עליך המלאכה לגמור', ואמר שאין מחויב לגמור המלאכה, ועל זה אמר 'אם (-עמלת-) [למדת] בתורה שכר הרבה נתן לך', רק שאין מחויב לגמור המלאכה. ומכל מקום יש לתרץ דמה שאמר 'אם למדת תורה הרבה נותנין לך שכר הרבה', היינו בשביל העמל, כי אין דרך האדם לעסוק בתורה ולהיות עמל בה, רק ללמוד תורה הרבה. ולפי מה שפירשנו למעלה (משנה א) כי השכר הוא בשני פנים; האחד הוא לפי רוב הטורח, ולפי המצוה גם כן, הוי שפיר, דהכי אמר רבי יוחנן (ברכות ה:); אי משום דלא אפשת בתורה, שנינו אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשם שמים. אם כן יש לך שכר הרבה בתורה לפי העמל והטורח, וזה נכון.

ומפני כי יש לאדם לחשוב כי אין שכר חס ושלום על התורה בעצמה, כשם שאין הבעל בית נותן שכר למי ששכר אותו לבנות בית, ולא בנה דבר שראוי אל הבעל הבית, ואין כאן פועל אחר שיגמור המלאכה. וכך יחשוב שלא יהיה לו שכר על התורה כאשר לא גמר התורה. ועל זה אמר 'לא עליך המלאכה לגמור', כי לא נתנה התורה רק שיהיה האדם עמל בה, אבל שיהיה גומר התורה, שאין זה מענין האדם, כמו שבארנו למעלה אצל* (משנה ח) 'אם למדת תורה הרבה וכו", שאין האדם בא לכלל הנחה ושלימות, כי אין כך בריאת האדם. ולפיכך אמר לא עליך המלאכה לגמור ולהשלים מה שאין האדם נברא על זה.

וכדי שלא יחשוב אם כן אין השכר רק שילמד תורה כמו נטילת לולב, שאם נטל פעם אחת פטר כל היום. וכך יהיה למוד התורה, שאם למד פעם אחת, אז יהיה פטור ממנה, ולפיכך אמר שאין אתה פטור ממנה. וגם זה בכלל התשובה הראשונה, שאם היה ענין זה אל האדם שילמד פעם אחת ויהיה* פטור, מזה לבד היה לו הנחה, ואין לאדם הנחה. ולפיכך אין ראוי לאדם להיות פטור הימנה, רק שתהיה בתורה עמל, ולא יפסיק מן התורה, שבזה לא יהיה לאדם הנחה, כמו שהוא ראוי אל האדם*.

וכדי שלא יאמר האדם אם כן אין סברא שיהיה מקבל רבוי שכר בשביל רבוי התורה. וזה כי
השכר שהשם יתברך נותן הוא דומה לשכר שנותן הבעל הבית, וכמו שמדמה כאן, וכל שכר הוא בסוף, שהרי כך אמרו רז"ל (ב"מ סה.) שכירות אינה משתלמת אלא בסוף, דהיינו כשישלם מלאכתו, ואז שייך לשלם השכירות. וזהו הטעם למאן דאמר בפרק קמא דקדושין (לט:) שכר מצות בהאי עלמא ליכא. וזה מפני כי ראוי שיהיה כל שכירות בסוף, ולפיכך אין ראוי שישתלם השכר בעולם הזה. ומעתה שאין הבעל הבית משלם אלא בגמר מלאכתו, ואין סוף אל התורה ואין תכלית* לה, אם כן אין כאן שכר על רבוי התורה. וזה כי אפשר לומר כי יש שכר על התורה, והיינו כל מה שלמד נקרא תכלית והשלמה, כי האדם קודם זה לא ידע בתורה, ועתה ידע בתורה, וזה נקרא השלמה שהגיע לתורה, ועל זה יש שכר. אבל בשביל תורה הרבה אין כאן השלמה כלל, כי אי אפשר לומר שישלם לו כאשר גמר המלאכה כמו בעל הבית שמשלם כשנגמרה המלאכה, כי לרבוי התורה אין כאן גמר, ואם כן אין שכר בשביל שהרבה למד. ועל זה אמר 'אם למדת תורה הרבה שכר הרבה נותנים לך', והדבר הזה כמו שאמרנו למעלה, כי האדם כל אשר עמלו בתורה יש על זה שכר, כי אין דבר [זה] דומה לבית שאין השלמה רק בסוף, אבל בעמל התורה כל עמל שלימות בפני עצמו. והוא דומה למי שזרע, שכל אשר זרע הוא שלימות. ויש תשלומין על זה, כי יש* כאן גמר וסוף, ולפיכך יש שכר כאשר למד תורה. **ועל זה** יש מקשים, שהיה לו לומר 'משלמים לך שכר הרבה'. ודבר זה אינו קשיא בודאי, כי אצל תשלומין לא שייך לומר 'הרבה', כי אין* התשלומין רק מה שראוי לשלם, ולא 'הרבה'. ולכך אמר 'נותנין לך שכר הרבה', כלומר שישלם לך כפי העמל, והוא הרבה.
ומפני שיש לחשוב ולמה לא יהיה נפרע מיד על שכרו, כיון שאתה אומר 'שכר הרבה נותנים לך', ודבר זה משפט השכירות, שמיד שהגיע השכירות צריך לשלם. וזה הטעם שאמרה תורה לשלם הפועל* ביום המלאכה, ועובר על* בל תלין (ויקרא יט, יג), וגם על "ביומו תתן שכרו" (דברים כד, טו), ואין חילוק בין עני ובין עשיר. והקובע זמן לחבירו לשלם, אם עובר הזמן, אין כאן דבר איסור. אבל ענין השכירות מפני שנמשך אחר הפעולה, כי הפועל הוא עמל ומתנועע, וכל עמל ותנועה הוא בא אל המנוחה וההשלמה בסוף העמל. והתשלומין והפרעון הוא המנוח וההשלמה אשר מגיע אליו בסוף, כי בשביל זה היה עמל ומתנועע, בשביל התשלומין, ולפיכך אם אינו משלם עובר בלאו. מה שאינו כך אם מכר לו ביתו, ואינו נותן לו הדמים, שכל זה לא שייך כאן*, שלא

היה כאן עמל. רק אצל הפועל, שהיה כאן עמל*, וראוי אליו התשלומין שהוא בסוף העמל, ולפיכך היה ראוי להיות לאדם התשלומין מיד.

ועל זה אמר 'ונאמן הוא בעל מלאכתך', כלומר אף על גב שאין התשלומין מיד, נאמן בעל מלאכתך שישלם לך שכר פעולתך בעולם הבא. ומה שאין מגיע שכר הפעולה מיד, אין בזה תמיה, כי הוא דומה לפועל אשר יפעל אצל בעל הבית על מנת שישלם לו כך וכך דמים מן התבואה החדשה, שאין בעל הבית משלם לו אלא כאשר החדש בא לעולם. וכך פעולה ומלאכה זאת של אדם, השכר עליה לפעמים מיד, ולפעמים לא בא, ועדיין לא הגיע אותו דבר שהוא השכר. ואף אם יצא מן העולם בלא שכר לגמרי, על זה אמר 'ודע מתן שכרן של צדיקים לעתיד לבא', כי עיקר* השכר הוא לעתיד לבא, לא בעולם הזה. ולפיכך כאילו היה תחלת המלאכה שהוא עושה בשביל התשלומין לעתיד לבא, לא בעולם הזה כלל. ולפיכך אין קשיא אם אין הרשע נפרע מיד על חטאיו, וכן אם אין הצדיק נפרע על מעשיו הטובים בעולם הזה*, כאשר עיקר התשלומין הוא בעולם הבא. ודבר זה מבואר.

סיימנו פרק רבי אומר, בעזרת השם יתברך השומר, ארבעים ואחת לספירת העומר*

פרק ג

משנה א

עֲקַבְיָא בֶן מַהֲלַלְאֵל אוֹמֵר, הִסְתַּכֵּל בִּשְׁלֹשָׁה דְּבָרִים וְאֵין אַתָּה בָא 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 אומר** הסתכל בשלשה דברים וכו'. יש לשאול, מה הוצרך לומר כל שלשה דברים, כי בזה שיחשוב שעתיד ליתן דין וחשבון לא יבא לידי עבירה, ומה צריך 'מאין באת, ולאן אתה הולך'. ועוד קשה, וכי אם יחשוב שבא מטפה סרוחה לא יעשה עבירה, דאין זה טעם כלל שלא יעשה עבירה. וכן 'לאן אתה הולך' אין סבה שלא יעשה חטא, רק מה שעתיד* ליתן דין וחשבון הוא סבה בודאי שלא יבא לידי חטא. ולא עוד, כי כאשר יחשוב האדם שאינו כלום, והוא בריה פחותה, יתייאש עצמו שעל כל פנים לא יגיע אל מעלה, ויבא לידי חטא, כי יאמר נואש למעשיו. ואף כי שאלה זאת יש לשאול גם כן בדברי רבי, שאמר (למעלה פ"ב מ"א) 'הסתכל בשלשה דברים וכו'', והיה די כשיאמר 'וכל מעשיך בספר נכתבין' (שם), כי* שם יש להשיב כי שם אמר לך כי על ידי עין רואה

ואוזן שומעת בשביל זה* המעשים בספר נכתבין, אבל כאן קשה. ועוד, כי אם האדם הולך אל מקום רמה ותולעה, איך יתן דין וחשבון. ועוד, לשון 'לידי עבירה' שאמר, והיה לו לומר 'שאין אתה עושה עבירה'. ולשון 'מאין באת ולאן אתה הולך' שאמר, ולא אמר* 'מאין ולאין', או שהיה לו לומר 'מאן ולאן' לשון אחד. ועוד, למה זכר כאן דברי עקביא בן מהללאל, שהיה אחר שמעיה ואבטליון, כדאיתא בעדיות (פ"ה מ"ו), והיה ראוי להזכיר אותו קודם זה, בפרק ראשון.

יש לך לדעת, כי התחיל הפרק בדברי עקביא בן מהללאל, לגודל המוסר שנזכר בדברי עקביא; 'הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי חטא', לכך* שם דבריו ראש הפרק. ומה שלא הזכיר אותו בפרק שני בתחלתו, כי דברי רבי יותר כוללים כל דרך טוב, שאמר (למעלה פ"ב מ"א) 'איזה דרך שיבור לו האדם', שהם המדות הטובות. וגם המעשים הטובים (שם) 'והוי מחשב וכו'. וגם כולל סלוק* החטא, כמו שאמר אחריו (שם) 'והסתכל בשלשה דברים וכו'. ולכך דברי רבי יותר ראוים ראשונה, כמו שהתבאר שם.

ועוד כי ראוי לחבר דברי רבי עם אבותיו שנזכרו לפני זה. כי אחר שהשלים הזוגות שהיו מקבלים, לא זכר רק זרע הלל. שאף על גב שלא היו מקבלים זה מזה כמו הזוגות, באה התורה מזה לזה. כמו שאמרו ז"ל (ב"מ פה.) "לא ימושו מפיך ומפי זרעך ומפי זרע זרעך עד עולם" (ישעיה נט, כא), שכיון שהוא תלמיד חכם, ובנו תלמיד חכם, ובן בנו תלמיד חכם, שוב אין התורה פוסקת מזרעו. לכך מזכיר אותם זה אחר זה, עד בנו של רבי, ולא יבא זר ביניהם (עפ"י איוב טו, יט). ודבר זה קרוב לקבלת הזוגות, כי הקבלה הזאת מן השם יתברך גם כן, כמו קבלת הזוגות. ובזה יש לתרץ מה שלא הזכיר רבן יוחנן בן זכאי, שקבל מהלל גם כן, כי לא הזכיר רק זרעא דבית הלל. ומפני כי לא היה אפשר להזכיר דברי עקביא עד אחרי דברי רבי ובנו, קבעו כאן בפרק שלישי, ושם דבריו ראש פרק, כי דבריו כוללים גם כן, כמו דברי רבי, ודבר זה מבואר.

והנה עקביא בן מהללאל בא ללמוד האדם שיסיר ממנו סבת החטא, שכל זמן שלא יסור* הדבר שהוא סבה אל החטא, הוא בא לידי חטא. והסבה שבא האדם לידי חטא הוא יצר הרע שנתן השם יתברך באדם, והוא הגורם החטא אל האדם. ואף אם יחשוב וידע שעתיד לתת דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים, מכל מקום כאשר יצרו גובר עליו הוא חוטא, ואינו משגיח בעתיד להיות. ולכך צריך האדם שיסיר ממנו כח יצר הרע, אשר הוא סבה אל החטא. ויצר הרע מתגבר באדם מכח גבהות הלב. וכל תאוה וכל קנאה וכיוצא בו מן הדברים אשר הם גורמים שיבא לידי חטא, מתחדשים מכח גבהות הלב. וזה מפני שיצר הרע מסית האדם עד שהוא מביא את האדם לידי אבוד. לכך אין גרוי

והסתה רק כאשר יחשוב האדם עצמו במדריגה עליונה מאד, ואז יצר הרע מסית אותו עד שהוא מפיל אותו ומאבד אותו לגמרי. אבל כאשר רוחו ולבו נשברה בקרבו, אין כאן יצר הרע שיהיה מסית את האדם להפילו ולאבדו, כאשר* אין לו מציאות חשוב בעצמו ובעיניו, והוא דבר שאין ממש*. ודברים אלו ברורים, רמזו חכמים בכמה מקומות שאין היצר הרע באדם רק מכח מדה זאת.

כמו שאמר* בפרק קמא דנדרים (ט:), אמר שמעון הצדיק, מימי לא אכלתי אשם נזירות אלא אחת. פעם אחת בא אדם אחד מן הדרום, ראיתי אותו יפה עינים וטוב רואי, וקווצותיו סדורות לו תלתלים, ואמרתי לו, בני, מה ראית להשחית שערך זה נאה. אמר לי, רועה הייתי לאבא בעירי, והלכתי למלאות מים מן המעיין, ונסתכלתי בבבואה שלי, ופחז עלי יצרי ובקש* לטרדני מן העולם. אמרתי לו, רשע, מה אתה מתגאה בעולם שאינו שלך, במי שעתיד להיות רמה ותולעה. העבודה, שאגלחך לשמים. מיד עמדתי ונשקתי על ראשו, ואמרתי לו, בני, כמותך ירבו נודרי נזירות בישראל. עליך הכתוב אומר (במדבר ו, ב) "איש כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה'", עד כאן. הרי לך כאשר ראה עצמו יפה ונאה, מיד היה יצרו מתגבר עליו. ואמר שלכך היה יצרו מתגבר עליו, כדי לטרדו מן העולם. כי זה ענין יצר הרע, שמבקש להשחית הבנוי*, לא אשר הוא הרוס, שלא שייך בו אבוד. ומפני זה אמר שיגלח אותו לשמים, להסיר גבהותו ממנו.

ולכך אמר כמו זה ירבו נזירות בישראל, ועליך נאמר (במדבר ו, ב) "להזיר לה'", לשם ה'. כי שאר נזירים שנודרים מחמת שבאו לידי חטא, ובשביל כך הם נודרים, ולבסוף אפשר שיהיו מתחרטים כאשר ימי הנזירות ירבו עליהן, אין זה לשם ה', שהרי מתחלתו היה גם כן בעל חרטה ושנוי, שהיה משנה עצמו מעבירה לפרישות, כך אפשר שיהיה אצלו שנוי כשירבה* עליו ימי הנזירות. אבל זה שמתחלה לא נתחרט כלל מעבירה, וזה נקרא לשם ה'. ועוד, שלכך אמר שהיה בא מן הדרום, שהוא דרך רב, והוא יודע מתחלה שצריך שילך לירושלים להקריב קרבנות, ובודאי מעתה לא יתחרט. ואין זה דומה לימי נזירות, כי יחשוב שלא יצטער מן היין, אבל זה יודע רבוי הדרך.

ואמר שהיה רועה בעירו לאביו, כי היצר הרע דרכו שיבא מחמת הבטלה, ואם היה בא יצרו עליו מחמת הבטלה, היה הוא מגרה היצר הרע בעצמו, ולא יקרא "נזיר לה'", שהרי מחמת עצמו היה. ולכך אמר שלא היה בעל בטלה, כי רועה היה. ויותר מזה, שהיה רועה לאביו, ומצוה עשה, ולא הלך אחר יצרו. ועוד אמר שהיה רועה* בעירו, כי היה מורא אביו עליו. ואם רחוק היה ממקום אביו, היה פורק מעליו עול אביו ויראתו, והיה כאן גבהות לב, והיה הוא הגורם ליצר הרע, ולא היה זה "להזיר לה'". אבל מפני

שלא היה מגרה יצר הרע בעצמו, רק בפתע פתאום כאשר נסתכל בבבואה שלו, פחז יצרו עליו לגרות* בו שיראה יופי והדר שלו, דבר זה בודאי לא היה הוא הגורם, רק יצר הרע בלבד, ושייך בזה "להזיר לה'". וכאשר יצרו פחז עליו ובקש לטורדו מן העולם, היה נודר בנזיר לגלח שערו. ומזה תראה כי היצר* הרע בא לאדם מחמת גבהותו, ואז מבקש לטורדו מן העולם, כי זהו ענין היצר הרע שמבקש לטורדו מן העולם.

ולפיכך אמר בפרק קמא דברכות (ה.), אמר רבי לוי בר נחמני אמר ריש לקיש, לעולם ירגיז האדם יצר טוב על יצר הרע, שנאמר (תהלים ד, ה) "רגזו ואל תחטאו". אי אזיל, מוטב. ואם לאו, יעסוק בתורה, שנאמר (שם) "אמרו בלבבכם". אי אזיל, מוטב. ואם לאו, יקרא קריאת* שמע, שנאמר (שם) "על משכבכם". אי אזיל, מוטב. ואם לאו, יזכור לו יום המיתה, שנאמר (שם) "ודומו סלה", עד כאן. וביאור ענין זה, שיש לאדם להגביר יצרו הטוב על יצרו הרע. ואם כל כך גובר יצרו הרע* שלא יוכל לו, אז יקרא קריאת שמע. וזה כי מצד השם יתברך שהוא אחד (דברים ו, ד), ראוי להיות מסתלק היצר הרע, שהיצר הרע* הוא כנגד היצר טוב, עד שיש באדם כחות הפכיים מחולקים; היצר טוב והיצר הרע*. ומצד השם יתברך אשר הוא אחד, אין ראוי להיות נמצא היצר הרע, שזה נחשב שניות*. ולכך לעתיד שיהיה (זכריה יד, ט) "ה' אחד ושמו אחד" לגמרי, אז יסתלק יצר הרע לגמרי. ומכל מקום אחדות השם יתברך הוא סבה להסתלקות היצר הרע, שהיצר הוא השניות.

ואם כל זה אינו מועיל לו שיסתלק יצר הרע, וזה בשביל כי דוקא לעתיד יהיה זה, כי אז נאמר (זכריה יד, ט) "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד", ולפיכך עתה בעולם הזה אין כאן הסתלקות יצר הרע, כי הסתלקות יצר הרע בודאי מחמת אחדות השם יתברך. לכך אמר שיעסוק בתורה, כי התורה חירות מן היצר הרע, ואין יצר הרע שולט בתורה, דכתיב (שמות לב, טז) "חרות על הלוחות", ודרשו ז"ל (שמו"ר לב, א) 'אל תקרא חרות, אלא חירות מן מלאך המות', כדאיתא בפרק קמא דע"ז (ה.). והוא מלאך המות הוא יצר הרע, כדאיתא בפרק קמא דבבא בתרא (טז.). וזה כי למעלת ומדריגת התורה, אין מגיע שם כח יצר הרע, וכדאיתא בפרק קמא דקדושין (ל:).

ועוד בארנו לך פעמים הרבה מאוד כי היצר הרע הוא השטן, אינו דבק רק בחומר, שלכך לא נאמר סמ"ך בכתוב עד שנבראת האשה, שנאמר (בראשית ב, כא) "ויסגור בשר תחתינה*". כי האשה היא שנוטה אל החומר, ובה דבק השטן, והוא היצר הרע. ודבר זה בארנו פעמים הרבה. אבל התורה היא חירות מסולק מן זה השטן, שהוא ההעדר הדבק בנבראים. ולכך אמר שיעסוק בתורה.

ואם עם כל זה לא יסור היצר הרע מן הגוף, שכל כך שולט היצר הרע בגוף, יזכיר* לו יום המיתה, שישוב הגוף אל העפר. והרי עיקר היצר הרע המחטיא את האדם, כדי לטורדו מן העולם, וכאשר אצל האדם ולנגד עיניו* יום המיתה, מסתלק ממנו יצר הרע. כי כבר התבאר שאין היצר הרע רק השטן, והוא מלאך המות, והוא המסית את האדם להביא אותו אל העדר. ולפיכך אם מזכיר לו יום המיתה, כאילו כבר קבל העדר, והרי אין לו כח עוד, ובזה מסולק היצר הרע, הוא השטן הוא מלאך המות.

וכבר התבאר מענין זה למעלה (פ"ב מ"ב) אצל 'שיגיעת שניהם משכחת עון' באריכות הרבה, שאין היצר הרע שולט באדם רק כאשר האדם מחשיב עצמו שהוא במעלה ובשלימות. ועוד יתבאר בנתיבות העולם ענין זה באריכות יותר שאין יצר הרע רק מכח גבהות, מפני שיצר הרע מבקש האדם לטורדו מן העולם להביא אליו העדר, וכדאיתא בפרק קמא דע"ז (ד:) לא היה דוד ראוי לאותו מעשה, דכתיב (תהלים קט, כב) "ולבי חלל בקרבי", עד כאן. הרי מפני כי לבו היה חלל בקרבו אין ראוי לשלוט בו יצר הרע.

וזה שאמר כאן 'הסתכל בג' דברים ואי אתה בא לידי עבירה*'. כי כאשר מסתכל מאין בא, מטפה סרוחה, שמצד התחלת האדם אינו נחשב לכלום. ולאן הוא הולך, שמצד סופו אינו כלום גם כן, שהרי הולך למקום עפר רמה ותולעה. וכאשר מצד תחלתו וסופו אינו נחשב, הרי מבטל גבהותו לגמרי כאילו אינו דבר. שאילו היה נחשב מצד תחלתו, אף שלא היה נחשב מצד סופו, וכן אם היה נחשב מצד סופו, אף שלא היה נחשב מצד תחילתו, היה בו חשיבות מה. אבל כאשר מצד תחילתו וכן מצד סופו אינו נחשב לכלום, כאילו אינו דבר לגמרי. ומפני זה יש סלוק יצר הרע לגמרי, כי אין יצר הרע לאדם רק כאשר יחשוב* עצמו בריאה חשובה, וכאשר אין נחשב לעצמו בריאה, אין שולט בו יצר הרע.

ואל יקשה לך שאם יחשוב בעצמו שהוא טפה סרוחה, יתייאש מן עשיית הטוב. דזה אינו*, כי בשביל שנברא מטפה סרוחה לא יאמר נואש לעשות המצות, כי אדרבה, יעשה המצות, ובזה יהיה בריאה חשובה עליונה. ומה שאמר דוד (תהלים נא, ז) "הן בעון חוללתי ובחטא יחמתני אמי", אין זה התנצלות, רק אם חטא כבר, שעל זה אמר כי בשביל שבעון חוללתי ולכך האדם בא לידי חטא, ואין ראוי שיהיה מדקדק השם יתברך עמו במשפט. אבל שיהיה זה התנצלות שיחטא, דבר זה אינו, כי אדרבה, בשביל שבא מטפה סרוחה יעשה מצות, ויקנה לו מעלה, ולא ישאר בשפלותו. וכן איוב שאמר (איוב יד, א) "אדם ילוד אשה קצר ימים ושבע רוגז וגומר", כל זה שאם בא לידי חטא שלא יהיה השם יתברך מדקדק עמו וירד עמו לעומק המשפט, אבל אין זה התנצלות שיחטא

בשביל שהוא ילוד אשה, וחס ושלום שיהיה זה התנצלות שיחטא האדם, רק התפלל שלא ידקדק עמו בעומק הדין.

ועוד לפי מה שפירשנו כי הכונה פה שיסתכל באלו שלשה דברים שיהיה ניצול מן יצר הרע, כמו שהתבאר, והוא סבת החטא, וכאשר אין כאן יצר הרע אל החטא* אם כן מעצמו הוא ניצל מן החטא, כי בסלוק יצר הרע אין כאן חטא כלל. ומה שאמר 'מאין באת מטפה סרוחה, ולאן אתה הולך למקום רמה ותולעה', היינו הגוף, שבו יצר הרע, והוא מבקש החטא. ולכך כאשר מסתכל שזה הגוף, שהוא בעל יצר הרע, אינו כלום נחשב, מסתלק ממנו יצר הרע בודאי. ומה שאמר 'ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון', הוא עתיד לזמן התחיה, מכל מקום הגוף המחטיא הזה בעודו בחיים חייתו הוא בא מטפה סרוחה.

ויש לך לדעת, כי המקום שבא משם הוא בלשון "מאין", ושאלת המקום שיבא לשם בלשון "אנה", כמו (ר' תהלים קלט, ז) "אנה אלך מפניך ואנה מפניך אברח". ומקום שבא ממנו בלשון "אין*", כמו (יהושע ב, ד) "מאין באו האנשים וגו'". ובפסוק אחד שניהם בפלגש בגבעה (שופטים יט, יז) "אנה תלך ומאין תבא". והטעם כי האדם כאשר רואה שאחד הולך למקום אחד, ועל זה שייך לומר "לאן", כלומר הליכתך שאתה הולך, לאנה הוא, שעל הליכתו שעדיין לא באה אל הגמר ואל הסוף שואל לאיזה מקום אתה הולך ומתנועע, ואנה היא הליכתו ותנועתו. אבל הביאה לא שייך לומר בזה 'מאנה', כי לשון זה לא שייך לומר, בפרט כאשר שואל על ביאה שכבר עברה, לא שייך לומר בזה 'מאנה באת*', כי "אנה" שייך על דבר שאלה שלא נגמרה, ואילו לשון "אין*" שייך על דבר שנגמר, וכבר בא אל סוף ההליכה, שואל "מאין באת". ואפילו לא בא עדיין אל המקום שהלך לשם לגמרי, מכל מקום בזה המקום שעומד ובא לשם עתה - סוף הליכה הוא, ושייך בזה לומר "מאין באת", כלומר ממה היה ביאתך שכבר באת. ולכך לא אמר 'מאין אתה הולך', וכן לא שייך לומר 'לאין אתה תבא'. כלל הדבר; כי ההליכה היא תנועה, וכל תנועה עדיין לא נגמרה, ושייך לשון "אנה", לאיזה מקום התנועה הזאת. ולשון ביאה הוא על דבר שכבר היה, ושייך לשון "מאין", לא "אנה". ומה שאמר (בראשית לז, ל) "אנה אני בא", זה מפני שעדיין לא היה גמר הביאה הזאת, ושייך בודאי לשון "אנה אני בא". אבל לשון 'באת' הוא לשון עבר, שכבר היה הביאה הזאת, לא שייך לשון "אנה" על ביאה שנגמרה, כי הביאה שעברה אינה עוד תנועה כלל, ושייך בזה "מאין", לא "מאן", שהוא משתמש על התנועה של הליכה, ודבר זה מבואר.

ועוד דלשון "מאין באת" נאמר אף שלא על מקום, כמו כאן שאמר "מטפה סרוחה", ואין הטפה סרוחה מקום. אבל לשון "אנה" נאמר על מקום דוקא. ולפיכך אמר בכאן "ולאן אתה הולך למקום עפר רמה ותולעה".

ומה שלא אמר כי האדם יהיה רמה ותולעה ויהיה עפר. שכך אמר הכתוב (בראשית ג, יט) "כי עפר אתה ואל עפר תשוב", ורוצה לומר, אף על גב שאין האדם עפר לגמרי, מכל מקום הוא שב אל עפר גמור ורמה ותולעה, ועל ידי שהוא שב אל עפר, נחשב האדם עפר לגמרי. ואין לעוות הלשון, שהרי מקרא מלא הוא, כדלעיל.

וכן בלשון 'ואין אתה בא לידי עבירה', שהיה לו לומר 'ואין* אתה בא לעבירה'. והוא הלשון בכל מקום כאשר יבא האדם אל הסבה הגורמת, כי הסבה נקרא 'לידי' מפני שהידים הם ראשונים להביא הדבר אל האדם, וכן הסבה של החטא הגורמת החטא נקרא 'ידי עבירה'. וכך פירושו; הסתכל בג' דברים ואין אתה בא* לידי עבירה, היינו הסבה הגורמת החטא לאדם, והוא גבהות הלב, שהוא סבה אל החטא. ואם אמר 'ואי אתה בא לעבירה', היה משמע שאם לא יסתכל הוא בא לעבירה בודאי, ואין הדבר כך, שבשביל זה לא יבא בודאי לעבירה, רק 'לידי עבירה', רוצה לומר דבר שהוא סבה לעבירה. וכן (ברכות ס:) 'אל תביאני לא לידי חטא ולא לידי עוון' כך פירושו, שאל יביא אותו לסבה הגורמת החטא.

ומפני שעדיין אף שאין כאן יצר הרע, מכל מקום יחטא אם היה חס ושלום אומר 'לית דין ולית דיין' (ויק"ר כח, א), כי למה לא יחטא. וכנגד זה אמר 'ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון', שכאשר יודע כל אלו דברים ביחד, בודאי לא יבא לידי חטא.

גם יש לפרש כי מה שאמר 'ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון', לומר כי האדם אינו נחשב מצד כל שלשה בחינות; אם מצד התחלתו, שעל זה אמר 'מאין באת'. ואם מצד סופו, שעל זה אמר 'ולאן אתה הולך'. וגם מצד עצמו כאשר הוא נמצא אינו נחשב לכלום, ועל זה אמר 'ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון', כלומר שכל המעשים אשר האדם עושה כל זמן שהוא נמצא יש לו לתת עליהם דין וחשבון, ומוטב לו* שלא נברא. ומפני זה האדם אינו נחשב לכלום מכל צד, וזה נכון.

ויש שואלין, שהיה לו לומר 'חשבון ודין', שהרי החשבון קודם לדין. ואין זה קשיא, כי "דין" פירושו שיעמיד אותו הקב"ה בדין על זה, ולא יאמר שאין כאן דין כלל על זה. וכשיעמיד אותו בדין, אם כן יש כאן דין, ואז* יתן חשבון, ותחלת* דין קאמר, לא גמר דין. ומה שאמר 'ליתן דין', כל דבר שמתחייב מן האדם, כמו הדין, שכאשר יעשה חטא מתחייב מזה דין, שייך לומר שהוא נותן הדין. כי מי שבא על הערוה מתחייב מזה דין,

ולכך אמר 'ליתן הדין'. וכן מה שאמרו במסכת בבא בתרא בפרק המוכר את הספינה (עג:) גבי תרי* אווזי 'עתידין ישראל ליתן הדין עליהם'.

ויש לך לדעת עוד, והוא עיקר הפירוש; דע כי האדם הוא עלול מן השם יתברך, שהוא עלה אליו. וכאשר מחשב האדם עצמו שהוא עלול, ויש לו התדבקות בעלה, אינו בא לידי חטא. כי אין החטא והיצר הרע נמצא רק כאשר האדם הוא סר מן העלה, ואינו מחשיב עצמו עלול אל העלה. ולפיכך אמר 'הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי חטא', שהוא הסרה מן השם יתברך. ואמרו 'דע מאין באת, מטיפה סרוחה. ולאן אתה הולך, למקום עפר רמה ותולעה', כל הדברים כמו שאמרנו, שאין האדם נחשב מצד עצמו כלל. שאף אם לא היה נחשב מצד התחלתו שבא מטפה סרוחה, והיה נחשב מצד סופו, דהיינו מצד שלא היה הולך למקום עפר רמה ותולעה, נחשב האדם דבר מצד עצמו, ולא היה תחת רשות העלה. ואף אם לא היה נחשב מצד הסוף, והיה נחשב מצד התחלה, עדיין היה נחשב האדם דבר מצד עצמו. אבל כאשר מצד התחלתו ומצד סופו אין נחשב לכלום, הנה האדם בזה הוא עלול לגמרי, כאשר אין נחשב הן מצד התחלתו הן מצד סופו. ועדיין אם אין מסתכל שיש לו עלה, לא היה נכנס תחת רשות העלה. אבל בזה שמקבל עליו השם יתברך לעלה, שיודע שיתן לעתיד דין וחשבון לפניו, אז ידע שהוא יתברך העלה, והאדם הוא עלול לגמרי. ובכל הדברים האלו האדם נכנס תחת רשות העלה, ואינו בא לידי חטא, שיהיה חס ושלום סר מן השם יתברך שהוא העלה, ואז אין שולט היצר הרע. ופירוש נכון הוא זה, והוא הפירוש הראשון, כאשר תבין דברי אמת, כי על ידי שיסתכל בשלשה דברים אלו אין לו הסרה מן השם יתברך, לא לימין, ולא לשמאל, והוא מקושר עם השם יתברך, ובזה אינו בא לידי חטא. והבן הדברים האלו מאד.

וזה אמרם במדרש (קה"ר יב, א), עקביא בן מהללאל אומר, הסתכל בשלשה דברים ואי* אתה בא לידי חטא; דע מאין באת, ולאן אתה הולך, ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון, לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה. רבי יהושע בן לוי דסכנין אמר, שלשתן דרש עקביא מתוך תיבה אחת; (קהלת יב, א) "וזכור את בוראך", בארך, בורך. 'בארך' זו ליחה סרוחה, 'בורך' זו רימה ותולעה, 'בוראך' זה מלך מלכי המלכים הקב"ה, עד כאן. ותבין דברים אלו ממה שפרשנו פה, כי הכל נרמז במה שכתוב "בוראך", ובזה נרמז גם כן 'בורך' ו'בארך'. כי מצד שיש לאדם עלה, הוא השם יתברך שבראו, הנה האדם הוא עלול. והעלול יש לו התחלה של אין, שאם לא כן, לא היה* עלול מצד ההתחלה שלו,

וזהו 'בארך'. וכן במה שיש לאדם עלה והאדם הוא עלול, יש לאדם סוף של הפסד, שאם אין לאדם סוף ותכלית, אין האדם עלול לגמרי, שהרי מצד הסוף דומה אל העלה.

ולפיכך מפני שכתוב "וזכור את בוראך", כאילו אמר זכור שהשם יתברך ברא אותך, והוא עלה לך. ולא כתיב 'וזכור את אלהיך', רק את "בוראך", כי מפני שהוא "בוראך" אם כן* האדם הוא נברא והוא עלול. ומפני שהאדם הוא נברא, הרי יש לו התחלה של אין, והוא הבאר, ויש לו סוף של הפסד בסוף, והוא הבור*. ולפיכך נרמזו כל שלשתן בלשון "וזכור את בוראך". כי מצד הבורא יתברך שהוא בורא את הכל, יזכור את שלשתן. וכאשר האדם נכנס תחת רשות העלה לגמרי, הוא מסולק מן היצר הרע. והוא הדבר אשר פרשנו למעלה, כי מצד השם יתברך הסתלקות יצר הרע לגמרי, וכמו שרמזו עליו חכמים (ברכות ה.) שאם היצר הרע גובר באדם יקרא קריאת שמע, כמו שהתבאר למעלה. והדברים האלו עמוקים מאוד מאוד.

ובדברי עקביא גם כן יש להקשות, כמו שבארנו בפרק רבי אומר (למעלה פ"ב מ"א), שאמר שיסתכל בג' דברים, ולא אמר שידע מאין בא, ומה שייך לשון 'הסתכל'. גם אין בטוח שיקבל מוסר זה שיסתכל, יותר מאילו היה אומר לאדם שלא יחטא. דאם לא יקבל זה אם היה אומר שלא יחטא, גם כן לא יקבל זה שיסתכל בג' דברים. וכבר בארנו למעלה כי נמצא שנוי בריאה באדם מה שלא נמצא בכל הנבראים, שהולך בקומה זקופה. ודבר זה אינו במקרה. אבל מפני שהאדם בעל חטא, וקרוב אל החטא, כמו שאמרנו למעלה, שלכך אמרו (ברכות כח:) הלואי שיהיה עליכם מורא שמים כמורא בשר ודם, כי האדם אין כנגדו מורא שכינה. ולפיכך אמר הסתכל כמו שברא השם יתברך את האדם כדי להרחיקו מן העבירה, וברא אותו בענין זה שיסתכל האדם מאין בא, שהרי הדבר שממנו האדם בא, דהיינו האבר שיוצא ממנו הטפה סרוחה, הוא כנגדו. וזה לא תמצא בשום בעל חיים כמו האדם, שהדבר שממנו בא הטפה סרוחה הוא כנגד האדם. וכל זה שיסתכל מאין האדם בא. וכן האדם מסתכל למטה גם כן, שידע לאנה ילך. וכן האדם מסתכל כלפי מעלה, שידע לפני מי יתן דין וחשבון. לכך אמר שיסתכל האדם באלו ג' דברים, כמו שבראו הקב"ה בענין זה. וכאשר כך יסתכל, לא יבא לידי חטא. אך כי לא קשה כל כך, ועיין למעלה בפרק רבי אומר (פ"ב סוף מ"א).

משנה ב

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, א) וּבְמוֹשַׁב לֵצִים לֹא יָשָׁב. אֲבָל שְׁנַיִם שֶׁיּוֹשְׁבִין

וְיֵשׁ בֵּינֵיהֶם דִּבְרֵי תוֹרָה, שְׁכִינָה שְׁרוּיָה בֵּינֵיהֶם, שֶׁנֶּאֱמַר (מלאכי ג, טז) 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, כח) יֵשֵׁב בָּדָד וְיִדֹּם כִּי נָטַל עָלָיו:

רבי חנינא סגן הכהנים אמר הוי מתפלל בשלומה של מלכות וכו'. יש לשאול בזה, מה ענין מאמר רבי חנינא סגן הכהנים אל מאמר עקביא בן מהללאל (למעלה משנה א). ועוד, אף כי דבר הגון וראוי להתפלל בשלומה של מלכות, אבל מה שאמר 'שאלמלא מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו', ולא היה די לומר שאלמלא מורא מלכות אין הבריות יכולים לעמוד.

ופירוש זה כי* כאשר תתבונן בענין הבריאה, תמצא האדם שיש לו שנוי בבריאתו, מה שלא נמצא בשאר הנבראים. שכל שאר נבראים נבראו הרבה ביחד, והאדם נברא יחידי*. ויותר מזה, שאף הנקיבה שלו, שהיה ראוי שתהיה נבראת בפני עצמה עם האדם, ולא היה זה, רק נברא האדם יחידי.

ובפרק אחד דיני ממונות (סנהדרין לז.), תנו רבנן, לפיכך נברא האדם יחידי, ללמדך שכל המאבד נפש אחת מישראל, מעלה עליו הכתוב כאילו אבד את כל העולם. וכל המקיים נפש אחת מישראל, כאילו קיים כל העולם כולה. ומפני [שלום] הבריות, שלא יאמר [אדם לחבירו] אבא גדול מאביך, ושלא יהיו המינים אומרים הרבה רשויות בשמים. ו]להגיד גדולתו של הקב"ה, שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד, כולם דומים זה לזה. ומלך מלכי המלכים טובע כל אחד בחותמו של אדם הראשון, ואחד מהם אינו דומה לאחר. ולפיכך כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם, עד כאן.

ולפי הנראה כי הטעם הוא, כיון שמאדם אחד יצא כל העולם, אם כן המאבד נפש אחת מישראל כאילו מאבד כל העולם כולו. ואם הטעם כך קשיא, כי אין זה הוכחה כלל, שהרי משמע אם לא היה נברא האדם יחידי, לא היה נראה שהאדם הוא כל העולם, שהרי גם מן השני יצאו. ואם כן עכשיו שאין האדם נמצא בלבד, רק אחרים גם כן, למה נחשב המאבד נפש אחת מישראל כאילו אבד כל העולם. ועוד, סריס וזקן למה נחשב כל העולם.

אבל פירוש הדבר הזה, כי לפי מציאות העולם וציור החכמה, לא היה צריך שיהיה רק אדם אחד, ולא יותר. וכשם שראוי לפי ציור החכמה שיהיו שאר המינים הרבה, כך ראוי שיהיה נברא האדם יחידי. כי האדם הוא מלך בתחתונים, כמו שאמר הכתוב ביצירת האדם*, ודבר זה ידוע כי ראוי שיהיה המלך אחד, כי אין ראוי שיהיו שני מלכים. ודבר

זה נתבאר בדברי חכמים שאמרו (חולין ס:) אין שני מלכים משמשים בכתר אחד. ומפני שהוא מלך בתחתונים, הנה מצד צורת העולם שכך מסודר מן השם יתברך, ראוי שיהיה האדם יחידי. ולפיכך המקיים אדם אחד כאילו קיים כל העולם, וכן המאבד אחד כאילו אבד כל העולם.

ועוד כי האדם הוא צורת העולם, ומשלים אותו, ובשביל האדם נבראו כל התחתונים. ובבריאת העולם ובסדר שלו האדם נברא יחידי, כי כך ראוי מצד ציור העולם, כי הצורה היא אחת בלתי מחולקת, ולפיכך נברא האדם יחידי. ולפיכך אדם אחד נחשב כל העולם כולו, והמקיים אחד מישראל כאילו קיים כל העולם כולו, והמאבדו כאילו אבד כל העולם כולו. וכל זה מפני חשיבות האדם, שהאדם יחידי הוא כל העולם.

וקאמר מפני [שלום] הבריות וכו'. ואף כי בלאו הכי גם כן קצת כהנים וקצת לוים וקצת ישראלים, ואם כן מה היה יותר אם היה התחלת האדם יותר מאחד. כי אין דבר זה קשיא, כי מפני שיש התחלה אחת, אף על גב שהם מחולקים בצד מה, ההתחלה שהיא אחת מאחד אותם ומקשר אותם עד שהם אחד, ולא יפול ביניהם גרוי. אבל אם היה להם שתי התחלות, היה נופל החלוק והגרוי ביניהם.

וקאמר עוד מפני המינים שלא יאמרו שתי רשויות. וזה כי על ידי שכל התחתונים הם נתונים תחת רשותו, והאדם משלים את כולם, בשביל זה העולם הוא אחד, כמו שבארנו למעלה גם כן. לפיכך אף אם הרבה נבראים בעולם, כיון שהאדם משלים כל הנבראים, ובאדם* אחד נחשב העולם כולו שהוא אחד. ואם היו שנים, אם כן היה העולם מחולק ולא אחד, והיו אומרים כי מן הפועל שהוא אחד, לא יצא רק פעל אחד. ולפיכך היו אומרים כי ההתחלות הם יותר מאחד, שלא יצא עולם מחולק מפועל אחד. לפיכך נברא האדם יחידי, שעתה מורה העולם, שהוא עולם אחד, על פועל אחד.

ואמר עוד להגיד גדולתו של מלך מלכי המלכים וכו'. ואין הפירוש שבשביל כך נברא יחידי כדי להגיד לך גדולתו של הקב"ה, כי אפשר שהיה נראה גדולתו של הקב"ה מצד אחר. אבל פירוש הדבר הזה, כי אם לא היה נברא האדם יחיד, לא היו הבריות הנולדים* דומים עד שכולם יש להם צורת אדם הראשון, ועם זה מתחלפים שאין האחד דומה לאחר. כי כך ראוי שיהיו בני אדם דומים בצורה אחת, ויהיו עם זה מתחלפים בצורתם. שאם לא כן, לא היה מכיר עם מי היה מדבר בראשונה, אם היה רוצה לחזור ולדבר עמו. ולפיכך ראוי שיהיו מתחלפים בצורתם. ומפני שנברא אדם הראשון יחיד, והתולדות הם מתרבים, לכך אינם דומים בצורתם לאדם הראשון, כי אדם יחיד היה, ובתולדותיו יש רבוי. ומפני התרבות שלהם מיוחד כל אחד ואחד בצורה מיוחדת, שכל אחד רבוי בפני

עצמו, כי על זה יקרא 'ראשון', ועל זה 'שני', ועל זה 'שלישי', וכן לעולם, והרי בכל אחד מה שלא היה קודם בריאתו. מה שלא היה כך אם לא היה נברא האדם יחידי, שלא היה כאן התרבות. אבל כאשר נברא האדם יחידי, ויש כאן תוספות על היחיד, והתוספות הוא מה שלא היה קודם, כי יש התחלפות בין אחד ובין שנים, וכן עד לעולם, ודבר זה גורם התחלפות בצורה*, ויש כאן שנוי. ועוד, כי כאשר נברא האדם יחיד, יש סגולה זאת לכל התולדות שיצא ממנו, שיהיה יחיד כל אחד גם כן בצורתו. והנה מצד שכולם נכללים בשם 'אדם', הקב"ה טובע כל הבריות בחותמו של אדם הראשון. רק מפני שהיה אדם הראשון יחיד, היה כל אדם דוגמתו בזה, שהיה יחיד בצורתו. ובודאי דבר זה שלא כמדת בשר ודם.

ואמר (סנהדרין לז.) 'לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם'. וזה שמצד ציור העולם ראוי שיהיה האדם נברא יחידי, אם כן אדם אחד הוא כל העולם. ולא כמו שאר הנבראים, שאין בכל אחד הכל, כמו שהוא אצל האדם.

ועל זה אמר בכאן, כיון שכל אדם הוא כל העולם, עד שמצד העולם היה די לעולם באדם יחידי, ואין צריך לזולתו, ולפיכך אם לא היה מורא מלכות, כי המלך הוא מקשר ומאחד הכלל, כי זהו ענין המלך שהוא מקשר ומאחד הכלל, כי מפני שגוזר טבע העולם שיהיה האדם יחידי בעולם, אם אין מוראו של מלכות 'איש את רעהו חיים בלעו', עד שיהיה האדם כפי ציור* העולם. שכך הוא* הבריאה, שהרי כל אדם אומר 'בשבילי נברא העולם', והוא בלבד ראוי בעולם, ולכך היה בולע את רעהו חיים, עד שהוא נשאר בלבד*. ולכך אמר 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מורא מלכות', שהוא מקשר האנשים הפרטים עד שהם מתחברים. ואם לא היה זה, כל אחד בולע את רעהו חיים, כי כל אחד כל העולם, ולכך היה האדם נמשך אחר זה, והיה בולע רעהו חיים, שלא יהיה נמצא רק הוא.

וקבע דבר זה כאן, כי אמר (למעלה משנה א) שיסתכל האדם 'מאין בא ולאן הולך ולפני מי עתיד ליתן דין וחשבון*, לא יבא לידי חטא', ורצה לומר כי צריך האדם מאוד מאוד שיסתכל באלו ג' דברים, כי לפי טבע הבריאה האדם יש לו גבהות, עד שמפני גבהות שלו 'איש את רעהו חיים בלעו'. ולפיכך סדר אחריו דברי רבי חנינא סגן הכהנים*, שאמר 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות וכו'", כלומר לב האדם תמיד נוטה אל הגבהות, ואלמלא מוראה של מלכות וכו' היה כל כך לב האדם נוטה אל הגבהות, עד שכל אחד רוצה שיהיה הוא הכל, ולא יהיה נמצא בריה בעולם, עד שהוא יהיה יחידי. וכל זה מפני גבהות* לב האדם, שלא ירצה להיות אחר* עמו בעולם. ודבר זה בשביל טבע הבריאה

כמו שאמרנו, שהסדר נותן כך שאדם יחיד הוא כל העולם. ולכך בא המאמר הזה אחריו, לומר לך שצריך לאדם הסתכלות גדול, ואם לא יסתכל, בשביל גבהות לב האדם בעצמו, שהוא נברא יחיד, בשביל שיש בו סימן מלכות, שהמלך הוא יחיד, יש לחוש שלא יבא לידי רום לב, מאחר שהוא מלך יחידי.

אי נמי, מפני שאמר עקביא 'הסתכל בג' דברים וכו", שמפני גבהות לבו של אדם הזהיר את האדם שלא יבא אל החטא, וקבע דברי רבי חנינא אחריו, שגם הוא אמר 'הוי מתפלל בשלומה וכו", שמפני גבהות לב האדם 'איש את רעהו חיים בלעו', אלמלא מורא מלכות. וכל זה פירוש אחד הוא, שנסמך המאמר הזה להודיע גבהות האדם עד שאיש את רעהו חיים בלעו.

אבל הפירוש שנראה ברור, כי נסמכו יחד, מפני כי עקביא בן מהללאל ורבי חנינא סגן הכהנים היו בזמן אחד, ולכך הוקבעו ביחד. וכן נראה שקבע אחר זה (המשך משנתינו) דברי רבי חנניא בן תרדיון 'שנים שיושבים וכו", מפני שאלו היו בזמן אחד, או קרוב לזמן. ומְסַדֵּר דבריהם ביחד, כמו שסִדֵּר דורות הקבלה זה אחר זה. וזה עיקר הטעם כאשר תמצא דברים בלתי מקושרים ביחד, הוא בשביל סבה זאת, שהיו בזמן אחד, או קרוב לזמן אחד, ומסדר דבריהם ביחד.

שנים שיושבין וכו'. יש לשאול, הראיה שהביא מן (תהלים א, א) "ובמושב לצים לא ישב", שאינו נזכר בזה שהוא אינו עוסק בדברי תורה, ובאולי הוא כמשמעו שהוא מתלוצץ. ועוד קשה, דהוי ליה להקדים 'שנים שיושבים ועוסקים בתורה', ולמה התחיל ב'אין ביניהם דברי תורה'. ועוד קשה, מה שהביא ראיה שהקב"ה קובע שכר לאחד שיושב ועוסק בתורה, שנאמר (איכה ג, כח) "ישב בדד וידום כי נטל עליו", שלא נזכר שם שעוסק בתורה, גם לא נזכר קביעות שכר. ועוד קשה, שאמר תחלה 'אין ביניהם דברי תורה', ואצל אחד אומר 'ועוסק בתורה', והוי ליה לומר אצל שנים גם כן 'ואין עוסקים בתורה', או הוי ליה לומר אצל אחד גם כן 'ועוסק בדברי תורה'.

ופירוש זה שבא לומר 'שנים שיושבים ואין ביניהם דברי תורה', רק שהם מדברים דברים בטלים, כדרך בני אדם שיושבים ומספרים דברים מענין העולם, והם דברים של מה בכך. כי אי אפשר כאשר שנים יושבים יחד, שלא יהיה ביניהם איזה* דברים. ועל זה אמר כי זה הוא מושב לצים, כי אין ההתלוצצות רק דברי שחוק ודברי התול, ואין בהם ממש. ולכך דבר זה שהוא יושב ומספר עם רעהו הם דברים שאין בהם ממש, ולכך דבר זה הוא 'מושב לצים'. אף על גב שאם היה אדם אומר לחבירו דברים שאינם דברי תורה, רק ספורים שאין בהם ממש, לא נקרא זה 'לץ', מפני כי הלץ הוא שנמשך אחר דברי שחוק,

שהאדם נהנה מאוד בדברי שחוק. וכאשר יאמר לחבירו דבר, אין זה שחוק שהוא נהנה בו. אבל אם שנים שיושבים יחד ומספרים דברים של הבאי שאין בהם ממש, אף האדם נמשך אחר זה, והוא כמו דברי שחוק והתול שהאדם נמשך אחריו מפני הנאתו. [כי] כאשר שני בני אדם יושבים ומדברים דברי הבאי, דבר זה הם דברים שאין בהם ממש, שהאדם נמשך אחר זה כמו אחר שחוק שהאדם נמשך אחריו ביותר. ולפיכך כל ישיבה של שנים שהם מדברים יחד, ואין זה דברי תורה, הוא מושב לצים.

ועוד כאשר ראוי לדבר דברי תורה, וזה כאשר הם שנים ביחד, כי אז ראוי להם לדבר דברי תורה, כי בשנים הם דברי תורה ביותר, כמו שיתבאר, וכאשר הם מסירים עצמם מדברי תורה כאשר ראוי להם דברי תורה, נחשב דבר זה בערך התורה מה שהם יושבים ועוסקים בשיחה - "מושב לצים" לגמרי, כאשר הם מסירים עצמם מדברי תורה אשר ראוי להם.

ומביא ראיה ממה שכתוב (תהלים א, א) "ובמושב לצים לא ישב", שהיה לו לומר 'ועם לצים לא ישב'. שאינו דומה אל מה שאמר (שם) "בדרך חטאים לא עמד", שהדרך הוא שהולך עליו לחטא, והוא התחלת החטא. וכיון שהוא התחלת החטא, אמר הכתוב "ובדרך חטאים לא עמד", שכך פירושו, שכיון שהחוטא הולך על הדרך לחטוא, אין לעמוד בדרך ההוא, שההליכה היא התנועה אל החטא. אבל הישיבה אין זה מעשה נחשב כלל אל הליצנות, ואם כן למה אמר "ובמושב לצים לא ישב". אם אין פירושו כמו שאמר ש'שנים שיושבים ואין ביניהם דברי תורה הרי זה מושב לצים', ודבר זה תולה בישיבה, כמו שאמרנו.

ומפני כי שנים הם כאשר הם מדברים דברי תורה היא תורה גמורה, שהתורה היא כאשר מוציא התורה בפה, וזה נקרא תורה גמורה. וזה שייך בשנים, שצריך להוציא הדבור בפה. אבל אחד, אפילו אם מוציא מן הפה, הרי אפשר שיהיה בלא דבור, לכך אפילו אם מוציא הדבור בפה, לא נקרא זה דבור של תורה כלל. ופעמים הרבה אינו מוציא מן הפה, רק בעיון בלבד בלא דבור, ולפיכך אין הדבור עיקר, רק המחשבה. רק כאשר הם שנים, שאי אפשר בלא דבור כלל, זה נקרא 'דברי תורה'. ולפיכך נקרא זה 'עוסק בדברי תורה', ולא נקרא כאשר הוא ביחיד, שהרי תמצא (בראשית יז, יז) "ויאמר בלבו", (ש"א א, יג) "וחנה היא מדברת על לבה", ואין זה דבור ממש, וזה מפני כי אצל היחיד הדבור והמחשבה שוה. ולפיכך לא נקרא זה 'דברי תורה', רק כאשר הם שנים, שאז נקראו 'דברי תורה'. ולכך אצל שנים אמר 'שנים שיש ביניהם דברי תורה', ואצל אחד אמר 'אחד שיושב ועוסק בתורה', לא קרא למוד של יחידי רק עסק בלבד. ומפני זה הטעם תקנו

בברכה 'לעסוק בדברי תורה', ולא 'ללמוד בתורה', וזה מפני כי הברכה נתקנה על יחיד, ולא נקרא זה 'למוד בדברי תורה', רק 'עסק בדברי תורה'. ועוד יתבאר ההפרש שיש בין שנים ובין אחד.

ולפיכך אמר ש'שנים שיושבים ויש ביניהם דברי תורה השכינה שרויה עמהם'. כי כאשר הם שנים, וכבר* אמרנו כי התורה שלהם נקראת 'דברי תורה', לכך השכינה עם התורה. ודבר זה מבואר בתורה, כי תיכף ומיד שנתנה תורה לישראל צוה לעשות המשכן, וכתיב (שמות כה, ח) "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם". ובמדרש (שמו"ר לג, א) "ויקחו לי תרומה" (שמות כה, א), משל למלך שהיה לו בת יחידה, בא אחד ובקשה מן המלך, ונטלה, בקש ללכת אל ארצו וליטול אשתו. אמר לו, בתי שנתתי לך יחידית היא, לפרוש ממנה איני יכול, לפי שהיא יחידית. אל תטול אותה, איני יכול, לפי שהיא אשתך. אלא זו טובה עשה לי, שכל מקום שאתה הולך קיטון אחד עשה לי שאדור ביניכם. כך אמר הקב"ה לישראל, נתתי לכם את התורה, לפרוש הימנה איני יכול, אלא בכל מקום שאתם הולכים, בית אחד עשו לי שאדור ביניכם, עד כאן.

פירוש מה שהתורה נקראת 'בת', כי הבת היא תולדה מן האב, ובאה ממנו, כך התורה הוציאה השם יתברך לפעל לסדר אותה, כמו שהבת באה מעצמו של אב, כך התורה גם כן. לא כמו שיש סוברים כי השם יתברך נתן התורה לאדם כפי מה שראוי לאדם בלבד, שאם כן לא היתה התורה סבה ודרך להביא את האדם להיות עם השם יתברך. אבל התורה היא המושכל שמתחייב מאמתת השם יתברך, ולכך התורה מביאה האדם אל השם יתברך, והשם יתברך עם האדם כאשר עוסק בתורה. ולפיכך נקראת התורה 'בת' להקב"ה, כי החכמה תקרא תולדה, כמו שהאריך בזה הרמב"ם ז"ל (מו"נ ח"א פ"ז), והביא ראיה מן (ישעיה ב, ו) "בילדי נכרים יספיקו", ופירש הוא כי הכתוב רצה לומר שמספיקין בדעות ובתולדות אשר יולידו נכרים. בין כך ובין כך המושכל נמשל לתולדה*, וזהו הבת.

ואמר שהיא יחידה, כי מאחר שהתורה מושכל שבה מחוייב, כי כל מה שבתורה אי אפשר רק כך, ואי אפשר שיהיה בענין אחר, ומפני כך דברי תורה מיוחדים. וזה הטעם שהתורה היא אחת, וכמו שיתבאר בפרק שנו בסופו. ואמרו במדרש כי לכך התורה התחלתה באל"ף "אנכי ה' אלהיך" (שמות כ, ב), לומר שהתורה היא אחת. רוצה לומר שהתורה כל דבריה מוכרחים מחויבים, אי אפשר רק שיהיה* כך, ולא אפשר שיהיה בענין אחר כלל. וזה מעלת התורה על העולם, כי העולם יש כאן עולם שני, עולם הבא, ולכך העולם נברא בבי"ת. אבל התורה היא אחת, כי אי אפשר שיהיה דבר אחד, אף

נקודה אחת בתורה, שאפשר שיהיה בענין אחר, רק כך. ואין לומר בתורה שראוי שיהיה כך, אבל אינו מחויב שיהיה כך, ואפשר שיהיה בענין אחר, ואז לא היתה התורה אחת, דבר זה אינו בתורה, כי הדבר הראוי בלבד, ואפשר שיהיה בענין אחר, אין* זה מיוחד. אבל דברי תורה מחויבים שיהיה כך, ואי אפשר שיהיה בענין אחר, והמחויב הוא מיוחד, וזהו הבת היחידה.

ומפני כך אי אפשר להפרד מן התורה, מאחר שיש אל השם יתברך צירוף מיוחד כמו זה אל התורה, אין לזה הסרה כלל, שהרי הדבר שהוא מיוחד אין נטיה ממנו לצד אחר. וזה שאמר (שמו"ר לג, א) 'להפרד ממנה אי אפשר, אלא כל מקום שאתם הולכים עשו לי בית שאדור ביניכם'. ודבר זה מורה לך כי השם יתברך עם התורה לגמרי. וזה שאמרו כי 'שנים שיושבים ויש ביניהם דברי תורה השכינה שרויה* ביניהם', כי השם יתברך עם התורה, לא יפרד מן התורה במה שהתורה מסודרת מן השם יתברך סדר מחויב, ודבר זה אין הפרד והפרש מאתו יתברך.

ואמר 'אפילו אחד שיושב ועוסק בתורה הקב"ה קובע לו שכר'. ואף כי הכתוב הזה אינו מדבר במי שהוא עוסק בתורה, רק מדבר במי שהוא מקבל עליו עול מלכות שמים. מכל מקום הכתוב רוצה לומר שהוא מקבל עליו עול שמים, דכתיב (ר' איכה ג, כז) "טוב לגבר כי ישא עול מנעוריו", ואמר אחר כך לפרש העול הזה (שם פסוק כח) "ישב בדד וידום כי נטל עליו". ופירוש הכתוב כי טוב לגבר אשר מקבל עליו עול הקב"ה, והוא "ישב בדד וידום כי נטל עליו", כלומר שנוטל ומקבל עליו גזירת השם יתברך. ואין לך יותר שמקבל עליו גזירת השם יתברך כמו מי שיושב ועוסק בתורה, כי התורה היא גזירת השם יתברך על האדם לעסוק בתורה ולהיות עמל בה, וזה שהוא יושב ועוסק בתורה, הרי הוא מקבל עליו גזירת השם יתברך אשר גזר על האדם. ובשאר מצות אין לפרש, כי מצות יש בהם קום עשה, ולא שייך בזה "ישב בדד וידום". רק בתורה, שאין נחשב זה עשיה, והוא יושב ועוסק בתורה.

ואמר שהקב"ה קובע לו שכר. כי נרמז זה בכתוב בזה שאמר שהוא מקבל עליו גזירת השם באהבה. ובודאי כל מי שמקבל גזירת השם יתברך הוא ראוי לתשלומין, כי מקבל עליו העול, וכל עול הוא עיקר העבודה, וכל עבודה הוא עומד לתשלומין. ומאחר שהכתוב אמר (איכה ג, כז) "טוב לגבר כי ישא עול בנעוריו", ואמר אחר כך (שם פסוק כח) "ישב בדד וידום כי נטל עליו", כלומר כאשר יושב יחידי ומקבל עליו גזירת השם יתברך, וזהו העול, וזהו קביעת השכר. וכן תמצא אצל אהרן, שכתוב אצלו* (ויקרא י, ג) "וידום אהרן", שקבל מדת השם יתברך בדמימה. ומיד קבל שכר, כמו שדרשו (תו"כ

ויקרא יא, א) שלכך אמר אחריו (ויקרא יא, א) "וידבר ה' אל משה ואל אהרן לאמר אליהם", אמר שיאמר לאלעזר ולאיתמר. או אינו אלא לאמר לישראל, כשהוא אומר (שם פסוק ב) "דברו אל בני ישראל", הרי ישראל אמור, מה אני מקיים "לאמר אליהם", לבניו לאלעזר ולאיתמר. "דברו אל בני ישראל", לפי שהושוו בדמימה וקבלו* גזירת המקום באהבה, כמו שפירש רש"י גם כן (שם) ממדרש חכמים (תו"כ שם). הרי קבלת הגזירה הוא ראוי לקבל שכר ביותר*. ולפיכך אמר שאחד שיושב ועוסק בתורה קובע לו שכר. ודבר זה מפני שיושב יחידי ועוסק בתורה, וזהו קבלת גזירתו אשר גזר עליו, וזה ראוי לשכר דוקא. ומכל שכן כאן דכתיב (איכה ג, כז-כח) "טוב לגבר כי ישא עול מנעוריו ישב בדד וידום וגומר". ומאחר שאמר "טוב לגבר" אין לך קביעות שכר יותר מזה, שאמר הכתוב שכאשר מקבל עליו גזירת המקום טוב אליו, והוא קביעות השכר בודאי שקבע למי שעוסק בתורה. כי לא שייך לומר "ישב בדד וידום כי נטל עליו" שהוא מקבל גזירת השם יתברך רק כאשר הוא עוסק בתורה ביחידי, והוא מקבל בזה גזירתו יתברך אשר גזר עליו לעשות. וכל גזירה וכל עול הוא נזכר בודאי בתורה.

ויש ספרים גורסין 'מנין שאפילו אחד שיושב ושונה, שמעלה עליו הכתוב כאילו קיים את התורה כולה, שנאמר (איכה ג, כח) "ישב בדד וידום כי נטל עליו"', עד כאן. והיא* גרסא יותר תמוה, כי באיזה מקום נרמז שהוא כאילו קבל עליו כל התורה כולה. רק לפירוש זה אשר אמרנו היא גירסא נכונה מאוד, כי מאחר דכתיב לפני זה (שם פסוק כז) "טוב לגבר כי ישא עול בנעוריו", ואמר אחר כך "ישב בדד וידום כי נטל עליו", ועול של הקב"ה הם מצותיו, שהם כלם ביחד עול על האדם. וזה שהוא יושב ושונה נקרא שהוא מקבל עליו עול של הקב"ה, ולפיכך דבר זה שקול כנגד כל התורה, שהיא עולו של הקב"ה.

ויראה לומר כי בשנים אין הדבר הזה, כי לא נקרא שמקבל עליו עול הקב"ה רק כאשר הוא בדד ויחידי. כי כאשר הם שנים, ודרך שנים להיות נושאים ונותנים ביחד בתורה, לא נקרא זה שהוא מקבל עליו גזירת המקום, כי דרך שנים להיות נושאים ונותנים ביחד, ואין* נחשב התורה כל כך עול. אבל מי שישב בדד ועוסק בתורה, דבר זה נחשב שמקבל עליו עול הקב"ה, כאשר ישב בדד וידום. ולפיכך דבר זה כאילו קבל עליו כל התורה כולה*, שהרי הוא מקבל עליו עול הקב"ה. ומה שאמר 'ומנין אפילו אחד שיושב ועוסק בתורה', אף על גב שכאשר הוא עוסק בתורה, והוא ישב בדד וידום, הוא יותר מצד שהוא מקבל עליו עול הקב"ה, ואם כן מה 'אפילו' שאמר. דמכל מקום הוא רבותא, מפני

שהשכינה עם שנים ראוי שיהיה יותר, כמו שאמרנו. וכך פירושו; 'ומנין שאפילו אחד', אף על גב שאין השכינה עמו, מכל מקום הקב"ה קובע לו שכר.

ובספרים שלנו הגירסא 'ומנין שאפילו אחד שעוסק בתורה שהשכינה עמו והקב"ה קובע לו שכר, שנאמר "ישב בדד וגו'"'. ולגרסא זאת מביא ראיה ששכינה עמו כיון* שיש עליו עולו של הקב"ה, ונחשב כאילו קיים כל התורה כולה, אין ספק שהשכינה עמו, שהרי הוא עבדו של הקב"ה, ועולו עליו. 'ואפילו' דקאמר הוא כפשוטו, שרוצה לומר אף על גב שאין הסברא נותן* שתהיה השכינה עמו, כיון שהוא יחידי, אפילו הכי השכינה שרויה עמו. ויותר מזה, שהקב"ה קובע לו שכר, שמקבל עליו עול של הקב"ה. ובזה יתורץ גם כן לקמן, כמו שיתבאר בעזרת השם. ופירוש זה נכון בלא ספק, ואין צריך לדחוק, והוא פירוש נכון ואמיתי.

וכבר בארנו כי נראה כי סדר סמיכות אלו המאמרים מפני שהיו האומרים בזמן אחד, או זה אחר זה, ולפיכך נסמכו ביחד. ולפירוש אשר אמרנו כי המאמרים בעצמם סמוכים, ונסמכו דברי רבי חנינא סגן הכהנים לדברי עקביא. ומפני* שאמר לפני זה בדברי רבי חנינא סגן הכהנים ש'אלמלא מוראה של מלכות וכו", כלומר אדם כיוצא בו היה בולעו, היינו מי שהוא בלא תורה, כי אין נחשב האדם לכלום בלא תורה, ולכך היה בולע אותו עד שאינו נמצא. כי לכך* נחשב מושב לצים, כלומר אין בו ממש בזה, רק דברי שחוק וליצנות, שאין בו ממש כאשר הוא בלא תורה. וכיוצא בזה הוא קל לבלוע, שהרי אין בו ממש כלל. אבל בעל התורה השכינה עמו, ואדם כמו זה אינו יכול לבלוע.

משנה ג

רַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמֵר, שְׁלֹשָׁה שֶׁאָכְלוּ עַל שֻׁלְחָן אֶחָד וְלֹא אָמְרוּ עָלָיו דִּבְרֵי תוֹרָה, כְּאִלּוּ אָכְלוּ מִזִּבְחֵי מֵתִים, שֶׁנֶּאֱמַר (ישעיה כח, ח) 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, כב) וַיְדַבֵּר אֵלַי זֶה הַשֻּׁלְחָן אֲשֶׁר לִפְנֵי ה':

שלשה שאכלו וכו'. יש לשאול, למה נחשב כאשר אין מדברים על השלחן דברי תורה כאילו אכלו מזבחי מתים, הרי בפסוק שהביא לראיה (ישעיה כח, ח) לא נזכר שם החטא שלא אמרו על שלחן דברי תורה. וכן קשיא, למה נחשב כאשר אמרו על שלחן דברי תורה כאילו אכלו משלחנו של מקום. ועוד, שאמר 'כאילו אכלו מזבחי מתים', ובקרא לא כתיב 'זבחי מתים', רק "קיא צואה". [ועוד], מנין לומר שלשה דוקא, ולמה לא אמר שנים, כמו שאמר למעלה (משנה ב) 'שנים שיושבין ואין ביניהם דברי תורה', וכאן אמר שלשה.

דע כי כל הנמצאים, והעולם ומלואו, הכל הוא אל הקב"ה, דכתיב (תהלים כד, א) "לה' הארץ ומלואה". ונתן אל האדם הארץ ומה שבארץ, דכתיב (תהלים קטו, טז) "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם", כי האדם אין ראוי שיהיה לו יותר, רק מה שהוא בארץ. ולפיכך אמר בכאן כי השלחן אשר אמרו עליו דברי תורה, זה השלחן הוא אל הקב"ה. כי השם יתברך הוא שמפרנס את הנבראים כולם, רק שעם זה שהוא השם יתברך מפרנס הנבראים, לא נחשב שלחן גבוה, כי "הארץ נתן* לבני אדם". ומפני שהתורה היא למעלה מן השמים, ואם השמים הם "שמים לה'", כל שכן וקל וחומר שהתורה שהיא לה'. והשלחן אשר אומרים עליו דברי תורה הוא אל השם יתברך מפני התורה, ועל ידי זה זכו בני אדם משלחן גבוה. דומה למלך בשר ודם, אשר מה שאוכלים עבדיו לא נקרא זה שהוא של עבדיו, דאינו ממון של עבדיו, רק נחשב ממון גבוה, והוא מפרנס עבדיו אשר עובדים אותו. ודבר זה מצד התורה, אשר התורה היא אל השם יתברך, כמו שהתבאר למעלה. ולפיכך השלחן אשר מדברים עליו דברי תורה הוא אל השם יתברך, ובני אדם אשר* אוכלין עליו, משלחן גבוה זכו, כמו מלך שמפרנס עבדיו. ואם לא אמרו עליו דברי תורה, אף כי הוא יתברך מפרנס הנבראים, נחשב זה כי נתן להם פרנסה, ומתפרנסים בעצמם. ועל ידי דברי תורה נחשב השלחן שלחן גבוה.

וזה אמרם גם כן (ברכות סד.) "ויבא אהרן* לאכול לחם עם חותן משה לפני האלהים" (שמות יח, יב), אמר רבי אבין, כל הנהנה מסעודה שתלמיד חכם מסיב בה, כאילו נהנה מזיו שכינה, שנאמר "ויבא משה ואהרן וגו'", וכי לפני האלהים אכלו, אלא מלמד וכו'. ודבר זה גם כן, כי מצד שהתלמיד חכם הוא עם השם יתברך, ואינו בכלל "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם". ובסעודה אשר השם* יתברך הוא שמפרנס הכל, כאשר אפשר לומר שהסעודה היא אל השם יתברך מצד התלמיד חכם אשר מסיב בה, נחשב כאילו נהנה האדם מזיו שכינה. כלומר שהשם יתברך מפרנס אותם מעצמו ומכבודו, כי מאחר שנחשב שהשלחן הוא אל השם יתברך, כי תכף ומיד שאין אתה אומר כי "הארץ נתן לבני אדם", כמו הסעודה שתלמיד חכם מסיב בה, אז משלחן גבוה זכו, נחשב כאילו נהנה האדם מזיו שכינה, כי מגיע סעודה זאת עד זיו השכינה, כי זה הוא הפרנסה מן השכינה, ומבואר הוא.

ועוד יש לך לדעת, כי השם יתברך הוא המלך, אשר כל מלך מפרנס עמו. והמלך אשר הוא בשר ודם, מפרנס עמו בצרכי הגוף, כי הוא בשר ודם. אבל מלך העליון, אשר ברא הגוף והנפש, הוא מפרנס שניהם, הגוף והנפש. וכמו שנתן השם יתברך פרנסת הגוף, כך נתן התורה שהיא* פרנסת הנפש, כי נפש בלא דעת לא טוב (עפ"י משלי יט, ב).

ולכך מיד שבא השם יתברך למלוך על ישראל, אמר (שמות כ, ב) "אנכי ה' אלקיך", ונתן להם התורה, שדבר זה פרנסת הנפש, אחר שנתן להם פרנסת הגוף, הוא המן. ולפיכך השלחן שמדברים עליו דברי תורה, שפרנס בהם השם יתברך את ישראל, ומצינו אצל התורה לשון 'פרנס', כמו שאמרו בחגיגה (ג:) 'פרנס אחד אמרם', השלחן הזה שמדברים עליו דברי תורה הוא מיוחס אל השם יתברך, לפי שאוכלים עליו עבדי השם יתברך, אשר מקבלים פרנסה מן מלך* שלהם, הן פרנסת הנפש, הן פרנסת הגוף. אבל כאשר אין מדברים עליו דברי תורה, והרי אי אפשר שמתיחס* שלחן זה אל* השם יתברך, כי השם יתברך מפרנס הגוף ומפרנס הנפש. ואי אפשר ליחס השלחן אל האדם עצמו, כי כל שלחן של אדם דומה לעבד שמקבל פרס מן המלך. לכך נחשב זה כאילו אכלו מזבחי מתים, שהרי אין כאן פרנסת הנשמה, רק הגוף שהוא מת, ולכך מתיחס השלחן הזה שאכלו מזבחי מתים.

וזה גם כן כל שלחן שתלמיד חכם מסיב בה כאילו נהנה מזיו השכינה (ברכות סד.). כי השם יתברך הוא שמפרנס השכל, וכמו שאמרו (ברכות יז.) עולם הבא אין בו אכילה ושתיה, רק צדיקים יושבים, ועטרותיהם בראשיהם, ונהנים מזיו שכינה. ולכך אמרו 'כל סעודה שתלמיד חכם מסיב בה כאילו נהנה מזיו שכינה', וכאשר התלמיד חכם בסעודה, כמו שמקבל הגוף פרנסתו, כן מקבל השכלי* פרנסתו, והוא 'זיו שכינה', ופירוש זה נכון.

אמנם מה שאמר ג' דוקא, ולא שנים, דבר זה כי אמר 'על שלחן אחד'. ואפילו אכלו על שני שלחנות, אין חלוק, רק כאשר הם מצטרפים יחד, ואמרו עליו דברי תורה, נקרא זה 'שלחן אחד'. כי גורם דבר זה מה שנצטרפו על שלחן אחד, שנחשב כאילו אכלו משלחן גבוה ודאי, כי ראוי* להיות שלחן גבוה אחד, כשם שהמזבח היה אחד, ולא היה כאן ב' מזבחות, רק מזבח אחד לאל אחד. ואין נקרא שלחן אחד רק על ידי שלשה, כי שנים הם מחולקים, ואין למספר זה מאחד כלל. ולפיכך לא תמצא מספר שנקרא לגמרי על שם רבוי כמו 'שנים', במ"ם הרבוי, כי שנים תחלת הרבוי, ולכך יבא מלת 'שנים' במ"ם הרבוי.

ויש לך להבין עוד בחכמה איך שנים הם רבוי, ולא יתאחדו, ושלשה יש להם התאחדות כאילו הם דבר אחד, ולכך יבא מספר שלשה תמיד על דבר שיש להם חבור ביחד, ולא כן שנים. וזה תוכל להבין בצורה, כאשר תניח שני קוים זה אצל זה, אין זה נראה כאחד כלל, בעבור שלא יתאחדו הקוים כמו זה >, הרי אין כאן דבר אחד. אבל כאשר אתה מניח שלשה קוים* כמו זה , הרי הקוים הם מתאחדים, ודבר זה נקרא דבר אחד. ולפיכך בשנים אין צירוף, ולא כן בשלשה, כי מספר זה יש צירוף.

ועוד השנים הם כנגד שתי הקצוות, שהם הפכים, כי השחור והלבן הם שני הפכים לגמרי, ואין בהם אחדות כלל, שתראה מזה כי השנים אין בהם אחדות. ולא כן שלשה, כי על ידי השלשי* יש חבור, שאי אפשר שיהיו ג' דברים הפכים. ושני דברים שהם הפכים, כמו השחור והלבן, ותניח עוד צבע שלישי, כמו האדום, הרי צבע זה הוא ממוצע, שאינו שחור ואינו לבן, והוא ממוצע ביניהם, ועל ידי זה מתחברים שני הפכים כי הוא ביניהם. ולכך על ידי שלישי יש חבור להם.

ומפני שהכתוב אמר (יחזקאל מא, כב) "זה השלחן אשר לפני ה'", ולפני השם יתברך אין שייך רק שלחן אחד, לא שלחן מחולק, ולכך צריך שיהיו* שלשה. ואף על גב כי לענין תורה אמרו למעלה (משנה ב) כי שנים שיושבים ועוסקים בדברי תורה שכינה ביניהם, אינו דומה בודאי, דלענין* זה שנאמר שנחשב כאילו אכלו משלחן גבוה אי אפשר שיהיה רק שלחן אחד, כי המזבח הוא אחד לאל אחד, וכבר אמרנו כי מספר ג' יש לו חבור.

ועוד יש לך* לדעת, כי עבדי המלך הם רבים, והם למלך שהוא אחד. ולפיכך ראוי שיהיה דבר זה דוקא למספר שלשה, כי שלשה יש להם חבור ביחד, כי כן ראוי לעבדי המלך שהם רבים, שיהיו מתחברים ויהיו לאחד, שהמלך שהם עבדים לו הוא אחד. ודבר זה עצמו מה ששלשה חייבין לזמן (ברכות מה.), מטעם אשר אמרנו, כי שלשה יש להם צרוף ביחד כמו שהתבאר למעלה, וסעודתן היא מן השם יתברך אשר מפרנס הנבראים, ולכך השלשה יש להם חבור לזמן לומר 'נברך'. וכאשר מדברים על השלחן דברי תורה, אז נחשב השלחן יותר כאילו אכלו משלחן גבוה.

והראיה שהביא מן הכתוב, אף על גב שלא כתב בקרא שאוכלין על שלחן, וגם לא כתיב שהם שלשה, רק במזבח קאי. אין ראיות התנא רק שמזבח נקרא 'שלחן' שעליו לחם הקב"ה. שאילו לא נקרא המזבח 'שלחן', אי איפשר לך לומר כי 'שלשה שאכלו על שלחן אחד כאילו אכלו משלחנו של מקום', דמה ענין 'שלחנו של מקום' לכאן. ד'שלחנו של מקום' מזבח הוא שזובחין עליו, או מזין עליו. אבל עתה שנקרא המזבח 'שלחן' על שם הלחם שעליו, גם כן השלחן שעליו סעודת האדם 'שלחנו של מקום' כאשר אומרים עליו דברי תורה. ונחשב כאילו אכלו משלחנו של מקום מן הטעם אשר התבאר. ובדבר זה אין צריך ראיה כלל, כי הם דברי שכל. רק עיקר הראיה מנין לומר 'כאילו אכלו משלחנו של מקום', דאם לא שייך שלחן כלל כלפי מעלה, לא יתכן לומר 'כאילו אכלו משלחנו של מקום'. ועל זה מביא ראיה כי המזבח נקרא שלחן*, וכיון דשייך 'שלחן' אצל הקב"ה, שוב אנו אומרים מסברא שנחשב כאילו אכלו משלחן גבוה, כמו שפרשנו למעלה.

ועוד אי לאו ללמדינו בא כי שלחנו של אדם נחשב גם כן שלחנו של מקום, למה קרא המזבח "שלחן", ולא כתב 'זה המזבח אשר לפני ה". אלא ללמוד כי שלחן האדם גם כן נחשב כמו שלחן המקום. ובודאי דבר זה כשאומרים עליו דברי תורה, וזה ידעינן מסברא בלבד. וזהו הפירוש האמיתי, ואל תטריח עצמך לדרוש המקרא כלל.

וכמו שהתבאר סיפא דמתניתין 'שלשה שאכלו על שלחן ואמרו עליו דברי תורה', כך יתבאר גם כן רישא דמתניתין 'שלשה שאכלו על שלחן ולא אמרו עליו דברי תורה'. ומן הסברא היה לו לשנות קודם הסיפא 'שלשה שאכלו ויש ביניהם דברי תורה', רק מפני ששנה לפני זה (משנה ב) 'שנים שיושבים ואין ביניהם דברי תורה', קבע אחריו 'שלשה שיושבים ואוכלים ואין ביניהם דברי תורה כאילו אכלו מזבחי מתים'. וזהו* כי מפני שראוי שיהיו מדברים על השלחן דברי תורה כאשר הם שלשה, כמו שאמרנו, כי ראוי שיהיה הכל אל השם יתברך. וכאשר אין מדברים עליו דברי תורה, הרי השלחן הזה יש לו הסרה מן השם יתברך, אשר היה ראוי להעלות השלחן זה עד שיהיה לפני השם יתברך. וכל הסרה מן השם יתברך הרי הוא נוטה אל העבודה זרה, כי העבודה זרה הוא סלוק והסרה מן השם יתברך. ולפיכך אמר שאם אין מדברים עליו דברי תורה כאילו אכלו מזבחי מתים, שהרי מסלקים השלחן שלפני השם יתברך לצד אחר.

ומביא ראיה מן הכתוב שאמר (ישעיה כח, ח) "כי כל שלחנות וגו'". וראיה זאת שנקרא מה שמקריבין עליו 'שלחן', והוא לעבודה זרה*, כמו שנקרא שלחן הקב"ה 'שלחן גבוה' (קידושין נב:), כי אלהים אחרים הם. ולפיכך השלחן הזה שאין עליו דברי תורה, והוא מוסר מן השם יתברך, הוא השלחן אשר הוא שייך לעבודה זרה, הוא מזבח לעבודה זרה. שהרי קרא הכתוב המזבח לעבודה זרה 'שלחן', אם כן המזבח והשלחן הוא דבר אחד. דלא בחנם נקרא מזבח עבודה זרה 'שלחן'. אלא להכי הוא דאתי, כי שלחנו של אדם שאין עליו תורה, זבחי מתים הוא. ומאחר ששלחן זה הוא לעבודה זרה, נחשב כמו מזבח לעבודה זרה בודאי.

והכתוב אמר (ישעיה כח, ח) "כי כל שלחנות מלאו קיא צואה", ולא אמר 'כי כל שלחנות מלאו זבחי מתים', ובשביל זה מפרשים פירושים רחוקים מאוד, ולא ידעו פירוש הכתוב מה שאמר "בלי מקום". אבל הכתוב קרא קרבנות שלהם, שהם זבחי מתים, "קיא צואה בלי מקום", וזה כי קרבנות שלהם הם כמו קיא צואה, שקיא צואה שהוא יוצא מן האדם, אין ספק שהוא יוצא מן האצטומכא בשביל שהוא זר ונכרי אליו, שאם לא היה זר ונכרי אל האדם, היה נשאר באצטומכא. אבל בשביל שהוא זר, יוצא מן האצטומכא. וכך הקרבנות שהם מקריבים לאל זר, שאינם אלהות, שנקראת 'עבודה זרה', הוא קיא צואה,

שהיא זרה לאדם. ולא שתהיה נקראת 'צואה', שהצואה שהוא בדרך הטבע ומנהגו של עולם, אינו זר ונכרי, שכך הוא מנהגו של עולם. אבל 'קיא צואה', שהיא זרה ונכריה מן הטבע, היא זרה לגמרי.

וזה שאמר "בלי מקום", כלומר שכל דבר בעולם אשר ברא השם יתברך יש לו מקום אשר הוא נברא עליו, שהוא מדריגתו ומקומו, וכמו שאמרו (להלן פ"ד מ"ג) 'אין לך אדם שאין לו שעה, ואין לך דבר שאין לו מקום', וכמו שיתבאר עוד בעזרת השם. אבל לדבר זה אין מקום לו, שכל כך הוא זר. לפיכך קראו "קיא צואה", שהוא בלי מקום, רוצה לומר כמוציא קיא צואה בעבור שהוא נכרי וזר, ואינו בסדר העולם, אין לו מקום בעולם כלל. ואין האצטומכא מקבל אותו, ואינה* מקום לו, ולכך יוצא ממנה, שאינה סובל אותו. וכך קרבנות שלהם, שהם זבחי מתים, הם בלי מקום, שהם זרים ונכרים, שכך נקראו קרבנות עבודה 'זרה', ולכך אין מקום להם.

ומה שאמר "כי כל שלחנות מלאו קיא צואה", יש לפרש על הפלגות המאוס והתעוב של שלחנם, כמו שדרך הכתוב בכל מקום להפליג. אבל עיקר הפירוש כמו שאמר אחר כך "בלי מקום", שהדבר שיש לו מקום הוא מוגבל, שזה ענין המקום אשר הוא מקיף ומגביל אשר הוא מקום לו. אבל הדבר אשר הוא בלי מקום, כמו ענין העבודה זרה, שאין לו מקום כלל בעולם, שהוא יוצא חוץ מסדר העולם, ומאחר שאין לו מקום, אינו מוגבל. ולפיכך כל השלחנות שלהם מלאו קיא צואה, כלומר שאין כאן דבר מגביל. אבל מזבח השם יתברך, הקרבנות שעליו אין לומר עליהם כי הוא 'מלא', אחר שהקרבנות של השם יתברך יש להם מקום, וכל אשר יש לו מקום הוא מוגבל, מצד שהמקום יגביל את אשר בתוכו, ולא יאמר על זה כי 'השלחן מלא בלי מקום'. אבל שלחנות עבודה זרה מלאים קיא צואה בלי מקום. ופירשנו "בלי מקום" כלומר שאין מקום לקרבן שלהם, ולפיכך לא יוגבל.

וכל הדברים האלו יש להבין ממה שהשם יתברך נקרא 'מקום', ופירושו שהוא יתברך מקומו של עולם בכלל. ודבר זה שהוא תקרובת של עבודה זרה, והוא יוצא מן השם יתברך, שהוא מקומו של עולם, הוא "בלי* מקום" בודאי. ומפני זה תבין מה שאמר 'כאילו אכלו משלחנו של מקום', ולא אמר 'משלחנו של הקב"ה', וכל זה כדי ללמוד לך על הרישא 'שלשה שאכלו על שולחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה וכו", כי אלו יוצאים מרשותו של השם יתברך, שהוא מקומו של עולם. וכל המקומות תחת המקום, הוא השם יתברך, אשר הוא כולל כל המקומות, ואין לקרבן שלהם, שהוא לעבודה זרה, מקום. ולכך נחשב שלחנות שלהם 'מלא קיא צואה', אף על גב שאין השלחן מלא, כיון

שאין לקרבן של עבודה זרה מקום בעצמו, אשר המקום מקיף ומגביל את הדבר אשר* בתוכו. ופירוש ברור הוא, ואין ספק כלל.

משנה ד

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

הנעור וכו'. אחר ששנה התנא מעלת העוסק בתורה, וגנאי אשר מסלק עצמו מדברי תורה, שנה הדבר הזה 'הנעור בלילה וכו'". ופירוש* זה, כי הוא השם יתברך סִדֵּר העולם כפי הראוי, וסִדֵּר שמירתו גם כן, שיהיה העולם עומד בשמירתו יתברך. ויש דברים שהם יוצאים מן השמירה הזאת, כמו שיתבאר. ועל זה אמר כי האדם היוצא ממה שסדר השם יתברך שמירת העולם, הוא מתחייב בנפשו, כאשר יוצא מן השמירה.

וזה כאשר נעור בלילה. כי הלילה לא נברא אלא לשינתא, או לגירסא, כדאמרינן בעירובין (סה.). וכאשר הוא עושה כך, אז נפשו משומר מן השם יתברך, כי ביד השם יתברך יפקיד רוחו ונשמתו, דכתיב (ר' תהלים לא, ו) "כי בידך אפקיד רוחי פדית אותי אל אמת". אם כן הנעור אין נשמתו פקודה ביד השם יתברך, ובלילה* נתנה רשות למזיקין להיות שולטין בו. ולפיכך הנעור בלילה הרי הוא יוצא משמירת השם יתברך ומסדר העולם.

וכן הפונה לבו לבטלה*. ודבר זה אפילו ביום, כי השם יתברך ברא העולם ושמירתו כאשר הוא נוהג בסדר של עולם. והעולם הזה נברא שיהיה פועל, ולא יהיה בטל, שאין דבר אחד בעולם בטל, והכל לצורך תשמישו של עולם. ואז הכל תחת השמירה שסדר השם יתברך העולם. אבל זה המפנה לבו לבטלה, כלומר שהוא נמשך אחר הבטלה, ואין זה דומה אל הנעור בלילה, אף על גב דגם כאשר נעור בלילה אינו* עוסק בתורה, מכל מקום אינו מפנה לבו לבטלה, כי פירוש 'מפנה לבו לבטלה' שמבקש הבטול. אבל אם אינו מבקש הבטול, אין יוצא מן הסדר, מאחר שהוא עומד לעסוק בצרכי העולם, ואין צריך לעסוק בצרכי העולם* תמיד. אבל בלילה, כיון שבלילה* אין הסדר להיות נעור, ולפיכך מה שהוא נעור בלילה הוא יוצא מן הסדר ומן השמירה.

ויש גורסין 'הנעור בלילה ומפנה לבו לבטלה', וחדא מלתא היא, דמשום שהוא נעור בלילה מפנה לבו לבטלה, והלילה היא רשות למחבלים, ולכך מתחייב בנפשו. והלשון אינו מוכח כך, דלא הוה ליה לומר רק 'והמפנה לבו לבטלה בלילה'. אבל לשון 'הנעור' משמע בשביל שאינו ישן כסדר העולם, ולכך הוא מתחייב בנפשו בשביל שהוא נעור ואינו עוסק בתורה. ומכל מקום אין נראה שבכל 'הנעור' הוא מדבר, כי מי שעושה

מלאכה בלילה, אף על גב שאינו עוסק בתורה, כי כל תורה שאין עמה מלאכה סופה להיות* בטילה (למעלה פ"ב מ"ב), ולפיכך המלאכה שהיא צורך התורה אינו בכלל זה, וכל דרך ארץ הוא מצוה. ויש לתרץ לפי הגירסא השניה מה שאמר 'הנעור בלילה', ולא אמר 'המפנה לבו לבטלה בלילה', דהוי משמע שמפנה לבו לבטלה כדי שישן, ואין זה מתחייב בנפשו. ולכך קאמר 'הנעור בלילה' שאינו חפץ לישן, רק שיהיה נעור, ואז אם מפנה לבו לבטלה מתחייב בנפשו.

ואמר 'והמהלך בדרך יחידי', ודבר זה גם כן כי השם יתברך נתן האדם שיהיה בישוב עם שאר בני אדם, ואשר אינו בישוב, יוצא מסדר העולם.

וכך אמרו בפרק אין עומדין (ברכות לא.), "ארץ אשר לא עבר בה איש ולא ישב שם אדם" (ירמיה ב, ו), אמר רבי יוסי בר חנינא, ומאחר שלא עבר, האיך ישב. אלא לומר לך כל ארץ שגזר עליה אדם הראשון לישב, נתישבה. וכל ארץ שלא גזר עליה ישוב, לא נתישבה, עד כאן. ויש לשאול, למה גזר על זו, ולא גזר על זו. ופירוש דבר זה, כי המקום אשר לאדם מתיחס הוא לאדם, כי כל הדברים בעולם יש להם מקום מיוחד אשר הוא טבעי להם. ואי אפשר לומר שכל הארץ בכללה הוא מקום וישוב לאדם, דהיינו למין האדם בכלל, שכל מקום הוא מקום אל הדבר שהוא מקום לו, שוה לו, ואינו עודף עליו, ואין המקום לבטלה בשום דבר. ומאחר שמצאנו כי מקומות הרבה הם חרבים מאין יושב בו, אי אפשר לומר שיהיה הארץ בכללה נחשב מקום למין האדם. גם אם כל הארץ מקום [למין האדם], איזה מקום חיות שברא השם יתברך, ונקראו (בראשית א, כה) "חיות הארץ". ואי אפשר לומר גם כן שלא יהיה מקום מיוחד לאדם, שדבר זה לא יתכן, שהרי האדם אינו גרוע* משאר הנבראים טבעיים, שיש להם מקום מיוחד. אף כי לא שייך זה בשאר בעלי חיים, דבר זה מפני שהם טפלים* אל האדם, והם משמשים לו, אבל האדם שיש לו מציאות בעצמו, יש לו מקום מיוחד. ומפני כי יש לכל אדם מקום, נכנס המקום בהכרת האדם לומר 'פלוני ממקום פלוני', ואם שינה שם עירה ושם עירו הוא נחשב כמו שינה שמו ושמה (ניטין לד:), וכל זה כי יש לאדם מקום מיוחד.

ולפיכך כל ארץ שגזר עליה אדם הראשון - ופירוש הגזירה הזאת, כלומר החלק מן הארץ אשר הוא מתיחס למין האדם בכללו - נתישבה*. כי אדם הראשון הוא כמו מין האדם בכלל, שנקרא 'אדם' על שם שהוא כולל כל מין האדם. כי ההתחלה שהיא התחלה לדבר, עומדת במקום הכל, והוא דומה כמו שורש האילן, שהשורש יש לו מקום בארץ. וזהו שאמר 'כל ארץ שגזר עליה אדם הראשון', לומר כי המקום מתחייב מן הדבר אשר הוא אליו מקום, ולא נתחייב מן האדם שיהיה כל הארץ אליו למקום. וכאילו אמר כי

הישוב של עולם אשר שם נתישבו בני אדם, הכל לפי מדריגת אדם הראשון, אשר היה הוא כולל כל מין האנושי. ואין להקשות למה נגזר על מקצת מן הארץ שיהיה מיושב, ומקצתו בלי ישוב, כי זה פירשתי למעלה.

ועוד שכשם שהאדם יש לו אברים מיוחדים, שכאן הוא אבר זה, ולא במקום אחר, והכל הוא בחכמת השם יתברך, וכך* המקום אשר הוא מתיחס לאדם, יש מקומות מיוחדים אשר הם ישוב האדם, ויש אינם ישוב האדם. ודבר זה רמזו חכמים בפרק דיני ממונות (סנהדרין לח.), אמר רב אשיאן אמר רב, אדם הראשון גופו מבבל, ראשו מארץ ישראל, איבריו משאר ארצות וכו'. ומעתה תראה בבירור כי הארץ מתיחס אל האדם לפי מה שהוא, כי ראשו יש לו יחוס אל ארץ ישראל, וגופו אל בבל, ושאר אבריו לשאר ארצות. וכן תמצא גם כן שיש ארץ שאין לאדם יחוס כלל, ומקום זה אינו מקום האדם שמתייחס אליו, ואין להאריך בכאן.

מכל מקום תראה, כי האדם כאשר פורש מן הישוב, דבר זה אינו מקומו כלל. ויש לאדם שמירה ביותר כאשר הוא במקומו, אשר הוא מקום לו. ולכך נקרא 'מקום', שהוא מקיים ושומר את אשר הוא מקום לו. וכבר בארו חכמים דבר זה גם כן במקום אחר, ואין להאריך בזה. ועוד, כי שמירת האדם כאשר הוא בתוך רבים, והוא* בתוך הכלל. ואפילו אם הוא* יחיד בבית, כיון שבעיר יש רבים בני אדם, יש שמירת האדם לשם. ולכך אמר 'המהלך בדרך יחידי', דוקא יחידי, מפני כי בשביל כן יוצא האדם מן השמירה כאשר הוא בדרך, והוא יחידי.

ודבר זה ענין מופלג מאד מאד, כי כאשר יש שנים ביחד אינם מוכנים להיזק, וכמו שאמרו במסכת ברכות (מג:) אחד רואה וניזק, שנים רואין ואינן ניזוקין, שלשה אינם רואים ואינם ניזוקין. וביאור זה, כי האדם אשר נברא בצלם אלקים (בראשית א, כז), ראוי מצד מעלתו זאת, וכמו* שיתבאר בפרק זה (משנה יד), להיות על כל התחתונים, וכמו שאמרו (שבת קנא:) אין חיה שולטת באדם אלא אם כן נמשל האדם לבהמה, שנאמר (תהלים מט, יג) "נמשל כבהמות נדמו", עד כאן. ורוצה לומר כי מפני צלם אלקים שיש לאדם, אין החיה שולטת באדם, אלא אם כן מסולק ממנו הצלם האלקי. ובשנים יש צלם אלקים ביותר, כי הוא נמצא בשנים. ובשלשה עוד הצלם ביותר. וכמו שהוא אצל תורה גם כן, שיש חלוק בין אחד לשנים, ובין שנים לשלשה, כי התורה היא שכלית, אינה דבר גשמי, ואינה מצטרפת לאחד כמו בשנים, ושלשה יותר משנים. וכך הצלם הזה (-הוא צלם-) לא נקרא על האדם היחיד, רק כאשר הם שנים, ושלשה יותר משנים. ולפיכך שנים אינם נזוקין, אבל שלשה מסולקים הם לגמרי מן המזיקין, עד שאינן רואין, ואין

כאן מקום זה להאריך. ולפיכך המהלך בדרך יחידי, וזה נקרא שהוא ממעט בצלם אלקים כאשר האדם הוא יחידי, והשטן הוא מקטרג בשעת הסכנה.

ומפני שאמר למעלה (משנה ג) 'שלשה שאכלו על שלחן אחד ואמרו עליו דברי תורה כאילו אכלו משלחנו של מקום, ואשר אין אומרים עליו דברי תורה כאילו אכלו מזבחי מתים', שמזה נלמד כי על ידי התורה יש לאדם דביקות בו יתברך, והסלוק מן התורה מסלק עצמו לצד אחר, והוא יוצא מרשותו של הקב"ה לגמרי. לכך סמך אחר זה, כי המפנה לבו לבטלה הוא יוצא גם כן מסדר העולם ומשמירתו*, ולכך מתחייב בנפשו כאשר יוצא מן הסדר. כי מצד הסדר האדם הוא תחת השם יתברך, אשר הוא שומר העולם. ופירוש מבואר הוא מאד.

משנה ה

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:

כל המקבל עליו עול תורה וכו'. גם זה המאמר נסמך בכאן, לומר כי על ידי התורה יש לו דביקות עם השם יתברך. ומפני כך אמר 'המקבל עליו עול תורה, מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ'.

יש לך לדעת, כי ההנהגות אשר הם בעולם הם שלש; כי ההנהגה* שצריך האדם לנהוג לפי מנהגו של עולם, לחרוש ולזרוע, ושאר צרכיו אשר הם* צריכים לפי הנהגת סדר העולם וטבעו, והאדם הוא משועבד להנהגת הטבע. ועוד יש הנהגה בלתי טבעית, והיא הנהגה האנושית, אשר מתחדש מן הבחירה, ועל ידי זה הנהגה הנימוסית, שהוא על ידי המלכות מה שירצה ומה שלא ירצה, וגוזר גזירתו על האדם, והוא הנהגת הנימוס. והאדם הוא משועבד גם כן להנהגה הזאת, שהוא משועבד אל המלך, שעל ידו הנהגה הזאת. וההנהגה השלישית היא הנהגה אלהית, שסדר השם יתברך בעולם איך יהיה נוהג על ידי התורה שנתן השם יתברך. ובזה הנהגת העולם על שלשה דברים; הנהגה האחת מה שצריך אל הטבע, והנהגה השנית בלתי טבעית, והוא כפי מה שגוזר המלך, והוא הנמוס. הנהגה השלישית היא הנהגת השם יתברך בסדר אלהי, למעלה מן הטבע, ולמעלה מן הבחירה. עד שהם שלשה הנהגות; הנהגה טבעית, הנהגה* נמוסית, הנהגה אלהית בלתי טבעית.

ואמר כאשר האדם מקבל עליו עול תורה, אז הוא עם השם יתברך, ואז מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. כי הנהגה השלישית הזאת, היא הנהגה אלקית עד שהאדם עם השם יתברך, ואז הוא יוצא מן עול מלכות ומן עול דרך ארץ. שאלו שניהם הם מצד

עולם הזה, ואשר הוא משועבד אל השם יתברך, אי אפשר שיהיה משועבד אל המלכות ואל הטבע. וזה אמרם גם כן בפרק קמא דע"ז (ה.), אמר רבי יוסי, לא קבלו ישראל את התורה אלא שאין* מלאך המות ואומה ולשון שולטת בהן, שנאמר (תהלים פב, ו-ז) "אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כלכם אכן כאדם תמותון וכאחד השרים תפולו", עד כאן. ומה שאמר שאין מלאך המות שולט בהן, זה הנהגת הטבע, שלא יהיו מסורין תחת הטבע, שמלאך המות שולט בבני אדם לפי הטבע. ו'אומה ולשון' הוא הנהגה האנושית הבלתי טבעי.

כלל הדבר, אשר מקבל עליו עול תורה, שהיא אלהית, הוא יוצא מן גזירת הטבע, ומן הגזירה הבלתי טבעית, והיא אנושית. וכמו שאמרו בפרק שנו "והלחות מכתב אלקים הוא חרות" (שמות לב, טז), 'אל תקרי חרות, אלא חירות, שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה. ומי שעוסק בתורה* הרי הוא מתעלה וכו". הרי ביארו כי העוסק בתורה הוא מתעלה, ומפני שהוא מתעלה מדריגתו למעלה ממדריגת הטבע, שהוא הנהגת העולם, וכן ההנהגה האנושית הבלתי טבעית, עד שהוא בן חורין מאלו שתי הממשלות אשר אמרנו.

ויש לך להבין מה שאמר (להלן פ"ו מ"ג) ש'אין לך בן חורין אלא מי* שעוסק בתורה', כי מפני שעוסק בתורה מתעלה על העולם הגשמי, כי השכל מתעלה על העולם הגשמי, ומפני זה הוא בן חורין מן הנהגת העולם הטבע*, ומן המלכיות, שכל מדריגתם מצד עולם הזה, והעוסק בתורה הוא יוצא ממדריגת עולם הזה, ולפיכך אמר כאן שמעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. כי אף על גב שאי אפשר לאדם בלא פרנסה, וצריך הוא למלאכה כדי לעסוק* בתורה, מכל מקום אין עליו עול דרך ארץ, כי פרנסתו מגעת לו בקלות כאשר* מקבל עליו עול תורה, כי אז הוא אל השם יתברך לגמרי, ומתעלה מן עולם הזה. אבל אם פורק מאתו עול תורה, אז הוא נוטה אל העולם הזה הגשמי כאשר מסלק מאתו עול תורה, שהיא למעלה מן העולם הזה, ולכך נותנים עליו עול מלכות ועול דרך ארץ, אשר הם מושלים מצד העולם הזה. וכל עוד שמסלק עצמו מן המדריגה שהיא למעלה מן הטבע, ונוטה אל עולם הגשמי, מושלים עליו אלו שני דברים, עול מלכות ועול דרך ארץ, שהם מצד עולם הזה, ודבר זה מבואר.

וכאשר תבין דברי חכמה מאד, תדע איך המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. כי בבית המקדש שלחן בצפון (שמות מ, כב), והשלחן הוא שלחן מלכות, והוא* כנגד הנהגת המלכות. ומנורה בדרום* (שם פסוק כד), שיש בה שבעה נרות (שמות כה, לז), הם כנגד שבעה ימי בראשית, שהם שבעה ימי הטבע, ודבר זה

ידוע לחכמים. ואילו התורה במדריגה יותר עליונה, שאלו שנים הם בהיכל (שמות מ, פסוקים כב, כד), שהוא כנגד עולם הזה, ואילו התורה היא בארון (שמות כה, טז), שהוא בבית קדשי* הקדשים (שמות מ, כא), שהוא כנגד מדריגת עולם העליון. ואלו דברים ברורים למי שמבין דברי חכמה עמוקה. ותדע כי עול מלכות ועול דרך ארץ הם שני דברים מחולקים, זה כנגד זה, כמו שבארנו, כי זהו הנהגת עולם הטבעי, אבל עול מלכות הנהגה שאינו לפי הטבע, רק הנהגה אנושית בלבד. והתורה מתעלה על שניהם, ויוצא האדם לחירות מרשותן וממדריגתן על ידי התורה, ודי בזה למבינים.

משנה ו

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

עשרה שיושבין וכו'. יש לשאול בזה, למה עשרה דווקא, וכן למה חמשה דווקא, ולמה שלשה דווקא. ועוד, כיון שאפילו אחד, שנים ושלשה וחמשה ועשרה למה לי. ועוד, למה לא הביא ראיתו של רבי חנינא בן תרדיון (למעלה משנה ב), שהביא ראיה לאחד מן (איכה ג, כח) "ישב בדד וידום", כמו שהביא ראיתו של רבי חנינא לענין שנים. ועוד, שהביא ראיה מן (עמוס ט, ו) "ואגודתו על ארץ יסדה", ולא נזכר שם מנין כלל, ואם כן מה ראיה הביא.

פירוש המשנה הזאת שאמר 'עשרה שיושבים ועוסקים בתורה', מספר זה ידוע ומפורסם בכל מקום, שנקרא מספר עשרה 'עדה', ושם 'עדה' נאמר על הכלל, שאין כלל ועדה פחותה מעשרה. והדבר נראה מן מספר עשרה*, שהרי כל מספר לא יעלה רק עד עשרה, וכאשר יגיע אחר* עשרה מתחיל כבראשונה למנות אחד, וכן לעולם, אין המספר מגיע יותר מן עשרה, כי אחר עשרה חוזר לספור אחד עשרה. ודבר זה יתבאר בפרק בעשרה, ובשאר מקומות, ואין להאריך בזה. ומכל מקום כיון שעשרה אין עליו תוספות, אבל יש תוספות עד עשרה, ולפיכך כל המספרים שעד עשרה הם חסרים. והשם יתברך שהוא השלם, אין שכינתו עם הדבר החסר. ומפני כך אין השכינה שורה בפחות מעשרה, ואין דבר שבקדושה פחות מעשרה.

וזהו שהביא ראיה מן (תהלים פב, א) "אלקים נצב בעדת אל", כלומר שתמצא שהשם הוא נמצא עם העדה, ועדה היא עשרה, כי שם 'עדה' בא על הכלל, ואין הוספה על הכלל, כי אף אם אתה מוסיף על הכלל, אינו יוצא מן הכלל הראשון. ודבר זה נמצא במספר עשרה, כי אחר שנים יש להוסיף עליהם למנות שלשה, ארבע, וכן עד עשרה. אבל בעשרה יש משפט הכלל, שאין כאן תוספות, וכאשר אתה מוסיף עליו במספר, צריך למנות אחד עשר, שנים עשר, ואין זה תוספות, כיון שאתה חוזר למנות 'אחד'. ולפיכך אין עדה פחותה מעשרה. ובגמרא (סנהדרין ב.) יליף ליה מקרא דכתיב במרגלים (במדבר יד, כז) "עד מתי לעדה הרעה", יצאו יהושע וכלב שלא היו בכלל "עדה הרעה", ונשארו עשרה. ומורה על זה מספר עשרה, שראוי להיות עשרה 'עדה' כמו שהתבאר. ומה שהמספר של עשרה הוא כלל, אין כאן מקום להאריך, כי יתבאר בסמוך, ויתבאר עוד בפרק בעשרה. ואמר (במשנתינו) שהשכינה היא עם העדה, וזה כמו שהתבאר למעלה, מאחר שאין תוספות על עשרה, מספר זה הוא שלם. שאם היה חסר, היה לו השלמה, ואין תוספות והשלמה על מספר זה, אם כן הוא שלם. והוא יתברך שהוא שלם, הוא נמצא עם השלם.

ואמר אחר כך 'ומנין אפילו חמשה שיושבים ועוסקים בתורה, שנאמר (עמוס ט, ו) "ואגודתו על ארץ יסדה"'. ויש לפרש, כי חמשה אף על גב שאינו מספר של כלל, ושייך עליו תוספות, מכל מקום יש במספר חמשה שלימות מה שאין במספר שלשה, ויש במספר שלשה מה שאין במספר שנים, ויש במספר שנים מה שאין במספר אחד, ולפיכך בחר באלו המספרים. וזה, כי לא שייך מספר באחד, אבל שנים הם התחלת המספר, ולפיכך יש בשנים מה שלא תמצא באחד. אמנם אין השנים רק מספר זוג, ואין כאן מספר נפרד כלל, אבל שלשה יש בו מספר נפרד. וכן אמרו כי השנים הם התחלת מספר הזוגות, ושלשה התחלת מספר הנפרדים*. ולכך תמצא במספר השלשה מה שלא תמצא במספר השנים. ובמספר חמשה תמצא מה שלא תמצא במספר השלשה, כי במספר חמשה יש בו מספר זוג, ויש בו מספר נפרד, כי יש בו שנים ושלשה. לפיכך מביא ראיה מן הכתוב שאומר "ואגודתו על ארץ יסדה", כי יקרא זה אגודה שלימה כאשר יש במספר זה שנים, שהוא מספר זוג, ושלשה, שהוא מספר נפרד, וחמשה כולל שניהם, ולכך נקרא מספר זה 'אגודה'. ומספר שלשה הוא יותר ממספר שנים, שהרי הוא התחלת מספר נפרד, ולא כן מספר שנים, שהוא מספר זוג. ויש במספר שנים מה שלא תמצא באחד, שאינו מספר כלל*. ולכך לא זכר מספר ארבע, כי אין למספר זה יותר משלשה.

ומה שאמר 'אפילו חמשה וכו", ולא אמר 'אפילו אחד', ומכל שכן האחרים שהם יותר. ודבר זה כדי לומר לך שיותר יש לאדם לעסוק בתורה בעשרה מבחמשה, ויותר יש לעסוק בתורה בחמשה מן שלשה, ויותר יש לעסוק בתורה בשלשה מן שנים, ויותר יש לעסוק בתורה בשנים מן אחד. כי אף על גב כי השכינה עם אחד, אין דביקות השכינה עם אחד כמו עם שנים, ויותר יש עם שלשה מבשנים, ויותר בחמשה מן בשלשה, ויותר בעשרה מן חמשה.

אמנם הפירוש שהוא עיקר, כי יתרון יש לחמשה על שלשה ושלשה על שנים, כי* כבר התבאר כי ראוי שתהיה השכינה עם בני אדם מצד ההתדמות במה. ומפני כי הוא יתברך הכל, הוא נמצא במספר שהוא מתיחס דומה לזה. ומפני כי עשרה הוא מספר כללי (-כ-)אשר אין תוספות עליו, ולכך הוא יתברך עם עשרה, כי הוא מספר שהוא הכל. ולכך מספר זה מתיחס אל השם יתברך, שהוא הכל*.

ומפני כי מספר ד' הוא מספר מחולק, לפי שהוא כנגד ד' צדדין, אשר ד' צדדין הם מחולקים כל אחד הוא צד לעצמו. ולכך יאמר הכתוב על הפירוד והחלוק (זכריה ב, י) "כי כארבע רוחות פרשתי אתכם", וזה מפני כי ד' רוחות הם מחולקים ומופרדים. ולכן החמישי שהוא בין הארבע, הוא מחבר ומקשר מספר ארבע, שהוא מספר מחולק ומפורד*. כי כל אמצעי, בשביל שהוא אמצעי, מקשר ומחבר הכל. ולכך נקראו חמשה אגודה, וקרא דכתיב (עמוס ט, ו) "ואגודתו על ארץ יסדה" מדבר בחמשה, שהחמשה הוא האגוד המקשר והמחבר הארבעה המחולקים. ומפני זה השכינה עם חמשה ביותר, כי מאחר שמספר חמשה הוא מספר מחובר ומקושר, ואינו* דומה אל הארבעה שהם מחולקים. והוא יתברך כולל הכל ומקשר הכל*, והאגודה היא כוללת הכל ומקשר הכל. ולכך אמר 'מנין שחמשה שיושבים ועוסקים בתורה שהשכינה עמהם, שנאמר "ואגודתו על ארץ יסדה"'. ודבר זה ביארנו בכמה מקומות בספר גבורות השם על ענין חמשה, איך הם בפרט הם מספר של אגודה.

ומזה הטעם אמר גם כן 'ומנין ששלשה שיושבין ועוסקים בתורה ששכינה עמהם וכו", כי בשלשה גם כן יש דבר זה, כמו שביארנו למעלה (משנה ג) 'שלשה שאכלו על שלחן אחד', כי שלשה גם כן מספר מחובר ואינו מחולק, כי שנים בפרט הם מחולקים, והם כנגד שני הפכים, והאמצעי מחבר ומקשר שני דברים מחולקים, וכמו שהתבאר שם. והפרש יש בין החמשה ובין השלשה; כי החמשה הוא חבור וקשור לגמרי, שהוא מאחד ארבעה צדדין המחולקים. ושלשה אינו כך, רק כי המספר הזה חבור וקשור שני צדדין, ואין זה אגוד שלם.

ובזה יתורץ קושיות התוספות, שהקשו בפרק קמא דסוכה (יג., ד"ה בשלש), דבשמעתא דהתם משמע כי שלשה נקראו אגוד לענין אגודת אזוב, ואילו במסכת אבות אמרו כי חמשה נקראו אגודה, שהרי מוקמינן קרא "ואגודתו על ארץ יסדה" בחמשה. וכתבו התוספות שיש גורסין 'ומנין לחמשה שיושבים ועוסקין בתורה ששכינה עמהם, שנאמר "בקרב אלהים ישפוט". ומנין ששלשה שיושבין ועוסקים בתורה ששכינה עמהם, שנאמר "ואגודתו על ארץ יסדה"'. וכתבו התוספות שאין גירסא זאת נכונה, כדמוכח בפרק קמא דברכות. וכונתם שהרי בפרק קמא דברכות (ו.) אמרינן 'ומנין ששלשה שיושבין ועוסקין בתורה ששכינה עמהם, שנאמר "בקרב אלקים ישפוט"', מוכח דקרא ד"בקרב אלקים ישפוט" אתא לשלשה, ולא לחמשה. ותרצו שם בדוחק. ולפי זה מה שאמרנו הכל נכון ואין קשיא, דאף על גב ששלשה הם נקראים 'אגוד*', אין זה אגוד גמור כמו שהוא חמשה, שהוא מקשר ואוגד את הארבע, שהם כל ארבע הצדדים מחולקים, וזה יותר אגוד שלם. ולא כן שלשה, שאין השלשה אגוד שלם, כמו שהתבאר. ולפיכך חמשה יותר משלשה, ושלשה יותר משנים*. ושנים יותר מאחד, דסוף סוף שנים הם זוג, אשר שייך בהם חבור, ו"טובים השנים* מן האחד" (קהלת ד, ט), כי שנים הם התחלת המספר, אשר כל מספר יש בו חבור אחדים, ומפני זה הם שנים יותר מן האחד. ויש לך להבין דברים אלו, כי הם דברים ברורים, אין ספק בהם.

ובפרק קמא דברכות (ו.) אמרו שם, אמר רבין בר אדא אמר רבי יצחק, מנין שעשרה שמתפללין ששכינה שרויה ביניהם, שנאמר (תהלים פב, א) "אלקים נצב בעדת קל". ומנין לג' שיושבין בדין ששכינה עמהם, שנאמר (שם) "בקרב אלהים ישפוט". ומנין לשנים שיושבין ועוסקים בתורה ששכינה עמהם, שנאמר (מלאכי ג, טז) "אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע ויכתב בספר זכרון". ומנין אפילו אחד שיושב ועוסק בתורה ששכינה עמו, שנאמר (שמות כ, כד) "בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך". ומאחר דאפילו אחד, תרי מבעיא. תרי מכתב מיליהו בספר זכרונות, חד לא מכתב מיליה. ומאחר דאפילו תרי, תלתא מבעיא. מהו דתימא דינא שלמא בעלמא הוא, ולא אתיא שכינה, קא משמע לן דדין נמי היינו תורה. וכי מאחר דאפילו שלשה, עשרה מבעיא. עשרה קדמה ואתיא שכינה, ג' עד דיתבי, עד כאן. ולפי זה יש להקשות למה בגמרא לא נזכרו חמשה, וכאן במשנה זכרו חמשה. ועוד, אמרו 'שלשה שיושבין בדין', ואילו במשנה לא זכרו רק 'שלשה שיושבים ועוסקים בתורה ששכינה עמהם'. וכן לשנים וכן לאחד, הרי משנה פשוטה היא.

אבל פירוש דבר זה, כי ממתניתין לא אשמעינן רק כמו שאמרנו, שיותר הדביקות אל השכינה כאשר הם עשרה, שאין כל הדביקות שוים. ולפיכך הוצרך מתניתין למתני הכל, לאשמעינן שכל מספר ומספר בפני עצמו יש לו דביקות מיוחד לו יתברך לפי המספר, ודבר זה אשמעינן* מתניתין. אבל רב אידי אשמועינן הך מלתא שיש בכל אחד מן המספרים שזכר מלתא בפני עצמו, ולכן לא זכר חמשה, שאין לחמשה דבר בפני עצמו. וכן לא זכר שלשה שיושבין ועוסקים בתורה גם כן, אין לג'* שיושבים ועוסקים בתורה מלתא בפני עצמו. ולכך מקשה, וכי מאחר דאפילו אחד, תרי מבעיא. ומתרץ, דתרי מכתבה מילי*.

ומה ששנים מילייהו נכתבים, יש לפרש כמו שאמרנו למעלה (משנה ב) אצל 'שנים שיש ביניהם דברי תורה', כי שנים נקראו שעשו עצמם קביעות כאשר יושבים יחד שנים, ואי אפשר מבלתי קביעות. ומפני שעשו עצמם קביעות, ולכך מכתב מלייהו בספר, והכתיבה היא קביעות.

ופירוש הכתיבה הזאת, כבר אמרנו שהאדם ומעשה האדם הוא מכלל ציור העולם, ואין האדם דומה לשאר בעלי חיים שאינם נחשבים, אבל האדם מפני מעלתו הוא עצם העולם. ואם האדם ומעשיו טובים, יש כאן ציור משובח וטוב. וכן להיפך אם האדם רע, שיש כאן ציור בעולם, לפי ענין האדם נרשם בעולם, וזהו הספר שנכתב בו הכל, כמו שהתבאר בפרק רבי אומר. וזה שאמר כאן שהתורה שמתחייב מן שנים נרשם גם כן בעולם, והוא גם כן מכלל ציור המציאות, והוא 'ספר זכרון' שנכתב בו הכל. ודווקא כאשר הם שנים, שעשו עצמם קביעות ביותר לקבוע ביחד, ומפני כך יש בעולם ציור תורתו, כי העולם הוא דבר קבוע.

ועוד יש לך לדעת, כי מה שאמרו שנים מכתב מלייהו, דע כי החומר הוא מדריגה הראשונה של הנמצא, ואין לחומר מציאות בפועל רק בכח, והצורה היא המדריגה השניה, ובצורה הדבר נמצא ונרשם בפועל לגמרי. והצורה היה בו הנמצא מה שהוא, ובו יבחן בינו לבין אחר. ומצד הצורה גם כן לא ימצא השנוי, ואדרבה מצד הצורה יש לו קיום, ודבר זה ברור, והשנוי הוא מצד החומר.

וזה אמרם 'חד לא מכתב מיליה'. כי האחד הוא כנגד מדריגת החומר, ולפיכך אין הדברים של אחד בתורה יש להם מדריגת הצורה. ומפני כך לא מכתב מיליה, כי הכתיבה מורה על שני דברים; כי הוא מורה על הבירור, כי הכתב הוא שמברר הדבר, עד שנמצא מבורר ומפורש. וכן הכתיבה מקויימת ונתנה להתקיים. וכאשר הם שנים, ושנים הם כנגד המדריגה השניה, שהוא מדריגת הצורה, ומדריגת הצורה על ידה נמצא

הדבר בפועל מבורר, גם הצורה היא קיום הדבר. וזה שאמר 'דמכתבו מלייהו בספר הזכרון', שהוא דבר מקוים. וכל זה, שכאשר הם שנים, הגיעו למדריגת הצורה, שעל ידי הצורה נמצא בפועל, והוא מקוים. מה שאין הדבר הזה אצל אחד, כי האחד רק כנגד מדריגת החומר, שאין בחומר ענין מבורר, כי הצורה נותנת היכר ורשימה לנמצא, ואין בחומר קיום כלל. ולכך אמר שאחד לא מכתב מיליה, שאין לו מדריגה זאת, כי החומר הוא מדריגה ראשונה, והצורה היא מדריגה שניה. ופירוש זה אמת ברור מאד למי שמבין דברי חכמה, שכל דברי חכמים נאמרו בחכמה עליונה.

ולפיכך אמר למעלה (משנה ב) 'שנים שיושבין ואין ביניהם דברי תורה שהוא מושב לצים'. כי ראוי שיהיו אצל שנים דברי תורה, כאשר הם שנים כי הם כנגד מדריגת* הצורה, שהיא מדריגה שניה, ששייך במדריגה זאת התורה ביותר. לא כאשר הוא אחד, כי האחד הוא כנגד המדריגה חמרית, היא מדריגה ראשונה, אשר לא שייך שם כל כך דברי תורה. וכאשר אין ביניהם דברי תורה נקרא זה 'מושב לצים', אחר שראוי שיהיה אצלם דברי תורה. ולכן אמרו גם כן בשנים 'דברי', כי בשנים שייך דברי תורה לגמרי, ואצל אחד אמר 'ועוסק בתורה', כי הדבור שהוא דבר שכלי, שייך אל הצורה, והעסק מתיחס אל הגוף ביותר, ולפיכך אמר אצל אחד 'ועוסק'.

וכבר בארנו הכתיבה הזאת, שרצה לומר כי התורה שמתחייב בשנים הוא מכלל ציור המציאות, שמציאות העולם יש לו ציור. ורוצה לומר שהתורה שמתחייבת מאתם, הוא גם כן מכלל ציור המציאות. ואין הכונה ציור גשמי, אבל דבר זה ציור שכלי, כמו שראוי אל התורה השכלית. וכל ענין זה מורה כי התורה בשנים*, שהוא שכל גמור, אשר השכל יש לו ציור שכלי. וכל אלו הדברים הם דברים ברורים למי שמבין דברי חכמה, אין ספק בהם.

ואמר כי 'עשרה מקדמא* שכינה ואתאי, תלתא עד דיתבי' (ברכות ו.). וביאור ענין זה, כי עשרה הם מוכנים אל השכינה לגמרי, עד שאין חילוק בין עשרה, ובין מאה, ובין אלף. ולפיכך קדמה שכינה ואתאי, כי מלכם לפניהם והשם יתברך בראשם, מאחר שעשרה עם השכינה. ולא שתאמר שצריך כאן מקבל, כי אין הדבר כך, כי מקבל היה שייך אילו היה המספר פחות מעשרה, שהיה המספר שייך בעולם התחתון, כי מעולם לא ירדה שכינה למטה מעשרה (סוכה ה.), ושייך לומר בעולם התחתון שהם מקבלים כבוד השכינה. אבל מספר עשרה הוא מיוחד בכל מקום למדריגת הקדושה, עד שהמספר הזה מגיע אל מדריגת עולם הנבדל והקדוש. ולפיכך אין צריך קבלה לכבוד השכינה. ולפיכך השכינה קודמת כראוי, דכתיב (מיכה ב, יג) "ויעבור מלכם לפניהם וה' בראשם".

אבל כאשר הם שלשה, נחשב האדם מקבל לשכינה, שהרי השכינה באה לאדם, כי אין מגיע מספר זה אל עולם הנבדל. ומכיון שנחשב האדם מקבל, ולפיכך צריכין שיהיו שלשה קודם, כי הם נחשבים מקבלים לכבוד השכינה אשר עמהם. אבל כאשר הם עשרה, שכבר אמרנו כי הם הגיעו למדריגה נבדלת לגמרי, ואין כאן קבלה, ואין צריך שיהיה המקבל קודם, אבל השכינה קדמה ואתאי. רק אצל שלשה אין במספר הזה שהגיע למדריגה הנבדלת, ובזה צריך מקבל, והמקבל הוא קודם בודאי, ולפיכך אמר 'עד דיתבי'.

ועוד יש להבין בחכמה, דע כי הוא יתברך רוצה להיות עם הנבראים מצד כי אין עלה בלא העלול, לכך השם יתברך חפץ להיות עם אשר הוא עלה להם. ומפני כי העלה הוא קודם אל אשר הוא עלה להם, לכך השכינה מקדמת לפני עשרה, כי בודאי השם יתברך, אשר הוא העלה, קודמת אל מי אשר הוא עלול ממנו. ודוקא כאשר הם עשרה, כשהוא כלל שלם שאין תוספות עליו, כי מצד אשר הוא יתברך עלה אל הנבראים, הם שלימים. ולכך בעשרה שהוא כלל מספר שלם, השכינה מקדמת לפניהם. וכן השם יתברך עם הנבראים מצד הנבראים, שהם עלולים ממנו, ואין העלול בלא עלה, ומצד הזה העלול קודם, ואז השכינה באה. ולפיכך בשלשה השכינה באה, מצד האדם שהוא העלול, ולכך 'עד דיתבי'. והתבאר לך דברי חכמים באמתתן.

משנה ז

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

תן לו משלו וכו'. אחר ששנה התנא (משנה ו) איך השכינה היא עם עשרה, ואפילו עם אחד, מזה תדע ותבין כי כל אשר לאדם הוא אל השם יתברך. ואף על פי שכתוב (תהלים קטו, טז) "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם", לא שיהיה השם יתברך מסולק מן העולם הזה, שאם כן לא היה השם יתברך עם האדם, אבל אין השם יתברך מסולק מאתו. לכך כל מה שהוא אל האדם הוא אל השם יתברך, וכדכתיב (תהלים כד, א) "לה' הארץ ומלואה".

ויש לפרש גם כן שלא תטעה לומר אחר שאמרנו למעלה (משנה ו) כי הוא יתברך עם האדם, אל תאמר שבשביל שהשם יתברך צריך אל האדם ולכך הוא נמצא עם האדם, כמו אצל האדם, שכאשר הוא צריך אל אחד, נמצא אצלו. ואצל הקב"ה אינו כך, כי אין

הקב"ה צריך שיתן לו האדם, שהרי הכל הוא אל השם יתברך. ולפיכך סמך מאמר זה אחריו. וראשון נראה עיקר.

ובפרק כיצד מברכין (ברכות לה.), אמרו שם, אסור לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה, וכל הנהנה מעולם הזה בלא ברכה, מעל. ועוד שם, אמר רבי יהודה אמר שמואל, כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה, כאילו נהנה מקדשי שמים, שנאמר (תהלים כד, א) "לה' הארץ ומלואה". רבי לוי רמי, כתיב "לה' הארץ ומלואה", וכתיב (תהלים קטו, טז) "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם". לא קשיא, כאן קודם ברכה, כאן לאחר ברכה, עד כאן.

וביאור זה, כי שמו יתברך חל על כל הדברים שהם בעולם, לפי שכל אשר ברא השם יתברך בעולמו, לכבודו בראו, כמו שיתבאר, ולפיכך הכל הוא קדשי שמים. רק מצד שהוא יתברך הוא ברוך, וכל אשר הוא ברוך משפיע הברכה לזולתו, וזהו ענין 'ברוך', שרוצה לומר 'ברוך' עד שהוא משפיע לזולתו. וכאשר האדם אומר 'ברוך אתה', רוצה לומר מצד שהוא 'ברוך' - משפיע לאחר, ובורא כל דבר. ואז הוא יוצא לחולין, שיהיה נהנה אחר ממנו. ולפיכך אם לא מצד הברכה, היה אסור להנות מן העולם, כי חל שמו יתברך על כל הנמצאים, שכל הנבראים נבראו לכבודו, ובצד זה חל שמו יתברך על כל הנבראים, ואסור ליהנות מהם. רק מצד הברכה, שהוא יתברך ברוך ומשפיע, מצד זה מקבלים הבריות השפעה הזאת, ויוצא הכל לחולין להיות האדם נהנה מהם. ובנתיבות עולם פירשנו עוד טעם.

ומכל מקום מבואר הוא ענין זה שאמרנו בכאן, מאחר שכל הדברים אשר הם נמצאים בעולם הכל נבראו לכבודו יתברך, אם כן כל אשר בעולמו הכל שלו, כמו שאמר (תהלים כד, א) "לה' הארץ ומלואה". כלומר, שמפני שהכל הוא נברא לכבודו יתברך, אם כן הכל שלו. וכמו שאמר הכתוב גם כן (ישעיה ו, ג) "מלא כל הארץ כבודו". לא אמר 'הארץ מלא מכבודו', רק "מלא כל הארץ כבודו", פירושו כמו "לה' הארץ ומלואה", רוצה לומר "מלא כל הארץ" הוא כבודו, ולכבודו נברא. זה שאמר 'תן לו משלו, כי אתה ושלך שלו'. כי מאחר שהכל הוא אל השם יתברך, למה ירע לבבו כאשר נותן אל השם יתברך משלו.

ואמר 'וכן בדוד הוא אומר', ואין מביא ראיה לומר 'כמו שנאמר (דהי"א כט, יד) "כי ממך הכל ומידך נתנו לך"'. מפני שאין זה ראיה גמורה, שהרי אפשר לומר כי דוד היה מתנדב לבנין בית המקדש, והקב"ה צוה על בנין בית המקדש, והוא בודאי נתן לאדם עושר כדי שיקיים האדם צוואתו. ובודאי השפיע השם יתברך עושר בעולם כדי שיבנה הבית, ולפיכך היה העושר בימי שלמה, כדכתיב בפירוש בכתוב. ואין ראיה גמורה משם. ועוד,

כי רבים שאני. ולכך אמר 'וכן בדוד הוא אומר וכו", רוצה לומר כי סוף סוף נמצא בדוד דבר זה שאמר "כי ממך הכל ומידך נתנו לך". ומה שלא אמר הכתוב 'ומידינו נתנו לך', רק אמר "ומידך נתנו", שאם אמר 'ומידינו נתנו לך', היה משמע שהגיע העושר לידינו, והיה העושר ברשותינו, רק שאחר כך נתנו אותו אל הקב"ה. שאין הדבר כן, רק 'ומידך נתנו לך', כלומר שאין העושר בידינו כלל אף רגע אחד, רק עדיין נחשב ברשות הקב"ה, ולא בא לידינו. ולפיכך לא אמר 'ומידינו נתנו לך', רק אמר "מידך נתנו לך".

המהלך בדרך וכו'. סידר המשנה הזאת בכאן, כי מפני שאמר לפני זה (משנה ו) שהשם יתברך עם האדם כאשר* הוא שונה, ובא מאמר 'תן לו משלו, כי אתה ושלך שלו' אחר זה, כמו שבארנו למעלה. ואמר לגודל החבור שהשם יתברך עם האדם השונה, 'ההולך בדרך יחידי ושונה, ומפסיק ממשנתו ואמר מה נאה ניר זה, ומה נאה אילן זה כו". כלומר שכאשר הוא פורש מן התורה, הוא פורש ממי שהוא עמו כאשר הוא שונה. כי האדם שהוא עומד לפני המלך ומדבר עם המלך, ועובר שם אדם, פוסק מלדבר עם המלך ומדבר עם אחר, הרי זה פורש מן המלך, שלא ירצה להיות עמו, ודבר זה הוא נגד המלך בודאי. וכך* הוא דבר זה גם כן. ובשביל זה 'מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו'. וזה כי העושה דבר נגד המלך מתחייב בנפשו, שכך הוא ענין המורד במלכות שהוא חייב מיתה.

ועוד, כאשר האדם שונה, הנה עומד במדריגה השכלית. וכאשר הוא פורש מזה, מביא אליו המיתה, כאשר פורש מן השכל שהוא התורה. והפך זה העוסק בתורה, לפי גודל מדריגה השכלית שהוא דבק בה, אין שולט בו ההעדר כלל. כמו שאמר בכמה מקומות שאין מלאך המות יכול למשלוט ביה דלא פסיק פומיה מגירסא; ובמסכת שבת בפרק במה מדליקין (שבת ל:) אצל דוד המלך. ובפרק השוכר את הפועלים (ב"מ פו.) אצל רבה בר נחמני, ובכמה מקומות. וכל ענין זה מפני כי השכל יש לו מציאות גמור, ואם דבק במדריגה הזאת, אין שולט בו ההעדר שדבק בחומר. והפך זה הפורש מזה, נדחה מציאתו, ודברים אלו ברורים מאוד.

ואמר '**מעלה** עליו הכתוב', ולא אמר 'מתחייב בנפשו', וכמו שאמר למעלה (משנה ד) 'הנעור בלילה וכו' מתחייב בנפשו'. ועוד, שאמר 'מעלה עליו הכתוב', ובאיזה מקום מעלה עליו הכתוב דבר זה. ופירוש זה, כי* בסמוך אמר (להלן משנה ח) 'השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו', ומביא ראיה לזה דכתיב (דברים ד, ט) "השמר לך ושמור נפשך מאוד פן תשכח וגו'". ובודאי הטעם הוא כמו שבארנו, כי כל הפורש מדבר אחד, הוא מתנגד והפך אל אותו דבר שהוא פורש ממנו.

ואם לא היה מתנגד אל אותו דבר, לא היה פורש ממנו, כי הדברים אשר הם שייכים [זה] אל זה, אין האחד פורש מן השני*, ואדרבה, הדומה יאהב את הדומה, ומתחבר עמו*. ומפני כי התורה היא שכלית, ויש אל השכל מציאות גמור, ואין דבק בו ההעדר, ולכך התורה נקראת (דברים ל, כ) "חייך ואורך ימיך". והפורש מן התורה הוא מתנגד אל החיים, והמתנגד אל החיים בודאי הוא מתחייב בנפשו. ולפיכך אמר (כאן) 'מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו', והיינו הכתוב שמדבר במי ששוכח דבר מתלמודו, שגם הוא* פורש מן התורה, ושם אמר הכתוב (דברים ד, ט) "השמר לך ושמור נפשך".

וכן זה 'ההולך בדרך ושונה ואומר מה נאה נירה זה, ומה נאה אילן זה', הוא גם כן פורש מן התורה לומר 'מה נאה אילן זה ומה נאה נירה זאת'. אף על גב שהוא לא כיון לפרוש מן התורה, רק מפני שפגע בדבר זה, והוה אמינא שאין זה נקרא פרישה מן התורה. שהפרישה היינו שהוא מתכוין לפרוש, וזה היה בשביל שפגע בזה. ולא מבעיא 'מה נאה אילן זה', כי סתם אילן אינו פוגע בו לגמרי, כי הוא עומד תוך השדה, רחוק מן האדם, אלא אפילו אם אמר 'מה נאה נירה זו', שהאדם הוא הולך אצל הנירה, והוה אמינא כהאי גונא לא נקרא זה פרישה מן התורה, שהרי פרישה אצל 'השוכח דבר אחד ממשנתו', אינו חייב עד שיסירם מלבו (להלן משנה ח).לכך קאמר דאפילו הכי פרישה נקרא, שלא היה לו לומר 'מה נאה' כלל, ולכך הוי פרישה.

ולכך נקט 'המהלך בדרך' גם כן, אף על גב דאין חילוק בין מהלך בדרך, או אינו מהלך בדרך, רק אשמועינן אף על גב שפגע בהליכתו בדרך באלו דברים, והוה אמינא כיון שפגע באלו דברים לא נקרא זה פרישה, אפילו הכי פרישה נקרא. ויש לפרש 'בדרך' דנקט, מפני שהוא מסכן עצמו, שכל הדרכים בחזקת סכנה (ירושלמי פרכות פ"ד ה"ד). דודאי אם אינו הולך בדרך, אף על גב שהוא היה פורש לשעה, כיון שחזר אל תלמודו, דבר זה מה שהיה פורש מן התורה לשעה אין זה פרישה, כי כבר חזר וקרב עצמו לתורה. אבל בדרך, שהוא בחזקת סכנה, ופגעים פוגעים בו, והפגע הוא לפי הרגע. ולפיכך בשעה וברגע שהוא פורש, יש לחוש מן הפגעים שהם בדרך לפי שעה, ולפיכך מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו, וזה נכון.

משנה ח

רַבִּי דּוֹסְתַּאי בְּרַבִּי יַנַּאי מִשּׁוּם רַבִּי מֵאִיר אוֹמֵר, כָּל הַשּׁוֹכֵחַ דָּבָר אֶחָד מִמִּשְׁנָתוֹ, מַעֲלֶה עָלָיו הַכָּתוּב כְּאִלּוּ מִתְחַיֵּב בְּנַפְשׁוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר (דברים ד, ט) 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:

וכל השוכח דבר וכו'. כבר התבאר לך ענין זה, כי הפרישה מדבר אחד מורה על הפורש שהוא הפך אל הדבר שהוא פורש ממנו, כמו שבורח ופורש האש מן המים, מפני שהאש הפך המים. ומפני כי התורה היא שכלית, ויש אל השכל מציאות שהוא קיים ביותר, ולא כמו החומר שאין לו מציאות גמור, ודבק בחומר ההעדר, אשר פירשנו הרבה מאד. ומפני שהפורש מדבר הוא הפכי לו, ולכך הפורש מן התורה הוא הפך המציאות, שאין מציאות יותר רק אל התורה. ולפיכך השוכח דבר אחד מתלמודו מתחייב בנפשו.

ויש להקשות, שאמר מתחלה 'יכול אפילו תקפה עליו משנתו', ומשמע דלא בא למעט רק תקפה עליו משנתו, אבל אם לא תקפה עליו משנתו, ואינו נזהר לחזור על משנתו, זה פשיטא דהוי בכלל 'השוכח דבר אחד ממשנתו'. ואילו בסוף קאמר שאינו מתחייב בנפשו עד שישב ויסירם מלבו. וכך הוה ליה למימר; 'יכול אפילו לא הסירם מלבו'.

ומכל מקום אין זה קשיא, דהכי פירושו; 'יכול אפילו תקפה עליו משנתו', כלומר שיש לנו לומר דקרא בכל ענין איירי, שכל השוכח דבר אחד ממשנתו כאילו מתחייב בנפשו. ולפיכך אמר 'יכול אפילו תקפה עליו משנתו', דקרא בכל ענין איירי. דלא שייך לומר דקרא איירי כשהוא מסיר הדברים, דודאי בלא מעוט קרא איירי בכל, אפילו תקפה עליו משנתו, ד'הסרה' לא כתיב. ולבסוף אמר 'הא אינו חייב עד שיסירם מלבו', כלומר כיון שכתיב "ופן יסורו", ולא* הוה ליה למימר רק "פן תשכח", אלא הכתוב בא ללמוד שאינו חייב רק שיסירם מלבו. ואף על גב שלשון "יסורו" לא משמע שיסירם האדם, רק שיסורו מעצמם, שהרי לא כתיב 'פן תסירם', מכל מקום כך פירושו; "פן יסורו" על ידי מסיר, דהיינו האדם. והא דלא כתיב 'פן תסירם', דהוי משמע שהוא מסיר אותם בכונה, וזה אינו, דהא אם יושב ומפנה לבו לבטלה, חייב מיתה אף שלא כיון להסירם. ולכך אמרו 'עד שישב ויסירם מלבו', ולא אמר 'עד שיסירם מלבו', דהיינו שפונה לבו אל הבטלה בלבד, ולא שצריך לכוין אל ההסרה.

משנה ט

רַבִּי חֲנִינָא בֶן דּוֹסָא אוֹמֵר, כֹּל שֶׁיִּרְאַת חֶטְאוֹ קוֹדֶמֶת לְחָכְמָתוֹ, חָכְמָתוֹ מִתְקַיֶּמֶת. וְכֹל שֶׁחָכְמָתוֹ קוֹדֶמֶת לְיִרְאַת חֶטְאוֹ, אֵין חָכְמָתוֹ מִתְקַיֶּמֶת. הוּא הָיָה אוֹמֵר, כֹּל שֶׁמַּעֲשָׂיו מְרֻבִּין מֵחָכְמָתוֹ, חָכְמָתוֹ מִתְקַיֶּמֶת. וְכֹל שֶׁחָכְמָתוֹ מְרֻבָּה מִמַּעֲשָׂיו, אֵין חָכְמָתוֹ מִתְקַיֶּמֶת:

כל שיראת חטאו וכו'. מה שאמר 'יראת חטאו*', והלא אינו חוטא, ולמה אמר 'חטאו', והוי ליה לומר 'כל שיראתו מן החטא קודמת למעשיו'. ואין זה קשיא, כי כל אדם מוכן לחטא, כדכתיב (קהלת ז, כ) "אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא". ואמר כל שיראת 'חטאו', שהוא מוכן לו, היראה מן החטא שהוא מוכן אליו קודמת למעשה.

ובא לומר כי מפני שידע האדם כי אינו בלא חטא, ולכך הוא ירא שלא יחטא, ודבר זה קודמת למעשה וכו'.

מקשין, דמשמע דווקא שיראת חטאו קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת, אבל אם יראת חטאו וחכמתו ביחד הם אצלו, ואין אחד קודם, משמע שאין חכמתו מתקיימת כלל. ואילו בסיפא קאמר 'כל שאין יראת חטאו קודמת* לחכמתו אין חכמתו מתקיימת', אבל אם שניהם ביחד הם אצלו, ואין אחד קודם, משמע ששפיר חכמתו מתקיימת. ועוד קשיא, הרי בסמוך אמר (משנה יז) 'אם אין חכמה אין יראה', ואם כן איך אפשר לומר שחכמתו קודמת ליראתו.

וכל זה אין קשיא, דודאי אם יראת חטא קודמת לחכמתו, חכמתו מתקיימת לגמרי. ואם חכמתו קודמת ליראת חטא, אין חכמתו מתקיימת כלל. ואם שניהם ביחד באים, מתקיימת חכמתו, ואינו מתקיימת לגמרי. ופירוש 'כל שיראת חטא קודמת לחכמתו', היינו שהתחיל ביראה, אף על גב שלא היה בו חכמה, וכאשר היה חכם היה ירא חטא לגמרי. וכן מה שאמר 'כל שחכמתו קודמת ליראתו', היינו שהתחיל בחכמה קודם שהוא ירא חטא. אף על גב ש'אם אין חכמה אין יראה, ואם אין יראה אין חכמה' (להלן משנה יז), היינו מה שאם אין יראה אין חכמה גמורה, ואם אין חכמה אין יראה גמורה, אבל שלא תמצא יראה מה, אף על גב שאין חכמה, או שלא תמצא חכמה מה, אף על גב שאין יראה, דבר זה בודאי אינו. ולפיכך אמר 'כל שחכמתו קודמת ליראתו', שהתחיל בחכמה, ועדיין לא היה לו יראה, ודבר זה מורה כי החכמה עיקר, והיראה טפלה לחכמה, ולפיכך אין החכמה שלו מתקיימת. כי עיקר הדבר צריך שיהיה קודם, ולכך היראה צריך שתהא קודמת*, ועל ידי היראה מקוימת החכמה, וזולת זה אין חכמה מתקיימת.

ודבר זה בארו חכמים בפרק במה מדליקין (שבת לא.) שקיום החכמה תלוי ביראה, וכן איתא התם; (ישעיה לג, ו) "והיה אמונת עתך חוסן ישועות חכמה ודעת", בשעה שמכניסין אדם לדין אומרים, נשאת ונתת באמונה, קבעת עתים לתורה, עסקת בפריה ורביה, צפית לישועה, פלפלת בחכמה, הבנת דבר מתוך דבר. ואפילו הכי, אי יראת השם יתברך היא אוצרו, אין. ואי לא, לא. משל לאדם שאמר לשלוחו העלה לי חטים לגג, והעלה לו. אמר לו אם ערבת בם קב חומטין, אמר לו לא, אמר לו מוטב שלא העליתה, עד כאן.

וביאור דבר זה, כי החכמה אין לה קיום אם לא מצד השם יתברך שהוא העלה. כי לפי גודל מדריגת החכמה, אין קיום אליה אצל האדם שהוא בעל גוף, רק מצד השם יתברך, שהוא העלה. כי כאשר האדם ירא שמים, הנה האדם עלול אל השם יתברך

לגמרי. וכאשר הוא עלול אל השם יתברך, שהוא העלה, הנה יש אל העלול קיום מצד עלתו. ולפיכך כאשר האדם ירא שמים, ואז נחשב האדם עלול אל העלה, אז חכמתו יש לו קיום מצד עלתו, הוא השם יתברך, אשר מקיים הכל. וזהו דכתיב (תהלים קיא, י) "ראשית חכמה יראת ה'". ולא כן כאשר אין בו יראת שמים, כמו שיתבאר עוד, כי אין קיום בפרט* אל החכמה רק מצד הקשר העלול בעלה יתברך.

ויותר מזה, אי אפשר שיהיה קיום אל החכמה בפרט* רק מצד השם יתברך. וזה כי דבר זה בארנו במקומות הרבה, כי על ידי החכמה יש דביקות אל האדם בו יתברך, והחכמה - היא התורה בפרט - היא כמו אמצעי בין השם יתברך ובין האדם, עד כי דביקות האדם בו יתברך על ידי התורה. וכבר התבאר דבר זה למעלה כי דביקות תלמיד חכם בו יתברך, עד שאמרו (ספרי דברים יא, כב) וכי אפשר להדבק בשכינה, אלא הדבק בחכמים ומעלה עליו כאילו דבק בשכינה, ומבואר זה למעלה. שתראה מזה כי החכמה היא עם השם יתברך, עד שנחשב השם יתברך יסוד ועיקר אל החכמה, והוא יתברך בית החכמה. וכמו שהיסוד מקבל הבנין, כך השם יתברך הוא עיקר ויסוד מקבל החכמה, כי שם ביתה. ודבר זה על ידי יראת שמים האדם עם השם יתברך.

והתבאר לך בבירור הגמור מה שאמרו כאן 'כל שיראת חטא קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת'; כי כאשר יראת חטא קודמת, אם כן העיקר הוא יראת חטא, אשר יראת השם יתברך הוא היסוד שהוא מקיים החכמה, כמו שהתבאר, כי יראת חטא הוא היסוד והקיום, כי כאשר ירא שמים, הנה האדם הוא עלול אל השם יתברך שהוא עלתו, ובעלה מקוים הכל. ובפרט החכמה, כאשר החכמה היא שבה אל השם יתברך להתדבק בו יתברך, כי שם מקומה, ושם היא חוזרת, וכמו שחוזרים כל הדברים אל מקומם אל יסוד שלהם, ואין עמידה אל החכמה רק בו יתברך. וכאשר יש כאן העיקר, הוא יראת שמים, נבנה עליו החכמה. אבל כאשר חכמתו קודמת ליראתו, הרי החכמה היא היסוד ליראה, שהרי החכמה קודמת, והחכמה הביאה אותו אל היראה. ואף שהחכמה הביאה אותו אל היראה, היינו כי אי אפשר מי שיש בו חכמה שלא יהיה ירא את השם יתברך, מאחר שיש בו חכמה. אבל אין כאן יראה גמורה, שיהיה נקרא ירא שמים. וכיון שהחכמה היא הסיבה ליראה, הנה החכמה היא היסוד שנבנה עליו היראה. וראוי שיהיה היראה יסוד לחכמה, ואז הוא דומה כמו מי שבונה היסוד תחלה, ואחר כך בונה על היסוד מה שראוי לבנות, ואז מקוים הבנין כראוי. אבל אם חכמתו קודמת, דומה למי שהוא בונה הבנין בלא יסוד, ואין לדבר זה קיום כלל. ולפיכך אמר 'אין חכמתו מתקיימת', והדבר הזה הוא מבואר למי שיש בו חכמה.

כל שמעשיו מרובין וכו'. דע כי המאמר הזה הוא דומה ושוה למה שאמר לפני זה 'כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו', שבא לומר גם כן כאן כי צריך שיהיה יסוד קיום לחכמה. כי החכמה שקונה עד שיודע הדברים כפי מה שהם, ודבר זה בודאי דומה לבנין, כי אין החכמה האדם עצמו, אבל הוא בנין בלבד. וכל שכן כי האדם הוא בעל גוף, שאין נחשב השכל האדם עצמו. ובנין גמור נחשב החכמה; כמו שהבנין שייך בו נפילה, כך שייך בחכמה, שקנה המושכלות ויודע ציור הדברים שהם בעולם*. ובזה התבאר כי החכמה נוספת על האדם, כמו הבנין שהוא נוסף על הקרקע המקבל הבנין.

ואמר לפני זה כי יראת חטא הוא היסוד לחכמה. ודבר זה כמו שבארנו, כי השם יתברך הוא שמקיים הכל מצד שהעלה מקיים את העלול. ועל ידי יראת חטא, השם יתברך שהוא יסוד הכל, והוא העלה, הוא המחזיק ומקיים את העלול, הוא האדם, ובזה יש קיום אל החכמה. ועוד, כי השם יתברך הוא יסוד החכמה, כי אצלו שבה החכמה, ושם ביתה, שהיא האמצעי* בין השם יתברך ובין האדם, כי על ידי החכמה יש לאדם דביקות בו יתברך, כמו שהתבאר דבר זה הרבה.

ולפיכך החכמה הוא נבנית על שנים; על השם יתברך, אשר החכמה הזאת עם השם יתברך, ומצד הזה השם יתברך עיקר ויסוד אל החכמה. והיסוד השני, הוא הנפש, שהוא נושא ומקבל אל החכמה. ולכך יש עוד יסוד לחכמה, הוא נפש האדם, הנושא את החכמה. ודבר זה גם כן יסוד אל החכמה, כי החכמה שהיא באדם צריך שיהיה לה יסוד; אם מצד השם יתברך, אשר שם החכמה שבה, ושם ביתה. לכך אין קיום אל החכמה רק מצד העלה יתברך, שהוא מקיים את הכל. וצריך שיהיה יסוד אל החכמה מצד המקבל, הוא נפש האדם, שהוא יסוד לקבל הבנין הזה, כמו הקרקע שהיא יסוד אל הבנין שנבנה עליו. וכבר אמרנו כי החכמה היא כמו אמצעי בין השם יתברך ובין האדם, לכך היא צריכה אל השם יתברך ואל האדם. ולפיכך אחר שאמר מתחלה כל שיראת חטא קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת, שבאר לך כי צריך אל החכמה יראת חטא, שבשביל זה יש קיום אל החכמה מצד העלה הוא השם יתברך. כי זה ענין יראת חטא, שהוא ירא מן השם יתברך, והוא עלול אל העלה, וכמו שהתבאר לך. ואמר עתה 'כל שמעשיו מרובין מחכמתו', כי המעשים שייכים לנפש האדם, והמעשים שהם טהרת וזכות הנפש שבאדם, וכאשר יש לו זכות וטהרת הנפש מצד המעשים, אז האדם יסוד ראוי אל החכמה. אבל כאשר חכמתו מרובה ממעשיו, הנה הוא בונה על היסוד - שהוא הנפש - יותר מן הראוי, ולפיכך אין חכמתו מתקיימת.

מזה יש לך לדעת ולהבין, כי השכל שמקבל האדם הוא דומה לבנין שנבנה על דבר. ואם אין לבנין זה החזוק* ומעמיד מצד המקבל, הוא נפש האדם, ומצד השם יתברך, אשר הוא קיום של הבנין עצמו, אין קיום לבנין זה. וזה פירוש 'כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת, וכל שחכמתו קודמת ליראת חטאו אין חכמתו מתקיימת'. והמאמר שאחריו ש'כל שמעשיו מרובים מחכמתו חכמתו מתקיימת, וכל שחכמתו מרובה* ממעשיו אין חכמתו מתקיימת'.

ויש שואלין, שמצאנו מן האומות הרבה מאוד שחכמותיהם מרובה ממעשיהם, וחכמתם מתקיימת. ובודאי אין זה שאלה, האחד*, כי אפשר שיהיה לו הכנה כל כך לחכמה, שחכמתו מתקיימת, אף על גב שאין בהם מצות ומעשים, ההכנה הגדולה שיש לו מכרעת. ומה שאמרו כאן 'כל שיראת חטאו קודמת', בסתם בני אדם מדבר. ועוד, כי מה שאמר כאן 'כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו', מדבר בחכמת התורה בפרט, דלא שייך באומות כלל. כי החכמה של תורה היא צריכה אל יסוד ביותר, מפני מעלת התורה שהיא אלהית, והיא רחוקה מן האדם.

וכבר בארנו לך כי עיקר טעם זה מה שאין חכמתו מתקיימת הוא מצד הריחוק שיש לחכמה מן האדם עצמו, עד שנחשבת החכמה בנין נוסף. ודבר זה שייך ביותר בתורה, שהיא חכמה אלהית, ואין התורה חכמה אנושית. ולפיכך צריך אל התורה האלהית יסוד וחזוק ביותר, ואם לא כן אין לתורה קיום למדריגת התורה. וכן צריך הנפש הכנה ביותר שיקבל חכמת התורה האלהית. אבל החכמה שהיא אנושית, כמו חכמת האומות, אין שייך כל זה, כי החכמה ראויה אל האדם בודאי. ומכל שכן כי אין שאר החכמות יש להם הגעה אל השם יתברך שיהיה שם בית שלהם ויסוד שלהם. רק בתורה שייך דבר זה, ודברים אלו מבוארים.

משנה י

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 בֶן הַרְכִּינָס אוֹמֵר, שְׁנָה שֶׁל שַׁחֲרִית, וְיַיִן שֶׁל צָהֳרַיִם, וְשִׂיחַת הַיְלָדִים, וְיֹשֵׁיבַת בָּתֵּי כְנֵסִיּוֹת שֶׁל עַמֵּי הָאָרֶץ, מוֹצִיאִין אֶת הָאָדָם מִן הָעוֹלָם:

כל שרוח הבריות וכו'. מאמר זה נסמך עם שני מאמרים הראשונים (למעלה משנה ט) 'כל שיראת חטאו קודמת וכו', וכל שמעשיו מרובים מחכמתו וכו", שבא התנא לאשמועינן קשור החכמה עם יראת חטא, וקשור החכמה עם המעשים, שיש להם קשור וחבור ביחד, ואל יפרדו. ואחר כך בא להודיע כי רוח המקום הוא גם כן מקושר ומחובר

עם רוח הבריות, וכל מי שרוח הבריות נוחה הימנו, גם כן רוח המקום נוחה הימנו. והמשפט הוא אחד לגמרי גם כן עם הראשונים; שאם רוח הבריות מרובה, אז יש קיום לדבר הזה מה שרוח המקום נוחה הימנו. כי הדברים שהם קשורים יחד, אין להם קיום לאחד זולת השני, כמו שהוא בענין זה, כי רוחו של מקום ורצונו הוא דבק ברוח הבריות. וזה מפני כי הכללים יש להם דביקות גמור בו יתברך, עד שרוח המקום דבק ברוח הבריות. וזה אמרם 'כל שרוח הבריות נוחה הימנו, רוח המקום נוחה הימנו'.

ודברים אלו ראוים להבין איך רוח המקום קשורה ברוח הבריות. והעד על זה מה שאמר (יחזקאל לו, כז) "ואת רוחי אתן בקרבכם", ומזה תראה כי נאצל מן רוח המקום רוח האדם, כמו שהוא אצל הנביאים, דכתיב (במדבר יא, יז) "ואצלתי מן הרוח אשר עליך". וכן נאצל רוח של מקום על רוח הבריות, כי יש כאן דביקות וחבור לגמרי. ולפיכך אמר ש'כל שרוח הבריות נוחה הימנו, רוח המקום נוחה הימנו', אחר שמן רוח המקום נאצל רוח הבריות. ויש להבין דברי חכמה מאוד, והוא אשר התבאר למעלה (פ"ב מ"ד) אצל 'עשה רצונו של הקב"ה כרצונך וכו", ושם בארנו כי קשור רצון הקב"ה ברצון הבריות. וזהו שאמר כאן גם כן 'כל שרוח הבריות נוחה הימנו רוח המקום נוחה הימנו וכו".

רבי דוסא וכו'. אם רבי דוסא זה אביו של רבי חנינא שנזכר לפני זה (משנה ט), הנה סדר מאמר זה בכאן, כדי לחבר מאמר האב עם מאמר בנו. והובא מאמר הבן קודם מאמר* האב, מפני ששייך דברי רבי חנינא בן דוסא למאמר שלפניו שאמר (משנה ח) 'השוכח דבר אחד מתלמודו מתחייב בנפשו', ובא רבי חנינא בן דוסא לומר כי אין אל חכמה קיום רק עם יראת חטא, וצריך שיהיו מעשיו מרובים מחכמתו, שאז יש לתורה קיום, לא זולת זה. ולפיכך אם אין בו יראת שמים אין יסוד אל תורתו, כמו שהתבאר למעלה.

ואם רבי דוסא הנזכר כאן אינו אביו של רבי חנינא, בא מאמר זה כאן, כי למעלה אמר (משנה ח) שיהיה נזהר בדברי תורה שלא ישכח אותם, ואם שכח דבר אחד מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו. ופירוש זה כמו שבארנו כאשר מפנה לבו אל הבטלה. ואחר כך סמך 'כל שיראת חטאו קודמת', לומר כי קיום החכמה שלא תסור ממנו על ידי יראת חטא, ולכך אם רוצה שיהיה קיום אל חכמתו יהיה עמו יראת חטא. וסמך אחר זה דברי רבי דוסא, כי גם אלו דברים, דהיינו שינה של שחרית, ויין של צהרים, ושיחת ילדים, וישיבת בתי כנסיות של עמי הארץ, הכל הם דברי טיול, שמסיר ממנו התורה, עד שאינו פונה אליה, רק אל דברי תוהו שאין בהם ממש. ומפני כך מוציאין את האדם מן העולם כמשפט מי שמסיר ממנו דברי תורה. כי כל אלו דברים הם רדיפה אחר הדברים

הגופיים, והם הסרה מן התורה. ולפיכך הם מוציאין את האדם מן העולם, כי התורה היא חיותו של אדם, וכאשר האדם פונה אל הדברים כמו אלו, הם הסרה מן החיים.

ולמעלה אמר (משנה ח) 'השוכח דבר אחד מתלמודו', ורוצה לומר אף אם* לא יעשה דבר, רק שיושב בטל, נחשב זה כאילו מתחייב בנפשו, שמסיר דברי תורה מלבו. ואם הוא עושה מעשה, כמו אלו ד' דברים שזכר, דהיינו שינה של שחרית, ויין של צהרים, ושיחת ילדים, וישיבת בתי כנסיות של עמי הארץ, אף על גב שאינו שוכח דברי תורה, מכל מקום מפני כי אלו דברים הם הסרה לגמרי מן התורה על ידי שהוא נוטה אחר תאותיו והבלי עולם, נחשב זה הסרה לגמרי מן התורה, שהיא חיי האדם, ולכך מוציאין אותו מן העולם.

אמנם מה שזכר אלו ד' דברים בפרט, הוא דבר מופלא. כי כבר בארנו לך כי האדם יש בו ג' חלקים; דהיינו חלק שהוא גופני, והוא חלק ראשון. חלק שני הם כחות הנפשי*. החלק הג', השכלי. וכבר בארנו אלו ג' דברים בכמה מקומות, ואין להאריך. ואלו ג' חלקים הם חיותו של אדם ומציאותו בעולם, שכאשר האדם אינו* נוהג באלו ג' דברים כראוי, אין לו קיום בעולם, ומבטל את מציאותו. ואלו שלשה דברים הם מציאותו הפרטי* במה שהוא אדם פרטי. אבל אין האדם הפרטי בלבד בעולם, אבל יש לאדם מציאות מצד הכלל, במה שהוא תוך הכלל, ומצטרף אל הכלל. וצירוף זה שהוא מצורף אל הכלל מדריגה בפני עצמו מה שהאדם הוא מצטרף אל הכלל, והוא בתוך הכלל. כי בודאי הפרט מדריגה בפני עצמו, והכללי*, בפני עצמו, ודבר זה ברור. ואלו ד' דברים כוללים כל מציאות האדם.

וזה שאמר כי כאשר האדם נמשך אחר שינה של שחרית, ואז הוא נוטה ונמשך אחר הגוף ביותר. כי כאשר האדם ישן, הוא בעל גוף לגמרי, שהרי כל כוחותיו הנפשיים* בטלים, ולא נשאר אצל האדם רק הגוף. ולפיכך על ידי* שינה של שחרית, שהשינה מתוקה לגמרי, וכל כוחותיו בטלים לגמרי, נעשה האדם גופני לגמרי.

ובמדרש (ב"ר ח, י) בשעה שברא הקב"ה את האדם, טעו מלאכי השרת ובקשו לומר לפניו קדוש. משל למה הדבר דומה, למלך ואפרכוס שהיו בקרונין, והיו בני המדינה מבקשים לומר המנון, ולא היו יודעין איזה המלך. מה עשה המלך, נטלו ודחפו והוציאו מן הקרונין, וידעו הכל שהוא אפרכוס. כך עשה הקב"ה, הפיל עליו שינה, וידעו הכל שהוא אדם, שנאמר (ישעיה ב, כב) "חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו [כי במה נחשב הוא]". הרי לך מבואר כי מתחלה רצו לומר שהאדם קדוש, רוצה לומר שיש בו נשמה נבדלת. ואף שהאדם בעל גוף, אמרו כי הגוף בטל אצל הנשמה, ובקשו לומר

'קדוש', לומר שהוא נבדל. עד שהפיל עליו תרדימה, והוא השינה, ואז ראו הכל כי הנשמה בטילה אצל הגוף, שהרי כאשר האדם ישן לא נשאר רק הגוף, והכל בטל. ולפיכך השינה נוטה בה האדם אחר הגוף.

ודבר זה ראוי שיהיה מוציא את האדם מן העולם, כי על ידי זה נוטה האדם אל ההעדר, ובשביל זה יוצא מן העולם בחלק אחד מחלקיו, ומבטל המציאות שלו. כי אין ספק כי השינה הוא העדר האדם, כמו שאמרו (ברכות נז:) שינה אחד מששים במיתה. וכאשר הוא נוטה אל השינה הזאת, היא שינה לגמרי, שהוא כמו העדר ומיתה, ובזה נמשך האדם אחר ההעדר, ובזה יוצא מן העולם.

ויין של צהרים הוא החטא בחלק השני, שהוא הנפש שבאדם. כי היין משמח לבב אנוש (עפ"י תהלים קד, טו), שהוא הנפש שבאדם. ויין של צהרים הוא משמח האדם ביותר. וזה כי בשחרית האדם הוא עצל מחמת השינה, ובערב כבר הוא יגע מבקש לנוח, ובצהרים האדם בכחו ביותר, היין נותן לו כח ושמחה ביותר, עד שהוא שמח לגמרי. ולפיכך אמר 'יין של צהרים', ותוספת זה חסרון והעדר בודאי, כי כל תוספת הוא כמו חסרון והעדר. ולפיכך דבר זה הוא מוציא את האדם מן העולם, כאשר החסרון וההעדר הוא בחלק אחד מחלקי האדם.

ואמר שיחת ילדים כנגד חלק הג', שהוא חלק השכלי שבאדם. כי שיחת ילדים הוא הפך שיחת זקינים, שכל שיחתם הוא חכמה, ושיחת ילדים, שהם דברי הבל שחוק ושבוש, ולפיכך שיחת ילדים היא יציאה מן החכמה. ודבר זה בודאי חסרון והעדר לגמרי, כי אין ממש בדבר זה. ועל ידי העדר חלק שלישי, יש לאדם יציאה מן העולם.

וכנגד החלק הרביעי שאמרנו מה שהאדם נכלל בתוך הכלל, כנגד זה אמר 'ישיבת בתי כנסיות של עמי הארץ', שיש לו אסיפה כללית של עמי הארץ. ודבר זה הפך אסיפת בית הכנסת לתפילה*, שזהו אסיפה לקדושה, ואסיפה זאת של עמי הארץ הוא לדברי הבאי שאין בזה ממש, ואינו מכלל מציאות העולם נחשב. ונמצא כי אסיפה הכללית הזאת, שכל עשרה נחשבים צבור, הוא לדבר שאין ממש של מציאות, ולפיכך הוא נוטה אל ההעדר של מציאות ובטולו, ולכך מוציאין את האדם מן העולם כאשר יש בטול בחלק הרביעי. כי אסיפת בתי כנסיות של עמי הארץ אין ענינם נחשב מציאות כלל, רק העדר ובטול. ופירוש זה ברור מאוד, אין ספק בו כלל, רק שאי אפשר לבאר אותו בבירור גמור.

ותבין דברי חכמים שאמרו 'שינה של שחרית' ממה שאמרו (ברכות כו:) אברהם תקן תפלת שחר, וחוטא בו. ו'יין של צהרים' ממה שיצחק תקן תפלת צהרים (שם), וחוטא בו. וכן מה שאמר 'שיחת הילדים' השייכים אל יעקב, שהיה זוכה לילדים, שאמר (בראשית

לג, ה) "הילדים אשר חנן אלהים את עבדך", וחוטא בזה. וישיבת בתי כנסיות של עמי הארץ, שהם רחוקים מן כנסת ישראל. כי אלו ד' דברים הם יציאה מן העולם כל אחד מצד המיוחד, כאשר הוא חוטא באחד מן ד' יסודי עולם, כאשר תבין דברים אלו, לכך מוציאין אותו אל ההעדר לגמרי. ואלו דברים הם מופלגים ועמוקים בחכמה, ואין לפרש יותר מזה.

ויש מפרשין בזה, כי אלו ד' דברים שנמשך האדם בהם אחר תענוגי עולם הזה ביותר. ולפיכך עונשו, מאחר ששם כל מחשבתו ורצונו בעולם הזה, הקב"ה מוציא אותו מן העולם, הפך מה שעשה תכלית מחשבתו וכונתו. ולפיכך סמך אחריו (משנה יא) גם כן דברי רבי אלעזר אומר וכו'.

משנה יא

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 תוֹרָה וּמַעֲשִׂים טוֹבִים, אֵין לוֹ חֵלֶק לָעוֹלָם הַבָּא:

וכל אלו שזכר רבי אלעזר המודעי הם הפך הראשון; כי הראשון ששם כל מחשבתו ותכליתו העולם הזה הגשמי, ולכך עונשו שהוא נאבד מן העולם הזה הגשמי. ואלו שזכר רבי אלעזר הפך זה, שחושב שלא יפנה רק אחר השכל, ומבזה כל דבר שיש בו ענין גשמי כלל. ולכך אמר 'המחלל את הקדשים', שאומר כי אין אכילה ושתיה לפניו, ולפיכך אין להקריב אליו דברים אלו, לפי שנבזה* בעיניו כל דבר שהוא אכילה. וכך 'המבזה המועדים', שיאמר כי המועדים הם* שמחה גופנית לאדם באכילה ושתיה, ואומר שאין הצלחה אלקית בזה, שהוא אכילה ושתיה גופנית בלבד. וכן 'מפיר* בריתו של אברהם אבינו', שאמר כי גנאי שיהיה ברית עם השם יתברך באבר זה, שהוא של גנאי וחרפה. שכל ענינו שהוא רודף אחר השכלי, ומרחיק את הדברים שהוא גוף. וכן הוא 'מלבין פני חבירו', שיאמר כי האדם הוא חמרי, ואין מדריגתו נחשבת לכלום, כמו שאומרים בני אדם הרודפים אחר השכל, והם מבזים את האדם הגשמי בכל ענין. 'והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה', וזה כאשר ימצא מצות גשמיות בתורה, מגלה בהם פנים שלא כהלכה. וכל זה מפני רדיפתו אחר השכל, ומרחיק הגשמי.

ועל זה אמר כי האיש הזה, אשר תכלית כוונתו עולם הבלתי גוף, הוא הפך עולם הזה, שהוא גשמי. ואמר אף כי יש בידו תורה ומעשים טובים, אין לו חלק לעולם הבא. כי השם יתברך משלם לחוטא בהפך מה שרוצה ומה שחפץ. ולפיכך מי שעושה עולם הזה עיקר, ודוחה השכלי מפני שחפץ בעולם הזה, והם אותם שנזכרים לפני זה (סוף

משנה י), שהם בעלי תענוג, אמר* שעונשם הוא שלא עלתה בידם תשוקתם, ומוציא אותם מן העולם הזה שרודפים אחריו. וכן אותם שהם הפך זה, והם אותם שאומרים* שאין העולם הזה הגשמי כלל נחשב. וכל המעשים הגשמים, אף כי הם מעשים טובים, אינם נחשבים לכלום, ואומרים כי כל ענין האדם ההשכלה בלבד, שבזה יגיע אל עולם הבא, שהוא כולו שכלי, לכך נעשה לו הפך מחשבתו, כי* אין לו חלק בעולם הבא, הפך מחשבתו. רק ראוי אל האדם שירחיק מעשה העולם הזה, והם המעשים אשר אין בהם ממש, דבר זה בודאי יש להרחיק. אבל מעשה העולם הזה שהם המעשים הרצוים, והם מעשה המצות*, אף כי הם מעשים גשמיים, הם מעשים רצוים אל השם יתברך, וקונה על ידם הצלחת עולם הבא, כי העולם הזה פרוזדור אל עולם הבא (להלן פ"ד מי"ז).

אמנם פירוש הראשון הוא עיקר וברור מאוד. ופירוש דברי רבי אלעזר, כי כל אלו דברים שזכר רבי אלעזר כלם דברים קדושים, וראוי כי החוטא בהם שיהיה נאבד מן עולם הקדוש. וזה כי יש לך לדעת שהמחלל את הקדשים ראוי שלא יהיה לו חלק בעולם שהוא קודש ונבדל מן הגוף, וזהו עולם הבא, שהוא קדוש לגמרי. וכן המבזה את המועדים שהם קדושים, כדכתיב (ויקרא כג, ד) "אלה מועדי ה' מקראי קודש". ומפני שהוא מבזה דברים שהם קדושים, ראוי שלא יהיה חלק בעולם שהוא קדוש. וכן המפיר את בריתו של אברהם אבינו, הברית הזה הוא ברית קודש, כמו שתקנו בברכה 'אשר שם בבשרינו אות ברית קודש'. וכן הכתוב אומר (ירמיה יא, טו) "ובשר קודש יעברו מעליך", כדאיתא במנחות בפרק כל המנחות (נג:) שאמר אברהם להקב"ה היה לך לזכור להם ברית מילה, השיב הקב"ה אליו "ובשר* קודש יעברו מעליך". והמלבין פני חבירו ברבים* הוא מאבד צלם אלהים, כי האדם נברא בצלם אלהים (בראשית א, כו), ואין לך מעלה וקדושה זאת בכל הנבראים, אף במלאכי מרום, כמו שיתבאר בעזרת השם. ולפיכך דבר זה הוא המעלה היותר עליונה בעולם, רק התורה שזכר אחר כך 'והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה', שהוא המעלה השכלית היותר עליונה, ואין מעלה אחר יותר עליונה* מזאת. וכאשר הוא חטא בדברים הקדושים הנבדלים האלהיים, אין ראוי שיהיה לו חלק בעולם הבא* הנבדל הקדוש.

וחמשה דברים זכר כאן, כי השם יתברך ברא עולמו בשם י"ה, כי עולם הבא נברא בי', ועולם הזה נברא בה"א משמו הגדול (מנחות כט:). ולפיכך יש חמשה דברים אשר מדריגתם על כל העולם הזה, כנגד הה"א הזאת שבשם שהוא קדוש, וממנו חמשה דברים קדושים אלהיים. ואשר חוטא בה"א בשמו הגדול, דהיינו אלו חמשה דברים; המחלל הקדשים, והמבזה המועדות, והמפיר בריתו של אברהם אבינו, והמלבין פני

חבירו ברבים, והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה, שחוטא בחמשה דברים קדושים שהם בעולם הזה*. וכאשר חטא בה'*, אז נאבד מן היו"ד, שהוא האות שבו נברא העולם הבא. כי כאשר אין הה"א מן השם הגדול, אין היו"ד משמש דבר, ודברים אלו ידועים למבינים.

ויש להבין אלו חמשה דברים, שהם חמשה מעלות שיש בעולם; האחד, הם קדשים, ומצד שהקדושה חל על הבהמה, שהיא בעולם התחתון, מתיחס דבר זה אל העולם השפל. והמועדים שנמנים למאורות, מתיחס דבר זה אל עולם הגלגלים. והמילה שהיא בגוף האדם, כי האדם הוא מורכב משני חלקים, המילה נתן השם יתברך בבשרו, ונקראת 'ברית בשר' (סנהדרין צט.), כמו שאנו אומרים (בברכת המזון) 'ועל בריתך שחתמת בבשרנו', וזה חלק האחד במה שהאדם הוא מן התחתונים. והמלבין פני חבירו, הוא מצד החלק השני שיש באדם מן העליונים, שאין באדם יותר מן העליונים רק הצלם הזה, הוא צלם אלהים, ועל זה אמר 'והמלבין פני חבירו', שהצלם הוא בפנים, זהו חלק השני באדם. והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה, התורה והמצות נתנו מעולם העליון לגמרי. הרי חמשה דברים אלו הם כל חלקי העולם, אשר הם חמשה; כי העולם השפל, והעולם האמצעי, והעולם שהוא עולם העליון. והאדם הוא עולם בפני עצמו, כמו שהתבאר בכמה מקומות. ויש בו שני חלקים, שהוא מן התחתונים ומן העליונים, הנה אלו הם חמשה חלקים. ובכל אחד יש בו קדושה עליונה, שהם מקבלים מן הה"א שנברא בו העולם. והחוטא באלו חמשה דברים נאבד מן העולם הבא, ואין להאריך יותר.

ומאמר של רבי אלעזר המודעי נסמך אחר מאמר רבי דוסא בן הורכנוס, כי שניהם ענין אחד. כי 'שינה של שחרית' הוא שנמשך אחר ענינים הגופנים, ומוציא אותו מן העולם הזה. ואלו חמשה גם כן שהוא מתרחק מן הדברים הקדושים, ונמשך אחר דברים הגשמיים, ומוציאים אותו מן העולם הבא. ודבר זה מבואר אין ספק בו.

והבן עוד כי התנא התחיל למטה, המבזה את הקדשים, ואחר כך המבזה את המועדים, ואחר כך המלבין פני חבירו, ואחר כך המפיר בריתו של אברהם, ואחר כך המגלה פנים בתורה שלא כהלכה, היא חכמה העליונה. וכל אלו חמשה הם חמשה מעלות אל עולם הבא, מעלה על גב מעלה, והבן זה מאוד.

והא דאמרינן בפרק חלק (סנהדרין צ.) 'ואלו שאין להם חלק לעולם הבא וכו'', ומשמע אבל כל האחרים יש להם חלק לעולם הבא. נראה דכל הני חמשה הם בכלל 'אין תורה מן השמים' (שם). וזה כמו שאמרנו, כי כל אלו חמשה הם דברים קדושים אלהיים, והאומר 'אין תורה מן השמים' יאמר כי לא יבא דברי ה' ותורתו אל האדם שהוא בעל גוף. ובכלל זה גם כן שלא יאמין כי יש דבר בעולם הזה שמקבל קדושה אלהית, מפני

שהאדם בעל גוף. ולפיכך כל הני חמשה בכלל 'אין תורה מן השמים'. וכך* מוכח בפרק חלק (סנהדרין צט.), דאמר התם "כי דבר ה' בזה ואת מצותיו הפר" (במדבר טו, לא), זה האומר אין תורה מן השמים. דבר אחר, "כי דבר ה' בזה" זה אפיקורס. דבר אחר, "כי דבר ה' בזה" זה המגלה פנים בתורה שלא כהלכה, "ואת מצותיו הפר" זה המפר ברית בשר*, "הכרת" בעולם הזה, "תכרת" לעולם הבא. מכאן אמר רבי אלעזר המודעי, המחלל את הקדשים והמבזה את המועדות והמלבין פני חבירו ברבים והמפיר בריתו של אברהם אבינו והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה, אף על פי שיש בידו תורה ומעשים טובים, אין לו חלק לעולם הבא. ומנא ליה כל חמשה. אלא כל הני חמשה הם בכלל 'אין תורה מן השמים', או בכלל 'מגלה פנים בתורה שלא כהלכה'. ולפיכך אמר 'מכאן אמר רבי אלעזר המודעי'.

ויש לומר גם כן, כי כל הני דחשיב התנא (סנהדרין צ.) 'האומר אין תורה מן השמים, והאומר אין תחית המתים מן התורה, ואפיקורס', כל הני אף על גב שיש לו כל המצות והמעשים והתורה, אין לו חלק לעולם הבא. אבל הני חמשה, דוקא אם חצי זכאי וחצי חייב, ואלו חמשה הם בכלל החובות, מכריעים* לכף חובה. ופירוש זה נראה, ואין להאריך.

משנה יב

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

הוי קל לראש וכו'. המאמר הזה נסמך אחר מאמר רבי אלעזר המודעי, כי רבי ישמעאל היה מיד אחר רבי אלעזר המודעי. וכן רבי עקיבא שנזכר אחריו (להלן משנה יג), חבירו של רבי ישמעאל הנזכר כאן, ולכך נזכרו זה אחר זה. וכבר אמרנו כי העיקר שנזכרו לפי מה שהיו זה אחר זה. כי המסכתא הזאת נקראת מסכת 'אבות' (ב"ק ל:), ויש להזכיר דבריהם כפי מה שהיו האבות זה אחר זה, ולמדו מוסר לעולם. ומפני זה התחיל המסכתא (למעלה פ"א מ"א) 'משה קבל תורה מסיני ומסרה', זכר סדר שלהם זה אחר זה, כמו שפרשנו למעלה. ולכך זכר בכל מקום החכמים כפי המשך הדורות זה אחר זה.

ויש לפרש כי נסמכו המאמרים בעצמם, כי זה המאמר הוי קל לראש וכו' בא להודיע כי יהיה הנהגת האדם שיהיה רוח הבריות נוחה הימנו כמו שיתבאר. וסמך זה אל מאמר שלמעלה (תחילת משנה י) 'כל שרוח הבריות נוחה הימנו' כי אליו הוא שייך. רק שלא סמך אותו למעלה, כי מאמר של 'כל שרוח הבריות נוחה הימנו' הובא אגב גררא של (למעלה משנה ט) 'כל שיראת חטאו קודמת' כדלעיל, ששניהם באו לבאר הדברים שהם תלוים זה בזה, ואין זה בלא זה. ומאמר 'כל שיראת חטאו קודמת וכו" הובא אגב גררא

שמדבר לפני זה (למעלה משנה ח) בהסרת התורה מן האדם, כמו שהתבאר למעלה, והוא עיקר המאמר הזה. ולכך סמך קודם דברי רבי דוסא (סוף משנה י) משמדבר במי שפונה אל דברים שאין בהם ממש ומסלק עצמו מן התורה, ואחר כך דברי רבי אלעזר המודעי (למעלה משנה יא) שהם מאמרים דומים. כי שניהם מדברים בענין אחד, רק שרבי דוסא בן הורכנוס מדבר ממי שנמשך אחר ענינים הגופנים ביותר, והם מוציאים אותו מן העולם. ורבי אלעזר המודעי מדבר ממי שמרחיק הדברים הקדושים האלהיים, ובזה נאבד מן העולם הבא, הכל כמו שבארנו. ועתה חוזר לדבריו הראשונים (תחילת משנה י), להיות הנהגת האדם שיהיה רוח הבריות נוחה הימנו.

ונראה לומר גם כן כי בשביל שזכר לפני זה (משנה יא) 'והמלבין פני חבירו אין לו חלק לעולם הבא', אמר כי ההפך יש לאדם לנהוג, כי יהיה נוהג כבוד בכל אחד כפי מדריגתו, שיהיה קל לראש ונוח לתשחורת, ויהיה מקבל כל אדם בשמחה, ודבר זה כבוד לחבירו כאשר מקבל אותו כך.

ויש לדעת כי ההנהגה שצריך אל האדם, שיהיה הנהגתו ישרה וטובה עם הבריות, נחלקת לג' חלקים; החלק האחד, איך יהיה הנהגתו עם גדולי המעלה ממנו, וזהו הנהגה אחת. החלק השני, איך יהיה הנהגתו עם בני אדם שהם קטנים ממנו. החלק הג', איך תהיה הנהגתו עם חביריו שהם בני גילו ודוגמתו, והם כיוצא בו. ולכך אמר שצריך שיהיה 'קל לראש', להיות נשמע לכל דבריו ולכל צוויו שלו יהיה קל. וזהו ההנהגה שהיא עם בני אדם שהם גדולים וחשובים ממנו, ותיכף שיאמר ויצוה דבר, יהיה נשמע לו. וכנגד ההנהגה השנית, הם בני אדם שהם קטנים ממנו, אמר 'ונוח לתשחורת', ופירוש ה'תשחורת' הם בני אדם שחורי ראש, כמו (קהלת יא, י) "הילדות והשחרות הבל", רצה לומר ילדות האדם, כי בילדותו הוא שחור בראשו (רש"י שם), ודבר זה תמצא בתלמוד הרבה מאוד. וכן פירש הרמב"ם ז"ל (כאן) לשון תשחורת. ואמר שיהיה נוח להם, ולא ידבר עמהם בגבהות, רק בנוח. ואם ישאל אחד משחורי ראש ממנו דבר, יהיה נוח לו, ולא יהיה קשה לו. וכנגד בני אדם שהם כיוצא בו ובני גילו, אמר 'והוי מקבל כל אדם בשמחה', שינהג כבוד בכל אדם. ובזה הוא יוצא ידי כל הבריות; הן בריות שהם גדולים וחשובים הימנו, הן בריות שהם קטנים הימנו, הן בריות שהם בערכו ודוגמתו.

אמנם יותר נראה פירוש הערוך ופירוש רש"י ז"ל, שפירשו 'תשחורת' מלשון 'והדבק לשחוור וישתחוו לך' (ספרי דברים א, ז), וכדאיתא בפרק חזקת הבתים (ב"ב מז.) 'הוי ממטי ליה לדידיה ולסהדי לשחרין', שהוא מלשון מושל ושררה. ופירוש דבר זה, שרוצה לומר כי החשובים הם על שני דרכים; האחד, הוא החשוב מצד מעלתו, וזה נקרא 'ראש',

כמו תלמיד חכם וכיוצא בזה, שיש לו מעלה מצד עצמו. השני, שהוא מושל אף על גב שאין לו מעלה, הוא מושל ומשתורר על האדם. וכנגד הראשון אמר 'הוי קל לראש', שהוא ראש מצד עצמו, ואמר שיהיה נשמע לו, ויהיה קל אליו, לאהבתו אותו בשביל מעלה שבו, יהיה קל אליו להתדבק בו בכל מה שאפשר. בזה שייך קל, כמו האדם שהוא קל ברגליו לרוץ אחר אחד בשביל אהבתו אותו. ואותו שהוא בעל ממשלה ושררה, והוא גוזר עליך, תהא נוח לו לקבל ממשלתו וגזירתו, ואל תהא מסרב כנגדו לבלתי מקבל גזירתו ושררתו. ואחר כך אמר 'והוי מקבל את כל אדם בשמחה', אע"ג שאין לו חשיבות ושררה יותר ממך, יש לך לקבל אותו בשמחה. ומוסר זה גם כן מלמד האדם ההנהגה עם הבריות, שיהיה האדם נוהג עם הבריות כראוי. ויש לך להבין אלו ג' דברים; ההבדל אשר יש בין הראש והתשחורת, ומה שאמר שיהיה מקבל כל אדם בשמחה, כי הם על פי החכמה.

ומה שאמר כאן 'והוי מקבל כל אדם בשמחה', ושמאי אמר למעלה (פ"א מט"ו) 'בסבר פנים יפות', כל אחד לפי הענין; כי למעלה בא שמאי לומר שאם לא יקבל אותו בסבר פנים יפות, אז נראה שאין חבירו נהנה ממנו, והוא צער אל האדם כאשר אין חבירו נהנה ממנו. ולפיכך אמר שיקבל אותו בסבר פנים יפות, כי דבר זה הוא כבוד לאדם ביותר. ואם ידע שודאי נהנה ממנו, מפני שבא לטובתו, או ששלח אחריו, עם כל זה צריך לקבל אותו בשמחה, כאילו בא אליו אדם גדול שהוא שמח לקראתו*.

משנה יג

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

שחוק וקלות ראש וכו'. כבר בארנו למה סדר רבי עקיבא אחר מאמר רבי ישמעאל שלפני זה, מפני שהיו חבירים בזמן אחד. ולספרים שגורסין במאמר שלפני זה רבי שמעון, או אם אתה רוצה לחבר המאמרים בעצמם, יש לפרש שאמר לפני זה (למעלה משנה יב) 'והוי מקבל כל אדם בשמחה', עד שנראה כי השמחה טובה היא, על זה אמר אף כי השמחה טובה, דהיינו שיהיה מראה שמחה כנגד שאר אדם, ובזה רוח הבריות נוחה הימנו, והוא כבוד אל בני אדם, שיש לנהוג בהם כבוד, אבל השמחה בעצמה מה זאת עושה. ואמר 'שחוק וקלות ראש וכו", כי השחוק הוא שמחה יתירה, אם כן אף כי השמחה אין ראוי להרחיק, אבל השחוק, שהוא שמחה יתירה, ראוי להרחיק.

ופירוש 'שחוק וקלות ראש מרגילין לערוה', טעם דבר זה ידוע, כי הערוה הוא בעצמו צחוק, וכמו שאמר הכתוב (בראשית לט, יד) "הביא לנו האיש לצחק בנו", ופירושו

ערוה. וזה בכמה מקומות שנקרא הערוה 'שחוק', כמו "הביא לנו האיש לצחק בנו". ואף התשמיש שהוא בקדושה ובפרישות נקרא 'צחוק', כמו שאמר הכתוב (ר' בראשית כו, ח) "וירא את יצחק מצחק את רבקה אשתו". ולפיכך אמר כי שחוק וקלות ראש מרגילין ומנהיגין את האדם לגמרי לידי ערוה, כי הצחוק מביא צחוק אחר, שהוא ערוה.

ויש לך לדעת עוד איך השחוק וקלות ראש מרגילין את האדם לערוה. וזה כי הערוה הוא סלוק השם יתברך מן האדם. ודבר זה תראה כי המעשה הזה אף כאשר אינו בעבירה כתיב (ר' דברים כג, טו) "ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך השם", ומכל שכן כאשר הוא דבר ערוה של עבירה לגמרי, שהוא סלוק השכינה. כי הוא מעשה חמרי, שאין קדושתו יתברך שם, כי קדושת השם יתברך ומעשה זה הם הפכים לגמרי, כי הוא יתברך קדוש, ומעשה זה הוא בהמי חמרי, כמו שהתבאר פעמים הרבה. ולכך פועל זה הוא מרוחק מן השם יתברך. וכאשר האדם עומד ביראה, ואין לו שחוק וקלות ראש, כי* כל יראה היא* מן השם יתברך שהוא כנגדו, ואז אינו בא לידי פועל זה, שעל ידו האדם מרוחק מן השם יתברך. אבל כאשר הוא עומד בשחוק וקלות ראש, והוא מסולק מן היראה, ודבר זה התחלה להסיר ולהרחיק האדם מן השם יתברך, והוא מרגיל אותו ומוליך אותו לגמרי אל מעשה שהוא מרוחק מן השם יתברך, עד שהוא בא לידי חטא ערוה לגמרי. וגם זה נכון.

אבל עיקר הפירוש כמו שהתבאר לך למעלה, כי הפועל הזה הוא צחוק לגמרי. וזהו לשון דברי חכמים ז"ל בכל מקום (נדה יג:) 'המשחקים בתינוקות'. קראו התשמיש 'שחוק' כאשר לא יבא ממנו תכלית אחר להוליד בנים. ולפיכך אמר 'שחוק וקלות ראש מרגילין האדם לערוה'.

ואחר שאמר איך שחוק וקלות ראש מרגילין האדם לערוה, אמר אחר כך כי יש דברים שהם הפך זה, שהם מביאים אותו לפרישות וקדושה, וכמו שאמר 'נדרים סייג לפרישות'. וזכר עמו שאר דברים גם כן, שהם גם כן* סייגים, עד שהם ארבעה דברים.

ויש לשאול, כי היה ראוי להזכיר החכמה אחר התורה, וזכר העושר אחר התורה. יש לך לדעת, כי האדם הזה אינו כמו שאר הנבראים, כי שאר הנבראים אין לאחד קנין יותר ממה שנברא בעת בריאתו, אבל האדם נברא חסר, כי (איוב יא, יב) "עיר פרא אדם יולד", ואחר כך יקנה האדם השלמתו ויושלם. ושלשה דברים הם אשר האדם* קונה; האחד, השכל והחכמה. כי נברא האדם בלא דעת, ויקנה הדעת. ודבר השני, המעשים הטובים והישרים, שהם קנין לאדם, כי לא נולדו אלו המעשים עם האדם, לכך הם נחשבים קנין לאדם. השלישי, עושרו וממונו. אשר האדם עורם מבטן אמו יצא (עפ"י איוב א, כא);

ערום מן השכל, ערום מן המעשים, ערום מן העושר. הרי אלו שלשה דברים שהם קנינים לאדם. ודבר שנקנה לאדם ולא נולד עמו, כשם שהוא נקנה לאדם, כך אפשר ההסרה ממנו, כי כל קנין אפשר ההסרה. ומפני זה צריך האדם לאלו שלשה דברים בפרט לעשות סייג וגדר, שלא יבא אל ההסרה.

ויותר מהכל נקרא קנין לאדם התורה האלהית. כי לגודל מעלתה ורוממותה מן האדם עד שהיא "תורת ה'" (תהלים א, ב), אינה קרובה אל האדם. ואינה דומה אל השלשה אשר זכרנו לפני זה, כי מצד היותם קרובים אל האדם ומתיחסים אל האדם, אף שהם קנינים גם כן, מכל מקום נמצא קנין שהוא מתחבר עם בעל קנין, עד שנעשה עם בעל הקנין כאילו הם דבר אחד. כי הדבר שהוא קרוב אל האדם עצמו, שהוא בעל קנין, נעשה עם האדם דבר אחד, ולא יוסר ממנו רק בקושי, ואינו קל ההסרה. רק אלו הדברים אשר הם אינם קרובים כל כך אל האדם, ולפיכך יש בהם ההסרה*. ומכל שכן התורה האלהית, שהיא רחוקה מן האדם, שהתורה היא אלהית לגמרי, והאדם הוא גשמי, ולפיכך התורה יותר נקל להסרה מן האדם. ודבר זה בארנו למעלה (משנה ט) אצל 'כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו*', עיין שם.

וזה אמרם בפרק שני דחגיגה (טו.), שאל אחר את רבי מאיר אחר שיצא לתרבות רעה, מאי דכתיב (איוב כח, יז) "לא יערכנה זהב וזכוכית ותמורתה כלי פז", אלו דברי תורה, שקשים לקנותם ככלי זהב וככלי פז, ונוחין לאבדם ככלי זכוכית. אמר ליה, האלהים, אפילו ככלי חרס, עד כאן. הרי שאמר כי התורה מצד מדריגתה ומעלתה העליונה, שהיא חכמה אלהית, היא קשה לקנות כזהב וככלי פז, שהם דברים שהם אינם עם האדם, ורחוקים שימצא האדם אותם. וכך דברי התורה קשה להגיע אליה להיות קנין אל האדם, במה שהתורה היא שכל עליון אלקי. ומפני זה עצמו יש להם הסרה, שנוחים להשבר ככלי זכוכית. שהדבר שאיננו שייך אל האדם, והוא רחוק ממנו, אינו מתחבר אל האדם, לכך הוא נוח* להסתלק מן האדם, וזהו שאמר 'ונוחין להשבר ככלי זכוכית'. ולכך התורה מצד שהיא אלהית, היא עוד יותר קנין, שצריך גדר אל האדם יותר מהכל, ולכך אמר 'מסורת סייג לתורה'.

והוא כמו שאמרו במסכת נדרים בפרק אין בין המודר (לז:), "ויבינו במקרא" (נחמיה ח, ח), אלו פסקי הטעמים, ואמרי לה אלו המסורת. והמסורת הם גדר לתורה, כאשר נמנו כך וכך מילין* חסירים, וכך וכך הם מלאים, וכן כמה דברים שהם סימנים בתורה, שלא תשתכח התורה. וכן פירש רש"י ז"ל בפירוש שיר השירים (ג, ח) "איש חרבו על יריכו מפחד בלילות", 'כלי זינו, הם מסורת וסימנים שמעמידים על ידם את הגירסא [והמסרה]

שלא ישתכח, פן ישכחו ויבא עליהם צרות, וכן הוא אומר (תהלים ב, יב) "נשקו בר פן יאנף [ותאבדו דרך]"', עד כאן. ובודאי הוא ממדרש חכמינו זכרונם לברכה. ובפרק כיצד מעברין (עירובין נד:), אמר רב חסדא, אין התורה נקנית אלא בסימנים, שנאמר (דברים לא, יט) "שימה בפיהם", אל תקרי "שימה", אלא 'סימנה'. שמעה רב תחליפא במערבא, אזל אמרה קמיה דרבי אבהו, אמר אתון מהתם מתניתו לה, אנן מהכא מתנינן לה (ירמיה לא, כ) "הציבי לך ציונים", עשו סימנים בתורה. ומאי משמע דהאי 'ציון' לשנא דסימנא היא, דכתיב (יחזקאל לט, טו) "ובנה אצלו ציון". רבי אליעזר המודעי אומר, מהכא (משלי ז, ד) "ומודע לבינה תקרא", עשה מודעים לתורה, עד כאן.

ופירוש דבר זה, כי התורה לפי מדריגתה, שהיא נבדלת מן האדם במעלה, אין קנין לה רק על ידי הסימן. ובודאי הסימנים הם המסורת שהם על התורה, ובמסורה כמה וכמה סימנים. ורש"י פירש שם (עירובין נד:) 'סימנים - שמועות', נקט מלתא דשייך בתורה שבעל פה, ובהך משנה נקט 'מסורת', שהוא שייך אל תורה שבכתב. והוא הדין סימני שמועות הם גם כן סימנים לתורה שבעל פה.

כלל הדבר, שהתורה אין לה מציאות גמור אצל האדם, וצריך לעשות סייג אל התורה שלא תסור התורה מן האדם. וזהו על ידי מסורת וסימנים, כי הדבר שיש לו סימן נותן הכרה אל האדם, עד שנמצא אצלו בפועל, ונגלה לגמרי אליו. ולא שיהיה בכח אל החכמה, רק בפועל לגמרי. ואם צריך אל האדם התבוננות גדול עד שיזכור התורה, לא נמצא אצלו התורה בפועל. ולכך צריך שיהיה לו סימנים, שעל ידי זה גלוי לפניו התורה, והתורה אצלו בפועל, כדכתיב "שימה בפיהם". לא כמו בני אדם שהם רקים מכלום, ואלו אין צריכין סימנים כלל, כי לא יועילו להם. ולפיכך אמר מסורת סייג לתורה.

ויש מפרשים 'מסורת' היינו הקבלה, שהוא סייג לתורה, שאלמלא הקבלה היה משתכח פירוש התורה, וצריך קבלה אל התורה. ואין נראה פירוש זה כלל, כי אין הקבלה סייג לתורה, כי הקבלה מן הרב הוא גוף התורה שבעל פה, שאין התורה שבעל פה זולת הקבלה מפי רב.

ואחר כך הזכיר שלשה דברים שזכרנו; אמר 'מעשרות סייג לעושר', כי העושר שהוא קנין האדם, הוא בעל הסרה מן האדם, יותר משאר קניינים שהם אחריו. כי אין לעושר חבור אל האדם כלל, ואינו דומה אל החכמה שהיא עומדת באדם, ומצטרפת החכמה אל האדם, אבל העושר הוא לגמרי נבדל מן האדם. ולפיכך העושר צריך יותר גדר מן שאר דברים שאינם צריכין גדר כל כך, שיש להם צירוף וחבור אל האדם ביותר.

ומה שאמר 'מעשרות סייג לעושר', היינו כדאמרינן בפרק קמא דתענית (ח:), אמר רבי יוחנן, מאי דכתיב (דברים יד, כב) "עשר תעשר", עשר בשביל שתתעשר, עד כאן. והנה טעם דבר זה כי האדם כאשר יתן ממון שלו אל השם יתברך, הנה תבא הברכה מן השם יתברך אל הממון שלו, כי הקריב מן עושרו אל השם יתברך. ולכך צוה השם יתברך לתת אחד מן עשרה אליו, ובזה הקריב ממון שלו לרשות השם יתברך.

ודוקא העשירי הוא קודש לה', מפני כי מספר הפרטיים הם עד תשעה, כי עשרה נחשבים עדה וכלל, שהרי אין המספר נוסף רק עד עשרה, ומן עשרה ואילך חוזר לספור 'אחד עשר' 'שנים עשר', הרי כי לא יתוסף רק עד עשרה. וזה מפני כי אין תוספת על הכלל, ועשרה ואלף נחשבים כאחד. ורבותינו ז"ל (סנהדרין ב.) למדו דבר זה מן הכתוב (במדבר יד, כז) "עד מתי לעדה הרעה", וכבר פירשנו זה למעלה. ומפני כי העשירי הוא המשלים לעשרה, שהם כלל, יש אל העשירי סגולה זאת שראוי לגבוה, שהוא יתברך כולל הכל, לכך* ראוי אליו העשירי שהוא משלים המספר עד שהוא הכל. וחשיבות המספר גורם זה, כי העשירי שהוא משלים אל המספר שהוא מספר שיש בו הכל, דהיינו מספר עשרה, ראוי לכנוס ברשות גבוה, שהוא יתברך כולל הכל, והוא הכל.

ומזה תבין עוד מה שאמר 'עשר בשביל שתתעשר', כי הפרטיים הם חלקים בלבד, וכל חלק הוא חסר, מפני שהוא חלק בלבד. אבל העשירי אשר הוא משלים למספר עשרה, אינו פרטי, ולא שייך בו חלק, לכך אינו חסר. ולפיכך כאשר הוא נותן מעשר אל השם יתברך, בזה דבק בו יתברך במה שהוא יתברך כולל הכל, כי לכך נותן העשירי, שהוא המשלים אל עשרה, שהוא מספר הכל, אל השם יתברך, שהוא כולל הכל. אז יש לו ברכה ורבוי, כי הכלל הוא ברכה, שאין בכלל חסרון, רק עושר. ונקרא העשירי בשביל זה בלשון 'עושר', כי העשירי משלים לעשרה, שהם כלל, והוא העושר. וכאשר דבק בו יתברך במה שהוא יתברך כולל הכל, אז מקבל ברכה ועושר מן השם יתברך. וזה "עשר תעשר" 'עשר בשביל שתתעשר', ורוצה לומר כי נקרא העשירי בלשון 'עושר'*, כי העשירי הוא העושר, שהוא המשלים אל מספר שיש בו הכל. ולפיכך עשר אל השם יתברך בשביל שתתעשר.

ולפרש לך למה הפרטים אין מגיעים רק עד ט', דבר זה יש לך לדעת, כי כל אשר הושפע מן השם יתברך, אי אפשר רק שיהיה לו שתי בחינות. וזה שהוא ראוי שיהיה אחד, מצד שהושפע מן השם יתברך שהוא אחד (דברים ו, ד), לכך כל דבר שבא ממנו הוא גם כן אחד. והבחינה השנית, מצד המושפע עצמו, שאי אפשר שיהיה אחד לגמרי בכל צד, כי כל אשר הושפע מן השם יתברך נוטה מן האחדות אל הרבוי, כאשר הוא יתברך

בלבד אחד, נמצא אשר מושפע מאתו נכנס במדריגת הרבוי. ואי אפשר שלא יהיה בו בחינת של אחדות גם כן, כי הושפע מן השם יתברך שהוא אחד, והפעולה דומה אל הפועל שהוא אחד. ולפיכך אי אפשר רק שיהיה בדבר שהוא מושפע מן השם יתברך שתי בחינות; שיש בו אחדות מצד הפועל, ומתחלק מצד בחינת המושפע.

והבחינה של רבוי והחלוק מגיע עד תשעה. וזה כי כל רבוי שיש בדבר הוא מצד ההתחלקות, אשר הוא מגיע עד תשעה. כי כל דבר נחלק לארכו ולרחבו. וכל חלק הוא מתחלק לשלשה, כי כל דבר יש לו התחלה, ויש לו אמצע, ויש לו סוף. וכך מתחלק באורך וכן ברוחב, עד שכל שטח מתחלק לתשעה חלקים, והוא מגיע עד ט' בלבד, כאשר הוא ידוע. אמנם העשירי הוא כנגד בחינה אחרת בפני עצמה, הוא האחדות, שבו הוא אחד.

וכל דבר בעולם תמצא כך. כי האדם מצד מה הוא אחד שהוא אדם אחד, והוא מחולק מצד שיש בו חלקים. ולפיכך מספר ט' נגד בחינות החלקים, והעשירי נגד הכל, שהוא האחדות, מצד שאין כאן חלוק. ולפיכך העשירי הוא קודש אל השם יתברך, כי העשירי מצד שהוא אחד, והוא מצד הפועל שהוא אחד, ואליו ראוי העשירי, שהוא מצד הפועל. גם בשביל זה העשירי שהוא כנגד הפועל, שהוא אחד, נחשב הכל, כי האחד הוא הכל כאשר אין זולתו, והבן זה מאד. ולפיכך ראוי שיתן העשירי אל השם יתברך, שהוא כנגד הפועל, שהוא אחד ברוך הוא. ואין להאריך יותר בזה, ובפרק בעשרה בעזרת השם יתברך יתבאר יותר. ולכך לא אמרו רק על המעשר 'עשר בשביל שתתעשר', לא על כל צדקה, רק על המעשר שהוא סייג לעושר. כי כאשר נותן העשירי אל השם יתברך, שבו העושר במה שהוא עשירי, וכשמו כך הוא שנקרא בלשון 'עושר', ולפיכך דבר זה מביא ברכה.

והראב"ע כתב עוד מסגולת התשעה, כי הוא כתב שאין שום מספר עולה רק עד ט'. ואמר הטעם, כי מספר ט' כאשר יהיו מונחים בעגול, יושלם העגול באופן זה; כאשר תניח מספר ט' בעגול כמו בצורה זאת, תכה ט' על עצמו והם פ"א. והנה תמצא לימין (-אחד-) [אל"ף] ובשמאל ח', והם פ"א. כי האות הראשון הוא במדריגה האחדים, ואות השני במדריגה עשרות. תכה ט' על ח' יהיו ע"ב, תמצא לימין ב' ולשמאל ז', והם ע"ב. תכה ט' על ז' עולה ס"ג, תמצא בימין ג' ובשמאל ו', והם ס"ג. תכה ט' על ו' עולה נ"ד, תמצד בימין ד', ובשמאל ה'. הנה עתה כאשר בא אל הה"א, שהוא חצי העיגול, נהפך הדבר להיות העשרות על ימין, והאחדים על השמאל. הנה תכה ט' על ה', עולה מ"ה, תמצא בימין (-ה'-) [ד'], ובשמאל (-ד'-) [ה']. תכה עוד ט' על הד', והם ל"ו, תמצא הג'

בימין והו' בשמאל, והם ל"ו. תכה הט' על הג', והם כ"ז, תמצא הב' בימין והז' בשמאל. תכה הט' על הב', והם י"ח, תמצא האל"ף בימין והח' בשמאל. תכה הט' על הא', והוא ט', ובזה נשלם העיגול.

וכבר אמרנו כי הנקודה אין לה התפשטות כלל, וההתפשטות* הראשון מן הנקודה נעשה מזה העיגול, אשר העיגול כפי מה שנתבאר לך יושלם על ידי ט', ובפחות מט' לא יושלם, שתראה כי ההתפשטות הראשון אינו בפחות מט'. אך מה שרצה לומר כי המנין אינו עולה רק עד ט', שהרי בלשון הקודש, ובכל המספרים, המספר עשרה, לא ט'. אבל רוצה לומר בודאי כי אין עולה המספר הפרטים רק עד ט', והעשירי הוא כמו שאמרנו, משלים ומאחד הפרטים האלו, כמו שבארנו למעלה, כי אי אפשר שיהיה זולת זה. והוא כנגד הנקודה שהיא בעיגול, שהיא אחת, שאין לה התפשטות, וממנה מתפשט הכל, והוא מקשר כל הט' שהם בעיגול, כי הנקודה היא אחת באמצע העיגול מקשר כל העיגול, עד שהוא אחד. לכך כאשר מגיע לעשרה, העשרה הם כמו אחד, שהרי אתה מונה 'שלשים' 'ארבעים' 'חמשים', כמו שאתה מונה 'שלש' 'ארבע' 'חמשה'. שתראה מזה כי הפרטים מגיעים עד ט', והעשירי מקשר ומאחד אותם כמו הנקודה בעיגול.

ועוד יש להבין מצד אחר מענין העשרה. ותדע, כי כל אשר מתפשט, תחלת ההתפשטות שלו מן הנקודה, ומתפשט לארבעה צדדין. והנה כל צד יש לו תחלה ואמצע וסוף כמו שאמרנו, עד שכל צד מן ארבע צדדין נחלק לשלשה חלקים, ויהיה ההיקף כולו שהם ארבע צדדים, נחלק לי"ב חלקים. ודבר זה במרובע גמור, אבל כל ההתפשטות אינו רק בעיגול, שהוא ההתפשטות השוה מבלי זויות, כמו שתראה השמים והארץ, הם עגולים, לא מרובעים, מפני שהעיגול הוא שוה. והנה כל המרובע נחלק לי"ב, אבל העיגול נחלק לט' חלקים, כי כל מרובע יתר על העיגול רביע (עירובין יד:). אם כן כאשר המרובע נחלק לי"ב, העיגול נחלק לט' חלקים, והם ט' חלקים שמתחלק כל ההתפשטות. וכנגד זה הם הפרטים שמתחלקים לתשעה, והעשירי נגד הנקודה שהיא תוך העיגול. ומפני זה העשירי קודש אל השם יתברך, כי הנקודה אין לה התפשטות גשמי כלל. וכן היו"ד אין לה התפשטות גשמי כלל. ומפני כך בכח העשירי, שהוא כנגד הנקודה, הוא הכל, כי ממנה מתפשט הכל ומתקשר הכל. ומפני זה תבין גם כן (תענית ט.) 'עשר בשביל שתתעשר', שהרי העשירי שהוא כנגד הנקודה שממנה מתפשט הכל ובכחו הכל, והוא המעשר, ולפיכך בו העושר. ודברים אלו גדולים מאד, והארכנו בזה להעמיד אותך על דברי נבונים, והתבאר איך המעשר סייג לעושר.

ואמר 'נדרים סייג לפרישות'. ודבר זה נגד מעשה האדם, כי מעשה האדם גם כן קנין לאדם, כי היצר הרע הוא באדם בטבע מנעוריו, כדכתיב (בראשית ח, כא) "כי יצר לב האדם רע מנעוריו", ודבר זה נולד עם האדם בטבע. ולא נקרא פעולות ומעשים הרעים קנינים, שאין ראוי שיקרא 'קנין' דבר הנולד עם האדם בטבע, משננער לצאת ממעי אמו, רק המעשים הטובים בפרט הם קנינים. כי אם ילך האדם אחר טבעו, אין אל האדם מעשים טובים כלל. ולפיכך אמר 'נדרים סייג לפרישות', שהאדם כאשר יצרו גובר עליו להמשיך אותו אחר יצרו שנולד עמו, צריך לנדור נדר. וכמו שאמרו בפרק קמא דנדרים (ט:), תניא אמר שמעון הצדיק, מימי לא אכלתי אשם נזיר טמא אלא אחת, פעם אחת וכו' כמו שהוא מבואר למעלה. הרי לך כי הנזירות שהוא (במדבר ו, ב) "נזיר לה'" גורם* פרישות שלא ימשוך האדם אחר יצר הרע שנולד עמו. ולפיכך אמר 'נדרים סייג לפרישות' מן העבירה.

ואחר כך אמר נגד האחרון 'סייג לחכמה שתיקה', כמו שהתבאר שהאדם בעל חומר ואינו שכלי, שהרי נולד האדם בלא שכל. ולפיכך אמר 'סייג לחכמה' שיהיה האדם שכלי, שיהיה בעל שתיקה, ובשתיקה יקנה השכל. וכבר התבאר זה למעלה (פ"א מי"ז) אצל 'ולא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה' איך השתיקה היא סייג לחכמה, כי שם מבואר היטב כי השכל והכח הדברי מחולקים, (-בו-) [כי] כח הדברי כח גשמי, וכאשר יתגבר האחד יחלש האחר. והראיה הגדולה, לעת הזקנה נחלשים* הכחות הגופניים, אז יתגבר כח השכלי, שתראה כי השכל וכחות הגוף מחולקים הפכים. ולפיכך ראוי שיהיה השכל גובר כאשר אין כחות הגשמים* פועלים, וכאשר יפעל כח הדברי לא נמצא השכלי בכחו, כי אין שני הפכים נמצאו כאחד, ודברים אלו מבוארים למעלה. והתבאר אלו ארבעה דברים.

ונראה מה שאמר 'סייג לחכמה שתיקה', ולא אמר 'שתיקה סייג לחכמה', מפני שדרך התנא לשנות כך באחרון, להודיע שהוא אחרון. ודבר זה בא לומר כי אלו ארבעה דברים כוללים כל הדברים שהם צריכים סייג, וזהו אחרון. כי מאחר שאין עוד להוסיף בדברים שצריכין

סייג רק החכמה שצריכה סייג, כמו שהתבאר כי ארבעה דברים מיוחדים דווקא שהם צריכים סייג, ומיד שאמר 'נדרים סייג לפרישות' תכף לפניך החכמה, שהיא נשארת לגדור, שאין עוד. ולכך צריך להתחיל מיד ולומר 'סייג אל החכמה השתיקה', כי החכמה ידוע מיד שאנו צריכין לדבר בה, שהוא הרביעי הנשאר.

משנה יד

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

הוא היה אומר חביב האדם וכו'. נראה כי מאמר זה קבע רבי עקיבא בכאן, מפני שאמר לפני זה (משנה יג) 'נדרים סייג לפרישות', על זה אמר כי ראוי האדם שיעשה סייג וגדר אליו, כמו מי שיש לו כרם חביב, לפי מדריגת הכרם שיש לו עושה סייג אליו. שאם יש לו שדה של ירק, אינו עושה סייג וגדר אליו. ולמי עושה גדר, דוקא לכרם, שהוא חביב לו. ועל זה אמר 'חביב האדם וכו'", ומאחר שהאדם חביב, ויש לאדם מעלה עליונה מאד, נתן השם יתברך ויתעלה ברוך הוא פרשת נדרים (נדרים עח.), שיעשה האדם סייג וגדר שלא יתקלקל מעלתו שנברא בצלם אלהים. ולכך נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה, שיזיר עצמו מן היין שלא יבא לקלקול. כך נראה פירושו.

חביב האדם. מקשין על זה, שאמר 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים וגו", ואחר כך אמר 'חבה יתירה נודעת לו וכו", מה בא להוסיף שאמר 'חבה יתירה נודעת לו', בודאי מאחר שנברא בצלם אלהים, דבר זה נודע לו. וכן קשיא אצל 'חביבין ישראל שנקראו בנים', כי מה בא להוסיף במה שאמר 'חבה יתירה נודעת להם*', ובודאי כיון שנקראו 'בנים למקום', דבר זה נודע לו. ועוד קשיא, שמביא לראיה* (בראשית ט, ו) "כי בצלם אלהים עשה את האדם", והיה לו להביא ראיה ממה שאמר (בראשית א, כז) "ויברא אלהים את האדם בצלמו". וכן קשה, דמביא "בנים אתם לה' אלקיכם" (דברים יד, א), ולמה לא הביא מקרא דכתיב (שמות ד, כב) "בני בכורי ישראל". ועוד קשיא, שאמר 'חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה וגו", כי לפי הנראה כי הכל הוא חבה אחת, כי בשביל שהם בנים למקום נתן להם התורה, שהיא כלי חמדה. ועוד, מאי 'כלי חמדה' דקאמר, כי למה קראו התורה 'כלי חמדה'. ועוד, עיקר הפירוש של "בצלם אלהים עשה* האדם", לא ידענו מה הוא הצלם הזה. שאם פירוש הצלם תאר הגוף, דבר זה אין לומר כלל שיהיה מיוחס אל השם יתברך תאר וצורת הגוף. ואם פירושו שנברא האדם בצלם אלקים, היינו השכל שבאדם, וכמו שפירש הרמב"ם ז"ל הצלם שנזכר בכתוב. דבר זה אין מוכח כך, כי מה שנאמר כאן 'חביב האדם' על כרחך פירושו שהוא חביב אף מן המלאכים, כי מה שהאדם חביב מן הבהמה, וכי דבר זה צריך לומר, ועל כרחך פירושו שהאדם חביב

אף מן המלאכים, וכמו שיתבאר. ובודאי יש במלאכים דעת וחכמה. ואפילו אם תאמר כי לא בא לומר רק כי יש לאדם המעלה היתירה שהוא בתחתונים, מכל מקום היה זה נכלל במה שאמר 'חביב האדם שנתן להם התורה', שהתורה בודאי חכמה ודעת. ולכך מוכרח לומר כי דבר זה ענין בפני עצמו.

ויש לפרש מה שאמר הכתוב (בראשית א, כז) "ויברא אלקים את האדם בצלמו", אין פירושו שיש אל השם יתברך צלם ודמות, שאין הדבר כך כלל. אבל הכתוב בא לומר כי כאשר בא לרמוז בתמונה הגשמית מה שנמצא בהקב"ה בעיון נבדל מן הגשמי, כי בודאי יכול האדם לצייר בענין הגשמי דבר* הנבדל הבלתי גשמי. דמיון זה, כאשר בא לצייר השם יתברך שהוא מלך על הכל, ואין עליו במציאות, הנה יצייר תמונה בזקיפה. אף בודאי שאין לתת שום תמונה חס וחלילה אל השם יתברך, היינו שדבר זה אסור בודאי לאדם מצד השכל שבאדם, שמשיג הדבר כפי מה שהוא, כמו שיתבאר. אבל מכל מקום מה שנמצא בהקב"ה הוא* מצוייר באדם הגשמי, שבריאתו של אדם בזקיפה, ולא כמו שאר בעלי חיים הולכי שחוח. כי מי שהולך שחוח, הוא מורה על שיש עליו אדון, ולפיכך הולך שחוח, כמו עבד שהולך שחוח לפני אדון שלו. אבל השם יתברך אין עליו, לכך האדם שהוא בזקיפה נאמר עליו שהוא בצלם אלקים. כלומר כאשר אחד בא ליתן צלם ותמונה גשמית מה שנמצא בו יתברך בלתי גשמי, הנה האדם הוא בצלם אלקים, כי האדם הוא בעולם התחתון, ומדבר הכתוב מן העולם התחתון, ומצד עולם התחתון האדם בצלם אלקים, כי אז יתואר השם יתברך כפי מה שראוי אל עולם הזה הגשמי.

כי בודאי כאשר יתואר השם יתברך בעולם הזה מצד שכל האדם, אשר שכל האדם הוא נבדל, ראוי שיהיה מתואר השם יתברך כפי אשר ראוי מצד השכל שהוא נבדל, ומצד הזה אסרה התורה כל צלם וכל דמות לאדם אשר הוא בעל שכל נבדל, וכתיב (דברים ד, טו) "כי לא ראיתם כל תמונה", וזה היה כאשר הגיעו ישראל אל המעלה הנבדלת בלתי גשמית, ובמדריגה הזאת אין צלם ודמות. אבל בריאת האדם בעולם הגשמי, ומצד עולם הגשמי נאמר על האדם שהוא בצלם אלקים. וזה שתקנו ז"ל (כתובות ח.) 'אשר יצר את האדם בצלמו בצלם דמות תבניתו', לא אמרו שהאדם הוא בצלם דמותו יתברך, אבל על הבריאה נאמר, והבריאה היא בעולם הגשמי, אשר בעולם הגשמי יש שם דמות וצלם.

ולפיכך כאשר השם יתברך נראה לנביאים, מפני כי הנביא לא ראה באספקלריא המאירה, רוצה לומר שאין כל נבואתן במדריגת משה רבינו עליו השלום, שהיתה נבואתו נבדלת לגמרי. ומשה עליו השלום אמר (שמות לג, כ) "כי לא יראני האדם וחי". אבל שאר נביאים לא היה להם מדריגה זאת, והיתה נבואתם בלתי נבדלת, ולכך נאמר

(יחזקאל א, כו) "ועל הכסא דמות כמראה אדם", כי כך מתיחס השם יתברך מצד עולם הגשמי. כי האדם שקומתו זקופה, מורה על המלכות, ולכך הולך זקוף. ומפני כך האדם בבריאתו בעולם הזה בצלם אלקים, אשר יתואר לו יתברך מצד עולם הגשמי, כי שם יתואר הכל גשמי.

וידוע כי העולם הזה הגשמי הוא כמו מלבוש אל עולם הנבדל. וכמו שהמלבוש מתואר בו הלובש, לא באמתתו של הלובש, רק כפי המלבוש יתואר בו הלובש, אף שאינו באמתתו. וכן יתואר השם יתברך בעולם הגשמי מצד עולם הגשמי. ונאמר על האדם שהוא בצלם אלקים, דהיינו מצד שהולך האדם בזקיפה, כמו שהתבאר, וכל הבעלי חיים הולכים שחוח, מפני שהם תחת האדם שהוא המלך על הכל, ובתחתונים אין עליו, והאדם הולך זקוף כפי מדריגתו שיש לו, כי אין עליו בתחתונים. וכן אם אתה בא להורות היושר שיש בו יתברך, הנה אתה מורה עליו בזקיפה, שהוא כמו קו ישר. וכן מה שהשם יתברך רואה ומשגיח בעולם, רואה הטוב ואת הרע. הנה מצייר אותו כאילו היה לו שתי עינים, האחת לטוב והאחת לרע, וכמו שאמרו ז"ל (דברים יא, יב) "עיני ה' אלקיך בה מראשית השנה עד אחרית שנה", ודרשו ז"ל (ר"ה יז:) "עיני ה' אלקיך", בלשון רבים, עתים לטובה ועתים לרעה. וזה מפני שכתוב "עיני" לשון רבים. וכן כל דבר. וזה שאמר איוב (איוב יט, כו) "ומבשרי אחזה אלוה", כי כאשר יתבונן האדם בציור גופו, יכול האדם לעמוד לדעת את השם יתברך.

והיינו דאמרו בגמרא בפרק החולץ (יבמות מט:), מנשה אמר לישעיה, משה רבך אמר (שמות לג, כ) "כי לא יראני האדם וחי", ואתה אמרת (ישעיה ו, א) "וארא את ה' יושב על כסא רם ונשא". ומתרץ שם, לא קשיא, משה רבינו ראה באספקלריא המאירה. רצה לומר כי משה, מפני שהיתה נבואתו נבדלת לגמרי, וזה נקרא שראה 'באספקלריא המאירה', לכך אמר "כי לא יראני האדם", כי אין לו תמונה גשמית. ולראותו כפי מה שהוא השם יתברך, אי אפשר לראות השם יתברך, שהוא נבדל מהכל. אבל ישעיה, שאין מעלתו כל כך, והיה רואה השם יתברך בכח גשמי, וזה נקרא 'אספקלריא שאינה מאירה', והוא ראה השם יתברך דרך עולם הגשמי, שהוא מלבוש נחשב, אשר המלבוש מתדמה בו הלובש. וזהו ההפרש אשר יש בין משה ובין שאר נביאים; משה כתיב בו (במדבר יב, ח) "פה אל פה וגו'". אבל שאר הנביאים היו מתנבאים באספקלריא שאינה מאירה, היו רואים השם יתברך דרך מלבוש הזה הגשמי, ולכך "ועל הכסא דמות כמראה אדם".

ובמדרש (ב"ר כז, א) אמר רבי יודן, גדול כחן של נביאים שמדמין את הצורה ליוצרה, שנאמר (ר' דניאל ח, טז) "ואשמע את קול האדם מדבר". אמר רבי יודן בר סימון, אית

לן קרא אחרינא דמחויר טפי יתיר מן דין, שנאמר (ר' יחזקאל א, כו) "ועל הכסא דמות כמראה אדם מלמעלה", עד כאן. ומשמעות מדרש זה שחדוש הוא שלא היה לו לומר כך עליו, ומה חדוש הוא זה*. אבל אין הפירוש שחדוש הוא מה שראה השם יתברך בדמות, שזה אינו חדוש* כלל. אבל החדוש הוא מה שאמר "כמראה אדם", כי סוף סוף עשה הנביא דמיון בין היוצר ובין היצירה. ועל זה אמר 'גדול כחן של נביאים שמדמין את הצורה ליוצרה'. ואין הפירוש כמו שפירש הרב רבינו משה בר מיימון זכרונו לברכה (מו"נ ח"א פמ"ו) 'גדול כחן של נביאים שמדמין את הצורה', כלומר שמיחסין* את הצורה - דהיינו הצלם - ליוצרה. אבל פירוש שמדמין היוצר צורת האדם אל צורת אדם. ומה שלא אמר ש'מדמין את היוצר לצורה', מפני שבא לומר כמה גדול כוחן שמדמין הצורה למי שבראה, ואם אמר שמדמין את היוצר לצורה, לא היה משמע שהוא בראה, ופירוש זה ברור. ועל זה אמר 'גדול כוחן של נביאים'. ואין דומה לזה מה שאמר (בראשית ט, ו) "בצלם אלקים ברא את האדם", שם מדמה האדם אל היוצר, ודרך לדמות הקטן אל הגדול. אבל מה שמדמין הגדול לקטן, שאמר "כמראה אדם", על זה אמר 'גדול כוחן של נביאים'.

והנה פירוש (בראשית א, כז) "ויברא את האדם בצלמו", כי האדם הוא בצלמו של הקב"ה, רוצה לומר מתיחס לו יתברך מצד עולם הזה הגשמי, כי בריאת האדם בעולם הגשמי שיהיה האדם מלך בתחתונים, כמו השם יתברך על הכל. ונברא מפני כך האדם בציור הגשמי כמו שהוא יתברך נבדל, ושייך לומר על זה "כי בצלם אלקים עשה את האדם", ופירוש הגון הוא.

ואם אתה רוצה לפרש מלת "בצלמו" הצלם שיש לו להשם יתברך לפי האמת, תפרש מה שנאמר (בראשית א, כו) "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו", אף כי בודאי הצלם והדמות באים על התואר והתמונה, בכאן לא בא רק על עיקר הצלם והתמונה. שכל דבר שיש לו צלם ודמות יש לו זיו, והוא עיקר הצלם והדמות, דהיינו האור והזיו של הצלם. וכמו שאמר הכתוב (דניאל ג, יט) "וצלם אנפוהי אשתני", ואין ספק כי לא היה משתנה התמונה הגשמית. רק כי כאשר יקרה לאדם דבר מה, משתנה לו הזיו של הפנים והאור שלו. וזה פירוש הכתוב "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו", כי דבק בפנים שלו* זיו, וניצוץ עליון דבק בו, ודבר זה הוא צלם אלקים. ובזה מיוחד האדם מכל הנבראים בזיו ואור הצלם. ואין האור הזה אור גשמי כלל, אבל הוא אור וזיו נבדל אלקי שדבק באדם, ועליו נאמר "כי בצלם אלקים עשה את האדם". כי השם יתברך נקרא 'אור', כי האור בכל מקום בא על דבר נבדל בלתי גשמי, שהרי האור אינו גשמי כלל, ודבר זה ביארנו בהקדמה

אצל (משלי ו, כג) "כי נר מצוה ותורה אור", שהאור מורה על דבר נבדל בלתי גשמי. וזהו ענין הצלם, שהכתוב רצה לומר כי האדם הזה הגשמי דבק בו ענין נבדל לגמרי בלתי גשמי, וזה זיו צלמו. וכמו שמקבל האדם הנשמה העליונה עם הגשם, כך מקבל האדם הגשמי הזיו והניצוץ העליון הזה. ומצד האור הנבדל הדבק באדם כאשר הוא מסולק ומופשט מן הגשמי, הוא צלם אלקים לגמרי.

כי זה ההפרש שיש בין האדם ובין המלאך, כי המלאך נבדל בעצמו, ומצד הזה הוא במדריגה יותר עליונה. אבל האדם הגשמי הוא מקבל כח נבדל, והוא צלם הזה, שהוא אור זיו בלתי גשמי הדבק באדם, ועוד יתבאר. ועיין לקמן (סוף פרק ו) אצל 'כל הנקרא בשמי', כי כל הנבראים יש להם דבר זה, שדבק בבריאתם הפאר וההדר בלתי גשמי, רק אצל האדם הוא נקרא 'צלם אלקים', שהוא יותר אלקי. והדבר הזה ברור, כי המלאכים, אף שהם נבדלים מן הגשם, אין נבדלים לגמרי. אבל האדם, מה שמקבל האדם הוא כח נבדל לגמרי, אף שהוא עם נושא, ולא נמצא בלא נושא, יש לדבר נבדל המקבל האדם פשיטות יותר. ודבר זה יש לך להבין בסוד החכמה, שנאמר על המלאכים שיש להם כנפים, אשר הכנפים יש לבעלי חיים, ודבר זה בצד עצמם. ורמז לך כי המלאכים מצד עצמם אינם נבדלים לגמרי, ויש להם נטיה אל בעלי חיים הגשמיים. רק השם יתברך הוא פשוט בתכלית הפשיטות לגמרי, והאדם מקבל כח נבדל פשוט עומד בנושא, הוא זיו העליון אשר הוא זורח עליו, ומקבל אותו הניצוץ האדם.

וזהו אמרם במסכת בבא בתרא (נח.), נסתכלתי בשני עקביו של אדם הראשון, והיו כשני גלגלי חמה. כי אור הצלם והניצוץ הזה שהיה מקבל אדם הראשון, עקביו - שהוא סוף שפלות האדם*, שהרי הוא רחוק מן הפנים שהוא עיקר הצלם, הוא דומה לגלגל חמה, שהוא הזוהר העליון שהוא לגשם*. כי הניצוץ הזה שהיה מקבל אדם הראשון, הוא ניצוץ עליון נבדל, ולכן עקביו דומים לגלגלי* חמה. ומפני כי יעקב אבינו היה קרוב אצל אור הזה, כאשר ידוע למבינים, אמרו שם (ב"ב נח.) כי שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון. והכל הוא ניצוץ עליון אשר מקבל האדם. ואם לא היה אור הצלם הזה דבק בו, לא נמצא באדם מה שאמרו חכמינו ז"ל במסכת שבת בפרק שואל* (קנא:) עוג מלך הבשן מת צריך לשומרו מן העכברים, תינוק בן יומו חי אינו צריך לשומרו מן העכברים. והתבאר לך ענין הצלם הזה, שהוא אור וניצוץ אלקי נבדל דבק באדם, ועל זה אמר (בראשית ט, ו) "כי בצלם אלקים עשה את האדם", כי הזיו והאור* אשר הוא מקבל, הוא נבדל לגמרי, והבן הדברים האלו.

ועוד יש לך לדעת להבין מענין אור הצלם הזה, כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר, כי האור הוא המציאות הגמור. כי הדבר שיש בו האור הוא נמצא ונראה, עד שכל דבר נמצא על ידי אור. וכבר ביארנו כי ה'חושך' נקרא כך, מפני שהחושך הפך האור, כי האור נותן המציאות לאחר, והחושך הפך זה. שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה. והחושך שהוא הפך האור, נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות, מלשון (בראשית כב, יב) "ולא חשכת את בנך", מלשון (בראשית כ, ו) "ואחשוך גם אנכי", כמו שביארנו זה פעמים הרבה.

ומפני כי האור מורה על המציאות, יאמר כי צלם האדם, שהוא אור המציאות של אדם, בצלם אלקים. וזה כי האדם מצד מה יש לו המציאות ביותר מכל הנמצאים, זולת השם יתברך. שכל דבר שהוא תחת רשות אחר, הרי אין לו מציאות גמור בעצמו, שהרי הוא אינו נמצא מצד עצמו, והוא נכנס תחת רשות אחר. והאדם מפני שהוא מלך בתחתונים, הנה יש לו המציאות הגמור. אף כי בודאי הוא תחת העלה השם יתברך, מכל מקום (תהלים קטו, טז) "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם", ובעולמו אשר שם האדם, הוא מלך, ואין עליו רק השם יתברך, והוא מושל בכל. לכך עיקר הצלם בא על הפנים דוקא, כי מציאות האדם בפנים שלו, שבו הוא ניכר האדם ונמצא מה שהוא, וזהו מציאותו. ומזה הצד האור והזיו של אדם, שהוא אור המציאות, הוא* יותר מן המלאכים, כי המלאכים אין להם אור המציאות בעולם, אשר הם שנכנסים* תחת רשות העלה יתברך.

וזהו שאמר הכתוב (בראשית א, כו) "נעשה אדם בצלמינו כדמותינו וירדו בדגת הים וגו", מה ענין זה לזה שאמר כי "נעשה אדם בצלמנו וירדו בדגת הים וגו'". אבל פירוש זה כי הכל הוא אחד, כי מצד שהאדם נברא בצלם אלקים, שהוא מורה על שיש לו בעולמו המציאות, שאין עליו כמוהו, לבד השם יתברך. ואם לא היו אחרים תחת רשותו, מה כחו יותר מכל שאר הנבראים אשר בארץ. אבל אמר שיהיה רודה בהכל, והכל יהיה תחת רשותו. והנה אין לאחר אור המציאות הזה כמו שהוא אל האדם. ותחלה אמר הכתוב "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו", דמשמע אף המלאכים הם בדמותו, ואחר כך אמר (שם פסוק כז) "בצלם אלקים ברא אותו". כי בודאי המלאכים מצד שהם עליונים בעצמם, וכל התחתונים אשר בארץ - תחתיהם, שייך לומר "נעשה אדם בצלמנו", שהרי כל התחתונים גם כן תחתיהם. אמנם האדם נאמר בפרט עליו "בצלם אלקים ברא אותו", דהיינו מצד שהאדם בתחתונים מלך, ואין עליו כי אם השם יתברך, לכך יש לו אור וזיו המציאות ביותר מכל, אף מן המלאכים, כמו שבארנו.

וזהו אמרם בפרק חזקת הבתים (ב"ב נח.) אמר רבי בנאה, נסתכלתי בשני עקביו של אדם הראשון, ודומין לשני גלגלי חמה, עד כאן. ורצו לבאר מה שנאמר באדם הראשון שנברא בצלם. ופירושו, כי האדם הוא על הגלגל החמה, עד שגלגל החמה הוא תחת האדם, ולפיכך אמר 'נסתכלתי בשני עקביו של* אדם הראשון וכו". ורצה לומר כי האור מציאות של עקביו*, דהיינו תכלית שפלות מדריגת מציאותו* של אדם הראשון, הוא כמו מעלות המציאות שיש לגלגלים, הוא גלגל החמה. ולכך אמר כי האור והזיו המורה על המציאות של עקביו, שהוא שפלות מציאות האדם, הוא כמו מעלות המציאות של הגלגלים, הוא גלגל חמה. וזה כי האדם מושל על הגלגלים, ולכך אור מציאתו יותר מן אור הגלגלים, כי הם תחת האדם. ומדמה שני עקביו לגלגל חמה, כי גם עקביו הם תחת האדם, וכן בעצמו הגלגלים תחת האדם. וביארנו זה בחבור גבורת השם.

ועוד במדרש אמרו אור עקביו של אדם מכהה גלגל חמה. ורצה לומר כי מציאות האדם יותר אור וברור מן גלגל חמה, ויתבאר עוד בעזרת השם יתברך בנתיבות עולם. ומצד הזה היה מושל יהושע על השמש לומר "דום" (יהושע י, יב), וקרא יהושע את השמש עבדא בישא, ולא זבינא דאבא אתה, כמו שהארכנו בחבור גבורות השם. כלל הדבר, כי האדם מצד שאין עליו בתחתונים, נקרא אור וזיו הצלם של אדם שהוא בצלם אלקים. ורצה לומר כי האור והזיו, שהוא מורה על המציאות, הוא כמו אור המציאות של השם יתברך במה*, כמו שהתבאר. ועל זה נאמר (בראשית א, כז) "ויברא אלקים את האדם בצלמו", כי יש לאדם זיו ואור הצלם שיש להשם יתברך. כי השם יתברך מחוייב המציאות, ועל זה אמר שברא אותו בצלם אלקים מצד מעלת המציאות שיש לאדם, שאין לו כנוי מצד העולם אשר האדם בו.

וזהו אמרם בפרק קמא דברכות (ו:), רבי יוחנן ורבי אלעזר אמרי, כיון שנצרך אדם לבריות פניו משתנים, שנאמר (תהלים יב, ט) "כרום זלות לבני אדם". מהו "כרום זלות לבני אדם", כי אתא רב דימי אמר עוף אחד יש בכרכי הים, וכרום שמו, וכיון שהחמה זורחת עליו מתהפך לכמה גוונים, עד כאן. הרי לך כי הנצרך לבריות, והוא תלוי באחר, ואין לו מציאות בעצמו, פניו משתנים. דהיינו שאין לו זיו צלמו, וחשך זיו פניו אליו כאשר אין לו מציאות גמור. ומעלה זאת נתנה באדם ביותר.

ובאולי תשאל, הנה בארנו למעלה כי המציאות הוא לדברים הנבדלים מן החומר ביותר, כמו השכל וכיוצא בזה, ולדברים חמריים אין המציאות כל כך. ואיך אפשר לומר כי יהיה אור המציאות לאדם - והוא בעל חומר נברא מן האדמה - יותר ממה שהוא למלאכים, שאינם מוטבעים בחומר. בודאי אין זה קושיא, כי הדבר הזה כמו שהארכנו

למעלה, כי האדם מקבל ניצוץ עליון הזה, והוא בנושא, הוא האדם. והנצוץ הזה שהוא מקבל יותר פשוט מן המלאכים, כי המלאכים אינם גוף וגשם בעצמם, ומכל מקום אין להם הזוהר והזיו הזה, שהוא ניצוץ עליון דבק בו. אבל האדם הוא גוף ובשר, מקבל האור והניצוץ העליון, ועומדים בנושא, כמו שהתבאר. וזהו ההתאבקות שהיה ליעקב עם המלאך (בראשית לב, כד), כי היה ליעקב מעלת הצלם הזה כמו שהתבאר. והמלאך הוא נבדל בעצמו, אבל אינו מקבל אור וזיו הזה, שהוא נבדל. אבל יעקב, אף על פי שהוא גוף, מקבל האור הזה בנושא, וכמו שבארנו דבר זה באריכות בחבור גבורות השם.

ועוד כי כבר אמרנו שאין לאדם שהוא בתחתונים שום חסרון, במה שהוא בתחתונים. וזה נקרא אור וזיו המציאות שיש אל השם יתברך. אבל המלאך, אף על פי שהוא יותר במדריגה מצד שהוא נבדל מן החומר, מכל מקום המלאכים במדריגתם שהם עליונים, יש חסרון בהם, ולא נקרא שיש להם אור וזיו המציאות כמו שיש לאדם, שהוא מלך בתחתונים. והאדם שמציאותו בתחתונים, יש לו המציאות הגמור, שאין עליו זולת השם יתברך. ועוד, כי יש למלאכים, שהם נבדלים מן החומר, מציאות יותר מצד עולם הזה, הנה יש לאדם המציאות לעולם הבא. וכבר בארנו בפרק רבי אומר (למעלה פ"ב מ"י) כי הצלם שנברא* בו האדם הוא בעצמו מורה על מדריגתו בעולם הבא, כמו שבארנו לשם*. והוא מה שאמרו חז"ל (ב"מ נט.) כל המלבין פני חבירו אין לו חלק לעולם הבא. כי המלבין פני חבירו, ומבזה צלם אלקים שהוא מורה על עולם הבא שיהיה לאדם, אין לו חלק בעולם הבא, וכמו שיתבאר עוד. הנה מדריגת צלם אלקים הזה, ואור מציאותו של אדם, מצד העולם הבא. ואז לא תוכל לומר כי האדם הוא בעל גוף וחומר, איך יהיה יותר בצלם אלקים מן המלאכים, כי אז יסולק מאתו חרפת הגוף והחומר. ובבריאתו תכף ומיד נברא האדם על זה שיהיה מוכן לעולם הבא, כי לכך כתיב (בראשית ב, ז) "וייצר", בשני יודי"ן, בריאה אחת בעולם הזה, ובריאה אחת בעולם הבא (ב"ר יד, ה).

וכאשר תעמוד על לשון "צלם" תמצא שכך הוא, כי לשון "צלם", וכן "תמונה" ו"תבנית" (דברים ד, טז), באים על תמונת הדבר שהוא נמצא בו, וניכר בו הדבר שיש לו הצלם*. ולפיכך מלת 'צלם' בא על הפנים בפרט*. וזה מפני כי הפנים בו ניכר ונמצא הדבר שיש לו פנים. הרי לך כי מלת 'הצלם' משמש על הכרת מציאות הדבר. ולכך יאמר כי האדם נברא בצלם אלקים, כי הכרתו בתחתונים - האדם מבורר וניכר מציאותו מכל התחתונים, כמו שהתבאר, לכך הוא בצלם אלקים. שהשם יתברך מבורר במציאות, שלכך נקרא "ה' צבאות" (ישעיה מח, ב), שהוא אות בצבא שלו, שהוא נבדל מזולתו.

וכך האדם בתחתונים נבדל מכל התחתונים. והנה האדם בצלם אלקים, דהיינו הכרתו הוא* הכרת אלקים.

והשואלים האלו חושבים כי השמות באים על הגשמות, וכאשר כתיב (דברים יא, יב) "עיני ה'", "אזני ה'" (במדבר יא, פסוקים א, יח), בא השם על הגשמות, ולפיכך הוקשה להם דבר זה כאשר נמצא אלו שמות אצל השם יתברך, ונדחקו לפרש השמות שהם מושאלים. ואני אומר, וכך* הוא, כי השמות לא באו על הדבר מצד הגשמות כלל, ושם "עינים" בא על הראיה בלבד, ו"אזני ה'" על השמיעה, ו"היד" בא על ענין היד מה שהוא, יהיה הדבר בגשם או אינו בגשם, לא באו השמות האלו מצד הגשמות. כי מה ענין השמות, שבאו על המהות של דבר, אל ענין הגשמות כלל, וכן כל הדברים. ואין גשמות בכל השמות, כי השם בא על הדבר מופשט מן הגשמי כמו שידוע מענין השם, המורה על המהות. ומאחר שהשם בא על המהות, אין כאן דבר גשמי. ומעתה מה שנאמר "צלם" ו"דמות" ו"תבנית" גם כן, כל הלשונות משמשים על הכרתו, כי זהו ענין הדמות והתבנית. ויאמר כי הכרתו של אדם מה שנבדל משאר הנמצאים, שבזה יוכר במה שהוא נבדל מן זולתו, הוא כמו הכרת השם יתברך. והיינו כי האדם נבדל מן התחתונים למעלה ולשבח, כמו שהוא יתברך ניכר ונמצא בעליונים, שהוא נבדל מכל לשבח ולעלוי. ולכך לא נמנעו חכמים ז"ל מלתקן בברכה (כתובות ח.) 'אשר יצר את האדם בצלמו בצלם דמות תבניתו', כי אין השמות באים על הגשמות, רק על המופשט מן הגשמי. והכל מבואר כאשר תבין הדברים אשר אמרנו, כי הכל מיוסד על שורש האמת.

ואף שאמר 'חביב האדם', אין זה כולל כל מין האדם, כי כבר אמרו ז"ל (יבמות סא.) כי 'אתם קרוים "אדם", ואין האומות קרוים "אדם"', כאילו שלימות הבריאה, שהיא לאדם בפרט, הוא לישראל, לא לאומות, כאשר בארנו פעמים הרבה מה שישראל בפרט נקראים 'אדם', והוא דבר ברור מאוד. ואף כי מעלה זאת אינה רק לישראל בלבד, אמר על זה 'חביב האדם', ולא אמר 'חביבין ישראל', וזה כי הפרש גדול יש, אף כי גם מעלה זו היא לישראל בפרט, מכל מקום יש צורת אדם באומות גם כן*, רק שעיקר צורת אדם לא נמצא באומות, מכל מקום נמצא הצלם הזה אצל שאר אומות, רק שאינו נחשב לכלום. ולכך לא* אמר 'חביבין ישראל שנבראו בצלם אלקים'. ועוד, כי כאשר נברא האדם, היה מעלה זאת לאדם ולנח, אף כי אינם בשם 'ישראל' נקראים. ועם* אחר שבחר השם יתברך בישראל נתמעט הצלם הזה אצל האומות, מכל מקום הצלם האלקי הוא שייך לאדם במה שהוא אדם, ודבר זה מבואר.

ואמר עוד 'חבה יתירה נודעת לו'. ומאוד יש להפליא על זה איך זכר התנא דבריו בחכמה והשכל, שאמר 'חבה יתירה נודעת לו', ומה הוסיף התנא בזה שאמר 'חבה יתירה נודעת לו'. אבל ביאור ענין זה, שבא לומר כי דבר זה שנברא האדם בצלם האלקים, גרם שהשם יתברך יש לו חבור עם האדם, עד שמקבל האדם האהבה מן השם יתברך. לכך נודע לו האהבה, כי מי שיש לו חבור עם אחד, אי אפשר שלא יהיה נודע לו.

ועוד תדע ההפרש שיש בין החבה שהיא אהבה מוסתרת, שהיא אהבה שלא יצאה לפעל כלל, רק היא אהבה מוסתרת. אבל האהבה הנודעת הנגלית אל הנאהב, כבר יצאה לפעל עד שהיתה בגלוי. ובודאי הדבר שהוא בפעל יותר נחשב מן דבר שהוא בכח ולא יצאת לפעל. וזהו עצמו מה שאמרנו, כי האהבה שהיא בפעל הנגלה, האהבה זאת הוא חבור גמור, כאשר האהבה היא בפעל. ומפני כך מביא הכתוב של (בראשית ט, ו) "כי בצלם אלהים עשה את האדם", ולא (בראשית א, כז) "ויברא אלהים את האדם בצלמו", כי לא מצאנו כי דבר זה של "ויברא אלהים את האדם בצלמו" נודע החבה לאדם. אבל מאחר שאמר (בראשית ט, ו) "שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים וגומר", נודע לאדם החבה, שהרי בשביל זה השופך דם האדם נהרג, והנה נודע לאדם חבתו של הקב"ה. וכן מביא מקרא (דברים יד, א) "בנים אתם לה' אלהיכם", ולא (שמות ד, כב) "בני בכורי ישראל", כי לא מצאנו שנודע לישראל החבה הזאת, אבל מה שמצוה השם יתברך (דברים יד, א) "לא תתגודדו ולא תשימו קרחה בין עיניכם" בשביל שישראל הם בנים אל השם יתברך, הרי בזה נודע לישראל חבתו יתברך, שהם בנים למקום, ודבר זה עושה רושם מצוה זאת דוקא, והנה נודע להם החבה. ולפיכך מה שנודע לו החבה הוא עצם החבור בין שני אוהבים, אשר צריכין שיהיה חבור ביניהם, ועל ידי שנודע לו האהבה הוא החבור.

ועוד יש הפרש בין חבה נודעת לו ובין חבה שאינה נודעת לו. כי החבה הנודעת מודיע לו החבה לפי שמבקש אהבתו, ואם לא היה מבקש אהבתו לא היה מודיע לו החבה. אבל מי שמודיע החבה לאוהבו, לכך הוא מודיע לו החבה, שאומר אני אוהב אותך, כדי שגם הוא יתקרב עצמו אליו ויאהב אותו. ולכך אמר 'חבה יתירה נודעת לו', כלומר שהחבה היא יתירה כל כך, עד שהיא נודעת אל הנאהב, ואינה אהבה מוסתרת. מפני שהשם יתברך רוצה שיהיה גם כן ישראל אוהבין אותו, ולכך היה מודיע להם החבה.

ואמר לשון 'חביב האדם', ולא אמר 'גדול האדם*', כי מעלה זאת בפרט גורם חבה, כי מה שנברא האדם בצלם אלהים ובדמותו, כדכתיב (בראשית א, כו) "כדמותנו", והדומה יאהב את הדומה בטבע, ולכך 'חביב האדם שנברא בצלם אלהים'.

ואחר כך אמר 'חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם'. אמר 'כלי חמדה', מפני שהעולם נברא בתורה, כי התורה היא סדר מסודר מן השם יתברך, אשר גזר השם יתברך הסדר כפי חכמתו, כמו שבארנו במקום אחר. והסדר הזה היה מחייב את העולם. הנה התורה היא כלי שבו נברא העולם, כי הסדר המושכל, שהוא התורה, הוא היה כלי שבו היה פועל העולם*. ודבר זה מבואר כי השכל פועל בגשם, והביאו ראיה לזה איך השכל פועל בגשם, כי כאשר יניח האדם לוח שאינו רחב על נהר אחד, כאשר היה אדם עובר עליו, שמחשבת הנפילה גורמת כי תצא הנפילה אל הפעל. הרי כי המחשבה פועלת שיצא הדבר אל הפעל. וכמה דברים שהמחשבה פועלת. ומכל שכן הסדר המושכל העליון, היא התורה אשר מתחייב מן השם יתברך, שהיה פועל כפי סדר המושכל הזה. וזה שאמר כי התורה היא כלי חמדה שבו נברא העולם. ואמר 'חמדה', כי השכל בלבד הוא שנחמד, מפני כי הדבר שהוא נחמד הוא נחמד למראה, כמו שאמר (בראשית ב, ט) "נחמד למראה", והתורה חמודה לראיות השכל. וכך קראו את התורה בכל מקום (שבת פח:, זבחים קטז.) 'חמדה גנוזה תתקע"ד דורות קודם שנברא העולם'. והכל נאמר על שהיא חמדה למראה השכל המביט בתורה.

והוסיף לומר 'חבה יתירה נודעת להם', כמו שהתבאר הטעם למעלה, כי דבר זה שנתן להם התורה שהיא כלי חמדה, הוא גורם שהשם יתברך יש לו חבור של אהבה עם האדם. והוא שיצאת החבה אל הפעל, כאשר נודע האהבה אל הנאהב, כמו שפרשנו למעלה. ועוד, כי כאשר נודע לו האהבה, הוא מבקש אהבתו. כמו מי* שהוא אומר לאחד; הנה עשיתי לך טובה זאת, ראוי שתאהב אותי בשביל זה. והנה הוא חפץ ומבקש אהבתו, וזהו חבה על חבה כאשר מבקש אהבתו גם כן. ומפני זה אמרו (שבת י:) הנותן מתנה לחבירו צריך להודיעו. וזה מפני כי כל מתנה שנותן לאחר, ראוי שיהיה אוהב את מי שנותן לו המתנה. ולפיכך יש להודיע אליו שנותן לו המתנה, ויהיה שלום בין הנותן ובין המקבל. ומפני כך אמר 'חבה יתירה נודעת לו', שהשם יתברך הודיע להם החבה, כדי שיהיה אוהב אותו גם כן, שהשם יתברך חפץ באהבתן של ישראל גם כן. אך פירוש ראשון הוא עיקר, אם תבין מה שאמר 'חבה יתירה נודעת לו'.

ותבין כי הזכיר התנא ג' דברים; האחד, 'חביב האדם שנברא בצלם אלהים'. השני, 'חביב (-האדם-) [ישראל] שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם'. השלישי, 'חביב (-האדם-) [ישראל] שנקראו בנים למקום', אלו הם ג' מדריגות עליונות, כאשר ידוע. וכבר בארנו כי מעלת הצלם הוא מצד התחתונים, כמו שהתבאר למעלה באריכות, כי מעלת הצלם כאשר האדם הוא מלך בתחתונים, כמו שהשם יתברך בעליונים ובתחתונים. ויותר מזה

שנתן לאדם התורה מן עולם העליון, וזהו עוד יותר מעלה שהיא החכמה העליונה. ויותר מזה המעלה השלישית, שנקראו ישראל "בנים" אל השם יתברך, שזאת המעלה על הכל, כי בשביל זה נותנים ישראל כתר בראש מלך מלכי המלכים, כדאיתא בפרק אין דורשין (חגיגה יג:) כי סנדלפון עומד מאחורי המרכבה, וקושר כתר לקונו מתפלתן של ישראל. ודבר זה בשביל כי הם בנים של הקב"ה, דכתיב (משלי יז, ו) "עטרת זקנים בני בנים", ולכך סנדלפון קושר כתר לקונו מתפלתן של ישראל, שהם בנים של מקום. הרי אלו ג' מדריגות זו על זו, עד המעלה הזאת שהיא על הכל, והבן זה.

ואמר 'חביבין ישראל שנקראים בנים למקום'. כי ישראל נקראו 'בנים' בשביל שהם נבראים בשביל עצמם שיהיו אל השם יתברך, כמו הבן שהוא בשביל עצמו והוא אל אביו. וכן ישראל נבראו בשביל עצמם, לא כמו האומות שהם נבראים לשמש את ישראל*. ואף המלאכים נבראו לשמש את העולם, וכולם נקראו עבדים, כמו העבד שנברא לשמש את (-העולם-) [האדון]. אבל ישראל, כל העולם נברא בשבילם, ולכך נקראו ישראל 'בנים', שהם אינם רק בשביל עצמם. גם פירשנו זה במקום אחר. ודבר זה גורם החבה כמו חבת בן לאב, והדביקות לגמרי בו. ולכך אמר 'חבה יתירה נודעת להם וכו". ובזה תדע תמיד מעלת ישראל.

משנה טו

הַכֹּל צָפוּי, וְהָרְשׁוּת נְתוּנָה, וּבְטוֹב הָעוֹלָם נִדּוֹן. וְהַכֹּל לְפִי רֹב הַמַּעֲשֶׂה:

הכל צפוי והרשות נתונה ובטוב העולם נדון וכו'. יש לשאול, מה ענין 'הכל צפוי וכו" אל מה שאמר 'חביב האדם שנברא בצלם אלהים'. דע, כי מצד מדריגת מעלת האדם* שהוא חביב כל כך, ראוי שיהיו כל מעשיו שהוא עושה לשם שמים נראים ונגלים לפני הקב"ה, שהרי האדם קרוב אל השם יתברך, ואיך לא יהיו מעשיו צפוים לפני הקב"ה. ומכל שכן לפי הפירוש שאמרנו במה שאמר 'חביב האדם שנברא בצלם אלהים', כי צלם אלקים הזה נותן מציאות גמור אל האדם. וכאשר יש לאדם מציאות גמור, איך לא יהיו מעשיו צפוים וגלוים אל הקב"ה. והכל מצד מעלת הצלם הזה, שהוא מורה על המציאות הגמור, ודבר שיש לו מציאות הוא נודע לפני השם יתברך. אבל אשר מציאותו תוהו, יש לו הסתרת פנים מן השם יתברך, ודבר זה מבואר.

וכן מה שאמר 'הרשות נתונה', דבר זה כי מצד שהאדם בצלם הקב"ה, לכך* נתן לאדם רשות לעשות מה שירצה, ואין האדם מוכרח במעשיו. שכך פירוש זה; 'הכל צפוי' לפני הקב"ה, ועם כל זה 'הרשות נתונה' לאדם לעשות כמו שירצה. ואם רואה שהאדם רוצה לעשות חטא, אין הקב"ה מונע ממנו החטא מלעשות, אלא הרשות נתונה לו. ודבר זה

מפני כי האדם נברא בצלם אלהים (בראשית א, כז), ויש לו דמיון בזה גם כן אל השם יתברך, שהוא נברא בצלם אלהים. ואין הדבר הזה נמצא אל המלאכים, שאין הבחירה בהם, והם עושים כפי אשר הקב"ה מנה* אותם לעשות, ולא ישנו את שליחותם. אבל האדם שנברא בצלם אלקים, יש לו סגולה זאת שהוא ברשות עצמו, כמו השם יתברך שהוא עושה מה שירצה, וכך האדם יש רשות בידו לעשות מה שירצה, והוא בעל בחירה. **וענין זה** נרמז בתורה, שאמר הכתוב (בראשית ג, ה) "והייתם כאלהים יודעי טוב ורע". ויש לשאול, איך יהיו כאשר יעשו החטא כאלקים יודעי טוב ורע. וכבר הקשה אחד מן האומות דבר זה אל הרמב"ם ז"ל, והאריך בתירוץ הקושיא הזאת, כמו שהוא מבואר בספרו. ויש לך לדעת כי פירוש זה, כי האדם קודם שחטא, מצד עצם בריאתו לא היה ראוי שיהיה כאלהים יודעי טוב ורע, כי האלהים יודע טוב ורע, אבל לא האדם. כי האדם יש עלה עליו, וצריך שיהיה דבק בעלתו יתברך, שהוא הטוב. הנה הוא מסולק מן ידיעת הרע, רק ידיעתו הטוב, שהוא העלה שלו, כי העלה שלו הוא הטוב, ותמיד דבק העלול בעלה שלו, והוא הטוב בעצמו. והאדם בודאי הוא ראוי להיות יודע טוב ורע מצד שהוא נברא בצלם אלהים, אבל מצד שהאדם יש לו דביקות בעלתו, שהוא טוב, היה* יודע הטוב ולא הרע. אבל כאשר לא יפנה אל עלתו, כמו שהיה אחר שחטא, אז הוא יודע טוב ורע.

ובאולי תשאל מה מעלה הוא זה בידיעת הרע. בודאי דבר זה מעלה בחכמה, כאשר חכמת האדם כוללת בידיעת הטוב והרע, וכמו שאמר הכתוב (בראשית ג, ה) "ונפקחו עיני שניכם והייתם כאלהים יודע טוב ורע". אך קודם שחטא, מפני כי התחתונים צריכים אל עלתם, והם דביקים בעלתם ואינם נבדלים מן העלה, ובשביל כך לא היה האדם פונה רק אל הטוב, הוא עלתו יתברך, ומפני כך לא היה לו ידיעה ברע.

ומפני כי האדם מצד עצמו, מה שנברא בתחתונים, יש לו הסרה ונטיה מן עלתו* יתברך, היה הנחש עם רוכבו סמאל מסית האדם. כי כאשר יאכל מעץ הדעת, ויהיו עוברים על דברי הקב"ה שציוה אותם שלא יאכלו ממנו* (בראשית ב, יז), בזה יהיו נבדלים מן העלה יתברך, ואז ידעו טוב ורע כמו שאמרנו. כי האדם יש בו ענין מן השם יתברך, שהוא נברא בצלם אלקים. ולכך אמר הנחש (בראשית ג, ה) "והייתם כאלקים יודעי טוב ורע". כי כאשר יהיו נוטים* מן העלה, והם ברשות עצמם, כאשר מסוגל לזה האדם שהוא בתחתונים, הנה ידיעתו בטוב ורע, ובזה הוא כאלהים לגמרי, שאין עליו עלה* כלל.

ובמדרש (ב"ר כא, ה) "הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע" (בראשית ג, כב), רבי יהודה בר סימן אומר, "כאחד ממנו" כיחידו של עולם, עד כאן. בארו זה, כי מה שהאדם

יודע טוב ורע הוא מצד יחידתו בעולם הזה התחתון, דוגמת השם יתברך בעליונים. ומצד הזה האדם מסוגל לדעת טוב ורע, מה שלא היה לאדם קודם שחטא.

ואמר אחר זה (שם) פן יהיו חייו כוללים בזה שיאכל מעץ החיים וחי לעולם, ויהיה חייו נצחי, כוללים כל ימי העולם. כי אחר שהגיע האדם אל המעלה הזאת בידיעת טוב ורע, יהיה דבק בעץ החיים, היא התורה, "ואכל וחי לעולם". כי קנין הידיעה מביא האדם להיות דבק בחיים, כדכתיב (משלי ג, יח) "עץ חיים היא למחזיקים בה". כמו שתמצא בדברי* חכמים הרבה מאד שהיו רוצים לדבק ולאחוז בעץ החיים, היא התורה, לסלק מהם המיתה. כמו שמצינו בפרק במה מדליקין (שבת ל:), ובכמה חכמים, כמו רבה בר נחמני. וכאשר נגזר המיתה על האדם מצד שנפרד מן העלה יתברך מצד עצמו, וירצה שיהיה ערי מקלט אליו האכילה מעץ החיים.

וכבר בארו כי "עץ החיים" הזה הוא התורה, כמו שהתבאר. ופירוש האכילה הזאת, היינו שיהיה עץ החיים אכילתו לגמרי להתעצם בתורה. כי הדבר שאוכל ממנו, מתעצם בו האוכל עד שממנו נזון לגמרי. ובודאי על ידי זה יהיה חי לעולם, כאשר היה נזון בו. וזה היה כאשר היה קרוב אל עץ החיים, דהיינו שהיה לו מדריגה עליונה, ואז אפשר לו לאכול מן עץ החיים, שיהיה נזון בו לגמרי לעמוד על כל סודי התורה, ויחיה לעולם. וזה שאמר (בראשית ג, כב) "פן ישלח ידו", כאשר הוא קרוב אל עץ החיים, מצד שהאדם הוא בגן עדן, "ואכל* וחי לעולם" (שם). ודבר זה אין ראוי לאדם, מפני שכבר היה נוטה אל התחתונים כשאכל מעץ הדעת, והוא יודע טוב ורע, וזהו הסרה מן העלה כמו שהתבאר. ולפיכך אינו ראוי אל החיים הנצחיים כאשר היה נוטה אל התחתונים. וכאשר גרש אותו* מן מעלתו מגן עדן, לא היה קרוב אל עץ החיים לאכול ממנו, והבן זה מאוד.

והתבאר לך כי הידיעה בטוב ורע הגיע לו מצד שהוא ברשות עצמו, ואינו פונה אל עלתו, שהוא הטוב, ואין כאן רע. ודבר זה גם כן מה שהרשות נתונה להיות האדם בבחירתו, הוא מצד שהאדם נברא בצלם אלהים, והוא יחיד בתחתונים, וגרם לו דבר זה להיות כאלקים יודע טוב ורע. ואם שאין הדבר הזה לטובתו, כי יותר טוב שיהיה ברשות העלה, ולא יהיה* בעל בחירה, שאפשר לו לעשות הרע. הלא גם כן דבר זה מה שהוא כאלקים יודעי* טוב ורע אינה גם כן מעלה אל האדם, כי לאדם אין זה מעלה. רק שהגיע לו דבר זה מצד שהאדם נברא בצלם אלהים, ולכך נעשה כאלהים יודעי טוב ורע. וכך הוא דבר זה מה שהאדם ברשות עצמו להיות בבחירתו, שיש לו דמיון אל העלה, אף על גב שאינו לטובתו, והבן הדברים. ואל תאמר כי גם הבהמה היא גם כן בעלת בחירה. שאין הדבר

כך כלל, כי הבהמה שהיא עושה לפי טבעה, ואין זה בחירה, כי הטבע הוא אחד. אבל האדם שהוא בעל שכל, שייך בו בחירה במה שירצה.

ומעתה לא יקשה מה שאמרו בפרק רבי ישמעאל (ע"ז נד:), שאלו פילוסופין את הזקינים ברומי, אם אלקיכם אינו רצונו בעבודה זרה, למה אינה מבטלה. אמרו, אילו היו עובדים לדבר שאין צורך להם, היה מבטלו. עכשיו שהם עובדים לחמה וללבנה, יאבד עולמו מפני אלו, עד כאן. ויפה השיב להם שלא יאבד את העולם, אבל למה לא* יאבד עובדי עובדי עבודה זרה. אבל דבר זה, שאם היה מאבד עובדי עובדי עבודה זרה, לא היה האדם בחירי כלל, כי איך יהיה בחירי, שהרי היה ירא מן האבוד לגמרי.

והנה מה שאמר 'הכל צפוי והרשות נתונה', הכל נמשך אל מה שאמר 'חביב האדם שנברא בצלם אלהים'. כי לכך הרשות נתונה, מפני שהאדם נברא בצלם אלקים בתחתונים, ודבר זה גורם לדעת טוב ורע, שנאמר (בראשית ג, ה) "והייתם כאלקים יודעי טוב ורע". ומה שאמר 'הכל צפוי', ולא אמר 'הכל צופה', מפני שאפילו הרע, שאין השם יתברך רוצה בו, אף זה צפוי מלפניו. אבל 'צופה' היה משמע שמבקש לראות, והוא הדבר הטוב, אבל הרע הרי כתיב (חבקוק א, יג) "והבט אל עמל לא תוכל". ועל זה אמר 'הכל צפוי', בין טוב ובין רע, 'והרשות נתונה'.

והרמב"ם ז"ל פירש בפירוש המשנה הזאת, זה לשונו; וראוי שיהיה המאמר הזה לרבי עקיבא, וזהו פירושו בקצרה, על תנאי שתדע כל מה שקדם בפרקים הקודמים, אמר כל מה שבעולם ידוע אצלו יתברך, והוא משיג אותו, והוא אמרו 'הכל צפוי'. ואמר לא תחשוב בהיותו יודע כל המעשים, יתחדש ההכרח, כלומר שיהיה האדם מוכרח במעשיו. אין הענין כן, אלא רשות נתונה ביד האדם במה שיעשה, וזה 'והרשות נתונה', עד כאן לשונו שם. והנה בעיקר דבריו אין כאן מקום זה להאריך, ואף על גב שהדברים אמת מצד עצמן, שהשם יתברך צופה ויודע העתיד, מי הכניס אותו במקום הזה בדברים כאלו, ולמה לא יפרש 'הכל צפוי' שהוא יתברך צופה המעשה בעת עשיתו*, ונותן לו רשות לעשות, ואין מוחה לו לעשות הרע. ויבא הלשון כראוי, כלומר אף הרע צפוי לפניו.

וכן* המאמר שבא אחריו 'ובטוב העולם נדון', רוצה לומר שאל יחשוב האדם כי מאחר שהשם יתברך אין מוחה ביד עוברי עבירה, שאין השם יתברך חפץ בטוב העולם. דומה לאב שהוא אוהב את בנו, והוא בא לעשות דבר חטא*, שאז האב אינו מניחו לעשות. וכאשר הוא שונאו, מניח אותו לעשות, שנאמר (ב"ק סט.) 'הלעיטהו לרשע וימות', שמניח אותו לעשות רצונו, שיבא לידי אבדון. וכך יעלה על הדעת שמפני שמבקש רעתו

של עולם, מניח אותו לידי חטא. שאם היה אוהב את האדם, והיה חביב עליו, למה אינו מוחה. אלא ודאי חפץ הוא חס ושלום להכריעהו לכף חובה. ועל זה אמר שאינו כן, כי אף אם דן העולם, אינו* מבקש בחוב העולם, אבל 'בטוב העולם נדון', שחפץ לזכות העולם ולהטיב אל העולם, ולא יהיה בעולם רק טוב. ולכך הקב"ה דן אותו בטוב, היינו שמדת הטוב של השם יתברך חפץ שיהיה העולם בטוב, ולכך מביא פרעניות לעולם לשלם לעושה רעה, ואז מסולק הרע מן העולם, ונשאר הטוב. וזהו 'ובטוב העולם נדון', כלומר בטוב של הקב"ה העולם נדון, כי מצד שהוא טוב רוצה בטוב, ואינו חפץ ברע.

וזה אמרם בפרק בתרא דברכות (נד.) חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה. וקאמר בגמרא (ברכות ס:) מאי מברך, אילימא כשם שמברך על הטובה 'הטוב והמטיב' כך מברך על הרעה 'הטוב והמטיב', והתנן, על הטובה מברך 'הטוב והמטיב', ועל הרעה מברך 'דיין אמת'. אמר רבא, לא נצרכא אלא לקבולי בשמחה, עד כאן. ואיך סלקא דעתך שיברך 'הטוב והמטיב' על הרעה, עד שהוצרך להביא ראיה שאין מברך 'הטוב והמטיב'. אלא דסלקא דעתך כיון שגם הרעה באה ממדת הטוב, כמו שאמרנו, כי העולם אף כאשר נדון במדת דינו של הקב"ה, הוא נדון מצד מדת הטוב שבו, כי מפני שהוא טוב הוא רוצה בטוב, ובמה שמביא פרעניות בעולם הזה נפרע האדם על מעשיו, ומסולק בזה הרע, ונשאר הטוב. ובשביל כך עצמו חייב לקבל בשמחה מן השם יתברך מדת דינו, ולברך 'ברוך דיין אמת', כי לא יברך 'הטוב והמטיב', כי לא קבל האדם טוב. וזהו 'ובטוב העולם נדון', שרוצה לומר שאף הרע שמביא הקב"ה בעולם, אינו בא רק מפני הטוב שבו יתברך. לא כמו האדם שעושה רעה לאחר מצד הרע שבו, אבל אצל השם יתברך אף הרע הוא מן צד הטוב שבו יתברך, וכמו שאמרנו.

ואמר 'והכל לפי רוב המעשה'. כלומר שאין השם יתברך דן את האדם על כל* מעשה שעשה בפני עצמו*, רק דן את האדם אם הוא זכאי מצד עצמו, ואם הוא חייב מצד עצמו. והאדם נחשב צדיק כאשר רובו זכיות, ונחשב חייב מצד הרוב. ודבר זה הוא אזהרה לאדם, שלא יעשה אף חטא אחד. וכמו שאמרו ז"ל במסכת קדושין (מ:) אמר רבי שמעון, לעולם יראה האדם שהעולם חצי זכאי וחצי חייב, והאדם עצמו חציו זכאי וחציו חייב. אם עשה האדם עבירה אחת, אוי לו שהכריע עצמו ואת* כל העולם לכף חובה. עשה מצוה אחת, אשרי לו שהכריע עצמו ואת כל העולם לכף זכות.

ואין הפירוש שהכל אחר רוב המעשה, ואם מעוט מעשיו רעים, נחשב צדיק גמור, והקב"ה מוותר לו הרע שעשה. וכן אם הוא רובו חייב, הוא נדון אחר הרוב, ואין הקב"ה משלם לו מעוט מעשיו שעשה. שאין הדבר הזה רק כך; כי כל מעשה טוב שעשה, אף

אם הוא* רשע גמור, ועשה מצוה אחת, הקב"ה משלם לו*. וכן אם רוב זכאי, ועשה חטא אחת, הקב"ה משלם לו חטאו שעשה. ואם כן על מה נאמר כי הכל אחר רוב* המעשה. אבל הפרש יש בין רוב צדיק ובין שנחשב שהרוב רשע, כי אותו שנחשב צדיק, הוא זוכה לעולם הבא. והרשע ראוי להיות נאבד מן העולם הבא. ובזה הכל אחר רוב המעשה, להיות נחשב צדיק או שיהיה נחשב רשע. אבל מכל מקום מעוט עבירות שעשה הצדיק, נפרע על מעשיו. ומעוט זכיות שעשה הרשע, משלם לו הקב"ה. משל למלך שיש לו אוהב, ומקרבו בכל מפני שהוא אוהבו, ועשה דבר כנגד המלך, משלם לו מה שעשה כנגדו, ומכל מקום נשאר אהבתו* של מלך במה שהוא אוהב אותו. וכך המלך ששונא לאחד, וכאשר עשה אותו האדם דבר טוב אל המלך, משלם לו הטוב. וכן זה שהוא נחשב צדיק על פי רוב המעשה, הוא זוכה למה שראוי אל הצדיק, רק שנפרע ממנו על מעוט עונותיו שעשה. וכן זה שהוא רשע, השם יתברך נוהג עמו כמו מי שהוא רשע ושונאו, רק משלם לו מקצת טובות שעשה.

ורבותינו ז"ל פירשו ההפרש, כי אשר הוא צדיק על פי הרוב, מאחר כי עיקר שלו צדיק, ראוי שיהיה נפרע על מעשיו בעולם הבא, ששם עיקר התשלומין. כי עיקר שלו הוא צדיק, ולכך ראוי שיהיה תשלומין שלו בעולם הבא, שהוא עיקר התשלומין. ועונותיו שאינם עיקר, כי הם המעוט, והמעוט אינו עיקר, לכך תשלומין שלו בעולם הזה, שאינו עיקר. ואשר הוא רשע על פי הרוב, והנה עיקר שלו רשע*, ראוי שיהיה פרעון שלו בעולם שהוא עיקר, דהיינו בעולם הבא, שהוא עיקר. ומעוטו, הוא זכיות, והוא דבר שאינו עיקר, ולכך פרעון שלו בעולם הזה, שאינו עיקר.

והיינו דאמרינן בפרק קמא דקידושין (מ:), אמר רבי אלעזר בר צדוק, למה נמשלו הצדיקים בעולם הזה, לאילן שכולו עומד במקום טהרה, ונופו נוטה למקום טומאה. נקצץ נופו, כולו עומד במקום טהרה. כך הקב"ה מביא יסורין על הצדיקים בעולם הזה, כדי שירשו העולם הבא, שנאמר (איוב ח, ז) "והיה ראשיתך מצער ואחריתך ישגא מאוד". ולמה הרשעים דומים בעולם הזה, לאילן* שכולו עומד במקום טומאה, ונופו נוטה למקום טהרה. נקצץ* נופו, נמצא כולו עומד במקום טומאה. כך הקב"ה משפיע להם טובה בעולם הזה, כדי לטורדן ולהורישן מדריגה התחתונה של גיהנם, שנאמר (ר' משלי יד, יב) "יש דרך ישר לפני איש ואחריתו עדי אובד", עד כאן. הרי ביארו כל הדברים שאמרנו. והבן המשל איך מדמה המעשים שהם מעוט, לענפים שאינם עיקר האילן, ולפיכך ראוי שיהיה נפרע על מעשיו בעולם שאינו עיקר גם כן, והכל בדין ובמשפט. ובפרק קמא דתענית (יא.), "אל אמונה ואין עול" (דברים לב, ד), "אל אמונה",

כשם שנפרעים מן הרשעים לעולם הבא* אפילו על עבירה קלה שעושים, כך נפרעין מן הצדיקים בעולם הזה אפילו על עבירה קלה שעושים. "ואין עול", כשם שמשלמין שכר לצדיקים לעולם הבא אפילו על מצוה קלה שעושים, כך משלמין לרשעים בעולם הזה אפילו על מצוה קלה שעושים*, עד כאן. והרי התבאר ההפרש שיש בין הצדיק ובין הרשע כאשר הכל לפי רוב המעשה.

ואפשר לפרש מה שאמר 'והכל לפי רוב המעשה', רוצה לומר רבוי המעשה, שהוא יתברך משלם לאדם על כל מצוה ומצוה שעשה, ולרשע על כל עבירה שעשה. ואל תאמר כי השם יתברך נותן לו שכרו לצדיק כצדיק, וכן נפרע מן הרשע כמו שראוי להיות נפרע מן הרשע, אבל לשלם על כל מצוה שעשה אינו משלם לו, וכן אין נפרע מן הרשע על כל עבירה שעשה. ולכך אמר 'והכל לפי רוב המעשה', היינו רבוי המעשה, שהוא יתברך משלם לצדיק על* כל מצוה, ולרשע על כל עבירה שעשה, ופירוש זה נכון הוא.

משנה טז

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 וְשֶׁלֹּא מִדַּעְתּוֹ, וְיֵשׁ לָהֶם עַל מַה שֶּׁיִּסְמוֹכוּ, וְהַדִּין דִּין אֱמֶת, וְהַכֹּל מְתֻקָּן לַסְּעוּדָה:

הוא היה אומר הכל נתון בערבון וכו'. אחר שהתחיל לדבר מן הדין, שאמר (למעלה משנה טו) "ובטוב העולם נדון והכל לפי רוב המעשה", אמר עתה הנהגת דינו של הקב"ה איך העולם נדון. ואמר 'הכל נתון בערבון וכו", פירוש, הנשמה שהיא* בידו של הקב"ה, כדכתיב (ר' איוב יב, י) "כי בידך נפש כל חי", הוא הערבון שיש לאדם ביד הקב"ה. כמו האדם שנותן ערבון לאחד, עד שאי אפשר לסור מן אשר בידו הערבון. וכן כל הנמצאים ברשותו יתברך, דהיינו נפשם ביד השם יתברך. ואמר עוד 'ומצודה פרוסה על כל החיים*', המצודה הזאת היא הרשות, ורוצה לומר שהכל תחת רשותו יתברך, כי מי שהוא במצודה הוא ברשות אחר. וכך כל החיים הם ברשותו של הקב"ה. והנה מצד שני פנים אין לנבראים המלט מן השם יתברך; הן מצד הערבון, שהוא הנפש שהוא* בפרט ביד הקב"ה, שנאמר (שם) "נפש כל כי בידך". הן מצד המצודה, שהיא פרוסה על כל החיים, והכל הוא ברשותו. ולפעמים גובה השם יתברך מן הערבון אשר הוא אתו, והוא נטילת נפשו, שהוא ערבון אצל השם יתברך. ולפעמים אינו רוצה לגבות מן הערבון אשר הוא אצל השם יתברך, שאינו רוצה ליטול נפשו אשר הוא ביד השם יתברך, והוא גובה מצד* כי הכל הוא ברשות הקב"ה ליסר אותו ביסורין, ואין המלט.

ויותר יש לפרש הפך זה; כי 'הכל נתון בערבון' רוצה לומר כל הנמצאים בעולם הם בידו של הקב"ה, ואין שום נמצא שהוא ברשות עצמו, והערבון הזה שכל הנמצאים תלוים בו. אבל החיים יש להם ענין אחר בפני עצמו, וזה שאמר 'ומצודה פרוסה על כל החיים', רוצה לומר שכל הבריות החיים נתונים תחת המיתה, והוא ההעדר, שהוא נקרא "מצודה רעה" (קהלת ט, יב). וכאשר רוצה, ילכדו במצודה זאת שפרוסה עליהם, ואין להם יציאה מזה, ומקבלין העדר. וזה יותר נראה. ולכך אמר 'הכל נתון בערבון ומצודה פרוסה על כל החיים'.

ואמר 'והחנות פתוחה'. רוצה לומר שאין מניעה לאדם מצד המעשה בעצמו. וזה שאמר 'החנות פתוחה', שאין ננעל מלפני האדם דבר, שיכול לעשות הרע. ומעשה הטוב גם כן אין ננעל מלפני האדם, שכל מעשה אפשר לו ליקח, ואין מניעה מצד המעשה. ואמר 'והפנקס פתוחה* והיד כותבת', רוצה לומר כי מעשי האדם נרשמים לפני הקב"ה, כמו שכבר בארנו כי אין האדם כמו שאר בעלי חיים, כי האדם עיקר המציאות בעולם, וציור המציאות, הן לטוב הן לרע, הוא על ידי האדם; אם האדם עושה טוב, יש ציור טוב. ואם רע, יש כאן ציור רע. ודבר זה נקרא 'הפנקס פתוחה והיד כותבת', וכמו שבארנו למעלה (פ"ב מ"א) אצל 'וכל מעשיך בספר נכתבין', עיין שם. ו'היד' הוא יד האדם - שעושה המעשה - כותבת, כי כל מעשה אדם נרשמים, כדלעיל. ואמר 'וכל הרוצה ללות וכו", דבר זה נאמר על שאין השם יתברך נפרע מיד מן האדם, אבל הוא מלוה לזמן, ונפרע ממנו לבסוף. ואמר 'והגבאין מחזירין תדיר וכו". פירוש, הם שלוחי המקום אשר על ידיהם נעשה הדין. כי על ידי הכל הקב"ה עושה שליחתו להיות נפרע מן הרשעים, ואלו נקראו 'שלוחי המקום'. ואמר ש'נפרעין מן האדם מדעתו ושלא מדעתו'. כי האדם אשר הוא צדיק, מקבל עליו מדת היסורין, שהם פרעון על חטא - באהבה, וזה נקרא 'פרעון מדעתו'. ו'פרעון שלא מדעתו' כאשר אין רוצה ואינם חביבין עליו היסורין, דבר זה נקרא 'פרעון שלא מדעתו'. ואמר ש'יש להם על מי* שיסמכו', לומר כי הם שלוחי הקב"ה, כי כך סדר השם יתברך את העולם שיהיו שלוחים להיות נפרעין מן האדם. ואל יאמר אדם אף כי הם גובים מן האדם, מכל מקום אין דבר זה בא מן השם יתברך, שיהיה שליח בכך. שדבר זה אינו, כי הדבר הזה הוא בא מן השם יתברך. ולפיכך אל יחשב האדם שאם ירצה ישמור עצמו מן הגבאים שמחזירין תמיד, כי אין זה* מסודר מן השם יתברך להיות הם שלוחים, רק מעצמם עושים. ואם היה הדבר הזה כך, אפשר שיהיה האדם שומר עצמו מן הרע. ועל זה אמר כי 'יש להם על מי שיסמכו', כי הם שלוחים שלו, ואותו שסומכין עליו, הוא יתברך, פועל הכל, ואין מציל מידו (עפ"י דברים לב, לט).

ואמר 'והדין דין אמת', רוצה לומר בלא תוספות ובלא גרעון נפרעין, ואין פוחתין ואין מוסיפין על מה שראוי, רק הדין דין אמת.

ומפני שהזכיר רבי עקיבא מן הנהגת העולם, שהאדם ניתן לו רשות לחטא, והשם יתברך נפרע אחר כך מן האדם, ודבר זה חסרון בעולם בודאי, ואין ראוי לומר שזה תכלית העולם, כי הוא יתברך שהוא שלם בתכלית השלימות, לכך* אי אפשר לומר שברא את העולם לתכלית זה, כי אין זה תכלית טוב, ומן הטוב לא יצא רק הטוב. ועל זה אמר 'והכל מתוקן לסעודה', והסעודה הזאת היא השלימות לגמרי, כי האדם כאשר יסעוד, על ידי הסעודה משלים חסרונו עד שלא נמצא אצלו חסרון. ולכך אמר 'והכל מתוקן לסעודה', הוא השלמת העולם עד שיהיה שלם בלא חסרון, ותהיה הסעודה איך שתהיה, הכונה בזאת הסעודה השלמת המציאות, עד שיושלם בלא חסרון. וזהו בודאי לעולם הבא, שאז יהיה העולם בשלימות בלא חסרון. וזה פירוש הסעודה הנזכרת כאן.

וזה אמרם בפרק קמא דברכות (יז.), מרגלא בפומיה דרב, העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה, ולא פריה ורביה, ולא משא ומתן, ולא קנאה ושנאה, רק צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם, ונהנין מזיו השכינה, שנאמר (שמות כד, יא) "ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו", עד כאן. ורצה לומר כי האדם בעולם הבא אין צריך להשלמה, לא כמו שהוא בעולם הזה שהאדם צריך לקבל השלמה, אבל יהיה האדם שלם במעלה יותר עליונה. ולכך לא יהיה צריך לאכילה ושתיה להשלים עצמו. ולא יהיה צריך לפריה ורביה להשלים עצמו בתולדות, כי התולדות הם השלמה לאדם. ולא יהיה כאן משא ומתן, שצריך האדם להשלים חסרונו על ידי משא ומתן לקנות מה שצריך לו. ולא יהיה קנאה ושנאה, שדבר זה בעצמו חסרון גמור כאשר האדם שונא אחר, או מקנא באחר, כי הנפש השלימה אין מקנא באחר. וכן השונא, בודאי שונאו נחשב אליו חסרון. אבל העולם הבא יהיה שלם בלא חסרון. ואמר 'אלא צדיקים יושבים', כלומר שהעולם הבא אינו בעל תנועה כמו שהוא בעולם הזה, אבל העולם הבא יש שם ישיבה והנחה. ודבר זה מורה על כי האדם בשלימות בפועל, ואינו מתנועע אל ההשלמה, רק כבר הוא שלם, וכל אשר הוא שלם הוא נוח ויושב.

ואמר '**ועטרותיהם בראשיהם**', כלומר שהמעלה שיהיה להם אין מעלה על זאת, וזה שאמרו 'ועטרותיהן בראשיהן', כי העטרה על הראש מורה שלא ישלוט על ראשם לא מלאך ולא שום נמצא, זולת השם יתברך. ולכך ראוי לעטרה, כמו המלך אשר יש לו עטרה על הראש, שהוא קשוט הראש, שמורה הקשוט והכבוד הזה שיש בראשו כי אין אחר* שולט על ראשו. ודבר זה הוא העטרה שיהיה להם, כי לא ישלוט עליהם אחר. ולא

אמר 'וכתריהן על ראשיהם', שהיה חס ושלום משמע שלא יהיה עליהם השם יתברך מלך, ויהיו כמו המלך לגמרי. אבל אמר 'ועטרותיהם בראשיהם', כי העטרה מורה שהם בני חורין, ולא ישלוט בהם אחר על ראשם שאינו מלך, אבל אל המלך יש לו הכתר, אבל להם יהיה העטרה. וזה אמרם בפרק קמא דראש השנה (ח:), אמר רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה, מראש השנה ועד יום כפורים לא היו העבדים נפטרים לבתיהם, ולא היו משתעבדין, אלא אוכלין ושותין, ועטרותיהן בראשיהן וכו'. הרי כי מי שאינו משועבד לאחר, ואין אחר משתורר עליו, יש לו עטרה על הראש. ועיקר העטרה הזאת, כי לא יהיה להם השעבוד, המיוחד אל דבר שהוא בעל חומר, שיש (-לאדם-) לעבדים שהם חמרים, כמו שאמרנו כמה פעמים כי זהו ענין העבדים, שנאמר עליהם (בראשית כב, ה) "שבו לכם פה עם החמור", עם הדומה לחמור (יבמות סב.). ועטרה מורה שיהיו נבדלים, ולא יהיו בעלי חומר שיש לו שעבוד.

ואמר 'ונהנין מזיו השכינה'. רצה לומר כי האדם על כל פנים מצד שהוא עלול, אי אפשר שיהיה שלם לגמרי מצד עצמו, ועל זה אמר שיושלם האדם על ידי העלה עצמה, שיהיו נהנים מזיו השכינה, והוא יתברך יהיה משלים אותם, וזהו שאמר שיהיו נהנים מזיו שכינה. והנה אין למעלה ממדריגה זאת, כאשר יהיה השלמת האדם על ידי השם יתברך בעצמו, שיושפע עליהם זיו שכינה, רוצה לומר שיהיה השם יתברך משלים את מציאותם, והוא יתברך צורה להם. וכבר התבאר לך כי המציאות הוא מתיחס אל האור, כמו שהתבאר בפרק זה באריכות. והאור הוא שמוציא את העין מן הכח אל הפעל לגמרי, עד שהוא רואה, ואז מציאותו בפעל. זה מה שאמר שיהיו נהנין מזיו שכינתו, שמן האור של השם יתברך, הוא מציאותו יתברך, יושלם מציאות הצדיקים, שיהיו בשלימות בפעל. ודבר זה הוא התענוג העליון כאשר דבר אחד בשלימות. ודבר זה רמז בפסוק (קהלת יא, ז) "ומתוק האור וטוב לעינים", רצה לומר כי הנבדל שמתיחס לאור, הוא במתיקות* ובטובה, והוא משלים את אחרים, וזהו "וטוב לעינים", עד שהם בטובה גם כן, וזהו מה שאמר 'ונהנין מזיו שכינה'. ופירוש זה ברור, כי רמזו בכאן כי הוא יתברך בעצמו צורת הצדיקים, משלים את מציאותם, ולפיכך יהיו נהנין מזיו שכינתו. וזהו הסעודה שרמזו עליה כאן ש'הכל מתוקן לסעודה'.

ואולי יקשה לך מה שאמרו במסכת בבא בתרא (עד:), שעתיד הקב"ה* לעשות סעודה לצדיקים מבשרו של לויתן, שמשמע שיש אכילה ושתיה. בודאי לא קשיא, כי זה יהיה קודם עיקר עולם הבא, שתהיה אותה סעודה, אבל לעולם הבא הוא כמו שאמר שיהיו נהנין מזיו שכינה. ומכל מקום כאן לא רמז על אותה סעודה של לויתן, כי אין זה שלימות

אחרון לצדיקים, רק סעודת עולם הבא הוא שיהיו נהנים מזיו שכינתו. אמנם בלאו הכי לא קשיא, כי מה שאמרו העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, היינו אכילה גופנית, אבל סעודת לויתן אינו אכילה ושתיה גופנית, רק כמו שבארנו במקומו כי הוא אכילה בלתי גופנית, ואין להאריך במקום הזה. רק נראה כי צריך לפירוש שאמרנו, כי אין הלויתן מדריגת* סעודת עולם הבא, שהרי סעודת עולם הבא שיהיו נהנין מזיו שכינה, ודבר זה סעודתן. מכל מקום יש ליישב כי הא והא איתא, שיהיו סעודתן מן הלויתן, כמו שבארנו במקומו, וגם יהיו נהנין מזיו שכינה. ודבר זה נכון, ואין להאריך יותר, כי דברים אלו עמוקים.

משנה יז

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 וְשָׁרְשָׁיו מֻעָטִין, וְהָרוּחַ בָּאָה וְעוֹקַרְתּוּ וְהוֹפְכַתּוּ עַל פָּנָיו, שֶׁנֶּאֱמַר (ירמיה יז, ו) 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 וְשָׁרְשָׁיו מְרֻבִּין, שֶׁאֲפִלּוּ כָּל הָרוּחוֹת שֶׁבָּעוֹלָם בָּאוֹת וְנוֹשְׁבוֹת בּוֹ אֵין מְזִיזִין אוֹתוֹ מִמְּקוֹמוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר (שם פסוק ח) 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:

אם אין תורה אין דרך ארץ וכו'. יש להקשות, מאחר ש'אם אין תורה אין דרך ארץ', ו'אם אין דרך ארץ אין תורה', אם כן אי אפשר שיהיה נמצא אחד; שהרי התורה אי אפשר שתמצא, שצריך דרך ארץ קודם. ודרך ארץ אי אפשר שיהיה נמצא, שהרי התורה קודמת, אם כן אין אחד נמצא. וכן יש לשאול באחרים. ועוד, מה ענין תורה לדרך ארץ, שיתלה התורה בדרך ארץ. ועוד, 'אם אין חכמה אין יראה', והרי מצינו דואג ואחיתופל שהיו חכמים, ולא היה בהם יראת שמים. ועוד, מה הפרש יש בין חכמה לבינה ודעת. ועוד, 'אם אין קמח אין תורה', יותר הוי ליה לומר 'אם אין לחם אין תורה', ומה ענין 'קמח' לכאן.

ויש לפרש, מפני שאמר למעלה רבי עקיבא (משנה יג) 'שחוק וקלות ראש מרגילין את האדם לערוה*', ורצה לומר שמן הרע נמשך הרע. ולפיכך סמך אחריו דברי רבי אלעזר בן עזריה, שההפך הוא גם כן, כי 'אם אין תורה, אין דרך ארץ. ואם אין דרך ארץ, אין

תורה', וכן 'אם אין חכמה וכו". וכל זה כי מן הטוב נמשך הטוב אשר מתדמה ומתיחס* לו, כמו שמן הרע נמשך יותר רע. כי השחוק וקלות ראש, שהוא רע, מרגילין ומוליכין את האדם לערוה, ודבר זה מצד ההתדמות אשר ביניהם, כמו שהתבאר. וכמו שהשחוק וקלות ראש והערוה מתדמים ומתיחסים במה שהם דברים רעים, ולכך נמשך זה אחר זה, וכך בעצמו התורה ודרך ארץ הם דברים טובים מתיחסים, ונמשך האחד אחר השני. אבל כבר אמרנו שאין צריך לזה, רק מפני כי רבי אלעזר בן עזריה היה בדור אחד עם רבי עקיבא, ולכך סדר דבריו אחר רבי עקיבא, כמו שאמרנו פעמים הרבה, כי כאשר היו בדור אחד סדר דבריהם זה אחר זה. ולכך סדר דברי רבי ישמעאל (למעלה משנה יב) ורבי עקיבא (למעלה משניות יג-טז) ורבי אלעזר בן עזריה דבריהם זה אחר זה, שאלו שלשתן בזמן אחד היו, כדאמרינן בפרק בתרא דמועד קטן (כח:) כשמתו בניו של רבי ישמעאל נכנסו ד' זקינים לנחמו, רבי טרפון, ורבי יוסי הגלילי, ורבי אלעזר בן עזריה, ורבי עקיבא. וכן בכמה מקומות.

ופירוש 'אם אין תורה אין דרך ארץ', רוצה לומר 'דרך ארץ' - היינו המלאכה 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'. ואמר ש'אם אין תורה אין דרך ארץ', כי דרך ארץ, שהיא לפי הנהגת עולם, אין לזה קיום אם לא נמצא בו התורה. וכמו שתמצא בכלל העולם, שאם לא היתה התורה, לא היה קיום לעולם, כמו שדרשו ז"ל בפרק רבי עקיבא (שבת פח.) שלכך הוסיף ה"א בששי, לומר שכל מעשה בראשית תלוים ועומדים עד ששי בסיון, שאם יקבלו ישראל את התורה - מוטב, ואם לאו יחזרו, לתוהו ובהו. וכן הוא באדם הפרטי, שאין לדרך ארץ, שהוא הנהגת העולם, קיום באדם, אם לא על ידי התורה, כי התורה היא השלמת הנהגת עולם הטבעי, ואין דבר עומד בלא הדבר שמשלים אותו. ולפיכך אמר 'אם אין תורה', שהוא השלמת דרך ארץ, כי דרך ארץ הנהגת סדר עולם, והתורה היא הנהגה אלהית, שהיא למעלה מהנהגת העולם הזה, הוא הנהגת הטבע*. והנהגת התורה היא משלמת הנהגת העולם הזה הטבעי, עד שעל ידי שניהם תושלם ההנהגה לגמרי אשר ראויה לאדם. ולפיכך אמר 'אם אין תורה אין דרך ארץ', כי לדבר החסר אין קיום, רק שיושלם*. ו'אם אין דרך ארץ אין תורה', כי לא נתנה תורה לעולם הזה רק כאשר המקבל בשלימות מצד עולם הזה הגשמי, ואז מקבל המעלה העליונה האלקית, שהיא על עולם הזה*. ולפיכך 'אם אין דרך ארץ', שזהו כאשר יש בו הנהגת העולם בשלימות, אין תורה, כי צריך שיהיה קודם המקבל בשלימות.

ולא יקשה 'אם אין תורה אין דרך ארץ, ואם אין דרך ארץ אין תורה', איך אפשר שיהיה נמצא אחד מהם. כי דבר זה אין קשיא, כי פירוש 'אם אין תורה' רוצה לומר שאם הוא אדם שאינו מוכן לתורה כלל, בודאי אדם שהוא כזה, אין בו דרך ארץ בודאי. אבל אם הוא ראוי לתורה, ואפשר שיהיה בו תורה, לא יאמר על זה 'אם אין תורה'. כי צריך בודאי שימצא קודם דרך ארץ, שהוא המדריגה התחתונה, ואחר כך העליונה. ולפיכך אפשר שימצא באדם כמו זה דרך ארץ, אף כי אין בו תורה. וכן מה שאמר 'אם אין דרך ארץ אין תורה', פירושו אם הוא אדם שאינו ראוי כלל לדרך ארץ, אז לא ימצא בו תורה.

ואפשר לפרש מה שאמר 'אם אין דרך ארץ אין תורה' כמשמעו, שצריך שיהיה בו דרך ארץ קודם, כי דרך ארץ שהוא הנהגת* סדר עולם, הוא קודם לחכמה אלהית. ואם לא ימצא הקודם, לא ימצא אשר הוא יותר עליון במעלה, שהרי דרך ארץ קודם לגמרי אל התורה. וכמו שמצינו בבריאת עולם, שהרי כ"ו דורות קדמה דרך ארץ את התורה. ודבר זה בודאי, כי הנהגת סדר עולם קודם התורה, שהיא הנהגה אלהית, ולפיכך 'אם אין דרך ארץ אין תורה'. אבל מה שאמר 'אם אין תורה אין דרך ארץ', רוצה לומר כמו שאמרנו, כיון שכל מעשה בראשית היו תלוים ועומדים עד שקבלו ישראל את התורה (שבת פח.), הנה 'אם אין תורה אין דרך ארץ', רוצה לומר שאין קיום לדרך ארץ שכבר קנה, כי הכל בטל לגמרי, אף דרך ארץ שקנה. כמו שהיה בבריאת העולם, שאם לא היה התורה לא היה קיום אל העולם.

ומה שאמר 'אם אין חכמה אין יראה וכו", כבר פירשנו דבר זה אצל (למעלה משנה ט) 'כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו, חכמתו מתקיימת', כי קיום החכמה הוא על ידי יראת שמים, וכבר הארכנו בזה למעלה. גם יש לבאר דבר זה כמו 'אם אין תורה אין דרך ארץ', שרוצה לומר כי אם אין יראת שמים, שהוא התכלית, כי תכלית חכמה יראת השם, כי אין החכמה רק שיגיע ליראת שמים, והוא העיקר. כמו שאמרו בפרק ב' דברכות (יז.) תכלית חכמה יראת השם, שלא יהא האדם קורא ושונה ובועט באביו או במי שגדול ממנו. והנה יראת שמים השלמת החכמה, כי על ידי יראת שמים אז יושלם מה שראוי שיושלם. והחכמה היא מדריגה ליראת שמים, שעל ידי החכמה יבא לידי יראת שמים, כמו שאמרנו אצל (למעלה פ"ב מ"ה) 'אין בור ירא חטא'. ואם אין חכמה אין יראה*, כי מורא מלכות הוא מצד הקירוב אל המלך, שכאשר האדם עם המלך אז מקבל יראתו. אבל הרחוקים מן המלך, אין יראה להם מן המלך. וכך האדם שהוא בעל חכמה, נחשב קרוב אל השם יתברך, עד שהוא מקבל היראה מן השם יתברך. אבל הבור, מצד שהוא רחוק מן השם יתברך, שהוא בעל חומר בלבד, והוא רחוק מן המלך, אי אפשר שיהיה

ירא חטא. ולפיכך על ידי החכמה מגיע אל יראת שמים. ואי אפשר שיהיה זה בלא זה; כי לא נמצא הנמשך אם לא ימצא הקודם, ויראת שמים נמשך אחר החכמה. וגם אם לא ימצא דבר שהוא התכלית וההשלמה, לא ימצא הקודם, כי אין קיום לו בלא השלמתו, וכמו שכתבנו למעלה גם כן.

'**אם אין** דעת אין בינה וכו". פירוש אלו ג' דברים, החכמה והבינה והדעת; החכמה כמשמעו, אשר הוא חכם ומשכיל בדברים אשר הם בעולם. והבינה הוא מעלה יתירה מזאת, שהוא מבין דבר מתוך דבר, וכדאיתא בספרי (דברים א, יג), זו היא ששאל אריוס את רבי יוסי, מה בין חכמים לנבונים; חכם דומה לשולחני עשיר, כאשר מביאין לו דינרין לראות, אז הוא רואה. וכשאין מביאין לו לראות, יושב ותוהה. נבון דומה לשולחני תגר, כשמביאין לו לראות, רואה. כשאין מביאין לו, הוא מחזיר ומביא משלו, עד כאן. הרי לך כי יש הפרש בין חכם והנבון; כי החכם הוא בעל סברא, שעומד על הדבר שהוא לפניו. והנבון הוא כמו המפולפל, שמוציא דבר מתוך דבר. ולפיכך הוא מדמה אותו לתגר, אף על גב שאין לו, מביא ממקום אחר. וכך הוא הנבון, מוציא הדברים ממקום אחר. אבל הדעת הוא שידע אמתת הדברים כפי מה שהם בהבדל הדברים. וידוע כי האדם גדרו שהוא 'חי מדבר', כי במה שהוא מדבר נבדל האדם מן שאר בעלי חיים. ודבר זה נקרא 'דעת', דהיינו השגת הדברים בהבדל שלהם. אבל החכמה אינו רק השגה, מה שמשיג נקרא 'חכמה', אף כי אינו משיג הדבר מצד אמתתו ובהבדל שלו.

והכתוב נותן החכמה לארץ, דכתיב (משלי ג, יט-כ) "ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה בדעתו תהומות נבקעו". ודבר זה מפני כי השמים יותר רחוקים מן הגשמי מן הארץ, ולפיכך ראוי לתת התבונה, שהוא יותר עמוק בחכמה, אל השמים. וכדכתיב גם כן (משלי כ, ה) "מים עמוקים עצה* בלב איש ואיש תבונות ידלנה". הרי לך מבואר כי הבינה יותר שכלי, ולפיכך ראוי לתת החכמה אל הארץ, והתבונה אל השמים. ונותן הדעת אל התהומות, כי לפי מה שאמרנו כי הדעת הוא שמבדיל בין דבר לדבר, שיודע אמתת הדברים בהבדל שלהם, וכמו שאמרו ז"ל (ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב) שקבעו הבדלה בחונן הדעת, שעל ידי הדעת מבדיל בין דבר לדבר, שתדע מזה כי הדעת על ידו מבדיל בין דבר לדבר. ולפיכך אמר "בדעתו תהומות נבקעו", כי הבקיעה הוא הבדלה, ויאמר כי בכח הדעת שלו היה מבדיל התהום. ומפני כי הדעת בו יודע אמתת הדבר כאשר הוא, אמרו בפרק חמישי* דברכות (לג.) גדולה דעת שנתנה בין שתי אותיות השם, שנאמר (ש"א ב, ג) "כי אל דעות ה'". כלומר, שראוי הדעת* שיהיה ניתן בין שני השמות,

כי הדעת בו יודע אמתת הדבר, והשם בא בכל מקום על אמתת הדבר מה שהוא בעצמו, ולפיכך נתן הדעת בין השמות* "אל דעות ה'".

ואמר 'אם אין בינה אין דעת, ואם אין דעת אין בינה'. כלומר, כאשר אין כאן הבינה, שהוא המדריגה העליונה, אין כאן דעת. כי אלו שתי מעלות קשורות זה בזה, עד שאם אין המדריגה העליונה, שהוא מדריגת הבינה, אין לו המדריגה שלפניו. ומה שהבינה הוא יותר מן הדעת, דבר זה תוכל ללמוד מן הברכה, שהרי אמרו 'אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה', הקדימו הדעת שהוא קודם במדריגה, אל הבינה שהוא יותר במדריגה. ואמרו אצל הדעת 'אתה חונן', שאין צריך רק החנינה בלבד, כמו שנותנין לאדם מתנה דרך חנינה. אבל הבינה אתה 'מלמד' את האדם. ואצל הדעת אמר 'אדם', ואצל הבינה אמר 'אנוש', שהוא יותר במעלה, כמו שכתוב (תהלים נה, יד) "ואתה אנוש כערכי". ואחר כך אמר 'וחננו מאתך בינה דעה והשכל', רוצה לומר הבינה תחונן לנו על ידי שתלמד אותנו, כמו שאמר לפני זה. ולפיכך אמר ש'אם אין בינה, אין דעת'. שאלו שניהם הם קשורים זה בזה, שהרי אמר גם כן 'אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה'. ואם לא נמצא אצל האדם המדריגה שהיא יותר במעלה, לא נמצא גם כן המדריגה שלפני זה, הוא הדעת. כי הדבר כאשר חסר המשלים אותו, אין קיום. וכן אם אין הדעת, שהוא מעלה למטה במדריגת הבינה, אין הבינה נמצא. כי הדעת הוא כמו יסוד אל הבינה, ואי אפשר להיות הדבר בלא יסוד. שהרי הדעת הוא ידיעת הדברים כמו שהם בעצמם, ודבר זה נקרא 'ידיעה'. וכאשר אין כאן דעת, לא יבא אל הבינה לעולם, שיבין דבר מתוך דבר. והיסוד בלא הבנין עצמו אינו דבר גם כן.

והרב רבינו יצחק בר ששת זכרונו לברכה כתב בתשובותיו כי פירוש 'דעת' המושכלות הראשונות, כמו שהכל גדול מן החלק, ודבר זה נקרא 'דעת', לפי שיודע אותם. והבינה הם המושכלות שניות שמוציא האדם מן המושכלות הראשונות. ואמר 'אם אין דעת', דהיינו המושכלות הראשונות, 'אין בינה', מהיכן יוציא המושכלות השניות. ואם אין המושכלות השניות, דהיינו הבינה, שעל ידי הבינה מוציא דבר מתוך דבר, אין כאן דעת. כלומר, כי המושכלות הראשונות הם לבטלה, דאין המושכלות הראשונות נחשבים רק להוציא המושכלות השניות, כך פירש הוא. והנה גם לפי פירושו הבינה יותר במעלה מן הדעת. אבל לפרש הדעת 'מושכלות הראשונות', דבר זה אין נראה בשום אופן, שהכתוב אומר (שמות לא, ג) "ואמלא אותו בחכמה ובתבונה ובדעת", ומה מעלה יש במושכלות הראשונות שנמצאים אצל כל אדם ואדם. ועוד, מאי 'אתה חונן לאדם דעת וחננו מאתך בינה דעה'. ועוד, בפרק חמישי דברכות (לג.), 'כל מי שיש בו דעה כאילו נבנה בית

המקדש בימיו'. אם לא שיפרש כי כאן פירוש 'דעת' על המושכלות השניות. אבל אין נראה כלל דבר זה.

אבל עיקר הפירוש כמו שאמרנו, כי הדעת יקרא כאשר יודע ומשיג הדברים כפי מה שהם, ובזה ישיג הבדל הדברים. ומעלה זאת היא יסוד אל הבינה, שכאשר ימצא אצל האדם מעלה זאת, שיודע אמתת הדברים במה שהם נבדלים זה מזה, יגיע אל הבינה. 'ואם אין בינה אין דעת', כי אם אין* המדריגה העליונה הזאת, הוא הבינה*, והוא השלמת השכל כפי מה שראוי, לא ימצא גם כן הקודם, שאין זה רק חצי דבר, ואין לחצי דבר קיום*.

ופירוש 'אם אין קמח אין תורה וכו'. כי התורה היא פרנסת האדם גם כן, והרי הכתוב קורא התורה בכל מקום לחם; "לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי" (משלי ט, ה), וכמו "בביתי אין לחם ושמלה" (ישעיה ג, ז), שדרשו רז"ל על לחמה של תורה במסכת שבת (קכ.), ובכמה מקומות. ואין דבר זה צריך ראיה, כי התורה היא פרנסת הנפש, כמו שהלחם הוא פרנסת הגוף. כי הלחם משלים הגוף עד שאינו חסר, והתורה משלמת הנפש, ועל ידי שניהם אלו פרנסת האדם, עד שיש לו פרנסה בכל. ולפיכך אמר 'אם אין תורה', שהיא פרנסת הנפש, 'אין קמח'. כי הקמח שהוא הפרנסה הגשמית, דבר חסר, עד שיושלם בפרנסה הנפשית, היא התורה. ולפיכך 'אם אין תורה אין קמח', כי כאשר חסר הדבר המשלים, בטל הדבר אשר הוא צריך אל ההשלמה. ו'אם אין קמח אין תורה', כי מאחר שהתורה היא פרנסת הנפש, וקודם לזה פרנסת הגוף, אם אין פרנסת הגוף, שהוא קודם, אין כאן תורה, שהוא פרנסת הנפש. שכאשר אין הקודם נמצא*, אין הדבר שהוא יותר במעלה נמצא, ואם נמצא הוא חסר ואינו בשלימות, ואין לו קיום כלל.

ואמר '**קמח**', ולא 'לחם', כי הקמח שהוא דק מאוד, מתיחס אל השכלי, אבל הלחם יש בו גסות ועבות, ודבר זה אינו מתיחס אל השכל. ומפני שהוא תולה זה בזה, שאמר 'אם אין קמח אין תורה', לקח המתיחס יותר אל השכלי. ועוד, כי הקמח אין בו שאור, שנמשל ליצר הרע, והתורה מסולקת מן היצר הרע, שכך אמרו (קידושין ל:) אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש וכו'. גם אם היה אומר 'אם אין הלחם אין התורה', היה פירושו שאם לא אכל היום לחם, לא יוכל ללמוד תורה מפני הרעב. אבל אמר 'אם אין קמח אין תורה', אף על גב שיש לו לחם לאכול, אם אין לו קמח בכדו, צריך הוא לדאוג על פרנסתו, ולעשות מה שאפשר לו לעשות עד שיתפרנס. אמנם אין לומר 'אם אין חטים אין תורה', דמשמע שהיה לו קמח, רק שאין לו חטים, כי דרך לקנות חטים לשנה או לחצי שנה. אבל הקמח קונין לאיזה שבועות, שהקמח מתקלקל יותר מן החטים. והיה

משמע אם אין לו חטים לזמן מרובה, והוא דואג על פרנסתו, אין תורה. ודבר זה אינו, [כי] כאשר יש לו קמח לכמה סעודות למה ידאג. אבל כאשר אין לו קמח, בודאי דואג על פרנסתו, ו'אם אין קמח אין תורה'.

וכך היה נראה הגרסא; 'אם אין תורה אין קמח, ואם אין קמח וכו", שלעולם מקדים החשוב. ובספרים שלנו נמצא ביש ספרים; 'אם אין תורה אין דרך ארץ, ואם אין דרך ארץ אין תורה. אם אין חכמה אין יראה, ואם אין יראה אין חכמה. אם אין דעת אין בינה, ואם אין בינה אין דעת. אם אין קמח אין תורה, אם אין תורה אין קמח'. וקשה, למה מקדים התורה שהוא החשוב, ואחר כך מקדים שאינו חשוב. ויש ליישב הגירסא, מפני שרוצה להתחיל המאמר בתורה. אבל בשאר ניחא ליה להקדים שאינו חשוב, שהוא יותר קרוב אל האדם, והוא יותר קרוב להגיע אליו האדם. וביש ספרים שמקדים החשוב בכלם, רק שאמר 'אם אין קמח אין תורה ואם אין תורה אין קמח', שמקדים הפחות. ויש לישב הגרסא הזאת, כי מפני שהקמח הוא סבה לגמרי אל התורה, כי על ידי הקמח* יכול לעסוק בתורה, ולפיכך הקמח צריך שיהיה קודם לתורה, ולכן מקדים הקמח לומר 'אם אין קמח אין תורה', כלומר שעל ידי הקמח הוא מגיע אל התורה. ועוד, כי מפני שהתחיל לומר 'אם אין תורה אין דרך ארץ', לא רצה לסדר עוד 'אם אין תורה אין קמח' אחריו, וסדר זה באחרונה. ואם לא כן קשה, למה סדר זה באחרונה. ומפני כי סדר זה באחרונה, לא רצה להתחיל בתורה, שהיה זה גם כן גנאי להזכיר אותה באחרונה.

כל מי שחכמתו מרובה מעשיו וכו'. יש לשאול, למה דומה לאילן שענפיו מרובין משרשיו, ומה ענין המשל אל הנמשל. יש לך לדעת, כי האדם אשר הוא בעל אדמה, ועם כל זה הוא בעל שכל, ומכל מקום שם האדם הוא בא על שם אדמה (ב"ר יז, ד), שתראה מזה כי שורש האדם הוא הגוף, והוא עיקר שלו. והשכל שבאדם הוא מוסיף והולך ומתפשט תמיד, עד שהשכל הוא מתפשט למעלה מן השמים. והנה בזה הוא דומה האדם אל האילן שעומד בארץ, וענפיו מוסיפים והולכים ומתפשטים למעלה. וזה שאמר הכתוב (דברים כ, יט) "כי האדם עץ השדה". ובפרק קמא דתענית (ז.) "כי האדם עץ השדה", וכי האדם עץ השדה, אלא אם תלמיד חכם הגון הוא, "ממנו תאכל ואותו לא תכרות" (דברים כ, יט). ואם אינו הגון הוא, "וכרת" (שם פסוק כ), עד כאן. ופירוש הכתוב לפי פשוטו בודאי כמו שתרגם אונקלוס, וכן פירש רש"י, 'ארי לא כאנשא אילן חקלא וכו". רק שקשה, ואיך יעלה על דעת האדם שהאילן הוא (-עץ-) [כאדם] לבא במצור. אלא הכתוב בא ללמד כי תלמיד חכם כמו עץ השדה, ואם תלמיד חכם הגון הוא, ממנו תאכל, ולא תכרות אותו.

וזה שאמר כאן 'כל שמעשיו מרובין מחכמתו וכו". כי המעשים מתיחסים לגוף האדם, אשר הוא נחשב עיקר. כי לא שייך מעשה המצות בשכל, רק המצות הם שייכים לגוף האדם; כי אכילת מצה (שמות יב, יח), הרי המצה הוא דבר גוף. וכן לולב (ויקרא כג, מ), וכן כל המצות, הכל הם בגוף. וכמו שכתבנו למעלה בהקדמה כי המצות הוא מעשה הגוף, שעל זה אמר הכתוב (משלי ו, כג) "כי נר מצוה ותורה אור". ולכך אמר שאם מעשיו מועטין וחכמתו מרובה, דומה לאילן ששורשו מועט וענפיו מרובין. וכן כאשר האדם מצד המעשים, אשר הם* שייכים לאדם במה שהוא בעל גוף, אשר הגוף הוא שורש האדם ועיקר שלו, אם המעשים הם מועטים וחכמתו מרובה, דומה לאילן ששורשו מועט וענפיו מרובים, והרוח בא ועוקרתו. וכאשר מעשיו מרובין, נחשב לאילן ששרשיו מרובין, כי שורש האדם הוא הגוף, והשכל הם הענפים. וכאשר המצות, שהם מעשה הגוף, הם הרבה, הרי הוא דומה לאילן שיש לו שרשים הרבה מאד, וענפיו הם מעט, שאפילו כל* הרוחות באות, אינם מזיזים אותו ממקומו, מפני ששרשיו מרובים, והיסוד והשורש הוא חזק. לכך כאשר האדם מעשיו מרובים, והמעשים מתיחסים אל הגוף מן האדם, שהוא שורש האדם. והשכל דומה לענפים, וכאשר השכל אין כל כך, נחשב האדם מציאות חזק, ואפילו כל המתנגדים באים עליו, אין מזיזין אותו, כאשר השורש חזק.

ויש לך לשאול, מאחר שהאדם נמשל כעץ, ובודאי עץ שענפיו מרובין וגם שרשיו מרובין יותר קרוב שיהיה נעקר מן אילן ששרשיו מרובין וענפיו מועטין. ולפי זה, כאשר האדם מעשיו מרובים וחכמתו מרובה, קרוב להיות נעקר ממי שמעשיו מרובים וחכמתו מעט*. ודבר זה לא מסתבר, וכי בשביל שחכמתו מרובה - גרע. ועוד, מאחר שהדבר תלוי במעשים, הוה ליה למימר 'כל שמעשיו מועטים דומה לאילן ששרשו מועט שהרוח עוקרתו. וכל שמעשיו מרובין דומה לאילן ששורשו מרובה, שאפילו כל הרוחות באות אינם מזיזין אותו ממקומו'. ואם בא לומר שהשכל הוא לפי הערך; שאם יש לאדם אחד חכמה מרובה ממעשיו, ואדם אחד מעשיו מרובין מחכמתו, יש לזה יותר קיום, אף על גב כי הראשון שחכמתו מרובה, מעשיו* יתירים ממי שמעשיו מרובין מחכמתו, רק בשביל שלפי ערך חכמתו אין ראוי שיהו מעשיו יותר, ולפיכך יש לו קיום יותר, ולזה אף על גב שמעשיו הם יותר, שלפי ערך חכמתו היה ראוי שיהיו מעשיו יתרים, אין לו קיום. קשיא, דמה טעם דבר זה, כיון שזה מעשיו יותר, למה לא יהיה קיום יותר. ובשביל שחכמתו יותר לא יהיה לו קיום.

ואין זו קשיא, כי יש לך לדעת כי האדם בחכמתו הוא נכנס במדריגה העליונה. וכאשר האדם מצד עצמו, דהיינו מצד המעשים, אין ראוי לזה*, דהיינו כאשר מעשיו מועטים, ואין ראוי לו אותה מדריגה העליונה שנכנס בה. וכל אשר יש לו מדריגה יותר מן הראוי אליו, הוא כמו אילן שיש לו שורש קטן וענפיו מרובין, והנה יש לו דבר שאינו ראוי לו, ומפני זה האילן נוטה אל הנפילה, וכאשר יבא אליו רוח מעט הופכתו על פניו. וכך כאשר יש לאדם חכמה יותר מן מעשיו, נכנס במדריגה אשר אין ראוי לו. ובשביל כך התורה היתירה אשר יש לו לפי ערך מעשיו, היא אליו סם המות, כמו שאמרו (יומא עב:) זכה - התורה אליו סם חיים. לא זכה - התורה אליו סם המות. כי צריך שתהיה התורה ראויה אליו, ולפי ערך מעשיו אין התורה ראויה אליו, ולפיכך הוא נוטה אל ההעדר, וכאשר בא אליו דבר מתנגד הוא נעדר לגמרי. כי כבר התבאר כי מעשי האדם הם נחשבים שורש ועיקר אל האדם, ולפי השורש ראוי שתהיה החכמה, שהיא נחשבת ענף לאילן הזה.

ומעתה יתורץ הקושיא הראשונה, שאם יש לו מעשים מרובין וחכמתו מרובה, דודאי דומה הוא אל האילן שיש לו ענפים מרובים ושרשיו מרובים, עד שלפי רבוי הענפים היה ראוי שיהיה* לו שרשים יותר מזה. ובודאי דבר זה יותר גרוע משאילו היה לו שרשים מרובים וענפים מועטים, והחכמה גריעותא אליו. ואם אין ראוי שיהיה לו מעשים יותר, שכל כך גדול הוא במעשים, הנה אף אצל אילן גם כן, שאם יש אילן ששרשיו מרובין וענפיו מרובין, ואין ראוי שיהיו שרשיו יותר מרובין, אם כן אינו חסר שרשיו, וכאשר אינו חסר שרשים יש חוזק וקיום בודאי, אף אם ענפיו מרובים, כאשר אין לו חסרון שרשים. ויש לך להבין הדברים האלו.

ומה שהביא ראיה מן הכתוב (ירמיה יז, ו) "והיה כערער בערבה וגומר", ומן הכתוב (שם פסוק ח) "והיה כעץ שתול על מים", לא מצינו שהכתוב מדבר במי שחכמתו מרובה על מעשיו, או במי שמעשיו מרובין על חכמתו, כי בודאי פשטיה דקרא אינו מדבר מזה כלל. אבל מביא ראיה שהאדם נחשב כמו האילן; הן האדם שאינו הגון, או האדם שהוא הגון, שניהם נקראים בכתוב בשם 'אילן'. האדם שאינו הגון, דכתיב "והיה כערער בערבה וגומר", וזה נאמר על אדם שאינו הגון. ו"עץ שתול על מים" נאמר על אדם הגון. ומאחר שהאדם אשר אינו הגון נקרא בשם "עץ", אין ספק שנקרא בשם "עץ" בשביל שמעשיו מועטים וחכמתו מרובה, לכך הוא דומה לאילן ששרשיו מועטים וענפיו מרובים. כי יש לדמות המעשה לשורש האילן, כמו שהתבאר למעלה, כי המעשים הם שורש האדם, וחכמתו הם הענפים. וכן מאחר שהאדם שהוא הגון נמשל לאילן, בודאי בשביל כך יש

לדמותו לאילן ששרשיו מרובין וענפיו מועטין. ואין צריך ראיה יותר מזה כלל, ואין צריך לדחוק בפירוש הכתובים כלל וכלל.

משנה יח

רַבִּי אֱלִיעֶזֶר בֶּן חִסְמָא אוֹמֵר, קִנִּין וּפִתְחֵי נִדָּה, הֵן הֵן גּוּפֵי הֲלָכוֹת. תְּקוּפוֹת וְגִמַּטְרִיָּאוֹת, פֵּרְפְּרָאוֹת לַחָכְמָה:

קינין ופתחי נדה וכו'. מפני שזכר לפני זה (סוף משנה יז) 'כל שחכמתו מרובה ממעשיו דומה לאילן שענפיו מרובים ושרשיו מועטין וכו", ומאחר שמדמה החכמה והמעשים לאילן, וידוע כי השורש והאילן הם ביחד דבר אחד. ומה ענין חכמה אל המעשים, שנחשב החכמה עם המעשים דבר אחד - אם היא חכמה אנושית וכיוצא בזה מן החכמות, שיודעים גם כן האומות. ואיך החכמה היא נחשבת כמו ענפים, והמעשים הם השורש מן האילן, כי ידוע כי הענפים הם דבר אחד עם השורש, ואין המעשים שייכים אל החכמה הזאת, שאינה חכמת התורה. ועל זה אמר כי החכמה הנזכרת כאן בודאי היא מענין המעשים, והם הלכות מצות המעשים, וחכמה הזאת דבר אחד עם המעשה עצמו*, עד שהמעשה נחשב* כמו שורש, והחכמה - שהם הלכות המצות* - נחשבים כמו ענפים, בעבור כי השכל מתעלה ומתפשט למעלה כמו הענף מן שורש האילן. וכאשר האדם יש לו מעשים, הוא מגיע אל החכמה, ובזה הצד החכמה מסתעף מן המעשה.

ולפיכך אמר 'קינין ופתחי נדה וכו". זכר אלו ב' דברים בפרט, כי במסכת קינין תנן שם (פ"ב מ"א) 'קן סתומה', פירוש* שלקחה האשה ב' תורים, והם סתומים, שלא פירשה אחד לחטאת ואחד לעולה, ופרח אחד מהם לאויר העולם, יקח זוג לשני. ובאותו הפרק שנה התנא הרבה דינים מאד כאשר נעשה ספק בקינין, וכל הדינים בשביל עירוב קינין. וכן 'פתחי נדה', היינו נדה שאבדה פתחיה, רצה לומר שאינה יודעת אם היא עומדת בימי זיבה, או בימי נדתה. וזה לשון 'פתחי נדה', מהיכן היא פותחת ספירתה. ואלו שני דברים, אף על גב ששני הלכות אלו אינם מדברים רק מספק שאירע, ויש לעלות על הדעת כיון שאין הלכות אלו רק בשביל ספק, אין זה גוף הלכה, שלא נחשב גוף הלכה רק דבר ודאי, אבל ספק מי יימר דאתא. ועוד, לא היה לו לכנוס בספק להניח לפרוח ואבד*. ודבר* כזה אין נקרא שכל וחכמה, שלא נאמר רק לספק, וראוי כל חכמה שתהיה ודאית, אבל דבר שהוא ספק לא יכנס בכלל חכמה, ואין ראוי לדבר רק מדברים הכרחיים, לא מדברים אפשריים, שלא יכנס זה בכלל החכמה. ולכך יש לעלות על הדעת שאין זה עיקר התורה, ועל זה אמר כי דבר זה 'גוף הלכה'.

והתקופות הוא הלוך המזלות, דבר זה נקרא 'תקופות'. וגמטריאות הוא חכמת המדידה והתשבורת, דבר זה נקרא 'גמטריאות'. ואלו שני דברים הם הפך קינין ופתחי נדה; כי קינין ופתחי נדה אין עיקר הלכה הזאת רק בשביל ספק ועירוב שנעשה*, ועל פי זה באו שתי ההלכות. ואלו שתי חכמות, היינו תקופות וגמטריאות, הם מחויבים ומוכרחים, ולא שייך בהם ספיקא כלל. ועם כל זה אינם חכמה גמורה, אבל הם כמו 'פרפראות לחכמה', שאין הפרפראות רק הכשר אכילה, ואין הפרפראות מפרנסין את האדם. וכן אלו שתי חכמות, שהם תקופות וגמטריאות, שאף על גב שהם חכמות גדולות, אינם מפרנסים הנפש. כי (-החכמה-) [התורה] היא פרנסת הנפש, כמו שהתבאר אצל (למעלה משנה יז) 'אם אין תורה אין קמח', אבל אין החכמות האלו, דהיינו תקופות וגמטריאות, פרנסת הנפש, והם כמו הפרפראות שאינם עיקרי הסעודה, רק הכשר סעודה. ודבר זה ביארנו בספר התפארת כי עיקר החכמה היא בתורה ובהלכות המצות, ודבר זה הצלחת האדם כמו שהארכנו שם, ולא בשאר חכמות, ואין להאריך כאן, כי הארכנו במקומו.

וזה אשר רצה התנא באמרו 'קינין ופתחי נדה הן הן גופי הלכות', ולא אמר ש'הן הן גופי התורה'. וזה מפני שעיקר התורה הוא ההלכה, וכמו שאמרו בפרק ד'* דמגילה (כח:) תנא* דבי אליהו, כל השונה הלכות מובטח לו* שהוא בן עולם הבא, שנאמר (חבקוק ג, ו) "הליכות עולם לו", אל תקרי "הליכות", אלא "הלכות עולם לו", עד כאן. והטעם הוא כי התורה היא המביאה את האדם לחיי עולם הבא, וכאשר ההלכה היא הלכה פסוקה, אינה נוטה מנקודת האמת לא לימין ולא לשמאל, ולכך נקרא 'הלכה', כי ההולך הוא הולך בדרך הישר, אינו נוטה לימין ולשמאל. ולפיכך הדרך הזה שאינו נוטה לימין ולשמאל, הוא הדרך שמביא האדם לעולם הבא לגמרי. אבל הנוטה לימין ואל השמאל, הוא שנוטה אל הקצה, ויש לו נטיה במה אל המיתה, כי הקצה יש לו סוף וקץ, ולפיכך אין בזה חיי עולם הבא לגמרי. רק הדרך שאינו נוטה אל הקצה כלל, דבר זה ראוי אל עולם אשר הוא נצחי, שאין לו קצה וסוף.

ודבר זה גם כן רמזו בפרק היה נוטל (סוטה כא.), שאמרו הגיע לפרשת דרכים ניצול מכלם. פירוש, כי פרשת דרכים הוא הדרך אשר* נבדל מן שאר דרכים ההולכים לימין ולשמאל אל קצה, וזה הולך נכחו ביושר, ואינו נוטה אל קצה, עד שהדרך מביא לחיי עולם הבא. ומפרש שם, מאי 'פרשת דרכים', אמר מר זוטרא, זהו תלמיד חכם דמסיק שמעתתא אליבא דהלכתא. כלומר, כי כאשר למד שמעתתא אליבא דהלכתא דבר זה נקרא 'פרשת דרכים', שהדרך ההוא נבדל מן הדרכים ההולכים לימין או לשמאל, וזה

הדרך הולך נכחו לאשר ראוי ללכת. וכן תלמיד חכם שמסיק שמעתתא אליבא דהלכתא, הדרך ההוא הולך ביושר אל עולם הבא לגמרי.

ולכך אמר* מי ששונה הלכות, שההלכה הפסוקה הוא אשר אינו נוטה מן האמת לא לימין ולא לשמאל, הוא שמביא אותו לחיי* עולם הבא. ולא שנאמר חס וחלילה כי מי שאין למוד שלו הלכה פסוקה, שאין מביאו לחיי העולם הבא, שאין הדבר כך, אבל ההלכה הפסוקה היא עולם הברור והגמור. וזה שאמר כאן 'קינין ופתחי נדה הן הן גופי הלכות', שהאדם זוכה בהם לחיי עולם הבא לגמרי, שהם הליכות עולם. וזה שנקרא תורת משה "תורה" (דברים לג, ד), מפני שהוא לשון הור[א]ה*, כי התורה מורה הדרך אל עולם הבא. וכמו שאמר (סוטה כא.) 'הגיע לפרשת דרכים נצול מכולם'. וההלכות הם מורים הנקודה הנבחרת שהיא פונה* אל עיקר עולם הבא, כי הדרך הזה הוא צריך הוראה*, כי הוא דרך צר מאד.

ובמדרש (ב"ר נט, ו) "ואברהם ושרה זקנים באים בימים" (בראשית כד, א), ["זקן", זה] שקנה שני עולמים, "בא בימים" בא בדופלין. רבי ברכיה אמר, בפילון מפולש לחיי עולם הבא, פירוש 'בפילון' מקום ישר ופתוח, עד כאן. הרי לך כי עולם הבא יש לו דרך ישר, אשר אינו נוטה לימין ולשמאל, והוא הדרך שמגיע לחיי עולם הבא. כי עולם הבא נברא ביו"ד (מנחות כט:), שהיא קטנה. ולכך הדרך הישר, שהוא נוכח הנקודה שהוא היו"ד, צר מאוד.

ולפיכך מה שנקט התנא 'קינין ופתחי נדה', רצה לומר קינין ופתחי נדה, שהם ספיקות, וההלכה מברר המעשה אשר יעשה והדרך אשר ילך מתוך עירוב וספק. ודבר זה כמו מי שמברר הדרך הישר מבין שאר דרכים. ולפיכך הם גופי הלכות, שההלכה מברר ההילוך מבין שאר דרכים, ולכך נקרא 'הלכה', כמו שהתבאר. ובשביל כן 'הן הן גופי הלכות', ועליהם וכיוצא בהם נאמר (חבקוק ג, ו) "הליכות עולם לו", כל מי שעוסק בהלכה זוכה לחיי עולם הבא, שמוליכין אותו בדרך המפולש לחיי עולם הבא*. אבל תקופות וגמטריאות אינם דרך והלכה כלל שמביא לחיי עולם הבא.

ואפשר כי לכך נקט 'קינין ופתחי נדה', כי אלו שניהם גם כן אינם רק חשבון, כאשר הקינין מתערבין. ופתחי נדה, כמה* טבילות תטבול כאשר אבדה פתחיה למאן דאמר (יומא ח.) טבילה בזמנה מצוה, והיא אינה יודעת מתי טבילתה, וצריכה כמה טבילות. והוא דומה לתקופות וגמטריאות, שהם גם כן חשבון בלבד. ואמר כי קינין ופתחי נדה הן הן גופי הלכות, ואילו תקופות וגמטריאות אינם רק פרפראות לחכמה, ודברים אלו מבוארים מאוד. אבל פירוש הראשון ברור. ואם היו בני אדם יודעין להבין הדברים,

לא היו סרים מן ההלכה לעיין בספרים אחרים, שנואי נפש חכמים. ובספר התפארת הארכנו בזה לבאר דבר זה באריכות.

בריך רחמנא דסייען. מריש ועד כען.

לסיים פרק שלישי עקביא. בסייעתא דשמיא.

פרק ד

משנה א

בֶּן זוֹמָא אוֹמֵר, אֵיזֶהוּ חָכָם, הַלּוֹמֵד מִכָּל אָדָם, שֶׁנֶּאֱמַר (תהלים קיט, צט) מִכָּל מְלַמְּדַי הִשְׂכַּלְתִּי כִּי עֵדְוֹתֶיךָ שִׂיחָה לִי. אֵיזֶהוּ גִבּוֹר הַכּוֹבֵשׁ אֶת יִצְרוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר (משלי טז, לב) טוֹב אֶרֶךְ אַפַּיִם מִגִּבּוֹר וּמֹשֵׁל בְּרוּחוֹ מִלֹּכֵד עִיר. אֵיזֶהוּ עָשִׁיר הַשָּׂמֵחַ בְּחֶלְקוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר (תהלים קכח, ב) יְגִיעַ כַּפֶּיךָ כִּי תֹאכֵל אַשְׁרֶיךָ וְטוֹב לָךְ. אַשְׁרֶיךָ, בָּעוֹלָם הַזֶּה. וְטוֹב לָךְ, לָעוֹלָם הַבָּא. אֵיזֶהוּ מְכֻבָּד הַמְכַבֵּד אֶת הַבְּרִיּוֹת, שֶׁנֶּאֱמַר (ש"א ב, ל) כִּי מְכַבְּדַי אֲכַבֵּד וּבזַי יֵקָלּוּ:

בן זומא. נקרא 'בן זומא', ולא נקרא בשמו 'שמעון בן זומא', שאמרו בסוף פרק קמא דסנהדרין (יז:) 'הדנין לפני חכמים' שמעון בן עזאי ושמעון בן זומא, שהיו יושבים לפני חכמים ושואלין קושיות לחכמים. ודבר זה היה להם בילדותם קודם שהגיעו לכלל זקנה, ויצא שמם בחכמה, ולפיכך נקראו על שם אביהם, כי בילדותם לא היו להם שם בעצמם. ואף אחר שהזקינו, נשאר להם זה השם שנקראו 'בן זומא', 'בן עזאי'. ואף על גב דחשיב שָם גם כן אחריני שהיו דנין לפני חכמים, אלו היו יותר מחודדים ומפולפלים, ולכך נקראו בשם זה. ורש"י ז"ל פירש (כאן) שלא באו לכלל זקנה, לכך נקראו על שם אביהם. ולפי הנראה אין צורך, כי מפני שיצא להם שם בילדותם, ונקראו בשם אביהם, נשאר להם זה השם, כך נראה.

איזהו חכם וכו'. יש לשאול בזה, שאמר 'איזהו חכם הלומד מכל אדם', למה לא יהיה 'חכם' מי שיודע תורה הרבה. ועוד, שאמר שנאמר (תהלים קיט, צט) "מכל מלמדי השכלתי", מנא ליה לפרש כך, כי נראה פירוש "מכל מלמדי" - יותר מכל מלמדי, אותם שהיו מלמדי אותם השכלתי*, כמו (תהלים יט, יא) "הנחמדים מזהב ומפז רב". ועוד, שאמר 'איזהו עשיר השמח בחלקו', אף כי בודאי ראוי לומר כי השמח בחלקו הוא עשיר גם כן, כאשר הוא מסתפק בעצמו, אך לשון 'איזהו עשיר', שמשמע כי דוקא השמח בחלקו הוא עשיר, וזולתו אינו עשיר, דבר זה קשיא בודאי, כי למה לא יהיה עשיר מי שיש לו מאה שדות ומאה כרמים ומאה עבדים עובדים אותם, כדאיתא בפרק שני דשבת (כה:). ועוד, 'איזהו מכובד, המכבד את הבריות, מדכתיב (ש"א ב, ל) "כי מכבדי אכבד"',

ומה ראיה היא זאת שהמכבד הבריות הוא מכובד. ועוד קשיא, למה בא לפרש אלו ארבע מדות בפרט, ולא בא לפרש מדות אחרות.

פירוש המאמר הזה, כי בא בן זומא לתת מוסר על המעלות שהם לאדם. ומפני כי בא ללמוד על דבר שהוא כולל, דהיינו על הדברים שהם בפרט שייכים לאדם במה שהוא אדם, ולכך* שם התנא דברי בן זומא ראש הפרק, כמו שפירשנו בפרק רבי אומר (למעלה פ"ב מ"א) ובפרק עקביא (למעלה פ"ג מ"א), שבאים גם כן ללמוד מוסר כללי. ובא בן זומא ללמד על מעלות אלו שזכר, שהם שייכים בפרט אל האדם. שכל אותם מעלות אינם נחשבים מעלה כי אם כאשר הם באדם עצמו. כי אלו ארבע דברים שייכים לאדם, ונכנסים בגדר האדם; כי החכמה לשכל האדם, שהוא האדם. והגבורה לנפש האדם, שהוא האדם. והעושר קנייני האדם, שאי אפשר לאדם זולתם. וכן הכבוד הוא לאדם עצמו, כמו שיתבאר. לכך אמר כי אלו דברים ראוים שיהיו לאדם מצד* עצמו, כיון שהם שייכים לאדם, ולא שיהיו* מצד זולתו.

וזה שאמר 'איזהו חכם הלומד מכל אדם'. כי שם 'חכם' בו יתואר האדם עצמו, שנקרא 'חכם'. ומאחר כי שם 'חכם' תואר לאדם, אין ראוי שיתואר בו האדם כי אם כאשר התואר מצד עצמו. כי האדם אשר יש לו בית, כיון שאין הבית תואר לעצמו של אדם, רק שהוא דר שם, לא יתואר האדם ממנו. ואף אם היה זה שיתואר האדם אף כי התואר אינו בא על האדם מצד עצמו, מכל מקום אין זה תואר גמור לאדם, כאשר אינו בא מצד עצמו. ולפיכך אין ראוי שיתואר האדם על ידי החכמה שהיא זולת האדם, ואין החכמה אליו מצד עצמו.

וזה שאמר 'איזה חכם', שראוי שיקרא חכם, זהו אשר הוא 'לומד מכל אדם'. כלומר שמשתוקק אחר החכמה מצד עצמו, עד שהוא לומד מכל אדם. הנה ראוי אדם כזה שיקרא בשם 'חכם', בודאי שלא באה לו החכמה במקרה, רק באשר* הוא היה משתוקק אל החכמה עד שלמד מכל אדם, ונחשב החכמה מצד עצמו, שהיה משתוקק לחכמה. אבל אם לא למד מכל אדם, רק מרב אחד שהוא חכם גדול, הרי חכמתו גם כן נתלה ברב, שהוא מן החוץ, לא מצד עצמו, שהרי בשביל חשיבות הרב קבל החכמה, ואין ראוי שיקרא בשם 'חכם' אדם כמו זה*, אשר השם הזה בא על האדם מצד עצמו, שבא עליו התואר. ולפיכך אשר ראוי שיקרא בשם* 'חכם' הוא הלומד מכל אדם, שהכל שוה אל המקבל, שהוא למד מהכל. אם כן החכמה נתלה במקבל, וראוי שיקרא בשם 'חכם', כי אז נחשב מקבל לחכמה כאשר הוא לומד מכל אדם, מבלי בחינה בין גדול לקטן.

ועוד יש לך לדעת כי החכמה היא נבדלת מן האדם, שהוא הנושא לחכמה. ודבר זה בארנו כמה פעמים כי החכמה באדם שהוא בעל גוף נבדלת ממנו. ושם 'חכם' בא על האדם מצד עצמו, ולפיכך אין ראוי שיקרא האדם 'חכם' בשביל החכמה שבו, כי מה ענין האדם, שהוא בעל גוף, אל החכמה, רק מפני שהיה משתוקק לקבל החכמה. וכאשר החכמה היא אל האדם בענין זה, מתעצם הנושא, שהוא אדם המקבל, עם החכמה שמקבל, כמו שמתעצם החומר, שהוא הנושא, עם הצורה שמקבל. אבל אם לא היה משתוקק הנושא, שהוא החומר, אל קבלת הצורה הזאת, כאילו אין כאן קבלת צורה לגמרי, וצריך שיהיה כאן השתוקקות לקבלת הצורה. והוא שרמז השתוקקות החומר אל הצורה בכתוב (בראשית ג, טז) "ואל אישך תשוקתך". ובדברי חכמים יודעי החכמה (יבמות קיג.) 'יותר משהאיש רוצה לישא האשה רוצה להנשא', וכל זה כי השתוקקות החומר לקבלת הצורה להתעצם בו. וזה שאמר כאן 'איזה חכם הלומד מכל אדם', שכאשר היה לו השתוקקות החכמה, אז ראוי שיקרא בשם 'חכם', שבא על האדם מצד עצמו.

והביא ראיה מדכתיב (תהלים קיט, צט) "מכל מלמדי השכלתי". ובודאי פירושו שהיה חפץ בתורה עד שהיה לו מלמדים הרבה, שאין ראוי לבזות את רבו ולומר שהיה משכיל יותר מרבו שלמדו חכמה. ועוד, למה לא אמר שהיה משכיל מכל החכמים, ולמה הזכיר שהשכיל יותר ממלמדו. דודאי אין המלמדים שלו יותר חכמים משאר חכמים עד שיאמר דוקא "מכל מלמדי השכלתי", שאין ענין מלמד לכאן. שאין זה נחשב חדוש אם השכיל יותר ממי שלמד אותו חכמה, שזה הוא הרבה מאד. ואם היה יותר חכם משאר חכמים, למה לא יהיה גם כן יותר חכם מן המלמדים שלו. כי בודאי דרך האדם כאשר למדו אותו, הוא משכיל מעצמו, ואין זה חדוש כלל. אבל פירושו מכל אותם שהיו מלמדים אותו קבל והשכיל בחכמה, ובא לומר שהיה חפץ ומשתוקק מאד בתורה, עד שלמד מכל אדם. ואמר (שם) "כי עדותיך שיחה לי", כלומר שכל דבורו ומשאו ומתנו היה בתורה, ודבר זה גם כן בשביל אהבתו לתורה. והראיה שהביא מזה אינו רק כי מי שלמד מכל אדם מורה זה על שהוא חפץ ומשתוקק לתורה, שאם לא כן מה בא לומר שלמד מכל אדם. ומכיון שהוא משתוקק לתורה ראוי שיקרא 'חכם', שהחכמה מתעצם בו.

ואמר גם כן 'איזה גבור וכו'. כלומר שכל המעלות ראוי שיהיו נמצאים מצד עצמו של בעל המדה, לא מצד הזולת. ואם יקרא 'גבור' אשר הוא היה מנצח את אחר, אם כן מעלתו מצד אותו אשר היה מנוצח, ואין זה רושם במנצח, ואין זה מצד עצמו מה שהיה מנצח אחר. ואפילו אם היה כובש כמה כרכים, מכל מקום שם 'גבור' בא על האדם עצמו,

ודבר זה מה שהיה כובש כרכים הרבה הוא מצד המנוצח, שהוא זולתו, ואין נחשב דבר במנצח. וראוי שתהיה המעלה בעצמו של בעל התואר, לא מצד אחר. וזה שהיה כובש כרכים, אם לא היה המנוצח* אין כאן גבורה. ועוד, כי באולי מזלו של המנוצח כל כך רע עד שהיה מנצח אותו. לכך הגבורה הזאת אינו מצד האדם עצמו עד שיהיה נחשב בשביל גבורה זאת שעשה 'גבור', כי כבר אמרנו כי שם 'גבור' ראוי שיבא על האדם עצמו, ואין זה מצד עצמו של אדם, רק מצד הזולת, הוא המנוצח. אבל הכובש את יצרו, וזה מצד האדם עצמו, לא מצד הזולת, ובשביל כך ראוי שיקרא 'גבור'. ולפיכך אמר 'איזה גבור זה הכובש את יצרו', שהגבורה אצלו, אף כי לא היה מנצח אחר, ואז יפול על עצמו שם 'גבור'.

והביא ראיה (ר' משלי טז, לב) "טוב ארך אפים מלוכד עיר", ורוצה לומר כיון שמדמה* ארך אפים, שהוא כבישת האף, אל לוכד עיר, שהוא בודאי גבור*, אם כן כבישת יצרו הוא גם כן גבור. ומאחר שנקרא 'גבור', והגבורה הזאת היא בעצמו, ולא מצד שהוא כובש עיר, שאין הגבורה הזאת רק מצד אחר, ולכך ראוי שיקרא 'גבור' כאשר הוא כובש יצרו.

גם אין ראוי שיהיה נחשב גבור מי שעשה גבורה והיה מנצח את אחר, אשר כח זה גם כן לבהמה יותר מן האדם, ואין זה מעלה לאדם מצד עצמו במה שהוא אדם. אבל הכובש את יצרו הוא מצד הדעת והחכמה, שהוא לאדם בלבד במה שהוא אדם בעל דעה וחכמה, והוא ראוי שיקרא 'גבור'.

ואמר איזה עשיר, ויש לומר כי אין ראוי שיהיה מתואר האדם בשם 'עשיר' כאשר יש לו רבוי ממון אשר הוא באוצר או בתיבתו, כי דבר זה אינו שייך אל האדם, ואין העושר מצד* עצמו, ואין ראוי שיקרא 'עשיר' בשביל זה. רק מי ששמח בחלקו, שכאשר הוא שמח בחלקו, והוא עשיר בדעת, זהו העשיר, שהוא עשיר מצד עצמו כאשר האדם משמח בחלקו*. לא כאשר הוא עשיר ברבוי ממון שהוא בתיבתו, שאין זה העושר באדם מצד עצמו כלל, ואין ראוי שיקרא האדם 'עשיר'. וכאשר שמח בחלקו, והוא עשיר בדעת, אז הוא עשיר מצד עצמו. והביא ראיה מן הכתוב שאמר "אשריך", כי לשון "אשריך" שיש לו קיום גמור, והקיום נאמר על העושר, שהוא נקרא בלשון "יקום", כדכתיב (דברים יא, ו) "ואת כל היקום אשר ברגליהם", ופירש רש"י ז"ל (שם) זהו העושר שמעמיד את האדם על רגליו. ואמר כאשר יגיע כפיך תאכל, אז יהיה לך מעלת העושר לגמרי, שיהיה לך קיום כמו שיש לעושר*. וזהו "אשריך" מלשון (תהלים לז, לא) "לא תמעד אשוריו". ומזה מוכיח כי מי שנהנה מיגיע כפו הוא העשיר לגמרי, שיש לו קיום.

ועוד הביא ראיה כי הכתוב משבח את זה שמסתפק בעצמו וזה* בשביל שאינו חסר, שלכך זוכה לעולם הזה ולעולם הבא, כמו שיתבאר. ואם כן יותר הוא עשיר מן כל העשירים; שכל עשיר חסר, שאף אם יש לו כמה אלפים, הרי הוא חסר בערך מי שיש לו יותר. אבל מי שמסתפק בשלו, אין חסר לו, וכיון שאין חסר לו אי אפשר שיהיה יותר על זה, ולכך הוא העשיר.

שאל תאמר כי אדרבא, שאין ראוי שיהיה האדם עשיר בדעת ולהיות שמח בחלקו כאילו הוא עשיר, שהרי אינו עשיר, ולא ילבש בטלית שאינו שלו לומר שהוא עשיר, רק ישמח כפי עשרו אשר נתן השם יתברך אליו. ולכך מביא הכתוב שאמר "יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך", כי מאחר שאמר הכתוב "יגיע כפיך כי תאכל", מדבר במי שנהנה מיגיע כפו ומשמח בחלקו. דאם לא כן, למה אמר "יגיע כפיך כי תאכל", הוה ליה למימר 'אם משלך תאכל'. אך פירושו כאשר האדם נהנה מיגיע כפו, וזה נקרא (-זה-) שאוכל יגיע כפו, כי האכילה הזאת היינו שהוא נהנה מיגיע כפו. וזהו ששמח בחלקו, דהיינו שהוא שמח בדבר שהוא שלו. ויגיע כפו הוא שלו יותר, כאשר הגיע לו הדבר ביגיע כפו. ולפיכך הנהנה מיגיעו אין זה רק ששמח בחלקו, ואמר על זה "אשריך וטוב לך".

ובפרק קמא דברכות (ח.) אמרו, גדול מי שנהנה מיגיע כפו מירא שמים, דאילו בירא שמים כתיב (תהלים קיב, א) "אשרי האיש ירא ה'", ואילו בנהנה מיגיע כפו כתיב* (תהלים קכח, ב) "אשריך וטוב לך", "אשריך" בעולם הזה "וטוב לך" לעולם הבא, עד כאן. ואין הפירוש כי מי שהוא ירא שמים שאין לו שכר בעולם הזה ובעולם הבא, דודאי יש לו. אבל ההפרש הוא זה; כי אצל ירא שמים כלל הכתוב הכל בלשון "אשרי", ואלו גבי הנהנה מיגיע כפו כתיב "אשריך וטוב לך", כלומר שיש לו מעלה בעולם הזה, ועל אותה מעלה נוסף מדריגה מיוחדת עליונה בעולם הבא, והנה מיוחד אליו לעולם הבא. ואין דומה לירא שמים, כי הכל דבר אחד, שיהיה מאושר בעולם הזה ובעולם הבא, ונכלל הכל בלשון אחד. ובשביל כך אין מיוחד אליו עולם הבא, במה שהוא עולם מיוחד*, כמו שהוא אצל הנהנה מיגיע כפיו, שכתוב "אשריך וטוב לך".

והטעם הוא כי הנהנה מיגיע כפיו הוא נבדל מן החומר, כי החומר הוא החסר תמיד והוא מקבל מן אחר, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מענין החומר שהוא חסר, ולכך הוא מקבל מן אחר. ומי שהוא שמח בחלקו ואינו חסר, דבר זה ממדריגת הפשיטות לגמרי מן החמרי. והיינו שאמר 'אשריך בעולם הזה', כי בעולם הזה הוא מסולק מן החמרי, לכך 'אשריך' בעולם הזה. ואיך יהיה לו בעולם הבא, ששם הפשיטות לגמרי

מן החומר, ששם יהיה לו טוב לגמרי, וזהו המעלה העליונה בודאי. ולעיל (פ"א מ"י) פרשנו גם כן זה* אצל 'אהוב את המלאכה', ופירוש זה ברור לגמרי בלי ספק.

וגם פרשנו למעלה (פ"ב מ"ט) אצל 'הלוה ואינו משלם' כי מי שהוא חסר עד שהוא מקבל, דבר זה יוצא מגדר הפשיטות. וזה אשר שמח בחלקו, אינו חפץ רק במה שיש לו, הוא מדריגת הפשיטות, כאשר אינו חסר ואינו מקבל מן אחר. וראוי לומר על זה בודאי 'אשריך בעולם הזה וטוב לך בעולם הבא', כי אליו מיוחד העולם הבא, שהוא נבדל מן החומר לגמרי. ומה מאוד עמקו דברי חכמים שהפליגו* בזה בענין המדה הזאת. ועוד יתבאר בעזרת השם בספר נתיבות עולם באריכות מאוד בעזרת השם. והתבאר לך מה שאמר 'איזה עשיר השמח בחלקו'.

ואמר 'אי זה מכובד המכבד את הבריות'. ורוצה לומר גם כן כמו שאמרנו, שאין לומר שיקרא 'מכובד' מי שמכבדין אותו הבריות, הרי אין ראוי שיהיה בשביל זה נקרא 'מכובד', שדבר זה אינו בעצמו של המתואר, שהרי הכבוד הוא ביד אחרים המכבדים אותו, ובשביל שאחרים מכבדים אותו אין מעלת הכבוד* נמצא באדם עצמו, וראוי שיהיה המעלה באדם עצמו. ולכך אמר 'איזה מכובד המכבד את הבריות', וזה יחשב 'מכובד' כאשר עמו הכבוד, שכאשר מכבד את הבריות הנה הכבוד אתו, לכך אמרו רז"ל (תנחומא וארא אות ח) נקרא השם יתברך "מלך הכבוד" (תהלים כד, ז-י), שהוא חולק כבוד ליראיו. שהמכובד חולק כבוד לאחר, והכבוד הזה הוא מצד עצמו, לא מצד הזולת. והביא ראיה ממה שכתוב (ש"א ב, ל) "כי מכבדי אכבד ובוזי יקלו", ומה טעם "כי מכבדי אכבד", שאין לפרש מפני שהוא מדה כנגד מדה, דלא הוי ליה למכתב אצל הכבוד בפרט, שכיון שכך מדתו של הקב"ה. אבל כך פירושו; "כי מכבדי" כאשר הם מכבדין אותו, הם בעלי כבוד. ומאחר שהם בעלי כבוד, אכבד אותם גם כן. ומזה תראה כי מי שמכבד את אחר הוא בעל כבוד, ולו נאה לכבד.

הרי לך שזכר בפרט אלו ד' מדות, ולא זכר מדות אחרות. מפני כי אלו המדות* בפרט יתואר בהם האדם, ואינם מצד עצמו של אדם. ולכך אמר איזה שראוי שיקרא בשם 'חכם', 'הלומד מכל אדם', שזהו ראוי שיקרא בשם 'חכם', שהוא חכם מצד עצמו. וכן איזה ראוי שיקרא בשם 'גבור', 'הכובש את יצרו', שזהו גבור מצד עצמו, לא מי שכובש ומנצח את אחר, שאין הגבורה הזאת מצד עצמו. וכן העושר, אותו שיש לו ממון בתיבה שלו, שאין זה עשיר מצד עצמו, אבל אותו שהוא שמח בחלקו, שנמצא מדת העושר בו הוא מצד עצמו. וכן המכובד, אותו שהוא מכבד את אחרים הוא נקרא 'מכובד' באמת,

שנמצא הכבוד אצלו. ולא יקרא 'מכובד' כאשר מכבדין אותו אחרים, שדבר זה הוא מצד אחרים, לא מצד אותו שבא אליו שם 'מכובד'. ופירוש אחד הוא לכל ארבע מדות.

וזכר בן זומא אלו ד' מדות, שכן תמצא גם כן שהכתוב דבר מהם (-בכתוב-) כסדר שזכר אותם בן זומא, שנאמר (ירמיה ט, כב) "אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הגבור בגבורתו אל יתהלל עשיר בעשרו וגו'", הרי לך שגם הנביא הזכיר אלו ג' דברים כסדר הזה ביחד. כי אלו ג' דברים שייכים אל האדם, כי האדם יש בו השכל, ויש בו הנפש, ויש לו העושר, ואי אפשר לאדם זולת אלו שלשה. ואמר אל יתהלל החכם במעלות השכלי שבו, שהוא חלק אחד מחלקי האדם. ואל יתהלל בגבורה, שהוא מעלת הנפש, כי הגבורה מצד כח הנפש. ויש עוד דבר שלישי שגם כן הוא שייך לאדם, והוא עושרו, שהם קניניו השייכים אל האדם, כי אי אפשר לו זולת זה, אבל אינו מן האדם עצמו כמו השכל והנפש, שהם לאדם. וגם אל יתהלל בקניניו שהם שייכים לאדם. כי אלו ג' דברים שייך הלול, שהם אל האדם מצד שהוא אדם. ומפני זה אצל הגבורה כתיב "וְאל יתהלל" בויו"ו, כי הנפש והשכל מחוברים יחד. אבל העושר הוא נבדל מן האדם לגמרי, ולפיכך כתיב "אל יתהלל עשיר בעשרו". ואצל הגבור הוסיף ה"א הידיעה, מפני כי דרך הגבור שעושה גבורה באחרים יוצא שמו בעולם על ידי הגבורה שעושה באחרים, ולפיכך אמר "ואל יתהלל הַגבור בגבורתו", אף כי שמו יוצא בכל מקום.

והחכם בן זומא הזכיר אלו ג' מדות; האחת, מעלת השכל. השנית, מעלת הנפש, שהם חלקי האדם. והג', מעלת העושר, שהם קניניו לאדם. והוסיף 'איזה מכובד', כי אלו ג' מדות כל אחת ואחת היא מעלה בפני עצמה מיוחדת, והכבוד הוא כולל את שלשתן. כי אלו ג' בפרט בהם הכבוד; כי החכם בו הכבוד, שנאמר (ר' משלי ג, לה) "כבוד חכמים ינחלו טוב". וכן הגבורה בה הכבוד ביותר, כאשר מנצח אחד והוא מושל עליו, שהרי לכך אמר "הַגבור" בה"א הידיעה, וכמו שכתיב (ש"ב כג, כב) "ולו שם בגבורים". וכך העושר בו הכבוד, הרי בני לבן אמרו (בראשית לא, א) "ומאשר לאבינו עשה כל הכבוד הזה". ובפרק (-האומר-) [האיש מקדש] (קידושין מט:) איזה עשיר, כל שבני עירו מכבדין אותו בשביל עושרו, וכבר בארנו זה. ולפיכך הכבוד בפרט באלו ג' מדות.

ועוד, שכשם שהחכמה הוא לכח השכלי, והגבורה לכח הנפשי, והעושר הוא קנינו של אדם ושייך לאדם, וכן הכבוד הוא מלבוש האדם, שייך לאדם, שהכבוד מתלבש בו האדם, ונחשב הכבוד כמו מלבוש לאדם. כמו שאמר בפרק אלו קשרים (שבת קיג.) "וכבדתו מעשות דרכך" (ישעיה נח, יג), "וכבדתו" שלא יהיה מלבושך של שבת כמלבושך של חול, כי הא דרבי יוחנן קרי למאניה מכבדותיה. ועוד אמר שם (שבת

קיג:) "ותחת כבודו" (ישעיה י, טז), ולא כבודו ממש, כי הא דרבי יוחנן קרי למאני מכבדותיה, הרי לך כי המלבושים הם כבודו. ולפיכך גם כן הכבוד נחשב כמו מלבוש לאדם, וכדכתיב (בראשית כ, טז) "והנה לך כסות עינים", ותרגם אונקלוס 'הא לך כסות דיקר וגומר'. הרי שגם הכבוד 'כסות' נקרא. ולפיכך אלו ד' דברים שזכר בן זומא, הם הדברים אשר שייכים לאדם. כי כבר אמרנו כי אלו שלשה דברים, החכמה והגבורה והעושר, שייכים אל האדם. והכבוד הוא גם כן שייך אל האדם, והוא נחשב כמו מלבוש האדם. והפירוש הזה הוא ברור מאוד עד שאין ספק בו כלל למי שמבין עמקי* חכמה, [ו]יבין סדר ארבע מדות אלו, כי הם על פי החכמה מאוד.

משנה ב

בֶּן עַזַּאי אוֹמֵר, הֱוֵי רָץ לְמִצְוָה קַלָּה, וּבוֹרֵחַ מִן הָעֲבֵרָה. שֶׁמִּצְוָה גּוֹרֶרֶת מִצְוָה, וַעֲבֵרָה גּוֹרֶרֶת עֲבֵרָה. שֶׁשְּׂכַר מִצְוָה, מִצְוָה. וּשְׂכַר עֲבֵרָה, עֲבֵרָה:

בן עזאי אומר וכו'. כבר בארנו לך פעמים הרבה שדרך התנא לשנות יחד החכמים שהיו בדור אחד. והדעת נותן כך, כמו שתמצא שהתחיל התנא בפרק 'משה קבל' לסדר הקבלה (למעלה פ"א מ"א), וסדר דברי מוסר שלהם כפי מה שהיו בדור אחד, וכאשר היו זה אחר זה. ולפיכך בכל מקום כאשר היו שני חכמים בזמן אחד, סדר את דבריהם ביחד. כי התנא בא לומר כי החכמים האלו, שהיו אבות העולם, למדו מוסר לבנים, כמו שכתוב (משלי א, ח) "שמע בני מוסר אביך". וכאשר היו שנים בדור אחד, והיו בזמן שלהם אבות העולם, ראוי לסדר דבריהם ביחד, כאשר ביחד היו אבות, לא זה בפני עצמו, ולא זה בפני עצמו בלבד. ובן עזאי ובן זומא היו בזמן אחד חבירים (סנהדרין יז:), איך לא יזכור דבריהם ביחד, וזה בודאי הוא הנכון.

מכל מקום יש לפרש כי המאמרים שייכים ביחד. וזה כי בן זומא עשה מוסר מן ארבע דברים שהם שייכים אל האדם, כמו שהתבאר. ולא זכר בן זומא המעשים, שגם המעשים הם שייכים אל האדם, רק שאינם שייכים לענין זה שדבר ממנו בן זומא, כמו שאמרנו. ולפיכך בא בן עזאי חבירו להשלים את האדם במעשים, ואמר 'והוי רץ וכו'", שבזה נתן מוסר למעשה האדם, שירוץ אל המצוה, ובזה השלים כל האדם, עד שהוא שלם בכל, כי בודאי צריך שיהיה האדם שלם במעשים שלו.

ויש לדקדק בדברי בן עזאי, שאמר 'הוי רץ למצוה קלה ובורח מן העבירה', ולא אמר 'מן עבירה קלה'. ועוד, מאמר 'ששכר מצוה מצוה ושכר עבירה עבירה', מה בא להוסיף עוד, הרי כבר אמר 'שמצוה גוררת מצוה', ולמה צריך לומר 'ששכר מצוה מצוה ושכר

עבירה עבירה'. ועוד, מנין 'ששכר מצוה מצוה ושכר עבירה עבירה', שמא שכר מצוה הוא הטוב שעושה לו הקב"ה, ושכר עבירה עונשו מה שמביא השם יתברך עליו.

ופירוש דבר זה, כי אמר התנא שיהיה האדם רץ למצוה שהיא קלה על האדם לעשות. כלומר, שאם המצות הם כבידים על האדם, ירוץ לעשות מצוה שהיא קלה אליו, ואז ימשך אל המצוה האחרת גם כן. ולא שייך זה בעבירה, כי כל העבירות הם קלים לעשות, וכלם הם הנאה לאדם, ולא שייך דבר זה.

ופירוש דבר זה מה שאמר 'שמצוה גוררת מצוה', וזה כי המצות שהם תרי"ג (מכות כג:), כלם הם דבר אחד. ויש לפרש כך מה שאמר (משלי ו, כג) "כי נר מצוה ותורה אור", כלומר אל תחשוב כי המצוה האחת היא נר אחד, והתורה - שהיא כוללת כל תרי"ג מצות - הם נרות הרבה. אבל אין הדבר כך, כי המצוה היא נר אחד, אבל אין התורה שבה כל תרי"ג מצות נרות הרבה מחולקות שכל נר ונר לעצמו. אבל התורה שיש בה כל המצות, היא אור אחד, שהתחברו הנרות ונעשו אור אחד גדול, שהתורה היא אחת. וכבר בארנו במקומו כי התורה היא אחת. ובא הרמז במלת ה"תורה" שהוא בגמטריא תרי"א, ו"אנכי" ו"לא יהיה לך" (שמות כ, ב-ג) מפי הגבורה שמענו (מכות כג:). ובאו כל תרי"ג מצות במלת "תורה", לומר* כי התורה היא אחת, ומקושרים כל המצות, עד שהם מושכל אחד לגמרי, ודבר זה ברור.

וזה שאמר 'שמצוה גוררת מצוה', כלומר שעשיית המצוה האחת היא התחלה לאחרת גם כן, מאחר שכל המצות הם דבר אחד, ולפיכך מצוה אחת גוררת מצוה* אחרת. כי כל דבר שהוא אחד אינו נחלק כלל. וכאשר הוא עושה מצוה שהוא חצי דבר, המצוה הזאת גוררת האחרת, עד שיעשה כל המצות, שהם דבר אחד. וכיון שכל התורה היא דבר אחת, העבירות שהם הפך אל המצוה גם כן דבר אחד, כשם* שהמצות הם דבר אחד. ולפיכך כשם שמצוה גוררת מצוה, כך עבירה גוררת עבירה.

ואמר עוד כי 'שכר מצוה מצוה, ושכר עבירה עבירה'. פירוש שלא תאמר כי מה שאמר 'מצוה גוררת מצוה' הוא על צד הזה כי 'כל התחלות קשות', וכאשר מתחיל לעשות מצוה הוא עושה מצוה אחרת, וכמו שדרשו ז"ל על "אם שמוע תשמעו" (שמות יט, ה, ומכילתא שם), אם שמע אדם מעט, משמיעין אותו הרבה, מכאן שכל התחלות קשות. וכן 'עבירה גוררת עבירה', אם עבר עבירה אחת, בא לעבור גם כן שאר עבירות, על דרך "אם שכוח תשכח" (דברים ח, יט), אם שכח מעט תשכח* הרבה. ואמר שאין הדבר הזה כך, רק שכאן מדה אחרת, 'ששכר מצוה מצוה', וזה כמו שאמרנו כי כאשר התחיל במצוה ראוי שיושלם הדבר, כי הדבר שהוא אחד אינו נחלק, רק יושלם. ולפיכך אמר

ששכר מצוה שהשם יתברך נותן לו הוא זה* שיעשה מצוה אחרת. וכן עונש העבירה שעשה, שיעשה עבירה אחרת, ובאחרונה יהיה נפרע על הכל ביחד.

ודע כי כל התשלומין למעשה שעשה, הן לטוב הן לרע, התשלומין הם דבר אחד עם המעשה, והוא נמשך אחר המעשה, כי אין מעשה הטוב בלא תשלומין טובים*, ואין מעשה רע בלא תשלומין רעים*. כי לכך נקרא הפרעון 'תשלומין', כי המעשה בלא הפרעון הוא חצי דבר, שהרי צריך לתת לו שכרו, ושכרו על זה הוא השלמה למעשה שעשה. ולפיכך הפרעון נקרא* מלשון 'השלמה', שמשלים מה שהוא שייך* למעשה. וכן אם לוה ממנו, כאשר פורע לו הוא משלים מה שצריך אל ההלואה שלוה ממנו, ודבר זה פשוט. ולפיכך אמר 'ששכר מצוה מצוה', כלומר כמו שהשכר הוא השלמה למעשה שעשה, וכן המצוה האחרת היא השלמה למצוה שעשה כבר. כי המצוה הראשונה עם מצוה זאת הוא דבר אחד, עד שהמצוה האחרת שכר והשלמה למצוה הראשונה. וזהו פירוש 'שכר מצוה מצוה'.

אף על גב כי לשון 'שכר' בכל מקום הוא בא על הטובה* שנפרע בו הפועל, כאן כיון שהעושה מצוה חפץ בעשיית המצוה, אמר על זה כי שכר פעולתו ותשלומין שלו הוא מצוה אחרת. וכן יאמר אצל העבירה כי 'שכר עבירה עבירה', ורוצה לומר כיון שחפץ הוא בעבירה, ואצל החוטא הזה מעשה עבירה טוב לו*, נותנין לו שכרו ותשלומין שלו עבירה אחרת, ולפי מחשבת החוטא אמר כך 'שכר עבירה עבירה'. כי העבירה האחרת היא שכר והשלמה* לעבירה הראשונה, שהעבירה הראשונה היא דבר אחד עם העבירה האחרת.

ועוד כי השכר* לא שייך ליתן עד שנתמלאה הסאה, שראוי אז לקבל השכר. וכן אין הקב"ה נפרע מן הרשע עד שנתמלאה הסאה. ולכך 'שכר מצוה מצוה', כי המצוה האחת עומדת, ולא נתמלאה הסאה. ולכך נותן הקב"ה אליו שיעשה עוד אחרת, עד שתתמלא* הסאה, שאז ראוי* לקבל שכר, ואז משלם הקב"ה השכר, וכך הוא אצל העונש. ולפיכך אמר* 'שכר מצוה מצוה' ו'שכר עבירה עבירה', וזה נכון גם כן. ויש לך להבין זה, כי הוא פירוש ברור כאשר תבין, ודבר זה בא התנא לאשמועינן.

ובאולי יקשה לך, אם כן למה הוצרכו לומר אצל (מכילתא שמות יט, ה) "אם שמוע תשמע", שמע מעט משמיעין אותו הרבה, תיפוק ליה בלאו הכי, הרי 'מצוה גוררת מצוה'. אין זה קשיא, כי מה ש'מצוה גוררת מצוה' היינו מצוה שהיא דומה אל הראשונה, וכן אצל עבירה, ובזה שייך 'גרירה', אבל לא כל מצוה שאינו* דומה כלל. אבל מכל

מקום 'משמיעין אותו הרבה', כלומר שהוא שומע מצות אחרות. וכן אצל שכחה, שאם שכח אחת, יבא לידי זה שישכח רבים.

משנה ג

הוּא הָיָה אוֹמֵר, אַל תְּהִי בָּז לְכָל אָדָם, וְאַל תְּהִי מַפְלִיג לְכָל דָּבָר, שֶׁאֵין לְךָ אָדָם שֶׁאֵין לוֹ שָׁעָה וְאֵין לְךָ דָּבָר שֶׁאֵין לוֹ מָקוֹם:

הוא היה אומר וכו'. מפני שבן עזאי אמר (למעלה משנה ב) 'הוי רץ למצוה קלה ובורח מן העבירה שמצוה גוררת מצוה', ובזה למדנו שכל מצוה ומצוה דבר מיוחד בפני עצמו. שאם היו שתי מצות האחת כמו האחרת, לא שייך שתהא מצוה אחת גוררת אחרת, לפי הטעם אשר אמרנו שמצוה גוררת מצוה כי אין דבר אחד נחלק לשנים, וכל המצות הם דבר אחד, ולכך המצוה האחת גוררת האחרת. שזה דוקא שייך רק כאשר כל מצוה בפני עצמו, ומתחברים ביחד, אבל אם האחת כמו האחרת, אין אחת חצי דבר. ולפיכך אי אפשר לומר רק שכל מצוה ומצוה הוא דבר מיוחד, ומכל מקום הם מתחברים ביחד, וכאשר הוא מקיים מצוה אחת נחשב כמו דבר אחד שנחלק, ולכך מצוה אחת גוררת אחרת. ומזה תדע כי כל מצוה יש לה מקום בפני עצמה. ודבר זה למעלת המצוה, שכל מצוה יש לה ענין מיוחד.

ולפיכך החזיק דבריו להביא ראיה, וסמך אחריו כמו שזה הוא במצות, כך הוא בבני אדם, ובכל הנבראים בעולם, שיש להם דבר זה בעצמו, כי יש לכל אחד מקום מיוחד. לכך אמר 'אל תהי בז לכל אדם', לומר כי אדם זה אינו נחשב לכלום, והוא נחשב דבר מיותר בעולם, ואין לו חלק בעולם כלל. וכן 'אל תהי מפליג לכל דבר', והם שאר דברים שהם נבראים בעולם, שבא האדם להרחיקו ולהפליגו שאינו נחשב ממציאות עולם הזה. דבר זה אל יעשה, 'שאין לך אדם שאין לו שעה', כלומר שיש לכל אדם שעה מיוחדת. אף על גב שמצאנו 'בן גילו', היינו שהם קרובים במזל, אבל בודאי יש לכל אחד ואחד מזל בפני עצמו. כי אי אפשר שיהיה לשני בני אדם מזל אחד לגמרי, שאף שתי שערות אינם יונקים מגומא אחת (ב"ב טז.), כל שכן שאין שני בני אדם יש להם מזל אחד. ומאחר שיש לכל אחד ואחד מזל בפני עצמו, מה שאין לאחר, הרי הוא ממציאות העולם, שהרי העולם הוא מסודר תחת המזל, ובמה שיש לכל אדם מזל בפני עצמו, הרי כל אחד ואחד נחשב ממציאות העולם, ומשלים את העולם עד שמצד כל בני אדם שהם בעולם העולם שלם. ודבר זה דומה למצות התורה, שכל מצות* התורה הם משלימים לתורה אחת, וכל התורה היא מושכל אחד שלם בלי חסרון ובלי גרעון. וכן כל אדם שברא הקב"ה על האדמה, כל אחד משלים אל* העולם. ולכך סמך מאמר זה אחר מאמר 'מצוה גוררת

מצוה ועבירה גוררת עבירה', כי שני מאמרים אלו ענין אחד*. ואמר 'ואין לך דבר שאין לו מקום', דבר זה אמר כנגד שאר דברים שהם מסודרים בעולם.

ומפני כי האדם בפרט יש לו מזל, וכדאיתא בפרק קמא דב"ק (ב:) שאני אדם דאית ליה מזל, ולכך אמר 'אין לך אדם שאין לו שעה', היינו מזל. ושאר הדברים שהם בעולם, כולם יש להם מקום, שהם מסודרים מן השם יתברך כל אחד על מקומו. ואצל* האדם שייך לומר 'אל תהי* בז', מפני כי אצל האדם שייך כבוד, ולכך אמר ש'אל תהא בז לכל אדם' לנהוג בו הפך הכבוד. ואצל שאר דבר שייך הרחקה, ודבר זה מבואר.

משנה ד

רַבִּי לְוִיטָס 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:

רבי לויטס איש יבנה וכו'. יראה לפרש כי גם סידר זה המאמר בכאן, שהיה החכם הזה עם החכמים הראשונים בזמן אחד, או זה אחר זה, וזה עיקר הפירוש, כמו שפרשנו. ואפשר לומר, כי מפני שאמר לפני זה (משנה ג) 'אל תהי בז לכל אדם', אמר שדבר זה נאמר שאל יהא מבזה את אחר, אבל לעצמו יש לבזות. ועל זה אמר 'הוי מאוד שפל רוח שתקות אנוש רמה', ואין דבר יותר פחות ושפל מן הרמה, וכן יהיה בעיניו. ובסמוך יתבאר עוד סדר משנה זאת לשלפניו.

ועל זה יש לשאול, מה שאמר 'מאוד הוי שפל רוח שתקות אנוש רמה', והלא תקות אנוש הוא שנשמתו צרורה תחת כסא הכבוד, ולמה אמר 'שתקות אנוש רמה'. ועוד יש לשאול, וכי תקותו רמה, שאין האדם מקוה לזה, ולשון 'תקוה' נאמר על הדבר שהאדם מקוה לו. ועוד קשה, כי התחיל לדבר לנוכח 'הוי מאוד שפל רוח', וסיים בלשון נסתר, והוה ליה למימר 'שתקותך רמה'.

פירוש המאמר הזה, אף על גב שבודאי האדם מקוה אל תכלית טוב, ו"אחרית לאיש שלום" (תהלים לז, לז), מכל מקום אין ראוי לאדם שיהיה בעולם הזה מתגאה, שמצד עולם הזה תקותו רמה. כי מה שהאדם נשמתו צרורה בצרור החיים, אין זה מצד העולם הזה, כי בעולם הזה נקרא 'אדם' על שם אדמה. ולפיכך אף אם יהיה לו אחרית ותכלית גדול, מכל מקום אין לו להתגאות בעולם הזה, שהוא בעל גוף רמה* ותולעה. ואם כאשר תפרד הנשמה מן הגוף יהיה לו אחרית, מכל מקום מצד עולם הזה שהוא נקרא 'אדם' על שם אדמה, אם אינו שפל רוח, הוא מתגאה בדבר שאינו ראוי לו.

ויש לומר עוד, כי בן עזאי אמר שאל יבזה לכל אדם, והוסיף רבי לויטס לומר לא שלא יבזה לכל אדם, רק יהיה שפל רוח ובהכנעה לפני כל אדם. ואמר 'בפני כל אדם', ורוצה לומר שאף אם אותו אדם הוא פחות ושפל, מכל מקום גם בפני אדם כמו זה יהיה שפל.

ואמר 'שתקות אנוש רמה', רוצה לומר כי סוף האדם הוא למיתה, כי המיתה ראויה לאדם, וכמו שאמרו במדרש (שמו"ר ב, ד) כל מי שנאמר בו "היה" מתוקן הוא לדבר; "הן האדם היה" (בראשית ג, כב), מתוקן הוא למיתה. "והנחש היה" (בראשית ג, א), מתוקן הוא לפרעניות. שתראה מזה כי עצם האדם ראוי לו המיתה. וכל מי שמתוקן אל דבר שייך לומר שהוא מקוה לזה, אף כי אינו מקוה לזה, אבל מצד כי צורתו העצמית מקוה לזה ומתוקן לזה, שייך לומר שתקותו הוא לכך, שכל העומד לדבר ומוכן הוא לו, שייך בו תקוה. ולפיכך אמר 'שתקות אנוש רמה', ולא אמר 'תקותך רמה', שאין תקות האדם לזה, רק אמר זה על הצורה האנושית בכלל, לא על האדם הנוכח שהוא מקוה הפסד. וכן אמרו רז"ל (ברכות יז.) סוף בהמה לשחיטה וסוף אדם למות, שתראה מזה כי זהו התקוה מצד עצם צורתו, ודבר מבואר הוא.

ומה שאמר 'הוי שפל רוח מאוד מאוד', כי צריך שיהיה שפל בתכלית, עד שאי אפשר יותר. ולא תאמר שיהיה שפל רוח במה, אבל צריך שיהיה שפל רוח לגמרי, שהרי 'תקות אנוש רמה', וכיון שתקות אנוש רמה צריך שיהיה שפל רוח לגמרי, עד שאי אפשר להיות יותר.

ולא אמר 'שתקות אדם רמה', וזה כי נקרא 'אדם' על שם אדמה (ב"ר יז, ד), ומצד שהוא בעל אדמה אינו בעל רמה, שהרי אין רמה מצד האדמה, רק מצד שנרקב הבשר, ואין האדמה נרקבת. ובמה שהאדם בעל אדמה אינו בעל רמה. ולא אמר 'שתקות איש רמה', כי שם 'איש' נאמר בכל מקום על הכח, ובמה שהאדם בעל כח אינו בעל רמה. כי תמצא שם 'איש' בכל מקום נופל על זה; כמו "איש מלחמה" (שמות טו, ג), "והלא איש אתה" (ש"א כו, טו). ומצד שבאדם הכח, אינו בעל רמה. אבל האדם בעל רמה מצד שניהם ביחד; במה שיש באדם דבר זה שהכח שלו מוטבע בחומר, ומצד שניהם הוא בעל רמה, כי דבר זה נפסד במה שהאדם כחו מוטבע בחומר. ונקרא האדם 'אנוש' (תהלים ח, ה), מצד שהאדם כח שלו מוטבע בחומר.

והנה אלו ג' שמות שיש לאדם; אדם, אנוש, איש. שם 'איש' יאמר על הכח בלבד, ושם 'אדם' על שם האדמה בלבד, ושם 'אנוש' על שם שניהם; הכח והאדמה מתחברים יחד, וכח שלו מוטבע בחומר. ודבר זה תדע, כי שם 'אנוש' כמספר 'אדם' 'איש'. כי 'אדם'

נקרא על שם האדמה, ו'איש' על שם הכח, ו'אנוש' בא על חבור הכח והאדמה יחד, ולכך מספר 'אנוש' כמספר 'אדם' 'איש'. ולפיכך אמר כי 'תקות אנוש רמה'.

כל המחלל שם שמים וכו'. פירוש 'חלול שם שמים' כמו שמפרש בגמרא בפרק יום הכפורים (יומא פו.), שכל תלמיד חכם שעושה חטא דבר זה הוא חלול השם. שהתלמיד חכם יודע ומכיר את רבו, וגורם שיאמרו הבריות שודאי חס ושלום לית דין ולית דיין (ויק"ר כח, א), שהרי זה הוא חכם יודע וחוטא. ואם כן קשיא, איך אפשר לחלל שם שמים בסתר, דהא בסתר אין רואין שיאמרו כך. ויש לתרץ, דאיירי שהיו עשרה תלמידי חכמים בבית אחד, וגנב אחד מהם דבר, ולא נודע איזה מהם. אי נמי, עשרה תלמידי חכמים יושבים, ואחד נכנס לבית זונות, ולא נודע איזה, שזה מחלל שם שמים בסתר, שלא נודע שהוא החוטא. ו'נפרעין ממנו בגלוי' שיהיה נודע ומפורסם החוטא מי היה. אי נמי, הא דקאמר 'בסתר' לאו למימרא שהוא בסתר, רק שאין הרבה יודעים מזה. והקב"ה מפרסם אותו לכל, שיהיו* הכל יודעים. ונקרא זה 'סתר', משום דקאמר אחר כך 'נפרעין ממנו בגלוי', דהיינו מפורסם לכל הבריות.

וכבר בארנו לך כי סדר החכמים, אותם שהיו בזמן אחד, או קרוב זה אל זה, אותם סדר ביחד, ודבר זה הוא נכון. ואם אתה רוצה לסמוך מאמר זה אל שלפניו, יש לך לומר מפני שאמר בן עזאי (למעלה משנה ג) 'אל תהא בז לכל אדם', שאין ראוי שינהג בזיון בשום בריאה, ורבי לויטס אמר אבל הוא לא ידרוש כבוד עצמו* כלל, רק שיהיה שפל רוח בפני כל אדם בעולם. וסדר אחר כך - אבל כבוד הקב"ה, ידאג שלא יחלל חס ושלום כבוד המקום, כי החטא הזה חמור הוא על כל החטאים. כי המחלל שם שמים מחלל כבודו יתברך, ואם הוזהר על כבוד אדם, שלא יבזה לשום בריאה, ואיך הוא יחלל כבוד המקום, אשר כבודו מלא העולם (קדושת מוסף דש"ק).

ויש לשאול במאמר הזה 'כל המחלל שם שמים בסתר וכו", מאי שנא חטא חלול שם שמים מכל החטאים, שיהיה נפרע מן האדם בגלוי. ועוד, שאמר 'אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם', למה חומר הזה שיהיה נחשב שוגג ומזיד בחלול השם, שלא תמצא בכל שאר החטאים.

כבר אמרנו כי חלול שם שמים הוא אשר מחלל כבודו יתברך ויתעלה. ואף כי אם יחטא האדם מה יפעל אל השם יתברך, הלא הדבר הזה, שהוא חטא חלול השם, הוא יותר מכל החטאים. אף אם כופר בעיקר, מצד מה חטאו של חלול השם יותר גדול. וזה כי אם הוא כופר בעיקר, בדבר זה שייך לומר כי אם חטא במזיד ראוי שישלם לו כפי רשעתו, אבל אם הוא שוגג אינו ראוי שיחשב לו החטא כל כך, מאחר שלא עשה ברצון ובכונה.

אף על גב שהשוגג נחשב בודאי חטא, דהיינו שהיה לו להיות נזהר שלא יחטא, אבל שוגג הוא, ולא החמירה בו התורה כל כך.

דלא מצאנו בתורה שהחמיר על השוגג רק בהורג נפש, מטעם דסוף סוף הרגו, ועשה מעשה גדול, ומפני כך החמירה התורה עליו שיהיה גולה. והחמיר* גם כן בכל הניזקין, כדאמרינן (ב"ק כו.) אדם מועד לעולם בין שוגג ובין מזיד בין אונס ובין ברצון. וכל זה מפני כי סוף סוף גרם דבר היזק לאחר.

וכן המחלל שם שמים, הנה כבודו מלא העולם, וסוף סוף אחד שוגג ואחד מזיד הרי חלל כבודו יתברך אשר הוא מלא עולם. וכאשר נעשה רושם - ואף בבן אדם לענין נזיקין כאשר נעשה רושם, לא אמרה תורה להקל אצלו כמו בשאר שוגג. וכן כאן כאשר היה גורם חלול כבודו יתברך, אין דומה חטא זה אל חטא אחר שוגג. דשאר חטא, ואפילו בא על הערוה, (-ו-)אם היה שוגג בזה, כיון שחזר בתשובה, דבר זה הוא תקנה לו שלא נעשה בזה רושם. ולכך אם הוא מזיד, בודאי הוא רשע למות, אבל שוגג יש לו כפרה בקרבן. ולא כן כאשר עשה רושם ברציחה, או היזק לחבירו, שהחמירה התורה בשוגג ביותר. וכן אצל חלול השם גם כן יש לו להחמיר בשוגג, דסוף סוף נעשה חלול ובטול הכבוד.

ואין הפירוש כלל כי שוגג ומזיד שוים בחלול השם, כי דבר זה אינו כלל, שאיך אפשר שיהיה שוגג ומזיד שוה, ואין מדת הדין נותן כך שיהיה שוגג ומזיד שוה. אבל קאי אדלעיל; המחלל שם שמים בסתר נפרעין ממנו בגלוי, שנפרעין ממנו בגלוי.

וטעם זה כדי לתקן כבודו יתברך, כי כאשר השם יתברך עשה נקמה בחוטאים מתגדל כבודו, וכמו שדרשו במכלתא (שמות יד, ד), אמר רבי שמעון בן יוחאי, אין שמו של הקב"ה מתגדל בעולמו אלא כשעושה משפט ברשעים, ואית לן קריין סגיאין; (יחזקאל לח, כב) "ונשפטתי אתו בדבר ובדם", ואחר כך כתיב (שם פסוק כג) "והתגדלתי והתקדשתי". (תהלים עו, ד) "שמה שבר רשפי קשת", מה כתיב אחריו (שם פסוק ב) "נודע ביהודה אלהים בישראל גדול שמו". (שמות יד, ד) "ואכבדה בפרעה ובכל חילו וידעו מצרים כי אני ה' וכו'". (ישעיה מה, יד-טו) "כה אמר ה' יגיע כוש מצרים וגו' אתה אל מסתתר". (ישעיה סו, יד) "ונודע יד ה' את עבדיו וזעם את אויביו". (ר' ירמיה טז, כא) "לכן מודיעם בפעם הזאת וגומר". (ישעיה ה, טז) "ויגבה ה' צבאות במשפט", עד כאן.

הרי לך כשהשם יתברך עושה משפט* ברשעים כבודו מתגדל. ומי שהיה מחלל שם כבודו יתברך, ראוי שיעשה השם יתברך דין בו כדי להגדיל כבודו יתברך כנגד זה שהיה זה מחלל שם שמים, ובמשפט הזה חוזר להתגדל כבודו. ולפיכך המחלל שם שמים בסתר נפרעין ממנו בגלוי, כדי שידעו* הכל שהשם יתברך עושה דין בחוטא הזה שהיה

מחלל שם כבודו יתברך. וכאשר בא השם יתברך להפרע ממנו, מסבב השם יתברך שיהיה נודע שחטא וחלל שם כבודו, ואז נפרע ממנו ועושה משפט בחוטא הזה, ואז מתגדל כבודו בעולם כנגד זה שהיה מחלל כבודו יתברך. וזהו פירוש 'כל המחלל שם שמים בסתר נפרעין ממנו בגלוי'. ועל זה אמר 'אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם', רוצה לומר כי אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם, שנפרעין ממנו בגלוי.

אך הלשון דקאמר 'אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם' מיותר הוא, דהוי ליה למימר 'כל המחלל שם שמים בסתר נפרעין ממנו בגלוי, אחד שוגג ואחד מזיד', ולא הוה צריך לחזור ולומר 'בחלול השם'. ונראה דכך פירושו; 'אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם', כלומר החומר שיש לחלול השם יותר משאר חטאים, שוה שוגג ומזיד. ואם לא אמר רק 'אחד שוגג ואחד מזיד', לא הוה קאי רק על חומר זה בלבד, דהיינו שנפרעין ממנו בגלוי, אבל שאר חומר לא. לכך אשמעינן 'אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם', בכל חומר שיש לחלול השם.

וכן מוכח בפרק קמא דקידושין (מ.), דאמרינן שם; תנן התם, אין מקיפין בחלול השם. וקאמר בגמרא, (-תנן התם-) [מאי] אין מקיפין בחלול השם. אמר מר זוטרא, שאין עושים בה כחנוני המקיף. אמר מר בריה דרבינא, לומר שאם היתה שקולה מכרעת. ופירש רבינו חננאל ז"ל הא דקאמר 'תנן התם' משנה היא במסכת אבות. ופירוש התוספות (שם ד"ה אין) ושמא היינו דתנן 'המחלל שם שמים בסתר נפרעין ממנו בגלוי'. אבל קשה לשון 'אין מקיפין', עד כאן דברי התוספות. ובלא זה קשה, דאיך משתמע מהא דתנן 'המחלל שם שמים בסתר נפרעין ממנו בגלוי', בין אם פירושו שאין עושים בה כחנוני המקיף, ובין למאן דאמר שאם היתה שקולה - מכרעת, אין זה משמע ממה שאמר 'נפרעין ממנו בגלוי'.

ונראה כי פירוש 'אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם', היינו כל חומר שיש לחלול השם מה שלא תמצא בשאר חטאים, בדבר זה שוה אחד שוגג ואחד מזיד. ומפני שמשמע מתוך המשנה שאין חלול השם דומה לשאר חטאים, ולכך אמר (קידושין מ.) 'תנן התם אין מקיפין בחלול השם', כלומר חטא חלול השם אין מקיפין אותו לשאר חטאים, שהרי תנן 'אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם', כלומר החומר* שיש לחלול השם יותר מן שאר חטאים, אחד שוגג ואחד מזיד שוה בחומר הזה. ועל כן תנן שאין מקיפין החטא הזה של חלול השם לשאר חטאים, ולשון 'מקיפין' דנקט כמו 'אין מקיפין בבועי' (חולין מו:), דהיינו אין סומכין זה לזה, וכמו (ביצה לב:) 'אין מקיפין שתי חביות', שפירושו אין סומכין שתי חביות. ורצה לומר דאין סומכים חלול השם לשאר עבירות לחבר אותם

ביחד. וקאמר בגמרא; 'מאי אין מקיפין', רוצה לומר במה אין סומכין חלול השם לשאר עבירות. וקאמר מר זוטרא, שאין עושים בה כחנוני המקיף, שממתין עד שיהיה חייב לו עוד, ונפרע הכל ביחד, שסומך חובותיו זה לזה. וכך אין עושים בחלול השם, שיהיה סומך חטא חלול השם לשאר חטאים ולהיות נפרע הכל ביחד, כמו שיעשה החנוני שסומך החובות שלו ביחד, רק נפרע מיד, ובזה נבדל לעצמו חלול השם משאר חטאים. ולמר בריה דרבינא, שאם היתה שקולה מכרעת. כלומר שלא תתחבר חלול השם לשאר חטאים, שהרי אם שקולה המאזנים, חלול השם מכרעת. ואם כן אין חלול השם דומה לשאר חטאים.

ומה שאין עושים בחטא חלול השם כמו החנוני המקיף, זה מפני הטעם שהתבאר למעלה כי השם יתברך נפרע מן החוטא כדי שיכבד שמו יתברך, אשר זה חלל את שם כבודו. ולפיכך אין להמתין בזה, כדי שלא יהיה נמשך החלול, מאחר כי מה שנפרע הוא תיקון החלול שהיה מחלל כבודו. וכן אם היתה שקולה מכרעת, היינו שאין דומה חטא חלול השם לשאר חטאים, מה שחטאים אחרים הם מצד העושה בלבד, כי מה יפעל אל השם יתברך. וזה שמחלל כבודו, שהרי יש ממש יותר בחטא הזה מכל החטאים, דסוף סוף חלל שם כבודו, ולכך אם היתה שקולה מכרעת. אף כי אמרנו כי הרציחה גם כן שהרג הנפש, אינו דומה לחטא חלול השם, כי האדם בר מיתה הוא בעצמו, וסופו למות, אבל כבודו יתברך הוא לנצח נצחים. ולכך החטא הזה שהוא חלול שמו, מיוחד שיש ממש בחטא הזה, ולפיכך היא מכרעת. כך יש לפרש המשנה הזאת, והוא פירוש הגון.

ויש לך לדעת כי פירשנו גם כן עוד דברים גדולים על חלול השם מה שאמר 'נפרעין ממנו בגלוי', וכן מה שאמר 'אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם'. וזה כי השם הוא גלוי של בעל השם, כי כל אחד על ידי השם נודע הוא בעולם, כמו (מלאכי א, יא) "גדול שמי בגוים", ועל ידי השם הוא מפורסם ונודע. ולפיכך אמר 'המחלל שם שמים בסתר נפרעין ממנו בגלוי', מפני שהיה מחלל שמו אשר הוא בגלוי ונודע לכל, וכדכתיב (ירמיה טז, כא) "וידעו כי שמי ה'". לכך נפרעין ממנו בגלוי, שיהיה נודע ונגלה לרבים כאשר חטא בחלול שמו, אשר על ידי שמו נגלה השם יתברך בעולם. ולפיכך אף אם חלל שם שמים בסתר, סוף סוף חטא בשמו אשר בו נודע ונגלה בעולם, ולפיכך נפרעין ממנו בגלוי.

ואמר 'אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם'. דבר זה ענין אחר עוד מה שנבדל חטא זה משאר חטאים, כי כאשר הוא מחלל השם יתברך, אשר השם הוא מורה על המהות, כי השם הוא בא על מהות הדבר ועצמו שבו הוא נבדל מזולתו. ומפני זה ראוי שיהיה 'אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם'. וזה כי חטא השוגג מתיחס אל גוף, שאצל הגוף

שייך שוגג כאשר הוסר מאתו השכל, ואילו היה אצלו השכל לא שייך שוגג וטעות כלל, שאין השוגג רק כאשר הוסר מאתו השכל ונעשה בעל גוף. ולכך חטא השוגג אינו במדריגת המזיד, שהוא החטא כאשר האדם הוא בדעתו ושכלו. ודבר זה שייך בכל החטאים, כי מצד שהאדם בעל גוף, אין החטא מצד המדריגה הנבדלת, רק מצד מדריגה גופנית. אבל החטא בחלול השם, מצד כי השם הוא המהות המופשט, הנה אי אפשר לומר שיהיה החטא רק במדריגה* עליונה נבדלת, שזה ענין השם שהוא בא על המהות המופשט. ולפיכך אמר 'אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם', שכמו שהחוטא במזיד בודאי חטאו גדול, שהרי חטאו מצד השכל, שהוא נבדל בלתי גשמי. וכך השוגג אשר חוטא בחלול השם, הוא החוטא במדריגה הנבדלת, שהרי השם בא על המהות המופשט השכלי בלבד.

ודבר זה יתבאר בסמוך אצל (להלן משנה יד) 'שגגת תלמוד עולה זדון', שהחטא השוגג הוא קל, מפני שלא חטא במדריגה הנבדלת מן הגשמי, כי השוגג הוא עושה החטא בלא דעת והשכל, ואין זה נחשב רק לגוף הגשמי ובמדריגה השפלה, הוא מדריגה הגשמית, ולפיכך החטא הזה אינו חמור כל כך. אבל החטא במדריגה הנבדלת, שהיא מדריגה יותר עליונה, וזהו כאשר חוטא במזיד, או החוטא בחלול השם, ועל זה שייך לומר 'אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם'. ואף כי האדם עושה בשוגג, מכל מקום החטא הוא בדבר המופשט, דלא שייך שם שגגה בזה, כי השגגה היא מצד מדריגה הגשמית בלבד כמו שהתבאר, ואין זה במדריגה עליונה של השם, ולפיכך 'אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם'. ודבר זה פירוש ברור אין ספק באמתתו, ופירשנו אותו גם כן במקום אחר, בדבור (שמות כ, ז) "לא תשא", שם בארנו אותו כפי כל הצורך, ואין כאן מקומו להאריך.

ומזה עצמו תבין החומר שיש לחלול השם; למר זוטרא (קידושין מ.), שאין מקיפין בחלול השם כמו שעושה החנוני. וכך אמרו בשבועות בפרק שבועת הדיינין (לט.) אצל שבועת שוא, שכל החטאים יש לו זכות תולה, אבל בשבועת שוא נפרע מיד, ואין מקיפין. וזה כי שאר החטאים, מפני שלא היה החטא במדריגה הנבדלת לגמרי, וכל דבר הוא תחת הזמן, ולפיכך אין עונש החטא יוצא לפעל מיד, אך יוצא העונש לפעל בזמן. אבל החטא בשמו יתברך, אשר השם בא על המהות המופשט הנבדל, ולא שייך זמן בדבר זה כלל, ולפיכך אין מקיפין בחלול השם, ויוצא העונש לפעל מיד, כי חָטָא במדריגה שאינה תחת המשך הזמן כלל, וכבר בארנו דבר זה.

וכן למר בריה דרבינא, שאם היתה שקולה מכרעת. כי אין החטא הזה* דומה לשאר חטאים כלל, מצד שהוא חוטא במדריגה העליונה לגמרי, ולפיכך אם היא שקולה

מכרעת. ודבר זה ברור כי חטא הזה שהוא חוטא בשמו יתברך, אשר השם בא על מהות המופשט השכלי. ואין לחטא זה חומר* רק שהיה מכריע, כי העבירה הזאת נחשבת כמו מעשה שאר עבירה, רק שיש כאן תוספות מה, שהחטא מגיע עד מדריגה העליונה. ודבר זה מכריע אם כף המאזנים שקולה, אף אם יש בכף שניה מצוה גם כן, והכרעה הזאת מצד הזה כאשר הוא חוטא במדריגה העליונה, כי השם הוא שכלי, ובזה הוא חוטא במדריגה העליונה הזאת*. ואין משמש חומר זה רק להכריע בלבד, כי תוספות זה, מה שחוטא במדריגה עליונה, אין החומר שלו לשקול כנגדו, רק שהוא חומר מכריע בלבד. כי המשקל עצמו תלוי בגוף החטא ובגוף המצוה, אבל חומר זה אינו גוף החטא, ולפיכך אינו משמש רק להכריע בלבד. ובאמת דברים אלו עמוקים מאד, ואי אפשר לפרש יותר, והם דברים ברורים ויקרים כאשר תבינם, ובארנו אותם במקום אחר. הארכנו* בזה לגודל החטא שיש בזה, וכדאיתא במסכת יומא (פו.).

ולפי ההלכה דפרק יום הכפורים (שם) לפי דברי הכל חלול השם תלוי בתלמיד חכם, וכדאיתא התם; היכי דמי חלול השם, אמר רב, כגון אנא דשקילנא בשר מבי טבחא, ולא יהיבנא דמי לאלתר, והני מילי באתרא דלא תבעי טבחי דמי. רבי יוחנן אמר, כגון אנא דאזילנא ד' אמות בלא תורה ובלא תפילין. רבי יצחק בר רב דימי אמר, כגון שחביריו בושין מחמת שמועתו. היכי דמי, אמר רב נחמן בר יצחק, כגון דאמרי אנשי שרי מרי לפלניא. אביי אמר, כדתניא, (דברים ו, ה) "ואהבת את ה' אלקיך", שיהא שם שמים מתאהב על ידך וכו', כמו שהובא זה בפרק ראשון.

הנה שני החכמים הראשונים סוברים כי חלול השם הוא בדבר קטן מאד, כאשר התלמיד חכם בלתי נזהר. ולכך אמר רב כגון אנא, אף על גב שאני אין מכוין לדבר עבירה חס ושלום, והוא דבר קטן מאוד*, שגורם שאחרים חושדין אותו שלא יפרע לטבח, ואין דבר זה רק חשד קטן בלבד, עם כל זה הוא בכלל חלול השם. אבל רבי יוחנן אינו סובר שיהיה חלול השם בדבר זה שהוא חשד בלבד, אחר שאין כאן עבירה. רק שהוא דבר קטון כמו זה שהולך ד' אמות בלא תורה ובלא תפילין, שאי אפשר שיהיה דבר קטן כמו זה, אפילו הכי נקרא חלול השם*, כל כך יהיה נזהר בחלול השם. אבל רבי יצחק בר אבדימי סובר כי אין חילול השם רק כאשר התלמיד חכם נוהג בדבר שהוא בזיון אצל תלמידי חכמים אחרים, דכיון שהוא בזיון אצל תלמידי חכמים אחרים, בזה מתחלל כבוד המקום גם כן. ולכך אמר כי חלול השם נקרא כאשר חביריו בושין משמועתו, וכאשר חביריו בושין משמועתו בזה יש חלול השם. אבל דבר קטן כזה, לא נקרא חלול ובטול הכבוד. ואביי סובר כי חלול השם הוא כאשר אין התלמיד חכם נוהג בסדר יפה ובמנהג הגון עם בני

אדם, כאשר אין דבורו בנחת עם הבריות, ואין משאו ומתנו נאה בשוק, ואינו נושא ונותן באמונה, עד שהבריות אומרים אוי לפלוני שלמד תורה, אוי לאביו שלמדו תורה, אוי לרבו שלמדו תורה, אשרי בני אדם שלא למדו תורה וכו'. ודבר זה הוא נקרא חלול השם, לא כאשר האדם עובר עבירה, שדבר זה אינו עם הבריות, וחלול השם הוא אצל הבריות. ולפיכך כאשר אין ענינו מסודר יפה עם הבריות זה נקרא חלול השם.

כלל הדבר בזה, כי התלמיד חכם יש כנגדו החיים והמות; אם החיים כאשר שם שמים מתאהב על ידו. ויש כנגדו המות, הוא החטא הגדול, חלול השם. ודוד המלך אמר (תהלים יט, יג-יד) "שגיאות מי יבין מנסתרות נקני גם מזדים חשוך עבדך אל ימשלו בי אז איתם ונקיתי מפשע רב". אמר "שגיאות מי יבין" כנגד השגגות, ואמר "מנסתרות נקני" נגד 'אומר מותר' (מכות ז:), שהיה נסתר מעיני שכלו העבירה. ואין ספק כי 'אומר מותר' אינו נחשב שוגג כמו מי שעשה בלא ידיעה, כי האומר מותר היה לו ללמוד. ואחר כך אמר "מזדים חשוך עבדך" נגד המזיד, שיכפר השם יתברך מה שעשה במזיד. וזה כנגד מצות לא תעשה, שצריכים כפרה. ואחר כך אמר "אל ימשלו בי אז איתם", נגד החטאים החמורות, והם כריתות ומיתות בית דין, וזה שאמר "אל ימשלו בי אז איתם", שאלו החטאים מושלים בגופו, מביאים עליו היסורים, כדאיתא בפרק יום הכפורים אצל ד' חלוקי הכפרה (יומא פו.). ואחר כך אמר "ונקיתי מפשע רב", הוא הפשע הגדול, חלול השם. ואמר "מפשע רב", מה שעושה אשר נקרא "רב". וכך פירשו ז"ל בפרק הרואה (ברכות סב:) "ויאמר למלאך המשחית בעם רב לך" (ש"ב כד, טז), אמר רבי אלעזר, אמר הקב"ה למלאך, טול הרב שבהם, שיש לו לפרוע כמה חובות. באותה שעה מת אבישי בן צרויה, ששקול כרובן של סנהדרין. וכן בהרבה מקומות דרשו לשון "רב" כך.

והנה סדר דוד כל החטאים, שהם ד' חלוקי כפרה שהיה רבי ישמעאל דורש (יומא פו.); א' מצות עשה, ב' מצות לא תעשה, ג' כריתות ומיתות בית דין, ד' חילול השם. רק לא זכר מצות עשה בכאן, שהתשובה מכפר מיד, כמו שאמרו (שם) 'עבר על מצות עשה ועשה תשובה, אינו זז משם עד שמוחלין לו'. אבל שאר חטאים שהתשובה תולה, היה מבקש רחמים כסדר. ובאחרונה הזכיר "ונקיתי מפשע רב", הוא חלול השם, שהוא פשע של אותו שנקרא 'רב', והחטא רב. ואין להאריך במקום הזה, כי יתבאר בעזרת השם בנתיבות עולם.

ובשביל זה ראוי היה שלא לסמוך לקרא בשם 'רב' רק מי שיהיה שם שמים מתאהב על ידו, לא מי שיתחלל שם כבודו על ידו. יותר על זה שנותן כבוד התורה למי שאין ראוי לה. ובמדרש, רבי מנחמא* בשם רבי תנחום בר חייא, [ו]רבי מני בשם רבי יוסי בן

זבידא, (משלי ו, לב) "נואף אשה חסר לב", כל המקבל עליו שררה בשביל להנות ממנה, אינו אלא כנואף הזה שהוא נהנה מגופה של אשה. "משחית נפשו הוא יעשנה" (שם), כמשה שאמר (שמות לב, לב) "ועתה אם תשא חטאתם ואם אין מחני נא". כיהושע שאמר (יהושע ז, ח) "בי ה'", "בי" ולא בהם. כדוד שאמר (דהי"א כא, יז) "תהי ידך בי ובבית אבי ובעמך לא למגפה". רבי מנחמא בר יעקב מייתי לה מן הדא; (משלי כה, ח) "אל תצא לריב מהר", 'לרב' כתיב, לעולם אל תהי רץ אחר השררה למען "פן מה תעשה באחריתה* בהכלים אותך רעך" (שם), למחר באים ושואלים לך שאלות, מה אתה משיבם. רבי זעירא מייתי לה מן הדא; (שמות כ, ז) "לא תשא", אם בשבועת שוא הכתוב מדבר, הרי כבר אמר (ויקרא יט, יב) "ולא תשבעו בשמי לשקר", ומה תלמוד לומר "לא תשא", שלא תקבל עליך שררה ואין אתה ראוי לשררה. אמר רבי אבהו, אני נקראתי "קדוש" (ויקרא יט, ב), ואתה נקראת "קדוש" (דברים ז, ו), הא אם אין בך כל המדות שיש בי, לא תקבל עליך שררה.

ביאור זה, כי כל שררה אין ראוי שתהיה להנאתו, וזה כמו* שהתבאר אצל (למעלה פ"א מי"ג) 'המשתמש בתגא חלף', שהנהנה מן התורה חייב מיתה. ובארנו הטעם שהוא נהנה מדבר שהוא קודש, כמו שהארכנו שם*, עיין שם. וזכר הקדושה בלשון 'תגא', כי מזה תלמוד שכל כתר גם כן יש בה קדושה. ולכך המלכים היו מושחים אותם כמין כתר בשמן המשחה, ולעיל בארנו דבר זה. וכל שררה בעולם יש בה צד קדושה גם כן, במה שהוא נבדל מן שאר העם. ולפיכך אמר כי הנהנה מן השררה הוא דומה כמו הנואף, שנהנה מגופה של אשה. כלומר, שהאשה הזונה היא בלא קידושין, רק בזנות, ודבר זה ענין גופני כאשר משמש עם הזונה* בלא קדושין לגמרי, שהקדושין נקראו 'קדושין' בשביל שהם קדושים* (קידושין ב:, ותוספות שם), והבא על הזונה בלא קדושין דבר זה הוא תאוה גופנית בלבד. וכך הוא מי שהשררה היא להנאתו, אין זה נקרא שררה, מאחר שהשררה היא קדושה, כמו שאמרנו.

ואמר כי משה לא היה נהנה מן השררה, רק היה מוסר נפשו למות על העם אשר היה בעל שררה עליהם. ודבר זה היה שררה של קדושה לגמרי כאשר היה מבטל גופו לגמרי, למסור גופו על ישראל. והנה בשררה זאת אין כאן שום הנאה גופנית, רק קדושה מכל וכל, מבלי שיהיה שם חלק גוף כלל. ורבי תנחומא דריש מן (משלי כה, ח) "אל תצא לריב מהר". ונראה כי כתב מה שלא יקבל עליו שררה בלשון "ריב", מפני שדבר זה שהוא קבלת השררה ואין* ראוי לה מביא ריב, כי רוצה שיכבדוהו בני אדם בשביל

שררותו, ואין העולם נוהגים בו כבוד, כי יאמרו כי אין ראוי לו השררה, ובשביל כך מתחדש הריב. ודבר זה עינינו רואות כי כך הוא.

ורבי זירא מביא מן (שמות כ, ז) "לא תשא שם ה' אלקיך וגומר". כי פירושו שלא יקבל שם ה' לשוא, כי "לא תשא" הוא לשון קבלה בכל מקום. וכל שררה היא מן השם יתברך, ומן גדולתו הוא נותן לאדם, וכמו שאמרו ז"ל בפרק הרואה (ברכות נח.) הרואה מלכי ישראל אומר 'ברוך שחלק מכבודו ליריאיו', ואילו אצל מלכי אומות העולם אומר 'ברוך שנתן מכבודו לבשר ודם'. וההפרש הזה, כי לישראל חלק מכבוד עצמו, עד שנתן להם חלק מכבודו. ואילו לאומות לא אמר 'שחלק', רק 'שנתן', להם כמו הנותן מתנה לאחר, אבל לא חלק משלו. ולפיכך כשם שנקרא השם יתברך 'קדוש', כך קרא ישראל 'קדושים', שחלק להם מכבודו. ולפיכך המקבל שררה ואינו ראוי לה, הרי מתלבש בשמו יתברך לשוא, כי נקרא בשמו לשוא, ואין "לא תשא שם ה' אלקיך לשוא" יותר מזה. והרי השם יתברך נקרא "רב", כמו שכתוב (תהלים כה, יא) "וסלחת לעוני כי רב הוא", ודרשו (רש"י וילקו"ש שם) נאה לאלהא רבא לסלוח לעון רב. ואם יקרא האדם בשם 'רב', ואין ראוי לו, הרי חל עליו שמו יתברך לשוא, וכן כל שמות של גדולה, והרי בודאי עובר על* "לא תשא". וזה שאמר כי השם יתברך נקרא "קדוש", כלומר כי השם יתברך ראוי לשררה בשביל קדושתו, שכל בעל שררה קדוש הוא. ואם אין בך כל המדות הללו, שהם ראוים לקדושה, אל תקבל עליך שררה, כי עובר אתה על "לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא".

ועתה בעונותינו בדור הזה, לא די לנו בזה שאותם אשר הם נקראים בשם 'רב' הם בעונש הזה של חלול השם, אבל הם מוסיפין לסמוך ולקרוא בשם 'רב' ו'חבר' בני אדם אשר לא ראו אור התורה, ולא זרח עליהם נר מצוה, רק הם שועלים קטנים, וכל הרוצה ליטול את השם יטול, וכתר תורה זאת מונחת לפני כל, עד שהדבר הזה הוא סבה להשפיל כבוד התורה עד עפר, ולהגדיל חלול השם על ידי בני אדם כמו אלו. והיה ראוי בדור הזה, מפני כבוד שמו יתברך ותורתו, שלא יקרא בשם 'רב' רק המופלג בחכמה ובזקנה, למעט חלול השם, שלא יאמרו מעשה רב הוא. וסומכים לקרא בשם 'רב' כל אשר ימלא ידו, רק שהתחיל לצפצף בקול בתלמוד.

ויותר מזה, כי הדבר הזה הוא הסבה בעונינו שתשכח תורה מישראל, כאשר אין כל בני אדם כונתם בלמודם לשם שמים, בפרט קודם שיגיעו לשנים, והלואי שמתוך שלא לשמה יגיעו לשמה. וכאשר כבר זכה לשם, יאמר מה יתרון לחכם מן הכסיל (עפ"י קהלת ו, ח), ולמה אני עמל ומחסר נפשי משינה, כי בתר שמא אזלינן (עפ"י ע"ז סו.), והשם הוא הגורם (עפ"י ברכות ז:), ולמה חכמתי יותר (עפ"י קהלת ב, טו), עד שיחשבו

בני אדם כי בקריאת השם בו יקנה מעלת התורה. כל זה ראיתי בעניי, והיא גדולה אלי מן הסבות הגורמות שתשתכח התורה מישראל. ואף על הזקנים בעלי תורה, כבר קראו תגר על הסמיכה הזאת, כמו שנמצא בתשובות הרבה. ובודאי היה המנהג הזה כדי לנהוג כבוד בלומדי תורה, אשר הם ראויים לה. ועתה היה הדבר הזה סבה למעט כבוד התורה, ולהשפיל תפארתה עד תחתית. ולכן יש להם לחוש על כבוד קונם וכבוד התורה, אשר בעונינו כמעט שכבה* גחלת התורה לגמרי. והוא יתברך ברחמיו* יסיר מעלינו כל מכשול, וידריכנו בנתיב יושר ואמת.

משנה ה

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, וְדַאשְׁתַּמֵּשׁ בְּתַגָּא, חֶלְפָּךְ. הָא לָמַדְתָּ, כָּל הַנֶּהֱנֶה מִדִּבְרֵי תוֹרָה, נוֹטֵל חַיָּיו מִן הָעוֹלָם:

הלומד על מנת ללמד וכו'. יש לשאול, מה שאמר 'הלומד על מנת ללמד מספיקין בידו ללמוד וללמד', אם הדין גם כן כך בכל מצוה, שאם כתב ספר תורה מספיקין בידו ללמוד בה, ואם בנה בית הכנסת להתפלל, מספיקין בידו להתפלל שם, וכן שאר מצות, אם כן מאי שנא שאמרו* זה אצל תלמוד תורה. ואם אין הדבר כך בשאר מצות, מה טעם שיהיה זה בלמוד התורה. ועוד, דרישא משמע שכונתו רק ללמוד, ואינו מבקש לעשות המצות, והיה ראוי לדמותו למי* ש"חכמתו מרובים ממעשיו שאין חכמתו מתקיימת" (למעלה פ"ג מ"ט), וכאן אנו אומרים ש"מספיקין בידו ללמוד וללמד". ועוד, מה טעם מי שהוא לומד על מנת לעשות מספיקין בידו ללמוד וללמד* גם כן, ואילו הלומד על מנת ללמד, אין מספיקין בידו לעשות. ועוד קשה, למה לא אמר 'הלומד מספיקין בידו ללמוד', שאם רצה ללמוד מסכתא אחת, מספיקין בידו ללמוד אותה המסכתא שחפץ ללמוד.

כבר התבאר לך, כי סדר המאמרים הוא כפי החכמים אשר היו בזמן אחד, או קרובים להיות בזמן אחד, ואין צריך יותר. ואם אתה רוצה לומר כי סדר המאמרים מצד עצמם, לא מצד האומר, יש לך לומר כי מפני שזכר לפני זה העונש הגדול בחלול השם, זכר כאן השכר אשר מעשיו לשמו יתברך ולכבודו. ולכך התחיל לומר מי שלמד על מנת ללמד, או מי שלמד על מנת לעשות, כי אלו שניהם כונתם לשם שמים. לא מי שלמד כדי לקנות הידיעה, שאין זה מורה שהוא עושה לשם שמים לכבוד השם יתברך, כי כל אדם רוצה להבין ולידע, מפני שהחכמה נכספת לכל, ולא לשמה לכבוד הקב"ה. ומכל שכן אם לומד על מנת שיקרא 'רבי'. אבל מי שלמד על מנת ללמד אחרים, או לעשות, דודאי

כונתו לשם שמים, לא לדעת בלבד. ולכך מספיקין בידו כפי אשר היתה מחשבתו, כי מאחר שכונתו לשם שמים, מסייעין אותו מלמעלה, כך יש לפרש.

אמנם יש עוד טעם, כי התורה מצד עצמה ראויה שתהא נמצאת בעולם ביותר ממה שנמצאו הדברים הגשמיים, אשר אין ראוי להם המציאות כמו הדבר שהוא שכלי, שראוי לתורה המציאות. וזה כי התורה היא הטוב בעצמה, שנאמר (משלי ד, ב) "כי לקח טוב נתתי לכם". והטוב ראוי שימצא כמו שכתבנו כי לכך נאמר בכל מעשה בראשית (בראשית פרק א) "כי טוב", לומר לך כי הטוב ראוי שיהיה נמצא. ועוד, כי הדברים השכלים ראוי להם המציאות ביותר, ודבר זה בארנו בכמה מקומות גם כן, כי אין ההעדר דבק בדברים השכלים. והרי כתיב בתורה (דברים ל, כ) "כי היא חייך ואורך ימיך", ואם כן ראוי המציאות אל התורה, באשר היא נותנת המציאות. רק כי מצד העולם הזה שהוא גשמי, ורחוק העולם הזה מן השכלי, לכך לא נמצאת התורה השכלית בעולם הזה הגשמי. אבל תיכף, טרם נקרא, והתחתונים מתעוררים אל התורה השכלית, והיא תענה לומר הנני. כי ראוי המציאות אל הדברים השכלים.

ולא יסתר זה מה שאמרו (חגיגה טו.) כי דברי תורה קשים לקנותם כזהב ופז. דבר זה גם כן מצד האדם, אשר הוא בעל גוף, אבל בודאי ראוי המציאות ביותר אל התורה מצד התורה. ולפיכך אמר מי שלמד על מנת ללמד, מספיקין בידו ללמוד וללמד. כי כאשר כונתו שתהיה התורה בעולם, כאשר ראוי לפי האמת שתהיה התורה בעולם*, מספיקין בידו ללמוד וללמד כפי כונתו שרצה. וכבר בארנו בפרק שלפני זה (פ"ג מי"ד) כי המחשבה השכלית פועלת. ואין זה דומה למה שאמרו (סנהדרין כו:) מחשבה מועלת אפילו לדברי תורה, היינו שלא התחיל בלמוד, אבל התחיל בלמוד כדי ללמד אחרים, בודאי השכל גורם שיצא לפועל, כי התורה גורמת זה בעצמה, כי השכל הוא שפועל עד שיצא לפועל. ועיין למעלה (פ"ג מי"ד) אצל 'חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה'.

ואמר שמספיקין בידו ללמוד גם כן, כי ללמד אחרים צריך האדם שיהיה יודע התורה ביותר, כדי שידע להשיב מה שישאל אותו תלמידו. וזהו שאמר כי 'מספיקין בידו ללמוד וללמד', רוצה לומר שמספיקין בידו ללמוד, עד שיוכל ללמד אחרים. אבל אם הוא רוצה ללמוד מסכתא אחת במקצת, אין מספיקין בידו ללמוד כל המסכתא, כי נקרא למוד התורה אפילו אות אחת בלבד. אבל ללמד את אחרים צריך שיהיה יודע הרבה, כמו שאמרנו. גם אין באים בני אדם אצלו ללמוד אם אין בידו תורה הרבה. ולכך הלומד על מנת ללמד אחרים, מספיקין בידו ללמוד הרבה, עד שיוכל ללמד אחרים.

אבל אין מספיקין בידו לעשות, כי עשייה, שהוא המעשה, אינו יוצא לפועל מיד כמו שיוצא לפועל ללמד אחרים, שאין זה רק למוד לבד. אבל העשיה, שהוא המעשה, דבר זה יותר רחוק, ולפיכך לא אמר שזוכה לעשות. אבל אם למד על מנת לעשות, שתצא התורה לפועל המעשה, שהוא יציאה לפועל לגמרי, בודאי קודם זה היציאה לפועל הלמוד, דהיינו ללמד אחרים, שאין זה מעשה כלל. ולפיכך הלומד על מנת לעשות מספיקין בידו ללמוד וללמד לשמור לעשות.

ועוד דודאי אם הוא רוצה ללמד אחרים, ויהיה רב לאחרים, בודאי קודם זה למוד שלו. ולפיכך אם רוצה ללמד אחרים, קודם זה למוד עצמו, עד שהוא חכם גדול, ולפיכך מספיקין בידו ללמוד וללמד. אבל אם הוא רוצה ללמוד מסכתא אחת, בשביל זה אין מספיקין בידו ללמוד כל המסכתא, כי כאשר למד פרק אחד, הרי למד כבר. וכן הלומד לעשות, אף ללמד אחרים קודם המעשה, לפי שהלמוד מביא לידי המעשה (קידושין מ:), וסוף סוף הלמוד קודם, ואם למד על מנת לעשות, קוֹדֵם זה ללמוד וללמד.

ומה שאמר 'הלומד על מנת ללמד', אין הפירוש שלומד על מנת ללמד, ולא יעשה, חס ושלום לא תהא כזאת בישראל. אלא שלמודו הוא לתכלית זה ללמד בלבד, אבל אין למודו בשביל לעשות, אבל בודאי מעשיו מתוקנים, רק שלא היה תלמודו כדי לעשות, אבל בודאי עושה כל אשר הוא יודע, ולא יעבור.

והתבאר לך בזה כי התורה ראויה לה המציאות בעולם, רק מפני מעלת התורה ושפלות העולם הזה, התורה רחוקה מן העולם. ומכל מקום כאשר מתחיל האדם להוציא התורה אל הפועל אל העולם הזה, גומרין על ידו, כי ראוי שיהיה כך מצד התורה, ולפיכך מספיקין בידו כפי מחשבתו.

אל תעשם עטרה וכו'. מפני שזכר לפני זה מן 'הלומד על מנת ללמד' או 'הלומד על מנת לעשות', אמר אחריו המאמר הזה, שאל ילמד תורה להתגדל בו*, שאם יעשה כך נוטל חייו מן העולם. ויש לדקדק כפל לשון שאמר 'אל תעשם עטרה להתגדל בהם, ולא קרדום לאכול'. ויראה לומר, כי אם לא אמר רק 'אל תעשם עטרה להתגדל בהם', ולא קרדום לאכול*, היה משמע דודאי דבר זה אין שייך לתורה. אבל קרדום לאכול ממנו, הרי 'אם אין תורה אין קמח' (למעלה פ"ג מי"ז), ואם כן התורה מביאה פרנסת האדם, ומאחר שהתורה מביאה פרנסת האדם, יש לו לעשות התורה קרדום לאכול הימנו. ואפילו הכי אסור, כי מה שאמר 'אם אין תורה אין קמח', היינו שיזמין לו השם יתברך ריוח, עד שיהיה לו* קמח, אבל שיקנה קמח על ידי תורה לומר בשביל שאני בעל תורה עליכם מוטל לפרנס[ני], בודאי לא יעשה*. ואי אשמועינן 'קרדום לאכול', הוה אמינא דוקא

קרדום לאכול, שזהו שפלות ובזיון לתורה כאשר מקבל פרנסה מן אחר*, אבל 'עטרה להתגדל', שזהו חשיבות, הוה אמינא דשרי, קא משמע לן.

ומה שאמר 'וכן היה הלל אומר וכו'. בארנו זה למעלה (פ"א מי"ג) אצל 'ודאשתמש בתגא חלף', שרוצה לומר כי התורה היא שכלית נבדלת מן ענייני עולם הזה הגשמי, שהיא החכמה אלהית. ולכך נקראת התורה 'תגא', כי הכתר מורה על המלכות, והמלך נבדל מן העם, ואין לו שתוף עם שאר אדם. וכן התורה נבדלת מן ענין העולם הזה. וכאשר משתמש לענין עולם הזה בדבר שהוא נבדל מן עולם הזה, הרי מקבל הפסד, שהנהנה מן הקדושה חייב מיתה. וזה מפני כי הדבר הקודש נבדל מן עולם הזה, והוא השתמש ונהנה בעולם הזה מדבר שהוא נבדל מהעולם הזה, וחייב מיתה. שאין לעולם הזה מציאות כלל במדריגה הקדושה* הנבדלת מן העולם הזה. ולפיכך אם מתחבר אל המדריגה הקדושה, מקבל העדר, מאחר כי אין מציאות אל העולם הזה עם המדריגה הקדושה. ולעיל הארכנו בזה מאוד.

ואל יקשה לך, אם כן איך נמצאת התורה עם האדם, ואיך יתחבר הדבר הנבדל עם האדם הגשמי. דבר זה אין קשיא, בודאי כי אין כאן עירוב כלל, ואין כאן רק הקשר מציאות בלבד, לא הקשר עירוב כלל. אבל המשתמש בתורה לצרכו ולהנאתו הגשמית, בודאי הוא נהנה מן הקודש, והתחבר בדבר גופני אל דבר קודש שנבדל* ממנו, ועליו נאמר 'ודאשתמש בתגא חלף'. ומה שאמר 'חלף', ולא 'קטלא חייב', או ש'נוטל חייו'. כי לשון 'חלף' נאמר על המהירות, כמו (תהלים צ, ה-ו) "כחציר יחלוף בבוקר יציץ וחלף", שנראה כאילו החליף ענינו ברגע אחד, זהו לשון 'החליף'* בכל מקום. וכך המשתמש בדבר שהוא נבדל מן הגוף, שכל דבר שהוא קודש ונבדל מן הגוף אינו תחת הזמן כלל, שהזמן הוא נמשך חלק אחר חלק, אבל לא כן הדבר הנבדל, ולכך הוא חלף בפעם אחת.

ובתוספות בפרק היה קורא (ברכות יז.), אהא דאמר שם 'כל העוסק בתורה שלא לשמה, מוטב לו שלא נברא', והקשו התוספות (שם ד"ה העושה), האמר ריש לקיש בפרק מקום שנהגו (פסחים נ:) לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה. ותרצו בתוספות, דהכא מיירי שאינו לומד אלא לקנטר חבירו, והתם מיירי שלומד על מנת שיכבדוהו, עד כאן. אבל קשיא, דהכא (במשנתינו) מיירי גם כן בשביל שיכבודהו, ואפילו הכי אמר 'המשתמש בתגא חלף'. אבל בפרק מקום שנהגו (פסחים נ:) תרצו (תוספות ד"ה וכאן) בענין אחר, ששם פירשו דההיא דפרק היה קורא איירי שלומד להתיהר ולקנטר, ובפרק מקום שנהגו איירי כגון שאינו עושה בשביל שום רעה, ואיירי דומיא מה שאמר לפני זה (שם) שאינו עושה מלאכה בימים שאין לו לעשות

מלאכה בשביל עצלות, כך תרצו שם. ורצו לומר, דאירי שלומד כדי לדעת ענין התורה, שכמה בני אדם חפצים לדעת כל דבר. ובזה שייך לומר 'לעולם ילמד תורה אפילו שלא לשמה וכו". ובהכי יתורץ קושיא דהכא, שאפשר לומר שאם למד על מנת שיכבדו אותו נחשב גם כן דבר רע, כאשר הוא רודף אחר הכבוד, ולא שייך לומר 'לעולם ילמד תורה אף שלא לשמה' רק כאשר למד לקנות ידיעה, שאין זה דבר רע כלל.

אבל לא ידעתי מה קשיא, דהא דאמר 'לעולם יעסוק בתורה שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה', היינו שודאי שאם לא ילמד שלא לשמה, לא ילמד לשמה, ובודאי טוב שילמד אף שלא לשמה, משאם לא ילמד כלל, ד'מתוך שלא לשמה וכו". דודאי אם לא ילמד, כל שכן וקל וחומר שנוח לו שלא נברא ולא היה כלל, ועם הארץ מותר לנחרו ביום הכפורים (פסחים מט:). ומה שאמר 'דאשתמש בתגא חלף', בודאי אינו טוב הלומד שלא לשמה, וטוב לו שלא נברא, מכל מקום יותר טוב משלא ילמד כלל. דאי משום דאמר כאן 'המשתמש בתגא חלף', מכל שכן דמי שלא למד קטלא חייב, כמו שאמר בפרק משה קבל תורה (למעלה פ"א מי"ג) 'דלא יליף קטלא חייב'. ואם כן לא קשיא כלל, דהכי קאמר; אף אם* אינו לומד לשמה, אפילו הכי יש לו ללמוד, דמתוך שלא לשמה בא לשמה, ולא קשיא מידי.

וגירסת רש"י 'כל (-הנהנה-) [הנאות] מדברי תורה נוטל חייו מן העולם', וזאת הגירסא היא נכונה בודאי, ד'כל (-הנהנה-) [הנאות] מן התורה', כמו 'אין נאותין ממנו'. ויש גירסא 'כל האוכל הנאות', ולא ידעתי ליישב הלשון, אלא אם כן הגירסא 'האוכל וְהנאות', ורצה לומר 'האוכל' דהיינו שמתפרנס בה, 'והנאות' היינו שמתכבד בתורה.

ויש לך לדעת כי הדברים האלו אינם אמורים רק כאשר למד להתגדל, או שלמד בשביל שיתנו לו שכר, או שנהנה מן התורה כמעשה דרבי טרפון בנדרים (סב.), כמו שהבאנו לעיל בפרק משה קבל תורה. אבל אם מביאים לו דורון, או שמפרנסין אותו, אין זה בכלל המשתמש בתגא או בכלל קרדום לאכול, דאם כן השכר הגדול שאמרו בפרק חלק (סנהדרין צט.) ובכמה מקומות ל'מהנה תלמיד חכם מנכסיו', באיזה צד יהיה*. אלא דאין זה בכלל 'דאשתמש בתגא' רק כשהוא מחזיר להנות בשביל התורה, כמו מעשה דרבי טרפון (נדרים סב.) שאמר 'אוי לו לטרפון שהרגו ההוא גברא', שהיה כוונתו שידע ההוא גברא שהוא רבי טרפון שיניח אותו, ולכך אמר 'אוי לי שנשתמשתי בכתרה של תורה'. אבל בשביל שהניח אותו השני* שהכיר אותו ההוא גברא, אין סברא כלל, רק בשביל שאמר כך כדי שיניח אותו ההוא גברא. והא דאמרינן במסכת בבא בתרא (ח.) מעשה שפתח רבי אוצרות בשני בצורת, ובא רבי יונתן בן עמרם ואמר לו, רבי, פרנסני.

אמר לו קרית או שנית, אמר ליה לא. אמר לו, אם כן במאי אפרנסך. אמר לו, פרנסני ככלב וכעורב, ונתן לו. לאחר זמן אמר רבי, אוי לי שנהנה עם הארץ מנכסי. אמרו לו תלמידיו, שמא יונתן בן עמרם הוא, שאינו רוצה להנות מכבוד התורה, עד כאן. גם זה בשביל שאם אמר 'קריתי ושניתי, לכך יש לך לפרנסני' היה נהנה מן התורה בודאי. אבל אם מהנין אותו או נותנים לו מתנות בשביל כבוד תורתו, אין זה בכלל שנהנה מן התורה, שהרי התלמיד חכם עצמו לא אמר דבר שיפרנסו אותו, ואז היה נהנה מן התורה*. רק שראוי להרחיק בשביל שנאמר (משלי טו, כז) "ושונא מתנות יחיה".

והקצבה שנותנים לרב, או מה שמקבל מן הקדושין, אפשר כי זה שכר בטלה, שבשביל כך הוא משועבד ללמד אחרים, ואינו עוסק במלאכה. ואין כאן איסור (נדרים לז.) 'מה אני בחנם אף אתם בחנם', שאין השכר בא בשביל התורה, רק בשביל הביטול בלבד ממלאכתו. ולא בעינן כאן בטילה דמוכח, שזה דווקא שייך בבטול שעה אחת, דאפשר שלא היה עושה דבר. אבל שיהיה מבטל תמיד, בודאי אי אפשר שלא היה אפשר לו להרויח בדבר מה, וכהאי גוונא לא בעי בטילה דמוכח.

והרמב"ם ז"ל האריך בפרק הזה (כאן), והוסיף להחמיר מאד מאד. אמנם נראה דבמי שנתמנה לשום שררה על הצבור, מותר בדבר זה, דהיינו דבר שהוא מן הקהל, דהא אמרינן (קידושין ע.) כיון שנתמנה פרנס על הצבור אסור לעשות מלאכה בפני שלשה, ואי אפשר שיעשה מלאכה תמיד בסתר. אלא בודאי כיון שמנו אותו לשררה, על הקהל גם כן לפרנס אותו בכבוד, כך יראה.

ובדור הזה הלואי שלא יחמירו על עצמם, ולא יקילו גם כן יותר מדאי, עד שהבעלי בתים חושבים כי זהו עצם הלומדים להנות משל אחרים, ואף יש להם לשאול. ובזה הורידו והשפילו כבוד התורה עד לארץ. אך אין לחוש בדור הזה, אשר בעוונותינו לא נמצא תלמיד חכם בו*.

משנה ו

רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, כָּל הַמְכַבֵּד אֶת הַתּוֹרָה, גּוּפוֹ מְכֻבָּד עַל הַבְּרִיּוֹת. וְכָל הַמְחַלֵּל אֶת הַתּוֹרָה, גּוּפוֹ מְחֻלָּל עַל הַבְּרִיּוֹת:

כל המכבד את התורה וכו'. המאמר הזה מבואר הטעם למה נסמך למאמר שלפני זה, כי במאמר שלפניו ש'לא יעשם עטרה להתגדל בהם וכו", כי בודאי דבר זה בזיון התורה. ולכך קבע אחריו 'כל המכבד את התורה גופו מכובד על הבריות, וכל המחלל את התורה גופו מחולל על הבריות'.

ובאור ענין זה, דע כי התורה היא עצם הכבוד, כדכתיב (משלי ג, טז) "אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד". ועוד כתיב (שם פסוק לה) "כבוד חכמים ינחלו". ובמדרש (ילקו"ש ח"ב תתקלה) "כבוד חכמים ינחלו", אלו תלמידי חכמים. אמר רבי שמעון בן פזי, קרא* מריש ספר דברי הימים אדם שת אנוש עד "ויעבץ", ואין אתה מוצא שם כבוד, וכשבא ליעבץ כתיב (דהי"א ד, ט) "ויעבץ נכבד מאחיו", לפי שעסק בתורה, הוי "כבוד חכמים ינחלו", עד כאן.

ומפני שכאשר האדם מתחבר עם דבר אחד, הרי בודאי מגיע לו מן אותו דבר שמתחבר עמו. וכבר אמרנו כי התורה היא עצם הכבוד, ובזה שנותן כבוד לתורה יש לו חבור עם הכבוד, ומקבל הכבוד גם כן, כי הוא מתחבר עם הכבוד. ואין דומה כאשר מכבד את האדם אחר, בזה לא התחבר אל הכבוד, כי אין האדם הוא הכבוד. וכן אף אם למד תורה, והיה מתחבר אל התורה, בזה לא התחבר אל התורה במה שהתורה היא הכבוד. ולא נקרא שמתחבר אל הכבוד רק כאשר הוא מכבד את התורה, ונותן לה כבוד, יש לו חבור אל הכבוד על ידי הכבוד*, וגופו מכובד על הבריות. וכן בהפך זה, המחלל את התורה, ובדבר זה הוא הפך הכבוד, ומי שהוא הפך הכבוד איך יהיה לו הכבוד, ולפיכך גופו מחולל על הבריות, שהוא רחוק מן הכבוד. כלל הדבר; המתחבר אל הכבוד, מקבל הכבוד. ואשר הוא הפך הכבוד, הוא מרוחק מן הכבוד.

ואין לך להקשות, כל שכן מי שהוא רודף אחר הכבוד שיגיע לו הכבוד. שזה אינו, כי מי שהוא רודף אחר הכבוד לא נחשב מתחבר אל הכבוד, כי אדרבה, הוא דוחה את הכבוד, אף כי רוצה בכבוד. כי לא נקרא הרדיפה אחר הכבוד, שיכבדו אותו, התחברות עם הכבוד, ואין כאן מקום זה.

ורש"י ז"ל פירש (במשנה) 'המכבד את התורה' שאין מניחה אלא במקום קודש. ונפלא בעיני, למה לא יהיה פירושו כההיא דפרק כל כתבי (שבת קיט.) עשירים שבבבל במה הם זוכים, בשביל שמכבדין את התורה. ואין פירוש שם בשביל שמניחים אותם במקום קדוש, דאם כן מה שאל אחר כך 'ובשאר ארצות במה הן זוכין', ולמה לא יזכו גם כן במה שמכבדין את התורה. אלא בשביל שלא היו תלמידי חכמים בשאר ארצות לכבד אותם, רק בבבל היו חכמים, ולכך שאל 'ושבשאר ארצות במה הן זוכין'. ואפשר כי רש"י ז"ל רבותא קאמר, דאפילו אם מכבד את התורה בדבר זה, דמניחה במקום קודש, נקרא זה 'כבוד התורה', וכל שכן תלמידי חכמים עצמם, כדאמרינן במסכת מכות (כב:) כמה טפשאי הני גברי, דקיימי קמיה ספר* תורה, ולא קיימי קמיה גברא רבה, עד כאן.

משנה ז

רַבִּי יִשְׁמָעֵאל בְּנוֹ אוֹמֵר, הַחוֹשֵׁשׁ עַצְמוֹ מִן הַדִּין, פּוֹרֵק מִמֶּנּוּ אֵיבָה וְגָזֵל וּשְׁבוּעַת שָׁוְא. וְהַגַּס לִבּוֹ בְּהוֹרָאָה, שׁוֹטֶה רָשָׁע וְגַס רוּחַ:

רבי ישמעאל בר רבי יוסי אומר וכו'. בזה נראה כי סדר המאמרים הם לפי הדורות, ולכך הוקבע דברי רבי ישמעאל בר רבי יוסי* אחר אביו. ואם אתה רוצה לסמוך המאמרים מצד עצמם, יש לומר כי סמך דברי רבי ישמעאל בר רבי יוסי אחר אביו, משום שגם זה הוא מחלל כבוד התורה, הגס לבו בהוראה, שאומר שהתורה ידוע אליו, כאילו התורה אינה כל כך עמוקה, ואין זה כבוד התורה.

כי לעומק דברי תורה אין אדם עומד עליהן, וקרוב האדם להכשל בדברי תורה, ולכך ימנע עצמו מן ההוראה. וזהו בודאי כבוד התורה, כאשר יאמר כי לא הגעתי להוראה, הן מצד קוצר המשיג, הן מצד עומק המושג. וכמו שאמר דוד (תהלים קיט, יט) "גר אנכי בארץ אל תסתר ממני מצותיך". ובמדרש (שוחר טוב שם), וכי דוד גר היה. אלא אמר דוד, כשם שהמתגייר אינו יודע כלום בתורה, כך עיניו של אדם פתוחות, ואינו יודע כלום. ומה דוד מלך ישראל שאמר כמה שירים ותשבחות וכל המזמורים הללו, אמר "גר אנכי" ואיני יודע כלום, אנו על אחת כמה וכמה. וכן הוא אומר (דהי"א כט, טו) "כי גרים אנחנו תושבים ככל אבותינו כצל ימינו עלי ארץ", עד כאן. וביאור זה, כי האדם נחשב גר בתורה כי התורה היא מעולם הנצחי, ולפיכך בערך התורה הנצחית נחשב האדם, שהוא בעל הויה והפסד, גר אצלה, כמו הגר שנחשב גר כנגד אותם שיושבים אבותם* מעולם, והגר אינו רק לשעה אצלם. וכאשר האדם מתחבר לשעה אל התורה הנצחית, דבר זה נקרא גירות בודאי. הרי לך כמה האדם יחשוב עצמו שאינו יודע כלום בתורה. ואין ספק כי זה בשביל עומק המושג, ומשפטיה* העמוקים מני ים. ומכל שכן בדין, כמו שמצינו הרבה חכמים גדולים שאמרו (ירושלמי סנהדרין פ"א ה"א) לית חכים בדין. ולפיכך הממהר לפסוק ולהורות בודאי דבר זה אינו כבוד התורה.

ואמר 'החושך עצמו מן הדין'. יש לדקדק, דהוה ליה לומר גם כן שפורק ממנו לאו בתורה* "לא תטה משפט" (דברים טז, יט). כי הגזל מלתא בפני עצמו, כמו שיתבאר בסמוך, ועיות הדין דבר בפני עצמו. ויראה, כי לפעמים הדיין חפץ לדון מפני כי העולם עומד על הדין (למעלה פ"א מי"ח), ועל זה אמר כי הוא רוצה לרדוף אחר דבר אחד, הוא הדין שהעולם עומד עליו, והדין אינו רק עמוד אחד שהעולם עומד עליו. ואפשר שיהרס כל שלשה דברים שהעולם עומד עליהם*, שהם הדין והאמת והשלום (שם). והמונע עצמו פורק ממנו הריסת כל אלו שלשה דברים; כי הגזל הוא הפך הדין, שהרי הדיין

הוא מוציא הגזל, וזה גוזל, ולפיכך הגזל הוא* היפך הדין. ולפעמים מוציא הדיין ממון שלא כדין, ובעל דין בשביל כך נעשה שונא לדיין, וזהו הפך השלום. ושבועת שוא הפך האמת. ולפיכך יש לדיין לראות כי הוא בא לקיים עמוד אחד מעמודי העולם, ואפשר שהוא מהרס שלשתן*. כי לא על הדין בלבד העולם עומד, רק על 'הדין ועל האמת ועל השלום' (למעלה פ"א מי"ח), ואפשר שיעשה הדיין הפך כל השלשה. ולכך נקט אלו שלשה בלבד, אפילו איכא "לא תטה משפט", הרי לא בא לומר רק שהוא עושה הפך הדין, וחד מינייהו נקט.

ומכל מקום אין קשיא כלל, כי "לא תטה משפט" לא שייך כאן* כיון שהוא שוגג, ואינו עושה במזיד, לכך אין כאן "לא תטה משפט". כי "לא תטה משפט" לא שייך רק כאשר הוא מזיד, ואז הוא עובר "לא תטה ממשפט". וכן משמע "לא תטה", דהיינו כאשר הוא יודע. אבל כאשר אינו יודע, (סנהדרין ו:) 'אין לדיין אלא מה שעיניו רואות'*. אבל גזל חייב אפילו בשוגג, ולא שייך שוגג בגזל. ולפעמים הדיין נושא ונותן ביד, כאשר אין הנתבע רוצה לשלם, לוקח הוא בידו, ודבר זה גזל גמור.

וכן שבועת שוא, אף על גב שהוא שוגג, הרי הנשבע יודע שהוא נשבע על שקר, ואמרינן במסכת שבועות בפרק שבועות הדיינין (לט:), כאשר רוצה להשבע, העומדים שם אומרים "סורו נא מעל אהלי האנשים הרשעים האלה וגו'" (במדבר טז, כו). וקאמר בגמרא (שבועות לט:), בשלמא ההוא דמשתבע, באיסורא קאי. אלא ההוא דמשתבע ליה, אמאי. כדתני רבי טרפון, "שבועת ה' תהיה בין שניהם" (שמות כב, י), מלמד שהשבועה חלה על שניהם, עד כאן. ופירש רש"י שם הטעם, דלא הוה ליה למסור ממונו ביד אחר עד שהיה מכיר בו שהוא נאמן. ולפי דעתי אין צריך, שהרי העונש הוא על משפחתו, וכדאיתא התם (שבועות לט.) דנפרעים ממנו וממשפחתו. וזה בשביל שהם קרובים אל הנשבע, שהשבועה חלה על כל המצטרפין אל החוטא. וכאן התובע, כל שכן שהוא מצטרף אל הנתבע בענין זה, שהרי השבועה באה בשביל שניהם. וזה שאמר 'מלמד שהשבועה חלה על שניהם', כי שניהם הם שייכים אל השבועה, ושבועת שוא העונש בא על כל המצטרפים. כך יש לומר בדיין, שהרי הדיין פסק השבועה. והרי העומדים שם יש להם לסור משם, שלא יהיו מצטרפים אל שבועת שוא, שלא יהיו באותו מעמד לגמרי. ומכל שכן הדיין, שאי אפשר לו לסור, כי על ידו באה השבועה. והטעם הוא ברור, כי על ידי שמו הוא* יתברך נודע אל הכל, לא אל מי שזכרו בלבד, כמו שכתבנו למעלה. לכך אומרים אל הכל "סורו מן האנשים החטאים", שלא יהיו שומעים חס ושלום חלול שמו. אף על גב דאם פסק הדיין דין אמת, אינו בכלל זה, דצריך

לפסוק הדין, אבל לפעמים הדיין טועה ופסק השבועה שלא כדין, ונשבע לשקר. הרי חטא שבועת שוא הוא תולה בדיין, שהוא פסק שלא כדין, ועל ידו באה שבועת שוא.
ורש"י ז"ל פירש 'חושך עצמו מן הדין', רצה לומר שתמיד יעשה פשרה וירחיק עצמו מן הדין בכל מה שאפשר, ועל זה אמר 'החושך עצמו מן הדין וכו'. ולי יראה* לומר דאיירי דאיכא גדול מיניה, ולאו מצוה עביד. ולפיכך קאמר אם מונע עצמו מן הדין 'פורק ממנו וכו'.
ואמר 'וכל מי שגס לבו בהוראה הוא שוטה רשע וגס רוח'. פירוש, כי סימן השטות נמצא בו מאחר שהוא ממהר להוציא ההוראה ממנו דבר זה סימן שטות הוא, ובהפך זה כאשר אינו ממהר להוציא הדברים הוא סימן חכמה. ודבר זה ביארנו למעלה אצל 'מרבה דברים מרבה שטות', כי המהירות לְדַבֵּר הוא מורה על חסרון חכמה, ועצירת הדברים בקרבו הוא מורה חכמה. וכדאמר במדרש (ב"ר פ, ו) "והחריש יעקב עד בואם" (בראשית לד, ה), "ואיש תבונות יחריש" (משלי יא, יב). כי אצל החכם השכל עיקר, וכח השכלי הוא מבטל כח הדברי, שהוא כח גשמי, כמו שביארנו למעלה באריכות. שכאשר אצל אחד כח השכל ביותר, הוא מבטל פעולת כח הדברי הגשמי. ולכן מי שהוא גס לבו בהוראה, וממהר להוציא, הוא סימן שטות. והוא רשע, שאינו ירא באולי יחטא בהוראה. והוא גס רוח, שאם אינו גס רוח, אף אם הוא רשע, מכל מקום מה לו לצרה הזאת למהר בהוראה. רק להראות גאותו, שכל התורה ברורה אצלו [ו]הוא בעל הוראה*.

משנה ח

הוּא הָיָה אוֹמֵר, אַל תְּהִי דָן יְחִידִי, שֶׁאֵין דָּן יְחִידִי אֶלָּא אֶחָד. וְאַל תֹּאמַר קַבְּלוּ דַעְתִּי, שֶׁהֵן רַשָּׁאִין וְלֹא אָתָּה:
אל תהא* דן יחידי וכו'. יש לשאול, שהיה לו לומר 'שאין דן יחידי אלא הקב"ה', ולמה אמר 'שאין דן יחידי אלא אחד'. הנה גם מוסר זה בא להורות על שלא יהא גס לבו בהוראה לדון יחידי. ופירוש 'אין דן יחידי אלא אחד', רצה לומר הקב"ה שהוא אחד (דברים ו, ד), ומפני שהוא אחד ראוי לו לדון יחידי. אבל האדם, אין ראוי שיהא דן האדם* יחידי, שאין האדם אחד. ואין לשאול, אם כן נאמר גם כן שאין לאדם ללמוד יחידי, שאין עושה זה רק הקב"ה. ואם כן כל הדברים אין לו לעשות יחידי, שאין עושה זה רק הקב"ה. אבל פירוש זה, כי הדין מפני שהוא דין ומשפט, אין ראוי שיהיה עושה בדין רק הדבר שהוא ראוי לגמרי לפי הדין. ואין ראוי לפי הדין שידון ביחידי רק מי שהוא יחיד, אבל האדם שאינו יחיד, אין ראוי שיהיה דן יחידי. כי מאחר שהוא יושב בדין, אין לו לעשות בדין דבר שאינו ראוי ואינו דין, רק יעשה הכל בדין, וזה לא שייך בדבר אחר.

ועוד יש לך לדעת, כי הדיין נקרא 'אלקים', וכתיב (דברים א, יז) "כי המשפט לאלקים*". ולפיכך אין לו לדון יחידי, שאם כן הוא רוצה לדמות אל הקב"ה לגמרי כאלהותו*, מאחר שהדיין נקרא 'אלהים', והוא דן ביחידי כאילו היה אלהות לגמרי, שהוא אחד. וזה שאמר 'אין דן יחידי אלא אחד', רצה לומר מי שהוא אחד באלקותו אליו* ראוי לדון ביחידי, אבל לא האדם.

וכאשר תבין עוד תדע להבין מה שאמר כאן 'שאין דן יחידי אלא אחד'. כי יש לך לדעת כי הדיין הוא נבדל מן אותם שהוא דן עליהם, ואם לא היה נבדל מהם לא היה ראוי שידון אותם. ונקרא הדיין 'אלהים', ושם הזה בא על מי שפועל באחד. ולכך בא שם "אלקים" (בראשית פרק א) במעשה בראשית, כאשר היה פועל העולם. ואין אחד פועל בעצמו, רק בזולתו. וזה שאמר 'שאין דן יחידי אלא אחד', כי מה שהוא יתברך אחד הוא עצמו גורם שהוא דן יחידי, מפני שהוא אחד נבדל מכל הנמצאים, ואין לו שתוף עם אחר, שהרי הוא אחד. ואם היה לו שתוף, לא היה חס וחלילה אחד. ובמה שהוא נבדל מזולתו, הוא עצמו שהוא דן זולתו, כי אין דן את אחר רק אם הוא נבדל* ממנו. ודבר זה בארנו במקומות הרבה, כי לכך פסלה התורה קרובים לדון (נדה מט:), לפי שאין אדם נבדל מקרוביו. ולכך השם יתברך מצד שהוא אחד, ואין לו שתוף אל זולתו*, יש בו כח הדין. אבל מי שאינו אחד, אין ראוי לו לדון*, כי אין האדם שהוא אחד נבדל מזולתו, שהרי "טובים השנים מן האחד" (קהלת ד, ט), "והחוט המשולש לא במהרה ינתק" (שם פסוק יב). ומאחר שאין אדם האחד נבדל מזולתו, וכן השנים, עד שהם שלשה, ולפיכך אין לו לדון יחידי, כי אין ליחיד סגולה זאת שהוא נבדל מזולתו. וכבר התבאר כי הדיין* ראוי שיהיה נבדל מן בעלי דין, והאדם שהוא אחד אינו נבדל מן בני אדם, ולכך אין לו לדון יחידי, שגם בעלי דינין הם בני אדם, ויש לאדם שהוא יחיד צירוף אל שאר בני אדם. אבל כאשר הם שלשה, יש לומר בזה שהם נבדלים משאר בני אדם. ופירוש מבואר הוא מאוד למי שמבין דברי חכמה.

ואף על גב שאמרו (סנהדרין ה.) יחיד מומחה דן יחידי. הלא זה גם כן, כי המומחה*, מצד כי מאחר שיש בו השכל, אשר הוא השכל הנבדל*, אפשר שידון ביחידי, מפני השכל הנבדל אשר יש בו*. ומפני כך אדם מומחה דן יחידי את בעלי דינים. ומכל מקום כיון שאין יחיד לגמרי נבדל* מזולתו, רק מפני השכל שבו הוא נבדל, מצד המוסר אין ראוי לו לעשות, ומדת חסידות היא. כמו שאמרו (ב"ק ל.) מאן דבעי למיהוי חסידא לקיים מילי דאבות. והתבאר לך הלשון 'שאין דן יחידי אלא אחד'.

קבלו דעתי וכו'. נראה מה שאמר 'קבלו דעתי' לא קאי על הדיין, שאל יאמר 'קבלו דעתי וכו", דלמה צריך לומר 'קבלו דעתי', כי הם צריכים לקבל דעתו. ועוד, שאמר 'שהם רשאים ולא אתה', למה הם רשאין, דמאן דשקיל מיניה גלימא בבי דינא ליזל ולזמר (סנהדרין ז.). אבל פירושו בכל מילי, כאשר אין בני אדם רוצים לקבל דעתו בענין עצה, שאל יאמר 'קבלו דעתי', ודבר זה ירצה* בכח שיקבלו בני אדם דעתו. ועל זה אמר שאין זה מדרך ארץ ומדרך מוסר שיאמר 'קבלו דעתי', שהם רשאין, ולא אתה. וסמך זה למה שאמר לפני זה שאל יהיה דן יחידי לדון בכח את אחר, שזהו ראוי אל הקב"ה, שהוא אחד נבדל מזולתו. וכן מדרך המוסר אין ראוי לומר 'קבלו דעתי', שהם רשאין לקבל, ולא אתה תכריח אותם על זה שאם לא יקבלו דעתו יכעוס עליהם אחר שמסרבין מלקבל דעתו, שאין דבר זה מדה כלל.

ואפשר לפרש גם כן כי על הדיין נאמר שלא יאמר* 'קבלו דעתי', כאשר הוא רואה שאין בעלי דינים רוצים לקבל דעתו, וחושבים שמא היה דעתו של דיין נוטה אחר בעל דין אחד, אל יאמר 'קבלו דעתי', שהדין שפסקתי הוא יפה. רק אם הוא רואה שהבעל דין חושדו שהיה נוטה אחר אחד, יש לו להסביר הדין אל בעל דין, עד שיבין בעל דין טעם הדין. ומה שאמרו 'שהם רשאים ולא אתה', כלומר שהם רשאים לקבל דעתו. אף על גב שאינם רשאים לחלוק על פסק דין שלו, מכל מקום הם רשאים לקבל דעתו, אבל אין הכרח בזה כלל לקבל דעתו, רק הדין יקבלו מאחר שנפסק*. 'ולא אתה' תכריח אותם לקבל.

משנה ט

רַבִּי יוֹנָתָן אוֹמֵר, כָּל הַמְקַיֵּם אֶת הַתּוֹרָה מֵעֹנִי, סוֹפוֹ לְקַיְּמָהּ מֵעשֶׁר. וְכָל הַמְבַטֵּל אֶת הַתּוֹרָה מֵעשֶׁר, סוֹפוֹ לְבַטְּלָהּ מֵעֹנִי:

כל המקיים את התורה וכו'. יש לשאול, שכמה הם שקיימו התורה מעוני, כמו רבי חנינא בן דוסא וחבריו, ולא מצינו שקיימו את התורה מעושר. ועוד הרבה שאלות*. אבל פירוש דבר זה; כפי מנהגו של עולם, כאשר יש לאדם עושר, ראוי לו ללמוד ביותר בתורה, אחר שיש לו כל. וכמו שנאמר (דברים כח, מז) "תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב וגו'". והפך זה העוני, מבטל את האדם מתורתו, שאי אפשר לו לעסוק בתורה, שצריך להשתדל אחר מזונו ומחייתו. ולפיכך אמר 'המקיים התורה מעוני', שאף על גב שהוא עני, שהוא* בחיי צער עד מאוד, ועוסק בתורה. וכיון שעוסק בתורה שלא כפי המנהג וטבע העולם, לקיים תורה מחמת עוני. ולקמן יתבאר איך אפשר שהעוני היה סבה לקיים התורה שאמר 'המקיים תורה מעוני'. ומפני כי כל הדברים

שהם בעולם הם שבים אל הסדר כפי אשר ראוי להיות, לכך הוא שב אל הסדר לקיים התורה מחמת עושר, שהוא כפי הסדר, כמו כל הדברים שהם יוצאים מן הסדר* שהם שבים ובאים אל הסדר. ואם מבטל תורה מעושר, שהוא שלא כסדר העולם שיהיה מבטל תורה מחמת עושר, כי על ידי העושר ראוי לו לעסוק בתורה. ודבר זה הוא* שלא כסדר, לכך* הוא שב אל הסדר. ולכך אם מבטל התורה מעושר, שב אל הסדר לבטל התורה מחמת עוני, שדבר זה הוא כסדר.

ומה שאמר 'המקיים התורה מעוני סופה לקיימה מעושר', ולא אמר 'העוסק בתורה מעוני', משום סיפא נקט כך; 'המבטל תורה* מעושר', דלא בעי למימר 'כל שאינו עוסק בתורה מחמת עושר', דהוה אמינא משום גבהות לבו מעושרו אינו עוסק בתורה. ולכך אמר 'המבטל תורה מעושר', כלומר בשביל שצריך לעסוק בעושרו*, ודבר זה מבטל תורתו. והכא נמי הכי קאמר 'המקיים תורה מעוני', שאין עסקיו מבטלין למודו, אלא מקיים למודו*.

אך קשיא על פירוש זה, דהא מצינו שהעושר מבטל אותו מלמודו כמו העוני, דכן איתא בפרק שלישי* דיומא (לה:), אומרים לעני, למה לא עסקת בתורה. אומר, עני הייתי וטרוד במזונות הייתי. אומרים לו, כלום עני היית יותר מהלל. אומרים לעשיר, למה לא עסקת בתורה. אומר, עשיר הייתי, וטרוד בממוני הייתי. אומרים לו, כלום היית עשיר מרבי אלעזר* בן חרסום וכו'. ואם כן מוכח כי העשירות והעניות שניהם מבטלים תלמוד תורה. ויש לתרץ, דהתם בעשיר גדול מאוד, שמחמת רוב עסקיו מבטל התורה. וכאן איירי שאינו עשיר גדול כל כך.

אבל קשיא, דכך הוי ליה למימר; 'כל המקיים תורה מעוני, סופו לקיימה שלא מעוני. והמבטל תורה שלא מעוני, סופו לבטלה מעוני'. כי מה ענין עושר לכאן. וגם זה יש ליישב, כי הדבר שאינו ראוי, כמו זה שמקיים תורה מעוני, שאין ראוי שיהיה מקיים תורה מעוני, והוא חוץ לסדר. וראוי שישוב אל הסדר, יותר ראוי שישוב אל הסדר* שיהיה מקיים התורה מעושר. כלומר, מתחלה היה לו סבה לקיים את התורה, והוא העוני. עתה יהיה לו סבה לקיים את התורה, הוא העושר. ואילו אמר 'סופו* לקיימה שלא מעוני', אין כאן סבה לקיום התורה. אבל העושר ראוי לקיים את התורה, וזה* כאשר אין לו רוב עושר עד שצריך לעסוק בעושרו. וכן המבטל תורה מעושר, שדבר זה אין ראוי שיהיה העושר סבה לבטל התורה, וחוזר אל הראוי, דהיינו שיהיה עני, ויבטל התורה מעוני, וסבה זאת ראויה לבטל התורה.

ועוד יש לך לדעת, כי התורה מביאה העושר, וקרא כתיב (משלי ג, טז) "אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד", ובגמרא (שבת סג.) מוקי לה הך קרא למיימינים בה אורך ימים איכא, כל שכן עושר וכבוד. למשמאילים בה עושר וכבוד איכא, אורך ימים ליכא. וביאור זה, כי ראוי שתהיה התורה כוללת הכל, לפי שהיא עליונה על הכל. ולעולם הדבר שהוא עליון* נכלל תחתיו כל מה שלמטה ממנו. והתורה מדריגתה על כל, ולפיכך עם התורה הכל. אם עוסק בתורה לשמה, ומפני שהוא עוסק בתורה לשמה כפי מה שנתנה התורה לעסוק בה, נמצא עם התורה אריכות ימים, שהוא עולם הבא, וגם מדריגת עולם הזה. שאם יש עם התורה מדריגת עולם הבא, שהוא עליון, כל שכן שיש בתורה מדריגת עולם הזה, שהוא למטה הימנו. אבל למשמאילים בה, דהיינו שעוסקים בתורה שלא לשמה, שהוא להנאת עצמם, ודבר זה מדריגת עולם הזה בלבד. וכפי התכלית אשר הוא מכוין אליו, יקנה על ידה, שהוא מדריגת עולם הזה, דהיינו עושר וכבוד בלבד, שהם דברים אשר הם בעולם הזה. והתבאר לך כי ראוי שיהיה עם התורה העושר. ובפירוש אמרו (ע"ז יט:) כל העוסק בתורה נכסיו מצליחין, שנאמר (תהלים א, ב-ג) "כי אם בתורת ה' חפצו וכל אשר יעשה יצליח".

ולפיכך מי* שמקיים התורה מעוני, וראוי לפי הסדר של עולם כי עם התורה הוא העושר, וכמו שהתבאר למעלה, שכך הוא לפי הסדר שעם התורה הוא* העושר. ולפיכך כאשר מקיים התורה מעוני, וזהו הפך מה שראוי, בסוף יגיע אל הדבר שהוא ראוי, שיקיים התורה מעושר, שכך הוא ראוי, שעם התורה העושר. וכן כאשר מבטל התורה מעושר, ודבר זה גם כן הפך הראוי לפי האמת, כי לפי סדר העולם התורה והעושר שייכים ביחד, כמו שאמרנו. ואין ראוי לפי הסדר שיהיה העושר סבה לבטול התורה, כי אין דבר אחד הוא בטול לאחר רק אם הוא כנגדו והפך שלו, ואלו שני דברים, התורה והעושר, מתחברים יחד*. ולפיכך כאשר הוא נוהג חוץ מן הסדר, שמבטל תורה מעושר, ראוי שיהיה בא אל הסדר, כמו כל דבר שהוא חוץ מן הסדר שהוא שב אל הסדר. בין כאשר הוא מקיים תורה מעוני, שהוא חוץ לסדר, ראוי שישוב אל הסדר לקיים תורה מעושר, שזה ראוי לפי הסדר. ובין שהוא מבטל תורה מעושר, שהוא חוץ מן הסדר, ראוי שישוב אל הסדר, לבטל תורה מעוני. כי העניות של תורה ועניות ממון גם כן מתחברים ביחד, ואלו שני דברים ביחד הם כסדר העולם.

ומה שלא אמר 'מי שיש לו עושר ואינו עוסק בתורה סופו שיהיה עני, ומי שהוא עני ועוסק בתורה סוף שיהיה עשיר', ולמה תלה הדבר במה שהוא מבטל התורה מעושר, או מקיים התורה מעוני. כי אין זה קשיא, כי מי שהוא עשיר ואינו עוסק בתורה אין

זה שלא כסדר העולם, כי בודאי שייך עושר בלא תורה. אבל דבר זה שלא כסדר העולם שיהיה העושר סבה לבטול תורה, והם שני דברים שייכים זה לזה. ועוד, כי התורה היא סבה אל העושר, כדכתיב קרא (משלי ג, טז) "ובשמאלה עושר וכבוד". ואין ראוי שיהיה העושר סבה לבטול התורה. ולכך ראוי שיהיה דבר כמו זה שב אל סדר הראוי.

ולא אמר 'המבטל תורה מעושר סופו שיעני', כי אין זה שישוב אל הסדר הראוי, שאם לא היה מבטל התורה כאשר היה עני, רק היה מקיים התורה, אין זה כסדר. אבל כאשר מבטל תורה מעוני, כך הוא הסדר. ומכיון שאמר 'המבטל תורה מעושר', אמר גם כן 'המקיים תורה מעוני', אף על גב שהיה אפשר לומר כי המקיים תורה והוא עני סופו שיהיה עשיר. אבל לפירוש אשר יתבאר בסמוך כי פירוש 'המקיים תורה מעוני' פירושו שהעוני הוא סבה אל למוד התורה, שפיר גם כן, דודאי אף על גב שהתורה בשמאלה עושר וכבוד, אין נקרא זה שלא כסדר, רק אם העוני הוא סבה אל קיום התורה, דבר זה הוא שלא כסדר שיהיה העוני סבה אל התורה, דבר זה בודאי הוא שב אל הסדר. ועוד יתבאר, ופירוש זה מבואר.

אך שכמה פעמים תמצא צדיקים, כמו רבי חנינא בן דוסא וכיוצא בהם. אמר במדרש (ילקו"ש ח"ב תתקל"ד) על פסוק (משלי ו, טז) "אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד"; התורה אמרה* לפני הקב"ה, כתיב "בשמאלה עושר וכבוד", מפני מה בָּנַי עניים. והקב"ה משיבה (משלי ח, כא) "להנחיל אוהבי יש", למה הם עניים בעולם הזה, שלא יעסקו בדברים אחרים, וישכחו דברי תורה, דכתיב (קהלת ז, ז) "כי העושק יהולל חכם", עד כאן. ביאור המדרש, כי אותו שהוא צדיק גמור, אף שלא יבטל תורה מעושר, מכל מקום אין לאדם שלא יפנה כלל אל עסקיו, ודבר זה גורם קצת בטול. והקב"ה רוצה לצרף אותם לגמרי, שלא יהיה פונים כלל אל עסקים. וזהו דכתיב "להנחיל אוהבי יש", כלומר שהשם יתברך רוצה לתת להם בעולם הבא 'יש', ולכך נותן להם בעולם הזה האין, הוא העניות, כדי שיהיה להם בעולם הבא היש. ולכך העולמות במספר 'יש', שהעולם הבא הוא הישות, והקב"ה עתיד להנחיל לצדיקים כל הישות. וראוי שיהיו העולמות, שהוא הישות, כמספרו. ולפיכך לא קשיא אם נראה מי שהוא צדיק גמור ותלמיד חכם שהוא עני.

ואם נראה מי שאינו צדיק גמור, והוא תלמיד חכם עני, יש לזה גם כן סבה, שגורם זה רוע מזלו, דחיי בני ומזוני לאו בזכותא תליא מלתא (מו"ק כח.). ואפילו אצל צדיק גמור יש לומר כך, כי רוע מזלו גורם. וכדאשכחן גבי רבי אלעזר בן פדת במסכת תענית (כה.), שהיה מזלו רע כל כך מאוד עד שלא היה לו מזונות לגמרי. ומה שאמר כאן 'כל המקיים

תורה מעוני סופו לקיימה מעושר', היינו כאשר הוא בינוני במזל שלו, ועל זה אמרו 'כל המקיים תורה מעוני סופו לקיים* מעושר'.

ויש לדקדק על מה שאמר 'כל המקיים תורה מֵעוני', שהיה לו לומר 'כל המקיים בְּעוני', לא 'מֵעוני'. שהרי פירוש 'המבטל תורה מעושר', שהעשירות גורם לו לבטל תורה, שעוסק בממון שלו ומבטל תורה, ואם כן 'המקיים תורה מֵעוני' יהיה פירושו בשביל שהוא עני מקיים תורה, ואילו היה לו עושר אפשר שלא היה מקיים התורה. שזה בודאי אין סברא לומר שיהיה זוכה אדם זה שיקיים התורה מעושר. ונראה כי פירוש 'מעוני', שהוא עני ועם כל זה לומד תורה, וזה נקרא כי הוא מקיים התורה לגמרי. וכן פירוש 'סופו לקיימה מעושר', כלומר שיש לו עושר ומבטל עסקיו, ועם כל זה לומד תורה. וזה נקרא מקיים תורה לגמרי. וכן יראה, דאם לא כן איך תפרש 'סופו* שמקיים תורה מעושר', שאין לפרש כי בשביל שיהיה לו רוב עושר לכך הוא לומד תורה, והלא בלאו הכי היה לומד תורה אף אם הוא עני. אך פירושו כמו שאמרנו.

וכבר פירשנו גם כן למעלה, אף על גב שהוא עני ועוסק בתורה, בשביל זה אינו מגיע לעושר, רק אם העוני הוא סבה לקיים התורה. כי דבר זה נקרא ש'מקיים התורה מעוני' כאשר הוא לומד תורה בעניותו, כי זה נקרא 'קיום התורה'. אבל מי שלמד ואין חסר לו, אין זה נקרא 'קיום תורה', כי לפעמים לומד תורה דרך טיול, ולא נקרא זה 'קיום תורה'. אבל זה נקרא 'קיום תורה' כאשר לומד תורה מתוך הדחק, וזה בודאי קיום תורה. וכן כאשר למד תורה מעושר, ויש לו נכסים רבים, ועוזב נכסיו ולומד תורה*, דבר זה נקרא שהוא מקיים תורה מתוך העושר. כי העוני והעושר הם סבה לקיום התורה, כלומר שבלא זה לא נקרא 'קיום תורה'. והמ"ם של 'מעוני' והמ"ם של 'מעושר' רוצה לומר כי הקיום של התורה, שנקרא שהוא מקיים התורה, הוא מחמת העוני ומחמת העושר. ואין הפירוש שהעוני גורם שילמוד, או העושר גורם שילמוד, רק כי העוני גורם שיקרא שמקיים* התורה, וכן העושר גורם שיקרא מקיים את התורה. ואין להאריך עוד, כי בזה יתורץ הכל, ועיין בזה.

משנה י

רַבִּי מֵאִיר אוֹמֵר, הֱוֵי מְמַעֵט בָּעֵסֶק, וַעֲסוֹק בַּתּוֹרָה. וֶהֱוֵי שְׁפַל רוּחַ בִּפְנֵי כָל אָדָם. וְאִם בִּטַּלְתָּ מִן הַתּוֹרָה, יֶשׁ לְךָ בְּטֵלִים הַרְבֵּה כְּנֶגְדֶּךָ. וְאִם עָמַלְתָּ בַתּוֹרָה, יֶשׁ לָךְ שָׂכָר הַרְבֵּה לִתֶּן לָךְ׃

הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה וכו'. זה המאמר הוא אחד עם המאמר שלפניו, והוא צריך פירוש, כי יש לשאול מה בא רבי מאיר* להשמיענו, וכי לא ידענו שיש לאדם

למעט עסקיו ויעסוק בתורה, דאם לא כן, תורתו אימתי תהיה נעשית. ומה ענין 'והוי שפל רוח בפני כל אדם' בין 'הוי ממעט בעסק' ובין 'ואם בטלת וכו'".

ויש לפרש שרוצה לומר כי לפעמים אדם ממעט בעסקיו בשביל הטורח או בשביל העצלה, ואם ימעט עסקיו בשביל הטורח או בשביל העצלה, ויעסוק בתורה, הרי מה שממעט בעסקיו אינו מפני התורה. אבל יש לו למעט מן עסקיו, אף על גב שאין עליו העסק טורח כלל, ואפשר שהוא חפץ ואוהב לעסוק יותר בעסקיו*, אפילו הכי ימעט מן עסקיו ויעסוק בתורה. שיהיה נראה שהוא פונה מעסקי העולם, וממעט עסקי העולם, בשביל התורה. ובזה מסלק האדם עצמו מענין העולם, ומתדבק במדריגה אלהית. ולפיכך אחר שאמר 'הוי* ממעט בעסק ועסוק בתורה', שרוצה לומר כי כאשר ימעט מן עסקיו בשביל התורה, ולא שימעט מן עסקיו בשביל הטורח כמו שאמרנו, ואז נראה כי חפץ בתורה, שהרי מניח עסקיו ועוסק בתורה. ואדם כזה ראוי שיקנה התורה, כאשר הוא מסלק דברים הגופנים ופונה אל התורה.

ודבר זה גם כן אמרו (שבת פג:) אין תורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו על התורה, שנאמר (במדבר יט, יד) "אדם כי ימות באוהל". ופירשנו בזה כי האדם הוא בעל גוף, אינו ראוי למדריגה השכלית רק כאשר יסלק ענין הגוף שלו לגמרי, עד שאין גופו נחשב כלל בעיניו, וממית גופו ומסלק עצמו בשביל התורה השכלית, ואז ראוי אל התורה השכלית. וכמו שאמר כאן 'הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה', שממעט עסקיו, שהם צרכיו בעולם הזה, בשביל התורה השכלית, ואז ראוי אל התורה.

וסמך אחריו 'והוי שפל רוח בפני כל אדם', כי זהו גם כן המדה שעל ידי זה קונה התורה, וכמו שבארנו במקומו שעל כן אמרו (עירובין נה.) שאין התורה בגסי רוח. ואמרו עוד (תענית ז.) נמשלו דברי תורה למים; מה מים הללו מניחין הגבוה והולכים למקום נמוך, כך דברי תורה אין מתקיימין רק במי שדעתו שפלה עליו. ולפיכך אמר אחר* זה 'והוי שפל רוח בפני כל אדם', כי על ידי המדה הזאת גם כן מסלק המדה הגשמית, כמו שאמרנו פעמים הרבה שגסות רוח מדה גשמית, ולפיכך אמרו* 'לא בגסי רוח היא'. ואין מדה נבדלת מן הגשמית רק הענוה. ולפיכך משה רבינו עליו השלום, שזכה לתורה, לא הגיע לה רק על ידי ענוה שהיה בו מכל אדם על פני האדמה (במדבר יב, ג). ודבר זה התבאר פעמים הרבה. ולכך באלו שתי מדות דוקא זוכה לתורה.

ואמר 'אם בטלת מן התורה, יש לך בטלים הרבה כנגדך'. פירוש זה, שכאשר מבטל מן התורה, יש לאדם בטלים שמבטלים אותו מן הטוב יותר. כי על ידי התורה יושלם

האדם, ואם לא יושלם האדם, הרי האדם מציאות חסר, ואל הדבר שהוא חסר ימשוך עוד חסרון והעדר, כאשר הוא בעל חסרון.

ובפרק קמא דברכות (ה.), אמר רבא אמר רב הונא, אם רואה אדם שיסורין באים עליו, יפשפש במעשיו, שנאמר (איכה ג, מ) "נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה אל ה'". פשפש ולא מצא, יתלה בבטול תלמוד תורה, שנאמר (תהלים צד, יב) "אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו". וביאור זה, כי היסורים על ידם האדם חסר, עד שמקבל העדר לגמרי. והחסרון שנמצא באדם הם שנים; האחד, הוא חסרון ממש, דהיינו חסרון של קנין, כמו כל עבירה שהיא חסרון של קנין. ויש חסרון באדם מה שאינו שלם, כמו שאינו עוסק בתורה, ודבר זה חסרון גם כן, רק הוא חסרון השלמה. ואין החסרון הזה דומה לחטא שיש בו ענין רע, אבל מה שאינו עוסק בתורה דבר זה שהוא העדר השלמה בלבד. ובודאי קודם יש לתלות בחטא שיש בו הרע והחסרון, ממה שיתלה מה שלא יושלם. ולפיכך היסורין שבאין על האדם להעדיר האדם, יותר יש לתלות כאשר הוא בעל חטא, שזהו חסרון בקנין, ממה שיתלה בבטול תלמוד תורה, שהוא חסרון מה שלא יושלם מה שראוי שיושלם. ודבר זה יתבאר עוד בנתיבות עולם.

וזה מה שאמר 'אם בטלת מן התורה', דהיינו שלא יושלם האדם בתורה מה שראוי שיושלם, 'יש לך בטלים הרבה כנגדך', והם היסורין, שהם בטלים נחשבים לאדם מפני שהוא העדר שלו, כיון שהוא בעל העדר השלמה מה שראוי שיושלם, והם גורמים בטול לאדם עצמו, ודבר זה מבואר. ואמר ש'אם עמלת בתורה שכר הרבה נתן לך', כי הדבר שהוא שלם, ימשוך שלימות יותר, והוא השכר שנתן לו, ופירוש מבואר הוא, כי אחר חסרון התורה ימשוך עוד חסרון, ואחר שלימות התורה ימשך עוד שלימות*. וכך יש בברייתא (אבות דרבי נתן כט, ב) המבטל מדברי תורה הרבה בטלנים כנגדו; ארי זאב וברדליס נחש, גייסות וליסטים באים ונפרעין ממנו, שנאמר (תהלים נח, יב) "אך יש אלהים שופטים בארץ", עד כאן. הרי בארו כי היסורים הבאים על האדם הם המבטלים, לפי שהם בטול והעדר האדם.

ולכך לא אמר 'הרבה מבטלים', שהיה משמע שיש לו הרבה מבטלים מן התורה, אבל מה שאמר 'יש לך הרבה בטלים', היינו שיש לאדם הרבה בטולים*, שהם בטול לאדם. כאילו אמר כי התורה כוללת הרבה, ומפני כך העדר התורה גורמת בטלים הרבה. וכך העמל בתורה הוא גורם שכר הרבה, שאף דבר אחד בתורה לא נחשב פרטי, אבל שקול הוא כמו הכל. שכך תמצא מדריגת התורה בכל מקום, כמו שאמרו (פאה פ"א מ"א) 'ותלמוד תורה כנגד כלם', שמזה תראה כי התורה כוללת הכל. ועוד אמרו (ירושלמי

פאה פ"א ה"א) שוה דבר אחד מדברי תורה כנגד כל העולם, שנאמר (משלי ג, טו) "וכל חפציך לא ישוו בה". ומפני זה כאשר קונה דבר אחד מדברי תורה, כאילו קנה כל העולם כולו. וכן הפך זה, אם בטל מדברי תורה, יש לו בטלים וחסרונות הרבה. וזה יתבאר עוד בחלק* בנתיבות עולם.

משנה יא

רַבִּי אֱלִיעֶזֶר בֶּן יַעֲקֹב אוֹמֵר, הָעוֹשֶׂה מִצְוָה אַחַת, קוֹנֶה לוֹ פָּרַקְלִיט אֶחָד. וְהָעוֹבֵר עֲבֵרָה אַחַת, קוֹנֶה לוֹ קַטֵּיגוֹר אֶחָד. תְּשׁוּבָה וּמַעֲשִׂים טוֹבִים כְּתְרִיס בִּפְנֵי הַפֻּרְעָנוּת.

העושה מצוה אחת וכו'. גם זה המאמר נסמך, כי בזמן אחד היה רבי אליעזר בן יעקב עם רבי מאיר. ונסמכו מוסרי החכמים שהיו בזמן אחד, כפי שהיו משלימים דורם או זמנם, אף אם לא היו בדור אחד לגמרי. וראיה לזה הפירוש, כי לא נמצאו מוסרי החכמים ביחד אותם שהיו רחוקים בזמן, אם לא שנראה מבואר כי המוסרים שייכים זה לזה. ולפיכך מבואר הפירוש הזה.

ואם תאמר כי המאמרים נסמכו בעצמם, יש לך לומר כי מפני שאמר (למעלה סוף משנה י) כי 'אם עמלת בתורה שכר הרבה יש ליתן לך', ופירשנו בזה כי אף אם למד דבר אחד בתורה, אין נחשב לדבר אחד, רק להרבה. כמו שאמרו* בברייתא (שבת קכז.) 'אלו דברים שהאדם אוכל מפירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא', ושם מנו ט' דברים, ועם התורה הם עשרה. ואמרו 'ותלמוד תורה כנגד כלם', כי רוצה לומר שיש בתורה שכר כללי, כי מספר עשרה הוא מספר כללי. וכאילו אמר שהעושה מצוה אחת שכרו דבר אחד, ואילו תלמוד תורה יש עליה שכר כללי. ולכך סמך אחריו 'העושה מצוה אחת וכו", שבא לומר כי אצל המצוה אינו כך כמו שהוא בתורה, שנותנין שכר הרבה על התורה אף אם לא היה עוסק רק בדבר אחד, ואפילו הכי נותנין לו שכר הרבה. ואילו במצות אינו כך, רק כי העושה מצוה אחת קונה לו פרקליט אחד וכו', וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין המצוה.

ועוד יש הפרש, כי אצל המצוה אמר ש'קונה לו פרקליט'*, כי הפרקליט שהוא המליץ* הטוב, ואפשר כי נגד המליץ הטוב יש מליץ רע. וכך הוא אצל המצוה, שאפשר שיהיה כנגד המצוה, שהוא פרקליט הטוב, יש כנגדו קטיגור, שהוא העבירה, ומבטלת המצוה, שהוא פרקליט אחד. אבל בתורה לא אמר שאם עמל בתורה* שקנה לו פרקליט, או קנה לו פרקליטין הרבה, כי אין 'כנגד' שייך בתורה, רק בודאי נותנין לו שכר הרבה, ואין כאן ענין פרקליט. שזה שייך במצוה, שאפשר שכנגד המצוה יש עבירה, וכדאיתא במסכת סוטה (כא.) "כי נר מצוה ותורה אור" (משלי ו, כג), תלה המצוה בנר ותורה באור, לומר

לך עבירה מכבה מצוה, כמו שיש כבוי לנר. ואין עבירה מכבה תורה, כשם שאין כבוי לאור. וטעם דבר זה נתבאר במקום אחר. ולכך לא אמר 'פרקליט' אצל התורה, רק כי (למעלה משנה י) 'ניתן לך שכר הרבה'.

ומה שהמצוה הוא פרקליט, כי המצוה היא הטוב בעצמה, שהרי התורה כל דרכיה טוב. ומפני שהמצוה דבר טוב, מביא הטוב על בעל המצוה, כשם שהפרקליט מביא הטוב על מי שהוא פרקליט עליו. וכן להפך, העבירה היא רע, ומביאה* הרע על בעל העבירה.

ואמר אצל המצוה 'פרקליט', ולא אמר שקנה לו 'סניגור', כמו שאמר אצל העבירה 'קטיגור'. מפני שנראה כי הפרקליט הוא נכנס לפנים אצל המלך ומדבר טוב. ומי שהוא פרקליט* עליו הוא עומד מבחוץ, והפרקליט הוא אמצעי בין המלך ובין האדם, שהוא מליץ עליו, שאין רשות לאדם לכנוס שם. ודבר זה תמצא בכל מקום שהפרקליט הוא מליץ בלבד. וכך המצוה שהיא הטוב, הוא אמצעי בין השם יתברך ובין האדם, והטוב הוא נכנס לפני השם יתברך. אשר זולת* זה לא יתכן שיהיה האדם נכנס לפני ולפנים, רק בשביל מדריגת המצוה נכנס לפני השם יתברך. ולא שייך זה אצל העבירה כלל, ולפיכך אמר אצל העבירה 'קטיגור'. ורמז לך בזה איך המצוה היא הטוב בעצמה, ומבקשת הטוב על בעל המצוה כאשר דבק במצוה. ולפיכך המצוה מביאה הטוב על בעל המצוה. והעבירה היא הרע, מביאה הרע לאשר דבק ברע, וזה מבואר.

ואמר אחד תשובה ואחד מעשים טובים כתריס בפני הפורעניות. פירוש זה, כבר התבאר כי הפרעניות* הוא ההעדר שדבק באדם. וההעדר הזה הוא מצד החומר, ודבר זה רמזו חכמים (ב"ר יז, ו), כמו שבארנו זה למעלה, כי לא כתיב סמ"ך עד שנבראת האשה, לומר לך כי כאשר נבראת האשה נברא השטן עמה. כי האיש נוטה אל הצורה, והאשה נוטה אל החומר, וההעדר הזה דבק בחומר, כי הוא נעדר השלימות, היא הצורה. ולפיכך הפרענות שהוא ההעדר, הוא מפאת החומר. גם כי החומר מוכן להשתנות ולקבל התפעלות, אבל הדברים הנבדלים אינם מוכנים להשתנות ולקבל התפעלות, ודבר זה מבואר.

וזה שאמר כאן התשובה ומעשה הטוב כתריס בפני* הפרענות. כי התשובה שהיא סלוק מן החטא, וכל סלוק מן החטא אי אפשר רק במדריגה נבדלת מן החומר, ובדבר זה הארכנו במקום אחר, ובארנו דבר זה. ורמזו החכמים עליו (נדרים לט:) שהתשובה נבראת קודם שנברא העולם, דהיינו שהתשובה היא* מעלה עליונה נבדלת מן העולם הזה הגשמי, וכמו שהארכנו בזה. כי אין התשובה רק סלוק החטא, שהגורם החטא הוא החומר, ואם לא היה החומר היה האדם כמו מלאך, ולא היה בו חטא כלל. ואם

כן התשובה היא מצד המדריגה הנבדלת. וכן המעשים טובים, שכל מעשים טובים הם מעשים אלהיים בלתי טבעיים, שאין מעשי התורה מעשים טבעיים, אבל מעשים בלתי טבעיים, ובדבר זה אין ספק כי מצות התורה נבדלים בלתי טבעיים. ולפיכך אמר 'תשובה ומעשים טובים כתריס בפני הפרענות', כלומר כי האדם דבק על ידי אלו שני דברים במדריגה אלהית נבדלת, ובזה יש לאדם חוזק בלתי מקבל התפעלות כלל. כאילו היה לו תריס לפני הפורענות, אשר התריס מגין על האדם, כי הוא דבר חזק, בלתי מתפעל ובלתי משתנה משום דבר כלל, והתריס נבדל מן האדם. וכך הם התשובה ומעשים הטובים, שהאדם על ידם דבק (-האדם-) במדריגה נבדלת מן האדם. ודבר זה תריס, [ו]כאשר יבואו הפורעניות על האדם אין מקבל האדם התפעלות. ודבר זה מבואר מאוד לחכמי בינה, ואין ספק בזה כלל למי שמבין דברי חכמים, כי כן פירוש דבריהם. שכולם נאמרו בחכמה העליונה, ולא באומדנא, רק בשכל מבורר. ומה שאמר 'תשובה ומעשים טובים', קל וחומר בנו של קל וחומר שהתורה היא כתריס לפני הפורעניות.

ויש מקשים על זה שאמר כאן 'תשובה ומעשים טובים כתריס בפני הפורענות', ובמסכת יומא (פו.) אמרו תשובה תולה ויסורין ממרקין, ואם כן אין התשובה כתריס, שהרי היסורין באין עליו. ובודאי קושיא של כלום היא, כי שם מדבר בפורענות שמביא השם יתברך על ידי החטא, שכיון שחטא יש עליו עונש מצד מעשה החטא. ודבר זה דומה כאשר יש מכה בעצמו של אדם, שאין התריס מגין על זה, אבל התריס מגין כאשר באה מכה* מבחוץ על האדם. וכך כאשר פרענות בא מצד החוץ, שלא מן חטא האדם עצמו, דקיימא לן דיש יסורין בלא עון, כדאיתא בפרק במה בהמה (שבת נה:). ואפילו אם אין יסורין בלא עון, אין צריך עון גדול, רק עון בעלמא, כדמוכח בפרק קמא דברכות (ה:) דבשביל דבר מה יסורין באין, ובהני התשובה כתריס לפני הפורענות. והתם אמרו (יומא פו.) בחטא שראוי ליסורין כדי למרק החטא, ותחילת* ביאתן הן למרק, ובהני אין התשובה מועלת ואין מעשים טובים מועילים. ולא שייך שיהא התריס מגין רק כאשר עיקר הפורענות לא בא בשביל החטא. ואפילו אם יש כאן חטא, מכל מקום עיקר ביאתם הם באים עליו שלא בשביל חטא. והחטא גורם שימשלו היסורין בו, ואם לא היה החטא לא היו היסורין מושלים. וכהאי גוונא התשובה ומעשים טובים כתריס, מפני* שעל ידי התשובה ומעשים טובים יש לאדם מדריגה עליונה נבדלת בלתי גשמית, וזהו תריס לפני הפורענות, שהפורענות הוא מצד החומר, כמו שבארנו.

רַבִּי יוֹחָנָן הַסַּנְדְּלָר אוֹמֵר, כָּל כְּנֵסִיָּה שֶׁהִיא לְשֵׁם שָׁמַיִם, סוֹפָהּ לְהִתְקַיֵּם. וְשֶׁאֵינָהּ לְשֵׁם שָׁמַיִם, אֵין סוֹפָהּ לְהִתְקַיֵּם:

כל כנסיה שהיא לשם שמים. רש"י ז"ל פירש 'כל כנסיה שהיא לשם שמים סופה להתקיים' שתהא העצה מצלחת ומתקיימת. פירוש לפירושו; 'מתקיימת' שאמר קאי על העצה שהיתה בכנסיה, שסופה מצלחת ומתקיימת. אך קשה דהוי ליה לומר 'כל עצה שהיא לשם שמים'. אפשר לומר דרבותא קאמר, אפילו היו היועצין הרבה, דוקא אם* העצה שעשו לשם שמים, מתקיימת, ואם אינה לשם שמים, אינה מתקיימת.

אבל נראה כי מה שאמר 'כל כנסיה שהיא לשם שמים', רוצה לומר כי השם יתברך עם הכנסיה של ישראל. ובמדרש (ספרי דברים לג, ה) "ויהי בישורון מלך", כשישראל שוים בעצה אחת שמו הגדול משתבח מלמעלה, שנאמר "ויהי בישורון מלך", אימתי "בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל" (דברים לג, ה). ועוד אמרו שם; וכן הוא אומר (עמוס ט, ו) "הבונה בשמים מעלותיו ואגודתו על ארץ יסדה". רבי שמעון בן יוחאי אמר, משל לאדם שהביא שתי ספינות וקשרם בהגנום ובעששית, והעמיד אותם, ובנה על גביהן פלטרין. כל זמן שהספינות קשורות, הפלטרין קיימת. פרשו הספינות, אין הפלטרין קיימת, עד כאן.

והנה ביאורו כי הוא יתברך במה שהוא מקשר ומאחד הכלל עד שהם כלל אחד, אם ישראל שוים בעצה אחת, אז שמו משתבח, שהוא מלך מולך על הכלל, כי המלך מולך על הכלל ביחד. וזהו שכתיב (דברים לג, ה) "ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל". והביא משל לספינות כאשר הם קשורות, אז פלטרין של מלכות קיימת. ואם נפרדו, אז הפלטרין נופלת. וכך ישראל*, כאשר הם מקושרים, אז מלכות השם יתברך עליהם, ומתעלה עליהם, כי המלך הוא מלך על הכלל, ולפיכך פלטרין מלכותו מתקיימת. אבל אם נפרדים ישראל זה מזה, כביכול אין מלכותו יתברך מתקיימת, שהרי אין כאן עם שיהיה מתעלה מלכותו עליהם. ודבר זה רמז בשם 'ישראל', שדבק שם 'אל' בישראל. שתראה בכל מקום שיש כנסיה שהם אסיפה אחת, שהשם יתברך עם זה.

וזה שאמר 'כל כנסיה שהיא לשם שמים מתקיימת', כי ראוי שכל כנסיה שהיא לשמו יתברך שיהיה שמו מקיים הכנסיה הזאת, אחר שהשם יתברך עם כלל ישראל. ואם אין הכנסיה לשמו יתברך, אין הכנסיה מתקיימת, כלומר שיבא חילוק ופירוד ביניהם. כי ראוי שיהיה השם יתברך עם כל הכנסיה של ישראל, ו[אם] אין הכנסיה הזאת לשם שמים, אם כן אין השם עם הכנסיה, שהוא מקיים את הכנסיה, ולכך אין קיום לכנסיה זאת. שאי אפשר שיהיה לישראל כנסיה רק כשהכנסיה היא לשמו יתברך.

ויש לך לדעת, כי בני אדם מצד עצמם הם פרטים מחולקים, ואין ראוי להם הכנסיה כלל. רק מצד כי הוא יתברך מחבר הכלל והוא מקשר ומאחד הכלל, כמו המלך שהוא

מאחד ומקשר הכלל. ולפיכך אם אין הכנסיה לשם שמים, אין קיום לכנסיה הזאת, שהרי בני אדם הם מחלוקים* מצד עצמם, ואין להם כנסיה. רק מצד השם יתברך, שהוא כולל ומאחד הכל. ולפיכך יבא פירוד ביניהם, מאחר שמצד עצמם ראוי להם החלוק והפירוד. ואם הכנסיה לשם שמים, מתקיימת, כי מצד השם יתברך יש כנסיה שהוא מאחד ומקשר הכלל, עד שהם כנסיה. ודבר זה מבואר כאשר תשכיל, ונתבאר למעלה אצל (פ"ג מ"ב) 'התפלל בשלומה של מלכות', עיין שם.

ונסמך מאמר זה לכאן, כמו שפירשנו כמה פעמים כי היו החכמים האלו בזמן אחד או בזה אחר זה. כי הנה תראה כי ראש הפרק (למעלה משניות א, ב) בן זומא ובן עזאי, שהיו תנאים בימי רבי עקיבא. וכן רבי יוחנן בן ברוקה ורבי ישמעאל (למעלה משניות ד, ה) כל אלו היו בדור אחד. ואחריהם נזכרים רבי יוסי (למעלה משנה ו) ורבי מאיר (למעלה משנה י) ורבי יוחנן הסנדלר (משנתינו) ורבי אלעזר בן שמוע (להלן משנה יג) ורבי יהודה ורבי שמעון (להלן משנה יד), כולם היו בדור אחד. שתראה מזה כי נזכרו לפי הדור, ותראה דבר זה מבואר לפניך.

ואם אתה בא לפרש כי בא הסמיכות מצד המאמרים, נראה כי הכנסיה שהזכיר, מפני שהזכיר לפני זה (משנה יא) 'תשובה ומעשים טובים כתריס בפני הפרענות', ובארנו לך כי התשובה היא ענין אלהי, וכן המעשים הטובים, הם המצות האלהית, ודבר זה הוא כתריס בפני הפרענות, שעל ידם יש קיום לאדם, כי הדברים האלהיים הנבדלים יש להם קיום. והוסיף על זה לומר, כי הכנסיה, אף על גב שאין ראוי שתהיה מקויימת כאשר היא לבני אדם, מכל מקום כאשר* (-ש-)היא לשמו יתברך, מצד שהכנסיה לשם שמים, יש לכנסיה ענין אלהי גם כן, והרי השם יתברך עם הכנסיה. ולפיכך יש בכנסיה הזאת ענין אלהי, ויש לכנסיה קיום גם כן. ויראה כי בשביל זה אמר לשון 'כנסיה', ולא אמר לשון 'קהילה'* או 'אסיפה', מפני שבסופה חתום השם, כי השם עם הכנסיה, ופירוש מבואר הוא.

משנה יב

רַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן שַׁמּוּעַ אוֹמֵר, יְהִי כְבוֹד תַּלְמִידְךָ חָבִיב עָלֶיךָ כְּשֶׁלְּךָ, וּכְבוֹד חֲבֵרְךָ כְּמוֹרָא רַבְּךָ, וּמוֹרָא רַבְּךָ כְּמוֹרָא שָׁמָיִם:

יהי כבוד תלמידך* חביב וכו'. גרסת הספרים 'יהיה כבוד תלמידך חביב עליך ככבוד חבירך וכו". ויש לשאול, מה טעם דברים אלו, שיהיה כבוד תלמידו חביב עליו ככבוד חבירו. וכל שכן שיש להקשות מה שאמר שיהיה כבוד חבירו כמורא רבו, ומורא רבו

כמורא שמים. ועוד, אם כבוד תלמידו ככבוד חבירו, וחבירו כמו רבו, ורבו כמורא שמים, אם כן יהיה כבוד תלמידו כמו מורא שמים.

ויש לך לדעת, כי שני חבירים נקראו כאשר האחד הוא לתועלת השני, ובזה הם חבירים. ולפיכך אף על גב שהרב מלמד את התלמיד, מכל מקום מצד מה נחשב התלמיד שהוא לתועלת הרב. ומפני כך אמר שיהיה כבוד תלמידך ככבוד חבירך, אחר שגם הרב מקבל תועלת מן התלמיד.

ועוד יש לך לדעת, כי כל שני דברים אשר יש להם שתוף ביחד, כמו הרב והתלמיד שיש להם שתוף וצירוף ביחד, וכמו שבארנו למעלה בפרק משה קבל בתחלתו, וכל צירוף וחבור בעולם יש ביניהם התיחסות מה. ולכך אמר מצד הצירוף הזה שיש לרב אל התלמיד, יהיה נחשב בעיני הרב הצירוף הזה שווי גמור, עד שיהיה נחשב לו כבודו ככבוד חבירו אשר* יש לו שווי וצירוף אליו לגמרי, וכאילו היה חבירו. מאחר כי מצד מה יש כאן צירוף והתחברות, כי הם מתחברים בענין הלמוד, ומכיון שהם מתחברים בענין הלמוד, מצד זה יש כאן שווי. ולפיכך 'יהיה כבוד תלמידך ככבוד חבירך'.

ואמר 'יהי כבוד חבירך כמורא רבך, ומורא רבך כמורא שמים'. פירוש, כי שני חבירים כל אחד השלמה לאחר, שכל שני חבירים הם משלימים זה לזה. ומאחר שכל אחד הוא השלמת השני, הנה מצד הזה יש לו דמיון אל הרב, שהוא השלמתו של תלמיד. ומפני כך אמר 'יהי כבוד חבירך כמורא רבך', שיש לתלמיד לקבל מורא מרבו, אשר הוא משלים אותו. וכך החבירים מצד שהם חבירים ביחד, ו"טובים השנים מן האחד" (קהלת ד, ט), הרי כל אחד הוא השלמתו של השני. ולכך יהיה כבוד חבירך מצד זה כמורא רבך, ומורא רבך כמורא שמים. כי גם מצד מה הרב דומה למורא שמים, שכשם שהשם יתברך עלה לאדם וסבתו, כך הרב הוא עלה וסבה לתלמיד, שקבל ממנו חכמתו. ולפיכך 'מורא רבך כמורא שמים'.

כי כאשר יש צד בחינה שכלית שהתלמיד יש לו דמיון אל החבר, ולחבר יש דמיון אל הרב, ולהרב יש דמיון למורא שמים, כי כל זה בחינה שכלית. ולפיכך יש לשקול מפני הכבוד כאילו היה לגמרי כך. אבל לא שיהיה נחשב התלמיד כמו הרב, כי אין כל כך הדמיון הזה. ולפיכך די שיהיה נחשב כבוד תלמידו ככבוד חבירו, וכבוד חבירו כמו מורא רבו, ומורא רבו כמורא שמים.

ויש ספרים שגורסין 'כבוד תלמידך ככבוד עצמך'. ולשון 'חביב' משמע כך, דכבוד עצמו שייך אצלו 'חביב', שכבודו חביב עליו. אבל לומר 'יהי כבוד תלמידך חביב עליך ככבוד חבירך', אין ידוע חבוב כבוד חבירו כל כך. שהרי בפרק (-משה קבל-) [רבי אומר] אמר

(למעלה פ"ב מ"י) 'יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך', ואם כן החבוב* לכבוד חבירו אין ידוע כל כך שיתלה בו כבוד תלמידו, והיה לו לומר 'יהי כבוד תלמידך ככבוד חבירך'. אבל אם הגרסא 'ככבוד עצמך' הוי שפיר. והטעם הוא שיהיה נחשב כבוד תלמידו ככבוד עצמו, מפני שכבר אמר בפרק (-משה קבל-) [רבי אומר] 'יהי כבוד חבירך חביב עליך ככבוד עצמך', ולכך אמר כאן על התלמיד 'יהי כבוד תלמידך חביב* עליך כשלך'.

אבל מה שאמרו 'כבוד חבירך כמורא רבך', ומדמה הכבוד אל המורא, ואין דמיון הכבוד אל המורא. פירושו, שיהיה חביב עליו כבוד חבירו, ולא יסתור* ולא יחלל את כבודו, כשם שחביב עליו מורא רבו, שלא יחלל מוראו, ובדבר זה יבא הדמיון. ומה שלא אמר 'יהי כבוד חבירך ככבוד רבו', שלא מצאנו שהוזהר על רבו לכבדו ביותר. ולכך אמר 'יהי כבוד חבירך כמורא רבך'.

וכבר פירשנו ענין סמיכת המאמרים. ואם באת לסמוך המאמרים בעצמם, מפני שאמר לפני זה (משנה יב) 'כל כנסיה שהיא לשם שמים מתקיימת', ללמד באיזה ענין תהיה הכנסיה והחבור של בני אדם, דהיינו הכלל. והביא אחריו מאמר זה 'יהי כבוד תלמידך חביב עליך ככבוד חבירך' ללמד גם כן באיזה ענין יהיה חבור הרב אל התלמיד, ובאיזה אופן יהיה חבור החבירים יחדיו, וחבור התלמיד אל הרב, שאלו הם כל השייך להם חבור, באיזה אופן יהיה. אך כבר התבאר לך הפירוש הברור.

משנה יג

רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, הֱוֵי זָהִיר בְּתַלְמוּד, שֶׁשִּׁגְגַת תַּלְמוּד עוֹלָה זָדוֹן. רַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמֵר, שְׁלֹשָׁה כְתָרִים הֵם, כֶּתֶר תּוֹרָה וְכֶתֶר כְּהֻנָּה וְכֶתֶר מַלְכוּת, וְכֶתֶר שֵׁם טוֹב עוֹלֶה עַל גַּבֵּיהֶן:

הוי זהיר בתלמוד וכו'. התלמוד הוא בירור טעם המשנה, כל דבר כפי מה שצריך לברר. ואם לא יזהר בו, ויתן טעם שאינו טעם, סוף בא ללמוד ממנו דבר שאינו אמת, ודבר זה עולה זדון.

ויש לשאול, מה שאמר 'הוי זהיר בתלמוד', ולא אמר 'הוי זהיר במשנה', וכי אין טעות שייך* במשנה גם כן, ולמה הזהיר על התלמוד ביותר. ועוד, למה 'שגגת תלמוד עולה זדון' דוקא. אבל פירוש דבר זה, כי התלמוד אינו כמו המשנה, לפי שהמשנה אין בה בירור הדברים לגמרי, רק ששונה הדין לפי מה שהוא. והתלמוד הוא בורר הטעם להבין הדבר בשכל ובחכמה. לפיכך אמר 'שגגת תלמוד עולה זדון', וזה כי השגגה הוא הטעות, והגורם לזה* הוא החומר, שאם אין החומר השכל הוא בפועל, ואין בו שגגה וטעות. ולפיכך השגגה שייך במעשים, אשר הם שייכים לגוף החמרי. ולפעמים השכל, שהוא מאיר אל האדם החמרי, אינו אתו והוא טועה, אבל בשכל אין שייך טעות. ולפיכך

'תלמוד עולה זדון', כי מאחר שהתלמוד הוא שכלי, לא היה לו לטעות. למה הדבר דומה; לאדם אשר הולך בחושך, ומשבר את הכלים שהם לפניו, בודאי שייך בזה שיהיה שוגג, שלא ראה. אבל האדם שיש בידו נר מאיר, והולך ומשבר את הכלים, שלא שם לבו על זה, בודאי דבר זה עולה זדון, אחר שיש בידו נר מאיר, ולא שם לבו על זה. ולפיכך 'שגגת תלמוד עולה זדון' דוקא, שאין דבר שהוא הכל שכל כמו התלמוד, ולא מקרא ולא משנה, ואין בידו הנר מאיר כאשר למד דברים אלו. ובמדריגת השכל אין שגגה כלל.

ובפרק אלו מציאות (ב"מ לג:) דרש רבי יהודה בר אילעי, מאי דכתיב (ישעיה נח, א) "והגד לעמי פשעם ולבית יעקב חטאתם", "לעמי פשעם" אלו תלמידי חכמים, שאפילו שגגות נעשים להם כזדונות. "ולבית יעקב חטאתם", אלו עמי הארץ, שאפילו זדונות נעשה להם כשגגות, עד כאן. וביאור זה, כי התלמיד חכם, אשר בראשם הנר המאיר, וכדכתיב (קהלת ב, יד) "החכם עיניו בראשו", אין לו לטעות בשום דבר, ותמיד ישכיל בשכלו ולא יטעה, אפילו במעשה הגוף היה לו להיות נזהר, ולא יכשל כלל. ולפיכך אפילו שגגות נעשות לו כזדונות. ולהפך זה עמי* הארץ, אפילו זדונות נעשים לו כשגגות, מפני שהוא חסר השכל, והוא כלו גופני, והוא דומה למי שהולך בלא נר, ולפיכך אף הזדונות נעשים לו כשגגות. ואף כי רש"י ז"ל פירש שם בענין אחר, אבל פירוש זה ברור כי תלמיד חכם עונשו יותר על השוגג, מאחר שהשכל אצלו עיקר, ואין שגגה בשכל. והפך זה עם הארץ, ואפילו זדונות שלו אין נחשבים כל כך, מפני שהוא קרוב אל השגגה, כי הוא אדם גופני. כלל הדבר, כי השגגה הוא מצד הגוף החמרי, ולא בשכל, שבמחיצתו אין טעות ואין שגגה. ולפיכך אמר שיהיה נזהר בתלמוד, שהוא חכמת התורה. וכל ענין התלמוד לברר הדבר בשכל, ובמחיצת השכל אין שגגה, ולכך 'שגגת תלמוד עולה זדון'.

ואפשר לומר כי סדר המאמר הזה לכאן, לומר* כי מה שאמרנו למעלה (משנה יג) 'מורא רבך כמורא שמים', היינו רבו שלמדו תלמוד, שהוא חכמה. ואתיא כההיא דפרק אלו מציאות (ב"מ לג.) אבידת אביו ואבידת רבו, אבידת רבו* קודמת. ובגמרא; רבו שאמרו, רבו שלמדו חכמה, ולא רבו שלמדו מקרא ומשנה*, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר, כל שרוב חכמתו ממנו. רוצה לומר, אף על גב שלמדו חכמה*, לא סגי אלא אם רוב חכמתו הימנו, ולעולם צריך שלמדו חכמה. אבל רש"י ז"ל פירש (שם) ש'רוב חכמתו הימנו - אם מקרא אם משנה [אם גמרא]. ומכל מקום לענין זה מה שאמר 'מורא רבך כמורא שמים', לא הוי רק ברבו מובהק שלמדו חכמה, דהיינו תלמוד. ולכך נסמכה המשנה לכאן לומר כי מדריגת התלמוד גדול מאוד, שהרי 'שגגת תלמוד עולה זדון', ובזה אמרו 'מורא רבך כמורא שמים'.

רַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמֵר, שְׁלֹשָׁה כְּתָרִים הֵם, כֶּתֶר תּוֹרָה וְכֶתֶר כְּהֻנָּה וְכֶתֶר מַלְכוּת, וְכֶתֶר שֵׁם טוֹב עוֹלֶה עַל גַּבֵּיהֶן:

רבי שמעון אומר ג' כתרים הם וכו'. יש לשאול, מה שאמר 'ג' כתרים', ולמה לא אמר 'ד' כתרים', ועיקר הכתר, שהוא כתר שם טוב, לא חשיב. ועוד קשה, במקדש היה כנגד כל הכתרים כלי, מרמז על כל כתר וכתר; שהרי על הארון היה זר, שהוא כתר סימן לכתר תורה. והיה זר על השלחן, והוא סימן לכתר מלכות, שהשלחן הוא רמז על המלכות, כמו שאמרו 'שלחן של מלכים'. והיה זר על המזבח, סימן לכתר כהונה, וכמו שאמרו במסכת יומא (עב:) על כל אלו ג' כתרים. ואילו כנגד כתר שם טוב, שהוא על כל הכתרים, לא היה* במקדש.

ובמדרש רבות אמרו בפרשת נשא (במדב"ר יד, י) כי המנורה מרמז כתר שם טוב, כי שם טוב הוא אל מי שהוא בעל מצוה, וזהו המנורה, "כי נר מצוה ותורה אור" (משלי ו, כג), ולפיכך המנורה הוא מורה על כתר שם טוב. ואתי שפיר מה שאמר 'וכתר שם טוב עולה על גביהן', כי המנורה גם כן היא על כל אלו שלשה כלים.

אבל לפי הנראה אין זה מעיקר המדרש כלל, והוא מן התוספות שבאו במדרש, ואינם מן המדרש, וכך מוכח הלשון, כי יש לשאול, כל שכן, הרי לא היה כתר על המנורה, והיה ראוי להיות כתר על המנורה. וזה יש ליישב, כי הנרות היו עולים למעלה עוד, כדכתיב (שמות כז, כ) "להעלות נר תמיד", ולפיכך אי אפשר להיות כתר על המנורה, כיון שהנר היה עולה למעלה מן הזר, אם היה זר. ואין דומה לשלחן, שהיה הלחם מונח עליו, כי לא שייך 'עולה' בלחם, ואפילו אם היה הלחם עולה על הזר, כיון שהלחם היה מונח על השלחן, והזר עולה למעלה מן השלחן, הנה הזר היה על הלחם. אבל בנרות שייך 'עולה', שהרי כתיב "להעלות נר תמיד", ואין ראוי שיהיה עולה על הכתר דבר. ומפני שכתר שם טוב עולה על הכל כתיב "להעלות נר תמיד".

ועוד כי הכתר הוא תכלית המדריגה והמעלה של בעל הכתר. וכל כתר מן אלו ג' כתרים יש לו תכלית וסוף, כי עד כך הוא מגיע. ולפיכך אפשר שיהיה כתר מורה על ג' כתרים אלו. אבל כתר שם טוב אין תכלית וסוף לכתר הזה, כי הוא עולה למעלה למעלה ומתפשט לאין סוף כמו שיתבאר, ולפיכך אין ראוי שיהיה כתר למנורה, שהוא מורה על שם טוב, רק כתיב "להעלות נר תמיד", כי הכתר הזאת עולה למעלה למעלה תמיד, כי אין סוף לכתר הזה. ולכך לא היה כתר במקדש מורה על כתר שם טוב, שאם כן היה תכלית וגבול אל הכתר.

ובמדרש (קה"ר ז, ג), אמר רבי שמעון בן יוחאי, חביב שם טוב מארון הברית, שארון הברית לא הלך לפניהם רק שלשה ימים (במדבר י, לג), ושם טוב עולה מסוף עולם ועד סופו. מנא לן, מדוד, שנאמר (דהי"א יד, יז) "ויצא שם דוד בכל הארצות וה' נתן פחדו על כל הגוים", עד כאן. וביאור דבר זה, כי כתר תורה, במה שהשכל נבדל מן האדם, ולפיכך לא היה ארון ברית ה' הולך בתוך המחנה של ישראל, רק היה נוסע לפניהם, והלך לפני המחנה. ודבר זה היה דומה אל האדם, כי השכל הוא נבדל מן האדם, ואינו מוטבע באדם החמרי, והוא נבדל ממנו. אבל מכל מקום יש כאן הקשר, שמקושר השכל באדם. ולכך כתיב (במדבר י, לג) "וארון ברית ה' נוסע לפניהם שלשה ימים". ומהלך ג' ימים עדיין יש לו קשור אל אותו שהוא אחריו, וכמו שמצינו שאמרו ישראל (שמות ה, ג) "דרך שלשת ימים נלך במדבר וגו'", ובודאי מה שאמרו ישראל שילכו דרך ג' ימים, היינו שאין רוצים להרחיק לגמרי, וכמו שאמר פרעה (שמות ח, כד) "רק הרחק לא תרחיקו וגו'". לכך לא היה הארון נבדל מהם לגמרי. אבל כתר שם טוב אין לו דבר זה כלל, רק הוא מסוף עולם עד סופו, וכמו שיתבאר, כי ראוי שיהיה השם טוב מסוף העולם עד סופו. ולפיכך אין ראוי שיהיה כתר אל המנורה כלל, כי אין גבול לכתר הזאת, רק כתיב (שמות כז, כ) "להעלות נר תמיד", שהוא עולה תמיד.

ועוד, אין ראוי שיהיה כתר למנורה, כי הכתר הזאת משונה מן שאר הכתרים. כי שאר הכתרים, המעלה נמצא* בבעל הכתר עצמו; כי התורה הוא בבעל התורה, וכן הכהונה, וכן המלכות, הכל נראה ונרגש בבעל הכתר. אבל בעל שם טוב, אין השם טוב נמצא בבעל שם טוב, כי מה ידע בעל שם טוב מן השם טוב אשר יש לו אצל אחרים. ולפיכך אין ראוי שיהיה הכתר במנורה, שאם כן היה מורה הכתר הזאת שיש [המעלה] במנורה עצמה, כי יש כתר בעצמו של בעל הכתר, ודבר זה אינו כלל, כי כתר זאת של שם טוב היא נמצאת אצל אחרים, לא אצל בעל השם טוב. ולפיכך פשוט הוא שאין ראוי שיהיה כתר בכלי, שהוא מורה על בעל הכתר.

ובזה יש לתרץ מה שאמר 'ג' כתרים הם', ולא מנה כתר שם טוב עמהם. שכך פירושו; ג' כתרים הם מורגשים ונראים לעין הכל. כי התורה, כתר מורגשת בו* בבעל התורה, שהאדם חכמתו אתו ותורתו עמו. וכן הכהונה, וכן המלכות, כל הכתרים נראים ומורגשים. אבל כתר שם טוב אינו מורגש ואינו ניכר. ולפיכך לא היה כתר במנורה, כיון שאין הכתר ניכר.

וקשיא עוד, דאם המנורה היא מורה כתר שם טוב, ומאחר שכתר שם טוב עולה על גביהן, למה המנורה אינה בקדש הקדשים, כמו הארון שהוא לפני ולפנים. וגם זה אינו

קשה*, כי לכך לא היתה המנורה לפני ולפנים, כדתנן (ראה למעלה פ"ג מ"ט) כי כל שחכמתו קודמת למעשיו, אין חכמתו מתקיימת. וכל שמעשיו קודמת לחכמתו, חכמתו מתקיימת. ולפיכך קודם* המנורה המורה על המעשה, ואחר כך הוא מגיע אל הארון לפני ולפנים. ומעתה כל הכתרים מסודרים כסדר; תחלת הכל המזבח, ודבר זה כי קודם שידע ברע ובטוב נולד בכהונה, ודין כהונה עליו לכל דבר, שהוזהרו גדולים על הקטנים, ונולד הכהן בקדושתו. ואחר כך הוא מגיע לעשיית המצות, וכנגדו השלחן שהוא מלכות, כי אלו שני דברים הם באים ביחד; לעשות מצות, ולהיות מלך משעה שהוא חייב במצות. ואחר כך הוא מגיע אל מדריגת התורה, והיא בפני עצמה לפני ולפנים, והכל כסדר.

ומה שלא אמר 'וכתר המעשים עולה על גביהן', שהרי בכל מקום אמר (למעלה פ"ג משניות ט, יז) 'כל שחכמתו מרובה ממעשיו', ולמה אמר 'כתר שם טוב'. מפני שבא לומר באיזה צד מעשים עולה על הכל, ואמר מפני כי המעשים הם שם טוב, ושם טוב עולה על הכל. ועוד קשה, למה 'כתר שם טוב עולה על גביהן', אף על גב שאמרו (למעלה פ"א מי"ז) 'לא המדרש עיקר אלא המעשה עיקר', אבל בודאי מה שאמר כאן 'כתר תורה' לא אמרו כשאין לו מעשים, דודאי כהאי גונא לא כתר הוא כלל. ואם יש בו מעשים, ויש לו שני כתרים, היה נראה כי כתר תורה הוא יותר מן המעשים. ואין זה קשיא, ד'כתר שם טוב' היינו כשיש לו מעשים מופלגים ביותר, ומעשים כמו אלו מביאים לאדם שם טוב, והם עולים למעלה מכל. ולכך 'כתר שם טוב עולה על גביהן'.

אבל פירוש העיקר מה שלא היה כלי במקדש ועליו זר כנגד כתר שם טוב, כי מפני זה אמר 'וכתר שם טוב עולה על גביהן'. והטעם מה שכתר הזאת עולה על גביהן, כי השם מפני שהוא מורה על עצמו של בעל השם, מופשט מן הגשמי. כי זהו ענין השם, שהוא מופשט לגמרי, (-רק השם-) שהוא ענין שכלי בלבד. ואין זה דומה לתורה, כי כתר תורה אין ספק כי יש לחכמה התחברות אל האדם, אף שהחכמה נבדלת מן האדם, מכל מקום הגוף נושא החכמה, והחכמה יש לה קשור עם האדם שהוא בעל גוף. אבל השם הטוב שהוא מופשט מן הנושא, הוא נבדל לגמרי, ולכך הוא על גביהן. וזה שאמרו ז"ל במדרש (קה"ר ז, ג) כי הארון לא היה הולך לפני ישראל רק ג' ימים בלבד. שתראה כי יש לתורה חבור עם ישראל, כי מהלך ג' ימים אינו מרוחק לגמרי, כמו שהתבאר למעלה. כמו שתאמר כי פלוני זה רחוק מן העיר תוך ג' ימים, לא יאמר בזה שהוא נבדל ומופרש מן העיר לגמרי, כיון שהוא תוך ג' ימים. וזה מורה כי כתר תורה יש לו צירוף אל האדם. אבל השם טוב הוא בכל העולם, מפני שהשם מופשט לגמרי, הוא שכלי, מורה על המהות, והוא מופשט מן הגשמי, ואין* לו התקשרות אל הגוף כלל.

ולפיכך לא היה כלי במקדש יורה על כתר שם טוב, כי אם היה כלי במקדש מורה על הכתר, היה הכתר הזה במקום מוגבל. אבל כתר שם טוב אין לו מקום מוגבל, שהרי אמר (קה"ר ז, א) כי שם טוב הוא מסוף עולם ועד סופו. ולכך אין ראוי שיהיה כלי במקדש מורה על כתר זה. ואף הארון, הלא היה מונח בקדש הקדשים (שמות כו, לד), שהיה נבדל מן האדם לגמרי, ולא נכנס שם אדם רק כהן גדול ביום הכפורים (רש"י ויקרא טז, ג). וזה יורה כי הכתר של תורה נבדלת גם כן מן האדם. וכתר שם טוב עולה על גביהן, כי השם טוב הוא יותר נבדל. לכך אי אפשר לומר שיהיה לו כלי בבית המקדש שעליו הכתר. וזהו הטעם שהוא ברור, ואין ספק בו.

ומזה הטעם אמר 'ג' כתרים הם', ולא כלל עמהם כתר שם טוב לומר 'ד' כתרים הם'. מפני כי אלו ג' כתרים מתדמים ביחד, שכל אלו ג' כתרים יש להם שווי יחד. רק כתר שם טוב הוא מיוחד בעבור שאין גבול לכתר הזאת, מפני שהוא מסוף העולם ועד סופו, מה שלא תמצא בשאר הכתרים, כי הכתר הזאת הוא כתר מופשטת נבדלת לגמרי, וכמו שהתבאר למעלה, אין לכלול כתר זה עמהם. והרי אף במקדש לא היתה כתר זאת עם שאר כתרים, וכל זה למעלת הכתר הזאת שלא יתיחס לה המקום, אשר המקום הוא שייך לדבר הגשמי. אף כי התורה היא שכלית, מכל מקום יש כאן צד מה [המתיחס לגשמי], שהרי התורה עם האדם, שהוא בעל גוף, ולא כן השם. ולפיכך אין לכלול כתר שם טוב עם אלו כתרים כלל.

וגם מה שפירשנו למעלה הוא נכון; כי מה שאמר 'ג' כתרים הם', פירוש שיש ג' כתרים אשר הם כתרים לפניך. אבל כתר שם טוב אינו כתר לפניך, שהוא אצל המקבלים השומעים שמו. וכך פירושו; ג' כתרים הם ידועים ונראים לפניך, אבל יש כתר אחרת בלתי מורגשת, והיא כתר שם טוב עולה על גביהן. ומזה תבין מה שאמר 'כתר שם טוב עולה על גביהן', כי זאת הכתר על כלם, מצד שהכתר הזאת נבדלת לגמרי, ואין לה קשור עם הגוף. כי הדבר שיש לו קשור עם הגוף, שהוא באדמה (בראשית ב, ז), אינו עולה כל כך. לכך כתר תורה, שיש לה קשור עם הגוף, אינו עולה למעלה כמו הכתר הזה, שהוא כתר שם טוב.

ויש לשאול, מנינא למה [לי], שאמר 'ג' כתרים הם', ולמה צריך למנין. ויש לך לדעת, כי אלו ג' כתרים שזכרו כאן שנתן השם יתברך לישראל, תורה ומלכות וכהונה, הם כנגד האדם. כי יש באדם ג' חלקים; החלק האחד הוא השכל שבאדם, החלק הב' הוא הנפש, החלק הג' הוא הגוף, אלו ג' חלקים הם כל חלקי האדם. וכנגד אלו הם ג' כתרים אלו; כי כתר תורה הוא כנגד השכל. וכתר כהונה כנגד הגוף, כי הכהונה היא מעלת

וקדושת הגוף. שהרי הכהן הוא נולד בקדושה, והכהונה תולה בטפה שנולד מן הכהן. וזה ההפרש שיש בין הכהונה ובין כתר מלכות ובין כתר תורה; כי כתר כהונה היא קדושת הגוף, ולפיכך הנולד מן הגוף הוא גם כן קדוש, רק אם חלל זרעו. ולא כן המלך, כי אפשר שאין בנו מלך. ומכל שכן אצל התורה, שאין בנו של תלמיד חכם בודאי בעל תורה. וזה האב שיש לו המעלה הזאת, אינו נותן לבן הנפש ולא השכל. אבל הגוף הוא מן האב, היא הטפה, כמו שמבואר בפרק המפלת (נדה לא.), ולפיכך הבן יורש את* הכהונה.

והנה כתר כהונה שנתן השם יתברך לישראל, הוא כנגד מה שבאדם קדושה בגוף. ולפיכך המומים פוסלין בכהנים (ויקרא כא, יז-כג), ולמה המומים פוסלים בכהנים. וזה מפני כי הכהן יש לו קדושת הגוף, וכאשר יש מום בגוף, פסול לעבודה. ומזה תבין מה שאמרו בכתובות (עב:) שכל המומין שפוסלין בכהנים פוסלין בנשים, ומה ענינם יחד. אבל פירוש כי היא האשה גם כן גופנית יותר מן האיש, כי האיש דומה לנפש שהוא מושל, כדכתיב (בראשית ג, טז) "והוא ימשול בך*", והאשה דומה לגוף. ולכך כל המומין הפוסלים בכהנים פוסלין בנשים.

אמנם ראוי לך להבין דבר זה שאמרנו כי יש לכהנים קדושת הגוף, שהכוונה בזה שהגוף שלהם נמשך ממדריגה עליונה אלהית, כי גם לגוף האדם יש מדריגה עליונה, כאשר תדע ותבין מן רמ"ח אברים של אדם. והכהן שהיה כהן צדק ראשון הוא אברהם אבינו, ואמר הכתוב עליו (תהלים קי, ד) "אתה כהן לעולם", ומספרו רמ"ח כמספר אברי האדם (נדרים לב:). וכל אלו דברים מופלגים בחכמה, ואין להאריך.

אמנם המלכות כנגד הנפש. וידוע כי הנפש הוא מנהיג את כל איברי האדם, והאדם מקבל ההנהגה מן הנפש. ולפיכך כנגד זה נתן השם יתברך* המלך, שהוא המנהיג והמושל על כלל האומה. ואין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש שפועלת, והוא דומה אל המלך שהוא פועל ומושל. וזה שאמר הכתוב (ר' משלי כא, א) "לב מלכים ביד ה'", וזה כי המלך דומה אל הלב, ששם הנפש החיוני. וכתיב (ר' איוב יב, י) "כי בידך נפש כל חי", וכבר בארנו למעלה כי הנפש ביד השם, כמו שאמרו במדרש* רבה פרשת ויקרא (ד, א) על (ויקרא ה, א) "ונפש כי תחטא". ולכך לב המלך, שהוא המלך מן המלך, דבק ביד ה', כי זהו קדש קדשים, ולכך הוא ביד ה'. ועוד נאמר (משלי כה, ג) "שמים לרום וארץ לעומק ולב מלכים אין חקר". וביאור זה, כי אף שיש לשמים רום גדול, ולארץ יש עומק גדול, מכל מקום מפני שהם גשמיים, וכל גשם הוא

בעל גבול ותכלית. אבל לב המלך, מפני שהמלך דומה אל הלב כמו שהתבאר, והלב מן הלב יש לו מעלה נבדלת לגמרי, ולכך אין לו חקר, כלומר שאין לו גבול.

ומזה תדע מה שאמרו רז"ל (הוריות יג.) כי המלך קודם לכהן גדול, והחכם קודם למלך. ודבר זה לפי סדר מעלות ומדריגות הדברים אשר אלו שלשה כנגדן באדם, כי הנפש באדם יותר מן הגוף, והשכל הוא יותר (-עליהן-) [עליון] מן הנפש*. ועוד אמרו (שם) אפילו ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ. ורוצה לומר כי ממזר תלמיד חכם שיש לו טפה פסולה, מכל מקום מצד השכל שבו מעלתו יותר מכהן גדול עם הארץ. אף על גב כי הכהן הגדול מטפה קדושה לגמרי, אין זה רק מעלה גופנית, ואין זה דומה אל מעלה שכלית. ולפיכך ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ.

ויש לך להבין דברים גדולים, כי שתים מאלו ג' כתרים אין ראוי שיהיו נמצאים ביחד, והוא כתר כהונה וכתר מלכות. וכך הוא בירושלמי (הוריות פ"ג ה"ה), והביאו הרמב"ן ז"ל בפרשת ויחי (בראשית מט, י); אין מושחין מלכים כהנים. אמר רב יהודה ענתורי, על שם (שם) "לא יסור שבט מיהודה". אמר רבי חייא בר אבא, (דברים יז, כ) "למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל", וכתיב בתריה (דברים יח, א) "לא יהיה לכהנים הלוים וגו'", כלומר שאין לכהנים חלק במלכות אשר זכר הכתוב לפני זה. ויש לשאול, דמה טעם זה, כל שכן שיותר עדיף, דמה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד (עפ"י תהלים קלג, א) אלו שתי כתרים. אבל הפירוש הברור בזה, כי אלו שתי כתרים אין זה כזה, והם מחולקים. כי הכתר של כהונה קדושה גופנית, וכתר של מלכות קדושה נפשית, והרי הם מחולקים. והמוכן לאחד מהם אינו מוכן אל השני, שהוא כנגדו, כאשר הם מחולקים.

ולא יקשה זה בכתר תורה, אף על גב שהוא מחולק מן כתר כהונה וכתר מלכות, אין לומר המוכן לאחד אין מוכן לשני, שדבר זה היה קשיא אם לא היה כתר תורה נבדלת מן האדם, אבל כתר תורה נבדלת מן האדם. ואף כי אמרנו שהתורה היא עומדת באדם, היינו שהשכל יש לו הקשר מציאות, דהיינו שהוא נמצא עם האדם, ומכל מקום השכל נבדל מן האדם. ולא יתכן לומר בזה שהמוכן לזה אינו מוכן לזה, שדבר זה אינו שייך כאשר הם נבדלים זה מזה.

ודבר זה רמזה התורה, במה שבכתר של שלחן כתיב (שמות כה, כד) "ועשית לו", ובזר המזבח כתיב גם כן (שמות ל, ג) "ועשית לו", אבל אצל הארון כתיב (שמות כה, יא) "ועשית* עליו". וידוע כי לשון "עליו" משמע שהוא נבדל ממנו, אבל מלת "לו" הוא מלת קנין, שהוא שלו, אינו נבדל ממנו. ולפיכך בודאי אין לומר שיהיה האדם מוכן לכתר

מלכות וכתר כהונה, שהם מחולקים, כי הם עומדים באדם. ומפני כך אשר הוא מוכן לזה, אינו* מוכן לזה. אבל השכל הוא נבדל מן האדם, לא שייך לומר כך עליו, ודבר מבואר הוא.

וזהו שאמרו (יומא עב:) כתר כהונה זכה בו אהרן וזרעו, כתר מלכות זכה בו דוד וזרעו, כתר של תורה מונח, כל הרוצה לזכות בו יזכה. ופירוש זה, כי לכתר כהונה צריך הכנה מיוחדת, ולכך זכה בה דוקא אהרן וזרעו, שהם מוכנים דוקא לזה. וכן כתר מלכות, צריך לכתר זה הכנה מיוחדת, וזכה בכתר זה דוד וזרעו, כי הם מוכנים לזה. ומפני כך, אשר מוכן לכתר זאת, אינו מוכן אל האחרת, כי הם מחולקים*. אבל כתר תורה, מפני שהכתר הזאת הוא השכל הנבדל מן האדם, אין צריך בזה הכנה. ומפני כך היא מונחת לפני כל, כי אין צריך הכנה. והכל נרמז במה שבכתר הזאת כתיב "עליו". ומזה תבין הדברים אשר בארנו בפרק רבי אומר אצל 'יוסי הכהן חסיד'.

והתבאר לך ענין אלו שלשה כתרים. ולכך כתר שם טוב הוא כנגד מהות האדם, כי השם בא על המהות המופשט מן הגשמי. כמו שאלו ג' כתרים, כל אחד נגד חלק אחד שבאדם, וכך כתר שם טוב הוא כנגד מהות האדם. שמזה תבין כי כל אלו ג' כתרים הם נגד האדם, ולכך אמר 'ג' כתרים', כלומר שראוי שיהיו ג', לא פחות ולא יותר. 'וכתר שם טוב עולה על גביהן', כי אלו ג' הם כנגד האדם בחלקיו, וכתר שם טוב כנגד מהות האדם, כי השם בא על מהות המופשט. כלל הדבר, אלו ג' כתרים*, כי מפני שיש לאדם חלק אחד, הוא הגוף, בירר השם יתברך אחד, ונותן לו מעלה מיוחדת בזה, ונתן לו קדושת הגוף, והם זרע אהרן. וכנגד הנפש שיש באדם, בירר השם יתברך אחד, ונתן לו בזה מעלה מיוחדת, היא כתר המלכות, ובזה זכה דוד וזרעו. וכנגד השכל שיש באדם נתן לכלל ישראל התורה, שיקנו מעלה מיוחדת בזה, מכל האומות.

ומעתה יתורץ לך עוד כי לא יתכן לומר 'ארבע כתרים', ולמנות עמהם כתר שם טוב. כי איך יכלל אלו, שהם כנגד חלקי האדם בלבד, וגם כתר שם טוב. שהשם בא על מהותו השכלית, עצם המופשט, ואין נכלל החלק עם המהות, ואין שייכים זה לזה. ולא יאמר כי יש ד' חלקים באילן; פירות, עלים, ענפים, ומהות האילן. אבל מהות השכלי הוא בפני עצמו, אינו נכלל עם אותם שהם חלקים בלבד, ודבר זה מבואר. ועוד תבין סוד אלו ג' כתרים וכתר שם טוב על פי החכמה.

ויש לך לומר כי נמשך מאמר זה של 'ג' כתרים' לשלפניו 'ששגגת תלמוד עולה זדון'. וכבר בארנו כי הטעם הוא מפני שאין שגגה רק בדבר שהוא גשמי, וכמו שהתבאר, אבל לא בדבר הבלתי גשמי. ולפיכך סמך אחריו המאמר של 'ג' כתרים', כי הכתר מורה על

מדריגה בלתי גשמית, כמו שבארנו למעלה איך הכתר מורה על המדריגה בלתי גשמית. שלכך הכתר הוא תכשיט על הראש, כי הדבר שהוא נבדל בלתי גשמי הוא על האדם, מתעלה עליו, דומה אל השכל שהוא נבדל מן הגשמי, והוא בראש האדם. לכך כל אלו כתרים היו במקדש, שהוא קודש. וכתר תורה הוא קודש קדשים, שהוא יותר נבדל מן הגוף, ולכך היתה הכתר הזאת בקודש הקדשים. ומפני זה 'שגגת תלמוד עולה זדון', כי אין שגגה במדריגה הבלתי גשמית, שהיא התורה. ועיקר הכתר היא התלמוד בפרט, שראוי שיקרא זה כתר*, לא מקרא ולא משנה. ולכך סמך זה למעלה, להורות על זה, ונכון לומר כך. אבל הפירוש הברור כבר אמרנו. והבן הדברים אשר אמרנו לך, כי הם דברים ברורים מאוד.

משנה יד

רַבִּי נְהוֹרַאי אוֹמֵר, הֱוֵי גוֹלֶה לִמְקוֹם תּוֹרָה וְאַל תֹּאמַר שֶׁהִיא תָּבוֹא אַחֲרֶיךָ, שֶׁחֲבֵרֶיךָ יְקַיְּמוּהָ בְיָדֶךָ. וְאֶל בִּינָתְךָ אַל תִּשָּׁעֵן:

רבי נהוראי אומר הוי גולה למקום תורה וכו'. המאמר הזה הוא לרבי אלעזר בן ערך, והוא נקרא 'רבי נהוראי', כדאיתא במסכת שבת (קמז:), מפני שהיה מנהיר עיני חכמים נקרא 'רבי נהוראי'. ויש לשאול במאמר זה, שאמר 'הוי גולה למקום תורה ואל תאמר שתבא אחריך', כי למה צריך לומר 'ואל תאמר שתבא אחריך', כי במה שאמר 'הוי גולה למקום תורה' אשמועינן שאל יסמוך על זה שתבא אחריו, שאם לא כן, למה צריך שיהיה גולה למקום תורה. ועוד, דהוה ליה למימר 'ואל תשען שתבא אחריך', כמו שאמר אחר כך 'ואל בינתך אל תשען'.

ויראה שבא לומר שאין מענין התורה שתבא אחר האדם, מה שאין כן* בעושר ושאר מעלות, שהמזל גורם שמעשיר, אף שלא טרח בעושר, כי אפשר שימצא מציאה, וכיוצא בזה, אף שלא טרח בעושר, מגיע אל זה, אבל אינו כך בתורה. כי כאשר נגזר שיתעשר, העושר מחזיר אחריו כדי שתצא הגזירה לפועל שיהיה עשיר, וכן כל הדברים שייך לומר כך. אבל התורה אינה כן*, כי לא יגיע אל זה האדם רק על ידי מעשה האדם.

ובפרק קמא דמגילה (ו:), אמר רבי יצחק, אם יאמר לך אדם יגעתי ולא מצאתי, אל תאמין*. מצאתי ולא יגעתי, אל תאמין. והני מילי לדברי* תורה, אבל משא ומתן, סייעתא דשמיא היא, עד כאן. והפירוש הוא כמו שאמרנו, כי התורה היא למעלה מן המזל לגמרי, ולפיכך אם אמר 'יגעתי ולא מצאתי' אל תאמין, שאם יגע ולא מצא צריך אתה לומר כי המזל הוא גורם שלא ילמד, ודבר זה אינו, כי התורה אינה תחת המזל שיהיה המזל כנגד זה. וכן אם אמר 'מצאתי ולא יגעתי' אל תאמין, כי אם* אפשר לומר שמצא ולא יגע,

אם כן המזל היה גורם, וזה אינו, כי אין המזל גורם לזה, שאין התורה תחת המזל. אבל למשא ומתן, יכול לומר 'יגעתי ולא מצאתי', שהמזל הוא כנגדו שלא יתעשר אף אם יגע, ואפשר לומר 'מצאתי ולא יגעתי', שהיה המזל פועל.

ומה שאמרו בפרק בתרא דשבת (קנו.) 'מזל מחכים', היינו שהמזל מכריע את האדם שיהיה יגע ומחזיר אחר התורה, והנה הוא מועיל לחכמה, וזהו 'מזל* מחכים' דקאמר, לא שיגרום לו לגמרי החכמה, רק שהוא מסייע לו, דהיינו שיגרום לו לטרוח אחר החכמה. ומכל מקום אין התורה תחת המזל, שיתן המזל אליו תורה לגמרי שתבא אחריו. ועוד, דהתם ד'מחכים' היינו שיהיה חכם בכל שאר חכמה, אבל התורה היא יותר מן החכמה. כי כל דבר שהוא שכלי נקרא 'חכמה', אבל תורת משה היא אלהית, והיא בודאי למעלה מן החכמה. שאף האומות נקראים חכמים, אבל בני תורה לא נקראו. וכן אמרו במדרש (איכ"ר ב, יג) אם יאמרו לך שאין חכמה באומות, אל תאמן, שנאמר (עובדיה א, ח) "והאבדתי חכמים וכו'". יש תורה באומות אל תאמן, שנאמר (ר' איכה ב, ט) "אין תורה בגוים". ותורת משה לא שייך בזה מזל וסייעתא דשמיא*, רק שהאדם צריך לטרוח אחר התורה.

וזה שאמר כאן שיהיה גולה למקום תורה, שיש לאדם לטרוח אחר התורה. וכדי שלא יחשב האדם באולי הוא אצל התורה כמו שהוא אצל שאר הקנינים, שהם באים אחריו מכח סייעתא דשמיא, על זה אמר 'ואל תאמר שהיא תבא אחריך' מכח סייעתא דשמיא, שאין דבר זה שייך בתורה כלל, אם כן יש לאדם שיהיה גולה למקום תורה.

ואמר 'שחבירך יקיימו* אותה בידך'. פירוש, אף אם אין כאן רב, יש לך ללמוד מן החבירים שהם באים ממקום תורה, ויביאו התורה עמהם בידם. שדבר זה אינו, כי צריך שילך אל הרב ללמוד. ואמר לשון 'יקיימו אותה בידך', ולא אמר 'שחבירך ילמדו אותך', דודאי אין החבירים מלמדין את האדם, אבל הוא ילמד מעצמו, והדבר שהוא ספק אליו יקיימו אותו בידו, שישאל להם אשר הוא מסופק.

ואין להקשות, אם כן, אפילו אם הרב בעיר גם כן צריך שיהיה גולה למקום תורה, ואל תאמר שהיא תבא אחריך. שדבר זה אינו, כי דבר זה נקרא שהוא גולה למקום תורה כאשר ילך לפני הרב ללמוד. אבל לא שייך שילך אל חבירו ללמוד, כי חבירו הרבה פעמים בא אצלו, ונחשב זה שהתורה היא באה אחריו. ולפיכך אמר 'הוי גולה למקום תורה ואל תאמר שהיא תבא אחריך' על ידי החבירים, ואתה אינך רוצה לטרוח אחריה, כי אל תאמר כך, שאין התורה תבא אחריך.

ואמר 'ואל בינתך אל תשען', שתאמר שאין צריך ללמוד, כי אני נבון יכול להוציא דבר תורה מלבי ושכלי. לכך אמר על זה 'ואל בינתך אל תשען', מפני כי התורה היא החכמה עוד רחוקה מן הבינה, ולפיכך אל תשען אל בינתך.

ועוד כי מה שאמר 'ואל תאמר שהיא תבא אחריך', רוצה לומר כי אין לפי מדריגת התורה שתבא אחרי האדם, כי התורה נבדלת מן האדם, כמו שאמרנו לך פעמים הרבה מאד. שאילו לא היה לתורה מדריגה זאת, בודאי אפשר שתבא אחרי האדם, כי היתה נגררת אל דבר שהתורה שייך אליו, שכל דבר הוא נגרר אל* אשר הוא מתאחד עמו ונעשה עמו דבר אחד. אבל התורה אינה כך, כי התורה היא נבדלת מן האדם. ולפיכך 'אל תאמר שהיא תבא אחריך', אבל צריך האדם שיהיה גולה אחריה, כמו מי שהוא גולה אחר דבר שהוא נבדל ממנו. ואל יאמר הרי התורה עמי, שאני יכול להוציא דבר משכלי, שהרי הנבון מוציא דבר מתוך דבר, על זה אמר 'ואל בינתך אל תשען'. וכמו שבארנו למעלה (משנה יד) על כתר תורה, כי לפי מדריגת ומעלת הכתר הזאת כתיב אצל זר הארון (שמות כה, יא) "עליו", ולא כתיב "לו", כמו שכתוב בזר השלחן (שמות כה, כד) ובזר המזבח (שמות ל, ג). ללמד כי התורה היא נבדלת מן בעל הכתר, כי השכל נבדל מן האדם, ושייך בזה "עליו". וכן מזה הטעם עצמו אין התורה באה אצל אחד, כי אין לתורה הקשור והחבור עם האדם כלל עד שתהיה התורה עם האדם קשור אחד. ולכך אמרו (מגילה ו:) 'מצאתי ולא יגעתי אל תאמן', שאין התורה נמשכת אחר האדם, אבל צריך האדם שימשך אחריה. ושני דברים קשורים זה בזה, בודאי האחד נגרר אחר השני.

ובגמרא בפרק חבית (שבת קמז:), אמר רבי חלבו, מיא דיומסיתא וחמרא דפרוגיתא קפחו עשרת שבטים מישראל. רבי אלעזר בן ערך איקלע להתם, אמשך בתרייהו, אעקר תלמודיה. קם למקרא בספרא בעי למקרא (שמות יב, ב) "החודש הזה לכם", אמר 'החרש היה לבם'. בעי רבנן רחמי עליה, ואהדר תלמודיה. והיינו דתנן 'רבי נהוראי אומר הוי גולה למקום תורה'. תני לא רבי נהוראי שמו, אלא רבי נחמיא שמו. ואמרי לה, רבי אלעזר בן ערך שמו. ולמה נקרא שמו 'רבי נהוראי', שמאיר עיני חכמים, עד כאן. לא ידעתי ליישב מה הוא הראיה שמביא מהא דתנן 'רבי נהוראי אומר', הא רבי נהוראי לא אתא לאשמעינן רק שאל יאמר שתבא התורה אחריו, ורבי אלעזר אמשיך בתרייהו במיא דיומסית וחמרא דפרוגיתא, ולא מצינו שהיה אומר שהתורה תבא אחריו. ולא בשביל זה אעקר תלמודא, רק בשביל שהוא נמשך אחרי מיא דיומסית וחמרא דפרוגיתא.

ולפיכך נראה כי מה שאמר 'הוי גולה למקום תורה', דהיינו שיהיה במקום שיש תורה הרבה, ולא יהיה במקום שאין תורה, כי הם נמשכים אחר התאות, והם הפך התורה.

לכן אמר 'מיא דיומסית וחמרא דפרוגיתא קפחו עשרת השבטים מישראל', כי עשרת השבטים כאשר היו רודפים אחר התאות ביותר, דבר זה נקרא 'מקפח' אותם מישראל. כי ישראל אין ראוי להם שיהיו נוטים אל התאוות היתירות, כי זהו ענין מעלות ישראל, שהם קדושים ופרושים והם נבדלים. ולכך אמר 'מיא דיומסית וחמרא דפרוגיתא', שהם שני דברים, המים והיין. כי אלו ב' דברים, המים הם לרחיצת הגוף ולתענוג שלו, והיין הוא אל הנפש, כי היין משמח לבב אנוש (עפ"י תהלים קד, טו). עד שבאלו שני דברים יש לאדם נטיה אל התאוות בגוף ובנפש. ודבר זה קפח עשרת השבטים מישראל, כי אין ראוי לישראל דבר זה, שהם פרושים ונבדלים מן התאות.

ולכך אמר כי רבי אלעזר בן ערך אקלע להתם. ועם חכמתו, אעקר תלמודיה כאשר היה נוטה אל התאות האלו. ודבר זה מסלק התורה השכלית, שהוא הפך התאות. וזהו שאמר 'היינו דתנן הוי גולה למקום תורה', שהאדם אל ידור אלא במקום תורה (להלן פ"ו מ"ט), ולא במקום שאין תורה. כי נמשכים שם אחר הדברים של עניני העולם הזה, ובזה תסתלק ממנו התורה, כמו שנעשה לרבי אלעזר בן ערך, בשביל שהיה דר במקום אשר שם התאוות, והיה נמשך אחריהם.

ומה שאמר אחריו 'ואל תאמר שהיא תבא אחריך', כלומר אינך צריך להיות גולה למקום תורה, כי התורה תבא אחריך על ידי החבירים שיקיימו התורה בידך, כי יהיה לך חבירים שתלמוד עמהם, ובזה התורה תבא אל מקומך עד שתאמר אינך צריך לגלות למקום תורה, ולא תהיה נמשך אחר התאוות. זה אינו, שכיון שהאדם דר שלא במקום תורה, הנה האדם נמשך אחר ענייני עולם הזה, וישכח התורה. ואין להקשות, אפילו אם היה רב שם, אם אין המקום מקום תורה יהיה נמשך אחריהם. זה אינו, כי אם יש שם רב, בודאי הוא הרב מרבץ תורה לתלמידים הרבה, והוא מקום תורה בודאי. ולכך אמר שאל תאמר שהיא תבא אחריך שחבירך יקיימו בידך. 'ואל בינתך אל תשען', פירוש שיאמר כי הוא נבון גמור, שהוא אדם שכלי נמשך אחר השכל, ולא יהיה נמשך אחר התאוות, ולפיכך לא תסור התורה ממנו אף אם לא יגלה למקום תורה. על זה אמר 'ואל בינתך אל תשען'. והשתא הוי שפיר הלשון מה שאמר 'שחבירך יקיימו אותה בידך', ולא אמר 'שילמדו אותך', שרוצה לומר שיש לך חבירים שאפשר שיקיימו התורה בידך שלא תשכח. עם כל זה בודאי יבא לו שכחה כאשר הוא שלא במקום תורה, שיהיה נמשך אחר עניני הגוף, ואינו מועיל לו תבונתו וחכמתו הגדולה. ופירוש זה נראה.

ורש"י פירש במסכת שבת (קמז:) 'שחבירך יקיימו בידך' קאי אדלעיל, שאמר 'הוי גולה למקום תורה', שאם אתה גולה למקום תורה חבירך יקיימו בידך, שתהא רגיל

אצלם, וכשאתה תשנה מסכתא אחת, והם אחרת, תשמענה, ותהא סדורה בפיך, עד כאן. ופירוש שאמרנו נראה.

והנה הפירוש מה שאמר 'הוי גולה למקום תורה' שידור האדם במקום ששם תורה הרבה מאד, שאם לא כן יהיה נמשך אחר ענייני העולם הזה, ולא יהיה נוטה אחר התורה. כי האדם גשמי נוטה ביותר אחר דברים אלו, שהם התאוות, "והתעיף עיניך בו ואיננו" (משלי כג, ה). לכן יהיה במקום ששם תורה, אף אם צריך לגלות ממקומו, והוא קשה על האדם, ולא ישען על תבונתו שהוא חכם גדול, ואינו אדם שנמשך אחר הגוף, ומפני זה יהיה נמשך אחר התורה, שאין הדבר כך. כי על כל פנים האדם בעל גוף, נמשך אחר ענייני העולם הזה אם אינו במקום שיש שם רבוי תורה. וזהו הפירוש הנכון.

ונוכל לומר כי מפני זה נסמך מאמר זה למה שאמר לפני זה (משנה יד) 'שלשה כתרים הם וכו", וסמך לכאן איך יזכה לכתר של תורה. ואומר שאם גולה על דברי תורה, יזכה לכתר תורה. שהגלות הוא בזיון, כי אין האדם מכובד אלא במקומו. וכאשר גולה ומתנבל על דברי תורה, מתנשא. וכן אמרו בפרק הרואה (ברכות סג:), אמר רבי יהודא אמר רב, כל המנבל עצמו על דברי תורה, מתנשא, שנאמר (משלי ל, לב) "אם נבלת בהתנשא", עד כאן. ובמדרש (ב"ר פא, ב) בן עזאי ורבי עקיבא; בן עזאי אומר, אם נבלת עצמך בדברי תורה, סופך להנשא בהם. ורבי עקיבא אומר, מי גרם לך להתנבל על דברי תורה, על ידי שנשאת עצמך בהם. גם לפי מה שאמרנו, כי דבר זה שהתורה היא כתר, הוא בעצמו מה שצריך האדם להיות גולה למקום תורה, כי התורה היא כתר, ואין הכתר הזאת באה אל האדם, מפני שהכתר מורה על מדריגה עליונה נבדלת, כמו שהתבאר למעלה. ולכך צריך שיהיה גולה למקום תורה, שיהיה נמשך אחר התורה. אבל כבר אמרנו פירוש סמיכת המאמרים ודברי רבי נהוראי בכאן, כי ללישנא קמא דברייתא (שבת קמז:) רבי נהוראי הוא רבי נחמיא, והוא בכל מקום בעל מחלוקת דרבי יהודה ורבי שמעון שנזכרים לפני זה (משנה יד), והוא הנכון.

משנה טו

רַבִּי יַנַּאי אוֹמֵר, אֵין בְּיָדֵינוּ לֹא מְשַׁלְוֹת הָרְשָׁעִים וְאַף לֹא מְיִסּוּרֵי הַצַּדִּיקִים.

אין בידינו וכו'. שאין הדבר ידוע*, פירוש 'אין בידינו' השגה על זה, כמו 'לא הוה בידיה' שנזכרים בתלמוד. ולכך קאמר אין בידינו השגה זאת להבין שלות רשעים ויסורי צדיקים.

ויש לשאול, דבפרק קמא דברכות (ז.), אמר רבי יוחנן, ג' דברים בקש משה מלפני הקב"ה, וניתן לו; בקש שתשרה שכינה על ישראל, ונתן לו. ביקש שלא תשרה שכינה

על אומות העולם, ונתן לו. בקש להודיע דרכיו, מפני מה צדיק ורע לו רשע וטוב לו, ונתן לו. ומפרש בגמרא צדיק וטוב לו, צדיק גמור. צדיק ורע לו, צדיק שאינו צדיק גמור. רשע ורע לו, רשע גמור. רשע וטוב לו, רשע שאינו רשע* גמור, עד כאן. ואם כן שפיר בידינו שלות רשעים ויסורי צדיקים. ויש לומר, דרבי ינאי כרבי מאיר סבירא ליה, דקאמר שם (ברכות ז.) 'ופליגא דרבי מאיר, דאמר רבי מאיר שתים נתנו לו, ואחד לא נתנה לו*, שנאמר (שמות לג, יט) "וחנותי את אשר אחון", אף על פי שאינו הגון, "ורחמתי את אשר ארחם" אף על פי שאינו הגון', עד כאן. ומכל מקום קשיא 'אין בידינו' דקאמר, שהרי פירש [רש"י] שם "את אשר אחון" אשר ירחמו עליו לשעה אף על גב שאינו כדאי, עד כאן, ואם כן בידינו גם כן הוא שהשם יתברך מרחם עליו לשעה. ומכל מקום גם שם יש להקשות על פירוש רש"י ז"ל, שהרי רבי מאיר אמר על אחת לא השיבו, ולפי זה שאמר 'שאני מרחם עליו לשעה', הרי השיב לו. ונראה דלא קשיא, אף על גב שאמר הקב"ה "וחנותי את אשר אחון" אף על גב שאינו הגון, לא היה יכול משה לעמוד על הסבה. דודאי דבר זה אינו תמיד רק לפי שעה, ולא ידע ענין השעה, ולמה השעה הזאת דוקא. ועל זה אמר 'אין בידינו לא משלות רשעים', ודבר זה לא הודיע למשה.

ובמדרש רבה (שמו"ר מה, ו), "וחנותי את אשר אחון", באותה שעה הראה לו הקב"ה את האוצרות של מתן שכר שהם מתוקנים [לצדיקים]. והוא אומר האוצר הזה למי, והוא אומר של עושי מצוה. ואוצר זה של מי, והוא אומר של מגדלי יתומים. וכן על כל אוצר ואוצר. ואחר כך ראה אוצר גדול, אמר האוצר הזה של מי, אומר לו מי שיש לו אני נותן לו משלו, ומי שאין לו אני נותן לו חנם, שנאמר "וחנותי את אשר אחון", למי שאני מבקש לחון, "ורחמתי את אשר ארחם" את אשר אני מבקש לרחם, עד כאן.

ויש לתמוה, למה היה האוצר של מתנת חנם יותר גדול משאר אוצרות, וכי נותן יותר בחנם ממי שנותן לו בשביל שכרו. אבל הפירוש כי אוצר חנם הוא אוצר שלא יוגבל, כי האוצר של עושי מצות הוא מוגבל* מפני שעושי מצות הם מועטים, וכן מגדלי יתומים הם מועטים. אבל החנם, שאין זה בשביל מעשה המקבל, רק מצד השם יתברך בלבד, ולפיכך אוצר זה גדול. ועוד, מאחר שהוא מצד השם יתברך בלבד, לא מצד המקבל, וטוב של השם יתברך הוא גדול מאד. ומפני שטובו הוא גדול, ולכך היה האוצר הזה גדול. ומטעם זה לא היה יכול משה לעמוד עליו, כי הדבר שהוא מצד השם יתברך קשה העמידה על זה, שהוא תולה באמתת השגתו יתברך. והמשפט נותן זה, כי הדבר שהוא מצד העולם היה משה עומד עליו, אבל דבר שהוא לגמרי מצד השם יתברך, לא מצד העולם הזה, דבר זה אין העמידה עליו כלל, כך נראה.

ומכל מקום קשה מה שאמר 'אין בידינו מיסורי הצדיקים', שהרי בודאי יסורי הצדיקים אנו יודעים כאשר אינו צדיק גמור, וכדאיתא התם. ונראה דפירוש 'אף לא מיסורי צדיקים' היינו שיש יסורין על הצדיק בלא חטא, וכדאיתא בפרק קמא דברכות (ה.). ואף על גב דיסורין של אהבה הם, מכל מקום אמר 'אין בידינו', כלומר כי יש צדיקים דלא ניחא להו ביסורים, וכדאיתא שם (ברכות ה:), רבי יוחנן חלש, עאל לגביה רבי חנינא, אמר ליה, חביבין עליך יסורין. אמר ליה, לא הן ולא שכרן. רבי חייא בר אבא חלש, ועאל לגביה רבי יוחנן, אמר ליה, חביבין עליך יסורין. אמר ליה, לא הן ולא שכרן, עד כאן. שמזה תראה כי קשים היסורים על הצדיקים, אף על גב שהם של אהבה להגדיל שכרן. ולכך אמר 'אין בידינו לא* משלות רשעים' כמו שאמרנו, כי אף משה לא ידע שלות רשעים. 'ואף יסורי צדיקים אין בידינו', ולכך אמר דאף על גב שאנו יודעים יסורי צדיק, מכל מקום יש יסורין של אהבה, ואותן יסורין אין אנו יודעים, כיון שהצדיק אמר 'לא הן ולא שכרן', וזה אין בידינו.

ועוד יראה לומר, שלא בא לומר שאין אנו יודעים למה הרשעים בשלוה והצדיקים* ביסורין, רק בא לומר שיש רשעים בשלוה, ויש צדיקים שהם ביסורין. ואמר זה שאם האדם יראה רשע בשלוה, אל יאמר כי מעשיו הם טובים וצדיקים, וגם אני אעשה כך. או אם יראה צדיק אובד בצדקו, ויאמר שאין מעשיו טובים, שאילו היו מעשיו טובים לא היה ביסורין. ועל זה אמר 'אין בידינו לא משלות רשעים ולא מיסורי צדיקים', כי יש צדיק אובד בצדקו, ויש רשע מאריך ברשעתו, ולפיכך אין לתמוה על זה כלל. 'ואין בידינו' דקאמר רוצה לומר שעל כרחנו אנו צריכין לקבל זה שלא בטובתנו, וזה לשון 'אין בידינו', כלומר שאין זה לפי רצוננו, רק על כרחנו. ולכך לא יגזור על מעשה הרשע שהוא טוב לעשות כמוהו.

ויש לפרש 'אין בידינו' כמשמעו, כלומר שאין בידי כל הבריות דבר זה שלות רשעים ויסורי צדיקים. אף על גב שידוע, מכל מקום אין ידוע איזה חטא עשה הצדיק שכל כך יהיה ביסורין, ואיזה מצוה עשה הרשע שכל כך יהיה בשלוה ובטובה, וזה נכון. ועיקר מילתא בא להודיע שיש שלוה לרשעים ויסורים לצדיקים וכמו* שפירשנו, שאל יאמר כי אעשה גם כן כמו הרשע שיש לו השלוה.

ומפני שלמעלה אמר (משנה טו) 'הוי גולה למקום תורה', ולא אמר 'לך למקום תורה', שרוצה לומר אף על גב שאתה גולה ממקומך, והגלות הוא יסורין, ויהיה הצדיק ביסורין, והרשע יהיה בשלוה בביתו. אף כי אין הסברא נותן שהצדיק יהיה גולה בשביל תורתו יתברך, והרשע יהיה בשלוה, ויהיה לכך מקנא בחטאים, שאין ראוי דבר זה. ועל זה אמר

'אין בידינו משלות רשעים', אף על גב שהם בשלוה, אין בידינו דבר זה. ולא עוד, אלא אף מיסורי צדיקים, שהקב"ה מביא יסורין עליהם, כל זה אין בידינו. אבל עיקר הפירוש פירשנו כבר.

רַבִּי מַתְיָא בֶן חָרָשׁ אוֹמֵר, הֱוֵי מַקְדִּים בִּשְׁלוֹם כָּל אָדָם. וֶהֱוֵי זָנָב לָאֲרָיוֹת, וְאַל תְּהִי רֹאשׁ לַשּׁוּעָלִים:

הוי מקדים בשלום וכו'. זכר ג' דברים איך יהיה האדם נוהג בענין הראשית, ואיך יהיה נוהג במדה שהוא הפך הראשית, במדת השפלות. ואיך יהיה נוהג עם הדומים והשוים מבני אדם. ואמר כי ההנהגה עם בני אדם הדומים שיהיה מקדים שלום לכל אדם, ודבר זה ענוה להקדים לכל אדם שלום, ולא ימתין עד שיתן לו האחר שלום ואז יחזור לו שלום, רק יש לו להקדים לכל אדם שלום. וזה הוראה שאין אדם אחר שפל בעיניו, כי מי שבעיניו בני אדם שפלים לא יתן שלום לאחרים, רק אם יקדימו שלום אליו אז הוא מחזיר שלום. ויהיו סתם בני אדם נחשבים אליו, מבלתי שירחיק אותם, רק יקרב אותם.

ועוד כי יש שפותח בשלום ומבקש שלום, ויש כאשר מתחילין עמו בשלום הוא עונה שלום. ואין זה שהשלום אצלו לגמרי, שהרי אין עונה שלום רק כאשר מתחילין עמו בשלום. אבל הפותח בשלום, אצל זה נמצא השלום בעצם ובראשונה, שהרי הוא דורש ופותח בשלום. ולפיכך אמר 'הוי מקדים שלום לכל אדם', עד שנראה כי השלום אצל זה בעצם. והפרש גדול יש בין המתחיל בשלום ובין העונה שלום; כי הפותח בשלום, אף כי לא ידע כי יש לאחר שלום עמו, זה נקרא שהוא 'בעל שלום'. אבל המחזיר שלום, הנה כבר מוכן האחר ונתן לו* שלום, ואף אם מחזיר לו שלום, אין לומר שהוא 'בעל שלום'. ועוד, שהרי יש לו לרדוף השלום, וכאשר התחיל בשלום זה נקרא רדיפה, שהרי ממהר ומתחיל בשלום. אבל כאשר האחר כבר מוכן ונתן שלום, אם מחזיר שלום אין זה רדיפת שלום כלל, רק שהוא מחזיר מה שכבר התחיל אחר. ודבר זה מבואר.

ואחר כך אמר כנגד מדת השפלות, שיבחר להיות זנב לאריות, שיהיה שפל בערך האחרים שהם גדולים. וכנגד מדת הראשית אמר שאל יבקש שיהיה ראש לפחותים. וזה כי אם הוא זנב לאריות, מכל מקום שם 'ארי' נקרא על הכל ביחד, שאף על הזנב של הארי* יש שם 'ארי'. ואל יהא ראש לשועלים, שאף על הראש שם שועל, ולפיכך יהא זנב לאריות, ואל יהא ראש לשועלים. ואל יקשה דמאי חזית, דשמא כיון שיש עליו שם 'זנב' הוא גרע טפי. שזה אינו, דשם 'זנב' שהוא פחיתות שלו, כיון שהזנב הוא טפל אצל כל הארי, הנה בטל קצת פחיתתו, כי הדבר הטפל בטל אצל העיקר. והפך זה החשיבות שנקרא 'ראש לשועלים', הרי הראש של שועל בטל אצל השועל, והנה חשיבתו בטל.

ולפיכך יותר טוב שיהיה זנב לאריות, שהרי נקרא 'ארי', ושם חשיבות עליו. ואילו שם שפלתו שנקרא 'זנב', הרי הזנב אינו עיקר, והוא בטל אצל העיקר, עד שיסולק הפחיתות בצד זה. והפך זה, אם נקרא 'ראש לשועלים', הפחיתות שנקרא עליו שם 'שועל' הוא דבר עיקר, ואינו בטל. ואילו שם החשיבות מה שהוא נקרא 'ראש', הוא בטל אצל שם 'שועל', שהוא עיקר, ואין החשיבות הזה כלום. ולכך אמר 'תהא זנב לאריות ואל תהא ראש לשועלים', ופירוש ברור הוא זה.

ויש לומר שלכך הוא סמך המאמר הזה לשלפניו, כי לפני זה אמר 'אין בידינו לא משלות רשעים וכו'", ואמר 'והוי מקדים בשלום כל אדם', רוצה לומר* יקדים לו בשלום, בין שאינו רשע ובין שהוא רשע. כי אותו שאינו רשע ראוי להקדים לו שלום, וכמו שנתבאר. ואף לרשע יקדים שלום, שאם לא יקדים לו שלום, הרי הרשע אינו מחזיק עצמו רשע, ואם לא יקדים לו שלום יחשוב הרשע שהוא מבזה הבריות, ואין הבריות נחשבין אצלו, ולפיכך יקדים שלום אף לרשע. ואין לשאול סוף סוף הרי מברך הרשע. שדבר זה אין קשיא, שהרי אמרו בפרק אלו נאמרים (סוטה מא:) דרש רבי יהודה בר מערבא, ואיתימא רבי שמעון בן פזי, מותר להחניף לרשעים בעולם הזה, שנאמר (ישעיה לב, ה) "ולא יאמר עוד לנבל נדיב ולכילי לא יאמר שוע", מכלל דבעולם הזה יאמר, עד כאן. והא דכתיב (ישעיה מח, כב) "אין שלום אמר ה' לרשעים", דבר זה אינו בעולם הזה, כדאיתא בפרק השואל (שבת קנב:) שהוא נאמר על נפש הרשעים לאחר מיתה. אבל בעולם הזה יש שלום לרשעים, כמו שאמרנו לפני זה 'אין בידינו משלות רשעים'. אך כבר* בארנו הסמיכות.

משנה טז

רַבִּי יַעֲקֹב אוֹמֵר, הָעוֹלָם הַזֶּה דּוֹמֶה לַפְּרוֹזְדוֹר בִּפְנֵי הָעוֹלָם הַבָּא. הַתְקֵן עַצְמְךָ בַּפְּרוֹזְדוֹר, כְּדֵי שֶׁתִּכָּנֵס לַטְּרַקְלִין:

העולם הזה דומה לפרוזדור וכו'. יש להקשות, דלא הוה ליה למימר 'העולם הזה דומה לפרוזדור', רק הוי ליה למימר 'התקן עצמך בעולם הזה כדי* שתכנס לעולם הבא'. ועוד, דהוה ליה לומר גם כן 'העולם הבא דומה לטרקלין'.

פירוש דבר זה הוא עמוק, ומפני שהוא דבר שידע האדם תכליתו, הנה נבאר דבר זה. דע, כי קבלת רז"ל מן הנביאים שיש עולם הבא, ואין חולק ומסופק בזה אף באומות. והאדם החכם המבין בחכמה ודעת ימצא דבר זה בעצמו, וכבר בארנו זה באריכות. ופירוש 'עולם הבא' הוא העולם שיהיה אחר התחיה, וזה נקרא 'עולם הבא', לא זולת זה. ולא יהא לך בדבר זה שום ספק וערעור, כי נקרא 'עולם הבא' העולם שהוא בא אחר התחיה.

ובפרק חלק (סנהדרין צ.) 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא. ואלו שאין להם חלק לעולם הבא; הכופר בתחית המתים'. ומפרש בגמרא טעמא מפני שכפר בתחית המתים, אל יהא* לו חלק בתחית המתים. ושם מפורש כי מדבר מן התחיה כאשר יקומו המתים, וכך איתא התם (צ:). הרי בפירוש כי העולם שיהיה אחר התחיה, ואחר שיהיה דן את שיחיו בתחית המתים, ואז יהיו אלה לחיי עולם הבא, ואלה לדראון עולם. הרי לך כי העולם הבא הוא שיהיה אחר תחית המתים. ולפיכך אמר 'הוא כפר בתחית המתים', ולכך אל יהא לו חלק בתחית המתים, והוא עולם הבא. ובפרק בתרא דחולין (קמב.), תניא רבי עקיבא אומר, אין לך מצוה בתורה שמתן שכרה כתובה בצדה שאין תחית המתים תלויה בה. בכבוד אב ואם כתיב (דברים ה, טז) "למען יאריכון ימיך ולמען יטב לך". ובשלוח הקן כתיב (דברים כב, ז) "למען יטב לך והארכת ימים". הרי שאמר אביו עלה לי לבירה והבא לי גוזלות, ועלה ושלח האם ולקח הגוזלות, ובחזרתו נפל ומת, היכן הוא אריכות ימיו של זה, והיכן הוא טובותיו של זה. אלא "למען יאריכון ימיך" בעולם שכולו ארוך, "ולמען יטב לך" בעולם שכולו טוב. הרי כי שכר מצות הוא לאחר התחיה. ואין ספק כי העולם הבא הוא העולם ששם יהיה שכר מצות, ודבר זה נקרא 'עולם הבא'. וזהו לאחר התחיה, דאם לא כן, איך אפשר לו להוכיח שתחית המתים תלוי במצות, אם היה שכר זולת אחר התחיה.

ולפיכך פשוט וברור ואין ספק בזה כלל שאז יהיה עולם שלם בשלימות. כי הדבר שהדעת מחייב שיהיה פעולה שלימה, הוא העולם, מן הפועל שהוא שלם, הוא השם יתברך. כי כפי מדריגת הפועל, כך הוא פעולתו. ואם לא היה רק עולם הזה, והיה עולם הזה עולם* חסר, אין ראויה פעולה זאת לפועל השלם, שהוא השם יתברך, שהוא שלם בתכלית השלימות. כי התבאר בראיות ברורות כי הפעולה יש לה התיחסות אל הפועל, כמו שתראה בדברים הטבעיים שיש לפעולה התיחסות אל הפועל; כי הפועל שהוא חם, מוליד חמימות. ופועל שהוא קר, מוליד קרירות. וכל אחד מוליד בדומה לו וכיוצא בו. ומעתה איך אפשר שיהיה העולם הזה בלבד מן השם יתברך, והוא אינו דומה ומתיחס לו; כי הנבראים שבו כולם מתים, והוא יתברך הפועל חי וקים לעולם. והנבראים שבעולם הזה יש להם שם אכילה ושתיה פריה ורביה, והפועל, הוא השם יתברך, אין בו כל המדות האלו. ואף אם תאמר כי אי אפשר שיהיה הנברא חס וחלילה דומה אל הבורא, מכל מקום דבר כמו זה, שאין כאן שום התיחסות, דבר זה אי אפשר.

ובמדרש (ילקו"ש ח"א רמז תרעב) "והתהלכתי בתוככם" (ויקרא כו, יב), משל למלך שבא אל כרמו, והיה אריסו מטמר מלפניו. אמר לו המלך מה אתה מתיירא, הריני כיוצא

בך. וכך הקב"ה עתיד לטייל בין הצדיקים, וצדיקים מזדעזעים לפניו. והמקום אומר להם, מה אתם מזדעזעים, הריני כיוצא בכם. יכול לא תהא מוראי* עליכם, תלמוד לומר (שם) "והייתי לכם לאלקים", עד כאן. והרי ביארו כי לעתיד, שיהיה התיחסות הצדיקים אל הקב"ה כפי מה שראוי שיהיה בין הפעולה ובין הפועל, ועם זה השם יתברך, שהוא הפועל, נבדל מהם. ולכך אמר שיהיה מוראו* עליכם, כמשפט העלה על העלול. ולכך מתחייב בדעת שלימה שיש עולם הבא, ובזה העולם הפעולה דומה ליוצרה. וזה שהביאו רז"ל לומר, כמו שאמרנו למעלה, (ברכות יז.) העולם הבא אין בו אכילה ושתיה ולא פריה ורביה ומשא ומתן. וכל זה כדי שתהיה הפעולה מתיחסת במה אל בוראה, שאי אפשר זולת זה.

ואל יטעה אותך אדם לומר, כי פעולתו העליונים, והם המלאכים. שאין הדבר כך, שאם הדבר כך, כאשר סיפר* הבריאה בפרשת בראשית (בראשית פרק א), למה לא סיפר מבריאת המלאכים, אם הם עיקרי העולם. אבל עיקר העולם, פעולתו יתברך, הוא האדם. ואי אפשר לומר רק שיש עולם הבא, שאז יושלם הכל, ושם ימצא שתהיה הפעולה דומה לפועל, כמו שאמרנו. ועולם הזה שברא הקב"ה, הוא הכנה לעולם הבא, אבל העולם הבא הוא עיקר. וכמו שהטרקלין* עיקר, והפרוזדור אינו רק לפני הטרקלין טפל לו, כך עולם הזה טפל אצל עולם הבא.

ואל יקשה לך, למה צריך אל עולם הזה, יברא העולם הבא בלבד. כי דבר זה אינו קשיא, כי חסרון העלול הוא נראה בעולם הזה, שהוא התחלה, ואחר כך יושלם. כי אף שראוי מצד הפועל שתהיה הפעולה מתיחסת בשלימותה אל הפועל, דבר זה מצד הפועל, שכל פעולה ראויה שתהיה מתיחסת אל הפועל. אבל מצד הפעולה עצמה, שהוא עלול*, הרי מצד עצמה ראוי לה ההעדר, שהרי היא נמצאת אחר שלא היתה. ולפיכך תחילת יציאתה אל הפועל הוא בחסרון, והוא* עולם הזה. עד שיש לפעולה התקרבות אל ההעדר, שהוא ראוי אל הפעולה מצד עצמה. ולפיכך נולד האדם מטפה סרוחה, עד שקרוב האדם אל ההעדר, ומקבל העדר, הוא המיתה, וזהו עולם הזה. ואחר כך בא העולם הבא, ואז יש לפעולה התיחסות בשלימתה אל הפועל. ודומה בזה אל האדם הנולד, שבא לעולם אחר שלא היה נמצא כלל. ומפני שבא לעולם אחר שהיה נעדר, די בזה הוא קטן ופחות. ואחר שהתחיל לגדל, עד אחר כך יתרומם. וכן הוא העולם, אין ראוי שיהיה העולם הבא בתחילה. וכי אפשר שיהיה בריאת האדם בתחלתו בשלימות, או שיהיה האילן גדל בתחילתו בשלימות גדולו*. אבל בתחלה הוא קטן, ואין לו המעלה שמגיע אליו בסוף.

ובאולי יקשה, אם כן לא היה ראוי שיקבל המיתה, והיה מגיע לו מעלתו בסוף, ולא שימותו ויחזרו להיות חיים. אין זה קשיא כלל למבין דבר, כי דבר זה מורה על מעלה העליונה, לסלק הנהגה הראשונה לגמרי. כי האדם שנברא מבשר ודם מטפה סרוחה, איך אפשר שיהיה לו המעלה העליונה, כי סוף סוף בשר ודם הוא*. ולפיכך צריך לסלק דבר זה על ידי מיתה, ואז יחיו. ודברים אלו ברורים למשכילים, ואין כאן מקום זה, ובאולי נזכה בעזרת המחיה חיים לבאר דבר זה.

והנה התבאר לך מה שאמר בכאן כי 'העולם הזה דומה לפרוזדור, התקן עצמך בפרוזדור* כדי שתכנס לטרקלין'. כי כבר אמרנו כי העולם הבא אי אפשר שיהיה בתחלת הבריאה, כי מאחר שנברא העולם אחר ההעדר, הנה הוא דומה אל ההעדר, שהוא חסר. ומפני כך אמר 'העולם הזה דומה לפרוזדור', שאין הפרוזדור רק התחלת הטרקלין, שאין ראוי לבנות הטרקלין מבחוץ, ולא יהיה* דבר לפניו כלל. אבל יש לבנות דבר שהוא קודם הטרקלין, ואחר כך הטרקלין. וזה ראיה ומופת על העולם הזה, שאינו רק התחלה בלבד, שאין העולם הבא הוא התחלה, רק העולם הזה הוא התחלה. והתחלה הזאת מן העולם הזה, בו אפשר לתקן עצמו שיגיע לעולם הבא, ולפיכך אמר 'התקן עצמך בפרוזדור וכו'". ודבר זה מפני כי כל תקון הוא התחלה למה שיהיה אחר כך. ומפני כי העולם הזה הוא התחלה, ועולם הבא הוא הסוף, ולכך אמר 'התקן עצמך בפרוזדור', שהוא התחלה, שתכנס לטרקלין, שהוא הסוף. כי בדבר שהוא גמר וסוף שם* אין ראוי שיהיה התיקון, רק בפרוזדור, שהוא התחלה, ודבר זה מבואר.

משנה יז

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:

יפה שעה אחת בתשובה וכו'. יש לשאול מה שאמר 'יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים* מכל חיי העולם הבא', כי אלו שני דברים אין להם שייכות זה אל זה, ומה שייך לומר 'יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים מכל חיי העולם הבא', שאין התשובה ומעשים טובים שייכים אל החיים, ואין להם התיחסות כלל. ולא יכול לומר על זה ש'דבר זה יותר מזה', כיון שאינם שייכים זה לזה. ועוד, מה טעם שהתשובה ומעשים טובים היא בעולם הזה דוקא, ולא בעולם הבא. ואף כי אמרו (עירובין כב.) "'היום לעשותם*" (דברים ז, יא), ולא מחר לעשותם. היום לעשותם, ולמחר לקבל שכרם', והן הן הדברים שנאמרו כאן, מכל מקום דבר זה צריך טעם. ועוד, שהיה לו לומר 'יפה שעה אחת של חיי עולם*

הבא מכל חיי העולם הזה'. ועוד קשה, 'קורת רוח' שאמר, כי אין זה משמע עונג כל כך, כי 'קורת רוח' נאמר אף שאינו עונג, והיה לו לומר 'יפה עונג', והוא לישנא דקרא.

אמנם הקושיא מה טעם שייך התשובה דוקא בעולם הזה, כבר אמרנו (משנה יז) שלכך נקרא העולם הזה 'פרוזדור', כמו שאמר (שם) 'והתקן עצמך בפרוזדור', כלומר שהעולם הזה אינו רק התחלה, כמו שהפרוזדור הוא התחלה. ובהתחלה הוא שייך תקון, כמו שהוא בעולם הזה, לא בדבר שהוא סוף ותכלית, כמו שהוא עולם הבא. וכל מנוחה היא בסוף, כי התקון הוא שיבא אל המנוחה בסוף. ולפיכך התקון הוא בעולם הזה, שהוא התחלה, והמנוחה והשלימות הוא בעולם הבא, שהוא בסוף. ודבר זה בודאי ראוי לומר.

ויש לך לדעת עוד, כי במה שבעולם הזה האדם בו חמרי, אשר בחומר יש בו שתי* בחינות; הבחינה האחת, שהחומר הוא בעל שנוי ותמורה, ואינו מקוים על ענין אחד מבלי שנוי. השנית, שהחומר הוא בכח תמיד, ואינו בפעל. ושני דברים אלו ידועים, אין ספק בהם, כי החומר הוא בעל שנוי, והוא בכח, מקבל הצורה. ולפיכך 'יפה שעה אחת בעולם הזה בתשובה ומעשים טובים'; התשובה, שהאדם משנה דבריו מרע לטוב, והוא שייך בעולם הזה דוקא, כאשר האדם הוא בעל חומר, ושייך בו השנוי והתמורה. אבל העולם הבא, שהוא נבדל מן החמרי, לא שייך בו תשובה כלל. כי התשובה הוא השנוי, ואין שייך בדבר שהוא בלתי חמרי, כמו שהוא עולם הבא. וכן המעשים הטובים שייכים דוקא בעולם הזה, כי העולם הזה שהאדם בעל חומר, אשר החומר הוא בכח ולא בפעל, והוא מקבל תמיד הצורה והשלימות. לכן אפשר שיקבל האדם השלמה על ידי המעשים טובים, כי על ידי המעשים הטובים יושלם האדם, והם צורת האדם. ובעולם שאין האדם חמרי, ואינו עוד בכח שיאמר* שיקבל שלימות, ולפיכך 'יפה שעה אחת בעולם הזה בתשובה ומעשים טובים', אשר הם אפשרים בעולם הזה בפרט, מכל חיי העולם הבא.

ופירוש זה מה שאמר 'מכל חיי עולם הבא', ומה ענינם ביחד. יש לך לדעת איך התשובה ומעשים טובים הם יפים מכל חיי העולם הבא, והוא דבר עמוק. וזה כי מצד התשובה ומעשים טובים אשר הם בעולם הזה, האדם מתעלה מן עולם הזה הגשמי להיות אל השם יתברך. והנה מתנועע האדם אל השם יתברך כאשר האדם הוא בעל תשובה, ואשר הוא מתנועע אל דבר הוא נחשב עמו לגמרי ביותר. כי המתנועע אל הדבר הוא מצד הדבר שאליו הוא מתנועע, כאילו הוא דבר אחד עם מי שאליו התנועה.

וכבר רמזו חכמי אמת דברים אלו בפרק כל כתבי (שבת קיח:), אמר רבי יוסי, יהא חלקי עם המתים בדרך מצוה, עד כאן. ולמה אמר 'עם המתים בדרך מצוה', ולא 'עם עושי

מצוה'. אבל המתים בדרך מצוה הנה הוא מתנועע אל השם יתברך, וכאשר הוא מתנועע אל השם יתברך* נחשב שהוא עם השם יתברך לגמרי*. כי התנועה אל הדבר כאילו הוא אחד עמו. מה שאין כך מי שעשה כבר המצוה וקנה אותה, הרי קנה המדריגה שיש לעושי מצות*, אבל לא יאמר בזה שהוא מתעלה להתדבק בו יתברך לגמרי. אבל כאשר הוא מת בדרך מצוה, והיה מתעלה להתדבק בו, ומתוך זה הוא* מת, הרי מתדבק עם השם יתברך.

וכך הוא הדבר הזה בעצמו גם כן. כי בעולם הזה שיש תשובה ומעשים טובים, והאדם עושה המצוה תמיד לשוב אל השם יתברך, דבר זה נחשב יותר דבק עם השם יתברך מצד זה מכל חיי עולם הבא. שהדבר הזה מה שיש לו חיי עולם הבא, כבר הגיע למדריגתו אשר ראוי לו בעולם הבא, ואינו דבר זה כמו מי* שהוא בעל תשובה ומעשים טובים, שהוא שב אל השם יתברך, שמצד שהוא מתעלה אל השם יתברך הוא עם השם יתברך לגמרי. וזהו מה שאמרנו למעלה (פ"ב מ"י) 'ושוב יום אחד לפני מיתתך', כי ראוי שתהא המיתה מתוך התשובה. ויש לך להבין הדברים האלו מאוד, איך התשובה ומעשים טובים, שהאדם מתעלה אל השם יתברך, הוא יותר מן חיי עולם הבא, שכבר קנה לו המדריגה. כמו שיותר נחשב מי שמת בדרך מצוה ולא עשה המצוה, ממי שכבר עשה המצוה ותכף מת.

והנה מה שאמר 'יפה שעה אחת בעולם הזה מכל חיי העולם הבא', אין הפירוש 'מן כל חיי עולם הבא' היינו מן תענוג עולם הבא, שאין הדבר כך כלל. אבל הפירוש יפה מעלת עולם התשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל מעלת חיי עולם הבא. ויש לפרש כמשמעו, כלומר ששעה אחת בעולם הזה יפה, מצד שיש תשובה ומעשים טובים בעולם הזה, מכל חיי עולם הבא, כלומר שבעולם הבא אין קנין מעלה. ומצד קנין מעלה, עולם הזה יותר במעלה מן עולם הבא. ו'מכל חיי* עולם הבא' שאמר*, היינו כל עולם הבא. כי מפני שאמר 'יפה שעה אחת' דהיינו שעה בלבד, כלומר שעה אחת בעולם הזה יותר טוב, מפני* שנמצאו בשעה זאת תשובה ומעשים טובים. ועל זה אמר 'מכל חיי עולם הבא', כלומר לא שתאמר בשעה זאת לא נמצא תשובה ומעשים טובים, אבל בשעה אחרת ימצא, אבל אין הדבר הזה כך, כי כל חיי עולם הבא לא נמצא תשובה ומעשים טובים.

והשתא הוי שפיר גם כן מה שאמר אחר זה 'יפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה', דלא הוי ליה למימר רק 'יפה שעה אחת של חיי עולם הבא מכל חיי עולם הזה'. אבל כך פירושו; יפה קורת רוח שיש בשעה אחת בעולם הבא מכל חיי העולם הזה, כלומר שבכל חיי העולם הזה לא נמצא הקורת רוח שיש בשעה אחת של

העולם הבא. ומעתה פירושו 'יפה שעה אחת בעולם הזה מכל חיי העולם הבא' לענין התשובה, שנמצא בעולם הזה, מה שלא נמצא בעולם הבא. ו'יפה שעה אחת בעולם הבא מכל חיי עולם הזה', לענין קורת רוח.

ואין להקשות כלל, שאיך יאמר בין שני דברים שהם מתחלפים לגמרי, וכי יש ערך ושיעור בין עולם הזה לעולם הבא עד שיאמר כי זה יותר מזה, כאילו היה שעור ביניהם. כי לפירוש אשר אמרנו למעלה אדרבא, בא לומר שאין ביניהם שום דמוי ושווי, שהרי פירושו 'יפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה', שלא נמצא בעולם הזה קורת רוח כלל. ואין הפירוש 'יפה שעה של קורת רוח בעולם הבא מכל קורת רוח שהוא בעולם הזה', רק פירושו כמו שאמר 'יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי עולם הבא', כלומר שאין תשובה שייך כלל בעולם הבא. וכן פירוש 'יפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי עולם הזה', שאין קורת רוח כלל בעולם הזה. שאילו אמר 'יפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל קורת רוח של חיי עולם הזה', והיה בא לאשמועינן עונג זה יפה מעונג זה, היה קשיא, שהיה משמע שיש יחוס ביניהם, ובודאי אין יחוס כלל. אבל אמר כי 'יפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי עולם הזה', ורצה לומר כי שעה בעולם הבא יותר טובה, שנמצא* בו קורת רוח, ובעולם הזה לא נמצא קורת רוח, הנה אין כאן* יחוס כלל. ובלא זה לא קשיא, כי כבר פירש בעצמו שאין כאן יחוס במה שאמר כי שעה אחת יפה מכל חיי עולם הזה, ואם כן אין כאן יחוס.

ולשון 'קורת רוח' שאמר התנא*, שלא אמר 'עונג של עולם הבא', כי 'קורת רוח' נאמר על כל דבר, אף שאינו עונג לגמרי. הנה יש לך לדעת כי בלשון 'קורת רוח' גלה התנא ענין עולם הבא ומעלתו. וזה כי* 'קורת רוח' נאמר על הנחה בלבד, כאשר יעשה לאחד קורת רוח, דעתו נחה. כי אצל הרוח שייך הנחה, כי הרוח נאמר עליו (ר' בראשית מא, ח) "ותפעם רוחו בקרבו", שתראה כי לרוח פעמים* אין הנחה. ועל* הרוח יאמר גם כן נחה, כאשר נח מן הדבר שלא היה נח מתחלה יאמר 'נחה רוחו'. וזהו 'קורת רוח' שאמר התנא, כאשר רוחו נחה, וזהו ענין עולם הבא, ששם הוא ההנחה. וההנחה הפך עולם הזה, שאין בו המנוחה. ודבר זה ימשך* למדריגת עולם הזה. כי כבר אמרנו כי מדריגת עולם הזה שהוא בעל שנוי, ואינו עומד על ענין אחד, והוא בכח יוצא אל הפעל. ומצד הזה אין בעולם הזה הנחה, כי השנוי אינו הנחה כלל. וכל אשר הוא בעולם הזה הוא בעל שנוי, ומפני זה אינו בעל הנחה.

ורמזו חכמים דבר זה במסכת מגילה (י:), כל מקום שנאמר "ויהי בימי" אינו אלא צער. ולמה היה צער במה שכתב "ויהי בימי". ובמדרש רבות (ב"ר מב, ג) אמרו כל מקום שנאמר "ויהי" אינו אלא לשון צער, "והיה" לשון שמחה. אבל פירוש זה, כי כאשר תסלק הוי"ו של* ההפוך הוא "יהי", שהוא לשון עתיד, ואין כאן הויה נחה, ודבר זה הוא של צער. אבל "והיה", כאשר תסלק הוי"ו של ההפוך הוא "היה", שהוא הויה נחה, וכאשר הוא הויה נחה דבר זה הוא בודאי שמחה, כי הויה היא נחה לגמרי, ודבר זה נחת רוח, והוא השמחה. ועוד, כי "ויהי" בעצמו עם וי"ו ההפוך הוא הויה בלתי נחה, כי "יהי" הוא לשון עתיד, ואין כאן התחלת הויה כלל. אבל "ויהי" הוא מדבר על הויה שהתחילה ולא נחה, שכן פירוש "ויהי" לפי הדקדוק, כמו שתמצא בדברי המדקדקים. וכל הויה בלתי נחה בודאי דבר זה הוא צער. אבל "והיה", אף כי בלשון "והיה" הוי"ו מהפך העבר לעתיד, אין כאן התחלת הויה כלל, ואין זה הויה בלתי נחה, כמו שהוא בלשון "ויהי". ואדרבא, כאילו אמר כי לעתיד יהיה הויה נחה, שהרי "היה" הוא הויה נחה, והוי"ו מהפך העבר לעתיד, שתהיה בסוף הויה נחה. ולפיכך "והיה" דוקא שמחה, אבל "היה" בלבד משמע על הויה שעברה, ואין בזה שמחה במה שעבר. וכן "ויהי" דוקא צער, שהוא מורה הויה בלתי נחה, לא לשון "יהי", שהוא לשון עתיד, ואין כאן התחלת הויה, וזה ברור, והוא עוד יותר עמוק מאוד. אבל לפי התלמוד שלנו (מגילה י:) אין מחלק בין לשון "ויהי" ובין לשון "והיה" לומר כי "והיה" בא על הויה נחה לכך הוא שמחה, ולשון "ויהי" בא על הויה בלתי נחה לכך הוא של צער. אבל כאשר יאמר "ויהי בימי", שאמר ההויה היא בזמן, וכל הויה שהיא בזמן היא הויה בלתי נחה, כי הזמן הוא תולה בתנועה שהיא בלתי נחה, ולפיכך כל מקום שנאמר "ויהי בימי" שתולה ההויה בזמן, אין כאן הויה נחה, וכל הויה בלתי נחה היא של צער. כך הם דברי חכמים באמת.

ומפני כי העולם הזה הוא עולם ההויה, ולפיכך אין שם הנחה כלל, לכך לא ימצא בו קורת רוח כלל, כאשר הוא אינו בעל הנחה. ומפני זה אמר 'ויפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה', שאין בו קורת רוח כלל, ואין להאריך עוד.

ומאמר הזה אפשר לסמוך אותו אל מאמר הראשון (למעלה תחילת מט"ז) שאמר ש'אין* בידינו לא משלות רשעים ולא מיסורי צדיקים', ובא המאמר (שם) של 'הוי מקדים בשלום כל אדם' אחריו כמו שהתבאר למעלה. ועתה חוזר לפרש המשנה, כי היסורים של צדיקים הם לתת לצדיקים עולם הבא. כי (למעלה מי"ז) 'העולם הזה דומה לפרוזדור וכו', ולפיכך היסורים לצדיקים בעולם הזה* שיקנו הצדיקים עולם הבא. וקאמר עוד 'יפה שעה אחת בעולם הזה וכו', וכל זה כי לפי שהתשובה* ומעשים טובים דוקא בעולם

הזה, וכן היסורים הם ראוים בעולם הזה עד שיקנה עולם הבא. ומפרש אחריו מעלת עולם הבא 'יפה שעה אחת וכו', כך יש לפרש.

ועוד יש לומר* שאמר (סוף מט"ז) 'הוי זנב לאריות ואל תהי ראש לשועלים', וסמך אחריו 'העולם הזה דומה לפרוזדור וכו', כי מה שאמר 'תהי זנב לאריות ואל תהי ראש לשועלים', כי הדבר השפל, שהוא הזנב מן הארי, הוא חשוב יותר מן הדבר שהוא חשוב בשועל, שהוא הראש. וכך אל יבקש המדריגה העליונה שיש למי שהוא חשוב בעולם הזה, לפי שנחשב זה ראש לשועלים. ויותר טוב המדריגה שיש לקטון מן הצדיקים בעולם הבא, כמו שאמר 'ויפה* שעה אחת בעולם הבא מכל חיי עולם הזה'. וממילא מדריגת הקטון בעולם הבא יותר מן מדריגת הגדול בעולם הזה, וראוי לאדם שיבקש שיהיה לו מדריגת עולם הבא שיש לקטון, ואל יהא ראש לשועלים, שיש לגדול בעולם הזה. ואם האדם רואה רשעים בעולם הזה שהם חשובים ויש להם גדולה, אל יקנא לבו בחטאים, כי השם יתברך נתן להם עולם הזה לטורדן מן העולם הבא.

ומפני זה גם כן נסמך המאמר הזה שהוא (סוף מט"ז) 'תהא זנב לאריות ואל תהא ראש לשועלים' לשלפניו (תחילת מט"ז) שאמר 'אין בידינו לא משלות רשעים ולא מיסורי צדיקים', ועל זה אמר כי אף כי הרשעים הם בהתנשאות בעולם הזה מאוד, והצדיקים במדריגה השפלה, על זה נאמר 'הוי זנב לאריות ואל תהא ראש לשועלים', כי נשיאת עולם הזה הוא ראש לשועלים, ומה שיקנה עולם הבא על ידי יסורין, די לו אם יהיה זנב לאריות. וכך הם המאמרים מסודרים; מתחלה אמר 'אין בידינו לא משלות רשעים ואף לא מיסורי צדיקים', וסמך אחריו 'הוי מקדים בשלום כל אדם', 'והוי זנב לאריות ואל תהא ראש לשועלים'. כלומר שאל יקנא לבו בחטאים אשר השעה משחקת להם, כי עם מעלתם הגדולה נחשב גדולתם כמו ראש לשועלים, שאין לבקש דבר זה האדם. ויותר טוב המעלה שיהיה קטון* שבצדיקים לעתיד, ויש לאדם לבקש זה. ומפרש אחריו ולמה זה ועל מה זה, ולכך סמוך אחריו 'יפה שעה אחת [של קורת רוח בעולם הבא] וכו". כלומר ולכך גדולת העולם הזה נחשב שועל, ועליו נאמר 'אל תהא ראש לשועלים', ועולם הבא נחשב מעלתו כמו ארי, ועליו נאמר 'הוי זנב לאריות'. אמנם כבר פירשנו דעתינו בזה.

משנה יח

רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן אֶלְעָזָר אוֹמֵר, אַל תִּרְצֶה אֶת חֲבֵרְךָ בִּשְׁעַת כַּעֲסוֹ, וְאַל תְּנַחֲמֶנּוּ בְּשָׁעָה שֶׁמֵּתוֹ מֻטָּל לְפָנָיו, וְאַל תִּשְׁאַל לוֹ בִּשְׁעַת נִדְרוֹ, וְאַל תִּשְׁתַּדֵּל לִרְאוֹתוֹ בִּשְׁעַת קָלְקָלָתוֹ׃

אל תרצנו בשעת כעסו וכו'. יש לתמוה מה ענין ארבעה דברים זה לזה. יש לדעת כי אלו ארבעה דברים ענין אחד; שיהיה האדם נזהר שלא יעשה דבר וירצה לתקן, ויבא תקנתו הפך הכונה שהיה רוצה לעשות, שזה סכלות גמור כאשר יביא אותו אל הפך הכונה. ולפיכך אמר 'אל תרצה אותו בשעת כעסו', כי כאשר אתה בא לרצות אותו בשעת כעסו, הוא מוסיף עוד חימה על חימה, כי כאשר הוא בתגבורת הכעס, ואחד* בא לפייסו, הוא מוסיף חימה על חימה. וכן 'אל תנחמנו* בשעה שמתו מוטל לפניו', כי גם בזה כאשר הוא בצער ובאבל גדול, אם בא לנחמו, הוא מוסיף ומתחזק יותר באבלו, כאשר בא לבטל צערו. כי כל מי שמתגבר בדבר אחד, אם בא אדם כנגדו לבטלו מזה, הוא מוסיף עוד יותר כנגד המבטל.

ועוד אמר 'אל תשאל לו בשעת נדרו', אם גם על זה נדר. ושואל ועושה זה כדי שלא ישכח, ויסבור שהיה דעתו גם על זה, וצריך להחמיר, כי ספק נדרים להחמיר. והנה עושה זה כדי להקל מעליו הנדר, ודבר זה גורם שיהיה נודר עוד על זה אם לא נדר כבר. ולפיכך יפעל הפך הכונה אשר בא לעשות. ויותר יש לפרש 'ואל תשאל לו' כמו בכל מקום (שבת קנז.) 'נשאלין לנדרים', ששואלים אם מתחרט על הנדר, וירצה שיהיה מתיר לו הנדר. שבזה יוסיף עוד כעס, שהוא בא לשאול לו אם מתחרט על הנדר, והוא מתחזק ומוסיף עוד לנדור.

ואל תשתדל לראותו בשעת קלקלתו. מפני שהוא מצער על קלקלתו, ורוצה לראותו מה שהוא* עושה. ודבר זה עוד יותר צער אליו, כי מי שהוא בקלקלה, בני אדם למשא עליו שיראו קלקלתו, שהוא נבדל משאר בני אדם בקלקלה זאת. כי קלקלתו הוא חסרונו, ואין האדם רוצה כי אחרים יראו קלקלתו. והוא היה מכוין שיהיה לו לנחת רוח, אשר הוא מצער גם כן בקלקלתו. [והנה] הוא בהפך זה, כי הוא מצער יותר כאשר קלקלתו נראה לאחר*. והנה אלו דברים ענין אחד הם.

משנה יט

שְׁמוּאֵל הַקָּטָן אוֹמֵר, (משלי כד, יז-יח) בִּנְפֹל אוֹיִבְךָ אַל תִּשְׂמָח וּבִכָּשְׁלוֹ אַל יָגֵל לִבֶּךָ פֶּן יִרְאֶה ה' וְרַע בְּעֵינָיו וְהֵשִׁיב מֵעָלָיו אַפּוֹ:

שמואל הקטן אומר וכו'. נסמך דברי שמואל הקטן לכאן, מפני שאמר לפני זה (משנה יט) "ואל תשתדל לראותו בשעת קלקלתו", ומשמע מפני שהוא שמח בקלקלתו שלו ולכך הוא בא לראותו, ועל זה אמר שאל ישתדל לראותו. ומשמע דווקא שאל ישתדל לראותו, שבזה מצער אותו כשיראה אחרים שמחים בצרתו ובקלקלתו, אבל השמחה מותר. ועל זה אמר דודאי לא איירי שבא לראותו בשביל ששמח בקלקלתו, שזה אסור,

כי (משלי כד, יז) "בנפול אויבך אל תשמח", ואם כן אפילו בלא ראיה אין לעשות. אבל מה שאמר 'ואל תשתדל לראותו', הפירוש שבא לראותו איך נוהג, ולא שישמח, ואפילו מצער עמו, שדבר זה בודאי יותר צער אל המקולקל.

והנה שמואל הקטן מתלמידים של רבן גמליאל, כדאיתא בפרק אחד דיני ממונות (סנהדרין יא.), וקדים טובא. ומה שנקרא 'שמואל הקטן', ודבר זה היה קצת גנאי לקרא אותו בשם 'קטן', ופירשו בירושלמי (סוטה פ"ט הי"ג) שפירושו שהיו שנים שנקראו 'שמואל'; שמואל הנביא, ושמואל זה, והוא 'הקטן'. ומשמע שקטון משמואל הנביא היה, אבל גדול משאר בני אדם, דכיון שצריך היכר בינו ובין שמואל הנביא, מזה תדע שהיה גדול מאוד. והיה ראוי לסדר דבריו למעלה, אלא מפני שאמר (למעלה מי"ט) "ואל תשתדל לראותו בשעת קלקלתו", סדר אחריו דברי שמואל הקטן, שאמר "בנפול אויבך אל תשמח", שלא תטעה לפרש מה שאמר "ואל תשתדל לראותו בשעת קלקלתו" מפני שבא לשמוח, וכמו שפירשנו.

ויש לפרש דמה שאמר "ואל תשתדל לראותו בשעת קלקלתו", בודאי* אף שהוא בא לראות איך הוא נוהג, אסור, משום שהמקלקל יחשוב כי הוא שמח לקלקלתו, ויצטער ביותר. וסמך אחריו דברי שמואל הקטן לומר, כי לפעמים אף אם לא ישתדל לראותו בשעת קלקלתו, ואינו מצטער המקולקל, והמקולקל שלח אחריו בשביל ענין מה, באולי יבא לידי שמחה כיון שהוא שונאו, אל ילך אליו, שלא יבא לידי אסור "בנפול אויבך אל תשמח".

ואם אתה רוצה לסדר המאמר ש"אל תרצנו בשעת כעסו" (למעלה משנה יט) עם המאמר שלפניו (למעלה משנה יח) מצד המאמרים בעצמם, ולא שתאמר כי סדר המאמרים לפי החכמים, יש לך לומר מפני שאמר לפני זה (שם) "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי עולם הבא", דמשמע שבא לתת מעלה לעולם הזה מצד התשובה ומעשים טובים, שכך אמר 'יפה שעה בעולם הזה בתשובה ומעשים טובים מכל חיי עולם הבא', כלומר שעולם הזה יפה ומשובח מצד שיש בו תשובה ומעשים טובים. והשתא מאי מעליותא של עולם הזה שיש בו תקון לרשעים בתשובה, יאבדו הרשעים ויהא רינה, ולמה בדבר זה עולם הזה יפה. ולכך אמר שאינו כך, דודאי יפה הוא העולם הזה מצד שהוא תקון לרשעים, כי אין מדה* הזאת, שהוא מדת הקלקלה, יפה כלל. לכך הקב"ה תקן התשובה לאדם בעולם הזה, שלא יהא מקלקל הרשע.

והא דכתיב (משלי יא, י) "באבוד רשעים רנה", היינו כשנאבד הרשע יש לו לשמוח מפני כבוד המקום, אבל השם יתברך בעצמו אינו שש במפלתן של רשעים, שהתקלה

אינה יפה. והכי איתא בפרק קמא דמגילה (י:), "בצאת לפני החלוץ ואומרים הודו לה' כי לעולם חסדו" (דהי"ב כ, כא). אמר* רבי יוחנן, מפני מה לא נאמר "כי טוב" בהודאה זו, מפני שאין השם יתברך שמח במפלתן של רשעים. אמר רבי יוסי ברבי חנינא*, הוא אינו שש, אבל אחרים משיש. דכתיב (דברים כח, סג) "כן ישיש ה' להאביד אתכם", 'כן ישוש' לא נאמר, רק "כן ישיש". והיינו טעמא, שודאי כאשר הרשעות מסתלק מן העולם יש שמחה, וזהו מפני כבוד השם יתברך, ולפיכך יש לשמוח. אבל הקב"ה אינו שש, מפני דסוף סוף הוא קלקלה, ואין שמחה לכל דבר שהוא קלקלה. ולפיכך מעלת עולם הזה, שהוא תקון לרשעים, [כי] השם יתברך אין רוצה בשום תקלה.

ועוד נראה דקרא* דכתיב (משלי כד, יז) "בנפול אויביך אל תשמח", אפילו הוא רשע, אפילו הכי אל ישמח. וכן מוכח בפרק קמא דמגילה (טז.), דאמר המן למרדכי, והא כתיב "בנפול אויבך אל תשמח". וקאמר, הני מילי בישראל, אבל לא באומות עולם. ומשמע דאי ישראל הוי אסור לשמוח, אף על גב דהמן רשע הוה. שמע מינה דאפילו רשע אין לשמוח כאשר נופל, דאין שמחה בשום תקלה.

וכן מוכח דהא כתיב "בנפול אויבך אל תשמח", ואי לא דחזי ביה דבר רשעות מי שרי לשנאותו, דהא כתיב (ויקרא יט, יז) "לא תשנא את אחיך בלבבך", דכך מדקדק (פסחים קיג:) על הא דכתיב (שמות כג, ה) "כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו", ומוקי ליה שראה דבר עבירה בו. ואם כן קרא דהכא איירי גם כן ברשע, ואפילו הכי אסור (-לשנאותו-) [לשמוח בנפילתו]. והא דכתיב "באבוד רשעים רנה", הייני היכי שבא האבוד בשביל הרשעות, שהיו דנין אותו בית דין למיתה בשביל רשעותו, כדי לסלק הרשעות מן העולם. אבל אם לא היה משום הרשעות, רק נפילה אחרת הגיע לרשע, אסור לשמוח. וכך מוכח דהך קרא של "באבוד רשעים רנה" מדבר מזה, דמייתי התם (סנהדרין לז:) הך קרא על העדים שהעידו על אחד שחייב מיתה, ואם תאמר מה לנו ולצרה הזאת, תלמוד לומר "באבוד רשעים רנה". וכן הא דאיתא בפרק קמא דברכות (י.) ראה במפלתן של רשעים ואמר שירה, שנאמר (תהלים קד, לה) "יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם וגו'", ודבר זה מדבר במפלתן של רשעים לסלק הרשעות מן העולם, וזה ראה דוד ברוח הקודש סלוק הרשעות, ושמח על זה. ודבר זה בודאי הוא טוב ויפה הוא. אבל אם לא בא האבוד בשביל זה לסלק את הרשעות, הרי בודאי אין דבר זה טוב, ואף שהוא לרשע, ואין לשמוח, ואיסור גמור הוא.

לפיכך העולם הזה, שהוא תקון לרשעים בתשובה שלא יאבדו, בודאי יפה ויפה הוא. ולפיכך סמך מאמר זה, שמדבר שאין לשמוח בקלקלה ובנפילת האויב, אחר המאמר

של 'יפה שעה אחת וכו'. והא דאמרו (מגילה י:) 'אבל משיש אחרים', אין הפירוש שיש לשוש כאשר הקב"ה מביא פרענות על הרשעים, רק פירושו שהקב"ה משיש האומות* כשבא פרענות על שונאי ישראל, שהרי מזה מדבר.

ויש להקשות, מה בא שמואל להשמיענו, דהא קרא כתיב (משלי כד, יז) "בנפול אויבך וגו'". ואפילו אי גרסינן כמו שמשמע מדברי הרמב"ם ז"ל, דגרסינן "'חרון אפו' לא נאמר, אלא 'אפו', שמוחלין לו כל עונותיו", דלא* בא לאשמועינן הך מלתא דמוחלין לו, רק לאשמועינן שלא ישמח במפלת אויביו. ומדברי הרמב"ם ז"ל משמע שהמוסר הזה היה שגור בפיו, ואשמועינן דמוסר גדול הוא* זה, מפני שהעולם לא היו נזהרים בו. לכך היה דרכו לומר המוסר הזה תמיד, שאל יהיו נכשלים בו.

ויראה בדברי רש"י דמה שאמר הכתוב "והשיב מעליו אפו", שהוא משיב אפו מן הנופל, ובא על המשמח. וזה שאמר שמואל הקטן "בנפול אויבך אל תשמח", כלומר שאם תשמח לא יהיה לך שמחה, רק יבאו עליך הצרות. וכן מוכח מן הכתוב, כי מה טעם נותן "פן יראה ה' וגו'", דסוף סוף מה מפסיד השמח אם יהיה משיב מעליו אפו. ואדרבא, הכתוב היה לו לומר שישמח, כדי שישוב אפו ממנו, ולמה לא ישמח שלא ישיב ממנו חרון אפו. ועוד, דהוי ליה לומר "פן יראה ה' ורע בעיניו וסר אפו ממנו", או "ישוב אפו ממנו", מאי "והשיב מעליו אפו". אבל פירושו "והשיב אפו עליך", ויסור אותו מאתו. ולכך אמר שמואל "בנפול אויבך אל תשמח". והטעם הזה הוא ברור, שראוי שישיב אפו עליו, כדכתיב (משלי יז, ה) "שמח לאיד לא ינקה", כי השמח ברע הוא חפץ ברע, דאם לא היה חפץ ברע, אפילו ברע של שונאו לא היה חפץ. וכיון שחפץ ברע, הוא לוקח רע לעצמו. וזהו "שמח לאיד לא ינקה" גם כן, מפני שהוא חפץ ברע, לכך יבא לו רע*.

ובלא זה* גם כן, כיון שכתיב "והשיב מעליו אפו", אם כן זה ששמח שלא כראוי, עשה לחבירו דבר שלא כדין ושלא כראוי, ואם כן בודאי על זה מקבל עונש.

משנה כ

אֱלִישָׁע בֶּן אֲבוּיָה אוֹמֵר, הַלּוֹמֵד יֶלֶד לְמָה הוּא דוֹמֶה, לִדְיוֹ כְתוּבָה עַל נְיָר חָדָשׁ. וְהַלּוֹמֵד זָקֵן לְמָה הוּא דוֹמֶה, לִדְיוֹ כְתוּבָה עַל נְיָר מָחוּק.

אלישע בן אבויה הלומד ילד וכו'. יש להקשות, ברישא אמר "הלומד ילד דומה לדיו כתובה על נייר חדש", ובסיפא קאמר "הלומד זקן דומה לדיו כתובה על נייר מחוק", והוי ליה לומר גם כן בסיפא "נייר ישן", כמו שאמר ברישא "נייר חדש". ויראה לומר דנקט כך, משום שרוצה לומר שני דברים שהם מרוחקים לגמרי. ונייר חדש בודאי לא נכתב עליו דבר, ואינו מטושטש כלל בשום דבר. ונייר מחוק הוא הפך זה, שהוא מחוק

לגמרי. וניר ישן בלבד, אין זה הפך לגמרי, כי אין הנייר ישן מטושטש לגמרי, אבל הנייר מחוק מטושטש לגמרי. ומה שלא אמר כי הלומד לזקן דומה לדיו הכתובה על נייר ישן מחוק. דזה ודאי לא קשיא, דכיון שהנייר הוא מחוק, הנייר הוא מטושטש לגמרי אפילו הוא חדש. ומפני שאין הדבר תולה בנייר חדש או ישן, רק שהוא נקי שלא נכתב דבר עליו, ורצה לומר עליו דבר והפוכו, אמר כך.

ומה שאמר "נייר חדש", כלומר שלא נכתב עליו דבר כלל. ולא אמר "לדיו כתובה על נייר שאינו מחוק", דלפעמים אף שאינו מחוק הוא מטושטש, שיד כל אדם היו ממשמשין בו. ולפיכך אמר "נייר חדש", דכיון שהוא חדש לא בא עליו דבר, שאם נכתב עליו דבר ונמחק, לא נקרא זה "חדש". ולפיכך כאשר בא לומר הפך החדש, דהיינו שהוא מטושטש, צריך לומר "נייר מחוק", דכיון שהוא מחוק אם כן הוא מטושטש לגמרי, ולא יקבל עוד רשימה. ומה שאינו מדמה אותו לנייר כתוב, ולמה לנייר מחוק. כי הנייר שהוא כתוב, במקום שלא נכתב, כמו בין האותיות, מקבל רשימה, כי אי אפשר שיהיה כולו כתוב. ולכך מדמה אותו לנייר מחוק.

ואם תאמר, ומה ענין המשל אל הנמשל, שמדמה הזקן לנייר מחוק, ומה מחיקה יש אצל האדם. יש לך לדעת, כי כח הזוכר מקבל ציור הדברים עד שהם חקוקים בכח הזוכר, כמו שנחקק הכתב על הלוח. וכאשר הנושא הוא כח הזוכר נקי, ומסולק מן המותרות, אז כח הזוכר אשר מקבל הרשימה מקבל את הדבר ברשימה מבוארת, שהוא קשה ההסרה. ולכך מדמה הלומד לילד לדיו הכתובה על נייר חדש, שהנייר שהוא חדש מקבל הרשימה לגמרי. וכאשר הוא נרשם לגמרי, קשה ההסרה* אחר כך. אבל הלומד לזקנים, מפני שהזקנים יש להם מותרות הליחות, אין כח הזוכר שלהם נקי, רק כח הזוכר שלהם, אשר מקבל ציור הדברים, מטושטש. ומפני שהוא מטושטש אין מקבל ציור מבורר, ולכך הוא קל ההסרה. ולכך מדמה אותו לדיו הכתובה על נייר מחוק, שהנייר מטושטש, ואין מקבל הרשימה מבוארת. כלל הדבר; כח הזוכר שמקבל הדברים דומה אל ציור שנרשם על דבר מה. ולפיכך מדמה כאשר לומד הילד לחקיקה על נייר חדש, והמלמד לזקן לחקיקה על נייר מחוק, שמחמת שאינו נקי הנייר אינו מקבל החקיקה. וכך הוא הזקן, כח הזוכר שלו מטושטש, ואינו מקבל החקיקה.

ומה שאמרו שהוא דומה לדיו הכתובה על נייר חדש, וכן בסיפא לדיו על נייר מחוק, ולפי הלשון היה לו לומר 'לכותב על נייר חדש', או 'לכותב על נייר מחוק', שהרי מן הרב מדבר 'הלומד לילד' או 'הלומד לזקן'. שדבר זה אינו קשיא, כי אין הרב מלמד רק החכמה לתלמיד, ואין הרב נותן לתלמיד עצם החכמה, והאדם מקבל מעצמו. ודומה למי

שמראה לאחר ציור על הכותל, שאף על גב שהאחד מקבל הציור בדמיון שלו, בשביל זה לא יאמר שהמראה הציור הוא חוקק אותו בציור דמיונו של המקבל. וכן המלמד תורה לאחר, לא יתיחס אליו שהוא חוקק אותו בכח הזוכר שלו, אבל הוא נחקק מעצמו. ואין שום צד דמיון הרב לכותב, כי הכותב הוא שפועל הכתיבה במקבל, ודבר זה אינו עושה המלמד, כי האדם מקבל מעצמו, ודבר פשוט הוא.

ואפשר כי זה המאמר סדר אותו אחר המאמר שלפני זה, כי במאמר שלפני זה בא לומר שלא יפעל האדם פעולה ונמשך מן הפעולה הפך מה שיכוין הפועל, כמו שהתבאר למעלה כי כל אלו הדברים נמשך מן הפעולה הפך מה שיכוין הפועל אליו. וכך לא יפעל האדם פעולה שלא יהיה נמשך ממנו כוונה, אף שלא יהיה נמשך ממנו הפך הפעולה, רק שהוא פעולה שלא יהיה נמשך ממנו שום דבר. כמו הלומד לזקן, שהוא דומה לדיו כתובה על נייר מחוק, שלא תועיל הכתיבה. והחכם יהיו כל פעולותיו שלא יהיה פעולה של הבל, שאין זה* ראוי אל הפועל החכם שיפעל פעולה של הבל שאין בה ממש.

רַבִּי יוֹסֵי בַּר יְהוּדָה אִישׁ כְּפַר הַבַּבְלִי אוֹמֵר, הַלּוֹמֵד מִן הַקְּטַנִּים לְמָה הוּא דוֹמֶה, לְאוֹכֵל עֲנָבִים קֵהוֹת וְשׁוֹתֶה יַיִן מִגִּתּוֹ. וְהַלּוֹמֵד מִן הַזְּקֵנִים לְמָה הוּא דוֹמֶה, לְאוֹכֵל עֲנָבִים בְּשׁוּלוֹת וְשׁוֹתֶה יַיִן יָשָׁן.

הלומד מן (-הזקנים-) [הקטנים] וכו'. יש לשאול, למה צריך לשני תוארים; שהוא דומה לאוכל ענבים קהות, ושותה יין מגתו. ויש לך לדעת, כי החכמות הם שני דברים; האחת חכמה נגלית, דומה לענב, שהענב יש בה גסות, ואין הענב דבר דק, כמו יין שהוא זך. ועוד, שהיא גלויה בעצמה. והחכמה השנית, חכמה דקה נסתרת, דומה דבר זה אל היין בשביל דקות היין. וכבר בארנו דבר זה כי המשקה שהוא דק, הוא* מורה על חכמה דקה. ועוד, כי היין יוצא מהסתר הענב, ולפיכך החכמה הנסתרת דומה ליין, כי 'יין' בגמטריא 'סוד' (עירובין סה.), ורמז על סודי התורה, ודבר זה מבואר.

ומה שאמר שהוא דומה "לאוכל ענבים קהות", כי ההפרש שיש בין הענב שהוא מבושל* ובין הענב שאינו מבושל; כי הענב המבושל אין הכח מוטבע בחומר הענב, ואילו הענב שאינו מבושל עדיין מוטבע הכח בחומר הפרי, ולא יצא הטעם והכח שלה אל הפעל. ולפיכך הענב קהה עד שנתבשל, ואז יצא הכח והטעם אל הפעל לגמרי, ואין הטעם והכח מוטבע בחומר הפרי עוד. וכן היין שהוא בגת, עדיין היין מעורב בשמרים, ואינו נבדל היין לגמרי שיהיה צלול מן העכירות.

ולדבר זה דומה שכל הילדים, שהשכל שלהם מוטבע בחומר, ולא יצא השכל לפעל להיות נבדל מן הגוף. וזהו בעת נערותו של אדם, כי בעת נערותו השכל מוטבע בגוף,

ואין החכמה של אדם חכמה נבדלת מן הדמיון. אבל שכל הזקן הוא נבדל לגמרי, כי לעת זקנה כח הגוף תש, וכח השכל גובר ביותר, עד שהשכל נבדל לגמרי, וכמו שאמרו ז"ל (שבת קנב.) זקני תלמידי חכמים, כל זמן שמזקינין, דעתן נוספת. כי השכל יוצא אל הפעל נבדל מן הגוף. ובזה השכל דומה אל הענב שנתבשל, שהטעם כבר יצא מן חומר* הפרי אל הפעל לגמרי, ואין הכח והטעם מוטבע בחומר הפרי. וכמו היין הישן שנבדל מן השמרים, והוא יין זך מן העירוב, כך שכל הזקן נבדל ואינו מוטבע ומעורב בחמרי. והבן המשל כי הוא משל ברור לגמרי, לדמות שכל הילדים, שהוא מוטבע בחומר, לענב בלתי מבושל, שכח וטעם הענב לא יצא להיות נבדל מן חומר הפרי. וליין שהוא בגת, שהוא מעורב ומוטבע בעכירות, ואינו צלול. ושכל הזקינים מדמה אל הענב שנתבשלה, שכבר נבדל הטעם וכח הפרי מן הענב. וליין ישן, שהוא נבדל מן השמרים ומן העירוב. ויש להבין דבר זה.

ויש לך לדעת עוד, כי מה שאמר שני דברים; שהוא דומה לאוכל ענבים קהות, ושותה יין מגתו. ודבר זה כי באדם בעת נערותו ימצא אצלו שני דברים; האחד, כי שכלו מוטבע בגוף החמרי, שאינו נבדל, כמו שהתבאר. והשני*, כי מחמת רתיחת חום הטבעי בעת נערותו וילדותו*, שאינו שקט, שכלו מעורב. וכנגד הראשון, שאין שכלו נבדל מן הגוף, אמר שדומה לאוכל ענבים קהות. שכבר התבאר כי הענב שלא נתבשלה אין הטעם נבדל מן חומר הפרי. וכנגד השני, ששכל* הילדים בעבור הרתיחה שבהם אינם שקטים בדעת, אין שכלם צלול, והם דומים ליין שבגת, שיש בו העירוב כאשר הוא תוסס, והרתיחות עולים. והפך זה בזקנים, ששכלם נבדל מן החומר, וכבר שקט ונח רתיחתם, ולפיכך שכלם צלול. ופירוש מבואר הוא ונכון. ומאמר זה אין צריך לבאר סמיכתו, כי הוא ידוע בעצמו.

רַבִּי אוֹמֵר, אַל תִּסְתַּכֵּל בַּקַּנְקַן, אֶלָּא בַּמֶּה שֶׁיֵּשׁ בּוֹ. יַשׁ קַנְקַן חָדָשׁ מָלֵא יָשָׁן, וְיָשָׁן שֶׁאַפִלּוּ חָדָשׁ אֵין בּוֹ:

אל תסתכל וכו'. המאמר הזה אם בא להודיע שאל יסתכל למראה האדם, שאם האדם בעל יופי ובעל קומה שלא יגזור עליו לומר כי ודאי חכם הוא, רק לא יסתכל למראהו ולקומתו, וכי דבר זה צריך לומר, הלא דבר זה אין צריך לומר כלל. אפילו בא לפרש מה שאמר לפני זה הלומד מן הילדים והלומד מזקנים*; שאמר כי חכמת הילדים אינה נחשבת חכמה, וחכמת זקנים נחשבת חכמה, מן הטעם אשר התבאר למעלה. ולכך אמר כי אף לפי מנהג וטבע העולם האדם בילדותו שכלו מוטבע בחומר, דבר זה הוא על פי הרוב, אבל [לא] שיהיה זה תמיד, כי לפעמים נתן* השם יתברך חכמה לאדם, כי

הוא יתברך יתן מפיו חכמה ודעת, ואף אין לשאול אחר הכלי, הוא האדם. וכן להפך, שלפעמים האדם זקן, והוא כלי ישן, ואין בו כלום, כי אין בו אף החכמה שהיא ראויה שתהיה עם האדם הילד. ודבר זה מפני כי השכל הוא ביד ה', ומשפיע השכל למי שירצה. גם על זה קשיא, כי דבר פשוט ונגלה שיש בני אדם זקנים שהם בורים, ולא נמצא בהם דבר, ויש ילדים שהם חכמים גדולים.

ויראה לומר דבא לומר שאל תאמר כי במקרה קרה הוא שיש לאדם יניק שכל של זקן, ולפעמים במקרה גם כן יש לאדם זקן שאין לו חכמה כלל, והוא במקרה קרה לבד. כי לפי מנהגו של עולם אין ראוי שיהיה לילד חכמה, ולזקן ראוי שיהיה לו חכמה תמיד, ואם לא נמצאו כך, שנמצא זקן בלא חכמה, הוא במקרה קרה. ועל זה אמר 'אל תסתכל בקנקן וכו", כלומר שאל יסתכל כלל בקנקן. כי אדרבה, לפי מנהגו של עולם ימצא הרבה ילדים שהם חכמים גדולים, וזקנים הרבה שאין להם חכמה. כי אין השכל לפי הקנקן כלל, כי השכל בו מחולקים בני אדם, שאין דעת של זה כמו זה. ואילו היה הבחינה מן הקנקן, הוא הגוף, היה דעת כל בני אדם שוים לגמרי, כי מצד הגופות שוים בהם בני אדם, והחילוק שיש לאדם זה מזה הוא מצד השכל והדעת, שהם מחולקים בדעתם. ואין דבר זה במקרה מה שנמצא בעולם חלוקי השכל והדעות, כי הדבר שהוא במקרה אינו הרבה, אבל הוא מעט, וכאן תמצא שכך ברוב העולם ובכולו.

ובפרק הרואה (ברכות נח.), תנו רבנן, הרואה אוכלסי ישראל אומר 'ברוך חכם הרזים', לפי שאין דעתן שוה, ואין פרצופיהן שוה, עד כאן. ולא זה אף זו קתני; שאפילו פרצופיהן אינם שוה, וכל שכן שאין ראוי להיות דעתן שוה. ודבר זה ענין עמוק מענין רבוי הפרטים, ומאחר שיש להם רבוי צריך שיהיה הפרש וחלוק ביניהם.

ולפיכך אמר 'אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו', ולא היה צריך לומר רק 'יש קנקן חדש וכו", ולמה צריך לומר 'אל תסתכל בקנקן'. אלא בא לומר כי אין הסתכלות בקנקן כלל, כי בני אדם הם מתחלפים בדעתם, וכך נותן החכמה והדעת שיש להם חלוף בדעת. ואם כן, אין בחינה והסתכלות כלל מן הקנקן, אשר קנקן זאת שוה לכל אדם, והתחלפות ביניהם רק בילד ובזקן, אבל בני אדם הם מתחלפים בדעתם.

ולא שבא לאפלוגי על דברי רבי יוסי, דודאי רבי מודה כי חכמת הילדים אינו כמו חכמת הזקנים, ויותר יש חכמה לאדם בזקנה ממה שיש לו בילדות . אבל שיהיה ההסתכלות מן הקנקן, שהוא האדם, ולשפוט* על הילד שאין עמו חכמה, ועל הזקן שיש עמו חכמה, דבר זה אינו, כי 'יש קנקן וכו", ולא שייך לומר כי היה במקרה כך, אבל כך ראוי להיות לפי המשפט והסדר. ודבר זה מבואר.

משנה כא

רַבִּי אֶלְעָזָר הַקַּפָּר אוֹמֵר, הַקִּנְאָה וְהַתַּאֲוָה וְהַכָּבוֹד מוֹצִיאִין אֶת הָאָדָם מִן הָעוֹלָם:

הקנאה והתאוה והכבוד וכו'. יש לשאול, מה טעם אלו ג' שהם מוציאין את האדם מן העולם. ואם* כי בודאי אין להקשות מאמר זה על מאמר רבי יהושע שאמר (למעלה פ"ב מי"א) "עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות מוציאין את האדם מן העולם". וכן מה שאמר למעלה בפרק ג' (משנה י) "רבי דוסא בן הרכינוס אומר, שינה של שחרית ויין של צהרים וכו' מוציאין את האדם מן העולם", דאפשר לומר דכל הני מוציאין את האדם מן העולם, ולא קשה מידי, ומנינא לא קתני, דודאי מנינא למעוטי אתא, אבל כאן לא תני מנינא. אבל קשיא מה טעם אלו ג' מוציאין את האדם* מן העולם.

דע לך כי האדם שהוא בעל חי, יש לו נפש. והנפש הזאת יש לה כחות מחולקות, שפועלת באלו כוחות פעולות מחולקות, כמו שבארנו למעלה כמה פעמים. וכתב הרמב"ם ז"ל בהקדמת מסכתא הזאת שֻׁשָּׁם ראש הרופאים התחלת ספרו שהנפשות שלש; טבעית, חיונית, נפשית, כמו שהתבאר למעלה בפרק רבי אומר. והוא ז"ל כתב שאין הדבר כך שיהיה לאדם ג' נפשות, אבל הנפש היא אחת, רק שיש לה כחות מחולקות, שפעולתה בכחות ההם פעולות מחולקות, אבל הנפש היא אחת, והכחות מחולקות.

ובאר ענין ג' כחות אלו; כח טבעי, הוא הכח שמקבל ההזנה שהאדם ניזון, ודוחה למותרות הטבע, ומגדל את הגוף באורך וברוחב כאשר הוא. ומכח זה בא התאוה לזנות, שהוא על ידי מותרי הטבע שמבשל כח זה, וכל כח התאוה הוא מכח זה שנקרא כח טבעי, ומשכן כח הזה הוא בכבד. הכח השני הוא כח החיוני, שממנו החיות, ועל ידי כח זה האדם הוא מתנועע ממקום למקום, וממנו מתחדש הנקימה והנטירה והקנאה והשנאה, ומשכן הכח הזה הוא בלב, ששם הכח הזה. הג' הוא כח נפשי, הכח הזה יבאו ממנו כוחות הרבה, כמו כוחות החושים החמשה, וכח המחשבה והדמיון והזכרון והשכל, ומשכן כח זה במוח. סוף סוף יש חלוק כחות לנפש.

ורז"ל חלקו אלו הכחות, כמו שהתבאר לך כמה פעמים מאוד; כי החלק האחד הם כוחות הגופניים, החלק הב' הם כחות הנפשיים, החלק הג' הם כחות השכליים, וכמו שבארנו למעלה אצל (משנה יד) 'ג' כתרים הם', עיין שם, ובכמה מקומות, וחכמינו ז"ל יקראו* אותם (ב"ר יד, ט) רוח נפש ונשמה, וכך ראוי לקרות אותם.

ולפי חלוק אלו שלשה כחות אמרו "הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם". כי אחר שהנפש יש לה אלו ג' כחות אשר בארנו למעלה, אם יצא מן השעור

באלו ג' כחות, הרי יוצא מן העולם. שהאדם הוא בעולם על ידי אלו ג' כחות, כי האדם בעולם על ידי כח נפשי, אם הוא יוצא על ידי כח זה מן השעור, הוא נוטה אל ההעדר. כי נפש האדם יש לו שעור בכל דבר, ואם יוצא מן הגדר בתוספות, הרי הוא נוטה אל ההעדר, כי כל תוספות הוא העדר וחסרון.

ולפיכך אמר כי הקנאה, אשר יבא מן כח הנפשי, שכבר אמרנו כי הקנאה הוא מן כח זה. והקנאה הזאת היא פעל נוסף לנפש, כי למה אל האדם לקנאות על דבר שאינו שלו. ולפיכך הקנאה פעל נוסף, ומביא ההעדר לאדם מצד כח נפשי.

וכן התאוה, שהוא מצד כח הטבעי, שהוא מתאוה לדבר שלא היה צריך לאדם. הנה הדבר הזה הוא תוספות לכח* הטבעי הזה, ובזה* הוא יוצא מן הגבול הראוי לו, ולפיכך יגיע לו העדר. שכל כח מן אלו כחות, כאשר הוא יוצא מן השעור ומן הגבול מה שאין צריך ואין ראוי לו, מביא לו ההעדר והמיתה.

והכבוד הוא לכח השכלי, אשר כח זה השכלי הוא מבקש הכבוד, כי למדריגת זה הכח הוא מבקש הכבוד, כי ראוי לו הכבוד בודאי, וכדכתיב (משלי ג, לה) "כבוד חכמים ינחלו", הרי הכבוד ראוי להיות אל השכלי. כי הכבוד הוא דבר רוחני, ואינו דבר גשמי, ולכך הכבוד ראוי אל השכלי. וכתיב (ישעיה כד, כג) "ונגד זקניו כבוד", שתראה כי הכבוד הוא אל הזקנים, שהשכל גם כן אצלם. ועוד כתיב (ויקרא יט, לב) "מפני שיבה תקום והדרת פני זקן", ואין זקן אלא זה שקנה חכמה (קידושין לב:), שכל זה מוכיח כי הכבוד ראוי אל כח השכלי. וכאשר הוא יוצא מן השעור ברדיפת הכבוד יותר מן הראוי, הרי מגיע לו חסרון והעדר מצד הכח הזה.

כלל הדבר; כי על ידי אלו ג' דברים הנפש של האדם יוצא מגבול שלו אשר ראוי לנפש. ולכך אמר לשון 'מוציאין אותו מן העולם', כלומר מפני שהוא יוצא באלו שלשה דברים מן הגבול אשר ראוי לנפש, לכך יש לאדם יציאה בהן מן העולם, וכבר מבואר הוא.

וכדי שתבין דברי חכמה מאד, ותבין איך אלו שלשה דברים מוציאין את האדם מן העולם, תראה כי אלו שלשה דברים מסוגלים לזה, והם הוציאו את האדם מן העולם, הוא אדם הראשון. ותמצא כי העץ שאכל ממנו אדם הראשון, שהביא לו המיתה, היה בו אלו שלשה דברים. רוצה לומר שהאדם היה יוצא מן השעור המוגבל באלו שלשה כחות, שכאשר האדם יצא בהן חוץ לגבול, הביא לו המיתה. וזה שאמר הכתוב (בראשית ג, ו) "ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים ונחמד העץ להשכיל". הנה זכר הכתוב אלו כחות כסדר מאד; "כי טוב העץ למאכל" נגד התאוה, כי האכילה שהיא לאדם הוא מן התאוה, כמו שהתבאר למעלה שהוא מן כח הטבעי שמתאוה אל

האכילה. "וכי תאוה הוא לעינים" הוא כנגד כח הנפשי, והוא כח החיוני*, שכך דעת רבותינו ז"ל, וכמו שביארנו למעלה אצל (פ"ב מי"א) עין הרע שמוציא את האדם מן העולם, שם ביארנו כי כח הראות תולה בכח הנפשי, הוא כח החיוני*. ודבר זה בארנו בכמה מקומות כי העין היא כח נפשי, וכמו שאמרו (ע"ז כח:) שוריינא דעינא בלבא תליא. "ונחמד העץ להשכיל" הוא נגד כח השכלי. והנה אלו שלשה דברים היו בעץ הדעת, ומפני זה היה האדם נמשך אחר עץ הדעת. ואם לא כן, רק היו אחד או שני דברים בעץ הדעת, לא היה האדם נמשך אחריו בכל חלקיו, כי החלק אשר אין לו שייכות לעץ הדעת היה מונע. אבל עתה היו כל שלשה כחות האדם נמשכים אחר עץ זה, שאלו ג' דברים היו מוציאין את האדם מן החיים.

וזהו דפליגי בפרק בן סורר ומורה (סנהדרין ע.); רבי מאיר אומר, עץ שאכל ממנו אדם הראשון גפן היה, שאין לך דבר שמביא יללה לעולם כמו היין. רבי יהודה אומר, חטה היתה, שאין התינוק יודע לקרוא אביו ואמו עד שיאכל טעם דגן. רבי נחמיה אומר, תאנה היה, שנאמר (בראשית ג, ז) "ויתפרו עלה תאנה", בדבר שנתקלקלו בו נתקנו. הנה פליגי איזה דבר עיקר שהביא לאדם המיתה.

כי לדעת רבי מאיר עיקר הוא כח הנפשי, שממנו כח הראות וחמדת הראיה, ואל זה היה נמשך האדם ביותר*, ועל ידו באה המיתה. ולפיכך אמר 'גפן היה', שהגפן ממנו היין, אשר עליו נאמר (משלי כג, לא) "אל תרא יין כי יתאדם כי יתן בכוס עינו". ולפיכך סבר רבי יהודה* לענין יין שראוי לנסך ולקדש עליו עד שיהיה לו טעם ומראה יין, כדאיתא במסכת בבא בתרא פרק המוכר פירות (צז:), ומביא ראיה מדכתיב "אל תרא יין כי יתאדם". ובודאי גם היין טוב לאכילה ולהשכיל, שהרי כך אמרו רבותינו ז"ל (יומא עו:) חמרי וריחני פקחין, אבל עיקר מה שנמשך האדם על ידי כח נפשי אחר היין, שנחמד למראה. וסבירא ליה כי עיקר המיתה של אדם היה מן כח זה, הוא כח נפשי, לפי שהוא עיקר באדם. ואף על גב שגם שאר שני דברים, שהם טוב להשכיל וטוב למאכל, מכל מקום דבר זה שנחמד למראה הוא עיקר, והוא היה גורם המיתה.

ורבי יהודה סבר הוא כח השכלי שהיה נמשך אחריו ביותר ממה שראוי אל האדם. ואל יקשה לך כלל, וכי אין ראוי להיות נמשך אחר השכלי, ותבא עליו ברכה. כי תוספת השכל שהיה לאדם הראשון הוא חסרון לו, כי כאשר האדם תמים הוא נמשך אחר השם יתברך, כמו שדרך התמים להיות נמשך אחר השם יתברך, וכדכתיב (דברים יח, יג) "תמים תהיה עם ה' אלהיך", ודרשו ז"ל (בספרי שם) כאשר אתה תמים הוא עמך השם יתברך. וכאשר הוא עם השם יתברך, אז הוא חי לעולם, כמו שבארנו פעמים הרבה,

דכתיב (דברים ד, ד) "ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כלכם היום", שעל ידי הדביקות בו יתברך, שהוא חי וקים, האדם גם כן חי וקים לעולם. והתמים מי שאין לו תוספת חכמה, כי זהו גדר התמים שאינו מתחכם ביותר בערמה ותחבולה, רק הוא מאמין ותמים. ולפיכך כאשר הגיע לו ההתחכמות וההתבוננות שהוא מצד האדם עצמו, כאשר הוא* יותר מדאי, בזה* היה נפרד מן התמימות, והגיע לו המיתה.

ויותר מזה, כי הידיעה של טוב ורע הוא ידיעה יתירה, וכדכתיב (בראשית ג, ה) "והייתם כאלהים יודעי טוב ורע", ודבר זה כי האדם קודם שחטא היה דבק בו יתברך, וסבתו היה השם יתברך, אשר הוא הטוב הגמור. לכך לא ידע רק הטוב בלבד, כי הוא יתברך אינו רק הטוב. והוא יתברך שאין לו סבה כלל, הוא יודע טוב ורע. ולפיכך קודם שחטא, לא היה נבדל מסבתו יתברך, ולא היה יודע רק הטוב בלבד. ואמר לה הנחש כי כאשר תאכל מעץ הדעת יקנו ידיעה יתירה, שידעו טוב ורע, ודבר זה ידיעה יתירה, ודבר זה בעצמו המיתה. שקודם היה האדם דבק בו יתברך לגמרי, ולכך לא ידע טוב ורע, רק הטוב בלבד. ואחר שחטא, וידע טוב ורע, לא היה עוד דבק בו יתברך לגמרי, והגיע לו המיתה, כמו שאמרנו למעלה. ולעיל ביארנו (פ"ג מט"ו) כי אין הידיעה ברע הידיעה בסבתו בלבד, ולפיכך דבר זה היה מפריד אותו מן השם יתברך, עד שיהיה האדם בפני עצמו, ודבר זה גורם לו המיתה. רק הוא יתברך יודע טוב ורע, כי אין לו סבה, ולכך יודע הטוב ורע. והבן הפירוש הזה שהוא ברור. אף על גב כי כבר בארנו למעלה (שם) קצת בענין אחר, הכל דרך אחד אמת, אין ספק בזה.

ולכך סבר רבי יהודה (סנהדרין ע:) חטה היתה, והוא שהיה גורם המיתה אל האדם, והוא כנגד "ונחמד העץ להשכיל" שדבר הכתוב. אף על גב כי כל השלשה היו בעץ הדעת, רק מפרש כי עיקר החטא במה שהוא טוב להשכיל, וגם יש עם זה שאר שני דברים, מכל מקום העיקר שהיה מביא המיתה לאדם הוא כח השכלי כאשר היה יוצא חוץ מן הראוי, כי למעלת כח זה, שהוא כח שכלי, החטא בו גורם המיתה יותר ויותר. ולפיכך סבר חטה היתה בפרט, וכדלעיל. כי אכילת חטה נותן חכמה, שאין התינוק יודע לקרא אביו וכו', וכדאיתא בהוריות (יג:) ה' דברים יפים לתלמוד; האוכל פת חטים, כל שכן חטים עצמם.

ולדעת רבי נחמיה דאמר תאנה היתה*, דבר זה הוא כנגד כח התאוה, כי התאנה בו תאות האכילה ביותר מכל פרי, ולכך פרי זה נאכל בקנוח סעודה, וידוע כי התאנה הוא טוב למאכל. וסבר רבי נחמיה כי המיתה הגיע לו כאשר היה נמשך אחר הכח שממנו התאוה, ואשר אמר עליו (בראשית ג, ו) "כי טוב הוא למאכל", ובשביל זה בא המיתה.

ואף על גב שגם לרבי נחמיה היו כל אלו ג' דברים (-בתאנה-) [בעץ הדעת], שגם היה נחמד למראה וטוב להשכיל, מכל מקום העיקר שהביא המיתה מה שהיה נמשך אחר כח הטבעי שממנו התאוה, ולכך אמר 'תאנה היתה'.

וסבר רבי נחמיה כי אדרבה, עיקר מה שהביא לו המיתה הוא כח הטבעי, שמפני פחיתות הכח* הזה, שהוא כח טבעי בלבד, כאשר יחטא ראוי שיהיה פחיתות שלו מביא המיתה והעדר, שבעצמו הוא כח פחות, והחטא בו נעשה מקולקל לגמרי, ויש כאן חסרון והעדר. וזה הפך דעת רבי יהודה, דסבר כי מי שהוא חוטא בדבר חשוב גורם המיתה יותר, ולכך סבר חטה היתה. ורבי מאיר הוי סבר* כי אין ראוי לומר שהיה החטא בכח השכלי, שהחטא בכח השכלי אין זה נחשב פחיתות וחסרון, מפני כי הוא בעצמו בעל מעלה, ואין הפחיתות מזיק לו כל כך, כי מעלתו בעצמו מכריע. וכן אין ראוי שיהיה החטא בכח הטבעי, אף על גב שהחטא הזה נחשב חסרון לגמרי כאשר יחטא בכח טבעי בשביל פחיתתו, מכל מקום אין נחשב החטא* כל כך חסרון בכח הזה, שאין כחו כל כך גדול וחזק* שיביא הוא המיתה. ולכך יש לומר שהחטא הוא* בכח הנפשי, שכח זה אינו כל כך חשוב ואינו כל כך גדול, ולפיכך הוא המביא המיתה; שלא תוכל לומר שאינו ראוי שתביא* המיתה שאינה חשוב, שכח זה הוא חשוב בודאי. גם לא תוכל לומר כי החטא בזה לא נחשב פחיתות וחסרון כל כך למעלת הכח הזה, כי אינו נחשב כל כך גם כן. ולפיכך בו ראוי שיהיה המיתה כאשר יחטא בו. גם יש עוד דברי טעם באלו ג' דעות, ואין להאריך כאן. והתבאר לך אלו ג' דעות החכמים בענין מופלג.

ובבראשית רבה (טו, ז) מביא שלשה דעות הללו, ועוד מוסיף רבי אבא דמן עכו אמר אתרוג היה. דע לך כי דעת רבי אבא דבר מופלג, כי סבר רבי אבא לא שהיה החטא מצד חלקי כחות הנפש, רק מצד הנפש בכללה, כמו שהתבאר למעלה. וסבר כי לא היה החטא מצד חלקי* הנפש, רק מצד הנפש שהיא אחת, כוללת כל שלשה החלקים. ולפיכך אמר 'אתרוג היה', כי האתרוג נקרא כך מלשון חמדה, שהוא לשון רגיג וחמדה. והחמדה כוללת כל שלשתן כאחד מבלי הבדל ביניהם, כי החמדה הוא לכל השלשה ביחד. והנה דעת רבי אבא דבר עמוק שאמר 'אתרוג היה', כי הוא דעת רביעי. כי מה שהיה דעת תנאים הראשונים כי החטא הוא בכחות מחולקים בלבד, היה דעת רבי אבא כי החטא לא מצד החלקים, רק מצד הנפש בכללה. ומה מאוד יש לך להבין דברים אלו, כי הם עמוקי חכמה מאד. כי כאשר הכתוב אמר (בראשית ג, ו) "כי טוב העץ למאכל ותאוה הוא לעינים ונחמד העץ להשכיל", הרי נרמזו כל שלשתן בשוה. ולכל אלו התנאים היה כח אחד עיקר, כמו שהתבאר. וסבר רבי אבא כי היה החטא מצד

הנפש בכללה, לא מצד הכחות המחולקים, רק מצד הנפש, שכולל כל שלשה כחות, כאשר הנפש יוצאת חוץ לשעור וחוץ* לגבול הגיע לו המיתה*. ומפני כי הנפש היא אחת לגמרי, אי אפשר לומר רק שהיתה יוצאת חוץ לגבול בחמדה, שהחמדה היא אחת, והיא כוללת ג' דברים. כמו שהנפש היא אחת, כוללת שלשה כחות המחולקים, כמו שהתבאר למעלה. כי הקנאה בא גם כן בשביל החמדה, שהחומד דבר מקנא בו. והתאוה מן החמדה, וכן הכבוד, האדם חומד לכבוד.

ויש לך לדעת כי יש באתרוג שלשה דברים; שהוא בודאי טוב למאכל. והוא תאוה לעינים, שהרי הוא פרי הדר. ונחמד להשכיל בשביל הריח שבו, כמו שאמרו ז"ל (יומא עו.) חמרי וריחני פקחין מכח הריח שבו. והבן הדברים העמוקים האלו דעת כל אחד מן אלו שלשה תנאים שנזכרו בתלמוד והדעת הרביעי שנזכר במדרש, כי כל אחד ואחד דעתו מופלג בסודות החכמה.

וכדי שתדע עוד להבין דברי חכמה, הנה אדם הראשון נולדו לו שני בנים; האחד קין, והשני הבל. וראוי לאדם שהוא הראשון, שיהיה מוציא כחות שלו כפי הכחות שהם באדם, כי כפי העיקר יוצאים הענפים. ולפיכך היו לו שני בנים, האחד קין והשני הבל, נגד שני כחות אלו, שהן כח התאוה וכח הקנאה. ותדע כי* לא היה הקנאה רק בקין, שהרי היה מקנא בהבל כאשר שעה השם יתברך אל מנחתו, "ואל קין ואל מנחתו לא שעה ויחר לקין" (בראשית ד, ה), ודבר זה היה בשביל הקנאה. ואומר שלכך נקרא 'קין' מלשון 'קנא', כי היו"ד מתחלף באל"ף, שהם אותיות אהו"י המתחלפים. והבל נגד התאוה, שלכך נקרא 'הבל' שכח התאוה זה הוא הבל ואין בו ממש, וכדכתיב (משלי לא, ל) "שקר החן והבל היופי". ולכך הקריב הבל (בראשית ד, ד) "מבכורות צאנו ומחלביהן", שדבר זה טוב למאכל, והוא לתאוה. והיה לאדם הראשון שני בנים יוצאים מן השווי, כי אלו שתי כחות, כי אף באדם עצמו כבר היה יוצא בהם חוץ לגבול וחוץ לשעור באלו שתי כחות, כל שכן התולדות שהם נמשכים ממנו. ולפיכך כשם שהתאוה והקנאה אין להם קיום ואין להם עמידה בעולם, כך קין והבל לא היה להם קיום ועמידה בעולם.

אבל כנגד הכח השלישי, שהוא כח השכלי, לא נולד לו בן. כי כח השכלי אינו שייך לאדם, במה שהאדם הוא גשמי, ונקרא 'אדם' על שם האדמה (ב"ר יז, ד). ולפיכך לא היה לו בן כנגד כח השלישי הזה מתחלה, כי אין כח זה לאדם כמו ב' כחות האחרים*, כי כח הזה הוא כח השכלי עליון במעלה, עד שהיה עזר אלהים גם כן, והיה לו בן ג' שהוא שת (בראשית ד, כה). ומפני זה לא היה דומה בן זה לשנים הראשונים, שלא היו כהוגן, כי לבן הזה היה מצורף אליו ביותר השם יתברך, ומפני כך היה הזרע הזה כהוגן. והדבר

הזה רמזה חוה כשקראה שמו שת, "כי שת לי אלהים זרע אחר" (שם). כי בודאי אלקים שת זרע הזה, כי הוא יתברך מוציא כח השכלי אל פועל, והבן הזה נגד כח השכלי, ולכך אמרה "כי שת לי אלקים זרע אחר", כי הוא זרע אחר* בודאי. ובארנו לך דברים גדולים ועמוקים.

אמנם כי גם יש לפרש דבר זה מה שאמר 'הקנאה והתאוה והכבוד'; הקנאה כנגד הנפש מן האדם, שבו תלוי הקנאה. והתאוה בא מן הגוף, וכאשר* האדם נוטה אל התאוה, דהיינו לגוף לגמרי לקצה אחד, אז דבר זה מוציא אותו מן העולם, כל שיוצא אל קצה אחד מוציא אותו מן העולם. וכך כאשר נוטה אל הקנאה, שהיא מן הנפש כח הקנאה הזאת, הוא נוטה אל הקצה, ומוציא אותו מן העולם הזה, כמו שהתבאר בפרק עקביא. והכבוד הוא דבר שלישי, שהוא שייך אל האדם במה שהוא אדם, והאדם הוא מה שנאמר (בראשית א, כו) "נעשה אדם בצלמנו". והכבוד והבזיון שייך בצלם הזה, שהוא צלם אלקים, וכמו שכתב הרמב"ם במורה נבוכים (א, א) בשתוף שם צלם, וכדכתיב (תהלים עג, כ) "בעיר צלמם תבזה". והפך זה גם כן, כי הצלם ראוי אל הכבוד, ומפני כך אמרו בספרי, אם האבנים שאינם רואות ואינם שומעות אמרה תורה (שמות כ, כג) "לא* תעלה במעלות על מזבחי וגו'", חבירך, שהוא בצלם אלקים, קל וחומר שלא תנהג בו מנהג בזיון. הרי כי הכבוד הוא שייך לאדם בשביל שהוא צלם אלקים. ואם נוטה ורודף אחר הכבוד בשביל הצלם הזה, הוא נוטה גם כן אל הקצה, כמו כאשר נוטה אל התאוה ואל הקנאה, כמו שהתבאר, ולכך מוציא את האדם מן העולם. ופירוש זה ברור אם תבין דברי אמת וחכמה, והוא פירוש הראשון בעצמו, כאשר תבין הדברים אשר אמרנו למעלה מענין הצלם.

ותדע כי דברי רבי אלעזר הקפר (משנתינו) הם דברי רבי יהושע (למעלה פ"ב מי"א). וכמו שאמר רבי יהושע 'עין הרע', אמר רבי אלעזר הקפר 'קנאה', ועין הרע וקנאה הם דבר אחד. ומה שאמר רבי יהושע 'יצר הרע', אמר רבי אלעזר הקפר 'התאוה'. ומה שאמר רבי יהושע 'שנאת הבריות', וכבר בארנו כי החטא הזה מה שהוא שונא האדם שנברא בצלם אלקים, כמו שהתבאר למעלה. וכנגד זה הזכיר רבי אלעזר הכבוד, כי הכבוד ראוי לאדם מצד שנברא בצלם אלקים, וכמו שהתבאר למעלה. מכל מקום ענין אחד, זה שונא הבריות אשר נבראו בצלם אלקים, וזהו רודף אחר הכבוד יותר ממה שראוי מצד* הצלם, והרי החטא ענין אחד גם כן. רק כי רבי אלעזר הקפר מוסיף; כי אין הקנאה כל כך כמו עין הרע, ואין התאוה כמו יצר הרע, ואין רודף אחר* הכבוד כל כך כמו שנאת הבריות. ודי בזה אם תבין הדברים.

ומפני שאמר 'אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו, כי יש קנקן חדש מלא יין* ישן, ויש קנקן ישן אפילו חדש אין בו', ומפני זה כאשר הוא יניק וחכם*, הוא מבקש כבוד וגדולה ביותר, כדרך הילדים שהם רודפי* כבוד, מכל שכן הקנאה שהם מקנאים באחרים. ולכך אמר כי אלו דברים מוציאין את האדם מן העולם, ולכך אין לו לעשות זה.

משנה כב

הוּא הָיָה אוֹמֵר, הַיְלוּדִים לָמוּת, וְהַמֵּתִים לְהֶחָיוֹת, וְהַחַיִּים לְדוֹן. לֵידַע לְהוֹדִיעַ וּלְהִוָּדַע 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 שִׁכְחָה וְלֹא מַשּׂוֹא פָּנִים וְלֹא מִקַּח 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 הילודים וכו'. המאמר הזה יש לשאול בו, שאמר 'הילודים למות', למה תלה ב'ילודים', ולא אמר 'בני אדם למות', או 'החיים למות'. ועוד, מה בא לאשמועינן, כי מי לא ידע שהילודים למות. ועוד, שאמר ש'המתים להחיות והחיים לדון', שהיה לו לומר קודם 'החיים לדון', ואחר כך 'הילודים למות והמתים להחיות'. ועוד, שאמר 'והחיים לדון', מזה יש לדעת שהוא היוצר והוא הבורא ואיך יש לו לדעת מזה. ועוד, שאמר 'שאין לפניו מקח שוחד', מה שייך מקח שוחד אצל השם יתברך, כי מה יקח מן האדם.

דע כי אחר שאמר רבי אלעזר הקפר כי שלשה דברים המוציאין את האדם מן העולם שלא כדרך מנהגו של עולם, כאשר הוא יוצא חוץ לראוי כמו שהתבאר, עוד בא לבאר המיתה שהוא באה כסדר עולם, למה האדם יוצא מן העולם, כי כל המתים אינם מתים בשביל הקנאה או בשביל התאוה או בשביל הכבוד. ובא ללמוד כי יש מיתה בלא חטא, כדקיימא לן במסכת שבת (נה:) יש מיתה בלא חטא, ויש יסורין בלא עון, ולמה הם מתים*. לכך אמר 'הילודים למות', רוצה לומר כי מצד שהוא נולד ראוי לו המיתה, וזה כי הנולד הוא שנולד אחר שלא היה בעולם, וכמו שנולד אחר שלא היה, כך יפסד מן עולם הזה, ולפיכך אמר 'הילודים למות'. ולא אמר 'הברואים למיתה', אף על גב שנברא גם כן, רק 'הילודים', כי אין ראיה מן הנברא, שאף על גב שהוא נברא, הנה בריאתו מן השם יתברך אשר הוא נצחי, וכמו שבראו, כך אפשר שיהיה מקיים אותו. אבל הילודים מאב ואם, שהרי יש בהם חלק מאב ואם, שהם סבת האדם הנולד, ואי אפשר לומר שיהיה קיים לעולם אחר שנולד מאב ואם. ולפיכך לתחיית המתים, אפשר שיהיה האדם חי ולא

ימות, כי אז אין אב ואם שיהיו סבה אל האדם, רק השם יתברך הוא יהיה סבה. ולפיכך אמר 'הילודים למות' דוקא. ועוד יש בזה פירוש עמוק ומבואר ממה שאמרו במדרש (ילקו"ש ח"א יח) על "אלה תולדות שמים וארץ" (בראשית ב, ד), כל שיש לו תולדות כלה ומת, וכל שאין לו תולדות לא כלה ולא מת. ואין כאן מקום להאריך.

ומה שאמר 'והמתים להחיות', דמשמע שהמתים עומדים להחיות, שלא אמר 'המתים יחיו', רק 'והמתים להחיות', כי פירושו שכשם שהילודים עומדים למיתה, כך המתים עומדים להחיות*, שהקב"ה מחיה אותם. כי שם 'מת' אילו נאמר על דבר שהוא העדר גמור, אין ההעדר שב נמצא בודאי. ואם היה שם 'מת' נאמר על הנמצא לגמרי, אין הנמצא שב נמצא אחר שהיה נמצא קודם. אבל שם 'מת' נאמר שחסר לו החיות אשר מדרכו בו החיות, ואי אפשר שלא יושלם החסר מדבר ממה שראוי שיהיה לו. ושם 'מת' בא על מי שחסר החיות, אשר מדרכו אשר ימצא* בו החיות, ואי אפשר שלא יושלם. ואין לומר על האדם שהוא חסר העפיפה, כי אין מדרכו שיהיה בו כזה, וכיוצא בזה לא שייך בזה חסרון. וזה בודאי לא יושלם, כי לא נקרא חסר, כיון שאין מדרכו שיהיה בו. ולכך אמר 'והמתים להחיות'.

אמנם אל יקשה לך, שהרי גם כן על הבהמה ועוף כתיב "כי ימות". והפרש יש, כי לא נקרא 'מת' כמו שיקרא האדם בשם 'מת'; "לא המתים יהללו יה" (תהלים קטו, יז), "כי ימות מת" (במדבר ו, ט), "על נפשות מת" (ויקרא כא, יא), "הנוגע במת" (במדבר יט, יא), הרי שנקרא 'מת'. ולא מצאתי על הבהמה כך, רק "כי יקלל הכלב המת" (שמ"ב טז, ט), ולא היה שם כלב מת, רק על האדם נאמר. גם שם לא יקרא סתם 'מת', רק "כלב [מת]", ושם הזה הוא עיקר, ולא נקרא 'מת' בלבד. כי לא מצאתי בשום מקום שיקרא סתם 'מת', רק האדם. ושם 'מת' בא על מי שחסר החיות, אשר מדרכו שימצא לו*, והבן זה מאוד. ומפני כך 'המתים להחיות'.

ואמר 'והחיים לדון'. כלומר מצד שהם חיים, השם יתברך דן אותם, כי החיים יש להם קירוב אצל השם יתברך, שהוא "אלקים חיים" (דברים ה, כג), ומפני כך מקבלים מאתו יתברך דין, כי נאמר (תהלים נ, ג) "וסביביו נשערה מאד". ולא כן המתים, שאין המתים, מצד שהם מתים, עם השם יתברך. ואף כי הצדיקים בודאי עם השם יתברך תחת כסא כבודו, דבר זה כי הצדיקים אף במיתתם נקראו חיים (ברכות יח.). אבל בודאי כלל החיים, מצד שהם חיים יש להם דביקות עם השם יתברך, שהוא חי, ולפיכך מקבלים ממנו הדין. כי דבר זה הוא ברור, שכל אשר הוא קרוב אליו, מקבל הדין תחילה. ולפיכך

אמר 'והחיים לדון', והם יהיו החיים שהם עתה, או החיים שיהיו אחר התחיה, מכל מקום מצד שהם חיים, מקבלים הגזירה והדין.

ויש לפרש 'והחיים לדון', היינו להנהיג אותם מה שהם צריכים, וזה נקרא משפט, כמו (מ"א, ח, נט) "לעשות משפט עבדו". כי צריך דין על זה אם האדם הוא ראוי לדבר זה או אינו ראוי, וזה שייך בחיים, וזה נכון.

אמנם מה שאמרו (עדיות פ"ב מ"י) 'משפט רשעים בגיהנם שנים עשר חודש', ושאר פושעים שהם נדונים בגיהנם. אינו דומה לזה כלל, כי מה שאמר 'והחיים לדון', היינו שעיקר הדין הוא כאשר חי עדיין*. אבל הרשעים שהם נדונים, לא נגזר להם הדין אחר המיתה מן השם יתברך, רק בעת מותו נדון לגיהנם. והנה העונש מקבלים לאחר מיתה, אבל אין הדין עצמו לאחר מיתה. ולכך אמר 'והחיים לדון', כי החיים דן אותם השם יתברך דוקא.

ודבר זה תבין מה שיום הדין הוא בראש השנה, כי הימים האלו להשם יתברך קירוב אל העולם, כמו שאמרו רז"ל (ר"ה יח.) "דרשו ה' בהמצאו קראהו בהיותו קרוב" (ישעיה נה, ו), כי קירבת השם יתברך אל העולם מביא הדין. ולפיכך מלך וצבור*, מלך נכנס קודם לדין (ר"ה ח:), כדכתיב (מ"א ח, נט) "לעשות משפט עבדו ומשפט עמו ישראל". והיינו דקאמר (ר"ה ח:) לאו אורח ארעא דמלכא למיקם מאבראי. כי המלך לפי מדרגתו ומעלתו הוא קרוב אל השם יתברך, והקרוב הוא קודם לדין.

מכל מקום לפירוש אשר אמרנו כי הדין הזה היינו שהאדם נדון בכל שעה על כל הדברים אשר צריך לחיים*, אם ראוי הוא לכך, לא קשיא, כי דין החיים תמיד, ומשפט רשעים אינו כל שעה.

וכל זה בא לומר כי הכל הוא ביד השם יתברך; כי "הילודים למות", כלומר שהוא יתברך ממית הנבראים. והוא מחיה את המתים, כמו שאמר "והמתים להחיות". ואמר כאשר הם בחיים, הוא מנהיג אותם בדין. והנה בזה תדע שהכל ביד היוצר, אחר שהוא משנה את* העולם; הילודים משנה אותם אל המיתה, והמתים בהפך זה, משנה אותם מן המיתה אל החיים. ומפני שדבר זה הוא דבר והפכו, וזה מורה על כי הכל ביד השם יתברך, שהרי מפסיד הנבראים וגם מחיה אותם בהפך זה, ולכך סמך אותם ביחד. ואמר אחר כך 'והחיים לדון', ובזה נראה כי הכל ביד השם יתברך, כי הוא מושל עליהם בכל צד; הן כאשר הם* נמצאים, מביא אותם אל המיתה. וכאשר הם מתים, אז מחיה אותם. וכאשר הם בחיים הוא יתברך דן אותם.

ולכך יש לך 'לידע להודיע ולהוודע*'. נראה כי זכר שלשה לשונות; שיכול האדם לדעת דבר זה מעצמו, מי שהוא משכיל. ואמר, שאף אם אינו חכם מבין מדעת עצמו, יכול להודיע אליו דבר זה, עד שהוא יודע, וזהו 'להודיע'. ובאולי ימצא אדם מתעקש על דבר זה, שאין רוצה לקבל הדבר מחמת דמיונו, כנגד זה אמר 'ולהוודע', שאף אם ירצה להתעקש יכול האדם להכריח דבר זה, עד שיוודע לו בעל כרחו, כל כך הדבר נגלה ומוכרח.

ועוד כי מפני שבא לומר שהידיעה הזאת מוכרחת, ואי אפשר רק שיהיה כך, לכך זכר שלשה לשונות. כי הידיעות הם שלשה, והידיעה שהיא יותר ידיעה, היא הידיעה שהיא מוכרחת. נגד זה הזכיר שלשה לשונות. וזה כי הידיעה האחת היא הידיעה באפשר, וכמו שתאמר 'ראובן בבית פלוני', והאמת שהוא בבית פלוני, אבל במקרה נמצא שם, כי אין ראוי שיהיה דוקא שם. הידיעה השנית, היא הידיעה במה שראוי שכך יהיה, וכמו שהוא יודע שהאדם יש לו ידים. ודבר זה היא הידיעה במה שראוי, מכל מקום אפשר שיהיה האדם בלא ידים. לכך דבר זה הידיעה שאינו מוכרחת. הידיעה השלישית, היא ידיעה מוכרחת, ואי אפשר שיהיה רק כמו שהיה. כמו הידיעה שהאדם אינו הולך בלא רוח חיים, ודבר זה ידיעה מוכרחת היא. והידיעה שאפשר שיהיה בענין אחר, אין זה ידיעה גמורה, ולכן לא נקרא ידיעה זאת רק 'לידע'. אבל הידיעה במה שראוי להיות, היא ידיעה יותר, נקרא זה 'להודיע', כי כאשר מודיע לאחרים דבר זה היא ידיעה יותר. וכנגד הידיעה שהיא ידיעה מוכרחת, והיא עוד יותר ידיעה, על זה אמר 'להוודע', כי הלשון של 'להוודע' משמע בעל כרחו, עד שהוא דבר הכרחי, עד שאי אפשר שיהיה באופן אחר, שהוא יתברך 'הוא האל הוא הדיין וכו". ולפיכך הזכיר שלשה לשונות, כך יראה פשוט ונכון.

ואפשר לומר כי 'לידע' רצה לומר שיהיה יודע האדם בעצמו, 'ולהודיע' את אחרים, 'ולהוודע' אל הכל, לא אל מקצת בלבד, רק אל הכל. ולכך אמר 'להוודע', כי לשון זה משמע שנודע אל הכל, שהידיעה הזאת מתפשטת אל הכל. אי נמי, כי אלו שלשה לשונות הזכיר כדי לחזק הענין, כי הדבר מתחזק בשלשה פעמים. וכן תמצא בכמה מקומות שבאו שלשה לשונות כדי לחזק הדבור; "היכל ה' היכל ה' היכל ה'" (ירמיה ז, ד), הזכירו* ג' פעמים לחזק. ודבר זה הרבה, וכן פירשו המפרשים. ומפני שבא עתה לומר איך הכל הוא מן השם יתברך, עד ש'הוא דיין והוא עד והוא בעל דין', יאמר עוד 'על כרחך אתה נוצר ועל כרחך אתה חי וכו", שכל הדברים השם יתברך מכריח אותם כפי רצונו, ואין דבר מן האדם, רק הכל מן השם יתברך. ולכך אמר ג' פעמים 'לידע ולהודיע

ולהוודע', כלומר שכך הוא לגמרי בלי שום צד אחר, רק הכל בעל כרחו של אדם, ודבר זה מבואר.

ואמר 'שהוא אל', כלומר שהוא קדמון, ולכך נקרא 'אל' על שהוא קדמון, ולכך כתיב (ישעיה מג, י) "לפני לא נוצר אל". ומורה שם הזה שהוא קדמון, כי האות הראשון הוא אל"ף, שהוא התחלת האל"ף בית"א. ואות השני הוא הלמ"ד, שהוא התחלה לחצי השני מן האל"ף בית"א, רוצה לומר שהוא יתברך ההתחלה לעליונים ולתחתונים. גם האל"ף והלמ"ד יבואו זה תמורת זה בא"ל ב"ם, ולכך שתיהם מורים על התחלה*, ולפיכך שם 'אל' מורה שהוא התחלה. לא שבא לומר דבר זה כי הוא יתברך התחלה, כי מי לא ידע דבר זה. אבל רוצה לומר כל הדברים הם נמשכים אחר ההתחלה, כלומר שהוא התחלה.

וכמו שהוא יתברך ההתחלה, כך גומר הכל עד לבסוף. לכך אמר ש'הוא היוצר', רוצה לומר שהוא צר צורה בתוך החומר, והוא מלשון 'צורה', שהוא בא על הצורה המוטבעת. ואמר 'הוא הבורא', [הוא] דבר אלקי הדבק בנבראים, והוא אינו מוטבע בחומר, לא כמו הצורה המוטבעת. לפיכך אלו שתי לשונות 'הוא היוצר' 'הוא הבורא' נגד עליונים ותחתונים; כי התחתונים, צורה שלהם עומדת בחומר, ו'בריאה' שאמר [הוא] על העליונים*. ולפיכך לא תמצא לשון בריאה רק באדם, מפני שהאדם יש בו דבר אלקי. וכן כתיב אצל התנינים, דכתיב (בראשית א, כא) "ויברא אלקים את התנינים הגדולים". ולדעת רבותינו ז"ל (ב"ב עד:) הוא לויתן ובת זוגו. ובודאי כי בבריאה זאת, הוא לויתן, דבק בו ענין אלקי, ובאלו שניהם שייך 'בריאה'. וכן על השמים והארץ בכללם שייך לשון 'בריאה' בשביל זה. ודבר זה יתבאר עוד לקמן אצל (פ"ו סוף מ"י) 'כל מה שברא הקב"ה בעולמו וכו", עיין שם. ואמר ש'הוא המבין', רוצה לומר שהוא מבין מעשה בני אדם, ומשגיח בהם.

והוא עד. יש לך לדעת ענין העדות, שאל תאמר כי ענין העדות שצריך שידע הדיין המעשה, ואם אין עד לא ידע המעשה. שאם כן, למה אין עד נעשה דיין (ר"ה כו.), הרי הדיין יודע. ואם אתה אומר שהטעם שאין עד נעשה דיין דבעינן לקיים הזמה, ואם העד נעשה דיין לא ירצה הדיין לקבל הזמה על עצמו, אם כן יקשה לך הא דקיימא לן (ר"ה כה:) דיינים שראו באחד שהרג את הנפש, שנעשים דיינים, דלא תהא שמיעה גדולה מראיה, והרי לא יהיו מקבלים הזמה על עצמם. ואם ראו בשעה שפסולין לדין, כגון שראו בלילה, דאין נעשים דיינים (ר"ה כה:), ומאי שנא, שהרי אף אם ראו בלילה, הדיינים יודעים הדבר כמו שראו ביום. אלא אין הדין חל רק כאשר הדבר הוא נגלה בפועל לפני הדיין, ואז אפשר לו לדון, והעד הוא שמוציא הדבר לפועל לפני הדיין, עד שיוכל לדון

הדיין. ולפיכך אין עד נעשה דיין, שהרי צריך שיוציא הדבר אל הפועל לפני הדיין, ואם העד נעשה דיין, לא הוציא אחר העדות לפועל לפני הדיין שיהיה הדין חל. ולכך אף אם ידע הדבר, כיון שלא הוציא העד העדות לפועל לפני הדיין, אין כאן דין. ואם ראו ביום, אז הדבר יוצא לפועל לפני הדיין, ויכול לדון על המעשה עצמו שיצא אל הפועל. ודבר זה ענין מופלג, אין כאן מקום זה. ואמר כי הוא יתעלה ויתברך מוציא הדבר אל הפועל, לכך הוא עד.

וכן 'הוא בעל דין', שצריך שיהיה כאן מי שתובע הדין ומבקש הדין, ואם אין כאן מבקש הדין, כלומר שאם אין הדבר שהדין עליו כנגד אחר, אין כאן דין. והשם יתברך הוא בעל דין, שאם חטא, החטא הוא כנגד השם יתברך, והוא מבקש הדין. וכמו שהוא דיין עתה, כך הוא דיין לעולם.

ואמר ברוך הוא וכו'. נתן אל השם יתברך ארבעה דברים, והם כולם שייכים אל הדין. וכן בכתוב תמצא ארבעה מדות בדיינים דכתיב (שמות יח, כא) "אנשי חיל יראי אלקים אנשי אמת שונאי בצע". ופירוש "אנשי חיל", שהוא אדם זריז להציל עשוק מיד עושקו, וזהו נקרא "אנשי חיל". "יראי אלקים" שהם יראים השם יתברך בדין, ואינם יראים את האדם, וזה נקרא "ירא אלהים", שאם אינו ירא אלהים, הוא ירא מלעשות דין באנשים. "אנשי אמת", שהוא אוהב את האמת, ומתוך כך לא יפסוק עד שידע אמיתת הדין, ולא יפסוק באומדנא, רק רוצה לשפוט אמת. "שונאי בצע" שאם אוהב ממון באולי יהיה לו הנאה של מה בדין, ולא יכול לברר הדין לאמתו.

וכנגד "אנשי חיל" אמר כאן 'שאין לפניו שכחה', כי הוא יתברך זריז, לכך אין לפניו שכחה כלל, כי השכחה מחמת העצלות. וכנגד "יראי אלקים" ואין יראים האדם, זכר כאן 'ולא משוא פנים'. וכנגד "שונאי בצע" זכר כאן 'ולא מקח שוחד'. וענין נשיאת פנים רוצה לומר שאף שהוא מלך, אינו נושא פנים אליו לומר בשביל שהוא מלך יש לחוס עליו, ודבר זה 'נשיאות פנים'. 'ולא מקח שוחד', רוצה לומר כי הנבראים כלם נבראו לכבודו יתברך, ולפיכך לא היה לו לדון אדם, אחר שיש לו כבוד מן האדם. ועל זה אמר שאין מקח שוחד לפניו כלל, שיאמר שיש לו כבוד מן האדם, כי הכל שלו, ואין האדם נותן אליו דבר, כי כל הנמצאים הם אליו יתברך. ואין לפרש כמשמעו, כי דבר זה אין צריך לומר, וכי שייך לומר דבר זה אצל השם יתברך. והא דאיתא במסכת ברכות (כח:) בשעת פטירתו של רבן יוחנן בן זכאי היה בוכה וכו' עד שאינו יכול לשחדו בממון ולא לפייסו בדברים וכו'. בודאי אין דברים אלו ראיה, שרצה לומר אצל המלך שייכים כל אלו דברים; שיכול לשוחדו בממון, ולפייסו בדברים, ואפילו הכי הוא ירא, כל שכן אצל

מלך מלכי המלכים, שלא שייך כל דבר זה, שיהיה ירא. ומה שתרגם אונקלוס על (דברים י, יז) "לא ישא פנים ולא יקח שוחד", 'דלית נסיב אפין ואף לא לקבלא שוחדא', שודאי יש לפרש כמו שאמרנו, כי לא תרגם רק לשון הכתוב. על זה אמר 'שאין לפניו מקח שוחד כלל'.

ומה שאמר 'שהכל שלו', קאי על כל מה שאמר; כי 'הוא דיין' כל העולם, שהרי הכל שלו, ולפיכך היכולת בידו לדון על* אשר לו. 'והוא עד והוא בעל דין', כל זה מפני שהכל שלו, ועל דבר שלו יש לו להעיד עליו, ולהיות בעל דין כנגדו. וכן 'שאין* לפניו עולה', למה יעשה עולה אל דבר שהוא שלו. וכן שאין שכחה לפניו, כי מאחר שהכל שלו, אין נעלם ממנו. כי אם היו הם מסולקים מאתו, ולא היה הכל שלו, היה שייך בזה העלמה. ומפני שהכל שלו, אין העלמה ושכחה אצלו, כי לא יסולק דבר מאתו. (-וכן אין אתו עולה, כי למה יעשה עולה לדבר שהוא שלו-). וכן שאינו נושא פנים, אף אם הוא מלך, כי מאחר שהוא שלו, אין נשיאת פנים לכמו זה, שאינו חשוב אצלו, שהרי הוא שלו. ומכל שכן שאין לפניו מקח שוחד, שאף אם הנמצאים הם לכבודו יתברך, לא שייך בזה שיקח שוחד כי לא ידין אותו, כי אין מקבל מאחר, כי הכל שלו יתברך, והכבוד שנותן אל השם יתברך, משלו יתברך הוא נותן, ואין בזה מקח שוחד רק כאשר מקבל דבר שאינו שייך לו, ושייך בזה 'קבלה' כאשר מקבל מזולתו, ולא היה הדין עליו, כמו שיתבאר בסמוך שכל אשר מקבל מזולתו אין ראוי לדון עליו. אבל מפני שהכל שלו, והכבוד שנותן הוא מן השם יתברך, ולכך לא שייך אצלו מקח שוחד.

והרמב"ם ז"ל מפרש (כאן) מה שאמר כאן 'ולא יקח שוחד', אין ענינו שלא יקח שוחד להטות הדין, כי זה מן השטות שירוחק מן השם יתברך מה שלא יצוייר ואף לא ידומה, כי איך ינתן לו שוחד, ומה יהיה השוחד. אבל ענינו הוא שלא יקח שוחד הטובות. כמו שיעשה האדם אלף טובות, ורעה אחת, שלא ימחול לו השם יתברך העבירה ההיא* לרוב טובותיו, ויחסר לו מאלף טובותיו טובה אחת או יותר, אבל יענש על זאת הרעה האחת, ויגמלהו על הטובות ההם כולם, וזהו (דברים י, יז) "לא יקח שוחד". והוא כמו (שם) "לא ישא פנים", שיענש הגדול במעלות על דבר מועט, כמו שנענש משה רבינו וכו'.

ויש מקשים על דבריו, מה שאמרו במסכת סוטה (כא.) עבירה מכבה מצוה, מכל שכן שהמצוה מכבה העבירה, וזה שלא כדברי הרמב"ם ז"ל שאמר שלא ימחול לו הקב"ה עבירה אחת לרוב טובותיו, והרי המצוה מכבה עבירה. וקושיא של כלום היא, דמה שמצוה מכבה עבירה, היינו כשהקב"ה נותן לו שכר בשביל המצוה, או שמגין עליו בשביל המצוה, בזה מכבה עונש העבירה. וכך להיפך, העבירה מכבה המצוה, שאם

ראוי שיבא עליו טוב בשביל המצוה, העונש שבא בשביל העבירה מכבה הטוב. אף על גב שדבר הזה גורם הרבה פעמים שלא יבא עליו טוב, ולא יבא עליו רע, ונשאר בינוני, מכל מקום אין דבר זה שלוקח הקב"ה המצוה תחת העונש, רק שמצד המצוה ראוי שיהיה לו שכר, ובשביל העבירה ראוי שיהיה לו פורענות, והאחד מכבה את חבירו, וישאר בלא טוב ובלא רע. ואין להקשות סוף סוף יבא המצוה במקום העבירה. דבר זה אין קושיא, כי המדה הזאת באדם בינוני. אבל אם אינו בינוני, רק הוא צדיק, שהקב"ה משלם לצדיק חטאיו בעולם הזה, ושכר מצותיו לעולם הבא, אז אין מצוה מכבה העבירה, שאין הקב"ה נותן לו שכר מצות בעולם הזה. ועל זה אמר שאין הקב"ה מנכה אחת ממצותיו, שהם לו בעולם (-הזה-) [הבא], נגד החטא, שלא יביא עליו עונש בעולם הזה על אחד מחטאיו*.

ועוד שהמצוה שהיא מכבה עבירה, אין פירושו שמכבה העבירה מכל וכל, רק נשאר המצוה ונשאר גם כן העבירה. ואם עשה עבירה ומצוה עבדין ליה יום טוב בשביל המצוה, ויום רע בשביל העבירה. ואם לא היה העבירה היה לו הכל טוב בשביל המצוה, ואם לא היה המצוה היה לו הכל רע בשביל העבירה. עכשיו עבדינן ליה יום טוב ויום רע, כדאיתא בפרק קמא דקידושין (לט:) דקאמר דעבדינן ליה יום טוב ויום ביש. אף על גב דרש"י ז"ל לא פירש כך, מכל מקום כך עיקר הפירוש. על זה אמר שאין הקב"ה לוקח המצוה שלא יעשה יום ביש כלל, ולא יום טוב כלל, ואם כן, היה לוקח המצוה כנגד העבירה.

אבל על דבריו קשיא, דמה 'הכל שלו' דקאמר, דודאי הוא נתינת טעם על 'ולא יקח שוחד' גם כן. אבל לפירוש אשר אמרנו כי 'השוחד' רוצה לומר שיש אל השם יתברך כבוד מן הנבראים כלם, כי 'הכל ברא לכבודו' (כתובות ח.), ועל זה אמר שלא יקח שוחד לפטור אותו מן הדין.

ואל יקשה לך, כי כל שוחד הוא בשביל הדין, והשוחד הזה שלא בשביל הדין. דאף אם השוחד בא שלא בשביל הדין גם כן הוי שוחד, כמו חזא דפרח גדפיה עלויה וסלקיה (כתובות קה:), דאף על גב שלא כיון הבעל דין בשביל שוחד, נקרא שוחד, ופסול ליה לדינא, דמקבל השתא טובה מיניה. והכבוד שנותנין הנבראים אל השם יתברך, אף בשעת הדין הם נותנין כבוד אל השם יתברך, ועם כל זה הוא עושה דין בהם.

ועדיין קשה, דקאמר 'הכל שלו', כלומר שאינו נותן דבר אל השם יתברך, והכל שלו. ומשמע שאם היה אפשר לתת דבר אליו, היה מקבל שוחד, ואיך אפשר לומר שהשם יתברך לא יעשה דין, שאף אם היה נותן דבר, הוא עושה משפט. ותירוץ קושיא זאת יש

לך לדעת, כי השוחד שמקבל מאחר, נעשה עמו דבר אחד, כי הוא מקבל מאתו. ולכך נקרא 'שוחד', שהוא חד, כלומר שנעשה הוא והדיין חד. ואז לא נמצא הדין מן הדיין, כי אין דין רק כאשר הדיין נבדל מן הבעל דין, שאז הוא דן עליו. אבל כאשר נעשה עמו אחד, הרי אין הדיין נבדל מאותו שהוא דן עליו, ולא היה זה דין כלל, כאשר אין הדיין פועל בדבר שהוא עמו אחד, כי אין דבר פועל בעצמו. ולפיכך יש לחשוב כי הוא יתברך מקבל הכבוד מן האדם, ונעשה עמו אחד, ואין כאן דין כאשר מקבל* הכבוד מן האדם. אף על גב שהוא דיין אמת, סוף סוף אין כאן דין. ולכך אמר שאין הדבר כך, שהרי 'הכל שלו', ומאחר שהכל שלו, אין כאן שוחד שיהיה נעשה עם הבעל דין אחד. כי אף אם הנבראים נותנים כבוד אל השם יתברך, מפני שהכל של השם יתברך אין כאן קבלה מזולתו שלא ידין אותו מצד שנעשה עמו אחד ולא יהיה דין.

וכן בעצמו מה שאמר 'שאינו נושא פנים', כי הדיין שהוא נושא פנים בשביל שאין לו כח לדון על גדול כמותו, ולכך הוא נושא פנים אליו, שאין היכולת בו לדון עליו, אף כי הוא בעל אמת. ועל זה אמר כי השם יתברך אינו נושא פנים לאחר, כי הכל הוא שלו, ואין חשיבות כלפי מעלה. וכך פירוש "לא יקח שוחד" (דברים י, יז), כי המקבל מאחר נעשה עמו אחד, עד שלא יכול לדון עליו, כי הדיין צריך שיהיה נבדל מן בעל הדין, וכל הלוקח* שוחד נעשה עמו אחד. ועל זה אמר כי לא שייך דבר זה אצל השם יתברך, כי הכל שלו, כמו שהתבאר.

ומה שאמרו במדרש תהלים (שוחר טוב מזמור יז) "מלפניך משפטי יצא" (תהלים יז, ב), אמר הקב"ה לדוד, בחנם בראתי סנהדרין, לך ודון בפניהם. אמר לפניו, רבונו של עולם, כתבת בתורתך (דברים טז, יט) "לא תקח שוחד", והם מתיראים ליקח שוחד. אבל אתה נוטל שוחד מן הרשעים, שנאמר (משלי יז, כג) "ושוחד מחק רשעים יוקח". אמר הקב"ה לישראל, בני, עד ששערי תשובה פתוחין עשו תשובה, שאני נוטל שוחד בעולם הזה. אבל משאני יושב בדין בעולם הבא, איני נוטל שוחד, שנאמר (משלי ו, לה) "לא ישא פני כל כופר ולא יאבה* כי ירבה שוחד", עד כאן. ומעתה קשיא, שהרי השם יתברך לוקח שוחד תשובה ומעשים טובים. ויש לך לדעת, כי התשובה ומעשים טובים שנקראים 'שוחד', רצה לומר כי הוא יתברך רוצה בתשובה ומעשים טובים מן האדם, ולפיכך דבר זה נקרא 'שוחד' אל השם יתברך. ובודאי לא קשיא, ואפילו לפירוש הרמב"ם ז"ל שפירש (דברים י, יז) "לא יקח שוחד" נאמר על המצות, אינו דומה, כי מה שאמר "לא יקח שוחד", היינו שאינו לוקח שוחד שיפטור הבעל דין מן הדין בשביל שמקבל מזולתו. אבל התשובה הוא תקון הדין בעצמו, וכן המעשים טובים גם כן תקון הדין בעצמו*. וזה

כי קודם שעשה מעשים טובים היה רובו חייב, והיה עליו דין גדול, כי הכל לפי רוב המעשה (למעלה פ"ג מט"ו). וכאשר עשה מעשים טובים, אז נעשה רובו זכאי, ואין כאן הדין הראשון שהיה נדון להיות רשע לגמרי. ובתשובה נפטר מן החטא לגמרי, אבל על ידי מעשים טובים לא נפטר מן הדין, דהיינו החטא שעשה.

ומה שנקרא התשובה ומעשים טובים 'שוחד', מפני שהוא שוחד בערך בית דין שלמטה, שאם עבר עבירה, ואפילו אם עשה כמה וכמה מצות, אין בית דין של מטה משנים הדין. אבל אצל השם יתברך אינו כך (-רק-) כאשר מתקן מעשיו בעצמם. ושוחד גמור נקראו תשובה ומעשים טובים, כי על ידי תשובה ומעשים טובים נעשה האדם עם השם יתברך אחד לגמרי, ואין הדין על מי שהוא דבק בו יתברך ונעשה עמו אחד לגמרי. אבל דבר זה, שהוא תשובה ומעשים טובים, הם תקון האדם עצמו, עד שיצא מן הדין בעצמו, שנעשה זכאי אחר שהיה חייב. והנה אין לוקח שוחד מן החייב שלא יבא עליו הדין, אבל השוחד הזה שהוא באמת זכאי, בודאי הקב"ה נוטל, ועל ידי תשובה ומעשים טובים הוא מסולק מן החטא, ואין צריך ביאור.

ואמר 'ואל יבטיחך יצרך שהשאול בית מנוס לך'. כלומר כי כבר אמרנו שהחיים לדון, ומאחר שהוא בשאול, והשאול נבדל מן השם יתברך, ואם כן יש לאדם לחשוב כי השאול בית מנוס לרשעים מן הדין, כאילו הם נבדלים מן השם יתברך, שאין הדין רק לחיים, ולא לאותם שהם רחוקים מן השם יתברך, אותם שהם בשאול. ואף כי 'המתים להחיות', היינו אותן שהם צדיקים ליתן שכר להם, ולא לדון הרשעים. ועל זה אמר 'שעל כרחך אתה נוצר', היא היצירה בבטן אמו, 'ועל כרחך אתה נולד' שיצא לאויר העולם, 'ועל כרחך אתה חי', כלומר שאין הדבר נמשך אחר המקבל כלל, רק אחר השם יתברך שהוא פועל הכל. ולפיכך האדם חי על כרחו, לא מצד עצמו. וכן 'על כרחך אתה מת', שהכל* מתחייב מן השם יתברך. וכן גם כן 'אתה עתיד לתת דין וחשבון לפני הקב"ה', שיעלה השם יתברך את האדם מן השאול כדי שיתן דין וחשבון לפני הקב"ה. וכל זה מפני כי אין מצד הבריאה עצמה כלום, רק הכל מן השם יתברך, כי הוא יתברך הכל. ומאחר שהוא הכל, לכך הכל הוא ממנו יתברך, ובעל כרחו של אדם, לא מצד האדם, ודבר זה מבואר.

סליק פרק בן זומא בסיעתא דשמיא

פרק ה

משנה א

בַּעֲשָׂרָה מַאֲמָרוֹת נִבְרָא הָעוֹלָם, וּמַה תַּלְמוּד לוֹמַר, וַהֲלֹא בְמַאֲמָר אֶחָד יָכוֹל לְהִבָּרְאוֹת, אֶלָּא לְהִפָּרַע מִן הָרְשָׁעִים שֶׁמְּאַבְּדִין אֶת הָעוֹלָם שֶׁנִּבְרָא בַּעֲשָׂרָה מַאֲמָרוֹת, וְלִתֵּן שָׂכָר טוֹב לַצַּדִּיקִים שֶׁמְּקַיְּמִין אֶת הָעוֹלָם שֶׁנִּבְרָא בַּעֲשָׂרָה מַאֲמָרוֹת:

בעשרה מאמרות וכו'. בפרק הקורא (מגילה כא:) פריך הני תשעה הוי כו'. ומתרץ "בראשית" (בראשית א, א) נמי מאמר הוי, שנאמר (תהלים לג, ו) "בדבר ה' שמים נעשו". ויש להקשות, מאחר ד"בראשית" נמי מאמר, (-ו-)למה לא כתיב "ויאמר אלהים יהי שמים וארץ". ויראה*, מפני שאסור לספר מדבר שהיה קודם שנברא העולם, והאמירה היה קודם שנברא העולם, ולפיכך כתיב "בראשית ברא אלהים", שמתחיל בבריאה.

ועוד יש לתרץ, שאף על גב ד"בראשית" נמי מאמר הוא, אינו דומה מאמר "בראשית" לשאר מאמרים. כי לשון אמירה בא על דבור פרטי, שהיה אומר דבר זה. אבל כשברא השמים וארץ, נכלל בזה כל העולם, ואינו דבר פרטי, שהרי הכל נברא ביום הראשון. ולפיכך לא שייך אמירה, שפירושו באמירה וברצון* הזה שאמר שיהיה נבראים שמים וארץ, שכן לשון אמירה בכל מקום בא על ענין פרטי. ומשמע כי יש אמירה אחרת עוד בענין הבריאה, כמו כל שאר "ויאמר", שרוצה לומר באמירה* הזאת ברא דבר זה, ובאמירה אחרת ברא* דבר אחר. וכאשר ברא שמים וארץ, שהם כלל העולם, אין כאן אמירה אחרת, ולכך* לא שייך לשון "ויאמר". כי השמים והארץ הם הכל, כי (בראשית א, א) "את השמים ואת הארץ" לרבות צבאיהם.

וראיה לזה הפירוש, דכתיב (תהלים לג, ו) "בדבר ה' שמים נעשו". וידוע כי לשון דבור אינו כמו לשון אמירה; כי האמירה בא על ענין פרטי, לכך כתיב בכל מקום "וידבר ה' לאמור", והדבור הוא בא על חתוך הקול בלבד, כמו 'חי מדבר', ואינו בא על ענין פרטי, והאמירה שנזכר אחריו, הוא בא על דבור פרטי מה שהיה הענין. ולפיכך כתיב "בדבר ה' שמים נעשו", כלומר שהשמים נעשו בדבורו שהוציא הקב"ה מפיו. אבל אמירה פירושו שאמר ענין זה, ומשמע שיש ענין אחר, ואין הדבר כן, כיון שהכל נברא ביום הראשון, אין כאן אמירה אחרת.

ולא כתיב "וידבר אלהים יהי שמים וארץ", כי לשון דבור לא בא רק אל הדבור שהוא חתוך הקול בלבד, ובזה לא נבראו שמים וארץ, רק נבראו במה שמשמע מן הדבור שיהיו נבראים, וזהו אמירה, ואין זה משמע בלשון דבור. ועוד, כי הדבור אין לו מקבל, וראיה לזה שלא תמצא לשון "לי" ו"לו" אצל דבור. ובכל מקום שכתוב "לי" ו"לו" אצל

דבור, פירושו "עלי" ו"עליו", וכמו שפירש רש"י ז"ל אצל "דברתי לך". והטעם מבואר, כי הדבור שהוא חתוך הקול בלבד, אין לו מקבל, רק האמירה, שהוא הענין הנאמר, יש לו מקבל בלבד. ואצל אמירה בלבד [נאמר] "לי" ו"לך" ו"לו" ו"להם". ולכך לא שייך לכתוב כאן לשון דבור, כי השם יתברך גזר שיהיו נבראים, וכל גזירה יש כאן מקבל, וכדכתיב (ישעיה מח, יג) "קורא אני אליהם יעמדו יחדיו". ודבר זה לא שייך בלשון דבור, כי אין לדבור מקבל. ומה שכתוב (תהלים לג, ו) "בדבר ה' שמים נעשו", רוצה לומר שבלא עמל ויגיעה נברא הכל, כדכתיב (שם) "וברוח פיו כל צבאם". ולכך לא כתיב "וידבר אלקים יהי שמים", כי לא בא לשון דבור על ענין זה, ופירוש זה ברור.

'**והלא במאמר** אחד יכול להבראות'. הלשון הזה קשה, שאם בא לומר שהיה אפשר שיהיה נברא במאמר אחד, וברא אותו בי' מאמרות, היה לו לומר 'ולמה בראו בעשרה מאמרות'. ועוד, דאיך שייך לומר שהיה אפשר שיהיה במאמר אחד, ובראו בעשרה מאמרות בשביל שכר הצדיקים ועונש הרשעים. שהוא דומה לאדם שאומר בית זה אוכל לבנותו במאה דנרין, ועם כל זה אפזר עליו עד אלף, שאם תשרוף הבית תשלם לי אלף. וכי בשביל זה חייב לשלם אלף בשביל שהוציא אלף, והלא במאה יכול לבנותו. וכן בענין זה, כיון שהיה יכול לבראות העולם במאמר אחד, ובראו בעשרה מאמרות, יהא שכר לצדיקים יותר, ויפרע מן הרשעים ביותר. ועוד, דלא שייך עמל לפני הקב"ה, ולא בעמל ויגיעה ברא אלהים את עולמו, אם כן מאי שנא מאמר אחד או עשרה מאמרות.

והרמב"ם ז"ל* פירש (בפירושו למשנתינו) שהיה אפשר לכתוב כל הבריאה במאמר אחד, ולא לכתוב עשרה מאמרות. וגם בזה לא אתי שפיר 'והלא במאמר אחד יכול להבראות', שהיה לו לומר 'והלא אפשר לכתוב מאמר* אחד'. ואם הקושיא 'והלא במאמר אחד יכול להבראות', ומאחר שאפשר לבראותו במאמר אחד, יכתוב מאמר אחד. דודאי אם לא היה אפשר שיהיה נברא במאמר אחד, צריך לכתוב עשרה מאמרות. אבל כיון שאפשר שיהיה נברא במאמר אחד, למה הוצרך לכתוב עשרה מאמרות. אי אפשר לומר כך, דאם כן יקשה בלאו הכי, כיון שאפשר שיהיה נברא במאמר אחד, למה בראו בעשרה. ואם יש טעם למה בראו בעשרה מאמרות, ולא במאמר אחד, זה הטעם גם כן מה שכתב עשרה מאמרות.

ויראה דכך פירושו; 'בעשרה מאמרות וכו', ומפני שאמר ומה יש ללמוד ממה שנברא בעשרה מאמרות, אמר על זה* ולמה יש לנו ללמוד, כי מה קשה בזה עד שתאמר שיש לך ללמוד מזה. ואמר 'והלא במאמר אחד יכול להבראות', ונברא בעשרה מאמרות. ואמר שיש ללמוד ממה שנברא בעשרה מאמרות* 'להפרע מן הרשעים וכו'. ואין הפירוש

שלכך בראו הקב"ה בעשרה מאמרות, והיה יכול לבראות* במאמר אחד, להפרע מן הרשעים. ולכך הוסיף 'ומה תלמוד לומר', דלא שאל על* הבריאה למה בראה בעשרה מאמרות, רק ששאל מה יש ללמוד מזה, ואמר שיש ללמוד מזה* 'להפרע מן הרשעים'. ומה שלא אמר 'ללמדך שיפרע מן הרשעים', דלא אמר 'ללמדך' רק על הכתוב, שבא ללמד, ושייך לומר 'ללמדך'. אבל כאן שאמר 'ומה תלמוד לומר', ורוצה לומר כי מה יש לך ללמוד מזה, לא שייך לומר כלל 'ללמדך', דהכי קאמר; ומה יש לך ללמוד מזה שנברא בעשרה מאמרות. ואמר דבר זה יש ללמוד 'להפרע מן הרשעים'. ופירוש זה, כי אם היה נברא במאמר אחד, לא היה העולם כל כך חשוב במעלה כאשר הוא עתה, שנברא בעשרה מאמרות, שהוא חשוב, כמו שיתבאר.

ויש לך לדעת כי מה שנברא העולם בעשרה מאמרות ולא במאמר אחד, מורה שהעולם הזה יש לו מעלה עליונה, והשם יתברך שכינתו בעולם הזה. ומורה על זה מספר עשרה, כי השכינה עם עשרה תמיד, ולא פחות מעשרה, כמו שבארנו למעלה (פ"ג מ"ו) אצל 'עשרה שיושבים ועוסקים בתורה', שהשכינה היא עם עשרה. שמזה תדע מה שמספר עשרה מקבל כבוד השכינה, כי עשרה יש בהם קדושה. ולפיכך אם נברא העולם במאמר אחד, לא היה אל העולם המדריגה העליונה הזאת. אבל עתה שהעולם נברא בעשרה מאמרות, יש אל העולם המדריגה העליונה הקדושה. כי כבר בארנו (שם) כי עשרה יש בהם קדושה, כי לכל דבר שבקדושה צריך עשרה.

והכל נרמז במה שכתוב (ישעיה כו, ד) "כי ביה ה' צור עולמים". העולם הבא נברא ביו"ד, מפני כי היו"ד מספרה עשרה, שמספר עשרה שייך לכל דבר שיש לו מעלה קדושה. לכך השכינה עם מספר זה. אבל עולם הזה נברא בה"א, כי הה"א יש בה שני חלקים, לרמוז כי העולם הזה יש בו שני דברים; שהוא עולם גשמי, ומכל מקום דבק בו גם כן מדריגה עליונה קדושה. והה"א היא ד', ובתוך הד' יש בו יו"ד.

ויש לדעת כי הד' מורה על רוחב ואורך, כאשר בצורת הד' קו נמשך ברוחב, וקו נמשך באורך, וזהו רוחב ואורך. ומורה הדבר הזה על התפשטות השטח לאורך ורוחב. ודבר זה בארנו בכמה מקומות בספר גבורות השם כי הד' מורה על התפשטות השטח באורך וברוחב, שהוא התחלת עולם הזה הגשמי, כמו שיתבאר בסמוך בענין התפשטות עולם הזה. והנקודה שהיא בתוך הד' עד שנעשה ממנו* אות ה', והנקודה שהיא יו"ד נבדלת מן הד', עד שהה"א יש בה שני דברים; דלי"ת, וגם יו"ד. [הדלי"ת] מורה על התחלת התפשטות הגשמי, והיו"ד מורה שהעולם הזה מקבל מעלה עליונה נבדלת, ואין העולם הזה גשמי מכל וכל. ולכך היו"ד היא בתוך הד', והד' מקבל היו"ד, ואין היו"ד נוגע, כי אין

הדבר שהוא נבדל מעורב עם הגשמי. ולכך היו"ד היא נבדל מן הד', ואינו נוגע. ולפיכך נברא העולם הבא ביו"ד, ופירוש זה ברור. ולכך נברא העולם בעשרה מאמרות דווקא, כי אם לא היה נברא בעשרה מאמרות* היה לו מדריגה פחותה. ועתה שנברא בעשרה מאמרות, מורה זה על מדריגה עליונה קדושה שיש לעולם. ולכך אמר כי מזה שנברא העולם בעשרה מאמרות לכך הרשעים שמאבדים העולם שיש בו מדריגת הקדושה, יתנו דין על זה. והצדיקים שהם מקיימים העולם שנברא בעשרה מאמרות, ומורה זה על כי יש לעולם מדריגה עליונה קדושה, ולכך שכרם גדול מאוד*.

ועוד תדע כי מה שנברא העולם בעשרה מאמרות, דבר זה יורה על מעלת העולם ושלימותו, ומורה זה מספר עשרה. כי כבר התבאר לך בפרק עקביא (למעלה פ"ג משניות ו, יג) ענין מספר עשרה באריכות, ושם תדע להבין מעלת מספר עשרה, כמו שמבואר שם. ומזה תדע להבין דברים אלו, כי העולם הזה ראוי שיהיה נברא בעשרה מאמרות, כי העולם הזה אשר נברא מן השם יתברך, אשר הוא אחד (דברים ו, ד), ולכך אי אפשר שלא יהיה פעולתו גם כן אחת, כי כל פעולה מתדמה אל הפועל, כמו שבארנו בכמה מקומות ענין זה. ולכך צריך שתהיה הפעולה, שהוא העולם, אחד. הבחינה השנית, הרבוי, שראוי שימצא בעולם מצד עצמו של עולם, שהוא הפעולה עצמה, כי אי אפשר שלא יהיה לעולם בחינה מצד עצמו גם כן, והבחינה הזאת הוא הרבוי, כי אין אחד רק השם יתברך. והרבוי הם החלקים אשר בעולם, והם נקראים 'חלקים פרטיים'. וראוי שיהיו תשעה, כי זהו כל החלקים, כמו שנתבאר למעלה בפרק עקביא (פ"ג מי"ג) ענין זה, שיש אל הפעולה אחדות מצד שהיא מן הפועל שהוא אחד, ויש לה ריבוי חלקים מצד הפעולה עצמה, שהיא מתפשטת, כמו שהתבאר למעלה. דמיון זה האילן; שיש לו ענפים הרבה מחולקים, והם חלקי האילן. ויש אל האילן עיקר אחד, הוא מקשר ומאחד כל החלקים. ובחינה זאת היא מצד כי הפעולה היא מן הפועל, שהוא אחד, לכך יש בפעולה גם כן האחדות. והבחינה האחרת מצד הפעולה, כי הפעולה מצד עצמה אין בה אחדות, רק ריבוי, עד שיש כאן עשרה. ולפיכך ראוי שיהיה המספר עשרה, כי לא יושלם המספר רק על ידי עשרה, כמו שהתבאר למעלה, עיין שם. ולפיכך נברא העולם בעשרה מאמרות, כמו שראוי אל הפעולה שיהיה בה בחינה מצד הפעולה עצמה, ובחינה מצד הפועל. והבחינה מצד עצמה הוא הריבוי, והם ט', והבחינה מצד הפועל הוא העשירי, שהוא כנגד הפועל. הרי לך כי עשרה מאמרות שנברא בו העולם מורה על שלימות העולם, ואשר העולם מקבל קדושה מן השם יתברך, כמו שראוי למספר עשרה.

ויש לך להבין משם, כי יש תשעה "ויאמר", והעשירי שהוא "בראשית", הוא כולל הכל, כנגד העשירי שהוא המקשר והמאחד החלקים, ולכך בכוחו הכל. לפיכך תמצא ט' "ויאמר" בפסוק, כי "ויאמר" הוא בא על דבר פרטי, כמו שהתבאר למעלה, ומאמר העשירי הוא "בראשית", והוא כולל הכל, כמו שהתבאר למעלה. כי לכך לא נאמר בזה "ויאמר", כי השמים והארץ כוללים הכל, כמו שבארנו למעלה. ולפיכך "בראשית" הוא כנגד העשירי, שהוא מחבר הכל, כולל הכל, והוא כנגד הבחינה שהוא מצד הפועל, הוא השם יתברך, שהוא אחד כולל הכל. ולכך אמרו כי הכל נברא ביום ראשון (רש"י בראשית א, יד). ועיין בפרק עקביא (למעלה פ"ג מי"ג) משם תבין כי העשירי בכוחו הכל, והוא יסוד וראשון אל הכל. ולפיכך לא כתיב "ויאמר" ביום הראשון, והכל נברא ביום הראשון, וזה מעלת העולם שנברא בעשרה מאמרות.

ומה שלא הקשה המקשה 'והלא בלא מאמר כלל היה יכול לברא את העולם', שהרי "בראשית" מאמר הוא, ואין שם מאמר כלל. ודבר זה אינו קשיא, כי אין הכוונה רק שלא היה צריך לבראת כל בריאה ובריאה בפני עצמה, רק הכל ביחד. ובודאי גם שמים וארץ נברא בגזירת השם יתברך, והיינו דמשני (מגילה כא:) '"בראשית" נמי מאמר הוא', כדלעיל.

ומה שאמר 'אלא להפרע מן הרשעים וכו", כבר בארנו כי אין הפירוש שלכך נברא בעשרה מאמרות כדי להפרע מן הרשעים וכו', שאין סברא לומר כלל שבשביל זה נברא בעשרה מאמרות כדי להפרע מן הרשעים. אלא שאמרנו שמזה נלמוד כיון שנברא בעשרה מאמרות, והיה אפשר שיהיה נברא במאמר אחד, רק שלא היה לעולם כל כך מדריגה עליונה קדושה. ואם כן כאשר נברא בעשרה מאמרות, מזה תלמוד שהשם יתברך נפרע מן הרשעים ביותר, כאשר מחריבין העולם שנברא בעשרה מאמרות, ונותן שכר טוב לצדיקים שמקיימים העולם שנברא בעשרה מאמרות. וכן מה שאמר אחר זה (משנה ב) 'להודיע כמה ארך אפים', גם כן אין הפירוש שלכך היו עשרה דורות להודיע דבר זה, רק מה שהיו עשרה דורות מאדם עד נח מן דבר זה נדע שהוא יתברך ארך אפים. ובמקום אחר פירשנו עוד.

עוד תדע להבין, כי העולם - מצד השם יתברך שהוא אחד - ראוי שיהיה נברא במאמר אחד, כי הוא יתברך אחד. רק מצד כי העולם הוא מחולק, לכך מצד המקבל - הוא העולם - (-ש-)נברא בעשרה מאמרות, כפי מה שהוא המקבל, שהוא מחולק לחלקים. ולכך אמר 'והלא במאמר אחד יכול להבראות', ואם כן קשיא, כיון שמצד השם יתברך יכול להבראות במאמר אחד, אם כן למה כתב עשרה מאמרות, 'ומה תלמוד לומר', שכתב

עשרה מאמרות. ואף על גב כי מצד העולם, הוא המקבל, ראוי שיהיה נברא בעשרה מאמרות, סוף סוף מצד השם יתברך הרי יכול להבראות במאמר אחד. ואין להקשות, סוף סוף מצד המקבל העולם נברא בעשרה מאמרות. אין זה קשיא, כי דבר ה' "כפטיש יפוצץ סלע" (ירמיה כג, כט), כי דבור השם יתברך נחלק לכמה חלקים. לכך אף אם כתב אמירה אחת, האמירה הזאת מתחלק לכמה [חלקים]. ולכך מקשה 'והא במאמר אחד יכול להבראות'. ומתרץ על זה 'להפרע מן הרשעים וכו'".

וכן מוכח בבראשית רבה (י, ט), וזה לשונו; "וישבות מכל מלאכתו" (ר' בראשית ב, ג), לא בעמל ויגע* ברא הקב"ה עולמו, אלא להפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם שנברא בעמל ויגע, עד כאן. וקשה, מתחלה אמר שנברא העולם שלא בעמל ויגע, ואחר כך אמר 'שנברא בעמל ויגע'. אלא כך פירושו; לא היה עמל ויגיעה מצד השם יתברך, אבל העמל והיגיעה הוא מצד המקבל, שלא היה נברא רק בהמשך זמן, וכן בעשרה מאמרות, וזהו עמל ויגיעה. כי מה שהיה השם יתברך פועל העולם בזמן, לא היה זה מצד הפועל, כי הוא יתברך יכול לפעול הכל בלא המשך זמן כלל. רק כי היה צריך זמן מצד המקבל, כי איך אפשר שתקבל האדמה בריאת עצמה והוצאת הצמחים כאחד. וסדר הבריאה כך הוא, שהארץ תוציא צמחים, וכן כל הדברים. ולכך היה צריך המשך זמן אל בריאת העולם. וכמו שזמן אשר היה לבריאה הוא מצד המקבל, כך המנוחה והשביתה גם כן היא מצד המקבל, שהמקבל עיף ויגע לקבל הכל כאחד, ולדבר זה היה הנחה ביום השביעי. ולפיכך אמר (ב"ר י, ט) 'להפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם שנברא בעמל ויגע'. כי סוף סוף נברא העולם בהמשך זמן ובעשרה מאמרות, ולכך הרשעים שמאבדין את העולם עתידים* ליתן את הדין.

והיינו ששנינו 'בעשרה מאמרות נברא העולם, והלא במאמר אחד יכול להבראות'. ופירוש זה כמו שאמרנו, כי בודאי מצד הפועל אפשר שיהיה נברא בלא המשך זמן ובלא עשרה מאמרות. ואם נברא בעשרה מאמרות, זהו מצד המקבל, כמו שהתבאר. ואם כן למה כתב עשרה מאמרות, כאילו לא היה חס ושלום יכול שיברא אותו רק בעשרה מאמרות, ולא הוי למכתב בעשרה מאמרות, כיון שהכתוב מזכיר פועל השם יתברך, ומצד השם יתברך היה יכול לבראתו במאמר אחד. ומתרץ, כי לכך נכתבו אלו עשרה מאמרות, להודיע כי סוף סוף העולם מצד המקבל נברא בעשרה מאמרות. ובזה* מלמד לך כי הרשעים שמאבדין את העולם, עונש גדול יש להם, שמאבדין עולם שנברא בעשרה מאמרות. ויתן שכר טוב לצדיקים, שמקיימים העולם שנברא בעשרה מאמרות. כי* לפי

מדריגת ומעלת הדבר שמאבד, כך הוא עונשו. וכן לפי מדריגת ומעלת הדבר שמקיים, כך הוא שכרו. והדבר זה ברור. גם פירוש זה נכון, ועניין אחד הוא.

ונראה עוד כי מה 'שאמר להפרע מן הרשעים וכו", אינו רוצה לומר להפרע יותר בשביל שנברא העולם ביו"ד מאמרות, וגורמין חורבן גדול לעולם. רק פירושו שאם נברא העולם במאמר אחד, לפי שלא היה העולם במדריגה עליונה* חשובה, לא היה כאן עונש. דמיון זה; ההורג ומפסיד בהמה, אין עליו עונש. וההורג אדם שנברא בצלם אלהים, חייב מיתה מפני שיש באדם ענין אלהי. וזה שאמרו כאן כי מפני שהעולם נברא ביו"ד מאמרות, וכבר אמרנו ענין מספר עשרה שמורה כי יש בעולם מעלה אלהית העליונה, שכך מורה מספר עשרה, ואין העולם כולו גשמי, שעליו לא היה שכר ולא עונש. ולכך היה נפרע מן הרשעים המאבדין העולם, ונותן שכר טוב לצדיקים המקיימים את העולם*. וזולת זה שנברא בעשרה מאמרות, לא היה כאן עונש, ולא היה כאן שכר. כך הוא פירוש המשנה הזאת, והכל מבואר היטב.

ומה שהקשו מה חלוק יש בין גונב דינר אחד, או גונב עשרה דינרים. בודאי אין בזה ממש, כי מה שנברא בעשרה מאמרות יש לו מדריגה עליונה אלהית, ובודאי הפרש יש בין גונב סלע ובין גונב כתר המלך. ומכל שכן לפי מה שאמרנו כי אם לא נברא בעשרה מאמרות לא היה כאן עונש ושכר כלל. וזהו הפירוש האמתי, כי מה שנברא בעשרה מאמרות הוא שגורם השכר והעונש.

וכן מה שהקשו על זאת המשנה, איך יתכן (-שנברא-) [שיברא] במאמר אחד, והלא חלוף הנבראים מביא רבוי המאמרים, שכל דבר בפני עצמו צריך מאמר מיוחד. שודאי אין זה קשיא, כי כבר פירשנו כי אין הכונה ש[י]היה הבריאה כל כך במדריגה כמו שהוא עתה, ואז* היו הנבראים קרובים זה לזה ביותר, ומתיחסים זה לזה, כי היו נוטים יותר אל החומר, שהוא אחד. כי לכל חלופי הנבראים יש חומר אחד. אף כי אמרו כי השמים יש לו גשם מיוחד, מכל מקום הם משותפים במה, שהם גשמים. ולא בא להודיע רק שאם לא היה לעולם מדריגה אלהית, היה נברא העולם במאמר אחד. ומה שהקשו כיון שנברא העולם בימים מתחלפים, צריך לזה רבוי מאמרות. כל זה אינו כלום, כי הפירוש שיברא* העולם במאמר אחד, ואם לא היה בזמן ובסגנון כמו שהיה נברא בעשרה מאמרות, סוף סוף אפשר בריאת עולם במאמר אחד.

ומה שנברא בעשרה מאמרות יורה על מדריגתו העליונה. ואין הפירוש בשביל הטורח והעמל שהיה להקב"ה - בריאת עולם בעשרה מאמרות, שאין הדבר כך. רק כמו שאמרנו, שמה שנברא בעשרה מאמרות* הוא מורה על עלוי העולם ומדריגתו, כמו שהתבאר. ואם

פירשו* שהעולם נברא בעמל ויגיעה*, אין העמל והיגיעה מן הקב"ה, רק כמו שפירשנו שהעמל והיגיעה הוא מצד העולם, שהוא המקבל. ופירוש זה הוא ברור* להבין המשנה הזאת.

שמאבדין את העולם. יש לשאול, איך אפשר שהרשעים מאבדין את כל עשרה מאמרות, ואין מאבדין חמה ולבנה כוכבים ומזלות. ואין זה קשיא, כי הרשעים שהם עוברים המצות שבהם תלוי העולם; כי העולם תלוי באדם, שהכל נברא בשבילו, והאדם אי אפשר לו בלא מצות, ואם אין לו המצות האדם בטל. ומצינו בתחלה כאשר נברא האדם נצטווה בשבע מצות, שתראה מזה כי שבע מצות שבן נח מוזהר עליהם (סנהדרין נו.) המה שייכים* לבריאה, כי ביום שנברא, בו ביום נצטוה על ז' מצות. וכבר בארנו במקומו שענין מצות האלו הם שייכים לבריאתו, כי המצות הם תקון האדם, שבזה נעשה אדם, ולכך תכף נצטוה האדם. וכמו שלבני נח שייכים ז' מצות אשר הם השלמת האדם, כך תרי"ג מצות הם השלמת ישראל, אשר בהם תלוי העולם, ואם אין המצוה העולם בטל.

ולכך אמרו חכמים ז"ל (שבת פח.) הוסיף ה"א בשישי לומר לך כי תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית; אם מקבלים ישראל את התורה, מוטב. ואם לאו, יחזרו לתוהו ובוהו. כי התורה היא השלמת הבריאה, כי כל מעשה בראשית תלוים באדם, שכל הנבראים משמשים לאדם, וכדמוכח בחלק (סנהדרין קח.), שאמרו שם; אם אדם חטא בדור המבול, בהמה חיה ועוף מה חטאו. אלא כיון שכל העולם נברא בשביל אדם, אם אין אדם, מה צורך באלו. והשלמת האדם הוא בתורה כמו שהתבאר. ולכך התנה הקב"ה תנאי עם מעשה בראשית, שאם אין התורה בטלים ישראל, ואם ישראל אינם, אין ראוי אל שאר בני אדם הבריאה. ואם אין האדם, שאר הנבראים למה, והתבאר זה למעלה. ולפיכך הרשעים עוברי התורה מחריבין כל העולם שנברא בעשרה מאמרות, והצדיקים מקיימים כל העולם שנברא בעשרה מאמרות.

ואין להקשות, אף כי הרשע מאבד העולם שנברא ביו"ד מאמרות, הלא יש צדיקים אחרים שמקיימים, והרי לא נחרב העולם. סוף סוף כיון שמקבל העולם מצד הרשע הזה חורבן, אם כן יש דין עליו שמאבד את העולם, שהוא מחריב העולם אצלו. וכבר התבאר אצל 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות' (למעלה פ"ג מ"ב) כי העולם נברא בשביל כל יחיד ויחיד, כמו שמבואר שם. ודבר מבואר הוא.

ליתן שכר טוב לצדיקים. ולא אמר 'לשלם לצדיקים שכר טוב', כמו שאמר אצל רשעים. מפני כי אין זה הלשון של 'משלם' דרך כבוד, דמשמע שיש על השם יתברך חוב שצריך לשלם. כי אף אם עובד בוראו, אין מצד החיוב שישלם לו השם יתברך, רק הוא מחסדי

המקום, כי אין לבריה על בוראו כלום מצד החיוב שישלם לו השם יתברך, רק הוא מחסדי המקום. ודבר זה בארנו בכמה מקומות. ולכך אמר 'ליתן שכר', שהשם יתברך נותן השכר דרך חנינה, שהוא חסד בלבד, ואינו תשלומין. וכן אמר הכתוב (דברים ז, ט-י) "שומר הברית והחסד לאוהביו ומשלם לשונאיו על פניו", כי מה שהוא לרעה שייך "משלם", שהתשלומין הם במדת הדין בודאי. אבל נתינת השכר אינו במדת הדין.

משנה ב

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 וכו'. פירוש, מן אדם הראשון ועד נח, ואדם ונח גם כן בכלל העשרה דורות. ואין זה דומה למה שאמר אחר זה 'עשרה דורות מנח ועד אברהם', שאין נח בכלל עשרה דורות. כי כך דרך התנא, כיון שאמר 'עשרה דורות עד נח', אמר 'עשרה דורות מנח', היינו מדור שאחר נח. אמנם עוד יתבאר לקמן למה אמר 'מנח עד אברהם', אף שאין נח בכלל העשרה. ומה שאמר 'להודיע', כלומר דבר זה מה שהיו* עשרה דורות, הוא מודיע לנו כמה השם יתברך ארך אפים. ואפשר לומר 'להודיע' שאמר התנא, היינו מה שכתב* זה בתורה. וכך פירושו; עשרה דורות הכתוב מספר מן אדם עד נח (בראשית פרק ה), ולמה הוצרך הכתוב לספר הדורות, אלא 'להודיע'. וכן עשרה דורות שהכתוב מספר מנח עד* אברהם (בראשית פרק יא). אלא מה שאמר אחר זה (משנה ג) 'עשרה נסיונות נתנסה אברהם אבינו', לא נוכל לפרש כך. ואפשר שגם כן פירושו שלכך נכתבו בתורה הנסיונות, שכולם נכתבו בתורה. ומה שהושלך לכבשן האש, אף על גב דלא נכתב בפירוש, מכל מקום נרמז במה שנאמר (בראשית טו, ז) "אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים".

ויש להקשות, למה היה ארך אפים בדורו של נח ושל אברהם עד עשרה דורות דוקא, לא פחות ולא יותר. כבר בארנו למעלה (פ"ג משניות ו, יג) כי אין מספר שעולה יותר מן עשרה, שמזה תדע כי כל אחד ממספר עשרה יש לו בחינה וחלוק בפני עצמו, כמו שהתבאר למעלה באר היטב. ולפיכך השם יתברך האריך אף עד עשרה דורות, כי עד עשרה דורות יש לומר כי באולי דור זה, שהוא דור בפני עצמו, יהיה דור צדיק. וכן על כל דור ודור מן עשרה דורות. ולכך נתן השם יתברך ארך אפים עד עשרה דורות, באולי דור זה יהיה צדיק. וכבר אמרנו כי אחר המספר של עשרה חוזר כבראשונה לגמרי, ואין כאן השתנות. ולפיכך לא נתן הקב"ה עוד ארך אפים לדורות, כי מאחר שהיו רשעים עד

מספר עשרה, שעד שם מגיע המספר שהוא מחולק, כי שנים מספר מחולק מן אחד, וכן ג' וכן ד' עד עשרה, ולא יותר. שהרי אחר עשרה חוזר למנות כמו בראשונה 'אחד עשר'. וכאשר לא היה שנוי בדורות אלו, שהם עשרה, שראוי שיהיה השנוי בהם, מכל שכן שלא יהיה משם ואילך, שחוזר המספר כמו בראשונה, כי כבר נשחת העולם. ולכך נפרע הקב"ה מן הרשעים, ואבדם מן העולם. וכן מה שהאריך הקב"ה אף לדורות שהיו מנח עד אברהם, גם בשביל דבר זה בעצמו, שהיה הקב"ה מאריך אף עשרה דורות, באולי ימצא דור אחד שיהיה מחולק מן הראשונים. וזה עד עשרה דורות, דמכאן ואילך חוזר לקדמותו.

ומפני זה סדר זה אחר שאמר 'בעשרה מאמרות נברא העולם', שאמר [ש]הקב"ה ברא העולם בעשרה מאמרות, כדי שלא יחסר בעולם כל החלקים, עד שהוא שלם לגמרי. ולכך נברא העולם בעשרה מאמרות, שיהיה כולל הכל. ומטעם זה בעצמו הקב"ה היה מנסה את* אברהם בעשרה* נסיונות (להלן משנה ג), שיהיה אברהם מנוסה בכל מיני נסיונות, שהם מחולקים. שלפעמים אחד עומד בנסיון זה, ואינו עומד בנסיון אחר. אבל הקב"ה היה מנסה את אברהם בכל חלקי נסיון. שהחלקים אשר הם מחולקים מגיעים עד עשרה, ולא יותר, כי אחר עשרה הוא חוזר אל אחד, ובזה נתנסה בכל נסיונות. וכן עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים (להלן משנה ד), מפני שהקב"ה רצה לעשות להם נסים בכל החלקים. כי אין הנסים שוים, והשם יתברך רצה לעשות נסים בכל החלקים, שהם מגיעים עד עשרה. והנסים שנעשו לישראל הם המכות שהכה הקב"ה את מצרים, שרצה להכות את מצרים בכל מיני מכה. וכמו שאמרו הפלשתים כאשר באה עליהם המכה (ר' ש"א, ד, ח) "הלא הוא האלהים שהכה מצרים בכל מכה", ורוצה לומר כי כל מיני מכות באו עליהם. ונתבאר במקומו איך היו אותם המכות כוללים כל המכות. וכן הנסים שהיו על הים (להלן משנה ד), שרצה הקב"ה לעשות נסים לישראל בכל מיני נסים המחולקים, כי החלוק מגיע עד עשרה. וכן עשרה נסיונות שנסו אבותינו למקום גם כן (שם), שהיו מנסים הקב"ה בכל צד ובכל מיני נסיונות שאפשר שינסו את המקום, ולכך היו עשרה נסיונות*. וכן עשרה נסים שנעשו לאבותינו בבית המקדש (להלן משנה ה), גם כן דבר זה, שאלו הנסים שנעשו לאבותינו בבית המקדש היו כל הנסים, כי בעשרה נכללו כל מיני נסים. ולפיכך סדר התנא המשניות האלו זו אחר זו כסדר. ובודאי המשנה של (להלן משנה ו) 'עשרה דברים נבראו בין השמשות' היה לסדר במקומו, כי אין ספק כי המשנה הזאת של עשרה דברים שנבראו בין השמשות גם כן בא לומר כי יש עשרה חלופי דברים שנבראו בין השמשות, שגם אלו עשרה דברים שנבראו בין

השמשות יש בהם כל החלקים, וכמו שיתבאר בסמוך (שם). ויראה לומר כי בהך משנה איכא פלוגתא, שמוסיפין עליהם. ולכך שנה ביחד כל אותם המשניות שאין מחלוקת בהם, ואחר כך שנה המשנה שיש בה מחלוקת.

אבל נראה דמעיקרא לא קשיא, כי התנא נקט הסדר לפי הבריאה; וזה כי התחיל 'בעשרה מאמרות נברא העולם', דבר זה הוא התחלת הבריאה. ואחר כך 'עשרה דורות מאדם עד נח', וכן 'עשרה דורות מן נח עד אברהם', הכל המשך סדר העולם. וכן 'עשרה נסיונות נתנסה אברהם', מה שהיה בהמשך העולם. וכן 'עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים, ועשרה נסים על הים', הכל מה שהיה בהמשך סדר העולם. וכן 'עשרה נסיונות נסו אבותינו את המקום [במדבר]'. וכן 'עשרה נסים נעשו לאבותינו במקדש', כל אלו הדברים מה שהיה, נעשה ונתחדש כפי מה שהיה נמשך סדר העולם שברא הקב"ה. אבל 'עשרה דברים נבראו בין השמשות', הבריאה שהיא בין השמשות הוא יוצא מן סדר העולם, ואין זה סדר העולם, ולא נקרא עליו שם בריאה, שלכך אמר שנבראו בין השמשות, שאינו נחשב מן עניני העולם הזה, שנבראו בששת ימי המעשה, כמו שיתבאר* (להלן משנה ו) כי כל אלו עשרה דברים אינם מן עולם הזה, אבל הם נבדלים מן העולם. ולפיכך חשב אותם באחרונה, שאין שייכים אל העולם. ואינם דומים לשאר הנסים, אף שגם הנס אינו מענין העולם, שאינו בטבע, מכל מקום הוא לשעה בלבד, ולא נקרא זה שהוא יוצא מן סדר העולם. אבל הדברים שנבראו בין השמשות אינם לשעה, אבל הם נבראים מתחלת הבריאה, כמו שנברא בששת ימי בראשית כל העולם. ואלו דברים יוצאים* חוץ לסדר העולם, וכאילו הם עולם בפני עצמו שאינו שייך אל העולם, ולכך סדר אותם באחרונה.

ועוד תדע כי אלו המשניות כולם באו אחר מה שאמר שהעולם נברא בעשרה מאמרות (למעלה משנה א). וכבר בארנו כי העולם נברא בעשרה מאמרות, שמורה זה על שדבק בעולם המעלה העליונה האלהית, שמורה עליו מספר עשרה. וכך בעצמו מה שנתן השם יתברך ארך אפים להם עד עשרה דורות, הוא בשביל המעלה העליונה שיש בעולם, כנגד זה יש להאריך אף שלא לכלות אותו מהר, ולכך נתן להם ארך אפים עד עשרה דורות. וכן מה שאמר (להלן משנה ג) אברהם אבינו נתנסה בעשרה נסיונות, הכל בשביל שהיה לאברהם המדריגה העליונה הזאת, כמו שיתבאר. וכן עשרה נסים שנעשו לאבותינו במצרים ועשרה על הים (להלן משנה ד), וכן עשרה נסיונות שנסו אבותינו את המקום (שם), הכל נמשך אחר דבר זה שנברא העולם בעשרה מאמרות. וכן עשרה נסים נעשו לאבותינו במקדש (להלן משנה ה), כמו שיתבאר.

ויש לשאול, מה שאמר 'עשרה דורות מנח ועד אברהם וכו", הרי כבר יש ללמוד זה מעשרה דורות שהיו מן אדם עד נח, ולמה צריך יותר. ועוד קשיא, שאמר 'עד שבא אברהם אבינו וקבל שכר כולם', מנין שקבל שכר כולם. ולמה היה מקבל אברהם שכר כולם.

אבל פירוש דבר זה, כי ארך אפים של הקב"ה נחלק לשני חלקים; האחד, שהוא מאריך אף שלא לעשות השחתה, כמו שהיה בדור המבול שהיה משחית הכל. והב', שמאריך אף בשביל הצדיק, כמו שהיה בעשרה דורות מנח עד אברהם, שהיה מאריך אף בשביל אברהם שיהיה נולד. ומעתה שני ארך אפים הן; כי אין דומה ארך אפים מאדם עד נח, שלא להשחית את הכל. ואילו מנח עד אברהם נתן להם ארך אפים שיהיה נולד אברהם, שמקבל שכר כולם, ובשביל צדיק* זה נתן ארך אפים, ולא הביא עליהם שום* פורעניות.

ומה שאמר שהיה אברהם מקבל שכר כולם, דבר* זה ענין עמוק. מפני שאלו הדורות שהיו מנח עד אברהם כולם של הבל ותוהו, אין בהם מציאות, רק הכל תוהו* נחשבו, וכמו שאמרו ז"ל (ע"ז ט.) שני אלפים תוהו, דהיינו עד שבא אברהם, והיה אברהם התחלת וראש הבריאה. ואברהם בשביל זה שהיה התחלה, יותר נחשב מציאות מכל בני אדם שבעולם, במה שהיה התחלה, וההתחלה הוא* עיקר מציאות ועיקר העולם. והיו הדורות שלפני אברהם הפך אברהם; כי כל אותן הדורות היו הכל* אין בהם ממש, ואברהם יסוד ועיקר כל העולם. ומפני זה קבל שכר כולם, כי ההפך של דבר מקבל מה שכנגדו. וזה כי אילו היה נעשה אש ומים, שהם הפכים, מן דבר אשר טבעו (-חם-) [יבש] ולח, בודאי היה מקבל האש חלק היובש שהיה לחלק הדבר שנעשה ממנו המים, והמים קבלו הלחות של חלק הדבר שנעשה ממנו האש. ולפיכך כיון שהיה אברהם ודורות אלו הפכים, והיה להם ביחד עשרה דורות, שהם כלל אחד, והדורות האלו היו מכעיסין לפניו, לכך נטל אברהם שכר של כל עשרה דורות, ושאר הדורות* כולם היו תוהו. אבל אצל נח, לא היה לו לנח מעלה זאת, שיהיה התחלת המציאות כמו שהיה אברהם, ולא שייך לומר עליו שהוא היה נוטל שכר כולם.

בשביל זה יתורץ מה שלא היה בא אבוד על הדור שהיה בימי אברהם, שהרי נח לא היה יכול להציל את דורו, מפני שלא היו עשרה בדורו שהיו צדיקים, ולפיכך לא התפלל אברהם בסדום על פחות מעשרה. וכאן משמע שהיו כל הדורות מכעיסין, ואיך יכול היה העולם* לעמוד. כי שאני אברהם, כי מאחר שהיה מקבל שכר כלם, היה נחשב כמו שיש כאן עשרה דורות צדיקים, כי הוא היה עומד במקום כל הצדיקים, ולפיכך היה

קיום לעולם. אבל אצל נח, שלא היה מקבל שכר כולם, לכך לא היה עומד במקום הכל, וזה נכון.

ויש לשאול, למה היו* הדורות שמתחילת הבריאה דוקא כל כך חוטאים, כי אלו עשרה דורות מאדם עד נח היו מתחילת הבריאה דוקא. ויש לך לדעת מן הדברים אשר בארנו למעלה אצל (למעלה פ"ג מי"ז) 'כל מי שמעשיו מרובים מחכמתו', שהכל נמשך אחר גוף האדם, שהוא נחשב יסוד ועיקר האדם. וכאשר היסוד הזה הוא לפי מה שראוי להיות, מסולק מן הפחיתות, אחר כך הוא* מוסיף ומתעלה מעלה מעלה, עד שקונה מדריגה העליונה. ודומה דבר זה אל השורש מן האילן שהוא חזק, שהוא גדל ומתעלה מעלה מעלה. אבל כאשר אין מעלתו מצד השורש, רק עיקר המעלה מצד שהיה* מקבל מדריגה עליונה, ואין לו המעלה מן השורש, דבר זה אינו נחשב מעלה, וברוב הוא מגיע אל החסרון לגמרי, כמו שהתבאר למעלה (שם) שהוא דומה לאילן שענפיו מרובים משרשו, שאין כאן עמידה וקיום לזה האילן. ואדרבה, הוא מהורס ומקולקל כאשר הענפים יותר מן השורש, כי צריך שיהיה השורש והיסוד לפי הענפים אשר הם לאילן.

ומפני זה תבין הדברים האלו, כי אדם הראשון אשר היה נברא בצלם אלהים (בראשית א, כז), והיה מקבל המדריגה העליונה. וכן כל הדורות שמן האדם ועד נח, היו קרובים אל המדריגה העליונה הזאת. ולגודל המדריגה שהיתה* בהם, ולא* היה להם יסוד לפי ערך המעלה הזאת. ולפיכך היו דומים לאילן שענפיו מרובים מן השרשים, והיה תוספות זה חסרון, כמו שבארנו. ויש לך להבין, כי אלו שלשה, כל אחד ואחד היה לו מדריגה בפני עצמו; ותמצא באדם הראשון שהיה לו צלם אלהים, כמו שהתבאר למעלה מענין מדריגת הצלם הזה. ולמטה ממדריגה זאת היא מדריגת הצורה, ואין זה הצלם, רק אמיתת הצורה מה שהאדם בו אדם חי מדבר. ולמטה ממדריגה זאת הוא הגוף מן האדם, אלו הם ג' מדריגות. וכאשר היה לאדם מדריגת הצלם הזה, אשר הוא צלם אלהים שבו נברא האדם, וכמו שספרו חכמים עליו על אור של אדם הראשון. ולא היה לאדם יסוד ושורש אל המעלה הזאת, ודבר זה חסרון בודאי, כאשר הענפים היו מרובים מן השורש. ולפיכך היה מצורף לאדם הראשון ולדורות שלו חסרון.

ואחר כך היה לנח מדריגת הצורה. ודבר זה מבואר כי לכך נקרא נח (בראשית ט, כ) "איש האדמה", כאשר בארנו במקום אחר כי האיש הוא הצורה, ונקרא נח "איש האדמה", שהאדמה היא חמרית, והוא איש האדמה. וגם לא היה לו יסוד ושורש לפי מדריגה הזאת בשלימות*, ומכל שכן אל עשרה דורות שלו, וימשך פחיתות וחסרון אחר זה.

ואחר כך היה אברהם, והיה לו מדריגת הגוף בשלימות. ולפיכך היה מספר 'אברהם' רמ"ח, כנגד רמ"ח איברים שבאדם, וכמו שאמרו ז"ל (נדרים לב:) שהמליך אותו* הקב"ה על רמ"ח אברים. ולכך נתנה לאברהם ברית מילה (בראשית יז, י) בגופו של אדם. ודבר זה הוא המעלה היותר עליונה, כי כאשר האדם בשלימות מצד גופו הגשמי, אשר דבר זה נחשב יסוד ועיקר, אז מקבל בשלימות מדריגת הצורה, שהוא כמו ענף לפי שלימות גופו. ומקבל הוד הצלם האלקי, כפי המדריגה העליונה שראוי אליו, ואז מדריגת השכל רוכב על החמרי. כי היה אברהם רוכב על החמור, כמו שיתבאר בפרק הזה בעזרת השם יתברך, והיה מתעלה תמיד מעלה מעלה. והיה אברהם הפך כל דורות הראשונים; כי אברהם היה דומה לאילן ששרשיו מרובים מן הענפים שלו, ושאר דורות היו דומים לאילן שענפים מרובים מן שרשיו. ולפיכך אברהם היה יסוד כל העולם, הכל לפי שהיו שרשיו מרובים.

ומפני זה תדע להבין מה שאמר כאן כי היו עשרה דורות מאדם עד נח, ומנח עד אברהם, שהיה לכל אחד מדריגה עליונה בפני עצמה, שהיא כוללת עשרה דורות. והיה נח בכלל עשרה דורות של אדם, אבל אברהם לא היה בכלל עשרה דורות של נח. וזה מה שהיה לאדם מעלת הצלם, ולנח מעלת הצורה, והם שייכים זה לזה, ולכך היה נח בכלל עשרה. אבל אברהם נבדל לגמרי במעלתו, ולכך לא היה בכלל עשרה דורות שהיו מנח עד אברהם. רק מפני כי אלו מדריגות, שהוא צלם אלקים שהיה לאדם, ומדריגת הצורה שהיה לנח, ומדריגת שלימות ומעלת הגוף שהיה לאברהם, שנמצאו בכל אדם. ולכך אמר התנא לשון זה 'עשרה דורות מאדם עד נח, ועשרה דורות מנח עד אברהם', שבזה הלשון מקשר את שלשתן זה בזה. אף על גב שאין דומה, כי 'מאדם עד נח' היה נח בכלל עשרה דורות, ו'מן נח עד אברהם' לא היה אברהם בכלל עשרה דורות.

ומפני כך יש להבין מפני מה היו כל עשרה דורות מאדם עד נח מכעיסין לפני השם יתברך, וכן עשרה דורות מנח עד אברהם. כי עשרה דורות מאדם עד נח, שהיה מדריגתם צלם אלקים, ולא היה יסוד למעלה הזאת, כמו שהתבאר למעלה, ונמשך אחר זה חסרון. וכן עשרה דורות מנח עד אברהם, אותם י' דורות מצד שהיו במדריגת הצורה, ולא היה להם יסוד הראוי למעלה זאת. ולכך מה שהם קרובים אל הבריאה, הוא עצמו שגרם להם החסרון. ודברים אלו דברים ברורים מאד, והם סתרי חכמה, רק שאי אפשר להאריך בזה, רק פתחנו פתח חכמה. ואל יהא לך ספק באלו דברים האמתיים*.

משנה ג

עֲשָׂרָה נִסְיוֹנוֹת נִתְנַסָּה אַבְרָהָם אָבִינוּ עָלָיו הַשָּׁלוֹם וְעָמַד בְּכֻלָּם, לְהוֹדִיעַ כַּמָּה חִבָּתוֹ שֶׁל אַבְרָהָם אָבִינוּ עָלָיו הַשָּׁלוֹם:

עשרה נסיונות נתנסה אברהם וכו'. יש לשאול, למה נתנסה אברהם יותר מיצחק ויעקב. ואף שמצאנו כי גם יצחק ויעקב נתנסו, כדאיתא בפרק חלק, מכל מקום לא מצינו בפירוש רק אצל אברהם. ועוד קשה, מה ענין הנסיון, כי הוא יתברך יודע הכל, למה צריך לנסות את הצדיק.

יש לך לדעת כי הנסיון שהקב"ה מנסה את הצדיק, כדי שיהיה נמצא צדקתו בפעל נגלה, ולא שיהיה צדיק נסתר. ולא היה ראוי אברהם לכל המעלות אשר נתן השם יתברך אליו רק כאשר היה נמצא צדקתו בפעל. ולפיכך נאמר אצל הנסיון (בראשית כב, א) "והאלקים נסה את אברהם", ולא כתיב 'וה' נסה את אברהם'. כי הנסיון הוא שרצה השם יתברך שתהיה הידיעה בצדקתו של אברהם במדת הדין, לא במדת הרחמים. ואין הידיעה במדת הדין רק כאשר נמצא נגלה בפעל לגמרי, ואז הידיעה בצדקתו הוא במדת הדין. וכאשר הידיעה בצדקתו במדת הדין, דבר זה הוא טוב לו בודאי.

וזהו שאמר (בראשית כב, יב) "כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה", פירוש "עתה ידעתי" במדת הדין לגמרי "כי ירא אלהים אתה". וזה אמרם במדרש, והביאו רש"י ז"ל בפירוש החומש (שם) "עתה ידעתי" להשיב לשטן ולאומות העולם המקטרגין עליך, מה היא החבה שיש לך. זכרו* השטן ואומות העולם, מפני* שהשם יתברך מאבד האומות מפני אברהם, ולפיכך השטן והאומות מקטרגים במדת הדין למה דבר זה לאבד את האומות מפני אברהם, והם מקטרגים במדת הדין. ועל ידי הנסיון יש להשיב במדת הדין, כי הנסיון עושה הדבר שיהיה* נגלה* לגמרי, עד שהדבר נמצא בפעל לגמרי, ודבר שהוא נמצא בפעל לגמרי יש תשובה אף למדת הדין.

ומאחר שעיקר הנסיון הזה להוציא אל פעל הנגלה צדקת הצדיק, היה אברהם בפרט ראוי לנסיון. כי הדור שהיה בו אברהם, כולו תוהו וחושך, שלא היה בהם מציאות, והוא יתברך רצה שיהיה אברהם התחלת אור המציאות בעולם. ובזה שנתנסה אברהם בעשרה נסיונות, ויצא* צדקתו לפעל לגמרי, היה אברהם אור המציאות. ולפיכך נתנסה אברהם בעשרה נסיונות דוקא, כי מאחר שהיה לו לאברהם חבור אל הדורות שהיו כלם חושך ולא אור, רצה השם יתברך להבדיל ביניהם, שיהיה יוצא אור המציאות של אברהם לפועל, לכך נתנסה.

וכן אמרו במדרש (ילקו"ש ח"א רמז צה) "והאלקים נסה את אברהם" (בראשית כב, א), זה שאמר הכתוב (תהלים ס, ו) "נתת ליראיך נס להתנוסס מפני קושט סלה". "נס להתנוסס" לנסותם בעולם לגדלם כנס של ספינה, וכל כך למה, "מפני קושט סלה", שתתקשט מדת הדין בעולם. שאם יאמר לך אדם למי שרוצה עושה אותו עשיר*. כי אברהם, כשרצה עשה אותו עשיר, כשרצה עשה אותו מלך. יכול אתה להשיבו, יכול אתה לעשות מה שעשה אברהם אבינו; אברהם בן מאה שנה בהולד לו את יצחק (בראשית כא, ה), אחר כל הצער הזה אמר לו הקב"ה (בראשית כב, ב) "קח נא את בנך את יחידך", ולא עכב. זהו (תהלים יא, ה) "ה'* צדיק יבחן ורשע ואוהב חמס שנאה נפשו". היוצר הזה אינו מקיש על קנקנים מרועעים, שאינו מספיק להקיש עד שהוא שוברן. רק הוא בודק קנקנים יפים, שאפילו מקיש עליהם כמה פעמים, אינו שוברם. הפשתני הזה, כל זמן שמקיש עליהם פשתנו, נעשה יפה. כך אין הקב"ה מנסה אלא הצדיקים. משל לבעל הבית שיש לו שתי פרות, אחת כחה רע, ואחת כחה יפה. על מי נותן את העול, לא על אותה* שכחה יפה. כך הקב"ה אין מנסה אלא הצדיקים, עד כאן במדרש. הרי לך כי הנסיון הוא לצדיק בשביל מדת הדין, שיהיה צדקתו במדת הדין. ולכך צריך שיהיה צדקתו בפועל נגלה לגמרי, ואז צדקתו במדת הדין, ודבר זה מבואר.

ופירוש המדרש שהכתוב אומר "ה' צדיק יבחן", דמשמע שדוקא הצדיק הקב"ה מנסה אותו, ולכך הביא משלים שראוי דוקא שיהיה מנסה הצדיק. כי הנסיון הוא על ג' פנים; האחד, מצד מדת הדין, שיהיה צדקתו בפועל לגמרי, ולא יהיה בכח. ומצד זה ראוי שיהיה הקב"ה מנסה את הצדיק דוקא, להוציא צדקתו אל הפועל, שאין הרשע עומד בזה, ואם יש בו צדקות מעט, אי אפשר שיוציא צדקתו יותר אל הפועל. ולכך מדמה אותו ליוצר שמקיש על הקנקנים, שאותו שידע* בהם שאינם עומדים כאשר מקיש עליהם, אינו מקיש עליהם כלל. אבל אותם שאפשר שיהיו עומדים ולא ישברו, הוא מקיש עליהם. וכך אין הקב"ה מנסה להוציא צדקתו אל הפועל רק הצדיקים, כדי שיהיו* צדיקים במדת הדין.

ויש עוד נסיון שהקב"ה מנסה את הצדיק, שמביא עליו יסורין של אהבה, למרק אותו על ידי יסורין, לזכך נפשו, והם נקראים 'יסורין של אהבה' (ברכות ה.). וגם זה לא שייך רק בצדיק, שהשם יתברך חפץ לזכך את נפשו, כמו שיתבאר בענין יסורין של אהבה בנתיבות עולם. לכך מביא ראיה מן הפשתני זה, שאינו כותש רק הפשתן שהוא יפה, ומפני שהוא מכה עליו נעשה לבן וצח. וכך כאשר באין יסורין על הצדיק, נעשה נפשו זכה וטהורה. ויש לך להבין המשל הזה, שהוא משל נכבד מאד.

ומביא עוד משל למי שיש לו שתי פרות. כי לפעמים באין יסורין ונסיון על הצדיק כאשר השם יתברך רוצה להביא גזירות רעות על העולם, הוא מביא על הצדיק, שהוא סובל הגזירה בשביל כל העולם. כמו שמצאנו אצל יחזקאל (ר' יחזקאל ד, ד) "שכב על צדך הימנית ונשאת עון ישראל וגו'". וזה שמדמה לשתי פרות, שנותן העול על הפרה שכוחה יפה. וכך כאשר הקב"ה רוצה להביא עול גזירתו בשביל חטא שהוא בעולם, מביא הקב"ה על הטובים, שהם יכולין לעמוד בגזירתו יתברך ובעולו. הרי לך מבואר ענין הנסיון שהקב"ה היה מנסה את אברהם בעשרה נסיונות.

אמנם לפי דעת חז"ל, כל האבות נתנסו וכדאיתא בפרק חלק, רק באברהם פירש הכתוב (בראשית כב, א). ודבר זה ענין מופלג, כי האבות במה שהם אבות אינם אנשים כמו שאר אנשים טבעיים, רק הם אנשים אלקיים, ולפיכך נתנסו. כי כל לשון 'נסיון' מלשון 'נס', שכשם שהנס הוא בלתי טבעי, כך הנסיון הוא בלתי טבעי. כי אם אין המנוסה נוהג שלא בטבע, אינו יכול לעמוד בנסיון, כי אין הטבע נותן שישחוט האדם בנו, וכן כל שאר נסיונות. ולפיכך אי אפשר שלא יהיו האבות מנוסים, לפי* שאינם אנשים טבעיים כמו שאר אנשים, ואם היו נוהגים בדרך הטבע לא היו ראוים לאותה מדריגה עליונה.

אבל אברהם שהוא התחלה לאבות, והוא עוד יותר מיוחד מכל האבות, שהיה אברהם על הטבע, דהיינו שהיה אברהם מתעלה על עולם הטבעי, וכמו שרמז הכתוב במה שהיה רוכב אברהם על החמור (בראשית כב, ג), ובפרקי דרבי אליעזר (פרק ל) החמור הזה נברא בין השמשות, ובארנו זה בספר גבורות השם (פרק כט) שכל ענין זה שהיה אברהם רוכב על עולם הטבעי. ויתבאר עוד דבר זה אצל (להלן משנה יט) 'כל מי שיש בו ג' דברים וכו'. ולפיכך באברהם נכתב הנסיון אצלו בפירוש, שהיה צריך שיהיה נוהג שלא בטבע, ולכך זכה למדריגה הזאת העליונה.

ודוד היה בו בחינה מה גם כן להיות לו מדריגה זאת שיהיה הנהגתו* על הטבע, כאשר ידוע ממדריגת דוד, ולכך רצה שיהיה מנוסה כמו האבות. ולא עמד בנסיון, כי מדתו קרובה אל הנהגת העולם הטבעי, כמו שידוע ממדריגת דוד למי שיש בו חכמה ותבונה, ולפיכך לא עמד בנסיון. מכל מקום בשביל שהיה בו דבר מה, שלא היה טבעי לגמרי, היה מנוסה. ודברים אלו מופלגים מאד בחכמה. ומכל מקום הנה הנסיון שייך לאבות בפרט, שהם אנשים אלהיים לגמרי, בלתי טבעיים, ואצלם שייך נסיון. ודבר זה מבואר.

וכבר בארנו לך למה עשרה נסיונות, כי בעשרה הם החלקים אשר הם מחולפים, שאין זה כזה, כי יש עומד בנסיון זה, ואינו עומד בזה, ובעשרה היה מנוסה בכל נסיונות, ודבר זה מבואר. ועוד, כמו שנברא העולם בעשרה מאמרות, מפני שיש בעולם מדריגה עליונה

נבדלת אשר מורה על זה מספר עשרה, כך נתנסה אברהם בי' נסיונות דוקא, כי על ידי אלו עשרה נסיונות נעשה אברהם גם כן נבדל מן הטבע לגמרי. שזהו ענין הנסיון, כמו שהתבאר. וכן כל מספר י' שזכר, שכולם באו לפרש דבר זה, וכמו שיתבאר עוד.

וענין אלו עשרה נסיונות, כתב רש"י ז"ל (כאן) בשם פרקי רבי אליעזר (פרקים כו-ל), והוא הנכון, ומדברי חכמי בעלי הקבלה אין לזוז. וזה לשונו; תחלה בקש נמרוד להרגו ונחבא בקרקע י"ג שנה, שוב השליכו לכבשן האש באור כשדים, והגלהו ממולדתו, והביא הקב"ה רעב בימיו (בראשית יב, י), ונלקחה שרה בית פרעה (שם פסוק טו), ובאו המלכים והגלו את לוט בן אחיו (בראשית יד, יב), והראה לו בין הבתרים שעבוד מלכיות שימשלו בבניו (בראשית טו, יג), וצוה למול את עצמו ואת בנו (בראשית יז, ט), ואמר לו לגרש את ישמעאל עם אמו (בראשית כא, יב), וצוה לשחוט את בנו יצחק (בראשית כב, ב), עד כאן לשונו.

ואין להקשות על זה, למה לא נחשב גם כן מה שנלקחה שרה בית אבימלך (בראשית כ, ב). כי לפי מה שפירשנו לא קשיא, כי אמרנו כי הנסיונות צריכין שיהיו מחולקים, ולכן הם עשרה. אבל מה שנלקחה שרה לבית פרעה [ו]גם נלקחה לבית אבימלך, הכל אחד הוא. והיה בוטח אברהם בהקב"ה כי הוא יתברך אשר הצילה מבית פרעה, יציל אותה גם כן מבית אבימלך, ואין זה* נסיון נחשב.

משנה ד

עֲשָׂרָה נִסִּים נַעֲשׂוּ לַאֲבוֹתֵינוּ בְּמִצְרַיִם וַעֲשָׂרָה עַל הַיָּם.

עשרה נסים וכו'. אלו עשרה נסים שנעשו לאבותינו במצרים הם עשר מכות שהביא בשביל ישראל להוציא אותם מארץ מצרים, לכך הביא הקב"ה המכות עליהם. ולפיכך המכות עצמם שהביא הקב"ה על המצריים הם הנסים שנעשו לאבותינו וגו'. והרמב"ם ז"ל* (כאן) פירש כי מה שהיו ישראל נצולים מן* העשרה מכות שבאו על המצריים, דבר זה הם הנסים שעשה הקב"ה לאבותינו במצרים. כי הקב"ה הביא הצפרדעים על ארץ מצרים, לא על המצריים בלבד. ולפיכך היה הנס לישראל גם כן כאשר היו נצולים מזה. וראיה לזה, דהא חושך לא שייך לומר שהיה על מצריים בלבד, שהרי ישראל ומצרי* היו יושבים ביחד, והיה אור לישראל וחושך למצרי (שמות י, כג). ומזה נראה כי השם יתברך עשה נס לישראל שהצילם מן החושך. וכך הם כל הנסים, הציל הקב"ה את ישראל מן המכות. ומעתה יתורץ גם כן מה שהוצרך התנא לשנות עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים, שהרי כתיב בתורה בפירוש שלא היתה אותה מכה בישראל. ואלו עשרה נסים

שנעשו על הים מנאם הרמב"ם ז"ל, גם רש"י ז"ל מנה אותם על דרך אחד, והם מפורשים ומבוארים, אין להאריך בהם.

ויש להקשות, אחר שעשה הקב"ה עשרה נסים עם ישראל במצרים, למה הוצרך לעשות על הים. ויראה לומר, כי השם יתברך עשה נסים לישראל כדי שיהיו אל השם יתברך לגמרי, וכמו שאמר הכתוב (שמות כ, ב) "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים", כי מפני שהוצאתי אתכם מארץ מצרים, ראוי שיהיה השם יתברך לכם לאלוה. ומפני כי ההצלה היא בשנים; האחד, ההצלה מן המתנגד הוא האדם, שהוא בעל בחירה ובעל שכל. והמתנגד השני הוא הטבע. והמתנגד שהוא האדם שהוא בעל שכל, מצד מה הוא יותר קשה מן המתנגד הטבעי, כי המתנגד הזה מחשב תמיד בחכמתו להתגבר על מתנגדו, ולפיכך מצד מה הוא קשה מן הדבר הטבעי, שהוא הולך לפי טבעו. ועוד, כי האדם יש לו מעלה עליונה ביותר מן הטבע. ומצד מה אינו קשה כל כך, כי אפשר שישתנה דעתו, ויבטל מן מה שהיה מתנגד. אבל הטבעי אינו כך, כי לעולם הוא עומד. ולפיכך הוציא הקב"ה את ישראל מן מצרים* על ידי נסים, והציל אותם מן המתנגד שהוא בעל שכל, הוא פרעה ומצריים, שהיו באים עליהם בכח ובגבורה, והיו עומדים בפניהם שלא יצאו מתוכם, והשם יתברך הוציא אותם. וגם עשה עמהם ניסים על הים, שהוא מתנגד הטבע, שלא היו עוד תחת רשות פרעה, והוציא* את ישראל מתוך הים, וקרע להם הים הטבעי שהיה עומד בפניהם. והרי הציל את ישראל ממתנגד הטבעי, וממתנגד בעל שכל, ועל ידי זה קנה השם יתברך את ישראל לגמרי שהם שלו. ולכך שקולים אלו שני דברים, ההוצאה ממצרים וההוצאה מן הים, וכל אחד ואחד היו בו עשרה נסים.

ועוד יש לך לדעת ולהבין כי חלוק יש, כי הקב"ה הוציא את ישראל* ממצרים, דהיינו מפרעה זה שהיה באותה שעה, אבל עדיין לא הוציא* אותם ממצרים, דהיינו מן האומה בכלל. כי מאחר שהיו תחתיהם, אף כי יצאו מרשות של אותם מצרים, לא יצאו מכלל מצרים, שכולל אותם שהם בזמן הזה, ואשר יהיו לעתיד. וזה היה על ידי קריעת ים סוף, שיצאו ישראל מן הארץ בכללה על ידי נסים בים, ושקע כל מצרים בתוכו בפעם אחד, ובדבר זה יצאו ממצרים בכלל. ולפיכך אצל קריעת ים סוף לא נזכר רק לשון יחיד (שמות יד, י) "והנה מצרים נוסע אחריהם", וכן כל הפרשה, מפני שהיה זה לכל מצרים, מה שהם עם מצרים. ועל פי זה הסוד דרשו רבותינו ז"ל (שמו"ר כא, ה) "והנה מצרים נוסע אחריהם" (שמות יד, י), שראו ישראל שר של מצרים בא לעזור למצרים, ולפיכך "ויראו מאוד" (שם). וכל זה מפני כי הנצוח הזה לא לאלו מצרים, רק לכל האומה אשר

הם תחת השר שלה, ולפיכך בא המלאך לעזור אותם. וכאשר נצחו השר שלהם, בשביל כך נצחו את האומה בכלל, ועל דבר זה בא כל קריעת ים סוף. ולפיכך כתיב (שמות יד, יג) "כי אשר ראיתם את מצרים היום לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם", ואם כן היה זה יציאה מן מצרים לגמרי אף לעתיד, ואין להאריך במקום הזה.

וכבר בארנו לך הטעם של מספר עשרה, כי השם יתברך רצה לעשות נסים לישראל בכל חלקי הצדדין אשר אפשר, כי אין הנסים שוים, כי מפני שהנס הוא שנוי הטבע, אין כל הדברים שוים; כי יש דבר קרוב אל שנוי הטבע מצד מה, וקשה מצד מה. ודבר אחר גם כן יש שהוא קרוב מצד אחר* אל שנוי הטבע, וקשה מצד אחר. ובעשרה יש כל החלקים, עד שכאשר עשה הקב"ה עשרה נסים במצרים, ידעו ישראל לגמרי שהשם יתברך עושה להם נסים, ונוהג עמהם שלא בטבע בכל הדברים. וכן עשרה נסים עשה הקב"ה לישראל (-במצרים-) [על הים], להודיע כי עשה נסים לישראל בכל החלקים, שהם עשרה, שבזה נכללו כל הנסים. וכן יש לפרש כל מספר שזכר; כי השם יתברך ברא העולם בעשרה מאמרות (למעלה משנה א), מפני שאין העולם חסר דבר, ויש בו כל החלקים, שהם עשרה. ועשרה דורות מאדם עד נח, ומנח עד אברהם (למעלה משנה ב), כי השם יתברך היה מאריך אף, באולי יהיה דור האחר מחולק מן הראשון, עד עשרה דורות, כמו שפירשנו למעלה. וכן עשרה נסיונות נסו אבותינו להקב"ה (המשך משנתינו), שנסו אותו בכל מיני נסיון. וכן עשרה דברים נבראו בין השמשות (להלן משנה ו), מפני שהדברים* שנבראו בין השמשות, מפני שהדברים שנבראו בין השמשות יוצאים מסדר העולם וממנהגו, ובמספר הזה נמצאו כל החלוקים, שאין זה כמו זה, עד שזה המספר כולל הכל.

אמנם במדרש מוכח* כי מה שזכר אלו דברים, מפני שאמר כי בעשרה מאמרות נברא העולם, שזה המספר מורה שיש בעולם המדריגה העליונה, שמורה עליה מספר עשרה, ומפני כך נמצא מספר עשרה בעולם בכל אלו שזכר, כי השם יתברך מנהיג עולמו במדה עליונה הכוללת עשרה. וכן אמרו במדרש שנתנסה אברהם בעשרה נסיונות כנגד עשרה מאמרות שנברא בהן העולם, להודיע כי כל העולם עומד בזכות אברהם, שנתנסה גם כן בעשר נסיונות. ועוד אמרו (שמו"ר טו, כז) כי הקב"ה הביא עשרה מכות על המצריים בשביל זכות אברהם שנתנסה בעשרה נסיונות ועמד* בכולם. ופירוש המדרש הזה, כי אברהם היה התחלת העולם, וכמו שאמרנו למעלה (משנה ב) כי הכל היה תוהו עד שבא אברהם. וכן במדרש (ב"ר יב, ט) אמרו "אלה תולדות שמים וארץ בהבראם" (בראשית ב, ד), בזכות אברהם נברא העולם, אותיות 'באברהם'. ופירושו, כי הכל היה תוהו ולא

נחשב מציאות כלל עד שבא אברהם, ולפיכך בשבילו נברא העולם, ואליו נתן השם יתברך כל העולם. וכן אמרו בפרק קמא דברכות (יג.) מתחילה היה אב לארם, ואחר כך לכל העולם. ומפני שיש אל העולם המדריגה העליונה שלו, עד כי נתנסה אברהם בעשרה נסיונות לצרפו עד שיהיה נבדל מן הטבע והיה אלקי לגמרי. כי כל נסיון הוא שמנסה אותו אם ילך אחר טבעו, כמו שהתבאר זה למעלה (סוף משנה ג), כי זהו לשון 'נסיון' מלשון 'נס'. וכאשר נתנסה בעשרה נסיונות, מוכח שאינו הולך אחר הטבע, אבל הוא נבדל מן הטבע. וראוי שיהיה אל אברהם כל העולם שנברא בעשרה מאמרות, מפני שמקבל כל העולם מדריגה נבדלת בלתי טבעית, כמו שהתבאר למעלה. וכן עשרה נסים במצרים כנגד עשרה נסיונות של אברהם. כי הנסיון כמו שאמרנו הוא בלתי טבעי, כי זהו עצמו הנסיון אם ילך האדם אחר טבעו, או לא ילך. ומפני כי עמד אברהם בעשרה נסיונות, ולא הלך אחר טבעו, עשה השם יתברך גם כן נסים שלא כטבע וכמנהגו* של עולם לבנים. כי היה נוהג השם יתברך עם בני אברהם שלא בטבע וכמנהגו* של עולם, כמו שהיה אברהם עם השם יתברך שלא בטבע וכמנהגו של עולם.

וראוי היה שיעשה עם ישראל כשיצאו ממצרים בשביל אברהם, כי שעבוד מצרים היה דומה לגמרי לענין אברהם, ומעשה אביהם אברהם ממנו ירשו בניו. וכבר האריך בזה הרמב"ן ז"ל בפירוש התורה בפרשת לך לך (בראשית יב, י), כי היה אברהם סימן לבניו, ולפי הנראה כי בניו ירשו מאברהם שהיה אביהם. וכשם שאברהם הוציא אותו הקב"ה מאור כשדים אחר שהיה נרדף מן נמרוד, כך הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים. ולפיכך בתחילת הפרשה שהודיע לאברהם שעבוד מצרים (בראשית טו, יג), כתיב (שם פסוק ז) "אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים וגו'", לומר לך כי יהיו יורשים ממך בניך, כמו שהוצאתיך מאור כשדים לתת לך הארץ, וכן יהיו בניך, אוציא אותם מארץ מצרים כדי לתת להם הארץ. כי ראוי שיהיה דומה התחלת ישראל לאברהם, שהיה התחלת האבות כלם. ולפיכך אליו בפרט גלה הקב"ה שעבוד מצרים, שנאמר (בראשית טו, יג) "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך וגו'". וכל זה מפני שראוי שיהיה התחלת בניו דומה אל ענין אברהם, שהוא היה התחלה באבות. ואצל אברהם מצאנו שהשליכו אותו לכבשן האש לאבדו, והוציא השם יתברך אותו מתוכו (פסחים קיח.), וכך היה אל ישראל במצרים, שהשליכו בניהם ליאור (שמות א, כב), והוציא השם יתברך אותם מתוכם.

וכמו שהראה הקב"ה לאברהם את שעבוד מצרים והגאולה, כך הראה ליעקב סוף כל הגליות, וכמו שאמרו* (ב"ר צו, א) בקש יעקב לגלות את הקץ, נסתלקה ממנו שכינה. וזה כי יעקב הוא סוף אבות, שכשם שאברהם היה התחלה מן האבות, כך היה יעקב

בתכלית האבות וסוף שלהם. ולפיכך מן יעקב יורשים ישראל תכליתם ואחריתם כי יעקב בסוף ותכלית האבות, וירשו הבנים ענינו.

ותדע כי האבות האלו, אברהם היה התחלתו בצער, שהיה נרדף מנמרוד. ואחר כך היה כל ימיו בטוב ובברכה, רק בעת ילדותו היה בצער, קודם שלקח השם יתברך את אברהם. אבל מזמן שלקח השם יתברך את אברהם, היה בטוב כל ימיו. ולפיכך היו ישראל בהתחלה, קודם שלקח השם יתברך אותם לעם, כאשר היו במצרים, בצער. אבל כאשר לקח השם יתברך אותם לעם, היו ישראל בברכה כל זמן התחלה שלהם. ויצחק היה התחלתו בטובה וברכה, ובסוף חשכו* עיניו מראות. ובמדרש (ב"ר סה, ט) יצחק חידש יסורין, שנאמר (בראשית כז, א) "ויהי כי זקן יצחק ותכהן עיניו וגו'". וזה מוכח על ישראל, שמתחלה היו בטובה, ולבסוף חשכו עיניהם מכח הגלות והשעבוד תחת האומות. ויעקב גם כן היה לו מדה מיוחדת, שרוב ימיו היה בצער. והוא שאמר (בראשית מג, יד) "ואל שדי", שאמר לעולמו די, יאמר לצרותי די (רש"י שם). וכמו שאמר לפרעה (בראשית מז, ט) "ימי שנותי מעט ורעים". אך בסוף ימיו כאשר בא אל יוסף, כבר היה נח מכל צרותיו. וגם זה ענין סוף ישראל, כי יהיה הגלות ארוך מאד, ובאחרית* הימים מסתלק הגלות, ויהיו בטובה.

והתבאר לך איך אלו שלשה אבות; שהיה אברהם התחלה, ותחלה לאבות מורה על תחלת ישראל, שהיה אברהם כל ימיו בטובה, ומת בשיבה טובה (בראשית כה, ח). רק קודם זה היה בצער, כמו שהתבאר. וכך תחילת ישראל היה* בצער, ולבסוף היו בטובה. ויצחק שהיה אמצע באבות, מורה על אמצע ישראל. ויצחק היה בטוב בתחלתו, ולבסוף כהו עיניו, והגיע לו יסורין. ומורה דבר זה על חושך הגלות, והסרת האור מן ישראל. גם כן בית המקדש נקרא 'אור', כמו שאמרו ז"ל 'הוא כבה (-נרו-) [אורו] של עולם', כדאיתא בפרק קמא דבבא בתרא (ד.). ויעקב שהיה תכלית וסוף האבות, מורה על סוף ותכלית ישראל. ויעקב היה ההפך, כי היה כל ימיו בצרה, שהיה נרדף, עד בסוף שהיה נח מצרתו. וממנו היה דומה לזה תכלית ואחרית ישראל.

ובאולי תאמר אם כן היה ראוי כי הטובה* של יעקב, המורה על הסוף של ישראל, יהיה הרבה מאוד, והרי לא היה הטוב של יעקב בסוף רק מעט, ואין זה דומה אל תכלית ישראל, שיהיה נצחי. אבל לכך אמרו (תענית ה:) יעקב אבינו לא מת, והנה הוא בטובה נצחית אשר לא יסולק כלל, מורה על טוב ישראל שיהיו נצחיים. ומפני כי יהיה העולם [הבא] הכל רוחני, כמו שמבואר בכמה מקומות, ולפיכך מורה על זה מה שאמרו רבותינו

ז"ל שיעקב לא מת, ואין ספק כי חיי יעקב עתה הם רוחנים, לא כמו חיים האלו שהם טבעיים, ודבר זה מבואר.

ולפיכך בגאולת מצרים עושה אברהם עיקר, ומזכיר אברהם תחלה (שמות ו, ג) "וארא אל אברהם וגו'", וכן (שמות ב, כד) "ויזכור אלקים את בריתו את אברהם וגו'"*. אבל בגאולה אחרונה מקדים את יעקב, "וזכרתי את בריתי יעקב" (ויקרא כו, מב). כי אברהם מורה על גאולה הראשונה, ויעקב על האחרונה. והנה אברהם שהיה מורה עליו גאולה, שאמר הקב"ה אליו (בראשית טו, יד) "וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי". וליעקב גם כן נגלית הגאולה, רק שנסתלק ממנו הקץ. אבל יצחק שהיה מורה על הגלות, שכהו עיניו בסוף ימיו, שהוא מורה גלות, ולכך לא נגלה לו שום גאולה. ומפני כי גאולת ישראל במצרים מצד אברהם, שהיה התחלת ישראל, ולפיכך כשם שנתנסה אברהם בעשרה נסיונות, וכבר התבאר כי הנסיון הוא שלא בטבע, כי לכך מנסה הקב"ה את הצדיק אם יעמוד בנסיון ולא ילך אחר טבעו, ולכך עשה הקב"ה עם ישראל עשרה נסים שלא בטבע וכמנהגו של עולם.

ומעתה סדר המשניות; מתחילה שנה (למעלה משנה א) בעשרה מאמרות נברא העולם, וכנגד זה נתן השם יתברך ארך אפים שלא להשחית עולמו עד עשרה דורות (למעלה משנה ב), בשביל שחס על העולם שיש בו המעלה העליונה שנברא בעשרה מאמרות. וכן היה חס על עולמו שנברא בעשרה מאמרות עד עשרה דורות בשביל הצדיק שיעמוד ויקבל שכר כלם (שם), ולפיכך עשרה דורות היו מנח עד אברהם. ובשביל שנברא העולם בעשרה מאמרות, נתנסה אברהם בעשרה נסיונות, כמו שהתבאר לפני זה. ובשביל כי נתנסה אברהם בעשרה נסיונות, עשה הקב"ה עשרה נסים לישראל במצרים ועל הים, הכל כמו שהתבאר למעלה. ולפיכך אף אם ישראל נסו את הקב"ה בעשרה נסיונות (משנתינו), והיה ראוי לכלות חס וחלילה את ישראל, זכות אברהם שנתנסה בעשרה נסיונות גרם שלא לכלותם, כמו שיתבאר זה.

ואחר כך (להלן משנה ה) עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש. וגם זה היה בזכות אברהם, כי אלו עשרה נסים דוקא במקדש הראשון, ולא במקדש שני, דלא הוי שכינה (יומא כא:). כדמוכח הסוגיא דבפרק קמא דיומא (שם), דפריך, (-ולא כבו גשמים עצי המערכה-), ועשן מי הוי, והתניא, חמשה דברים אמרו באש של המערכה; רבוצה כארי, וברה כחמה [ויש בה ממש, ואוכלת לחין כיבשין, ואינה מעלה עשן]. ומדלא משני התם במקדש ראשון, והכא במקדש שני, דהא על כרחך 'רבוצה כארי' במקדש ראשון הוי, כמו שמסיק שם בהדיא. אלא כל הנך עשרה נסים הם במקדש ראשון, כך יראה.

ובית המקדש הראשון היה בזכות אברהם, בית שני בזכות יצחק, בית שלשי בזכות יעקב. וזהו אמרם בפסחים (פח.) לא כאברהם שקראו 'הר', שנאמר (בראשית כב, יד) "בהר ה' יראה". ולא כמו יצחק שקראו 'שדה', אלא כמו יעקב שקראו 'בית', שנאמר (בראשית כח, יז) "אין זה כי אם בית אלהים". וזהו שאמר (ישעיה ב, ג) "לכו ונעלה אל הר ה' ואל בית אלהי יעקב". ורצה לומר אברהם קראו 'הר', שמורה על חורבן, כי מקדש ראשון עתיד ליחרב. וכן יצחק קראו 'שדה', מורה על חורבן. ויעקב קראו 'בית', מורה על ישוב תמידי*, והוא מקדש השלישי. והנה שני בתים הראשונים בזכות אברהם ויצחק. וכבר פירשנו דבר זה במקומו גם כן, שלכך נקרא בית ראשון 'אריאל', כי ארי* הוא מן הימין, והוא מדת אברהם, והארכנו במקום אחר. ולפיכך עשרה נסים בבית המקדש גם כן בזכות אברהם, שנתנסה בעשרה נסיונות. כי הנסיון מורה על שהיה אברהם איש האלקים, והיה נבדל במעלתו, ולפיכך עמד בעשרה נסיונות. וכך בית ראשון היו בו עשרה נסים בלתי טבעיים.

וכל המאמרים האלו נסמכים כסדר, ובאים להגיד כמה גדולים הצדיקים, שמקיימים את העולם שנברא בעשרה מאמרות. והפך זה הרשעים, שמאבדים העולם שנברא בעשרה מאמרות. כי כל אלו דברים שדבר התנא זה אחר זה, הכל היה בשביל שנברא העולם בעשרה מאמרות, וכמה גדול עונש המאבד את העולם, שנברא בעשרה מאמרות, וכמה גדול* שכר הצדיקים, שמקיימים את העולם, והכל כסדר. ולכך כל אלו דברים שייכים אל דברי מוסר, שהתנא בא לומר כמה גדול שכר צדיקים שמקיימים את העולם, וכמה עונש הרשעים שמחריבין את העולם. וגם מה שאמר (להלן משנה ו) 'עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות', גם כן מורה על מדריגת העולם הזה, שקרוב עולם הזה אל המדריגה העליונה האלהית, שהרי עשרה דברים נבראו בין השמשות, וכל אותם הדברים הם דברים יוצאים מן הנהגת הטבע, והם דברים אלהיים, וכלם הם נעשים בין השמשות, שהוא קרוב אל ששת ימי בראשית, שתראה מזה קורבת העולם הזה אל המדריגה העליונה שהיא למעלה מן הטבע. ובזה הכל מסודר כראוי*.

עֲשָׂרָה נִסְיוֹנוֹת נִסּוּ אֲבוֹתֵינוּ אֶת הַמָּקוֹם בָּרוּךְ הוּא בַּמִּדְבָּר, שֶׁנֶּאֱמַר (במדבר יד, כב) וַיְנַסּוּ אֹתִי זֶה עֶשֶׂר פְּעָמִים וְלֹא שָׁמְעוּ בְּקוֹלִי:

עשרה נסיונות נסו וכו'. בגמרא בפרק יש בערכין (ערכין טו.) תניא, אמר רבי יהודא, עשרה נסיונות נסו אבותינו את המקום במדבר, ואלו הן; ב' בים, וב'* במים, ב' במן, ושנים בשליו, אחד בעגל, ואחד במדבר פארן. שנים בים, אחד בירידה, ואחד בעליה; דכתיב (שמות יד, יא) "ויאמרו אל משה המבלי אין קברים במצרים". בעליה, כדרב

הונא, דאמר רב הונא, ישראל שבאותו הדור מקטני אמנה היו, והיו אומרים כשם שאנו עולים מצד זה, כך מצריים עולים מצד אחר. ואמר לו הקב"ה לשר של ים, פלוט אותם ליבשה וכו'. שנים במים, במרה וברפידים; במרה, דכתיב (שמות טו, כג) "ויבואו מרתה ולא יכלו לשתות מים ממרה", וכתיב (ר' שם פסוק כד) "וילן העם על משה". ברפידים, דכתיב (שמות יז, א) "ויחנו ברפידים ואין מים לשתות", וכתיב (שם פסוק ב) "וירב העם עם משה". שנים במן; שנאמר (שמות טז, כט) "אל יצא", וכתיב (שם פסוק כז) "ויצאו". "לא תותירו" (שם פסוק יט), "ויותירו" (שם פסוק כ). שנים בשליו, בשליו ראשון ובשליו שני; בשליו ראשון, (שמות טז, ג) "בשבתינו על סיר הבשר". ובשליו שני, דכתיב (במדבר יא, ד) "והאספסוף אשר בקרבו התאוו תאוה". עגל כדאיתא, במדבר פארן כדאיתא, עד כאן.

ונראה תמוה, שהביא התנא זה, שהוא גנות ישראל, ומאי נפקא מיניה בזה. אבל לפירוש אשר פירשנו, כי דבר זה הוא להגיד זכות אברהם, שהיה זכותו מגין עליהם, הוא מסודר כראוי, כי ישראל נסו את הקב"ה, וכל לשון 'נסיון' הוא מלשון 'נס', שהוא דבר יוצא מן הטבע ומסדר העולם. והיה חטא שלהם יוצא ממנהגו של עולם, ולכך קרא חטא שלהם במקום הזה 'נסיון' מלשון 'נס'. והיה מגין על זה* זכות אברהם, שנתנסה בעשרה נסיונות חוץ ממנהגו של עולם, ועמד בכולם. ובזה יתורץ לך הקושיא למה יקראו אלו דברים 'נסיון', שלשון 'נסיון' משמע שמנסה [ל]הקב"ה אם יכול לעשות זה, ומה נסיון הוא בעגל וכיוצא בזה, שלא היה רק חטא, וכי כל חטא שאחד עושה יקרא 'נסיון'. אבל חטא של ישראל מה שלא היה להם לחטוא נקרא 'נסיון', מלשון 'נס', שהוא שלא כמנהגו של עולם. כמו מי שמנסה את אחר בדבר שהוא יוצא מן המנהג. והיו נוהגים עם השם יתברך שלא כמנהג ושלא כסדר, ובזה היו מנסין אותו. אף על גב שודאי הם לא כוונו לנסות את הקב"ה*, מכל מקום נקרא חטא שלהם נסיון להקב"ה, בפרט כאשר החטא שלא כמנהגו של עולם, שלא היה ראוי להם, אחר כל הטובות שעשה עמהם, שיהיו חוטאים. **ויש לומר** גם כן כי נקרא 'נסיון' כאשר כל ישראל היו עושים חטא, ודבר זה נקרא נסיון להקב"ה אם יכול על זה. כי כאשר חטאו בעגל, היו מסופקים ישראל* אם הוא מנהיג את עולמו ואין זולתו. וכן כאשר חטאו במן, שאמר להם (שמות טז, כז) "אל יצא איש ממקומו וגו'", היו מסופקים באולי אף אם היה מצוה כך הקב"ה, כביכול שמא יש שנוי לפניו. וכן כל החטאים כולם הם נסיון להקב"ה, בין שהם כיוונו אל נסיון או לא כיונו אליו, סוף סוף נסיון היה. ומסתמא הם היו סוברים כך, ולפיכך נקרא זה 'נסיון' גמור. ובודאי חטא שהיחיד עושה לא נקרא זה 'נסיון', כי אף אם יחטא היחיד, אין הקב"ה

משיב לו על החטא למה עשה החטא, ולפיכך לא נקרא החטא של יחיד 'נסיון'. אבל עִם ישראל בפרט, לא יתכן לומר כך. שהרי תמצא כאשר נסו הקב"ה באלו נסיונות, באה התשובה על זה, וידעו תשובה על* נסיון שלהם שהיו מנסים אל השם יתברך. ואם לא היה הקב"ה מוכיח אותם על חטאם, בודאי היו אומרים מה שהיה בלבם כאשר עשו החטא כך הוא*; כי בעגל היו אומרים אם לא יביא עליהם עונש, כי יש חס וחלילה ממש בעבודה זרה, שהרי לא הוכיח אותם על חטאתם, וכן שאר החטאים כלם. ולפיכך חטא ישראל נקרא זה 'נסיון' אם יכול על החטא להוכיח אותם, שכך* מדת השם יתברך שמוכיח על החטא, [ל]כך* הכל נסיון הוא בודאי.

ודיבר התנא הדבר הזה בכאן, לכבוד המקום. כי בודאי החוטאים האלו, כאשר חטאו אל השם יתברך, בודאי כוונתם לרע היה, כי היו סוברים כי בדברים האלו ימצאו מה שחשבו מן הרע. ואינו ספק כי היה זה מעשה שטן אשר היה מסית ומדיח אותם. ונתברר להם נסיון שלהם, שחטאו ושפשעו אל השם יתברך. וכאשר נסו [ל]השם יתברך בכל מיני נסיון, אז נתברר להם "כי ישרים דרכי ה'" (הושע יד, י), ולא נמצא עולה בכל דרכי ה'. ולפי זה היה לשון 'נסיון' לגמרי בא על ישראל. אבל פירוש ראשון הוא נכון, כי החטא שלהם נקרא 'נסיון', שהיו מנסין את הקב"ה בחטא שלהם, שהוא שלא כמנהגו של עולם, כמו שהתבאר למעלה, כך הוא פירוש זה.

ויש לדקדק, כי היו הנסיונות זוגות, כמו שזכרו אותם זוגות. וכך ראוי, כי העשרה בכל מקום הם חמשה כנגד חמשה; וכמו שתמצא הידים, שיש בהם עשרה אצבעות, והם חמשה מול חמשה. וכן אצבעות הרגלים, הם חמשה מול חמשה. והלחות שבהם עשרת הדברות, הם חמשה על לוח זה, וחמשה על לוח זה, וחמשה הם מול חמשה, כמו שמפרש במדרש (מכילתא שמות כ, יג), כמו שתמצא בפירוש רש"י ז"ל בשיר השירים (ד, ה), וטעם זה ביארנו במקום אחר. ותמצא כי עגל ופארן גם הם ענין אחד. וכן תמצא שרמז הכתוב חטא מרגלים בעגל, שאמר (שמות לב, לד) "וביום פקדי ופקדתי עליהם", ופירושו "ביום פקדי" את מרגלים, "ופקדתי עליהם" חטאת העגל, וכתיב (במדבר יד, לד) "תשאו עונותיכם", לשון רבים, דהיינו חטא העגל וחטא המרגלים, וכדפירש רש"י ז"ל בפרשת שלח לך (שם פסוק לג). והטעם כי בעגל חטאו כאילו היה חס וחלילה אלהות זולת השם יתברך, ולכך אמרו (שמות לב, א) "עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו". ובמרגלים אמר (במדבר יג, לא) "כי חזק הוא ממנו", כאילו חס ושלום אין היכולת בו יתברך להוציאם משם, וכדאיתא במסכת ערכין (טו.), אמר רבי חנינא בר פפא, דבר גדול דברו המרגלים באותה שעה, כביכול אפילו בעל הבית אינו יכול להוציא כליו משם.

והרי לך כי חטא המרגלים כמו חטא העגל, רק כי בעגל שאמרו שיש אלהים זולתו חס וחלילה, ובמרגלים אמרו חס ושלום כי אין הכל ביכלתו, דבר זה ענין אחד כאשר תבין.

משנה ה

עֲשָׂרָה נִסִּים נַעֲשׂוּ לַאֲבוֹתֵינוּ בְּבֵית הַמִּקְדָּשׁ. לֹא הִפִּילָה אִשָּׁה מֵרֵיחַ בְּשַׂר הַקֹּדֶשׁ, וְלֹא הִסְרִיחַ בְּשַׂר הַקֹּדֶשׁ מֵעוֹלָם, וְלֹא נִרְאָה זְבוּב בְּבֵית הַמִּטְבְּחַיִם, וְלֹא אֵרַע קֶרִי לְכֹהֵן גָּדוֹל בְּיוֹם הַכִּפּוּרִים, וְלֹא כִבּוּ גְּשָׁמִים 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:

עשרה נסים נעשו בבית המקדש וכו'. יש לשאול, למה מנה התנא אלו עשרה נסים. וכן עשרה דברים נבראו בין השמשות (להלן משנה ו) מפרש מה הם אלו עשרה דברים שנבראו בין השמשות, ולא מפרש הניסים שנעשו לאבותינו על הים, ולא מפרש הנסיונות שנסו אבותינו למקום. אבל מה שהוצרך למנות עשרה דברים שנבראו בין השמשות, היינו משום שיש מוסיפין עליהם, ולכך הוצרך לפרש. ומה שלא אמר (שם) 'ויש אומרים שלשה עשר, ויש אומרים ארבעה עשר', משום שרצה לפרש במה הם חולקים. אבל במשנה זאת שמפרש הנסים שנעשו במקדש, קשה למה הוצרך לפרש. ויש לתרץ, דאותם שלא מנה אותם, היינו שמבוארים בכתוב, כי העשרה נסים שנעשו על הים לפירוש רש"י ז"ל אשר אמרנו למעלה, וכן לפירוש הרמב"ם* ז"ל, נרמזו בכתוב. ואפילו אם לא נרמזו כלם, נרמזו מקצתן, וסוף סוף נרמזו בכתוב. אבל אלו לא נרמזו אף אחד בכתוב, ולכך הוצרך לפרש, כי לא ידענו אותם. וכיון שנרמזו בכתוב, לא חש לפרש אותם. אבל הנסים שבמקדש, ועשרה דברים שנבראו בין השמשות, לא נזכרו אף אחד בכתוב, הוצרך לפרש אותם בפירוש.

ופירוש אלו עשרה נסים שנעשו במקדש, ולמה נעשו נסים במקדש. יש לך* לדעת, כי אי אפשר שלא יהיה עשרה נסים במקדש, כי מאחר שהמקדש הוא קדוש, ושמו יתברך במקדש. אם לא נעשו בו הנסים, אם כן היה שוה בית המקדש לשאר מקומות, ודבר זה אי אפשר שיהיה בית המקדש שוה לשאר מקומות, שהרי לכך נקרא 'מקדש', שהוא קדוש ונבדל מן הטבע. ומפני שהיה קדוש, לכך נעשה בו עשרה נסים. שכבר אמרנו למעלה כי מספר עשרה בפרט מורה על המדריגה הנבדלת מן עולם הטבעי, ולכך עשרה נסים היו במקדש. וכל הדברים שהיה בהם מספר [י'] ששנה התנא, כלם הם דברים עליונים נבדלים מן הטבע, ולכך היה להם מספר עשרה, כמו שהתבאר. גם מורה מספר עשרה,

כי היה שם קדושה לגמרי בכל, לא קדושה פרטית בדבר מה מיוחד. לכך נעשו עשרה נסים, שמספר עשרה הוא מספר כללי, שהיתה קדושת בית המקדש קדושה עליונה.

ויש לשאול, הנסים האלו שנעשו בבית המקדש, למה דוקא אלו נסים נעשו בבית המקדש. יש לך לדעת, כי העולם הזה הוא עולם הויה והפסד. ובית המקדש יש לו מעלה נבדלת מן עולם הויה והפסד, ראוי שיהיו כל מעלותיו, והנסים שנעשו שם, הרחקה מן ההפסד. שכבר בארנו פעמים הרבה, כי ההעדר הזה אשר אמרנו הוא דבק בחומר בלבד, אבל דברים הנבדלים אינם בעלי הפסד. ולפיכך בית המקדש שהיה בו קדושה, ראוי שיהיה לו הרחקה מן ההפסד שנמשך אחר הדברים הטבעיים החמריים, ואינו במחיצת הנבדלים. ויותר מזה, כי בית המקדש שהוא עיקר מציאות העולם, והוא נקרא 'אור העולם', כמו שאמרו ז"ל בפרק קמא דבבא בתרא (ד.) הוא כבה אורו* של עולם, ילך ויעסוק באורו של עולם. וכבר התבאר כי האור הוא המציאות, והוא הפך ההפסד. ולכך כל הנסים שנעשו בבית המקדש הם* ההרחקה מן ההפסד, מתחיל בגדול ומסיים בקטן, שלא היה שם הפסד והעדר מה.

והנה היה הנס הראשון ש'לא הפילה אשה מבשר זבח הקודש'. כי הפלת האשה הוא הפסד גמור, שיהיה נפסד הולד, שהוא אדם פרטי, ואמר שלא היה הפסד כזה*. ודבר זה ענין בפני עצמו, מפני שהוא הפסד האדם, שהוא הפסד גמור. ואחר כך זכר עוד הפסד 'שלא הסריח בשר זבח ובשר קדשים'. ואף כי אין דבר זה נחשב הפסד גמור כמו שנחשב הפסד כאשר האשה מפלת, שהוא ההפסד של אדם, ואפילו דבר זה לא היה במקדש. ויותר מזה, שלא היה הפסד עפוש מן הבשר עד שהיו נמשכים אחר זה זבובים, אף כי אין נקרא הפסד גמור, אפילו הכי לא היה הפסד עיפוש, עד שלא נראה זבוב בבית המטבחיים מחמת עיפוש. שדרך להיות נולדים זבובים בבית המטבחים מן העיפוש, ודבר זה פחות הפסד* נקרא, גם זה לא היה במקדש. ואחר כך 'לא אירע לכהן גדול קרי ביום הכפורים', כי דבר זה הפסד זרע, והדבר הזה אינו כל כך הפסד כמו הראשונים. כי העיפוש שנולד בבית המטבחיים, סוף סוף הוא עיפוש, שהוא הפסד. אבל שלא אירע לכהן גדול קרי ביום הכפורים, דרך להיות רואה בטבע*, ואין זה הפסד נקרא כמו הראשונים, שכולם נחשבים הפסד. ומכל מקום גם זה הוא הפסד מה, הוא הזרע שנפסד*, ולא היה בבית המקדש.

אבל שלשה שנזכרו אחר כך; 'ולא כבו גשמים אש של* עצי מערכה, ולא נצחה הרוח, ולא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים*', אין אלו דברים של* הפסד, כאשר לא בא ההפסד מעצמו, רק מצד הגשמים והרוח והטומאה הנוגעת, ואין* זה הפסד

בעצמו. כי ההפסד בעצמו מורה על הפסד גמור מעצמו, שאין לו קיום כלל. אבל כל אלו שלשה אין ההפסד מצד עצמו, כי מה שלא כבו גשמים עצי מערכה, וכן הרוח שלא נצחה עמוד העשן, הכל הפסד הוא מבחוץ, ואין זה הפסד בעצמו כלל. ובזה נבדלים (-שלשה-) [ארבעה] הראשונים מן אלו שלשה. וגם אלו שלשה אין זה כמו זה; כי כבוי אש של מערכה הוא כבוי לגמרי, והסברא שלא יהיה דבר זה בבית המקדש, כמו שהתבאר. אבל לא נצחה הרוח, שלא* היה מפזר הרוח העשן, דבר זה אינו רק פזור העשן, ואינו בטול לגמרי, אף זה לא היה בבית המקדש. ולא נמצא פסול בעומר ושתי הלחם, אף על גב שלא היה זה בטול כלל, כי אין דבר זה ניכר כלל, ואפילו דבר זה לא היה גם כן. ואלו הם שלשה האמצעים.

ושלשה האחרונים, אף על גב שאין כאן בטול, רק דוחק וצער בלבד, כי שלשה האמצעים, סוף סוף הם בטול והפסד, ואין חדוש כל כך אם לא היה בבית המקדש. אבל אלו שלשה אחרונים אינם בטול כלל; כי אם לא היו משתחוים רוחים, היו דוחקים זה את זה, ואי אפשר שלא יגיע היזק זה מזה. ואחר כך 'ולא הזיק נחש ועקרב', דבר זה היזק בלבד גם כן, שלא אמר 'ולא המיתו נחש ועקרב', רק 'ולא הזיקו', רוצה לומר אפילו צער נשיכה לא היה. 'ולא אמר צר לי המקום וכו", דבר זה גם כן כאשר צר לו המקום אין זה רק דוחק והיזק מה. וגם אלו האחרונים כל אחד פחות היזק; כי אם היו משתחוים כאשר היו עומדים צפופים היה מזיק זה את זה בהיזק גדול, כיון שהיו עומדים צפופים, היו מזיקין זה את זה, וזה היזק יותר ממה שהזכיר אחריו 'ולא היה מזיק נחש ועקרב', שהנחש הוא נושך ברגל, ואמר שלא הזיק אפילו היזק קטן לגמרי. ולא אמר 'נחש ועקרב', רק מפני כי היזק נחש ועקרב שכיח, ומשום כך היה צורך הנס, כמו שיתבאר לקמן שהנסים האלו בדבר הרגיל להיות. ומכל מקום רוצה לומר היזק קטן כל מה שהוא לא היה. ודע, כי היזק נחש ועקרב, כיון שבתחלת הבריאה אמר הקב"ה (בראשית ג, טו) "ואיבה אשית בינך ובינו", כאילו היה דבר זה כסדר* העולם, שכך נתן השם יתברך סדר העולם, ולא היה נחשב דבר זה הפסד כלל, מאחר שכך הוא לפי הבריאה. ועם כל זה לא היה זה (-בבית המקדש-) [בירושלים]. ואחר כך אמר 'ולא אמר אחד צר לי המקום', שאין זה היזק, רק שהיה צר לו המקום, גם זה לא היה. הנה התחיל בראשון 'ולא הפילה אשה', כי דבר זה הפסד לגמרי, הפלת יצירת האדם, והוא הפסד לגמרי. וסיים 'ולא אמר צר לי המקום', שאינו רק צר בלבד.

ומה שזכר 'לא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים', ולא בשאר קרבנות. וכן שאר הנסים, למה דוקא אלו. כי כל דברים שנעשו בהם הנס, היו* יותר צורך אליהם.

וזה, אם היתה האשה מפלת מריח בשר* הקודש, היה זה כל השנה. וכן מה שלא נמצא* זבוב בבית המטבחים, היה זה כל השנה. ולא אירע קרי לכהן גדול ביום הכפורים, אף על גב שלא היה רק פעם אחת בשנה, הלא יום זה שייך לכל השנה, לכפר עון כל השנה. לפיכך אם אירע קרי לכהן ביום הכפורים, שהוא מכפר על כל השנה, נחשב זה קלקול לכל השנה. וכן מה שלא כבו הגשמים אש של* עצי המערכה, ולא נצחה הרוח, מפני כי שייך דבר זה תמיד, כי לא פסק האש מן המזבח, שנאמר (ויקרא ו, ו) "אש תמיד תוקד בו". וכן העומר ושתי הלחם, אף על גב שלא היו רק פעם אחת בשנה, מכל מקום כיון שהעומר בא להתיר תבואה של כל השנה (ויקרא כג, יד), הרי נחשב שהוא דבר שייך לכל השנה. וכן שתי הלחם, להתיר מנחה מן החדש למקדש כל השנה (רש"י ויקרא כג, יז), ולפיכך דבר שהוא שייך לכל השנה, נעשה* בו נס. וכן לחם הפנים, שנאמר בו (שמות כה, ל) "תמיד", שאין השלחן בלא לחם אף שעה* אחת (חגיגה כו:), שהיו אלו מושכין ואלו מניחין. וכן עומדים צפופים ומשתחוים רוחים, וכן לא הזיק נחש ועקרב, וכן לא [אמר] צר לי המקום, כל אלו דברים שכיחים, ורגילים היה, וצריך לנס בהם. אבל שאר דבר, היה הנס שלא לצורך. כך יש לפרש, והוא נכון מאוד. ובשביל כי אלו הנסים בסדר*, לכך הזכיר אותם התנא בפירוש.

אמנם כאשר תרצה לעמוד על אלו עשרה נסים, תדע כי סדר שלהם על פי החכמה. כי אלו נסים החל מן המדריגה התחתונה, עד* המדריגה העליונה על כל. וזה כי התחיל באשה לומר 'ולא הפילה אשה מריח בשר הקדשים', וסיים 'ולא אמר אדם צר לי המקום שאלין בירושלים', הרי שסיים במקום, שהוא כולל מקיף הכל. כי אלו עשרה נסים נגד עשר ספירות בלי מה, החל באחרונה. לכך אמר 'לא הפילה אשה מריח בשר הקדשים', כי האשה היא אחרונה, שהיא מקבלת מאחר, ועם כל זה היה לה כח ולא הפילה, ודבר זה ידוע. אמר אחר כך ולא הסריח בשר קדשים רק היה* מקוים, מקבל העמידה והקיום במקדש. ולא היו הדברים אשר במקדש בעלי הפסד, רק היו מקבלים הקיום והיסוד, והבן זה. ואמר אחר כך 'לא היה נראה זבוב במטבחים'. דע, כי הזבוב הוא מאוס ומגונה, וזהו ענין אחד, שהוא הוד ויופי בית המקדש. 'ולא אירע קרי לכהן גדול ביום הכפורים', הוא הטומאה, שיהיה עומד בטהרתו לנצח, וזהו ענין שני.

ואלו שני דברים, כל אחד ואחד בפני עצמו; שאין לך דבר יותר מגונה כמו הזבוב, ואין לך יותר טומאה כמו הקרי. ורוצה לומר, כי לא היה נוטה מעלת בית המקדש לא לימין ולא לשמאל חוץ ממדריגת הקדושה. כי הדבר הזה המאוס והטומאה הוא הרחקה מן הקדושה לשמאל ולימין, כמו שהוא ידוע למי שהעמיק בחכמה. ובארנו זה בברכות

(י:) אצל "איש קדוש עובר עלינו" (ר' מ"ב ד, ט), דפליגי רב ושמואל, חד אמר שלא ראתה* זבוב על שולחנו, וחד אמר שלא ראתה קרי על מטתו. ולפיכך אחר שאמר 'לא הסריח בשר הקודש', אמר 'ולא נראה זבוב בבית המטבחים, ולא אירע קרי לכהן גדול'. כי במקום זה הוא התחלת נטייה לשמאל ולימין, לכך אמר על זה כי לא היה מעלת בית המקדש נוטה ממדריגת קדושתו, ולא נמצא זבוב בבית המטבחים שהוא המאוס, ולא נראה קרי לכהן גדול* ביום הכפורים, שהוא הטומאה, אבל היה עומד בית המקדש בקדושתו.

ואחר כך אמר 'ולא נצחה הרוח לעמוד העשן', לפי שהוא נמשך בשווי, עולה ומתמר כמקל בקו ההולך ביושר ובאמצע, ולא נצחה הרוח לעמוד העשן הזה, וגם דבר זה ידוע. ואחר כך אמר 'ולא כבו גשמים אש המערכה', כי כח האש היה כח גדול וחזק מכח האש של מעלה, ולפיכך לא כבו אותו. וגם כן 'לא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם', כי אלו שתים הם התחלה וראשית קציר התבואה; כי העומר ראשית קציר שעורים, ושתי הלחם ראשית קציר חטים, וכדכתיב (דברים טז, ט) "מהחל חרמש בקמה". ולכך אחר שהזכיר אש של מערכה, הוא האש העליונה, אמר 'ולא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם', נגד ראשית והתחלת העולם.

וזה לפי גרסת ספרים שלנו. אבל לפי מה שמוכיח בפרק קמא דיומא (כא.) לא גרסינן 'לא נצחה הרוח ולא כבו גשמים', רק גרסינן 'ולא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים', והם שלשה דברים; העומר חלה אחת, ושתי הלחם שתים, ולחם הפנים שנים עשר חלות. ואלו דברים ידועים למי שהעמיק בחכמה. וידוע כי אברהם לא העמיד רק בן גבירה אחת, ויצחק שנים, ויעקב שנים עשר. ולפיכך העומר עשרון אחד, ושתי הלחם שני עשרונים, ולחם הפנים שנים עשר. ולפיכך היה שנים עשר חלות, שש חלות המערכה האחת (ויקרא כד, ו), והבן זה.

ואמר שהיו 'עומדים צפופים ומשתחוים רוחים'. דבר זה ידוע גם כן ממה שכתיב (תהלים קיח, ה) "מן המצר קראתי יה ענני במרחב יה", שמזה תדע כי השם יתברך הוא מרחיב בצרה. וההשתחויה היא לשם י"ה, כמו שאמרו (סוכה נג:) לי"ה אנו משתחוים לי"ה אנו מודים. וכיון שהשתחוו לשם י"ה יתברך, ושם זה מרחיב בצרה, לכך היו משתחוים רוחים, כי היו מביאים ההרחבה ממקום רחובות.

ואחר כך אמר 'ולא הזיק נחש ועקרב בירושלים', כי עוד* הרחיב השם יתברך בין* המזיקים לאדם, עד שלא נכנסו בגבול האדם. וגם דבר זה הרחבה מן השם יתברך,

כאשר לא היה להם צוררים מצירים ומעיקים, הם הנחש והעקרב*, שהם מצירים לאדם, והרחיב השם יתברך להם, ואלו דברים לא הזיקו בירושלים.

ואחר כך אמר 'ולא אמר אדם לחבירו צר לי המקום שאלין בירושלים'. פירוש, כי לא היה מקום בירושלים, שהוא מקום ליושבים* שם, צר. כי המקום לפי מדריגתו היה די מספיק להקיף, כאשר ראוי למקום. ודבר זה הוא מדריגה עליונה כוללת הכל. והנה בקטן החל ובגדול כלה, אשר הוא מקיף כולל הכל, ונזכר הכל כסדר כאשר תבין.

ויש לך להבין כי אלו נסים האחרונים, דהיינו 'עומדים צפופים ומשתחוים רוחים', וכן 'לא הזיק נחש ועקרב', 'ולא אמר צר לי המקום וכו'*', כלם הם הרחבת הדברים, שהם מעיקים זה לזה, כמו כאשר היו שנים עומדים צפופים, והם מעיקים זה את זה, ומשתחוים רוחים, שלא היו מעיקים ומצירים זה את זה. וכן הנחש ואדם, מצירים מעיקים* זה את זה, שהם שונאים צרורים מעיקים זה את זה. וכן לא היה צר זה את זה במקום בירושלים. הרי ג' עליונים, כולם שהיה הנס שהשם יתברך הרויח. כי מצד ג' ספירות העליונות אין צרות ומעיקות כלל, רק הכל בהרוחה, לכך היו אלו ג' נסים העליונים. ומפני זה יתורץ לך מה שמפרש התנא אלו עשרה נסים, שהם כנגד עשר ספירות בלי מה. ודברים אלו ברורים מאוד.

ויש לשאול, כי 'לא הזיק נחש ועקרב, ולא אמר צר לי המקום בירושלים' לא היה בבית המקדש דוקא, רק בירושלים. ולפי הדברים אשר אמרנו תוכל להבין גם כן, כי הספירות העליונות יש שם התפשטות יותר, כמו שהתבאר למעלה. ולפיכך היה התפשטות הנס של 'לא הזיק נחש ועקרב' בירושלים, ולא בבית המקדש בלבד. וכן שלא היה צר המקום בכל ירושלים. ומכל מקום יש לומר לפי פשוטו, כי לא שייך נחש ועקרב בבית המקדש, ובודאי הנס ראוי לפי מה שאמרנו בנחש ועקרב, כמו שהתבאר, ולכך צריך היה שיהיה בירושלים. וכן 'לא אמר אחד צר לי המקום' גם כן ראוי שיהיה הנס בדבר זה, ולא שייך זה בבית המקדש, ולכך היה בירושלים.

משנה ו

עֲשָׂרָה דְבָרִים 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 נבראו בין השמשות. יש לשאול, למה יחדו הדברים האלו שהיו נבראים בין השמשות, ולא ביום, ודוקא בין השמשות של ערב שבת.

והרמב"ם ז"ל (בפיהמ"ש כאן) באר במשנה זאת דבר שלא כונו אליו חכמים; שרצה לומר, כי דעת חכמים שלא יתחדש הרצון בכל עת, אבל דעתם כי שָׁם השם יתברך בטבעי* הדברים בששת* ימי בראשית כשיגיע השעה שהיה רוצה השם יתברך לעשות הנס, שיהיה הנס נעשה, ואין כאן חדוש רצון. ואמר שכך גם כן דעתם במה שאמרו במדרש (ב"ר ה, ה) אמר רבי יוחנן, תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית על הים שיקרע, ועל האש שלא ישרוף חנניא מישאל וכו'. וכתב הרמב"ם ז"ל בספרו (מו"נ ח"ב פכ"ט) שדעת חכמים בזה, כי קשה עליהם עד מאוד שישתנה טבע אחר מעשה בראשית, או שיתחדש* רצון אחר* שהונח כך. ולכך הם אומרים שהקב"ה שָׁם בטבע מתחלת הבריאה שיתחדש* הנס באותה שעה שהיה ועשה הנס, ולא היה כאן שנוי רצון כלל. כך הוא מפרש דברי חכמים.

ובודאי לא עלה על דעת חכמים לא במשנה זאת, ולא בדברי המדרש (ב"ר ה, ה), שהשם יתברך שם בבריאה בששת ימי בראשית שיהיה הנס מתחדש בזמנו, מפני שהיה זה שנוי רצון, כי הדברים האלו אין להם שורש ויסוד כלל. כי איך נפרש המשנה הזאת, שהרי אמרה 'עשרה דברים נבראו בין השמשות', כי למה לא היו נעשים אלו נסים כמו שאר הנסים ששָׁם בטבעם בעת הבראם שיהיה נעשה בהם* הנס בזמנו. וכאשר ברא ביום הב' המים, שָׁם בהם הטבע שיהיו נקרעים כשיבאו ישראל לים, וכך שאר הנסים. וכך היה ראוי שיהיה נעשה ביום שברא הארץ (בראשית א, א), שיהיה לה פה כשיהיה קרח חולק על הכהונה (במדבר טז, לב). וכן שאר דברים שנזכרו כאן שנבראו בערב שבת בין השמשות. וכן דברי המדרש (ב"ר ה, ה) אין לפרש כך כלל, שלכך התנה הקב"ה עם הים שיקרע, מפני שקשה על חכמינו ז"ל שנוי הטבע או שנוי הרצון. דבר זה אינו, כי אם כך שהיה קשה עליהם שנוי רצון, לא היו אומרים כך בנסים בלבד, אבל היה אומר כך אף בלא נסים, כאשר פעל השם יתברך דבר מה, שכך סדר הקב"ה מבראשית, כדי שלא יהיה כאן שנוי, רק שכך היה רוצה השם יתברך לעשות מששת ימי בראשית. ויהיה בטל לפי זה מה שכתב (שמות לב, יד) "וינחם ה' על הרעה אשר דבר לעשות לעמו", שהשם יתברך נשתנה רצונו.

ואם בשביל שקשה עליהם התחדשות הטבע, ובדבר זה יש להודות שהוקשה להם דבר זה. אבל אם רצה לומר בשביל שהשם יתברך אין ביכלתו לשנות הטבע, וכמו שהאמינו אנשי מאמיני קדמות, בודאי לא היה כך דעת חכמים. כי אם נאמר שהוקשה בעיני חכמים שנוי הטבע, אם כן מהו התירוץ על זה שהשם יתברך שם בטבע מששת ימי בראשית שיהיה השנוי, ומה בכך, סוף סוף איך אפשר שיהיה השם יתברך פועל הנס,

בין שהיה פועל בעת הבריאה בששת ימי בראשית שנוי הטבע, או אחר כך. ואם יוכל השם יתברך לשנות הטבע, ולשום בטבע המים שיהיו נקרעים, והאש לא ישרוף, אם כן גם כן יכול לעשות זה הקב"ה בשעת הנס, ולמה יעשה זה בששת ימי בראשית דוקא. כי אין לומר כי עתה שהושם דבר זה בכחם בששת ימי בראשית, נעשה הדבר בטבע, כי איך יהיה זה דבר טבעי שלא ישרוף האש. ואי אפשר לומר רק שהוא שלא בטבע, ואם כן אף שלא בששת ימי בראשית יכול לחדש זה.

אבל אם דעתו שלכך הושם בטבע הדברים שנבראו בששת ימי בראשית שישתנו, לא מפני שאין יכולתו של הקב"ה לעשות כרצונו, אבל דעתו הוא מפני שהשם יתברך השלים העולם, "ואין חדש תחת השמש" (קהלת א, ט) שיהיה השם יתברך עושה בריאה חדשה בעולם. כי דבר זה אין ראוי, שיהיה זה נחשב חורבן העולם עם קיומו, וכאילו היו שני הפכים ביחד, כי עם קיום העולם יהיה נמצא חורבנו. ואין ספק כי אם לא שָׂם השם יתברך בכח העולם לקבל שנוי כמו זה, היה כאן חורבן העולם, ודבר זה לא יתכן לומר כלל. ולפיכך אמרו 'תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית', כי לא עם אלו שזכר בלבד התנה, דהיינו מפני שידע השם יתברך כי בסוף יהיו צריכים ישראל לזה הנס, שאין הדבר כך, רק שהתנה עם העולם הטבעי, שלפעמים כשירצה השם יתברך יהיה נוהג שלא על פי הטבע.

והתנאי הזה, כי העולם הטבעי הזה קשור עם עולם הנבדל, ומפני שקשור עולם הזה עם עולם הנבדל, ולא נעשה מחיצה ביניהם, ומעתה לא נחשב כאן חורבן לעולם הטבעי. כי לכך נקשר העולם הזה עם עולם הנבדל, כי בעת הצורך מתדבק עולם הזה הטבעי בעולם הנבדל ונעשה הנס. ולא הניח העולם הזה לגמרי ביד הטבע, שאז היה כאן שנוי העולם כשיהיה הנס, והשם יתברך "יסד ארץ על מכוניה* בל תמוט לעולם ועד" (תהלים קד, ה). ולפיכך אמר 'תנאי וכו', כלומר שלא מסר העולם אל הטבע לגמרי, רק היה מקשר עולם* הטבעי בעולם הנבדל שיהיה כח עליו לשנותו, ואין כאן שנוי בריאה, כאילו היה הנס גם כן מענין העולם הזה שברא השם יתברך בששת ימי בראשית, וכך הם פירוש דברי חכמים. אבל שיהיה קשה עליהם שנוי הטבע, מצד שאין ביכלתו חס ושלום לשנות, דבר זה אינו כלל. רק שהקב"ה אין מחריב סדר עולמו, והתנה הקב"ה עם העולם, כלומר שלא מסר אותו אל הטבע לגמרי, רק בעת שירצה הקב"ה יחדש נפלאות כרצונו, ובזה אין כאן חורבן לעולם אשר בראו הקב"ה.

או שיהיה קשה עליהם שנוי הרצון, שיתחדש השם יתברך מרצון אל רצון, כמו שאמר, דבר זה אינו. ומפני כי דעת הפילסופים כי שכלו ורצונו הוא עצמותו, ואם היה לו שנוי

רצון היה עצמותו משתנה, אמרו שאין כאן שנוי רצון. וכמה דברים אלו רחוקים מן הדעת מאוד, שאם כן מה היה צריך לישראל אל התפילה בעת קריעת ים סוף (שמות יד, י); אם הושם בטבע לקרוע להם הים, הרי היה מוכרח שיהיה. ואם לא הושם בטבע הים, לא יהיה. ועל זה וכיוצא בזה אמר הרמב"ם ז"ל, שאין ידיעתו שיש לו יתברך בדברים העתידים מכרעת טבע האפשרי, אף כי הוא יתברך יודע ברצונו הקדום הכל, אין ידיעתו מכרעת. ואף כי לא נוכל לדעת דבר זה איך יצויר זה בשכל, הלא ידיעתו יתברך שמו עצמו, וכשלא נודע עצמותו, לא נודע ידיעתו. ובזה סלק כל הטענות מעליו, אשר יחייבו מזה עם שנאמר כי הכל מסודר מקודם בואו. וכל זה מפני ההסכמה הזאת, כי הידיעה היא עצמותו יתברך, כמו שהתבאר. אבל אנחנו אומרים כי הם עמסו עליהם דבר שלא יתן דעת האמת, ולא בדברי חכמים נמצא דבר זה. וכבר הארכנו בזה בספר* גבורות השם בהקדמה (השניה) באריכות, כי אין לומר דבר זה שהידיעה עצמותו. והבאנו ראיה מדברי תורה ומדברי חכמים, שהידיעה היא מפעולת השם יתברך, שהוא הלשון* "וידע אלהים" (שמות ב, כה), אם כן הידיעה היא פעולה מפעולותיו ולא עצמותו, ולמה לנו להכחיש הכתוב בכל מקום.

וזה לשונינו שם; 'וכאשר נאמר כי אין הידיעה עצמותו, שוב לא יקשה לך כי תהיה הידיעה (-עצמותו-) [משתנה], ויהיה עצמותו משתנה, כי אין עצמותו הידיעה'. הנה בארנו בזה שאין לומר כמו שאמרו הפילסופים כי עצמותו הידיעה, רק כי הידיעה היא מפעולותיו יתברך. וכמו שהוא אצל הנשמה, כי מן הנשמה מתחייב הידיעה, ואין עצם הנשמה היא הידיעה, כי דבר זה אינו, רק כי הנשמה פועלת הידיעה. ורז"ל בעלי אמת המשילו הנשמה אל השם יתברך, וכמו שאמרו בפרק קמא דברכות (י.) 'מה הנשמה רואה ואינו נראה כו". ולכך אמרנו כי אין עצמותו הידיעה, ובשביל שאמרנו שאין הידיעה עצמותו לא גרענו דבר כלל. ולכך אמרנו שם; 'ואולי יאמרו אם אין עצמותו גשם ושכל, אם כן מהו עצמותו. נשיב להם וכי הנשמה שבגוף האדם, יוכל האדם לעמוד על אמיתת וכו". הרי לך שאמרנו שיש לאדם ללמוד מן הנשמה שבאדם, והם הם דברי חכמים שמדמים את השם יתברך לנשמה, כמו שנראה מדבריהם בגמרא דברכות (י.), ובכמה מקומות ממדרש חכמים. ומתבונתם יש לאדם ללמוד, שהם ידעו מצפוני החכמה. ואין שום אדם יאמר כי עצמות הנשמה היא ידיעת הדברים, אבל הנשמה היא משגת ויודעת. והרי הם אמרו שלא נוכל לדעת מהותו, ואמרו 'אילו ידעתיו הייתיו'.

ובשביל שאמרנו כי אין הידיעה עצמותו, לא יצאנו חס ושלום לומר שיש בו דבר רבוי שיהיה יוצא מן שורש האחדות, או שיהיה חס ושלום דבר* תוספת, כי אין הדבר הזה

כלל. ואין זה רק כמו שאר פעולות הבאים מאתו, שאין מתחייבים בו רבוי. כי 'יודע' ו'יכול' וכיוצא בו מן התארים אין מתחייבים רבוי בו, כי הכל הם פעולות. וכבר הסכימו שתארי הפעולה אינם מתחייבים רבוי כלל. וכאשר השם יתברך יודע דבר זה שהוא כך, ואחר כך יודע שאינו כך כאשר נשתנה, כמו אדם שהיה צדיק, ויודע השם יתברך שהוא צדיק, ואחר כך יודע שהוא רשע כאשר נעשה רשע. וכן כל הדברים שנשתנו, לא יאמר בזה שיש לו שנוי בדעתו, אבל יאמר כי הפעולות הם משתנים. כמו כאשר יפעל פעל זה, ואחר כך פעולה* אחרת ממנו. כך כאשר ידע דבר זה עתה שהוא כך, ואחר כך ידע שהוא בענין אחר כאשר נשתנה דבר, הוא שנוי פעולה, והשנוי הזה הוא מצד המקבל. כמו שהשם יתברך בורא זה זכר וזה נקבה, והוא גם כן מצד המקבל; כאשר המקבל מוכן לקבל צורת זכר, נעשה מזה זכר. וכאשר מוכן לקבל צורת* נקבה, נעשה נקיבה. וכך בעצמו כאשר המקבל הוא כך, ידיעת השם יתברך שהוא כך. וכאשר הוא בענין אחר, ידיעת השם יתברך שהוא בענין אחר, ומכל מקום הידיעה היא פעולה מפעולותיו, כדכתיב קרא (שמות ב, כה) "וידע אלקים", עד שאני אומר כי אלו בני אדם לא ראו אור בהיר.

והנה שמעתי שהיה איש אחד בארץ פולן, כשקרא דברי אשר בספר גבורות השם (הקדמה שניה), אסף עליו רבים, ופער פיו לבלי חוק (עפ"י ישעיה ה, יד), כי דבר זה יוצא מן האמונה. והיה מרבה דברי הבל וסכלות, כל זה להתגדל ולהתכבד עצמו נגד בני אדם הבלתי יודעים, כמו שהוא בני דורינו זה, אשר הם קוראים בספרים שאין רוח חכמים נוח מהם, והם מן המדה השלישית אשר ליושבים לפני החכמים. וכל זה הרעיש עלי שאמרתי כי אין הידיעה עצמותו, והיא מפעולותיו. והנה הפוער, למה לא פער פיו ולא הקשה על דברי ספר הזוהר (ח"א פא:, וח"ג קט:), וכל הספרים הנכבדים אשר חברו בעלי הקבלה, וכי הם אומרים כי עצמותו הוא השכל, והרי לא המשילו הקב"ה רק לנשמה, אשר ממנה כל הכחות, ודבר זה תמצא בכל דבריהם, והוא דעת רז"ל כמו שאמרנו לך למעלה. וכתב הרב כבוד מורנו הרב רבי מאיר ז"ל בחלק היחוד בפרק (-יא-) [יב], וזה לשונו; וחכמי האמת קראו הקב"ה 'נשמה', כי הוא נשמה למדותיו וכו'. הרי לך כי הוא* יתברך נשמה למדותיו, שהם האצילות. ודבר זה יורה לך כי אין לומר כי הידיעה, שהיא החכמה והבינה, היא עצמותו. ולפי דברי אלו שאומרים כי הידיעה היא עצמותו*, אין מקום לכל דברי המקובלים, ואין להאריך במקום הזה. כלל הדברים; כי אלו האנשים הם חולקים על כל דברי הקבלה. ומי שיבין דברים בענין זה, ידע כי

הכל נבנה על שורש חכמת הקבלה, כי כל דעתם של החולקים רק כי הכל הוא עצמותו יתברך, ואף שום תואר אין לתת לו, כמו שמבואר בדבריהם.

ובני אדם ששמעו דבריהם אשר התפשטו בעוונותינו הרבים, שמים דבריהם אלו כמו שהיה דבר זה בתורת משה עליו השלום, ויבהלו כאשר אדם ידבר כנגד זה. אך כאשר ילמד דברי הקבלה, נותן לה* גם כן מקום, ומורה להם כי דבריהם אמת, וכאשר הם אמת, ולא ידעו כי הוא מקבץ שני דברים יחד שהאחד סותר והפך לשני, והלשון הוא שעושה הבדל ביניהם בלבד, כי זה נאמר בלשון חכמי הקבלה, וזה נאמר בלשון הפילוסופים, כאילו היה זה מתיר הסתירות שהם זה נגד זה. וכל זה מסכלות דעת האנשים אשר לא יבינו, כי כאשר ידע ויבין הדברים, אז ידע שהם רחוקים זה מזה בתכלית הריחוק. וכי יעלה על דעת אדם לומר כי לפי דברי חכמי הקבלה יהיה הכל עצמותו, ולא יהיה אליו יתברך שום תואר, ואם כן מה הם המדות, ועל מה יפול שם 'אצילות' אם אין כאן אף תאר אליו, כי אם בשלילה. ומי הוא זה שעולה על לבו דבר זה לעשות השוואה בין שני דברים אלו. וההולכים בדרכי הפילוסופים חשבו כי זהו היחוד הגמור, ומפני כך אמרו כל אלו דברים. ובני אדם חושבים כי הנוטה מדברים אלו חס ושלום שהוא נגד האחדות, וכל זה אין ממש כלל, כי אין דבר זה כלל נגד אחדותו יתברך, ואין כאן מקום זה.

ואני אמרתי בראש דברי בספר גבורות השם (הקדמה השניה), כי אנחנו תלמידי משה רבינו עליו השלום אין הדבר כך אצלינו. ובודאי אינו כך, שאין לנו לומר הידיעה עצמותו יתברך, והרי דבר זה נראה מכל דברי חכמים, כמו שאמרנו למעלה. וכתב עוד הרב המופלא, וזה לשונו בחלק היחוד בפרק יב (בתחילתו); חלוקי השמות ומנין הספירות לא יחויב רבוי באלהות וכו', עד וכפי חלוף הבחינות בהצטרף אל פעולותיו כפי חלוף המקבלים יקראו בשמות רבים ויאמרו בו שהם עשר ספירות. והראיה לזה מה שאמרו בפרקי רבי אליעזר וכו', עד כי רבוי הספירות מצד רבוי הפעולות שלו יתברך. הרי לך כי רבוי הספירות, שבכללם נחשבים החכמה והבינה, הם לפי רבוי הפעולות. ודבר זה תמצא בכל פרקיו, שהספירות הם לפי פעולותיו, וכמו שתמצא בפרק ט', ובכל פרקיו של חלק היחוד. רק כי מבהילים הם השומעים, כאשר יאמרו כי הוא אחד פשוט, ואשר אינו מקבל דבריהם כאילו חס ושלום נוטה מן האחדות. ואין הדבר כך, כי בדברי חכמים יכול האדם לעמוד על זה הבנה גמורה, ולא יקבץ שני הפכים יחד. והנה הם אומרים כי השם יתברך הוא אחד פשוט, ואין לו שום תאר מצד החיוב, רק בשלילה. ומה מועיל אלו הדברים שהם נאמרים בפה. והנה הוא יתברך עלת העולם הזה ופועלו, וכי אפשר לומר בשום צד שלא יהיה דבר זה תאר מה, שהוא בורא העולם והוא אדון העולם, ומה

יועיל זה* באמרנו שאין לו תאר, ותארי השם יתברך בשלילה, כך הם אומרים, והתוארים הם אל השם יתברך מצד שברא העולם, ואי אפשר רק כי העולם נותן אל השם יתברך, מצד שברא העולם*, התאר.

וכבר השיג על זה הרב רבי חסדאי, כמו שהביא דבריו בעל נוה שלום במאמר י"ב דרוש א'. אף כי בעל נוה שלום דחה דברי הרב הנ"ל, דברי הרב רבי חסדאי ברורים. ולמה לא פער פיו על ספר מערכת אלקות [שכתב] בפרק תשיעי*, וזה לשונו; דע כי התוארים הם נשואים בעצם, וכל מקרה אין קיום בלתי נושא. ואינו מתקיים בו העצם, אבל הוא מתקיים מכח העצם. ולכן חכמי המחקר הרחיקו התארים מן השם יתברך בתכלית הריחוק. אמנם המקובלים יחסו לשם יתעלה תארים בלתי נוספים, כמו השמש ונצוציו, כי השמש שנקרא 'כדור חמה' או 'מאור הגדול', ונצוציו נקרא 'שמש', וידוע כי הנצוץ בלתי דבר נוסף על הכדור. ויש לה שני שמות, והם התוארים בלתי נוספים. והמקובלים יחסו אליו התוארים הבלתי נוספים, ואלו התוארים קראו המקובלים בשם אחד כללי, והוא לשון 'ספירות'. הרי לך מבואר כי חכמי הקבלה חולקים על הפילוסופים בדבר זה בעצמו; כי לדברי המקובלים יש תוארים בו יתברך עצמיים. ואם כן לפי דברי מערכת, הספירות שהם חכמה ובינה, ושאר ספירות, אינם רק תארים בלבד, ולא יאמר שהם עצמו כלל. ומה שכתב כי הם הרחיקו התארים מן השם יתברך, מפני כי אם היה לו תוארים היה זה נוסף על העצמות, כבר דחה הרב רבי חסדאי ענין זה בדעת ברור, כמו שהוא מבואר בספר נוה שלום.

ואנחנו כתבנו שם, כי הם שאומרים כי עצמותו שכל הם שנותנים לו גדר, כי השכל הוא ידיעת הדבר בשכל כמו שהוא חוץ לשכל, והרי נותנים לו גדר, והוא יתברך לא יוגדר כלל. ולפיכך אמרנו שהוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, עד שלא יוגדר בדבר מה, והידיעה היא מפעולות*, ולא מתחייב מזה שנוי כלל, כאשר נשתנה הידיעה.

ולא יקשה לך, כי הפעולות שמתחייבות מן השם יתברך, אין הפעולה עומדת בו, ולא מתחייב דבר זה שנוי ולא תוספות ולא רבוי בו, אבל הידיעה עומדת ביודע, ואם היה שנוי ידיעה, היה השנוי הזה בו יתברך. כי בודאי אין קשיא כלל, כי הוא יתברך יודע גבור ויכול, הכל בכח אחד, הוא עצמו אשר מתחייבים מאתו כל אלו דברים. ולפיכך כאשר יודע דבר, ואחר כך יודע שאין הדבר כך, אין זה שנוי בעצמותו, כי עצמו יתברך מה שהוא יתברך יודע ויכול, ואין עצמותו הידיעה, שאז אם היה משתנה הידיעה ההיא היה דבר זה שנוי בעצמו. ולא נאמר כך, אבל אנו אומרים שהוא יתברך יודע ויכול ושאר כל המדות, ואם כן אין בו יתברך שנוי כלל, רק הכל מתחייב מעצמותו*. אבל מפני שהם

אומרים כי עצמותו שהוא שכל, ולפי זה הידיעה היא עצמותו, ולכך הוקשה להם שיהיה אם כן שנוי בעצמותו יתברך. ואין הדבר כך כלל, כי הוא יתברך יודע ויכול, חי הכל בכח אחד יתברך, הוא עצמו, ואין הידיעה עצמותו, רק שהוא יודע. ומכיון שהידיעה הזאת* היא שיודע זולתו*, ומה שהוא יודע דבר זולתו* אין זה עצמותו, כי עצם הדבר אינו יוצא מעצמו, ואין בזה שנוי ידיעה, ואין מחייב בו שנוי כלל. כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ומפני כך כולל הכל, כי זהו ענין הפשוט שלא יוגדר* בדבר מיוחד, ומפני כך כולל כל הידיעות, ואין חוץ ממנו, ויודע הכל.

וזה שאמר (תהלים צד, ג) "עד מתי רשעים", שאומרים (שם פסוק ז) "לא יראה יה ולא יבין אלקי יעקב", למה הזכיר השם הזה של י"ה, ולמה "אלקי יעקב". אבל הפירוש כי שם י"ה מורה שהוא הכל, כי כל השמות הם בשם המיוחד, ושם י"ה כולל שם המיוחד, והוא במלואו יו"ד* ה"א, והוא כ"ו, כמספר שם המיוחד. לכך מתמיה על הרשעים, כי אשר הוא הכל, אי אפשר שיהיה נעלם ממנו דבר, שאם כן היה מסולק ממנו אותו דבר שלא ידע, ולא היה הכל. ואמר "לא יבין אלקי יעקב", רוצה לומר כי הוא יתברך קדוש נבדל, שלכך נקרא "אלקי יעקב", כמו שהתבאר כמה פעמים, כי היה לו ליעקב מדה זאת שהיה קדוש נבדל, כמו שכתוב (ישעיה כט, כג) "והקדישו קדוש יעקב". ואיך מי שהוא נבדל והוא פשוט, שאין לו גדר כלל, לא יבין. כי מפני שהוא פשוט בתכלית הפשיטות, אי אפשר לומר עליו כך, כי אם כן לא היה פשוט, רק היה לו גדר, שיודע דבר זה ולא ידע דבר זה. אך מפני שהוא פשוט בתכלית הפשיטות, לא יאמר עליו שהוא יודע זה ואינו יודע הכל, רק הוא יודע הכל מצד הפשיטות שבו, שלא יוגדר בדבר מיוחד. ומה שהוא יודע כי דבר זה הוא כך, וכשנשתנה יודע שהוא בענין אחר, אין השנוי רק מצד המקבל, אבל אצל השם יתברך אין כאן שנוי, כי [הוא] פשוט בתכלית הפשיטות, ומצד הזה יודע הכל. ואם כן איך יחייב דבר זה רבוי או הרכבה, כי אדרבה, הידיעה שהוא יודע הוא מצד הפשיטות כמו שאמר הכתוב. וכל עוד שאנו נותנין לו הפשיטות, מתחייב מזה הידיעה שהוא יודע הכל, ואין נעלם ממנו. ודבר זה ברור מאוד, ואין להאריך במקום הזה כלל. ובאולי נזכה בעזר המחיה הכל בחסדו יתברך לבאר כל הדברים במקומם המיוחד לזה. רק מפני שאיזה בני אדם שהם חסירי ידיעה, הוצרכתי לבאר דבר, שלא ישמע אדם לכמו דברים אלו שכך הם דברי החכמים בעלי יראה בעל אמת.

והנה האיש הזה אשר פער פיו, ומומו בעצמו, הוציא מילין מפיו, ולהרים מכשול מן בני אדם, אף כי אני אומר שאין אחד מבני אדם, שהם בני אברהם ראש המאמינים, מקבלי תורת משה [רבינו] עליו השלום, שישים דבריו על לבו, רק 'צא' יאמר לדבריו. אך באולי

פן יש חס ושלום אחד שיפנה אל דבריו, ראוי להרים המכשול הזה. הנה כתב פרק כ"א מן החלק שקרא מעשה אבות, וזה לשונו; ועתה אומר לך מה שהיה אפשר לומר בזה, כפי מה שאומר לך במלות קצרות מאוד, ואתה* תציירם בנפשך. והוא שכאשר אמרנו שהקב"ה לא יכול לעשות אחר* כמוהו, ושאר הנמנעות, ולא יחשוב חסרון בחק יכלתו, לפי שאין הנמנעות מכלל היכולת. כמו כן לא יחשב חסרון בידיעתו יתברך כאשר נאמר שאחרי שברא את האדם, וידע שיהיה בחירי, לא תקיף ידיעתו במה שלא יצא לפועל. שאם היתה מקפת, הרי ידיעתו זאת סותרת ידיעתו ראשונה, שידע בעת בריאת האדם שיהיה בחירי במוחלט. ולדעתי* שכוונת הריב"ש ז"ל (סימן קיח) הוא על דרך זה, בשגם לא אמר הדברים בסדור נוסח זה, עד כאן לשונו. ומי יתן ותאלמנה שפתיו* שפתי שקר הדוברים על צדיקו של עולם עתק. וכי נמצא אדם כזה* שאינו חס על כבוד קונו להוציא דברים כמו אלו, לסלק מן השם יתברך הידיעה בעתיד במה שלא יצא אל הפעל. ובגמרא בפרק חלק (סנהדרין צ:) שאלו רומיים, מניין שהקב"ה מחיה מתים ויודע מה שעתיד וכו', כמו שמבואר שם. הרי לך כי הדבר הזה אמונת חכמים שהשם יתברך יודע העתיד.

ומה להשיב על דברים כמו אלו, שאין להם יד ורגל, ואין מקום להם. ואדם כמו זה בא לדבר דברים כמו אלו, כי אמר שאין חסרון בחקו כאשר ידיעתו לא תקיף במה שלא יצא לפועל, שאם כן תהיה זאת הידיעה סותרת ידיעתו ראשונה שידע בעת בריאתו שיהיה האדם בחיריי. ואם הידיעה היא מן היכולת והשלימות, כמו שידוע וברור, (-אבל-) כי הידיעה היא שלימות והסכלות הוא חסרון, ואם כן מתחייב מזה שלא יסולק מאתו שום ידיעה, ולא יהיה נברא האדם בחירי,י כי ידיעתו יותר ראשונה אליו. וכי דברים אלו ראוים לבן דעת כי הידיעה בבריאת האדם שיהיה בחיריי יהיה גורם בו יתברך חסרון וסכלות, שלא ידע דבר שביכלתו הידיעה, כי מה שהוא יתברך מסולק מן החסרון הוא בעצמו יתברך, מבלי סבה, כי אין אליו סבה. ומפני שברא האדם ויהיה בעל בחיריי, יפעול דבר זה בו סכלות בעצמו. ואדרבה, שלימתו ויכלתו יש לחייב שידע הכל, ולא יהיה האדם בחירי כלל, רק כמו שידע כך הוא מוכרח, ולא ההפך, שתהיה בריאתו האדם שיהיה בחירי מסלק ממנו יתברך הידיעה, אשר חסרון הידיעה הוא חסרון חס ושלום בעצמו. הלא המוציא הדברים בו סכלות הגמור. והוא יתברך כבודו במקומו, ברוך הוא וברוך שם כבודו לעולם אמן ואמן (ר' תהלים עב, יט). ומה שתלה עצמו בחבלי השוא ובעבותות עגלה חטאה (ר' ישעיה ה, יח) באילן גדול, הוא הריב"ש ז"ל, אין להשיב על זה, כי נגלה לפני כל שאין שום צד ענין לדבריו, ואדרבה, דבריו בהפך זה, כמו שנגלה לכל, וחס* ושלום לומר עליו כך.

ופירוש המשנה הזאת, מה שהוצרכו חכמים לומר כי יש דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, דבר זה הזמן של ערב שבת בין השמשות הוא הגורם. וזה מפני כי שאר בין השמשות שהוא לא יום ולא לילה, ממה נפשך; אם הוא יום, הרי הוא זמן של ששת ימי המעשה*. ואם הוא לילה, גם כן הוא זמן של ששת ימי המעשה, ואין כאן חדוש. אבל בערב שבת בין השמשות, מצד שהוא בין השמשות של קדושה, הוא יותר במדריגה משאר ימי הטבע, שאינם כל כך במדריגה. ואי אפשר לומר שלא יהיה נברא בו דבר, שהרי אינו שבת גמור הוא. ואי אפשר שיהיה נברא בו כמו שנברא בששת ימי בראשית, שהרי אינו ימי חול גם כן. ולפיכך נבראו בערב שבת בין השמשות דברים שהם למעלה מן הטבע, ואינם טבעיים, כמו שנבראו בששת ימי המעשה, שכל אלו דברים אינם טבעיים. וכל זה מפני כי* בין השמשות של ערב שבת הוא למעלה מששת ימי הטבע, כמו שהשבת מצד קדושתו הוא למעלה מן ששת ימי בראשית. ולפיכך בין השמשות של ערב שבת אי אפשר שיהיה בלא בריאה, כי עדיין לא נכנס השבת, שהוא שביתה גמורה. ואי אפשר שיהיה נברא בו הדברים הטבעיים, שהרי הוא יותר במדריגה מששת ימי המעשה. ולפיכך נבראו בו אלו דברים שאינם טבעיים לגמרי, והם קרובים אל הטבע. כי כל אלו דברים הם דברים גשמיים, ומצד שהם גשמיים הם דברים טבעיים, ומצד שאינם כמו שאר דברים טבעיים, הם יוצאים מן הטבע, ונאמר על זה שנבראו בין השמשות של ערב שבת.

וכבר התבאר כי כל דבר שיש בו קדושה ראוי לו מספר עשרה, ואין קדושה בפחות מעשרה (ברכות כא:), כמו שהתבאר למעלה כמה פעמים, והוא דבר מבואר מאד. ולפיכך שנו במשנה 'עשרה דברים נבראו בין השמשות של ערב שבת', כי מפני שהזמן של ערב שבת בין השמשות יש בו בחינה של קדושה, במה שהוא יוצא מששת ימי המעשה שהם חול, ולכך נבראו בזמן זה בפני עצמו* עשרה דברים. כמו שנברא העולם בכל ששת ימי בראשית בעשרה מאמרות (למעלה במשנה א), מצד שהעולם דבק במדריגה העליונה שמורה על זה מספר עשרה, כמו שהתבאר, וכך נבראו עשרה דברים מצד הזמן שהוא בין השמשות, כי מצד שהוא בין השמשות יש בו קדושה, וכל קדושה שייך אליו עשרה.

ובפרק מקום שנהגו (פסחים נד.) הכי איתא; ואור דידן (-בערב-) [במוצאי] שבת נברא, והתניא עשרה דברים נבראו [בערב שבת] בין השמשות, ואלו הן; באר, ומן, קשת, וכתב, ומכתב, ולוחות, וקברו של משה, ומערה שעמד בה משה ואליהו, ופתיחת פי האתון, ופתיחת פי הארץ לבלוע את הרשעים. רבי נחמיה אומר משום אביו, אף האור והפרד.

רבי יאשיה אומר, אף איל ושמיר. רבי יהודה אומר, אף הצבת. הוא היה אומר צבתא בצבתא מתעבדא, וצבתא קמייתא מאן עבדה, הא לאיי בריה בידי שמים הוא. אמרו לו, אפשר יעשנה בדפוס ויקבענה כיון, עד כאן. ועוד שם; תנו רבנן, עשרה דברים נבראו בין השמשות של ערב שבת, ואלו הן; באר, ומן, וקשת, כתב, ומכתב, ולוחות, וקברו של משה, ומערה שעמד בה משה ואליהו, ופתיחת פי האתון, ופתיחת פי הארץ לבלוע בו את הרשעים. ויש אומרים, אף מקלו של אהרן שקדיה ופרחיה. ויש אומרים, אף המזיקין. ויש אומרים, אף בגדיו של אדם הראשון, עד כאן. ובמתניתין דידן אין כל הגרסאות שוות. כי ביש נוסחות כתיב; 'ויש אומרים אף המזיקין, וקברו של משה, ואילו של אברהם. ויש אומרים אף צבת בצבת עשויה'. וביש גרסאות כתיב; 'ויש אומרים אילו של יצחק, וקברו של משה. ויש אומרים אף המזיקין והצבת'. ולא ידעתי זה להבין, שמחבר שני דברים ביחד שאין להם חבור. כי מה שאמר בברייתא 'אף האיל ושמיר', הם שני דברים שוים, כי שניהם הם בריות, ושוים ודומים הם. 'והאור והפרד', אף שנראה שאינם שוים, בודאי שוים הם, כדאמר שם (פסחים נד.); רבי יוסי אומר, ב' דברים עלו במחשבה לבראות מערב שבת, ולא נבראו עד מוצאי שבת, ובמוצאי שבת נתן הקב"ה בינה באדם הראשון מעין דוגמא של מעלה, ולקח שני אבנים וטחנן* זו בזו, ויצא מהם אור. והביא שתי בהמות, והרכיב זו על זו, ויצא מהם פרד, עד כאן. הרי כי אלו שני דברים שוים, כי הגמר שלהם בידי האדם. כי האור, האדם הוא מוציא אותם לפועל, אחר שהיה האור בכח בלבד, דהיינו באבן, שיצא ממנו האור. וכן הפרד, הוא בבהמה בכח, דהיינו בזכר ובנקיבה, וחברם ביחד, ויצא מהם הפרד, כמו בחבור האבנים. וכבר הארכנו במקום אחר, ואין כאן מקומו. אבל 'מזיקין וצבת' אינם דומים. וכן אם הגרסא 'מזיקין וקברו של משה ואילו של אברהם', אין להם שייכות ביחד אלו שלשה.

ולפיכך אני אומר כי הגרסא הנכונה 'אילו של יצחק וקברו של משה', כי האיל והקבר שניהם שוים*, שהם צורך שני הצדיקים הגדולים, וכמו שיתבאר. 'ויש אומרים אף המזיקין, ויש אומרים אף צבת בצבת עשויה', וכך נראה הגרסא. ומעתה המשנה שוה לברייתות, כי תמצא בשתי הברייתות בשוה שמוסיף על עשרה דברים השונים ג' דברים. כי בברייתא קמייתא מוסיף רבי נחמיה משום אביו 'אף האיל והפרד. רבי יאשיה אומר אף איל ושמיר. רבי יהודה אומר אף הצבת'. ובברייתא שנית* 'יש אומרים אף מקלו של אהרן שקדיה ופרחיה, ויש אומרים אף המזיקין, ויש אומרים אף בגדיו של אדם הראשון'. הרי לך כי לעולם תמצא ג' דעות מוסיפין.

ודבר זה אין נראה כלל שיהיה במקרה, אבל דבר גדול ומופלג הוא. כי כבר אמרנו כי בריאת בין השמשות הוא כאשר עבר זמן הראשון מן היום, ואינו נחשב מן היום הראשון. ובארנו לך כי מה שהיו עשרה דברים שנבראו בין השמשות. ולפי דעת הכל אי אפשר שיהיה פחות מעשרה דברים שנבראו בין השמשות, וזה לפי ענין הזמן, שהוא בין השמשות של ערב שבת. אמנם הזמן שהוא בין שני הימים יש הרבה, כמו שתאמר כי תיכף ומיד ששקעה החמה עבר הזמן של היום, אף על גב שעדיין לא נתקרב אל בין השמשות לגמרי, מכל מקום כיון שלא נמצא כח היום לגמרי, נקרא קצת 'בין השמשות'. וכאשר מתקרב יותר, נקרא 'בין השמשות', עד האחרון, שהוא עיקר בין השמשות, אשר ראוי שיהיה נברא בו עשרה דברים מחמת עלוי הזמן. הלא תראה, בגמרא יש שם מחלוקת גבי בין השמשות, והכי אמרינן התם (שבת לד:); איזהו בין השמשות, משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין, דברי רבי יהודה. רבי נחמיה אומר, כדי שיהלך אדם משתשקע החמה חצי מיל. רבי יוסי אומר, בין השמשות כהרף עין, זה נכנס וזה יוצא, ואי אפשר לעמוד עליו, עד כאן. הרי לך מפורש כי בין השמשות יש הרבה, ורבי יוסי אמר דבין* השמשות הוא כהרף עין, זה נכנס וזה יוצא, הוא בין השמשות האחרון, אשר אי אפשר שיהיה בין השמשות פחות מזה. ובבין השמשות זה אשר אי אפשר שיהיה פחות ממנו, וכאילו אינו המשך* זמן כלל, בו נבראו עשרה דברים השנויים במשנה, כי בין השמשות הזה הוא קרוב לגמרי לשבת, ולכך נבראו בו עשרה דברים. ושאר בין השמשות באו להוסיף, עד ג' זמנים.

וזה כמו שאמרנו, כי הראשון סבר כי אף על גב כי שעיקר בין השמשות הוא בין הימים לגמרי, ובו נבראו עשרה דברים, והוא כאילו אינו המשך זמן לקורבתו שיש לו לשבת, מכל מקום הזמן אשר הוא קרוב אל זה הוא גם כן בין השמשות. ולפיכך באותו בין השמשות גם כן נברא אילו של יצחק וקברו של משה. ויש עוד בין השמשות, והוא רחוק יותר, אבל הוא קצת קרוב, ובשביל כך הוסיפו 'יש אומרים אף המזיקין'. ויש עוד זמן בין השמשות, מיד אחר שקיעת החמה, והוא יותר רחוק, ומכל מקום כיון שהוא אחר שקיעת החמה יש להוסיף אותו גם כן על בין השמשות, והוסיפו על זה הצבת, שהוא גם כן נבראת בין השמשות. ודוקא עד ג' הוסיפו על בין השמשות שהוא אחרון, וזה מפני כי אחר שכבר עבר היום שלפניו, מתחיל למקרב אל השבת, וכל דבר שהוא מתקרב נחלק לג' חלקים; התחלת הקירוב, ואמצע הקירוב, וסוף הקירוב. חוץ מן בין השמשות האחרון, שהוא נחשב כאילו אין בו זמן כלל, ונחשב כמו העתה, שהעתה מחבר הזמן

העבר וזמן העתיד ביחד. וכן בין השמשות האחרון אינו רק כמו העתה, שהיא תכלית הזמן העבר והתחלת הזמן העתיד, ואין כאן המשך הזמן כלל.

ובאולי יקשה לך, אם כן אין שייך בו בריאה כלל, כי אין הויה רק בזמן. כי זה אין קשיא, שאם היתה הבריאה דברים גשמיים, כל הויה גשמית צריך לה זמן בודאי. אבל אלו דברים אינם דברים גשמיים שצריך אליהם זמן כלל, כי אף שהם דברים גשמיים, אין עיקר שלהם רק מה שהם בלתי טבעיים, וזה היה נברא בין השמשות. כי לא היו נבראים בפעל לגמרי, רק שנגזרו בין השמשות כדלקמן, ולפיכך אין נחשב בין השמשות הזה זמן שהוא תולה בגשם. ועוד, כי אף שהוא זמן, לא נחשב זמן כלל, שהוא כמו רגע שאמר רבי יוסי שאי אפשר לעמוד עליו (שבת לד:).

ולפיכך נבראו בו עשרה דברים, כמו שהתבאר כמה פעמים, ושאר בין השמשות אינו כל כך במדריגה. וכל יש אומרים מוסיף הזמן שהוא יותר רחוק, ולעולם ההוספה האחרונה קרוב יותר אל הטבע, מפני שהוא קרוב לזמן ששת ימי המעשה. לכך הוסיפה המשנה 'צבת בצבת עשויה', והוא תוספות האחרון, והוא דבר דומה אל ענין הטבע, עד שהחכמים חולקים ואומרים (פסחים נד.) כי הוא בריה בידי אדם לגמרי, [ו]הוא כמו שאר בריות. ודברים אלו הם דברי חכמה מאוד. אך כי יש עוד טעם באלו התוספות על עשרה דברים, ודבר זה יש להבין מענין בין השמשות, ואין להאריך בדברים כמו אלו. ויש לומר גם כן, כי כל אחד מוסיף על הראשון עד שהם שלשה*, ולא פליגי כלל. וכך מוכח הסוגיא (פסחים נד.), דפריך שם ואור (-בערב-) [במוצאי] שבת נברא וכו', ופריך מרבי נחמיה. ומה פריך מרבי נחמיה, הא לא סבירא לן כך. אלא כל חד וחד לאוסופי אתי, ולא פליגי כלל, ונכון הוא.

ואם תאמר, הא קשיא ברייתות אלו על מתניתין, דהכא קתני אחריני. ושתי הברייתות נמי קתני אחריני. ובתוספות גם כן, שתי הברייתות מחולקות, כמו שהוא לפניך. גם המשנה אינה* מסכמת בתוספות עם הברייתות. ונראה דכל זה לא קשיא, כי לפי הכל עשרה דברים נבראים בין השמשות, ומוסיפין על עשרה דברים עוד דברים מן הטעם אשר התבאר למעלה, שהוא כנגד הזמן שנמשך בין השמשות של ערב שבת, ודבר זה הסכימו עליו הכל. רק כי המשנה דהכא סבירא לה כי עשרה דברים שמנאה המשנה יותר הם רחוקים מן הטבע, ולפיכך יש לשום* אלו בעשרה דברים שנבראו בין השמשות, כי אלו עשרה דברים כולם רחוקים מן הטבע ביותר, כמו שבארנו למעלה. ואילו של יצחק וקברו של משה רבינו אין כל כך רחוק מן הטבע כמו העשרה, אבל הם יותר רחוקים מן הטבע מן המזיקין שנזכרים אחר זה. והמזיקין יותר רחוקים מן הצבת, שהרי

אפשר שיקבענה בדפוס ויעשנה כיון (פסחים נד.), כך דעת המשנה. וכן* הברייתות דפרק מקום שנהגו (שם) סבירי להו אותם הדברים יש למנות בעשרה דברים, כי הם רחוקים מן הטבע. והדברים שהוסיפו 'יש אומרים' ראוים להוסיפן, שאינן כל כך רחוקים מן הטבע. והאור והפרד יותר רחוק מן הטבע מן איל ושמיר, ושנים אלו יותר רחוקים מן הצבת. ולברייתא אחריתי יש לשום בתוספות מקלו של אהרן, ואחר כך המזיקין, ואחר כך בגדיו של אדם הראשון, כי מפני שהיו בגדיו של אדם, שהוא נברא בששת ימי הטבע, והבגדים יש להם יחוס וצירוף אל מי שלבשן, ולכך הם קרובים אל הטבע.

ובפירוש אלו עשרה דברים, כתב רש"י בפרק מקום שנהגו (פסחים נד.) 'באר - בארה של מרים, והוא הסלע שיצא ממנו מים על ידי משה ואהרן, ועגול היה כמו כברה, ומתגלגל עמהם בכל מקום שהולכים, עד כאן לשונו. ואין נראה לי שכוונת רש"י ז"ל שהסלע היה הולך ומתגלגל עמהם, דאם כן למה לא נזכר הנס שהסלע נתן מים בתלוש מן הקרקע, שכיון שהוא מתגלגל עמהם היה תלוש, ולא אמר רק 'פי הבאר'. אבל נראה לומר כי בכל מקום שהיו הולכים הבאר עולה ונובע מים, ונברא אל הבאר הזה פה שיצאו המים בכל מקום שהולכין. ולכך קאמר 'פי הבאר', שנתן השם יתברך אל הבאר בכל מקום שהיו חונין פה, ויצאו מים. ומה שפירש רש"י שהיה 'עגול ככברה', היינו דאמרי במדרש (תנחומא חוקת אות כא) "ונשקפה על פני הישימון" (במדבר כא, כ), שנגנזה בימה של טבריה, והעומד על הישימון מביט ורואה כמו כברה בים, והיא הבאר, עד כאן לשון רש"י בפרשת חוקת (שם) מן המדרש. ו'כברה' הוא עגול, כן יראה.

'**כתב ומכתב**', פירש רש"י (פסחים נד.) 'כתב' קריאת שם האותיות, 'והמכתב' חקיקת צורתן כך שמעתי. ולי נראה 'כתב' זה חקיקת צורתן, 'והמכתב' זה החרט שכתב בו חקיקת הלוחות, כההיא דמסכת קדושין (כא:) מנין לרבות הסול והסיר והמכתב. ונראין דברי, דקריאה לא קרי ליה 'כתב', עד כאן לשונו. ותימה, הרי "כתובים באצבע אלהים" כתיב (שמות לא, יח), ואם כן לאו בעט כתובין. ונראה ד'כתב' הוא צורת האות, ו'המכתב' הוא קבלת הכתיבה, והכתב הוא בפני עצמו. ואין להקשות, דהא בלא קבלת הכתיבה אין דבר כלל, ומה שייך בריאה בדבר שאין בו ממש. ואין זה קשיא, שגזר הקב"ה בערב שבת האות שיהיה צורתו כך וכך, ועדיין לא היה מקבל הצורה עד שגזר על קבלת הכתב. דאין הבריאה מה שנבראו* עשרה דברים בין השמשות בריאה ממש, אלא שגזר הבריאה בין השמשות. שאין נראה כי האיל של יצחק היה חי משׁשת ימי בראשית עד אברהם, רק שגזר על בריאתו, וזהו בריאתו. וכך גזר האותיות כפי מה שהן, וגזר גם כן קבלת הכתב. כמו לדעת רבי נחמיה האור והפרד, דקאמר בגמרא (פסחים נד.) שנברא בין

השמשות של ערב שבת, ובגמרא מוקי לה דעלו במחשבה בערב שבת, ועל זה נאמר שנברא בערב שבת בין השמשות. וכך הבריאה מן הכתב, היינו צורת הכתב, גזר השם יתברך בערב שבת בין השמשות, והמכתב, הוא קבלת החקיקה. ומדלא אמר 'הלוחות והכתב', נראה דלא איירי הכתב והמכתב בלוחות בלבד, רק בכל כתב ובכל מכתב, שנבראו בין השמשות. כמו אור ופרד שאמר רבי נחמיה (פסחים נד.), דאיירי בכל אור ופרד, והנה כל כתב ומכתב נברא בערב שבת בין השמשות. ומה שהוצרך לברוא הכתב והמכתב בערב שבת בין השמשות, מפני כתב הלוחות וספר תורה, שאין ראוי שיהיו נכתבים אלו דברים על ידי דברים שהם מסדר האדם, ולפיכך צריך לומר שהם פועל השם יתברך. ואין דומה דבר זה לדברים הטבעיים שנבראו בששת ימי בראשית, ולפיכך אנו אומרים שבריאתן בערב שבת בין השמשות, שראוי לדברים שאינם טבעיים לגמרי. ורצה לומר שגזר השם יתברך הכתב וקבלת הכתב, וסדר אותו, וכאשר יצא לפועל, הנה זהו שנברא בערב שבת בין השמשות.

ומשנה דידן לא חשיב קברו של משה ומערה שעמד בה משה ואליהו, דסבירא ליה דיותר איכא לחשוב במקומם המטה והשמיר, כי היו פועלים דברים גדולים מה שהיה פועל המטה ומה שהיה פועל השמיר, ולכך איכא למחשב הני תרתי, ולא קברו של משה ומערה שעמד בה משה ואליהו. ובריית׳א סבירא להו דקברו של משה, שלא נודע המקום לשום אדם (דברים לד, ו), יותר יש למחשב. וכן מערה שעמד בה משה ואליהו, כי מעיד מקומם על זה שהיו בהר אלקים, ולפיכך אלו שנים יש לחשוב, ובהא פליגי. ומה שאמר 'אף צבת בצבת עשויה', כבר בארנו שאין פירושו שהקב"ה ברא הצבת בערב שבת בין השמשות, אלא שגזר הקב"ה הצבת בערב שבת בין השמשות*. כי השם יתברך ברא העולם בשלימות, ואין חסרון בעולם. ומלאכת הצורף צריכה אל העולם, ומאחר* כי המלאכה הזאת צריכה להיות לה הצבת, ואין צבת הראשון ממעשה האדם, על כרחך גזר השם יתברך על זה שתהיה נעשה. ומפני כי אין המלאכה הזאת מעשה טבע, אם כן בערב שבת בין השמשות נברא, ובזה לא יהיה* העולם חסר, כי השם יתברך השלים העולם. ולפיכך על הצבת חל בריאתה בערב שבת בין השמשות, ופירוש זה ידוע, ואין להאריך, ואין פירוש זולת זה. וכבר אמרנו כי לכך סדר המאמר הזה אחרון, מפני שהדבר שהוא יוצא מסדר מעשה בראשית ראוי שיהיה אחרון, ולא ראשון, כי קוֹדֶם סדר הטבע, וזה בא אחרון, והכל הוא מבואר.

משנה ז

שִׁבְעָה דְבָרִים בַּגּוֹלֶם וְשִׁבְעָה בֶּחָכָם. חָכָם אֵינוֹ מְדַבֵּר בִּפְנֵי מִי שֶׁהוּא גָדוֹל מִמֶּנּוּ בְּחָכְמָה וּבְמִנְיָן, וְאֵינוֹ נִכְנָס לְתוֹךְ דִּבְרֵי חֲבֵרוֹ, וְאֵינוֹ נִבְהָל לְהָשִׁיב, שׁוֹאֵל כְּעִנְיָן וּמֵשִׁיב כַּהֲלָכָה, וְאוֹמֵר עַל רִאשׁוֹן רִאשׁוֹן וְעַל אַחֲרוֹן אַחֲרוֹן, וְעַל מַה שֶּׁלֹּא שָׁמַע, אוֹמֵר לֹא שָׁמַעְתִּי, וּמוֹדֶה עַל הָאֱמֶת. וְחִלּוּפֵיהֶן בַּגּוֹלֶם:

שבעה דברים נאמרו וכו'. פירוש אלו ז' דברים שנאמרו בגולם ושבעה בחכם; תחלה יש לך לדעת כי כל השבע מדות שנאמרו כאן שיש אל השכל, היינו שאינו יוצא מן הסדר הראוי מה שהדעת מחייב. והשכל משער כל הדברים ומגביל אותם, והיוצא מן הסדר הראוי אין ספק שהוא יוצא מן השכל, כי הסדר הוא עצם השכל. ולפיכך כל ענין החכם ומדות שלו משוער ומסודר.

ולכך אמר 'חכם אינו מדבר בפני מי שגדול ממנו'. דבר זה ראוי לפי הסדר, אשר הסדר מתחייב מן השכל. וכן 'אינו נכנס לתוך דברי חבירו', כי לא היה זה סדר כלל כאשר אחד יכנס לתוך דברי חבירו. 'ואינו נבהל להשיב', כי אם היה נבהל להשיב היה משיב במהירות, ואין זה סדר. והוא 'שואל כענין ומשיב כהלכה', הכל הוא מפני הסדר, כי אם היה שואל שלא כענין, דבר זה היה נקרא שהוא יוצא מן הסדר, ולפיכך הוא שואל כענין. וכן מה ש'אמר על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון', הכל הוא לפי הסדר, אשר הדעת מחייב הסדר והשעור. 'ועל [מה] שלא שמע אומר לא שמעתי', שאם לא כן, היה זה יציאה מן הסדר כאשר היה משנה. וכן מה שמודה על האמת, ואינו מהפך האמת לשקר, אין לך יציאה [מן הסדר] יותר מזה אם היה עושה זה. והפך זה בגולם, כי הגולם שהוא חמרי וחסר השכל, אשר ממנו השעור והסדר, ולפיכך נמצא אצלו הכל לפי סדר. ולפיכך אמר 'וחילופיהן בגולם', שיוצא תמיד מן הסדר.

וכבר אמרנו לך פעמים הרבה שאין לפרש דברי חכמים באומדנא בלבד. כי מאחר שאמר 'שבע מדות בחכם', ובודאי מנינא אתא לאשמועינן דוקא, כי ראוי שיהיה שבע מדות בחכם, לא פחות ולא יותר. וזה כי בא להגיד כי השכל הוא מסודר, ולפיכך אמר שיש בו ז' מדות. כי הדבר הוא מסודר על ידי שבעה דברים, לא פחות ולא יותר, ועל ידם הוא מסודר לגמרי. ומפני שאמר כי החכם הוא מסודר כמו שראוי אל השכל, אמר שיש לו ז' מדות, אשר על ידם הוא מסודר. וזה כי כל סדר הוא השווי, ואם לא היה אל הסדר השווי לא היה זה סדר. ואשר יוצא מן הסדר, הוא יוצא מן השווי לגמרי. והשווי לגמרי הוא האמצע, שאינו נוטה לשום צד. והנה הנקודה האמצעית סדר שלה על ידי ז', וזה שהיא עומדת באמצע, אינו נוטה לא למעלה ולמטה, לא לפנים ולא לאחור, ולא לצדדין,

עד שכל אמצעי סדר שלו ז', שהרי מה שאין כאן נטיה לא לימין ולא לשמאל, ולא לשום צד, שהם ששה צדדין, רק יש לה האמצעי דבר זה, הם ז' דברים לגמרי. וכנגד זה אמר שהחכם יש בו ז' דברים, שכולם הם מורים על הסדר, עד שהוא מסודר לגמרי.

ויש לך להבין שזכר ז' דברים, שכולם אינם יוצאין חוץ מן הסדר הראוי, רק נשאר על הסדר, ובשביעי אמר 'ומודה על האמת', והוא כנגד האמצעי עצמו, שהאמת הוא דומה לאמצעי בעצמו, שהרי זה עצם האמת, שאינו יוצא מן נקודת האמצעי כלל. וזה תבין מן אותיות 'אמת', שהאות האחת בראש האל"ף בי"ת, והאמצעית אות מ"ם, שהיא באמצע אלפ"א בי"ת, ואות תי"ו בסוף אלפ"א בית"א. ותדע מאד דברים גדולים שנרמזים במלת 'אמת', כי האמצעי, שהוא האמת הגמור, אליו מצורף שתי הקצוות, וכאשר יש אמת, אז האמת נושא הקצוות, עד שהאמת נושא הכל. ודבר זה דומה לישראל, שהם זרע אמת כלו, על ידם נסמכים הקצוות, שהם אומות העולם, שהם טפלים אל האמת, ומפני זה יש קיום אל הכל, אף דבר שהוא נוטה מן האמצעי, שהוא האמת בעצמו. לפיכך אל אות מ', שהיא מורה בפרט על האמת, מפני שהמ"ם באמצע אלפ"א ביתא, אשר האמצע הוא האמת, נסמכים אליו האל"ף והתי"ו שהם הקצוות, ובזה תדע כי האמת הוא נושא הכל, שהרי הוא נושא הקצוות. ולפיכך בזכות ישראל, שהם זרע אמת, עומדים האומות, שהם נוטים מן האמת. ומה שהאמת הוא דומה אל האמצעי בארנו זה למעלה, כי האמת אין לו נטיה מן היושר כלל, וזהו ענין האמצעי, שאין לו נטיה מן היושר, שהרי הוא האמת בעצמו, ולא שייך אצלו נטיה. אבל השקר הוא נוטה מן היושר, ולפיכך אותיות 'שקר' הם בסוף אלפ"א בית"א (שבת קד.), כל זה מפני כי השקר יש לו נטיה מן היושר.

ועוד יש לך לדעת, כי השקר הוא בלתי נמצא, והוא נעדר בעצמו. והאמת הוא הפך, כי אין באמת העדר, רק הוא נמצא, והשקר אינו* נמצא. ולפיכך האמת דומה אל האמצעי, שהאמצעי רחוק מן הקצה, כי הקצה מפני שהוא קצה הוא קרוב אל ההעדר*, אבל האמת שיש לו מציאות, והוא נמצא, דומה אל האמצע, שכל אמצע רחוק מן ההעדר, והשקר דומה אל הקצה, אשר הקצה* קרוב אל ההעדר, כי הסוף הוא ההעדר. ולפיכך המ"ם שהוא אות האמצעי באל"ף בית"א, הוא מורה על האמת, והקצוות טפלים אל האמצע. והפך זה האותיות 'שקר', שהם נוטים אל הקצה לגמרי, כי הם בסוף אל"ף ביתא. ומה שאין בו התי"ו, שהוא בסוף יותר, כי האמת והשקר הפכים, ואין ראוי האות של אמת שיהיה בתוך השקר, מאחר שהם הפכים. ועוד, כי התי"ו אף על גב שהוא בסוף, אינו קצה נחשב, כאשר היא עומדת בגבול ומגביל האל"ף בית"א, לא נקרא זה קצה, אבל הם עומדים בגבול. לפיכך האל"ף והתי"ו, שהם אותיות שהם על הגבול, הם ב'אמת', כי

האמת אינו יוצא מן הגבול. אבל אותיות 'שקר' הם נוטים אל הקצה שאין בהם הגבול, ודבר זה ברור מאד למי שמבין. ואותיות 'שקר' מהופכים ומבולבלין*; השי"ן קודם, ואחר כך הקו"ף, ואחר כך הרי"ש, ואין זה סדר לא דרך פנים ולא דרך אחור, כי השקר אין לו סדר כלל. ואילו האותיות של 'אמת' הם מסודרים, שהאמת הוא הסדר, ודבר זה מבואר. והנה בשביל זה אמר מניינא, כי ראוי שיהיה לו שבעה מדות דוקא.

ומה שאמר 'שבעה דברים בגולם', ולא 'בעם הארץ', ד'גולם' רצה לומר שאין לו חכמה אנושית, ואילו 'עם הארץ' רוצה לומר שאין לו תורה. וזה אין רוצה לומר כאן, רק שאין לו חכמה אנושית, ואין להאריך כאן.

ואינו נבהל להשיב, שאינו משיב במהירות עד שהוא נבהל להשיב, אבל המשיב בנחת משיב בישוב הדעת. ופירוש 'שואל כענין', שמדקדק לשאול בטעם, שנותן* טעם לדבריו. וכן מה שאמר 'ומשיב כהלכה', שמשיב דברים שהם קרובים אל האמת, עד שהם הלכה. ולא אמר 'ומשיב כענין', שלא היה משמע רק שנותן טעם לדבריו, ולא שהם קרובים אל ההלכה לגמרי. ולא שייך לומר שהוא 'שואל כהלכה', רק שהוא 'שואל כענין', ורוצה לומר שהוא שואל לפי הראוי בטעם, עד שהשאלה ראויה לשאול לפי הענין. וגם זה נקרא 'שואל כענין' כאשר עומדים במסכתא הזאת, והוא שואל בה, ודבר זה נקרא 'כענין', דהיינו שהוא שואל לפי המשא והמתן שיש בענין זה. אבל אם שואל ממסכתא אחריתא*, אפילו אם שואל לפי השכל, נקרא זה 'שואל שלא כענין', שאין זה כענין ממה שעומדין בו. ו'שואל ומשיב' דבר אחד הוא, כמו שאמרנו, ולכך הם ז' ולא יותר.

משנה ח

שִׁבְעָה מִינֵי פֻּרְעָנִיּוֹת 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 וכו'. כבר אמרנו כי התנא זכר בכאן מה שנמצא בעולם מספר שבעה, [ו]זה הוא למטה ממדריגת עשרה. ואמר 'שבעה מיני פורעניות באין לעולם', כי הסדר הוא על ידי שבעה דברים כמו שאמרנו, ולפיכך סמך אחריו 'שבעה מיני פורעניות', שדבר זה הפך הראשון, כי שבעה מיני פורעניות באין לעולם על ידי שבעה גופי עבירות. ופירוש זה גם כן כמו שאמרנו, כי השם יתברך הגביל את העולם על ידי מצות שלא יצא העולם מן הסדר, רק יעמוד על עמדו כאשר ראוי. וכבר בארנו בספר

גבורות השם (פס"ו) שזה הטעם לשבעה מצות שנתן השם יתברך לאדם, והוא מבואר במקומו, עיין שם. ולכך סמך אחר זה 'שבעה מיני פורעניות באין לעולם על ידי שבעה גופי עבירות'. כי על ידי שבעה עבירות אלו יוצא העולם מן הסדר לגמרי, וכל עבירה ועבירה מאלו ז' עבירות הוא יציאה אחת. ודברים אלו איך אלו ז' עבירות הם מוציאין את העולם מן הסדר הראוי הוא ידוע למשכילים. ומפני כך אמר כי ז' פרעניות באים לעולם בשביל זה. כי כאשר העולם מסודר על סדרו אין כאן פורעניות, כי השם יתברך סדר העולם עד שאין בו חסרון כלל. והפורעניות הוא היציאה מן הסדר מפני החטא, שהוא מוציא העולם מן הסדר, ולכך יבואו הפורעניות על העולם, שהפורעניות הוא היציאה חוץ מן הסדר, וזה שאמר 'שבעה מיני פורעניות וכו'".

ופירוש דבר זה מה שאמר הרעב בא על המעשר ועל החלה, יש לפרש כי השם יתברך צוה לתת אל הלוים המעשר (במדבר יח, כא), ולתת החלה לכהנים (ב"ק קי:), ולהם לא נתן השם יתברך חלק ונחלה בתוך ישראל (דברים י, ט, שם יח, א). ולפיכך אמרו כאן כי כאשר אין נותנין המעשר והחלה למי שראוי לתת אליו, הקב"ה מקפח גם כן פרנסתו, ומביא רעב לעולם. ומה שהרעב בא יותר על החלה מן על המעשר, כי החלה שייך דוקא בלחם, שהלחם הוא חיותו של אדם, דכתיב (דברים ח, ג) "כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם וגו'". ולא כמו המעשר, שאף כי המעשר בזתים ודגן, והדגן גם כן חיותו של אדם כשנעשה ממנו לחם, מכל מקום קודם שהוא לחם אינו חיותו של אדם, ועל הלחם יחיה האדם. ובפרק השוכר את הפועלים, מצינו בתורה ובנביאים ובכתובים שהלחם סועד לבו של אדם; בתורה, דכתיב (בראשית יח, ה) "ואקחה פת לחם וסעדו לבכם". ובנביאים, (שופטים יט, ה) "סעד לבך פת לחם". בכתובים, (תהלים קד, טו) "ולחם לבב אנוש יסעד". ובודאי חיותו של אדם בלב הוא, ולפיכך גדול החלה מן המעשר. ומכל מקום כאשר אין נותנין מעשר, הקב"ה מביא רעב בעולם*, שאף על גב שאין הפירות נותנין חיות כמו הלחם, דכתיב "כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם", מכל מקום משביעין רעבון האדם לפי שעה, ולכך אם אינו מעשר, יש בצורת ורעב בעולם, אחר שאין נותנין המעשר, שאפשר להשביע האדם את נפשו מהם למי שיש לו לתת. ואם אין חלה, שהחלה היא חיותו של אדם, אמרו שמביא הקב"ה רעב של כליה, שהוא כליון החיות לגמרי.

ומפני זה לא זכרו תרומה, מפני כי אין שעור לתרומה כלל, וחטה אחת פוטרת את הכרי (חולין קלז:), ולפיכך אין בחטה אחת לכהן דבר שיוכל להשביע עצמו. אבל מעשר יש שעור בודאי. והחלה, שאף על פי שגם לחלה אין שעור, מכל מקום כיון שהחלה חיותו

של אדם, אפילו כל שהוא נמי שוה לו דבר, שהוא חיותו. ועוד, בחלה כתיב (במדבר טו, כא) "תתנו", שיהא בחלה שעור נתינה, כלומר שתהא החלה דבר חשוב שנקרא נתינה, וכמו שפירש רש"י ז"ל בפרשת שלח לך (שם), ולפיכך הוא חיותו של אדם, ולא התרומה ולא הבכורים, רק מעשר וחלה.

ובמדרש (ב"ר א, ד) בזכות שלשה דברים נברא העולם; בזכות חלה, בזכות מעשר, ובזכות* בכורים. דכתיב (בראשית א, א) "בראשית ברא אלקים", ואין "ראשית" אלא חלה, דכתיב (במדבר טו, כ) "ראשית עריסותיכם". ואין "ראשית" אלא מעשר, דכתיב (דברים יח, ד) "ראשית דגנך". ואין "ראשית" אלא בכורים, דכתיב (דברים כו, ב) "מראשית פרי האדמה". ויש לתמוה מה שזכרו אלו שלשה דברים, ולא זכרו גם כן תרומה, שהיא נקראת "ראשית" בכמה מקומות. ועוד קשה, למה העולם נברא בזכות אלו שלשה דברים. ופירוש זה, כי השם יתברך ברא העולם, והשפיע אל הבריות מה שצריך להם. ואם לא שיהיו בעולם גם כן אנשים משפיעים מטובותם לאחרים, לא היה ראוי שיברא העולם ולהשפיע להם מה שצריך להם. כי מדה זאת שיין* אצל מדת החסד, שאין ראוי לעשות חסד אלא אם כן הוא בעל חסד, שכן אמרו חז"ל (כתובות עב.) דקבר יקברוניה, דטען יטענוניה וכו'. פירוש, כל גמילות חסדים שהאדם עושה, ראוי שיהיה נעשה לו גם כן. ודבר זה יתבאר במקומו איך שבעל גמילות חסדים*, לפי החסד שעושה ראוי שיהיה נעשה לו. ולפיכך אם לא שיהיו בעולם גומלי חסדים משפיעים מטובם, לא היה ראוי שיהיה השם יתברך בורא העולם ומשפיע לו מה שצריך אל העולם. ודבר זה נתבאר למעלה בפרק משה קבל תורה אצל על ג' דברים העולם עומד וכו'.

ומפני כי השם יתברך משפיע לעולם דבר שהוא עיקר חיותו של אדם, כמו הלחם שהוא חיותו* של אדם. והב', שהוא משפיע לעולם דבר שאם לא היה בעולם היה העולם חסר, אף על גב שאפשר להתקיים האדם זולתו, מכל מקום היה האדם חסר. והג', שהשפיע השם יתברך לעולם דברים אשר אף אם לא היה בעולם לא היה העולם חסר, רק שהשם יתברך הוא* הטוב (מנחות נג:), ומשפיע לאדם הטוב הגמור. והם ג' מדריגות האחד הוא מוכרח שהוא חיותו של אדם, הב' שיהיה בלא חסרון, הג' שיהיה בטובה ובהנאה. וכנגד זה הם ג' דברים; חלה, מעשר, ובכורים. החלה היא חיותו של אדם, ואם יתן חלה, השם יתברך נותן ומשפיע לעולם דברים הכרחיים. ואם יתן מעשר, אשר המעשר הוא בפירות, ואין חיותו של אדם תלוי בפירות, גם אי אפשר שיהיה מתפרנס כל ימיו בפירות, רק שהם השלמת העולם, שאם לא היו פירות ויין, אין ספק שהיה זה חסרון. וכאשר בני אדם נותנין זה, ראוי שיהיה משפיע השם יתברך לעולם גם כן דברים שהם השלמת

החסרון. אמנם הבכורים, מפני שאין שעור לביכורים (ביכורים פ"ב מ"ג), רק שדרך האדם שמתאוה ביותר אל פרי כאשר הפרי הוא בביכור שלו, והאדם נהנה ממנו, ואין זה רק בשביל הנאה וטובה, ולא להשלים חסרון. ולפיכך כאשר האדם משפיע לאחר מדבר שהוא הנאה וטובה יתירה בלבד, ראוי שישפיע השם יתברך לעולם גם כן טובותיו, אף על גב שאם לא היה זה בעולם לא היה העולם חסר כלל, רק שהם לטובה יתירה.

וכנגד זה תקנו בברכה "אשר בורא נפשות רבות וחסרונם על כל מה שברא להחיות בהם* נפש כל חי" (ברכות לז.), ופירש בעל הטורים (טור או"ח סימן רז) "על כל מה שבראת להחיות בהן נפש כל חי", שאף אם לא נבראו לא היה האדם חסר. כי מה שאמר "אשר ברא נפשות רבות", בו נכללו הדברים שהם הכרחיים לאדם, כמו הלחם, שאם לא היו הדברים שהם הכרחיים, שהוא חיותו של אדם, לא היה דבר בבריאה, שהרי אין כאן פרנסה, "וחסרונן" רוצה לומר הדבר שאם לא היה בעולם* היה זה חסרון. "על כל מה שבראת וכו'", היינו דברים שאינן חסרון כלל, רק לטובה יתירה. אבל לפי הנראה דקדוק הברכה פירושו "אשר ברא נפשות רבות וחסרונן", רצה לומר שברא לאדם דברים אף על גב שאינם נותנין פרנסה וחיות לאדם, מכל מקום צריכים להם להשלים חסרון האדם. כי המים (-ש-)האדם שותה לצמאון שלו, אבל אינם מפרנסין את האדם, ואין נותנים לאדם חיות, רק שהיה מת בצמא אם לא ישתה. ואף אם לא מת, היה זה חסרון לאדם. ולפיכך תקנו "אשר ברא נפשות רבות וחסרונן", וכן תקנו על כל הפירות (טושו"ע אור"ח סימן רז), שאינם נותנין חיות ופרנסה לאדם כלל, רק הם משלימים החסרון. ואחר כך אמר "על כל מה שבראת להחיות בהם נפש כל חי", הם* דברים שהם נותנים חיות ופרנסה לאדם, וזה לשון "על כל מה שבראת וכו'", כי חיות האדם קודם בודאי.

ומכל מקום אלו שלשה דברים הם בשביל שישפיע האדם כל חלקי הטוב לזולתו*. ומפני זה לא זכרו תרומה, כי תרומה שהיא כל שהוא, אינו כל כך צורך אל האדם. אבל בכורים, מפני הנאה בלבד מפרי חדש, אפילו בכל שהוא, ושייך* לברך על זה, כמו שבארנו למעלה. ולפיכך בשביל מעשר, שאינם נותנים מעשר, בא רעב לעולם.

ויש לך לומר עוד, כי מה שאמר 'ושלא ליטול את החלה', ולא אמר 'אם אין נוטלין החלה', כי הוא תוספות על ראשון, שדבר לפני זה שאין מעשרים, ועל זה אמר 'שלא ליטול את החלה', רצה לומר אינם נוטלין את החלה גם כן, עד שאין נותנין דבר. אבל אין לומר מתחילה שאין נותנים החלה, ואחר כך מוסיפין שלא לעשר, שדבר זה לא שייך, כי חלה דבר מועט הוא, ואיך נותנין המעשר, שהוא אחד מעשרה, ולא יתנו החלה, שהוא אחד מעשרים וארבעה לבעל הבית ואחד מארבעים ושמונה לנחתום. ולפיכך אמר כאשר אין

מעשרין מקצתן, 'רעב של בצורת באה לעולם, מקצתן שבעין ומקצתן* רעבין'. ואף אותן שהם רעבין, אין רעב של מהומה בא להם. ואם כולם אין מעשרין, רעב של מהומה בא לעולם. ופירוש 'רעב של מהומה', שצועקין ורצין במאד אחר הפרנסה, עד שיש מהומה ביניהם, וזה נקרא 'רעב של מהומה'. ואם מוסיפין שלא ליטול את החלה, ומכל שכן שאין מעשרין, אז רעב של כליה בעולם. והנה יש שלשה דברים; כי תמצא חסרון בקצת בני אדם, ותמצא חסרון בכל בני אדם, דהיינו חסרון לבד. ותמצא ההעדר, שהוא העדר לגמרי. ולכך אמר שאם 'מקצתן מעשרין ומקצתן אין מעשרין', ימצא החסרון במקצת, דהיינו 'מקצתן רעבים ומקצתן שבעים'. ואם כולם אינם מעשרין, ימצא החסרון בכולן, שכולם רעבים. ואם מוסיפין שלא ליטול את החלה, אז רעב של כליה בעולם.

ומכל מקום קשה, למה לא זכר מתנות עניים, שהוא יותר גזל לעניים מן המעשר והחלה. ולקמן (משנה ט) אצל 'ארבע פרקים הדבר מתרבה', זכר גזל מתנות עניים, וגם פירות שביעית. ולכך יש לדעת כי מה שאמר כאן כי הרעב בא בשביל המעשר והחלה, מפני כי הרעב שהוא בעולם הוא מפני שמסולקת הברכה מן העולם, שכאשר אין הברכה מן השם יתברך אז בא הרעב. ואלו שני דברים, דהיינו מעשר וחלה, מביאים הברכה בעולם; המעשר, כמו שאמרו בפרק קמא דתענית (ט.) "עשר תעשר" (דברים יד, כב), עשר בשביל שתתעשר. וכבר התבאר זה למעלה (פ"ג מי"ג) אצל 'מעשרות סייג לעושר'. ושם התבאר הטעם, כי השם יתברך צוה שיתן אחד מן עשרה, כאילו אמר שיתן מן עושרו שנתן [לו] השם יתברך, אחד אל השם יתברך. ולפיכך דוקא אחד מן עשרה, כי עד עשרה הם פרטיים, ואין בפרטי עושר. אבל העושר הוא בעשרה, שאינו מספר* פרטי. וכבר בארנו כי הפרטיים הם עד עשרה, ולא עשרה בכלל. ולפיכך נקרא 'עשר' בלשון 'עושר', כלומר שהוא דבר* של עושר. ומפני שהוא נותן מן עושרו אל השם יתברך, ראוי לעושר. וזהו 'עשר בשביל שתתעשר', רצה לומר שתתעשר לגמרי. ועוד התבאר למעלה, והוא ברור ואמת, ותבין אותו.

וגבי חלה נמי אמרינן בפרק במה מדליקין (שבת לב:) שאם אין נותנין חלה אין ברכה במכונס, ומארה משתלח בשערים, ובני אדם זורעים ואחרים אוכלין, שנאמר (ויקרא כו, טז) "אף אני אעשה זאת לכם והפקדתי עליכם בהלה וגו' וזרעתם לריק זרעכם ואכלו אותם אויביכם", אל תקרי 'בהלה' אלא 'בחלה'. ואם נותנים, מתברכים, שנאמר (יחזקאל מד, ל) "וראשית עריסותיכם תתנו לכהן להניח ברכה אל תוך ביתך", עד כאן. הרי לך כי הברכה היא בשביל החלה, והרעב הוא בשביל מניעת החלה. ויש לך להתבונן הטעם שמתברך המפריש את החלה; כי החלה היא מצוה שהיא לבית, דהיינו פרנסת

הבית, ולא כן התרומה, שאין התרומה שייך לפרנסת הבית כמו שהוא ההלה*. ולפיכך הבית של אדם מתברך, כי הברכה שייך לבית, שהבית מתברך, כמו שאמרו בכל מקום (כתובות קג., ב"ב קמד:) 'ברכת הבית'. וזה שהביא ראיה מן הכתוב דכתיב (יחזקאל מד, ל) "להניח ברכה אל תוך ביתך". כלומר החלה היא מן העסה שהוא שייך לבית, ומתברך הבית בשביל זה. ולפיכך אלו שנים (-ש-)הם בכלל ברכה. והפך זה גם כן, כי מי שאין נותן אותם, מתרחק מן הברכה. ויש לך להבין דברים אלו, כי הם דברים גדולים בענין המעשר והחלה.

ויש מקשים על דברים אלו, שאמר 'שבעה מיני פורעניות בא לעולם', והלא 'רעב של בצורת' ו'רעב של מהומה' הכל פורעניות אחד. ועוד, שאמר 'על שבעה גופי עבירות', והרי 'מקצתן מעשרין ומקצתן אינם מעשרין' ו'גמרו שלא לעשר' הכל עבירה אחת היא. ועוד, הרי יש הרבה יותר משבע עבירות, שהרי יש מעשר, חלה, מיתות שאינן* מסורות לבית דין, ופירות שביעית, וענוי הדין, ואחר כך יש גילוי עריות, עבודה זרה, ושפיכת דמים, ושמיטת הארץ. ודברים אלו אין קשיא, כי מה שאמר 'על ז' גופי עבירות', פירוש 'עבירה' שעוברים ישראל הדרך הישר והראוי. וכאשר עוברין מקצתן דבר, זה נקרא העברת הדרך בפני עצמו, וכאשר הכל עוברין, נקרא זה העברת הדרך בפני עצמו. ולפיכך אף על גב ששניהם הם בחטא אחד, יקרא זה כל אחד העברת הדרך בפני עצמו. וכן מפני זה בעצמו נחשבים גילוי עריות עבודה זרה שפיכות דמים ושמיטת קרקעות להעברה אחת, שאף על גב שהם דברים מחולקים, חשבם התנא להעברה אחת, אחר שהם מביאים עונש פורעניות אחד לגמרי. ובודאי הם משותפים בהעברה אחת, כי גלוי עריות נקרא 'טומאה', כדכתיב (ויקרא יח, ל) "ולא תטמאו בהם". וכן שפיכות דמים נקרא 'טומאה', דכתיב (במדבר לה, לד) "ולא תטמא את הארץ". עבודה זרה נקרא 'טומאה', דכתיב (ויקרא כ, ג) "למען טמא את מקדשי", כדאיתא בפרק קמא דשבועות (ז:). ואם כן אלו שלשתן עבירה אחת, עבירת הטומאה. וכן יקרא גם כן שמיטת הארץ עבירה עם אלו שלשה, כמו שיתבאר. ולפיכך שפיר קאמר 'שבעה מיני פורעניות באות על שבעה גופי עבירות', שקרא מיתות שאינן מסורות לבית דין ופירות שביעית העברה אחת, שהם ענין אחד, שבשביל אותו דבר שהם משותפין בו בא הפורעניות, ולפיכך העברה אחת היא. לכך נחשב להעברה אחת שבועת שוא וחלול השם, שבשביל אותה העבירה שהם משותפים ביחד, בא הפורעניות, ואין קשיא כלל. וכן יקרא גם כן פורעניות של בצורת ופורעניות של מהומה ופורעניות של כליה לג' פורעניות, כיון שכל אחד ואחד יש לו שם בפני עצמו, ולמה לא יהיה זה ג' מיני פורעניות מחולקים.

דבר בא לעולם וכו'. יש לשאול, מה ענין הדבר אל הפירות שביעית, אף כי נאמר כי הדבר שייך אל המיתות האמורות בתורה, כי כאשר לא נמסר בידם אותם הראוים למות, יבא הדבר לעולם וימותו מעצמם, אבל מה ענין פירות שביעית אל הדבר. יש לך לדעת, כי תמצא בפירות שביעית מה שלא תמצא בשאר הדברים; כי אף אם תמצא ערלה וכלאי הכרם שיש לבערם מן העולם, דבר זה מפני שהם אסורים בהנאה. אבל פירות שביעית אינם אסורים בהנאה, שהרי מותר לאכלם, וצוה עליהם לבערם מן העולם כאשר מגיע הביעור. והביעור הזה שהוא מבער אותם מן העולם, שהוא מפקירם במקום דריסת רגלי אדם ורגלי בהמה, עד שהם מבוערים מן העולם. ועוד, כי התורה צוה בפרט על ביעור הפירות, וזה גוף המצוה לבער אותם מן העולם, ודבר זה לא תמצא בשום מקום שהתורה קבעה על דבר זה מצוה. ולפיכך על פירות שביעית שצוה בתורה לבער אותם מן העולם, יבוא הדֶּבֶר, שמבער הבריות מן העולם, כמו* שצוה לבער פירות שביעית מן העולם, ויהיה הפקר לכל, בין לאדם ובין לחיה. וכאשר לא עשה האדם דבר זה, נעשה האדם הפקר לגמרי למשחית, עד שאינו מבחין בין טוב לרע, ודבר זה מבואר.

ויש לך להבין, כי יש בדבר שני דברים; האחד, שהמלאך הוא משחית ביד חזקה, וכדכתיב (ש"ב, כד, טז) "ויאמר למלאך הרף ידיך", כלומר שאל יפעל ביד חזקה ובכחו*. והשני, כי נמסרו בני אדם להפקר ביד המשחית, שאינו מבחין בין טוב לרע. ועל זה אמרו כי אם לא יקיימו מיתות בית דין האמורות בתורה, שמחוייבים להמית בכח דין, ואינם עושין, בא מלאך שהוא משחית בכח, ודומה הדֶּבֶר, שבא בכח גדול, כמו דין בית דין, שכל דין בית דין* הוא בכח, שצריכים בית דין לעשות מעשה ולהמית. ואם אינם מפקירים הפירות של שביעית במָקום הפקר לכל, יהיו* נעשים הם הפקר לכל המשחית בהם. ולפיכך אמר שהדבר בא על מיתות שאינן מסורות לבית דין, ועל פירות שביעית. וכאשר עוברים אלו ב' חטאים שיש בהם אלו שתי בחינות, יבוא הדבר עליהם, שיש בו אלו ב' דברים. ויש לפרש גם כן בשביל שלא הפקירו פירות שביעית בא הדבר, עד שאין כאן מי שיאכל, וממילא הפירות מרקיבין, כדין פירות שביעית. ולפיכך הדבר בא שיהיה נעשה הדין בפירות שביעית כראוי. אבל אין נראה, שאין המדה הזאת שוה, דאם היה בא החרב עליהם והיו מתים בחרב, היו הפירות נרקבים. ומכל מקום יש לומר שהיה האויב לוקח הפירות. מכל מקום הראשון נכון למבין דברי חכמה מענין הדבר, ודבר זה מבואר.

חרב בא לעולם. יש לך לדעת כי הדין נקרא 'חרב', לפי שהוא גוזר ופוסק הדין, כמו החרב שהוא גוזר ופוסק. ולפיכך אם מונע הדין, ואינו גוזר ואינו חותך הדין, בא החרב. ובכל

מקום* שמשו חכמים בלשון זה לומר גזר דין 'נחתך הדין על פיהם', שתראה מפורש כי שייך חתיכה וגזירה בדין. ולפיכך אם מעכב הדין שאינו חותכו, או שחותך הדין שלא כראוי, או המורה בתורה שלא כהלכה, שגם המורה הוראה גוזר וחותך ההוראה. וכאשר מתקלקל בגזירה, עונשו מדה כנגד מדה, שיבוא חרב לעולם. כי כל מדותיו של הקב"ה הם מדה כנגד מדה (סנהדרין צ.), ואין לך מדה כנגד מדה יותר מזה. ודבר זה גם כן מבואר.

משנה ט

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:

ואמר 'חיה רעה באה לעולם וכו'. יש לשאול מאוד על זה, דמה ענין עונש זה לשבועת שוא וחלול השם. ואפשר כי הרמז במה שאמר 'חיה רעה', המלכיות נקראו חיות בכתוב. ואמר כי כאשר יש* שבועת שוא וחלול השם בעולם, ואין יראים משמו הגדול, באה לעולם חיה רעה, והם יראים ממנה, תחת אשר אינם יראים משמו של מלך מלכי המלכים הקב"ה, יהיו יראים מן מורא* מלך בשר ודם. ויש לך לדעת, כי רמזו חכמים בזה שיש לירא מפני שמו הגדול, ולפיכך אם אין יראים מפני שמו הגדול בא חיה רעה לעולם. ואין יראה רק גבי חיה רעה, שהאדם ירא מפני החיה, שהיא בריה* אחת משונה, ושייך בזה יראה יותר ממה ששייך מן החרב. ולפיכך אמר 'חיה רעה באה לעולם על שבועת שוא וחלול השם', כי אלו חטאים מפני שהם מקילים בכבוד שמו, שאם לא היה מקיל בכבוד שמו לא היה עובר שבועת שוא, ולא היה מחלל שמו הגדול. ולפיכך על אלו שני חטאים בפרט עונש זה של חיה רעה. והנה התבאר לך אמתת פירוש זה מה שאמר כי 'חיה רעה באה לעולם על שבועת שוא וחלול השם', ופירוש זה ברור מה שאין לספק בו. והוא יתברך יצילנו מעון זה ויכפר בעדינו.

גלות בא לעולם וכו'. מה מאוד יש לתמוה מה שהגלות בא בשביל ד' דברים, כי מה ענין אלו ד' דברים אל גלות הארץ. יש לך לדעת ולהבין אלו דברים מאוד, ושים עיניך ולבך על הדברים אשר נבאר* לך. כי כאשר תעיין תמצא כי ג' תוארים הם לארץ ישראל; הראשון, כי נקרא שמו יתברך על הארץ, שהוא "אלהי הארץ", ומקרא מלא הוא (דברים לא, טז) "וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר הארץ", ופירש הרמב"ן ז"ל (שם) אלהים שהוא נכר בארץ, כי השם הנכבד הוא אלהי הארץ, שנאמר (מ"ב יז, כו) "כי לא ידעו משפטי אלהי הארץ", וכן (ר' דהי"ב לב, יט) "וידברו אל אלהי כעל אלהי עם הארץ", וכתיב (הושע ט, ג) "לא ישבו בארץ ה'", עד כאן לשון הרמב"ן. ובדברי רבותינו ז"ל

מבואר הרבה, עד שאמרו ז"ל (כתובות קי:), ומביאו רש"י בפרשת לך לך (בראשית יז, ח), "לתת לך את הארץ להיות לך לאלהים" (ר' ויקרא כה, לח), הדר בארץ ישראל אני לו לאלוה, ומי שאינו דר בארץ ישראל אין אני לו לאלוה, עיין שם. וכן אמר דוד (ש"א כו, יט) "כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלהים אחרים", ומי אמר לו לדוד לך עבוד אלהים אחרים, אלא כיון שגרשו אותו מארץ ישראל כאילו אמרו לך עבוד אלהים אחרים (כתובות קי:). ודבר זה מבואר, כי כל הארצות הם תחת רשות השרים העליונים, ואין בלבד שם ה' נקרא עליה, רק ארץ ישראל. והתואר השני שיש אל הארץ, שנקראת "ארץ קדושה", ודבר זה מבואר.

הג' שנקראת "ארץ חיים*", כדכתיב (יחזקאל כו, כ) "ונתתי צבי בארץ החיים". ובסוף כתובות (קיא.) "ארץ החיים" שמתיה חיים לעתיד לבא. והטעם שנקראת "ארץ החיים", במה* שארץ ישראל באמצע העולם (תנחומא קדושים אות י), כמו שבארנו בכמה מקומות. וכל דבר שיש לו מדריגת האמצעי, ואינו נוטה אל הקצה, מתייחס אל החיים. כי הקצה יש לו סוף ותכלית, וזהו ענין מיתה, שהמיתה היא הסוף ותכלית.

ומפני זה אמר כי מפני שלשה עבירות וחטאים גולים ישראל מן הארץ; שאם הם עובדים עבודה זרה, הנה אין ראוים להיות בארץ, כי הוא יתברך "אלהי הארץ" (מ"ב כו, יט), ואיך יהיו בארצו עובדים אלהים אחרים. והשני, שפיכות דמים, כי מפני שהארץ נקראת (יחזקאל כו, כ) "ארץ החיים", אם שופכים דמים בקרבה, הרי אין ראוי שיהיו בארץ כלל, אחר שהם שופכים דם בקרבה, ואין נקראת "ארץ החיים". השלישי גלוי עריות, מצד כי ארץ ישראל נקראת 'קדושה', והפך הקדושה הוא גלוי עריות.

ודבר זה מבואר בכמה מקומות, כי המתנגד לקדושה הוא הערוה, וכמו שדרשו רבותינו ז"ל (ספרא ויקרא יט, ב) כמו שהביא רש"י בפרשת קדושים (ויקרא יט, ב), שלכך סמך פרשת קדושים לפרשת עריות (ויקרא פרק יח) לומר שיהיו קדושים ופרושין מן הערוה, שכל מקום שתמצא גדר ערוה שם תמצא קדושה; "אשה זונה וחללה לא יקחו כי אני ה' מקדישכם" (ויקרא כא, ז-ח), "ולא יחלל זרעו כי אני ה' מקדשו" (שם פסוק טו), "קדושים יהיו זונה וחללה לא יקחו" (שם פסוקים ו, ז), עד כאן. והטעם ביארנו במקומות הרבה מאד, כי הערוה והזנות היא תאוה גופנית ביותר, וכל קדושה שהוא נבדל* מן החמרי, שלכך מקדישין השם יתברך שהוא נבדל מן הגופנית. ודבר זה בארנו הרבה מאד שאין ענין קדושה רק שהוא נבדל מן החמרי. ורמזו זה חכמים במה שאמרו ז"ל; למה קרבנה של סוטה שעורים, אמרו, היא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה. הרי

לך כי הזנות מעשה חמרית, ודבר ידוע הוא כי הזנות הוא חמרי גופני. ולפיכך אם חס וחלילה נוטים אל הזנות, גולים מן הארץ.

אמנם השמיטה שהיא לארץ, מה שלא נמצא לשום ארץ, ודבר זה מצד הארץ עצמה, כי ראוי לארץ השמיטה. וזה כי ארץ ישראל אשר לא תחסר כל בה, והיא הארץ השלימה בכל, כמו שאמר הכתוב עליה (דברים ח, ט) "ארץ אשר לא תחסר כל בה", ודבר זה כנגד שאר ארצות שהם חסרים, אך ארץ ישראל בלבד שאינה חסירה, והיא שלימה. והדבר שהוא שלם ראוי אליו השביתה והמנוחה. ודבר זה דומה אל ישראל, כי מצד שלימותם יש להם השבת והמנוחה. ודבר זה נתבאר למעלה ענין השביתה שהיא לישראל, כי כל מי שאין לו מנוחה, לא הגיע אל השלימות, ולכך הוא מתנועע. שכבר התבאר אצל (למעלה פ"ב מ"ח) 'אם למדת תורה הרבה' שהמתנועע הוא בכח, והדבר שהוא בפועל לגמרי אין לו התנועה, שהיא שייכת אל הדבר שהוא בכח, וכאשר הושלם הוא בפועל. ולפיכך כל זמן שלא הושלם העולם, ולא היה בפועל, לא קנה המנוחה, עד שהושלם, ולא היה אז בכח, אז קנה המנוחה. והנה תראה כי המנוחה שייך אל דבר שהושלם והוא בפועל, ואז הוא בעל מנוחה. אבל כאשר לא הושלם, ואינו בפועל, אז שייך אליו התנועה. ודבר זה ראוי אל האומות, שאין מציאותם בשלימות לגמרי, והם בכח ולא בפועל, לכך ראוי להם גם כן* התנועה התמידות.

וזהו אמרם ז"ל במסכת סנהדרין (נח:); בן נח ששבת חייב מיתה, שנאמר (בראשית ח, כב) "יום ולילה לא ישבותו". ויש לשאול, למה יהיה חייב מיתה על זה. אבל זה בשביל שאין ראוי לבן נח השביתה, כי השביתה מורה על שלימות בפועל, ודבר זה אין ראוי לבן נח, מפני שאין להם השלימות בפועל, אבל הם בכח ולא בפועל, לכך אין ראוי להם רק התנועה. וכמו ההפרש בין ישראל לבן נח מצד השביתה, כי ישראל מוכרח שיבא לכלל שביתה, שאם לא יבא לכלל שביתה רק יהא לו תמיד המלאכה שהיא התנועה, נחשב כאילו לא היה לו שלימות, שאם היה לו השלימות היה הוא בא אל המנוחה. וכך הארץ צריכה שתשבות, שאם היה בה מלאכה תמידית*, היה מורה שהיא חסירה השלימות*, ולכך היא במלאכה התמידית, ולא תבא לכלל המנוחה. ולכך כתיב (ויקרא כה, ד) "שבת שבתון יהיה לארץ", שיהיה לארץ עצמה שביתה, ודבר זה מודיע מעלת הארץ.

ועוד ביארנו כי כל דבר שיש לו קדושה, כמו ישראל והארץ, ראוי שיהיה בא לכלל מנוחה ושביתה. כי התנועה היא לגשם, כאשר ידוע מענין התנועה שהיא לגשם. ולפיכך בני נח שהם חמרים בעלי גשמות, אם הם רוצים לשבות, מה שאין ראוי לדבר שהוא בעל גשם, והם רוצים להלביש עצמם במדריגה נבדלת, חייבים מיתה. וישראל שיש להם

מדריגה קדושה בלתי גשמית, ראוי שיהיה להם השביתה מן התנועה, דהיינו המלאכה. כי שאר תנועה לא נקראת 'תנועה', כי התנועה בלבד אינה טורח על האדם כלל, אבל המלאכה נקראת תנועה וטורח. ולפיכך נתן לישראל, שהם קדושים, יום קדוש ושביתה. וכן הארץ, אם היה האדם עובדה תמיד, לא היה קדושה לארץ. ולפיכך אמרה תורה לשבות בשביעית (ויקרא כה, ד), כי דבר זה מורה על קדושת הארץ בעצמה. ולכן אם אין עושים זה, הם גולים מן הארץ בעון השמיטה. והנה התבאר לך בבירור למה בשביל אלו ד' דברים הם גולים מן הארץ.

ויש לך לומר גם כן, כי אלו ג', כולם הם בשביל שהארץ היא קדושה. וכל קדושה היא הפך הטומאה. וידוע כי הטומאה מבטל ומפסיד הקדושה, וכל דבר שהוא קדוש, בנגעו בטומאה מיד בטל הקדושה. ולא מצאנו טומאה רק באלו ג' דברים, שהם בפרט נקראים 'טומאה', וכדאיתא בפרק קמא דשבועות (ז:) וכמו שהתבאר למעלה. ולפיכך אלו ג' דברים הפך הארץ שהיא קדושה. ויש לך להבין מאוד למה אלו ג' דברים נקראו 'טומאה' בפרט, כי הם דברי חכמה עמוקה מאד. וכן עצמו הענין הרביעי, שהיא השמיטה, הוא מצד קדושת הארץ, שהרי כתיב (ויקרא כה, יב) "כי יובל היא קודש תהיה לכם מן השדה וגו'". וכן השמיטה היא קדושה בודאי לארץ, שהרי פירות שביעית שם קדושה עליהם. ועוד, השביעית שבת היא, ובשבת כתיב (שמות לא, יד) "קודש היא לכם". וצוה הכתוב לנהוג קדושה בארץ שלא לעבוד אותה, עד שהיא קדושה כמו בשבת, וכבר התבאר הטעם. ולכך אמר על דברים האלו ישראל גולים ממנה, כי ג' דברים, שהם עבודה זרה שפיכות דמים וגלוי עריות, הם טומאה, והם מטמאים ומבטלין את הקדושה. והרביעית השמיטה, היא עצם הקדושה שיש* אל הארץ. וכאשר אין נוהגין קדושה בארץ, אין הארץ סובלת את הדברים האלו, והם גולים ממנה. ופירוש זה ברור.

וכדי שתעמוד עוד על אלו דברים, תדע כי השם יתברך נתן הארץ לישראל בזכות ג' אבות; שהרי לאברהם הבטיח את ישראל על* שיתן לבניהם את הארץ. וכן הבטיח ליצחק (בראשית כו, ג), וכן ליעקב (בראשית כח, יג), ואם לא היה שבועת האבות, לא היה הארץ לישראל. והארץ בפרט שייכת אל האבות, ולכך נתנה הארץ לאבות בפרט. וכן מוכח הכתוב שאמר (ויקרא כו, מב) "וזכרתי את בריתי יעקב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור והארץ אזכור", אמר כי יזכור* הארץ בשביל האבות, וזה כי מפני שהארץ שייכת לאבות. והיה ראוי שיאמר הכתוב "ואזכור הארץ", כלומר בשביל זכות האבות אזכור הארץ, אבל אמר "והארץ אזכור", כלומר שיש זכירה לארץ, כמו שיש זכירה לאבות. ובמדרש (ויק"ר לו, ה), למה הוא מזכיר את הארץ עמהם. אמר רבי

שמעון בן לקיש, משל למלך שהיה לו שלש בנות, ושפחה אחת מגדלתן. כל זמן שהמלך שואל בשלום בנותיו היה אומר שאלו לי בשלום מגדלת*, עד כאן. וביאור ענין זה מה שאמר 'ושפחה אחת מגדלתן', כי מעלת האבות דוקא מצד הארץ, כי אם לא היה הארץ, לא הגיעו האבות אל קדושה העליונה, ולכן הארץ מגדלתן. ומזה תדע כי הארץ שייכת לאבות, והאבות אל הארץ ביותר. ולפיכך כאשר מזכיר זכות שלשה אבות, מזכיר גם כן עמהם הארץ, שהם ענין אחד.

וכאשר ישראל הם דומים ומתדמים אל האבות, שלהם נתנה הארץ ואליהם שייך הארץ, אז יש להם הארץ. וכאשר הם יוצאים ממדת האבות, עד שאינם דומים להם, אז אין לישראל הארץ, וגולים הימנה*. וכן אם אין שומרים מה שראוי לארץ מצד עצמה, גולים ממנה. ועל ידי אלו ג' עבירות הם יוצאים לגמרי ממדת אבותיהם; כי זהירות מן גלוי עריות תמצא באברהם, שהיה נבדל בתכלית הקדושה שלא היה כמוהו*, וכמו שאמרו במסכת בבא בתרא בפרק קמא (טז.) "ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה" (איוב לא, א), עפרא בפומיה דאיוב, באחריני לא מסתכל, בדידיה מסתכל. ואילו אברהם אף בדידיה לא מסתכל, שנאמר (בראשית יב, יא) "הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את", שעד עתה לא הכיר ביופיה, ועל ידי מעשה הכיר בה עתה, כמו שפירש רש"י ז"ל (שם). ולפיכך כאשר ישראל אין נזהרין בגלוי עריות, הם יוצאים ממדת אברהם, והפך הם לאברהם שאליו נתן הארץ. ואם חס ושלום הם עובדים עבודה זרה, אין ראוי שיהיו נחשבים בני יצחק, שאליו שייך הארץ דוקא, שהרי יצחק הקריב גופו לגמרי לשמים, וכל כך היה דבק בעבודת הקב"ה, וזה מקריב לאל אחר, ודבר זה הפך לגמרי אל מדת יצחק.

וכן על ידי שפיכות דמים הם הפך ליעקב, כי לא מצינו מי שהיה הפך שפיכות דמים כמו יעקב. וזה ענין נפלא, דאמרינן במסכת נדה בפרק כל היד (יג.) המוציא ש"ז לבטלה כאילו שופך דמים, שנאמר (ישעיה נז, ה) "הנחמים באלים תחת כל עץ רענן סוחטי הילדים", אל תקרי "סוחטי", אלא 'שוחטי הילדים'. ומפני כי יעקב היה רחוק מן שפיכות דמים, לא ראה יעקב קרי מימיו, כמו שדרשו ז"ל (יבמות עו.) על הכתוב שאמר (בראשית מט, ג) "ראובן בכורי אתה כוחי וראשית אוני", אף שלא היה זה בכונה, רק באונס, כל כך היה רחוק משפיכות דמים, שלא יצא ממנו קרי אשר שייך ליצירה. וכל זה ידוע לנבונים, כי יעקב ועשו הם הפכים; עשו נקרא "אדמוני" (בראשית כה, כה), והוא איש דמים (רש"י שם). ויעקב אתו החיים. ולכך גם כן יעקב לא מת (תענית ה:), כאשר ידוע למי שעמד בסוד קדושים. אשר כל אלו דברים ראוים לאבות מצד מדריגתם ומעלתם

העליונה. ולפיכך אם היו חס ושלום נוטים אחר שפיכות דם, הם יוצאים ממדת יעקב, אשר אליו ראוי הארץ, וגולים ממנה.

כלל הדבר; כי הארץ נתן השם יתברך לבני אדם (תהלים קטו, טז), ולא לתוהו בראה (ישעיה מה, יח), רק נתן אותה* לבני אדם. ואשר הם יותר ראשונים לארץ, הם האבות, שאליהם נתנה הארץ בפרט. ואם ישראל מתדמים לאבותם, אשר להם שייך הארץ, ראוי להם הארץ, כמו שהיתה ראויה לאבות. ואם לאו, גולים הימנה. והרביעית מצד שאינם שומרים מה שראוי אל הארץ מצד עצמה, היא השמיטה. כי אין ספק כי השמיטה היא לארץ, כדכתיב בקרא (ויקרא כה, ב) "ושבתה הארץ שבת לה'". הרי לך ג' דברים, שהם עבודה זרה, גלוי עריות, שפיכות דמים, שאם חס ושלום חוטאים בהם כאילו לא היו בני אברהם יצחק ויעקב, אשר להם נתנה הארץ. וחטא הרביעי שחוטא בארץ עצמה, היא השמיטה שהיא לארץ, כמו שפירשנו למעלה כי השמיטה ראויה לארץ, ובעון זה גולים הימנה. וכדכתיב (ויקרא כו, מב) "וזכרתי את בריתי יעקב וגו'", ודברים אלו מבוארים. והנה הארכנו לך פירוש המשנה הזאת, והכל עולה על דרך אחד נכון מאוד.

ומעתה לא יקשה לך מה שקרא כל אלו ד' עבירות עבירה אחת, שודאי נחשבים עבירה אחת, רוצה לומר בטול קדושת הארץ, וכאילו אמר שעל עבירות בטול קדושת הארץ גולים, ובטול קדושת הארץ הוא על ידי עבודה זרה גלוי עריות ושפיכות דמים ובטול שמיטה. או פירושו על עבירות קלקול הארץ, ואלו ד' עבירות קלקול הארץ הם, כולם נחשבים עבירה אחת, ולא קשיא מידי. ואם יש לך לב להבין תמצא אלו שבע פורעניות על שבעה גופי עבירות, ששלשה מהם הרעב, ואחר כך חיה רעה דבר וחרב וגלות, כי אלו ד' פורעניות הם כוללים, שבהם העולם יוצא מן הסדר הראוי אל העולם, והחכם יבין מדעתו.

בְּאַרְבָּעָה פְּרָקִים הַדֶּבֶר מִתְרַבֶּה. בָּרְבִיעִית וּבַשְּׁבִיעִית וּבְמוֹצָאֵי שְׁבִיעִית וּבְמוֹצָאֵי הֶחָג שֶׁבְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה. בָּרְבִיעִית, מִפְּנֵי מַעְשַׂר עָנִי שֶׁבַּשְּׁלִישִׁית. בַּשְּׁבִיעִית, מִפְּנֵי מַעְשַׂר עָנִי שֶׁבַּשִּׁשִּׁית. וּבְמוֹצָאֵי שְׁבִיעִית, מִפְּנֵי פֵּרוֹת שְׁבִיעִית. וּבְמוֹצָאֵי הֶחָג שֶׁבְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה, מִפְּנֵי גֶּזֶל מַתְּנוֹת עֲנִיִּים:

בארבעה פרקים וכו'. המשנה הזאת נשנית כאן אחר שאמר למעלה (משנה ח) 'דבר בא לעולם וכו'", אמר כי הדבר גם כן מתרבה בארבעה פרקים בשביל אלו ד' דברים. ואין להקשות, אחר שאמר למעלה (שם) כי הדבר בא בשביל ד' מיתות שלא נמסרו לבית דין ועל פירות שביעית, וכאן אמר בארבעה פרקים הדבר מתרבה מפני דברים אחרים. ועוד קשה, למה לא חשב גם כן גזל תרומה ומעשר* ומעשר שני.

ויש לתרץ, דכאן אמר 'בד' פרקים הדבר* מתרבה', ופירוש שמתרבה הדבר יותר ממה שרגיל להיות, אבל שיהיה דבר גדול מאוד, דבר זה אינו. ולעיל אמר (שם) 'דבר בא לעולם', דהיינו דבר גדול בא לעולם. והטעם נראה כי הדבר מתרבה על אלו דברים, מפני מעשר עני וגזל מתנות עניים ופירות שביעית, מפני כי כל אלו שייכים לעני, והעני חיותו תלוי באלו הדברים, שבהם מחיה את נפשו. ואינו דומה הגוזל את העני למי שגוזל את העשיר; כי מי שגוזל את העני, אף אם אין גוזל רק שוה פרוטה, כאילו גוזל את נפשו, שנאמר (משלי כב, כב-כג) "אל תגזל דל כי דל הוא ואל תדכא עני בשער כי ה' יריב ריבם וקבע את קובעיהם נפש". ולמה נוטל נפשו, אבל דבר זה בשביל שגזל דבר שהוא פרנסת נפשו, כי כל אשר לעני בו הוא מתפרנס, שאין לו ממון רק להחיות את נפשו, ונחשב כאילו נוטל את נפשו. ולכך הקב"ה נוטל גם כן ממנו נפשו. ולפיכך העונש מדה כנגד מדה, שבא הדבר עליהם, ונוטל את נפשם.

ואף על גב דגם חרב ממית, אין זה מדה כנגד מדה, שהם לא עשו רק שמנעו החיים, הוא הפרנסה, שהוא חיות הנפש, ולכך הדבר בא ונוטל החיים, והגוף נשאר. ולא כן החרב, שהורג את הגוף ולא את הנפש, רק הדבר נוטל את הנפש. וכל אלו שייכים לעניים דוקא, שהרי מתנות עניים הם. ופירות שביעית נמי לעניים הוא, דכתיב (שמות כג, יא) "והשביעית תשמטנה ונטשתה ואכלו אביוני עמך". הרי אלו דברים כולם הם לעניים, והנוטל דבר זה הוא נוטל חיותו ונפשו. אבל תרומה ומעשר שני אינם רק (-לכהן-) [לעני], ולכך לא שייך לומר על זה כך.

ומפני כי העני צועק, על זה הדבר מתרבה מיד באותו פרק עצמו, ואין הקב"ה ממתין לו כלל, שהרי העני צועק והדבר מתרבה מיד. ולפיכך קאמר 'הדבר מתרבה', כלומר שהוא מוסיף ממה שראוי להיות מפני דברים אלו באותו פרק עצמו הוא. אבל בשביל מיתות שלא נמסרו לבית דין ופירות שביעית, שאין כאן צעקה עניים, רק שלא עשה המצוה שהיה לו להפקיר לעניים, על זה הדבר בא לעולם, כי אין הדבר בא מיד כמו שהוא כאשר העני צועק, אבל השם יתברך מאריך להם, וגובה חובו בפעם אחר*, ושייך בזה 'הדבר בא לעולם'.

ועוד תבין כי למעלה (משנה ח) אמר 'דבר בא לעולם', שכבר אמרנו כי החטא היה בדָבָר שדומה לדֶבֶר עצמו, דהיינו מיתות בית דין, שהיה להם להמית בכח דין. וגם פירות שביעית שהיה להם לאבד אותם, והם לא עשו, לכך בא הדבר בכח הדין. אבל אלו שאין נותנין מתנות עניים, ולוקחין חיותם, ואין כאן ענין דבר בעצמו, רק שמפסידים חיותם, וזהו מיתה בלבד. ובזה הדבר מתרבה, כלומר שמביא מיתה לעולם, ודבר זה מבואר.

משנה י

אַרְבַּע מִדּוֹת בָּאָדָם; הָאוֹמֵר שֶׁלִּי שֶׁלִּי וְשֶׁלְּךָ שֶׁלְּךָ, זוֹ מִדָּה בֵּינוֹנִית. וְיֵשׁ אוֹמְרִים, זוֹ מִדַּת סְדוֹם. שֶׁלִּי שֶׁלְּךָ וְשֶׁלְּךָ שֶׁלִּי, עַם הָאָרֶץ. שֶׁלִּי שֶׁלְּךָ וְשֶׁלְּךָ שֶׁלְּךָ, חָסִיד. שֶׁלִּי שֶׁלִּי וְשֶׁלְּךָ שֶׁלִּי, רָשָׁע:

ארבע מדות באדם וכו'. אפשר לומר כי סמך המשנה לכאן, כי אמר למעלה (משנה ט) כי הדבר בא לעולם מפני גזל מתנות עניים, ומדה זאת היא באה כאשר הוא אומר 'שלך שלי', ולכך הוא גוזל עניים כאשר אין מדקדק על ממון חבירו, והוא רשע. ויש לומר גם כן שבעל מדה זאת שאינו רוצה לתת מתנות עניים, יאמר גם כן כשם שאין אני רוצה בממון אחר, כך לא אתן משלי, ולכך סמך אחריו ארבע מדות וכו'.

ויש לשאול מה שאמר 'שלך שלי ושלי שלך, עם הארץ', למה בעל מדה זאת נקרא 'עם הארץ' כאשר אומר 'שלי שלך ושלך שלי', ולמה אין זה* מדה בינונית כמו 'שלך שלך ושלי שלי'. ופירוש דבר זה, כי כאשר אומר 'שלי שלך', אין מדה זאת שאומר 'שלי שלך' מפני שהוא נדיב וטוב לב ולכך אומר 'שלי שלך', שאין הנדיב מבקש מן האחרים דבר לומר 'ושלך שלי'*. אבל כאילו אומר 'שלי שלך' כדי שיהיה גם כן 'שלך שלי', ויהיה ממוני ממונך וממונך ממוני. ועל זה אמר שמדה זאת היא מדה של עם הארץ, כי אם היה לו שכל וחכמה, השכל והחכמה נותן שכל אשר הוא לאדם הוא שלו. וזה שאמר 'שלי שלך ושלך שלי', ואינו נותן גדר והבדל בין ממון שלו ובין ממון של אחרים, רק שוה זה כמו זה, בודאי דבר זה יוצא מגדר החכמה, שהחכמה משערת הכל לפי הראוי להיות, ונותן גדר לכל דבר ודבר. ולפיכך האומר 'שלי שלך ושלך שלי, עם הארץ', שאין בו חכמה כלל, ומפני כך אין אצלו שעור וגדר. וכבר אמרנו לך* גם כן למעלה כי מי שמקבל מן אחרים יש לו מדריגה חמרית, כי החומר מקבל. ולפיכך מי שאמר 'שלי שלך ושלך שלי', כלומר כי יש לי* לקבל ממך ואתה תקבל ממני, כל אחד יקבל מאחר, שזהו עם הארץ שהוא בעל חומר. שכל ענין החומר שהוא מקבל תמיד, כמו שבארנו אצל (למעלה פ"ד מ"א) 'איזה* עשיר השמח בחלקו'. ולכך אמר שמי שאומר 'שלי שלך ושלך שלי' הוא מדת עם הארץ, כי השכל הוא פשוט, אינו מקבל מזולתו, רק עומד בעצמו, ופירוש זה ברור מאוד.

ואמר עוד 'שלי שלי ושלך שלך זו היא מדה בינונית'; כי יש מעלה טובה, שאינו חפץ בממון אחר. ומדה אחת לרעה, שאין רוצה להטיב לאחר, ולפיכך הוא מדה בינונית. ולא אמר כאן 'יצא שכרו בהפסדו', דלא שייך בהא מלתא לומר כך, רק לקמן (משנה יא), שהשכר גופיה מביא ההפסד, או ההפסד* מביא השכר, שייך לומר 'יצא שכרו

בהפסדו', או 'הפסדו בשכרו', כמו שיתבאר לקמן. אבל כאן אין מה שאומר 'שלי שלי' מביא המדה שאומר 'שלך שלך', ולא מה שאמר 'שלך שלך' מביא המדה 'שלי שלי'. לכך אמר שזהו שאינו חומד ממון אחר הוא מדה בינונית. ועוד, מפני שמעמיד דבריו על הדין, ואינו מוותר מן הדין להיות נקרא 'חסיד', וגם אינו גורע מן הדין להיות נקרא 'רשע', ולכך הוא בינוני, וזהו נכון.

ויש אומרים זה מדת סדום. נראה כי אלו יש אומרים סוברים כי מי שאומר 'שלך שלך', כדי שלא יבאו אחרים לבקש ממנו גם כן, לכך אומר 'שלך שלך' כדי שיהיה אומר 'שלי שלי'. כי אי אפשר לאדם לבקש דבר כמו זה, שיאמר 'שלי שלי ושלך שלי', ולפיכך אומר 'שלך שלך' כדי שלא תבקש משלי. ודבר זה בודאי מדת סדום, שלא היו רוצים להנות אחרים משלהם כלל, והיו מרחיקים עצמם שלא יהיו מהנים אחרים עד שלא היו רוצים הם להיות נהנים מאחרים, מפני שהיו יראים שגם אחרים יבאו להיות נהנים מהם. ולכך מדה זאת שאומר 'שלך שלך ושלי שלי' מדת סדום. ובהא פליגי; כי ללישנא קמא האומר 'שלך שלך ושלי שלי' אין אומר 'שלך שלך' כדי שלא יבאו אחרים להיות נהנים ממנו וכו', רק שאינו חפץ להנות מן אחרים. ואם היה שואל חבירו דבר, שזה נהנה וזה לא חסר (ב"ק כ.), היה עושה. וליש אומרים לא היה עושה, כי מה שאמר 'שלך שלך', שאפילו דבר שלא היה חבירו חסר דבר בזה, וכל זה* שלא יבא אדם להיות נהנה ממנו, וכיון שמרחיק כל כך, בודאי אינו רוצה שיהיו אחרים נהנים ממנו כלל, אפילו בדבר שאינו חסר. ואין להקשות, מנין ליש אומרים לומר שלכך אינו רוצה להיות נהנה מן אחרים [כדי] שגם אחרים לא יהיו נהנים ממנו, שמא מדה בינונית היא. ויראה דסבירא ליה דיותר יש לומר מה שאמר 'שלך שלך ושלי שלי' הכל מדה אחת, בשביל כך אומר 'שלך שלך' כדי שיוכל לומר 'שלי שלי', כדלעיל. ולא תאמר מה שאומר 'שלך שלך' שאינו רוצה להיות נהנה, והוא מדה טובה, ו'שלי שלי' היא מדה רעה, דבר זה אין סברא כל כך, ויותר יש לומר שהכל מדה אחת.

ואמר עוד 'שלי שלך ושלך שלך חסיד'. יש מקשים, איך אפשר לומר 'שלי שלך ושלך שלך' יהיה חסיד, שלא יהיה מקפיד על שלו, ויתן כל אשר לו לאחרים. ומפני זה טרחו ליישב הדברים. והכל אין בו ממש, כי בודאי לא דברו חכמים על מי שהוא מוותר יותר מדאי, שכבר אמרו (כתובות נ.) המוותר אל יוותר יותר מחומש, שלא יהיה נצרך לבריות. אבל מה שאמרו כאן 'שלי שלך ושלך שלך' הוא חסיד, היינו שהוא מוותר עד חומש, או כאשר ירצה לפי הראוי. ולא בא לומר שכך הוא אומר על כל אשר לו, כי דבר זה בודאי אין ראוי לומר. ובדבר זה אין צריך להאריך כלל, ופשוט הוא.

משנה יא

אַרְבַּע מִדּוֹת בַּדֵּעוֹת. נוֹחַ לִכְעוֹס וְנוֹחַ לִרְצוֹת, יָצָא שְׂכָרוֹ בְּהֶפְסֵדוֹ. קָשֶׁה לִכְעוֹס וְקָשֶׁה לִרְצוֹת, יָצָא הֶפְסֵדוֹ בִּשְׂכָרוֹ. קָשֶׁה לִכְעוֹס וְנוֹחַ לִרְצוֹת, חָסִיד. נוֹחַ לִכְעוֹס וְקָשֶׁה לִרְצוֹת, רָשָׁע:

ארבע מדות וכו'. נסמכה המשנה הזאת לכאן לומר כי עוד מצאנו מדות שיש מהם טובות, ויש מהם רעות, ויש ממוצעות, כמו שאמר במשנה לפני* זה.

ויש לשאול, מה ענין חסידות אצל אשר הוא 'קשה לכעוס ונוח לרצות'. וכן למה נקרא 'רשע' כאשר הוא נוח לכעוס וקשה לרצות. ועוד קשה, למה לא אמר 'נוח לכעוס ונוח לרצות זהו מדה בינונית', כמו שאמר למעלה (משנה י) שכאשר צד אחד לטובה וצד אחד לרעה אמר שזהו מדה בינונית.

ודע לך כי תמצא שיש* בני אדם קשים בטבע, ומפני הקושי שלהם אינם נוחים לכעוס, ואינם נוחים לרצות מפני קושיים. ויש בני אדם שהם רכים בטבע בכל, והם נוחים לכעוס ונוחים לרצות. כלל הדבר; או שהוא קשה בכל, או שהוא רך בכל. ואין הטבע נותן שיהיה נוח לכעוס ויהיה קשה לרצות, שיהיה בו מן שתי המדות, שזה אינו. ולכך אמר שאם הוא נוח לכעוס ונוח לרצות, 'יצא הפסדו' מה שהוא נוח לכעוס 'בשכרו', כלומר כי מה שהוא רך ונוח בעצמו, מביא לו השכר וההפסד שיש לו. כי מן מה שהוא נוח לכעוס יצא שכרו, שהוא נוח לרצות. כי לכך אמר 'יצא הפסדו בשכרו', מאחר כי מה שהוא נוח לכעוס גורם לו שהוא נוח לרצות, כי הוא נוח בטבע בכל. וכן אם 'קשה לכעוס וקשה לרצות', 'יצא שכרו', מה שהוא קשה לכעוס, 'בהפסדו', שהוא קשה לרצות. ולפיכך אמר 'קשה לכעוס ונוח לרצות חסיד', דודאי כיון שהוא 'קשה לכעוס' טבעו קשה, ומפני כך קשה לכעוס. ומה שהוא 'נוח לרצות' זה* בודאי שהוא אוהב הבריות, ולכך הוא נוח לרצות, ומתגבר על טבעו. או איפכא, שהוא בטבע רך, ולכך הוא 'נוח לרצות', ומה שהוא 'קשה לכעוס' אין זה רק שגובר על טבעו שלא יכעוס על הבריות, מפני אהבת הבריות, וחס על כבוד הבריות, ולכך הוא חסיד בודאי. וכן אם הוא 'נוח לכעוס וקשה לרצות', בודאי או שטבעו בודאי רך, ולכך הוא נוח לכעוס, ואם כן למה אינו 'נוח לרצות', אלא שהוא שונא הבריות, ולכך אינו נוח להם לרצות, מפני רשעתו. או איפכא, שהוא קשה בטבע, ולפיכך הוא קשה לרצות. ואם כן למה אינו קשה לכעוס, רק מפני שהוא שונא את הבריות, ולכך הוא נוח לכעוס, ולכך הוי רשע.

ואמנם יש לפרש מה שאמר כאן 'נוח לכעוס וקשה לרצות' שהוא רשע, וכן מה שאמר 'קשה לכעוס ונוח לרצות' הוא חסיד כמשמעו, וכדאמרינן בפרק (-ד'-) [ג'] דנדרים (כב:),

אמר רב נחמן, כל אדם הכועס בידוע שעונותיו מרובין [מזכיותיו], שנאמר (משלי כט, כב) "איש אף יגרה מדון ובעל חמה רב פשע", עד כאן הגמרא. הרי לך כי מי שהוא נוח לכעוס הוא "רב פשע", כמו שאמר הכתוב. ובודאי דבר זה יש לו טעם מופלג בחכמה מאוד, כי כל כעס היא יציאה מן השווי בתגבורת כאשר הוא בעל כעס וחמה, שהוא יוצא מן השעור הראוי. ודבר זה הוא מורה על פשע וחטא, כי האדם אשר הוא בעל זכיות אינו יוצא מן השווי, ואדרבא, הוא נשאר בשווי, כמו שנקרא 'צדיק' ו'ישר', שהוא נשאר על היושר השוה, מבלי שהוא יוצא מן היושר הגמור. וזה שהוא בעל חמה רב*, יוצא ברגזנותו מן היושר והשווי, בודאי הוא בעל פשע, שבעל פשע הוא יוצא מן היושר ומן השווי. ומפני זה אמר בכאן מי שנוח לכעוס וקשה לרצות הרי הוא קרוב אל הכעס ואל החימה, ולהיות עומד בחימה ובכעס, וזהו יציאה מן השווי והיושר. ולהפך גם כן, אם הוא קשה לכעוס ונוח לרצות, בודאי אדם כזה בעל שווי ובעל יושר הוא, ולכך קשה שיצא מן השווי. ואם הוא יוצא, נוח לחזור אל השווי, שהוא מקומו, שהוא איש צדיק וישר, כי הכעס היא יציאה בתגבורת החימה מן השווי, ודבר זה מבואר.

משנה יב

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 וכו'. נראה לומר מה שאמר כאן 'מהר לשמוע ומהר לאבד, יצא שכרו בהפסדו', ולא אמר 'זהו חלק בינוני' כמו שאמר 'חלק טוב' ו'חלק רע', היה לו לומר 'חלק בינוני'. כי מה שאמר 'יצא שכרו בהפסדו', ודבר זה כאשר יגיע לו הפסד מתוך השכר יאמר 'יצא שכרו בהפסדו', או שמגיע לו שכר מתוך ההפסד 'יאמר יצא הפסדו בשכרו', וכמו שבארנו למעלה.

וכאן למה מגיע מה שהוא 'ממהר לאבד' מן מה שהוא 'ממהר לשמוע'. וכן מה שאמר 'יצא הפסדו בשכרו'. ויראה, דודאי כאשר האדם ממהר לשמוע, אין הדברים חקוקים כל כך בנפשו כמו אותו שהוא קשה לשמוע. כי זהו שהוא קשה לשמוע, שטרח הרבה, לכך לא יֵאָמר בו (ב"ב לט.) 'מלתא דלאו אדעתיה לא רמיא עליה דאנשיה', ולא מדכר, שהרי היה טורח בו מאוד, והגיע אל זה בטרחה יתירה ורבה, ורמי עליה טובא, וכהאי גוונא שייך לומר שהוא זוכר יותר. אבל ה'ממהר לשמוע', ובקל מגיע לזה, ולא טרח, בודאי אינו זוכר כל כך כיון שהגיע לו בקלות, ולכך 'ממהר לשמוע וממהר לאבד', 'יצא שכרו' זה שהוא ממהר לשמוע 'בהפסדו', שהוא ממהר לאבד. שמתוך שקבל הדברים

בלא טורח, כאילו הגיע לו מעצמו, ולכך 'לאו אדעתיה', ולא מדכר. וכך להפך גם כן, 'קשה לשמוע וקשה* לאבד, יצא הפסדו בשכרו', מפני שהוא קשה לשמוע, בודאי* טרח הרבה ונתן דעתו ולבו על הדברים, ובשביל זה נשארים אצלו.

משנה יג

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. יש לשאול, שאמר 'ד' מדות בנותני צדקה', ואמר אחר כך 'לא יתן ולא יתנו אחרים', ואם כן אינו נותן צדקה. ועוד קשה, שאמר 'הרוצה שיתן ולא יתנו אחרים', דבר זה אין סברא שרוצה שיתן, ולא יתנו אחרים, שאם הוא רוצה שיתן, כל שכן שרוצה שיתנו אחרים. ופירוש זה, כי מה שאמר 'בנותני צדקה', כלומר שמוטל עליהם שיתנו צדקה (דברים טו, ח), ויקראו 'נותני צדקה' כאשר מוטל עליהם הצדקה.

ומה שאמר 'הרוצה שיתן ולא יתנו אחרים', נראה שאין לפרש משום שעושה צדקה ליוהרא ולכבוד בעלמא, ולפיכך אין רוצה שיתנו אחרים, דזה לא שייך לומר 'עינו רעה בשל אחרים', דהא גם עינו בשלו רעה, רק שאומר שיתן בשביל יוהרא בעלמא, ובלאו הכי היה עינו רעה. אבל נראה דהכי פירושו, שהוא אדם שמהנה אחרים, ומתוך כך עינו רעה שיתנו אחרים, כיון שהוא מהנה תמיד אחרים, אם יתנו הרי הם יהיו חסרים. ולפיכך אמר שהוא אוהב אחרים כל כך עד שעינו רעה אם יתנו אחרים, רק הוא רוצה ליתן.**ועוד יש** לפרש, כי לפעמים יש בו שתי מדות; שהוא נדיב לב מאוד, כגון לתת להקדש, שלא שייך בזה רע עין. כי רע עין הוא שייך לומר שעינו רעה שלא יהנה אחר ממנו כלום, ולפיכך בנתינת צדקה לאחר עינו רעה. ולפעמים הוא נדיב כל כך, שמכריע נדיבת לבו על מדת עין רעה. שעינו רעה בשל אחרים, ורוצה שיתן, ואינו רוצה שיתנו אחרים, דהא לא שייך כאשר יתנו אחרים נדיבות לב, והוא בעל עין הרע. ולכך מצד עין הרע שבו אין רוצה שיתנו אחרים. והשתא הוי שפיר 'רוצה שיתן ולא יתנו אחרים, עינו רעה בשל אחרים'.

וקשה, למה 'לא יתן ויתנו אחרים, עינו רעה בשלו', ולמה לא נקרא 'רשע', שהרי מונע עצמו מן הצדקה. ומפני שהוא רוצה שיתנו אחרים, וכי בשביל זה יצא* מידי רשעתו. וגם זה אין קשיא, כי אין הכונה שאומר שיתנו אחרים, רק הוא משתדל בכל כחו ומטריח עצמו מאוד שיתנו אחרים, ואין ראוי שיהיה נקרא 'רשע' כהאי גונא, שאין 'רשע' רק מי שהוא רע לבריות, וזה אינו רשע לבריות, רק טוב לבריות, שהרי מטריח מאוד שיתנו

אחרים. רק שעינו* רעה בשלו, ובשביל כך אינו רוצה שיתן, אבל 'רשע' לא שייך לקרותו, כיון שהוא משתדל שיתנו אחרים.

ויש מקשים, בסיפא דקאמר 'יתן ויתנו אחרים, חסיד', מה חסידות יש כאן, הרי מחויב שיתן צדקה, ובשביל שמקיים מצות צדקה אין ראוי שיהיה נקרא 'חסיד', רק שאינו רשע. אבל לפי מה שפירשנו לא יקשה כלל, כי מה שאמר 'יתן ויתנו אחרים', היינו שהוא משתדל בכל כחו שיתנו אחרים, ומטריח ומעשה* אחרים שיתנו. והיה די שיאמר אני אתן מה שהשם יתברך צוה אותי, אבל [לא] לטרוח עצמי שיתנו אחרים, כיון שכבר עשיתי המוטל עלי. וכהאי גוונא אינו מחויב, רק הוא מדת חסידות. פשיטא אם לא יתן, אף על גב שהוא מטריח עצמו שיתנו אחרים, אין ראוי שיהיה נקרא 'חסיד', כי מה חסידות יש כאן, שהרי הוא אינו נותן, ולפיכך יאמר 'עינו רעה בשלו'.

ויש מקשים, שהיה לו לומר 'עינו רעה' בלבד, ולא שייך לומר 'עינו רעה בשלו', דהא בשלו אין עינו רעה, רק עינו רעה באחר, שאינו רוצה לתת לו, וכדכתיב (דברים טו, ט) "ורעה עינך באחיך". ואין זה קשיא, כי הבי"ת משמשת בלשון 'עם', והיא בי"ת הכלי, כמו (ר' במדבר לה, יז) "באבן יד הכהו". ורוצה לומר שהוא בעל עין רעה עם ממון שלו. וכן 'עינו רעה בשל אחרים', שהוא נוהג מנהג עין הרע עם ממון שהוא של אחרים. ואין* הפירוש שנותן עין הרע בשלו, רק פירושו שיש לו עין הרע בשלו, שאילו היה עין טובה היה נותן לאחר, אבל יש עין רעה בשלו, לכך אינו נותן לאחר.

ומשנה הזאת ראויה שתהיה אחר 'ד' מדות, שלי שלי וכו' (למעלה משנה י), שגם אותה משנה מדברת בענין זה. רק שהחלוקה שעשה התנא בב' המשניות הקודמות (משניות יא, יב) הם שוים לגמרי; בשניהם אמרו 'יצא שכרו בהפסדו', ומפני שהם שוים לגמרי סדרם ביחד.

משנה יד

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:

ד' מדות בהולכי לבית המדרש וכו'. המשנה הזאת ששנה* כאן גם כן היא דומה אל המשניות שלפני זה, שיש בהם חלוקה של ד'; הטוב והרע, ושנים ממוצעים. ומה שלא שנה אותה אחר (משנה יב) 'ארבע מדות בתלמידים', מפני שהמשנה הזאת של 'ארבע מדות בהולכי לבית המדרש' אינו דומה לגמרי אל ד' מדות הראשונות*; כי כאן אף על גב שאמר 'שכר מעשה בידו', מכל מקום הוא מצוה גם כן, ואינה כמו הנך דלעיל שהמדה האמצעית אין בה טובה כלל, ואדרבא, 'יצא שכרו בהפסדו', שיש כאן צד רע ויש כאן

צד טוב. וכן 'ארבע מדות בנותני צדקה' (למעלה משנה יג), המדה הממוצעת יש בה צד אחד טוב, וצד אחד רע, שאמר (שם) 'עינו רעה בשלו', או 'עינו רעה בשל אחרים', ובכל אחד צד אחד טוב וצד אחד רע. ולפיכך שייכים יותר ביחד, ממה שִׁנְּתה המשנה הזאת שאמר 'שכר הליכה בידו', או 'שכר מעשה בידו', אף על גב שאינו טוב לגמרי, מכל מקום עושה המצוה. ולפיכך יותר יש לשנות המשנה ד'ארבע מדות בנותני צדקה' אחר משנה דלעיל (משנה יב), משישנה המשנה הזאת ד'ארבע מדות בהולכי לבית המדרש'.

ופירוש 'ארבע מדות בהולכי לבית המדרש', היינו שראויים לילך לבית המדרש, לאפוקי אם לאו בר הכי, שהוא עם הארץ, לא שייך לומר 'אינו הולך ואינו עושה, רשע', דמה יש לו לילך, כיון שאינו מבין דבר. רק מיירי במי שיש לו לילך לבית המדרש.

ומה שאמר 'הולך ואינו עושה, שכר הליכה בידו', יש להקשות; מאי שנא דלגבי הליכה לבית המדרש קאמר* 'שכר הליכה' בידו משאר מצות. שהיה לו לומר גם כן שאם הלך לתת צדקה ולא עשה, שכר הליכה בידו. ועוד, כיון שלא עשה המצוה, בודאי לא שייך בזה 'שכר הליכה בידו'. ועוד קשיא, שאמר 'שכר מעשה בידו', ומה גרע כחו כיון שלמד בביתו, מאי שנא למד בביתו או שלמד בבית המדרש.

ופירוש דבר זה, כי שאר מצוה אינו כמו תורה, שהוא הולך לשמוע מאחר התורה המלמד אותו, כי אין התורה אצלו, רק אצל המלמד תורה, והוא הולך לקבל את התורה. ולכך בכאן המצוה יותר בהליכה, כי ההליכה היא הכנה גמורה כאשר הולך לבית המדרש. ובשאר מצות אין נראה שיהיה שייך לומר בזה 'שכר הליכה בידו', שאפילו אם הולך לקנות לולב, שאין לו לולב, מכל מקום אפשר* שתהיה המצוה בידו. אבל התורה אינו כך, כי עיקר התחלת התורה צריך לקבל מאחר. וכן אצל בית הכנסת אמרו (סוטה כב.) שאם הולך לבית הכנסת יש שכר פסיעות, משום כי דבר זה הוא המצוה שילך ממקמו אל בית הכנסת שהוא לרבים ביחד, וגם בזה שייך שכר הליכה. ולפיכך קאמר 'הולך ואינו עושה, שכר הליכה בידו', כיון שהכין עצמו ללמוד תורה, יש בידו שכר הליכה, שהוא הכנה. כי ההכנה למצוה כמו זאת, אי אפשר שלא יהיה מצוה בפני עצמו.

ועוד, כי ההליכה לענין* תורה, הוא עושה* דבר בגופו, אבל הלומד אינו בגופו. והרי כאשר הולך ללמוד תורה עוסק במצוה בגופו ובשכלו; כי ההליכה הוא בגופו, והלמוד הוא בשכלו, וכל אחד ואחד דבר בפני עצמו. ולא כן ההולך לעשות מצוה, אין זה דבר בפני עצמו, כי הכל על ידי גופו, רק אצל הליכה לתורה שיש בזה שכר הליכה ושכר למוד, כל אחד ואחד בפני עצמו. ולפיכך בברייתא (שבת קכז.) 'אלו דברים שהאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה', קאמר 'והשכמת בית המדרש ותלמוד תורה', כלומר ההליכה

דבר בפני עצמו, והלמוד גם כן דבר בפני עצמו. כי אלו שני דברים ההליכה והלמוד הוא לשני דברים מחולקים, כמו שבארנו, ולכך יש שכר לכל אחד, ודבר זה לא שייך במצוה, והכל נכון.

ופירוש 'הולך ואינו עושה', שלא הבין הלמוד מפני שהיה קשה מאוד להבין. שאין לפרש כי לא רצה להבין, אם כן רשע גם כן הוי. אלא שכל כך קשה להבין, ומכל מקום אם טרח הרבה, והיה מצטער על הלמוד, היה מבין. ומה שאמר בלשון 'ואינו עושה', ולא אמר 'הולך ולא למד', מפני שהיה משמע שלמד ותכף שכח מה שלמד, ונקרא 'שלא למד' אף אם הבין, רק שלא נשאר אצלו. ולכך אמר 'הולך ואינו עושה', כלומר שלא עשה דבר. ועוד, דהוי משמע 'שלא למד' דהיינו שלא הבין, מכל מקום הוציא מן הפה בגרסא אף שלא הבין. ולכך אמר 'שלא עשה', דהיינו שלא עשה כלל, דאפילו לגרוס אינו יכול, ואפילו הכי שכר הליכה בידו. אי נמי, דלכך אמר 'הולך ולא עושה', משום שאם אמר 'הלך ולא למד' היה צריך לומר בסיפא 'לא הלך ולמד', והיה משמע שלמד מאחר, כי כך משמע לשון 'למד' שהוא למד מאחר. אבל אם למד בעצמו לא הוה מידי, ולכך אמר לשון 'עושה', כלומר שעשה בתורה בעצמו, ואפילו הכי יש לו שכר. ולכך אנו מברכין 'לעסוק בתורה', ולא 'ללמוד בתורה', דלשון 'ללמוד' משמע ללמוד מאחר, ואין מברכין על זה, רק שעוסק בתורה.

ומקשין על זה, שאמר 'הולך ועושה, חסיד', מה חסידות יש בזה, וכי אין מחויב ללמוד תורה. ולפי אשר פירשנו לא קשה, כי אפשר לו ללמוד בביתו, והולך לבית המדרש, וזהו בודאי יותר עדיף כמו שפירשנו, כי מטריח עצמו בגופו, ועל זה יש שכר בפני עצמו, ולפיכך הוא חסיד. ועוד, הלמוד ברבים הוא יותר עדיף, ודבר זה אין צריך לבאר, כי אין דומה התורה שלמד בביתו, או שלמד בישיבת חברים.

ומה שאמר 'לא הולך ולא עושה יקרא רשע', שאין לך בריה שלא נמצא בה שלימות מה, וכאשר לא נמצא בו* שלימות כלל ראוי שיקרא 'רשע', כיון שלא נמצא בו שלימות דבר מה שראוי להיות בסתם אדם, והוא יוצא מגדר סתם אדם.

משנה טו

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 וכו'. אלו מדות יש לשאול עליהם, אם מה שאמר 'ספוג', 'שהוא סופג הכל', כלומר שנשארים הדברים אצלו כמו שנשאר בספוג מה שמקבל הספוג, אם כן היינו

שאמר למעלה (משנה יב) שהוא קשה לאבד. וכן אם המשפך 'שמכניס בזו ומוציא בזו', היינו שהוא שוכח, דבר זה אמר למעלה (שם) בארבע מדות של תלמידים. ועוד, למה אמר למעלה 'ארבע מדות של התלמידים', וכאן אמר 'ביושבים לפני חכמים'.

אבל פירוש דבר זה שאמר 'ארבע מדות ביושבים לפני חכמים', ששומעים חכמה; האחד, שהוא מקבל הכל, פלוני אמר כך, ופלוני אמר כך, והוא מקבל דברי הכל, ואינו מבדיל ההלכה מן שאינו הלכה. ומפני זה נמשל לספוג, שהוא סופג הכל ושומר הכל אצלו. ויש מפני שלא יכול לברר ההלכה מן שאינו הלכה, גם אי אפשר שישארו אצלו דברים מעורבים, שזה אומר כך וזה אומר כך, ולכך* הוא מוציא הכל, ולא נשאר אצלו דבר. ודבר זה מפני שלא יכול לסבול רבוי הדיעות, ומפני כך מוציא הכל. ואין דבר זה מפני השכחה, רק שהדברים (-ש-)הם קשים שיהיו נשארים אצל האדם, ולכך הם מסתלקים מאתו.

ויש שהוא דומה למשמרת, 'שהיא מוציאה היין וקולטת השמרים', וזה מפני שאין לו דעת צלולה. וזה כאשר ירצה להבדיל בין הדעות של חכמים, מפני שאין שכלו ברור, כאשר שומע הדבר שהוא ברור והלכה, ושומע דבר שאינו הלכה, דעתו נוטה אחר שאינו הלכה. וזהו על הרוב, שהרבה בני אדם שאין שכל שלהם זך וברור, ישר בעיניהם דבר שהוא יוצא מן השכל הברור, וישר בעיניהם שאינו ברור. ולכך הוא עוזב השכל הברור, ומקבל השכל שאינו ברור. ויש ששכלם ברור ביותר, הם כמו נפה, 'שקולטת הסולת ומוציאה הקמח'. פירוש, כאשר היו עושים סולת למנחות (מנחות עו:), כאשר הוציאו הסובין והמורסין בנפה גסה, והיה יוצא הקמח, שהוא דק, עם הסולת מן הנפה, ואחר כך מעבירין אותו* בנפה דקה מאוד, ויוצא הקמח הדק, שהוא כמו עפרורית, מן הנפה הדקה, והסולת, שהוא גס ויפה, נשאר, וטוחן הסולת. וזה שאמר כאן 'שמוציא הקמח וקולטת הסולת'. ודבר זה מי שיש לו שכל זך וברור*, מבדיל בין הדבר שהוא הלכה גמורה וברורה מאד, ומוציא הדבר שאינו ברור.

והנה תראה כי התנא שנה כמה פעמים מספר עשרה, וכן שנה כמה פעמים מספר שבעה, וכן שנה כמה פעמים [מספר] ארבעה, ולא תמצא ששנה שאר מספרים. וכבר הזהרנו שאין לפרש דברי חכמים בדברי סברא ובאומדנא בלבד, כי מי שמעמיק בדברי חכמים ימצא בהם חכמה עמוקה, ואם שנראה רחוק בתחלת הדעת, אבל כל עוד שהוא מעמיק בהם הלא נגלה כאור בהיר הדברים, עד שאין ספק בהם. כי איך יעלה על הדעת שזכרו כמה פעמים מספר עשרה דווקא, וכמה פעמים מספר שבעה, וכמה פעמים מספר ד'. וכי אפשר לומר שכל זה במקרה מה שלא זכרו שום מספר אחר.

אבל יש לדעת כי לא במקרה היה זה, אבל מפני שאמרו בראש הפרק (למעלה משנה א) 'בעשרה מאמרות נברא העולם וכו", ובאו להודיע במספרים האלו כי הרשעים המאבדים את העולם, לא עולם הזה בלבד, רק כל ג' עולמות, שהם כוללים עולם העליון הנבדל, והעולם האמצע, שהוא עולם הגלגלים, ועולם התחתון, עד שמאבד את הכל. וכבר התבאר למעלה כי האדם הזה אשר ברא השם יתברך בעולם הזה, בו נכללים כל ג' עולמות, והוא מקשר את כל ג' עולמות, עד שהעולם אחד* מקושר לגמרי, וכמו שהתבאר בפרק משה קבל (למעלה פ"א מי"ח). והבאנו ראיה מדברי חכמים. והרי הדבר מבואר, כי האדם הוא מלמעלה ומלמטה, כמו שהוא מבואר בכתוב, ובזה אין צריך להאריך כלל. ולפיכך כאשר מקולקל האדם ונפסד, הרי זה קלקול אל* כל ג' עולמות, שהרי האדם הזה מקשר הכל, וכאשר הקשר נתק מקולקל הכל, כי אלו ג' עולמות מתקשרים ומתאחדים על ידי האדם.

ובזה יתורץ הקושיא איך אפשר שהרשעים מקלקלים העולם שנברא בעשרה מאמרות, והלא במאמר אחד מהם נברא חמה ולבנה וכוכבים (בראשית א, יד). אבל פירוש זה, כי בודאי נחשב הפסד זה אל כל אחד, שהאדם הזה אשר הוא בעולם מקשר כל שלשה עולמות. ואם האדם מקולקל, מקבל כל העולם שנוי, ואינו כאשר ראוי שיהיה. ובארנו זה בפרק משה קבל (למעלה פ"א מי"ח), ואין לכפול הדברים. ומכל מקום אין צריך לזה, כי אין קושיא, כמו שמבואר למעלה.

וכבר בארנו למעלה כי מה שנברא העולם בעשרה מאמרות מורה על שהעולם מקבל מן עולם העליון הנבדל, כמו שהארכנו בתחלת הפרק. וכן מספר שבעה שהוא בעולם הזה, הוא מורה על שהעולם מקבל מן עולם אמצעי, שכל ענינו שבעה, שהרי אמרו ז"ל (חגיגה יב:) שבעה רקיעים הם. ואף כי על דעת חכמי תכונה הם יותר, הלא אין זה קשיא למי שמעיין בדבר זה, כי רז"ל סוברים כי כל אלו הרקיעים נחשבים לאחד, והם מונים ז' רקיעים כפי חכמתם, כמו שאמרו שם (חגיגה יב:), ואין כאן מקומו. וראוי שיהיה עולם אמצעי שבעה, כי מספר שבעה הוא אמצעי בין עשרה ובין ד', שעליו מיוסד עולם התחתון. ולפיכך נמצאו דברים בעולם שיש להם מספר שבעה, מצד שמקבל עולם התחתון מן עולם אמצעי, כמו שנמצאו דברים שיש להם מספר עשרה בעולם, מצד שנמצא בעולם המדריגה העליונה של עשרה, ועוד יתבאר. וכן נמצא דברים בעולם שיש להם מספר ארבעה, כי מספר ארבעה* מורה על עולם התחתון בעצמו. כי כשם שעולם אמצעי שיש בו שבעה רקיעים, הנה עולם התחתון הזה עיקר שלו ארבעה יסודות, הרי כל ענין עולם התחתון הוא ארבעה. ולכך סדר התנא מספר עשרה, ואחר כך מספר

שבעה, ואחר כך מספר ארבעה, שהם מורים על שלשה עולמות, והכל הרשעים מאבדין, והצדיקים מקיימים, כאשר התבאר.

וכדי שתבין דברי חכמים עוד יותר עמוק, הנה נפרש ענין מספרים אלו, ואם שהוא דרך אחת לגמרי. כי תדע כי אלו מספרים לא באו רק להורות סדר העולם, כמו שהתחיל (למעלה משנה א) 'בעשרה מאמרות נברא העולם'. ועם כי הדברים הם עמוקים, והאדם אוהב דרך קרובה, מה שנראה בתחלת הדעת אל האדם, מכל מקום אין ראוי למנוע הדברים האלה ממי שהוא אוהב את התורה ודברי חכמים, כי אלו דברים ברורים מאוד. וזה כי העולם הזה יש לו מדריגות זו על זו; המדריגה התחתונה היא המדריגה הגשמית, והיא המדריגה הפחותה התחתונה. המדריגה שהיא על זאת היא שאינה גשמית לגמרי, גם אינה נבדלת לגמרי, והיא מדריגת הצורה שהיא בחומר. ואי אפשר לצורה שהיא בלא חומר, רק היא עם החומר. או מדריגת השכל שהיא עם החומר, ואי אפשר שיהיה השכל בלא חומר. המדריגה השלישית היא המדריגה העליונה הנבדלת, שהיא אלהית לגמרי, נבדל מן החומר. ובודאי אף כי העולם הזה הוא גשמי, יש בעולם דברים נבדלים, כמו התורה שהיא נבדלת לגמרי, וכן כמה דברים.

ועל* אלו שלשה מדריגות שיש בעולם הזה, מורים אלו מספרים, שהם; עשרה, שבעה, ארבעה. וכבר אמרנו לך כי מספר עשרה בפרט מורה על המדריגה העליונה הנבדלת מן הגשמי, כי זהו ענין מספר עשרה, שאין שכינה שורה בפחות מעשרה, ואין דבר קדושה בפחות מעשרה, כמו שהתבאר למעלה בתחלת הפרק. וכך בארנו שם כי מורה מספר* ארבעה על המדריגה הגשמית של עולם, אצל (ישעיה כו, ד) "כי ביה ה' צור עולמים", עיין למעלה. ובפרט כי מספר ארבעה אין בו רק פירוד ולא אחדות כלל, מפני שהוא כנגד ארבעה רוחות, שהם מחולקים לגמרי, ואין מספר כמו זה. וידוע כי אין החלוק רק מצד הגשם בלבד, שבו החלוק, והאחדות הוא מצד הצורה, שאין בה חלוק כלל. הרי כי מספר ארבעה הוא הפך* מספר עשרה; כי מספר עשרה הוא המדריגה האלהית הנבדלת, ואילו מספר ארבעה מורה על המדריגה הגשמית. אבל מספר שבעה הוא כנגד המדריגה האמצעית, כי שבעה הוא באמצע בין עשרה ובין ארבעה, כי בין עשרה ובין ארבעה הוא שבעה, כי מספר שבעה [הוא] שלשה יותר מן ארבעה, והוא פחות שלשה מן עשרה, והרי מספר הזה ביניהם, מורה על המדריגה האמצעית, שאינה גשמית לגמרי ואינה נבדלת לגמרי, עד שיש בה שניהם, כמו שהתבאר למעלה. ולכך סמך התנא אלו מספרים אחר מספר עשרה, לומר לך כי כל אלו מדריגות שהם כוללים העולם, הכל הרשעים מאבדים, והצדיקים מקיימים, ולכך לא בא מספר אחר.

וכדי שתבין עוד עקרי הדברים, כבר בארנו לך מן מספר עשרה, שהוא מורה על המדריגה העליונה הנבדלת. (-ומדריגת-) [ומספר] ארבעה מורה על המדריגה הגשמית. ומספר שבעה מורה על המדריגה שמתחבר ביחד הגשמי ובלתי גשמי. וידוע מספר שבעה כנגד שש קצוות והאמצעית, שהוא נקרא 'היכל הקודש' אשר ביניהם. ודבר זה ידוע אל הנבונים, כי מספר שבעה הוא כנגד שש קצוות, והיכל הקודש שביניהם. וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם, ואילו האמצעי אין לו רוחק כלל, שהרי לא שייך רוחק באמצעי, ולפיכך הוא מתיחס אל הבלתי גשמי. ולכך קראו האמצעי 'היכל הקודש', אשר הוא בתוך שש קצוות, לפי שהוא נבדל מן הגשם, וזהו קדושתו.

והתבאר לך במבואר מאוד, כי מספר שבעה מורה על מדריגה למטה מזה*, שהוא מורה על מדריגת הבלתי גשמי אשר הוא* עומד בגשמי. ולפיכך תמצא בכל מקום כי במספר שבעה חול וקדושה; שבעת ימי שבוע, ששה ימי חול, ובשביעי* הוא קודש (שמות לא, יד). ובחדשים*, השביעי גם כן קודש, הוא חודש תשרי. ובשנים, ששה שני עבודה, והשביעית שמיטה (שמות כג, יא), והיא שנת קודש. וכל זה מפני כי מספר הששה הם חול, והם כנגד ששה קצוות הגשם, שהוא חול, ואילו השביעי הוא כנגד היכל הקודש, שהוא השביעי והוא באמצע, ודבר זה ידוע. והרי השביעי הוא מצטרף אל הששה בכל מקום; הן בימים*, הן בשנים, הרי כי מורה מספר שבעה על המדריגה שהיא למטה מן הראשונה. ודבר זה מבואר באין* ספק, כי כאשר יש שבעה, יש כאן חבור הקודש אל הגשמי. ולכך דבר זה מדריגה למטה מן עשרה, המורה על מדריגה האלהית. וכבר התבאר למעלה כי מספר ארבעה בפרט מורה על הגשמי. וכל אלו הדברים הם דברי חכמה מאוד, והם דברים אמתיים, כי אלו שלשה מדריגות יש בעולם.

וכבר זכר הכתוב אלו שלשה דברים בפסוק אחד, שנאמר (ישעיה מג, ז) "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו", וכמו שיתבאר לקמן במקומו בעזרת השם יתברך. כי זכר בריאה על המדריגה האלהית שדבק בנבראים, ויצירה כנגד הצורה שהיא צורה בחומר, ועשייה* ששייך בחומר, ועיין לקמן אצל 'כל הנקרא בשמי, הלא שם מבואר מאוד עד שאין ספק בזה. וכנגד זה הזכיר בפרשה* של "ויכלו" ג' פעמים "מלאכתו"; "ויכל אלהים מלאכתו" (בראשית ב, ב), "וישבות מכל מלאכתו" (שם), "מכל* מלאכתו אשר ברא" (שם פסוק ג). וכן ג' פעמים "עשיה"; "מלאכתו אשר עשה" (שם פסוק ב), "מכל מלאכתו אשר עשה" (שם), "ברא אלהים לעשות" (שם פסוק

ג). והבן איך הג' הוא "לעשות", הוא כנגד החומר אשר הוא עומד לעשות תמיד, ואינו בפעל לומר עליו "אשר עשה".

הארכנו בזה לבאר דברי חכמי אמת, אשר רמזו פה בג' מספרים האלו הרבה מאוד. ואי אפשר לכתוב מזה [רק] כטפה מן הים, כי הדברים הם עמוקים, יוצאים מן החכמה פנימית עליונה מה שזכר התנא תחלה מספר עשרה, ואחר כך מספר שבעה*, ואחר כך מספר ד'. כי כבר ידעת כי מספר עשרה שייך למדה שהיא על העולם, כי (איוב כח, כג) "האלהים הבין דרכה והוא ידע מקומה". ומספר שבעה הוא לשש קצוות והיכל הקודש אשר הוא ביניהם. ומספר ארבע הוא כנגד מה שאמר הכתוב (בראשית ב, י) "ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים". וכל אלו דברים ידועים בחכמה עליונה, ואי אפשר לפרש יותר. והנה יבין האדם הדברים האלו על אמתתם, כי אין להאריך. ועוד יתבארו* אלו דברים, כי כל הדברים הם מקושרים, מעידים זה על זה, כמו שיתבאר לך בפירוש, ושים עיניך ולבך על הדברים.

ובשביל כך תבין למה התחיל לשנות (למעלה משנה ז) 'שבעה דברים נאמרו בחכם'. וזה כי כבר אמרנו כי מספר שבעה מורה על הצירוף דבר הבלתי חמרי עם החומר, כמו שהתבאר. וזהו מדריגת החכם, כי השכל של חכם הוא מצורף אל החומר, אשר על ענין זה מורה מספר שבעה. ומספר ארבעה מתחיל (למעלה משנה ט) 'בארבעה פרקים הדבר מתרבה', ודבר זה בארנו כי מספר של ארבע מורה על המדריגה החמרית החסירה התחתונה*, ובשביל כך דבק בחומר ההעדר, אשר ביארנו דבר זה כמה פעמים. ולכך אמר 'בארבעה פרקים הדבר', שהוא ההעדר, 'מתרבה', כי הֲדֶבֶר שייך במדריגה זאת.

ויש לך להבין עוד*, כי זכר התנא מספר עשרה בשמונה פנים, ומספר שבעה בשני פנים. כי מה שאמר (למעלה משנה ז) 'שבעה דברים בגולם ושבעה בחכם', הכל אחד, רק שהוא דבר והפוכו. ושבעה מספרים של ארבע. והכל לפי הראוי; כי מספר עשרה יש לו בחינות מחולקות עד שמונה, כי המספר הזה הוא מקום בינה, שמשם נברא ונמצא העולם, כמו שידוע לנבונים. ולכך מספר הזה מתפשט עד שמונה, כי היא השמינית. ומספר ז' אין לו רק שתי בחינות, לטוב ולרע בלבד. כי במספר הזה שהוא שבעה, היכל הקודש שהוא באמצע, ולעומת זה הוא החצון בלבד, כי הרע הוא לעומת הטוב. ולפיכך אין כאן מספרים של שבעה רק שנים בלבד; האחד הוא הטוב, כמו שאמר (למעלה משנה ז) 'שבעה מדות בחכם'. וכנגד זה (למעלה משנה ח) 'שבעה מיני פורעניות באים לעולם', ויש לך להבין דברים אלו ברורים. ומספר ארבעה שבעה פעמים, כי המספר הזה הוא באחרונה כמו שהתבאר למעלה, וכאשר ידוע למבינים, והוא עולה לשבעה,

ולפיכך מספר ארבעה נזכר שבעה פעמים. ואלו דברים הם ברורים מאד כאשר תבין אותם, והם הם דעת חכמים. ואף כי הרחבנו בדברים כמו אלו, כבר אמרנו כי כל זה שלא יעשה האדם דברי חכמים דברי סברא ואומדנא, רק כי כל דבריהם הם בחכמה העליונה. ועוד יתבאר ראיה לזה.

משנה טז

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 וכו". יש לשאול, מה ענין המאמר למאמרים שלפניו. ועוד, שאמר 'איזה מחלוקת שהיא לשם שמים', מה שייך שאלה בזה 'איזה מחלוקת היא לשם שמים', כל מחלוקת שיחלוק, וכונתו לשם שמים, היא המחלוקת שהיא לשם שמים. וכי לא היה מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה ושאר תנאים לשם שמים, חס וחלילה. ועוד, הלא הדברים נראים סותרים; שאמר 'איזהו* מחלוקת שהיא לשם שמים, זו* מחלוקת הלל ושמאי', ואם כן כל שאר מחלוקת היא שלא לשם שמים, למה אמר אחריו מיד 'איזהו מחלוקת שלא לשם שמים, זו מחלוקת קרח ועדתו', וידוע כי קרח ועדתו שהיו חולקים על השם יתברך, ומשמע אבל שאר מחלוקת שאין חולקין על השם יתברך בעצמו, סופו להתקיים, ואם כן קשיא רישא לסיפא. ועוד קשיא, שאמר 'מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים', והרי אי אפשר שיהיה שני חלקי הסותר אמת עד שאפשר שיהיו מקויימים שניהם, ובודאי אחד תתבטל והשני תקוים, ולמה אמר אם כן 'סופה להתקיים'.

ויש לפרש מה שנסמך מאמר זה לכאן, מפני שאמר לפני זה (משנה טו) 'ארבע מדות ביושבים לפני חכמים', ופירשנו באותם שיושבין לפני חכמים ושומעים הדעות מן החכמים. וכל המאמר של ארבע מדות הם על זה שיש מן התלמידים מקבצים שתי הדעות שהם מחולקים וסותרין, והם נקראים 'ספוג'. ויש אין מקבל אפילו דעה אחת, והם נקראים 'משפך'. ויש מקבלים הדעת שאינו הלכה, ומניחין הדעת שהוא הלכה, והם נקראים 'משמרת'. ויש מקבלים קבלת ההלכה, ומניחין שאינו הלכה, והם נקראים 'נפה'. ועל זה אמר שאם מחלוקת החכמים, שהתלמידים מקבלים דעתם, היא לשם שמים, סופה להתקיים.

ופירוש הקיום הזה, שסוף סוף בחיי החולקים לא יהיה בטול למחלוקת. ואפילו אם תאמר שלפעמים יש בטול אף בחייו של החולק, אין הפירוש 'סופה להתקיים' שודאי

תתקיים ומוכרח הוא להתקיים, אך פירושו 'סופה שתתקיים' שאפשר למחלוקת הזאת הקיום. ורצה לומר אף כי המחלוקת הוא שנואי מלפני* הקב"ה מאד, ומפני שהמחלוקת שנואי לפני הקב"ה אין קיום למחלוקת, מכל מקום המחלוקת שהיא לשם שמים אפשר למחלוקת זה שיהיה* הקיום, ואין השם יתברך מסבב ומבטל המחלוקת הזה, כמו שהוא במחלוקת שאינה לשם שמים, אשר השם יתברך מסבב ומבטל המחלוקת שלא יהיה נמצא המחלוקת, כי מרוחק המחלוקת מן השם יתברך, וכמו שאמרו (דרך ארץ זוטא פ"ט) 'אהוב השלום ושנוא* המחלוקת'. ויותר מזה, שהשם יתברך מחזיק המחלוקת כאשר הוא לשם שמים לגמרי. ולא אמר 'מחלוקת שהיא לשם שמים מקוימת', מפני שכך פירושו, שאל תאמר כי המחלוקת שהיא לשם שמים מקויימת היינו בתחלתה, אבל לא בסופה, ועל זה אמר שאף 'סופה להתקיים'. ומחלוקת שאינה לשם שמים, אף כי בהתחלתה יש זמן שהיא מקוימת, שהרי כמה וכמה מחלוקת שהיו מקוימים זמן מה, ומכל מקום סופה* בטלה, שהשם יתברך מסבב בטול למחלוקת.

ואין להקשות, איך אפשר שיהיו מקוימים שני חלקי הסותר. שאין זה קשיא, כי אף אם תתבטל המחלוקת מצד שעמדו בני אדם על הדעות ופסקו הלכה כאחד מן הדעות, אין זה בכלל 'שאין סופה להתקיים', כי השם יתברך לא ביטל מחלוקת זה. כי פירוש 'אין סופה להתקיים' רוצה לומר שאין סופה להתקיים מן השם יתברך. ומחלוקת בית שמאי ובית הלל, אף על גב שיצא בת קול [ואמרה] הלכה כבית הלל (עירובין יג:), לא היה הבת קול לבטל* המחלוקת מפני ששנואי המחלוקת, כי אהוב ואהוב היה המחלוקת הזה. רק כדי ללמד אותם* הלכה, שהיו חפצים לדעת ההלכה. ואדרבה, בת קול היה אומר 'אלו ואלו דברי אלהים חיים' (שם), והיה מחזיק את החולקים, ולא היה מבטל המחלוקת. ולפיכך סמך המאמר הזה למה שלפניו, לומר שאם המחולקים היתה כונתם לשם שמים, לא תתבטל דעות החולקים, ואותן תלמידים שהיו מקבלים דבריהם, לא קבלו דעת שתתבטל. אבל אם לא היה מחלוקת לשם שמים, רק לנצח, תתבטל מחלוקתם, ומה שקבלו תלמידים דבריהם הכל בטל ומבוטל, כך יש לפרש. ואמנם עוד יתבאר בסמוך.

ואמר 'איזה מחלוקת שהיא לשם שמים, זה מחלוקת שמאי והלל', שהמחלוקת שלהם היה לשם שמים לגמרי. שלא תוכל לומר עליהם שום צד שלא לשם שמים, שאי אפשר לומר שאם היו מטריחים עצמם בהלכה לעמוד על הדבר, או ילכו לשאול, לא* היה צריך להם המחלוקת, ואם כן אין כאן לשם שמים לגמרי. שדבר זה אינו, שהרי 'אלו ואלו דברי אלקים חיים' (עירובין יג:), ומאחר ש'אלו ואלו דברי אלקים חיים', איך אפשר לומר שהיה אפשר להם לעמוד על האמת ולבטל דברי אלקים חיים. ומחלוקת כזה היא

לשם שמים בודאי. אבל שאר מחלוקת, אף על גב שהיה לשם שמים, בודאי ימצא צד מה ובחינה מה שאינו לגמרי לשם שמים, שאפשר שהיה להם לבטל המחלוקת על ידי עיון רב, ולשאול להרבה חכמים, וכיוצא בזה. אף על גב שודאי הכונה היא לשם שמים, אמר בעצם המחלוקת [ש]אינו לשם שמים לגמרי, [כי הוא] דבר שאפשר זולתו. ולא דמי למחלוקת הלל ושמאי, שהיא בודאי לשם שמים, כי אדרבה, השם יתברך רצה באותו מחלוקת, שכל אחד ואחד מן הכתות היו מגלין דברי אלקים חיים. לפיכך מחלוקת זה בפרט היא לשם שמים, מכל המחלוקות שהיו בעולם.

ואחר כך אמר 'איזה מחלוקת שהיא שלא לשם לשמים', פירוש שהוא שלא לשם שמים לגמרי, עד שאין שם שמים בדבר כלל. כי לפעמים יש מחלוקת, אף אם היה כונה לשם יוהרא, מכל מקום יש במחלוקת עצמה דבר לשם שמים, שאומר שכך ראוי לעשות, ויש צד מה שבו לשם שמים, והוא טוב, וכל אחד אומר "לה' אני" (ישעיה מד, ה). אבל מחלוקת קרח ועדתו, לא היה בזה שום צד בעולם לשם שמים, שהרי כתיב (במדבר כו, ט) "בהצותם על ה'", כי מה שהיו חולקים על משה ואהרן היה מחלוקת זו על השם יתברך. ולפיכך מחלוקת זו לגמרי שלא לשם שמים, ולא היה קיום לאותה מחלוקת כלל.

ואין להקשות מעתה קשה רישא לסיפא, דודאי לא קשיא, כי מחלוקת קרח ועדתו מפני שהיתה מחלוקת שלו לגמרי שלא לשם שמים, שלא היה לו קיום כלל, כמו שתראה שפצתה האדמה את פיה ובלעה אותם חיים (במדבר טז, לב), ודבר זה, שהוא בליעה לגמרי, ראוי למחלוקת שהיא שלא לשם שמים לגמרי. אבל שאר מחלוקת שיש בה צד בחינה לשם שמים, ואינה שלא לשם שמים לגמרי, אף על גב שודאי אין סופה להתקיים, מכל מקום אין הבטול בענין זה. כלל הדבר; לפי מה שהוא שלא לשם שמים המחלוקת, הוא הבטול. וכן ברישא גם כן הכל לפי לשם שמים הוא קיום במחלוקת. כי שאר מחלוקת שלא היתה לשם שמים לגמרי, לא היה הקיום כל כך כמו שהיה למחלוקת בית שמאי ובית הלל. כי בודאי השם יתברך היה מקיים את המחלוקת שלהם, כי היה אהוב המחלוקת הזה לפני השם יתברך כמו שהתבאר*. ומעתה התבארו כל הקושיות, ואין ספק בפירוש הזה, ואין צריך לדחוק דבר.

ויש לשאול עוד, מה טעם מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים, ומחלוקת שאינה לשם שמים אין סופה להתקיים. ואף כי בודאי שנואי המחלוקת, מכל מקום קשיא כי אף שאר דברים שהם שנואים לפני הקב"ה לא נאמר דבר זה עליהם. וכדי שתבין פירוש דברי חכמים, ומתוך דברים אלו יתבאר לך הפירוש הברור מה שנסמך מאמר זה אל מאמרים שלפניו, יש להאריך קצת, שיובן המאמר הזה על אמתתו. דע, כי המחלוקת אי

אפשר להתקיים, וזה מפני כי המחלוקת היא אל אותן שהם הפכים, ובמציאות האש לא נמצא כלל דבר שהוא הפך לו, הם המים. וכן במציאות המים אין מציאות לדבר שהוא הפך לו, הוא האש. ולפיכך אי אפשר לשני דברים שהם מחולקים שיעמדו יחד, שאם כן היו שני הפכים בנושא אחד.

ובאולי תאמר יהיה עומד כל אחד ואחד בעצמו, שהרי אש ומים שהם הפכים, ויש להם קיום בעצמם. וכמו כן יהיו עומדים כל אחד במחלוקת כל אחד ואחד בפני עצמו. בודאי דבר זה אינו דומה, כי בודאי אש ומים הם שני הפכים בנושאים מתחלפים, וכיון שהם בנושאים מתחלפים לכך אפשר הקיום* לכל אחד ואחד. אבל הבריות שהם בני אדם, אף על גב שהם פרטים מחולקים, הנה הם כלל אחד. ומכל שכן ישראל שהם עם אחד לגמרי, ולא יתכן בזה שהם בנושאים מתחלפים. אם היה קיום למחלוקת, שהאחד הפך לאחר, היו שני הפכים בנושא אחד, ולפיכך אין סופה להתקיים.

ויש לומר גם כן, כי אף אש ומים הם בנושא האחד, שהוא העולם, שהוא אחד, כי אין העולם מחולק, כי הוא מן השם יתברך, שהוא אחד (דברים ו, ד), ולכך העולם אחד. לכך אי אפשר שיהיו הפכים בעולם, שהוא אחד. אמנם מה שיש קיום לאש ולמים אף שהם הפכים, זהו מה שאמר אחריו ש'כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים'. ופירוש דבר זה, כי אש ומים חלוק שלהם לשם שמים, כי השם יתברך ברא כל אחד ואחד, וכל אחד ואחד* עושה רצונו; האש בפני עצמו, והמים בפני עצמם. ובודאי דבר זה בכלל מחלוקת שהיא לשם שמים, לכך יש לה קיום. כי לכך מחלוקת שהיא לשם שמים יש לה קיום, ואף כי הם הפכים, כי הוא יתעלה ויתברך הוא המאחד שני הפכים. כי אף אם מחולקים והפכים הם* בעצמם, מכל מקום מצד השם יתברך הם מתאחדים, כי הוא יתברך שהוא אחד, הוא סבה לשני הפכים. ומה שהוא סבה לשני הפכים דבר זה בעצמו אחדותו יתברך. שאם לא היה הוא סבה רק לדבר אחד, כאילו תאמר שהוא סבה לאש, ואם כן חס ושלום יש עוד סבה להפך האש, הם המים, שהם הפך האש. ומפני כי הוא יתברך סבה להפכים, הוא יתברך אחד, שהרי אין זולתו, כי הוא סבה אל הכל, ואף אם הם הפכים, והרי בשביל ההפכים אשר הוא סבה להם הוא יתברך אחד. ודבר זה בארנו במקומות הרבה בספר גבורות השם, כי השם יתברך שהוא אחד, הוא סבה להפכים.

ולפיכך המחלוקת שהוא לשם שמים, אף כי המחלוקת מחולק מצד עצמו, והם הפכים, וההפכים מצד עצמם אי אפשר שימצאו יחד, אבל מצד השם יתברך, אשר הוא סבה להפכים, הנה אלו שני הפכים הם אחד, כי הם אל השם יתברך שהוא אחד. ובשניהם

עושה ופועל רצונו מה שירצה הוא יתברך. ולכן אותם הפכים אשר אי אפשר שיהיו יחד, מכל מקום מצד השם יתברך שהוא כולל הכל, אם הם הפכים הם מתאחדים. וזה אמרם כאן 'כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים'. ואמרו 'איזהו מחלוקת שהיא לשם שמים, זה מחלוקת בית שמאי ובית הלל', שהיתה לשם שמים. כי אף שהם הפכים מצד עצמם, שאלו פוסלין ואלו מכשירין (יבמות יג:), ואצל האדם הם שני דברים שהם הפכים, מכל מקום מצד השם יתברך, אשר המחלוקת הזה לשמו יתברך, אשר הוא יתברך כולל ההפכים, ומן השם יתברך יצאו ההפכים, מצד הזה הם אחד.

וזה אמרם בפרק קמא דחגיגה (ג:) "בעלי אסופות" (קהלת יב, יא), אלו תלמידי חכמים שיושבין אסופות אסופות [ועוסקין בתורה], הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו מתירין, הללו פוסלין והללו מכשירין. שמא יאמר האדם הואיל והללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו מתירין, הללו פוסלין והללו מכשירין, היאך אני לומד תורה מעתה, תלמוד לומר "נתנו מרועה אחד כלם" (שם), אל אחד נתנן, פרנס אחד אמרן, מפי אדון כל המעשים, שנאמר (שמות כ, א) "וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר", עד כאן.

והנה יש לך להתבונן, איך אפשר לומר כי עם שהם הפכים לגמרי יאמר 'אל אחד אמרם'. ועוד, למה הוצרך לומר 'מפי אדון כל המעשים', דאין ענינו לכאן. אבל פירושו שהוא השם יתברך אל אחד, ומאחר שהוא אל אחד אי אפשר שלא יהיו ממנו כל המעשים שהם הפכים, כמו שבארנו. וכמו שהוא אדון כל המעשים שהם הפכים, כי המים והאש הם שני הפכים מצד עצמם, מכל מקום שניהם הם רצון השם יתברך, שהוא רוצה באש ורוצה במים. וכך הם דברי חכמים, אף שהם הפכים, כי אלו פוסלין* ואלו מכשירין, הנה שניהם מפי השם יתברך. כי מצד זה, רצה לומר מטעם זה יש להכשיר, ומצד זה, רצה לומר מטעם זה יש לפסול. ושני הצדדין האלו, שהם שני הטעמים, הן מן השם יתברך, שהרי בזה טעם ובזה טעם, והטעמים הם מן השם יתברך. כי מה שאמר 'כולם אל אחד אמרם', אין הפירוש כלל פסול וכשר בלבד, רק פירושו בשביל טעם זה הוא פסול, ובשביל טעם זה הוא כשר, ושני הטעמים אמת מן הקב"ה. שמצד זה הוא פסול, ומצד זה הוא כשר, שכל טעם הוא בפני עצמו. ולא שייך בזה 'ומי איכא ספיקא קמיה שמיא', דזה לא שייך להקשות רק גבי פלגש בגבעה (גטין ו:), משום שהיה על מעשה אחד, שייך להקשות 'ומי איכא ספיקא קמיה שמיא'. אבל בכשר ופסול, טמא וטהור, שניהם מן השם יתברך, כי הטעמים הם מן השם יתברך.

ואף על גב דלענין הלכה איך יעשה האדם הם הפכים, ואי אפשר שיהיו שניהם למעשה, מכל מקום שני הדברים והטעמים הם מן השם יתברך, שהוא כולל ההפכים. ואם למד שתי הדעות, הרי למד התורה שהיא מפי השם יתברך, הן הפוסל והן המכשיר. וכאשר אנו פוסקין הלכה, אין זה רק הלכה למעשה איך יעשה האדם. דודאי אף על גב ששני הדברים כל אחד ואחד יש לו טעם, אפשר שהאחד יותר הלכה. וכך תמצא בנבראים שהם הפכים, אף על גב כי ההפכים שניהם מן השם יתברך, מכל מקום האחד יותר קרוב אל השם יתברך מן האחר. מכל מקום בכל אחד יש טעם, אשר שני הטעמים, ואם שהם* הפכים, הם מן השם יתברך. ופסק הלכה הוא מצד מדריגה שהיא למעלה מן המחלוקת. והכל הוא מן השם יתברך; הן גוף המחלוקת, שזה פוסל וזה מכשיר, וכל אחר טעם בפני עצמו. הן בירור המחלוקת, דהיינו ההלכה, והוא מצד השכל הפשוט, שהוא שכל גמור, שלא שייך בשכל פשוט לגמרי - מחלוקת. אף כי השכל הפשוט למעלה משכל, מכל מקום הכל הוא מן השם יתברך, אשר מאתו הכל, ודבר זה פשוט.

ובאולי יקשה לך, אם כן למה היה בת קול אומר דווקא אצל בית שמאי ובית הלל (עירובין יג:) 'אלו ואלו דברי אלהים חיים', הלא כל מחלוקת שבעולם של חכמים כך הוא, ששניהם 'מפי אדון כל המעשים' (חגיגה ג:). אין הדבר הזה קשיא, כי הפרש יש, כי כאשר תבין לשון 'אלו ואלו דברי אלהים חיים', מה שאמר 'אלהים חיים', כי רמזו דבר הגדול. כי שאר מחלוקת, אף שהכל מן השם יתברך, כי כאשר שני חכמים חולקים בהלכה, אף כי שני הדברים מן השם יתברך, מכל מקום האחד יותר קרוב אל השם יתברך, כמו שאמרנו. שאף שגם זה מן השם יתברך, מכל מקום האחד יותר קרוב אל השם יתברך מן האחר, כמו שיש בנבראים גם כן שיש אחד מהם קרוב יותר אל השם יתברך, אף שכולם הם נבראים שלו יתברך, מכל מקום האחד קרוב יותר. וכך הם בטעמים, אף ששניהם מן השם יתברך, מכל מקום האחד הוא יותר קרוב אל השם יתברך מן האחר. אבל אצל בית שמאי ובית הלל, שניהם 'דברי אלקים חיים' בשוה לגמרי. שלכך אמר 'דברי אלקים חיים'.

והמבין יבין כי מה שאמר 'אלקים חיים', רצה לומר ששניהם קרובים אל אמתת השם יתברך, לכך אמר 'אלקים חיים', כי החיות הוא אמתת המציאות. שכאשר יאמר 'זה חי', רצה לומר שהוא נמצא, והנעדר אין בו חיות. ולכך אמר כי שניהם קרובים אל אמתת מציאתו. ועוד תבין לשון 'חיים', שהוא לשון רבים, על משקל 'שנים'. בזה תבין מחלוקת הלל ושמאי, ואצל שאר חכמים אמרו (חגיגה ג:) 'מפי אדון כל המעשים'. כי

החיים מתפשטים לימין ולשמאל, ומזה היו מקבלים הלל ושמאי, ולפיכך 'אלו ואלו דברי אלקים חיים'. והבן זה כי הוא ברור.

ונפלא בעיני מאוד, מה קשה בזה שאמרו 'אלו ואלו דברי אלקים חיים'. עד שבזה רבו המפרשים, ויש שפירשו דבר זה על דרך הנסתר. כי אין כאן הסתר, כי השם יתברך אשר אמר כשר או פסול, אין זה רק מצד הטעם, כי אין דבר שבתורה שאין לו טעם. וכאשר הטעמים שוים לגמרי, שיש כאן טעם להכשיר וטעם לפסול, עד שהטעמים שקולים שוים, יאמר בזה 'אלו ואלו דברי אלקים חיים', כמו שהתבאר, ואין כאן קושיא כלל. וכך היה מחלוקת* בית שמאי ובית הלל. אבל שאר מחלוקת של חכמים אינו כך. אף שיש לכל אחד ואחד טעם הגון, עד שמזה הצד יאמר כי גם דבר זה מן השם יתברך, שכל טעם הגון הוא מן השם יתברך, מכל מקום כאשר יזדקק הדבר מצד השכל הפשוט, אז גובר דעת האחד על השני, וזהו פסק הלכה. ומכל מקום בשניהם יש טעם, שכשם שהוא מן השם יתברך השכל הפשוט, כך מן השם יתברך השכל שאינו פשוט, רק כי השכל הפשוט הוא במדריגה העליונה. ומכל מקום התבאר לך הטעם שהמחלוקת שהיא לשם שמים מתקיימת*, ושאינה לשם שמים אינה מתקיימת, כי ההפכים אין להם עמידה ביחד, כי האחד הוא הפך השניי.

אמנם יש עוד בזה מה שראוי שלא יהיה אל המחלוקת קיום, ומפני כי אין דבר בעולם* אשר האדם נמשך אליו יותר מן המחלוקת, ואין דבר בעולם אשר סופו לרע יותר מן המחלוקת, יש לבאר דבר זה, שידע האדם ויהיה נזהר מעונש המחלוקת. וכמו שאמרו ז"ל (ב"ר ד, ו) כי הגיהנם והמחלוקת נבראו* ביום השני, מזה תדע כי ענין הגיהנם וענין המחלוקת דבר אחד הוא. וידוע כי הגיהנם שם הוא הפסד האדם, ומי שראוי אליו ההפסד מקומו הוא הגיהנם, שתראה כי הגיהנם הוא ההפסד בעצמו. וכן הוא בעצמו המחלוקת, שאין המחלוקת רק ההפסד. וזה כי כאשר דבר אחד נחלק לשנים, כמו כלי אחד שנחלק לשנים, אין ספק כי דבר זה הוא הפסד ושבירה, וקיומו כאשר הוא אחד. ולפיכך המחלוקת והגיהנם, שהוא הפסד הנמצאים, נברא ביום אחד, כי ענין אחד להם, כי הפירוד והחלוק הוא התחלת ההפסד. כי כל דבר בעולם, כאשר הוא שלם הוא חזק, עד שאין מקבל שבירה והפסד. אמנם מצד החלוק והפירוד, אין כאן דבר שלם כלל, ודבר זה הוא הפסד לגמרי, שהרי הוא נחלק ונשבר. וזה שאמרו 'כל מחלוקת שאינה לשם שמים אין סופה להתקיים', כי איך יהיה מקוים דבר שהוא נחלק ונשבר, ולכך מגיע אליו הבטול. ודבר זה אמת וברור גם כן, והכל עולה לענין אחד.

ואתה תדע כי בשביל זה נסמך מאמר זה למאמרים שלפניהם. כי המאמרים שקדמו דברו מן מספר עשרה (משניות א-ו), ואחר כך* מספר ז' (משניות ז-ט), ואחר כך מספר ארבעה (משניות ט-טו), כמו שאמרנו למעלה. ולפיכך סמך אחריו 'כל מחלוקת שהיא לשם שמים וכו", ודבר זה להודיע מעלת האחדות, שהוא אינו מספר. שראוי אחר שזכרו כל המספרים, זכרו ענין האחדות ומעלתו, אשר האחד אינו מספר, ואינו נכנס בכלל מספר. ולכך אמר 'מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים, ושאינה לשם שמים אין סופה להתקיים', שהמחלוקת יוצא מן האחדות, והם הפכים, ואין ההפכים נמצאים יחד. ואל יבטיח לך יצרך שההפכים האלו הם בנושאים מתחלפים, הלא כבר אמרנו דבר זה לא שייך במחלוקת שהיא בבני אדם. ועוד, כי העולם הזה הוא אחד, ולפיכך אין לומר שאפשר שיהיה נמצא בעולם שני הפכים, כי אם שהיה מחלוקת שלהם לשם שמים, וכל ההפכים שהם מקויימים בעולם, כולם לשם שמים לעשות רצון השם יתברך, שהוא אחד. אבל ההפכים שאינם כך, כמו מחלוקת קרח, דבר זה אין קיום לו כלל. ומכל שכן כי המחלוקת שהיא החלוק והפירוד, ודבר זה הפסד גמור, כמו שהתבאר. ולכך אחר אשר זכר ענין המספרים כולם, זכר מדריגת האחד, שאינו מספר, והוא יסוד והתחלת המספר, שהוא קיום העולם, שאי אפשר רק שיהיה הכל אחד, ודבר זה הוא קיום העולם בודאי כאשר לא יפרד ולא יחלק.

משנה יז

כָּל אַהֲבָה שֶׁהִיא תְלוּיָה בְּדָבָר, בָּטֵל דָּבָר, בְּטֵלָה אַהֲבָה. וְשֶׁאֵינָהּ תְּלוּיָה בְּדָבָר, אֵינָהּ בְּטֵלָה לְעוֹלָם. אֵיזוֹ הִיא אַהֲבָה הַתְּלוּיָה בְּדָבָר, זוֹ אַהֲבַת אַמְנוֹן וְתָמָר. וְשֶׁאֵינָהּ תְּלוּיָה בְּדָבָר, זוֹ אַהֲבַת דָּוִיד וְיהוֹנָתָן:

וברוב ספרים גרסינן קודם 'כל אהבה התלויה בדבר וכו". ודבר זה יותר מוכח הפירוש שאמרנו, כי בא להודיע ענין האחדות, שכל כך חזק עד שכל אהבה שאינה תלויה בדבר היא קיימת לעולם. שכשם שהמחלוקת אין קיום לו, כך הוא ההפוך, שהוא האהבה שהוא החבור, יש קיום לו. ודבר זה, כי האחדות הוא הקיום בעצמו, שכאשר הדבר הוא שלם בלי חלוק, זה* הוא קיום שלו. ועוד, כי בטול הדבר מגיע מצד המתנגד, אשר מתנגד אל דבר, וכאשר יש חבור ולא חלוק, רק אחדות, אין כאן מתנגד כלל, והוא קיום הדבר, כמו שתבין מן הדברים אשר אמרנו. כלל הדבר; אין בטול לדבר שהוא אחד בעצם משום דבר, ולכך הוא קיים בלי שנוי. וזה שאמר 'כל אהבה שאינה תלויה בדבר אינה בטילה לעולם', כי מפני שאינה תלויה בדבר, הנה זה הוא האחדות לגמרי, אשר ראוי אל האחדות הקיום ביותר.

ואין צריך בכאן שתהיה 'אהבה לשם שמים', כמו שהוא אצל המחלוקת, כי אצל המחלוקת, אם אין המחלוקת לשם שמים בודאי אין קיום למחלוקת, מצד כי ההפכים אין קיום להם ביחד, והם שני ההפכים בנושא אחד. גם כי החלוק והפירוד הוא התחלת ההפסד, כאשר אינו שלם. ולפיכך צריך שתהיה המחלוקת לשם שמים, אשר הוא יתברך מאחד ההפכים, כמו שהתבאר. אבל אהבה שהיא אינה תלויה בדבר אינה בטילה לעולם, כי היא האחדות, אשר ראוי מצד עצמו אל הקיום, הפך המחלוקת. רק אותה שהיא תלויה בדבר, אותה בודאי בטילה, כיון שבטל הדבר שהוא סבת האהבה והקשור.

ולכך נסמך המאמר הזה לכאן, אחר שזכר התנא ענין המספרים, זכר התנא מעלת האחדות שהוא בעולם, והרחקות השניות. ולפיכך סדר 'כל אהבה התלויה בדבר', ואחר כך 'כל מחלוקת'. ובין אם גרסינן קודם 'כל מחלוקת שהיא לשם שמים', ואחר 'כך כל אהבה', או דגרסינן קודם 'כל אהבה שהיא תלויה בדבר' ואחר כך 'כל מחלוקת', כך הוא הפירוש, שבא התנא לאשמועינן מדריגת האחדות והקשור שהוא בעולם.

ומה שהתחיל 'כל אהבה שהיא תלויה בדבר', ולא הקדים 'כל אהבה שאינה תלויה בדבר', כי דבר זה יש להקדים, שהוא עיקר מלתא, דבא לאשמועינן 'אהבה שאינה תלויה בדבר'. רק בשביל זה הקדים 'אהבה התלויה בדבר' כדי לסמוך אחר 'אהבה שאינה תלויה בדבר' 'כל מחלוקת שהיא לשם שמים', לומר כי שניהם טעם אחד להם, כי האהבה שאינה תלויה בדבר אינה בטילה לעולם מפני האחדות שיש לאהבה, ולכך אינה בטילה לעולם. וכך* ה'מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים' בשביל טעם זה עצמו, מפני שהוא יתברך מאחד ומקשר ההפכים, כמו שהתבאר למעלה, והכל הוא מבואר מאוד. וזה הפירוש הוא הברור, ועוד יתבאר דבר זה, והוא גם כן ראיה לפירוש זה.

ויש להקשות גם כן בזה שאמר 'איזה אהבה שהיא תלויה בדבר זו אהבת אמנון ותמר', ומשמע הא סתם אהבה אינה תלויה בדבר. ואחר כך אמר 'איזה אהבה שאינה תלויה בדבר, זו אהבת דוד ויהונתן', ומשמע אבל סתם אהבה תלויה בדבר. ופירושו גם כן כמו שאמרנו למעלה, כי אהבת אמנון ותמר היא אהבה התלויה בדבר לגמרי, ואין בזה צד שאינו תלויה בדבר. כי יש אהבה, אף על גב שהיא תלויה בדבר, מכל מקום אינה תלויה בדבר לגמרי, כי אף אם לא היה אותו הדבר היה כאן אהבה. אף על גב שודאי הדבר שתולה בו האהבה* גורם אהבה יתירה, מכל מקום לא נאמר בזה 'אהבה תלויה בדבר' לגמרי. ולפיכך אמר 'איזה אהבה שהיא תלויה בדבר', שאין צד אהבה כלל רק בשביל הדבר שתלויה בו האהבה, 'זו אהבת אמנון ותמר'. שאין צד אהבה רק שהיה* אמנון אוהב את תמר בשביל המשגל, וכאשר עבר זה, היה כאן שנאה יתירה. ואהבת

דוד ויהונתן היא האהבה שאינה תלויה בדבר כלל. ושאר אהבות אינם לגמרי תלוים בדבר, ואינם לגמרי שאינם תלוים בדבר. רק קצת אהבה תלויה בדבר, וקצת אהבה אינה תלויה, ואהבה כזאת אינה בטילה מיד כמו אהבת אמנון ותמר, ואינה גם כן מקויימת לגמרי כמו אהבת דוד ויהונתן.

וזה שאמר הכתוב (ש"ב, א, כו) "נפלאת אהבתך לי מאהבת נשים". כי אהבת נשים תלויה בדבר, מפני שהאשה 'עזר כנגדו' (בראשית ב, יח). ואינה תלויה בדבר לגמרי, שכך ברא הקב"ה עולמו שיהיו לבשר אחד, כדכתיב בקרא (בראשית ב, כד) "על כן יעזוב וכו'". ובודאי אין הכתוב מדבר שיעזוב את אביו ואת אמו וידבק באשתו משום שהאשה היא להנאתו, רק הכתוב מדבר שכך הוא בעצם הבריאה שהאיש ידבק באשתו. ואם כן עיקר האהבה שאינה תלויה בדבר. ואמר כי "נפלאת אהבתך לי מאהבת נשים", כי סוף סוף יש צד שאהבת איש לאשה שהיא תלויה בדבר, שהאשה היא לעזר לו, וכאשר היא כנגדו, בטילה האהבה שהיא בעצם הבריאה. אבל אהבת דוד ויהונתן היה בלא שום צד בחינה שתהיה תלויה בדבר כלל. ומה שאמר "מאהבת נשים", והיה לו לומר "מאהבת אשה", כי לפעמים אין האדם אוהב את האשה בשביל שאי אפשר שלא היה דבר באשה שמרחיק קצת האהבה. ולכך אמר "נפלאת אהבתך לי מאהבת נשים", כלומר מאהבה שיש לנשים בסדר* העולם, לא אשה מיוחדת. כי אפשר שיהיה באשה מיוחדת דבר מגונה, אבל "מאהבת נשים", שהוא בסדר הבריאה.

ויש לומר עוד כי פירוש "מאהבת נשים", כי אהבת איש לאשה מפני שהם "לבשר אחד", כדכתיב קרא (בראשית ב, כד) "והיו לבשר אחד", ואין האהבה והחבור במה שהם "לבשר אחד" כל כך גדול כמו אהבת החבירים, שנפשו קשורה בנפשו. כי זה מה שנפשם קשורה זה בזה הוא בודאי יותר ממה שהם לבשר אחד, כי אין שייך בבשר אחדות וקשור כמו שהוא שייך בנפשות, שהם מתקשרים לגמרי, וזה נראה.

ואין לך להקשות למה הוצרך התנא לבאר דבר זה, ומה למדנו מזה. כי כבר אמרנו שהתנא בא לאשמועינן כמה גדול מעלת האחדות שהוא בעולם, וכמו ששנואה המחלוקת, שהיא הפך האחדות, כך אהוב האחדות, והיא אהבה שאינה תלויה בדבר.

ויש לומר גם כן כי מה שאמר 'כל אהבה שאינה תלויה בדבר אינה בטילה לעולם', בא להודיע תקות ובטחון ישראל בגלות, שאי אפשר שתהיה האהבה בטילה לעולם, שהרי האהבה שהשם יתברך אהב ישראל לא היתה תלויה בדבר כלל, ומאחר שאין האהבה תלויה בדבר, אין האהבה בטילה. ודבר זה נראה, כי הכתוב אומר (בראשית יב, א) "ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וגו'", והקשה הרמב"ן ז"ל בפירוש החומש (שם

פסוק ב) כי לא ספר הכתוב מעלת אברהם וצדקתו, שבשביל אותו צדקות הגיע אליו הדבור ואמר "לך לך מארצך וגו'", וראוי היה שיקדים תחלה מעלת אברהם וצדקתו. אבל שיאמר "לך לך וגו'", ולא הזכיר עדיין מעלת אברהם וצדקתו, הוא דבר חסר, כי למה נגלה אליו הדבור ועדיין לא ידענו מעלתו. והנה תראה כי נגלה הדבור לנח (בראשית ו, יג-כא), וכתב לפני זה (שם פסוק ח) "ונח מצא חן בעיני ה'", ואחר כך כתב שנגלה עליו* הדבור. ואצל אברהם שהיה אפשר לספר עליו צדקות הרבה, למה לא כתב לפני זה צדקתו. ופירשנו הטעם, כי אברהם הוא ראש יחוסינו, ובו היה הבחירה אשר בחר השם יתברך בישראל, כדכתיב (נחמיה ט, ז) "אתה האלהים אשר בחרת באברם וגו'". ואם כתב תחילה צדקות אברהם, היה עולה על דעת אדם בשביל צדקות אברהם בחר בו ובזרעו אחריו, והיה אהבה תלויה בדבר, הוא הצדקות. ועכשיו שבניו אינם צדיקים, בטלה האהבה. אבל עתה שלא הקדים לומר צדקות אברהם, ורוצה לומר לא בשביל שום צדקות בחר באברהם ובזרעו, רק שבחר באברהם ובזרעו מצד עצמם, ולא בשביל דבר, שהיה אפשר לומר שכאשר בטל אותו דבר בטלה האהבה. ופירשנו זה במקום אחר, כי זה דבר עדות נאמנה מאוד, ואין להאריך.

משנה יח

כָּל הַמְזַכֶּה אֶת הָרַבִּים, אֵין חֵטְא בָּא עַל יָדוֹ. וְכָל הַמַּחֲטִיא אֶת הָרַבִּים, אֵין מַסְפִּיקִין בְּיָדוֹ לַעֲשׂוֹת תְּשׁוּבָה. מֹשֶׁה זָכָה וְזָכָה אֶת הָרַבִּים, זְכוּת הָרַבִּים תְּלוּי בּוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר (דברים לג, כא) צִדְקַת ה' עָשָׂה וּמִשְׁפָּטָיו עִם יִשְׂרָאֵל. יָרָבְעָם חָטָא וְהֶחֱטִיא אֶת הָרַבִּים, חֵטְא הָרַבִּים תְּלוּי בּוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר (מ"א טו, ל), עַל חַטֹּאות יָרָבְעָם אֲשֶׁר חָטָא וַאֲשֶׁר הֶחֱטִיא אֶת יִשְׂרָאֵל:

כל המזכה את הרבים וכו'. יש לשאול [מה] טעם דבר זה, שמי מזכה את הרבים אין חטא בא על ידו. ומכל שכן סיפא דקאמר כי 'המחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה', למה ימנע פתח התשובה בשביל שהחטיא את הרבים. ועוד קשיא, שאמר אחריו "משה זכה וזיכה את הרבים, זכות הרבים תלוי בו. ירבעם בן נבט חטא והחטיא את הרבים, חטא הרבים תלוי בו", וכך* הוי ליה למימר גם כן 'כל מי שמזכה את הרבים זכות הרבים תלוי בו. והמחטיא את הרבים חטא הרבים תלוי בו'. ועוד, מה ענין המאמר הזה למה שלפניו.

כבר התבאר למעלה (פ"ד מי"ח) אצל "יפה שעה אחת בתשובה וכו'", כי התשובה שייך דוקא בעולם הזה, במה שהאדם בעולם הזה חמרי גשמי, ומפני שהאדם בעולם הזה הגשמי, יכול לשנות את מעשיו, כי החומר בעל שנוי. אבל עולם הבא, מפני שהוא נבדל,

כמו שהתבאר למעלה, אין שייך בו השתנות לא מטוב לרע, ולא מן הרע לטוב, כי השנוי הוא לגשם ולכוחות הגשמיים, לא אל הדבר הנבדל.

ומפני זה תבין כי* המאמר שאמר "כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו", כי החטא הוא לאדם השתנות, שהוא משתנה מטוב לרע. ולפיכך אמר ש"כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו", כי הרבים הם כלל אחד, ואין שנוי לדבר הזה, כי השנוי הוא לדבר מצד הפרטי, אבל הכללים הם עומדים, ולא שייך בזה השתנות. (-ש-)הרי לפניך, כי הפרטים מקבלים שנוי ותמורה, והכלל הוא עומד לנצח. ולפיכך אם מזכה הרבים, שהרבים נחשבים כלל אחד, והכללי הוא מבלי שנוי, לכך אין חטא בא על ידו שיהיה בעל שנוי, כמו שהוא שייך לאדם הפרטי. כי בשביל שזיכה את הרבים, שהם כללים שעומדים בלי שנוי, אין חטא בא על ידו, שיהיה השתנות אליו.

ואל יקשה לך, אם כן האיך מצאנו שהרבים עצמם חטאו, דכתיב (מ"א טו, ל) "אשר חטא ואשר החטיא [את ישראל]". דבר זה אין קשיא כלל, כי כל אחד ואחד בתוך הכללי הוא פרטי בפני עצמו, ולפיכך שייך חטא בכלל, דהיינו לכל אדם ואדם בעצמו שייך חטא, כי בפרטי יש השתנות בודאי. וכבר בארנו למעלה בפרק משה קבל (פ"א מ"ב) שאין שייך שנוי בכללי, והכללי עומד, והפרט הוא בעל שנוי. אבל המזכה את הרבים אין מזכה אותם מצד שהם פרטים, רק מצד שהם כלל. ומשה על ידו ניתן תורה לכל ישראל, והרי הוא זיכה את הכלל במה שהוא כלל. וירבעם החטיא את ישראל במה שהם כלל, כי עשה עגלים שיעבדו ישראל בכלל. ולפיכך בין מי שמזכה את הרבים, או המחטיא אותם, הכל מצד הכלל. וכבר התבאר כי הכללי אין שנוי בו. ולפיכך כאשר היה מזכה את הרבים, והתחבר אל המדריגה העליונה הזאת שאין בה שנוי, כמו שהוא ענין הרבים, אין חטא בא על ידו. וכן כאשר היה מחטיא את הרבים, ודבק במדריגה הזאת שאין שנוי לה, היא מדריגת הרבים, ולכך אין מספיקין בידו לעשות תשובה, שיהיה משנה עצמו מרע לטוב. ופירוש נכבד הוא זה כאשר תבין.

וכך פירושו; 'משה זכה וזיכה את הרבים', ומפני כך 'צדקת הרבים תלוי בו'. ולא תאמר כי משה היה מזכה כל אחד ואחד בפני עצמו, ואם כן אין זה נקרא 'זכות הרבים'. כי מפני שכתוב (דברים לג, כא) "ומשפטיו עם ישראל", אם כן תלה הכתוב בו זכות הכלל, לא כל פרט ופרט, שהרי כתיב "ומשפטיו עם ישראל", שהם כלל האומה ביחד. וכן המחטיא את הרבים, אל תאמר שהיה מחטיא כל יחיד ויחיד בפני עצמו, ולא נקרא זה 'חטא הרבים תלוי בו', כיון שהחטיא כל אחד ואחד בפני עצמו. ולכך מביא ראיה שהרי כתיב (מ"א טו, ל) "ואשר החטיא את ישראל", תלה בו חטא כלל ישראל, מדכתיב

"ואשר החטיא את ישראל". וכיון שמזכה את הרבים זכות הרבים תלוי בו, והמחטיא את הרבים חטא הרבים תלוי בו, ולא תוכל לומר שהמזכה הוא מזכה כל אחד ואחד, והמחטיא מחטיא כל אחד ואחד, שאז אין שם 'רבים' עליהם. לכך ממילא אין חטא בא על ידי המזכה, שהכללי עומד בלא שנוי כלל. וכך "המחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה", שאין שנוי אליו. וכיון שהתחבר למדריגה שאין בה שנוי, הן לרעה הן לטובה, לכך אין שנוי לו, רק נשאר כך עומד.

ובגמרא בפרק יום הכפורים (יומא פז.) 'כל המזכה את הרבים וכו', מאי טעמא, שלא יהא הוא בגיהנם ותלמידיו בגן עדן, שנאמר (תהלים טז, י) "כי לא תעזוב נפשי לשאול לא תתן חסידך לראות שחת". והמחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה, שלא יהא הוא בגן עדן ותלמידיו בגיהנם, שנאמר (משלי כח, יז) "אדם עשוק בדם נפש עד בור ינוס אל יתמכו בו", עד כאן. אין הפירוש כי דבר זה גורם שלא יבא חטא על המזכה את הרבים, ואין מספיקין בידו לעשות המחטיא את הרבים תשובה. שאם כן יקשה, אפילו המחטיא את היחידים נמי איכא למימר שלא יהיה הוא בגן עדן ותלמידיו בגיהנם, ומאי שנא רבים דנקט. ועוד קשיא, שהרי אם חזרו הרבים בתשובה, ויהיו התלמידים בגן עדן גם כן, למה לא יהא תשובה למחטיא, ומשמע שכל המחטיא את הרבים, אפילו עשו תשובה. אלא ודאי כמו שאמרנו, אף שהרבים עשו תשובה אין מועיל למחטיא, וטעם ש'אין מספיקין בידו לעשות תשובה', מפני שגדול כל כך כח הרבים. ואפילו אם עשו הרבים תשובה, הרי כל אחד ואחד עשה תשובה בפני עצמו. ולפיכך דוקא רבים נקט, ולא יחיד, וכמו שפירשנו.

ומה שהוצרך לומר 'שלא יהיו תלמידיו בגן עדן והוא בגיהנם, תלמידיו בגיהנם והוא בגן עדן', שלא תאמר מה ענין מזכה את הרבים לרבים, שאף על גב שזיכה אותם, מכל מקום מה ענינו אל הרבים האלו. ועל זה השיב דודאי זכות הרבים בו, שלא יהיו תלמידיו בגן עדן והוא בגיהנם. וכן אם החטיא את הרבים, שלא יהיו תלמידיו בגיהנם והוא בגן עדן, ומפני כך זכות הרבים תלוי בו, וחטא הרבים תלוי בו, ויש לו קשור וחבור עם תלמידיו. ולהא מילתא מביא קרא. אבל שלא יבא אליו חטא על ידו, וכן מה שאין מספיקין בידו לעשות תשובה, בודאי הטעם כמו שאמרנו, כי גדול כח הרבים כאשר התחבר למדריגה העליונה הזאת, אשר אין שנוי לה, הן בחטאו הן בצדקתו. כך יראה* נכון, והשתא מתורץ הכל.

ומכל מקום יש לתרץ דלא דמי, דתלמיד יחיד, אין ראוי שיהיה נמשך הרב אחר התלמיד. אבל תלמידיו שהם רבים, היחיד שהוא הרב, נמשך אחר התלמידים שהם רבים. כי כן

המשפט, שהיחיד נמשך אחר הרבים. ולפיכך דוקא כאשר התלמידים הם רבים, ראוי שיהיה נמשך הרב אחריהם, ולא נמשך היחיד אחר היחיד*. ועוד, כי לא נקרא 'רב' אל תלמיד אחד, כי הרב הוא רב אל תלמידים הרבה, וקישור הרב בתלמידים היינו דוקא כאשר התלמידים הם הרבה לרב אחד, ואז יאמר עליהם כי הרב עם תלמידיו יש להם קשור וחבור אחד, ואין ראוי שיהיה הרב נפרד מן התלמידים, והתלמידים מן הרב. אבל הרב עם תלמידים יחידים, אין כאן משפט תלמיד ורב שיהיה הם קשורים* ביחד כלל, לומר שלא יהיו תלמידיו בגן עדן והוא בגיהנם.

וגם קושיא ראשונה יש לתרץ אם עשו הרבים תשובה למה יהיה בגיהנם. יש לומר, דלא איירי כשעשו תשובה, דודאי אם עשו תשובה הרבים, לא שייך בזה שאין מספיקין בידו של המחטיא לעשות תשובה. ומה שאמרו כאן 'כל המחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה', היינו שלא חזרו בתשובה. ו'כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו', היינו כשנשארו בצדקתם, ואז יש קשור אל התלמיד עם הרב, ואל הרב עם התלמיד.

ומה שסמך מאמר זה לכאן, יש לפרש מפני שאמר לפני זה (משנה יז) אהבה שאינה תלויה בדבר אינה בטילה, ועומדת לעד. וכן (משנה טז) מחלוקת שהיא לשם שמים גם כן סופה להתקיים, סמך אחריו 'כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו', ולא נתבטל צדקתו לעד. והפך זה, 'המחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה', ונשאר רשע כל ימיו, ולכך נסמכו יחד המאמרים האלו.

אבל הפירוש הזה שהוא נראה ברור מאד, כי הכל נמשך למספרים שנזכרו למעלה. ואחר שהזכיר כל המספרים, הזכיר 'כל אהבה שאינה תלויה בדבר', שהיא מעלת האחדות שהיא בעולם. לכך הזכיר אחר זה מדריגת הכללי שהוא בעולם, שהוא מדריגה בפני עצמה. וזה כי מדריגת הצבור כבר הזכירו חכמים בכמה מקומות, וכמו שבארנו למעלה גם כן ענין הצבור אצל (למעלה פ"ב מ"ב) 'כל העוסקים עם הצבור'. ודבר זה מדריגה עליונה שהיא בעולם שלא הזכיר כלל, היא מדריגת הצבור, ודבר זה אחרון. וכל הדברים האלו הם ברורים וזכים באין ספק למי שיודע להבין דברי חכמים, שהם גדולים ועמוקים. והעד על הפירוש הזה המאמר הבא אחריו, שתמצא בכל המאמרים האלו כל מאמר ומאמר מעיד על עצמו ועל פירוש שלפניו.

משנה יט

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, כא) לְהַנְחִיל אֹהֲבַי יֵשׁ, וְאֹצְרֹתֵיהֶם אֲמַלֵּא. אֲבָל תַּלְמִידָיו שֶׁל בִּלְעָם הָרָשָׁע יוֹרְשִׁין גֵּיהִנָּם וְיוֹרְדִין לִבְאֵר שַׁחַת, שֶׁנֶּאֱמַר (תהלים נה, כד) וְאַתָּה אֱלֹהִים תּוֹרִידֵם לִבְאֵר שַׁחַת, אַנְשֵׁי דָמִים וּמִרְמָה לֹא יֶחֱצוּ יְמֵיהֶם, וַאֲנִי אֶבְטַח בָּךְ:

כל מי שיש בו שלשה דברים וכו'. יש לשאול, שאמר 'כל מי שיש בו שלשה דברים הללו הוא מתלמידיו של אברהם אבינו', וקשה*, מנינא למה לי לומר 'שלשה דברים'. ועוד, וכי לא היה לאברהם יותר מן אלו ג' דברים, שהרי היה לו כמה מעלות, והיה גומל חסד, וכיוצא בזה, ואיך אמר כי בשביל שלשה דברים אלו הוא מתלמידי אברהם. וכן בבלעם, וכי לא היו מדות רעות בבלעם יותר מאלו. ועוד, שאמר 'מה בין תלמידיו של אברהם אבינו ובין תלמידיו של בלעם הרשע', וכי לא יודעין אנו שתלמידיו של אברהם יורשין גן עדן, ותלמידיו של בלעם הרשע יורשין גיהנם. ועוד, וכי לא היו רשעים יותר מבלעם, ולמה תלה הקלקלה במקולקל הזה בפרט*.

ותחלה יש לך לדעת ענין אברהם וענין בלעם; יש לך לדעת כי אברהם היה ראש לאומה הישראלית. וכשם שהיה אברהם ראש לאומה הישראלית, כך היה בלעם ראש לאומות העולם*, לפי שהיה נביא לאומות העולם. ומפני כי הראש והעליון יש לו התעלות ביותר, שהראש הוא מתעלה על הכל, ולפיכך נמצא שני דברים אצל אברהם ואצל בלעם בשוה; אצל אברהם כתיב (בראשית כב, ג) "ויחבוש את חמורו", ובבלעם כתיב (במדבר כב, כא) "ויחבוש את אתונו". באברהם כתיב (בראשית כב, ג) "ושני נעריו עמו", ובבלעם כתיב (במדבר כב, כב) "שני נעריו אתו". וביאור דבר זה, כי מחמת שאברהם ראוי לו להתעלות, מצד שהוא ראש, ו"אב המון גוים" (בראשית יז, ה), כתיב אצלו והוא רוכב על החמור, כלומר שהוא מתעלה על המדריגה החמרית. וכן אצל בלעם כתיב (במדבר כב, כב) "והוא רוכב על אתונו"*.

אבל הפרש יש בין אברהם ובין בלעם; כי אצל אברהם כתיב "חמור", שהוא זכר, ודבר זה ראיה שאין לאברהם צירוף כלל אל המדריגה החמרית, רק רוכב עליו ומתעלה עליו ביותר כאשר ראוי לפי מדריגתו. לכך היה החמור זכר, כי אין לו שום חבור וצירוף אל זכר. וכך היה אברהם נבדל מן המדריגה החמרית, רק מתעלה עליו. אבל בלעם היה רוכב על אתונו, שהיא נקיבה, ואין ספק כי הזכר יש לו חבור מהשם יתברך* אל הנקיבה, וכך בלעם היה למדריגתו חבור אל החמרי. וזה אמרם (ע"ז ד:) בלעם בא על אתונו, שנאמר (במדבר כב, ל) "ההסכן הסכנתי לעשות לך", מלשון (מ"א א, ד) "ותהי למלך

סוכנת". ורמזו ההבדל הגדול שהיה בין אברהם ובין בלעם, כי אברהם היה נבדל מן החמרי, אבל בלעם היה מתחבר אל החומר. ולפיכך אמרו שבא על אתונו, כאשר היה לבלעם חבור אל אתונו.

ויש לך להבין כי מצד זה היה אברהם וכן בלעם דומה אל האדם; כי האדם הזה השכל שיש לו הוא רוכב על החומר הגופני. ויש שתי כחות המשמשות אל השכל, והם כחות גופניות, וכבר התבאר זה למעלה. ואין ספק כי אברהם דומה אל השכל, לפי שהיה אברהם מקיים כל התורה כולה משכלו. וזה שאמר (בראשית כב, ה) "ושני נעריו עמו". ואמר לשני נעריו (שם) "שבו עם החמור", 'עם הדומה לחמור' (יבמות סב.). כי כחות האלו שהם כחות גופניים, הם 'עם הדומה לחמור'. וכאשר היה אברהם הולך לעבוד השם יתברך, להקריב את בנו להתגבר על יצרו שהוא בגוף, ואז הוא מסלק מאתו החומר וכחות הגוף, ואמר להם "שבו לכם פה עם החמור", 'עם הדומה לחמור', "ואני והנער נלכה עד כה ונשתחוה ונשובה" (בראשית כב, ה). כי כל זמן שהכחות הגופניים הם עם השכל, מעכבים ההשתחויה אל השם יתברך להיות נכנע לפני השם יתברך. וכאשר מסלק מאתו החומר עם הכחות, אז הולך לעבוד את השם יתברך. ומכל מקום אמר "ונשובה אליכם", כי לא נעשה האדם נבדל לגמרי, רק הוא עובד השם יתברך, ואחר כך חוזר אל צרכו, והוא שב אל גופו וכחותיו.

ומפני זה נאמר אצל אברהם "עמו", כי "עמו" הוא נאמר על שני דברים שאינם ביחד לגמרי, רק שזה עם זה. אבל "אתו" הוא כמו 'אותו', שלשון זה נאמר כאשר מתחברים שני דברים לגמרי. כמו שפירש רש"י מדברי רז"ל (תנחומא בלק אות יז) בפרשת וירא (בראשית יט, לג) גבי בכירה כתיב (שם) "ותשכב את אביה", ובצעירה כתיב (שם פסוק לה) "ותשכב עמו". צעירה שלא פתחה בזנות, ואחותה למדתה, חיסך עליה הכתוב, ולא פרסם גנותה. אבל בכירה שפתחה בזנות, פרסמה הכתוב בפירוש, עד כאן פירושו. כי מה שכתיב "עמו", אין לשון "עמו" רק שנים שישנים במטה, ולא פירש* החיבור לגמרי. אבל בבכירה כתיב לשון "את אביה", שהלשון משמע חבור גמור. ומפני כי אברהם נבדל מן הכחות החמריות, רק שהם עמו, כתיב "ושני נעריו עמו". אבל בלעם שיש לו חבור אליהם ומעורב עמהם*, כתיב "אתו", שהוא לשון חבור לגמרי. ומפני זה היה אצל אברהם ג' מדות שהם נוטים אל נפש נבדלת, והיא נבדלת מן החמרי הגשמי*. וג' דברים היו בבלעם שהיו מורים על כי נפשו נמשך אחר החמרי, כמו שאמרנו שהוא בא על האתון.

ואמר 'עין טובה ורוח נמוכה ונפש שפלה, מתלמידיו של אברהם אבינו. עין רעה ורוח גבוהה ונפש רחבה, מתלמידיו של בלעם הרשע'. ואלו שלשה מדות מצאנו באברהם לשבח; שהרי תמצא עין טובה באברהם, במה שהיה מכניס אורחים וגומל חסד, וזהו בודאי ממדת עין טובה. ותמצא בו מדת הענוה, שהיא רוח נמוכה, שאמר (בראשית יח, כז) "ואנכי עפר ואפר". ומדת נפש שפלה, כלומר שהיה מסתפק בשלו, ולא היה רודף אחר החמדה כלל, וזהו ממדת נפש שפלה, שהרי אמר (בראשית יד, כג) "אם מחוט ועד שרוך וגו'". הרי לא חפץ במה שראוי לו, ומכל שכן שלא היה חפץ מה שאין ראוי לו.

והפך זה בבלעם, ומפרש במדרש (במדב"ר כ, י) עין רעה, "וישא את עיניו וירא את ישראל שוכן לשבטיו" (במדבר כד, ב), בקש להכניס בהם עין הרע. רוח גבוהה, "מאן ה' לתתי להלוך עמכם" (במדבר כב, יג), רק עם חשובים מכם, ולכך בלק הוסיף לשלוח לו שרים נכבדים מאלה. ונפש רחבה, "אם יתן לי בלק מלא ביתו כסף וזהב" (במדבר כב, יח), וכמו שפירש רש"י בפירוש התורה. וכל אלו שלשה מדות רעות נמשכות אחר נפש בלעם, שהיה רוכב על האתון, והיה בא על אתונו, כמו שאמרנו. כי מאחר שהיה לנפשו חבור אל החמרית, היה בו כל אלו מדות; ידוע כי החומר דבק בו ההעדר, וכמו שהתבאר דבר זה כמה פעמים. ומפני כך היה בו עין הרע, שעין הרע דבק בו ההעדר עד שמוציא את הכל מן העולם, ולכך נקרא 'עין הרע'. וכן רוח גבוהה מורה על החסרון שהוא שייך אל החמרי, וזה אמרם בפרק (-רבי עקיבא-) [בני העיר] (מגילה כט.) האי מאן דיהיר בעל מום, שנאמר (תהלים סח, יז) "למה תרצדון הרים גבנונים", ואין "גבנונים" אלא בעל מום, שנאמר (ויקרא כא, כ) "או גבן או דק". ופירוש זה, שכל ההרים הגבוהים, כמו תבור וכרמל, מפני גבהותם יותר מן הראוי, בעלי מומין הם אצל סיני, שלא היה גבוה כל כך. ומפני כך לא נתן עליהם התורה, כי הגבהות הגדול הוא מום וחסרון. וטעם דבר זה, שכשם שהחסרון הוא מום, כך כל יתור ותוספות כנטול דמי (חולין נח:). ולכך התוספות מום וחסרון, כמו מי שהוא בעל חסרון ממש. והרי לך הן העין הרע בעצמו, הן רוח גבוה חסרון. וכן מה שהיה נפש בלעם רחבה לקבל ממון אחר היה זה חסרון, כי מי שאינו חסר ומסתפק בעצמו אינו מקבל דבר מאחר, שהוא שלם בעצמו. הרי לך ג' מדות אלו כולם מורים על החסרון וההעדר שהוא מצד החומר*.

ומפני כי בלעם בא על אתונו, היה* מתחבר אל החמור שהוא החומר, ולכך* היו כל מדותיו שהיה בעל חסרון והעדר. והפך זה מדת אברהם, שהיה רוכב על החמור, נבדל מן החומר, ולכך היה שלם בעצמו, ולא היה לו חסרון. כי מה שהיה עין טובה, הנה היה מסולק ממנו הרע, שהוא ההעדר והחסרון. והיה בעל ענוה, שבעל הענוה אין בו גבהות,

שהוא מום וחסרון. והיה לו נפש שפלה מסתפק בעצמו, שכל מי שמסתפק בעצמו אינו חסר, שאם היה חסר היה חומד ממון אחר.

והיינו דקאמר 'מה בין תלמידיו של אברהם אבינו ובין תלמידיו של בלעם הרשע'. תלמידי אברהם, מפני שאין בהם החסרון, אבל יש להם השלימות, ומצד* השלימות שיש בהם ראוים לאכול בעולם הזה, ונוחלין לעולם הבא, שהרי אין בהם חסרון והעדר. וכאשר מסולקים מן ההעדר, הם ראוים אל עולם הזה ועולם הבא. וזה שאמר הכתוב (משלי ח, כא) "להנחיל אוהבי יש", כי היש הוא הפך ההעדר והחסרון. ו"אוצרותיהם אמלא" (שם), דבר זה נאמר על האוצר הסמוי מן העין, והוא לעולם הבא, ודבר זה ימלא להם. והכל מפני שלימות ותמימות שיש בהם מבלי חסרון.

'**אבל תלמידיו** של בלעם הרשע יורשין גיהנם* ויורדין לבאר שחת'. ודבר זה נמשך אחר מדתם, כי מפני שהם בעלי חסרון, כי כל המדות אשר אמר למעלה הכל הם חסרון, ומפני כך ראוי להם הגיהנם, שהוא העדר וחסרון. שהרי נקרא "ציה וצלמות" (ירמיה ב, ו), ו"אבדון". ושם "ציה" נאמר על שהוא חסר והוא מסולק מן המציאות. ו'יורדים לבאר שחת' היינו ליום הדין הגדול יורדין עוד לבאר שחת, והוא יותר מן גיהנם. וכנגד זה שאמר 'תלמידי אברהם אוכלין בעולם הזה ונוחלין לעולם הבא', אמר שתלמידי בלעם הרשע הם הפך זה.

ומביא ראיה מן הכתוב (תהלים נה, כד) "ואתה אלהים תורידם לבאר שחת אנשי דמים ומרמה לא יחצו ימיהם". פירוש, כי כל ענין בלעם שדבק בו ההעדר, כמו שפירשנו מענין בלעם. ולפיכך נקראו תלמידי בלעם "אנשי דמים", שרוצים לבלעות אחרים, והכל מפני ההעדר והחסרון שדבק בהם. וקרא אותם "ומרמה" (שם), כלומר שיוצא מידתם מן היושר, ולפיכך נקראו "בעלי מרמה", כי המרמה היא יציאה מן התמימות, שהיא מדת היושר. ולפיכך אמר הכתוב "לא יחצו ימיהם", כפי מדתם שדבק בהם ההעדר לגמרי, כמו שהתבאר. שאם היו באים אל החצי, היו נכנסים במציאות, שהוא "יש" שאינו ראוי להם. אבל כיון שהם בעלי העדר וחסרון, אין ראוי שיבאו לחצי ימים. ובפרק חלק (סנהדרין קו:) אמרו שם כי היה בלעם הרשע בר תלתין ותלת שנין כאשר נהרג, לקיים "לא יחצו ימיהם". ולפיכך אמר הכתוב "תורידם לבאר שחת", ששם נשחתו ונאבדו הכל כפי מדתם, שכך ראוי להם.

והכל נרמז בשם "אברהם" ובשם "בלעם"; כי נקרא "אברהם", שהוא "אב המון גוים" (בראשית יז, ה), והאב הוא נותן המציאות, שהיה אברהם נותן המציאות אף לאומות, ולכך נקרא "אב המון גוים". ובלעם הפך זה, שהיה בולע עם. וכן אמרו בפרק

חלק (סנהדרין קה.) "בלעם" 'בלע עם', "בנו בעור" (במדבר כד, ג), שבא על בעיר. נרמז בשמו במה שנקרא "בלעם בן בעור" על שהיה רוצה לבלוע עם, ודבק בו ההעדר לגמרי. וזה מפני שבא על אתונו, וזה "בנו בעור", שבא על הבהמה החמרית, ודבר זה עצמו היה גורם לו שדבק בו ההעדר. הרי לך כל מה שאמרנו* למעלה נרמז בשם "אברהם" ובשם "בלעם"; כי היה מיוחד אברהם שלא היה דבק בו ההעדר שדבק בחומר, ומפני כך היה נותן המציאות לעצמו ולאומות. ובלעם דבק בו ההעדר, ולכך היה בולע עם. וכל זה מפני שהיה "בנו בעור", שבא על הבהמה החמרית, ודבק בו ההעדר, עד שהיה בולע עם. והבן הדברים האלו ותעמוד על מדריגת אברהם ומעלתו, וענין בלעם ופחיתתו.

ונקט התנא מנינא ג' דברים היו באברהם וג' היו בבלעם, ודבר זה כאשר תבין כי היה בבלעם ג' מיני חסרון, עד שהיו אלו מיני חסרון כוללים כל מיני חסרון. וזה כי האחד הוא מצד שהיה עצם רע בעצמו, ודבר שהוא רע בעצמו אין לך חסרון כמו זה, מצד שהוא עצם רע. ומורה על זה מה שהיה בעל עין הרע, כי עין הרע* נמשך מעצם רע. והשני, מצד התוספות שבו, שכל תוספות הוא חסרון, כמו שאמרו (מגילה כט.) האי מאן דיהיר בעל מום הוא. והשלישי, מצד שהיה נפש חסר, ולכך היה נפש רחבה לחמוד ממון אחר. והפך זה היה באברהם; שהיה עצם טוב בעצמו, ולא היה לו נפש חסירה, ולא היה בו תוספות, וזהו השלימות הגמור. ולכך אמר כי היה אברהם בעל עין טובה בעצמו, וזה מורה על עצם טוב בעצמו. והיה בעל ענוה, שאין בו תוספות. והיה לו נפש שפלה, שלא היה חומד ממון אחרים, שלא היה לו נפש חסירה, ובזה היה שלם לגמרי. וזה שרמז במה שנקט התנא מנינא אצל כל אחד ואחד.

וכדי שתבין דברי חכמים וחדותיהם על עמקם, הנה יש לך להבין כי אלו ג' דברים אשר אמרו כאן, דהיינו "עין טובה ורוח נמוכה ונפש שפלה", אלו שלשה דברים הם בחלקי הנפש אשר הם שלשה, כמו שבארנו למעלה (פ"ד מי"ד) אצל "ג' כתרים הם", ואצל (שם משנה כב) "הקנאה והתאוה והכבוד". ואברהם שהיה רוכב על החמור, כל חלקי הנפש, שהם שלשה כמו שאמרנו, הם שלימים, וכמו שאמר הכתוב (ר' בראשית כב, ג) "ויקח את שני נעריו עמו". כי בשביל שהיה אל אברהם נפש נבדל רוכב על החמור, היה לו שני נערים, שהם שני כחות. שאלו ג' חלקי הנפש; האחד עולה למעלה ורוכב על החמור*, הוא כח השכלי הנבדל. והשנים האחרים, הם קרובים אל הגוף. וכך היה לאברהם, שהוא היה רוכב על החמור, נבדל מן החומר, "ושני נעריו עמו".

ותראה כי היו הנערים עם אברהם עד שראה מרחוק המקום, ואז אמר להם "שבו לכם פה עם החמור", אבל כל זמן שלא ראה המקום מרחוק היו הנערים עמו. ודבר זה מורה

לך כי הכח הנבדל הוא רוכב על הגוף*, הוא מנהיג אלו שני כחות, והם עמו, עד שאלו שני כחות מקבלים מקדושתו וממעלתו של הרוכב על החמור. רק כאשר בא הכח הנבדל להתדבק במעלתו הנבדלת מן הגשמיים במעלה* העליונה, אז אינם יכולים, והם נשארים עם הגוף. ולפיכך כאשר ראה אברהם המקום אשר שם היה מתדבק אברהם במעלתו העליונה, אמר לנעריו "שבו לכם פה עם החמור". אבל כל זמן שלא היה מתדבק במעלתו זאת, אז "נעריו עמו", והם מתדבקים עמו.

ולפיכך אלו שלשה דברים אשר נזכרו כאן, שהם לחלקי הנפש, והם בעצמם כנגד "הקנאה והתאוה והכבוד" שבארנו למעלה (פ"ד מכ"ב), שהם ג' חלקי הנפש כמו שהתבאר. והנה עין הרע הוא כח הקנאה בעצמו. והכבוד הוא רוח גבוהה ביותר, והוא כנגד כח השכלי, שהוא מבקש הכבוד, כמו שהתבאר הכל למעלה אצל "הקנאה והתאוה והכבוד" (שם). ונפש רחבה הוא אהבת ממון, והוא גם כן תאוה, לא תאות המשגל בפרט, שהרי כתיב (דברים ה, יח) "ולא תתאוה בית רעיך". והנה אצל אברהם היו נעריו שנים עם הכח השכלי, ומקבלים מאתו, עד שכל אלו שלשה דברים היו בקדושה. ואצל בלעם דכתיב (ר' במדבר כב, כב) "שני נעריו אתו", היו מקבלים מאתו זוהמא, עד שכל השלשה היו מתועבים, הפך הקדושה. ולכך אמרו 'כל מי שיש בו ג' דברים מתלמידיו של אברהם', כי יש לאברהם תלמידים ותולדות. ויש לבלעם, שהוא נוטה אל הטומאה, תלמידים ותולדות. לכך אמר מנינא, כי המנין מורה שאלו דברים כוללים כל החלקים, מפני שהם לג' כחות הנפש אשר בארנו למעלה. כלל הדבר; מה שהיה אברהם מתעלה בכל כחות נפשו במעלה העליונה הנבדלת, והם ג' כמו שהתבאר, ועל ידי זה קנה אברהם ג' מעלות קדושות. שכל מעלה ומעלה, דהיינו "עין טובה ורוח נמוכה ונפש שפלה", מדריגה נבדלת מן החומר. וכל זה כאשר היה אברהם מתעלה על החמור*. והפך זה התעלות* בלעם בכחו, הוא לפחיתות ולטומאה, והיה דביקתו ברע. ויש לך להבין הדברים שרמזו חכמים כאן.

וכבר בארנו לך למעלה כי כל הדברים מן ראש הפרק שהתחיל 'בעשרה מאמרות נברא העולם' תמיד מזכיר מדריגת העולם זה אחר זה. וכל המאמרים נזכרים בלי זכר שום* אומר, שתראה מזה כי הכל דבר אחד. ועתה מסיים דבריו לומר כל מי שיש בו ג' דברים הוא מתלמידיו של אברהם, וג' דברים מתלמידיו של בלעם הרשע. כי אחר שזכר מדריגת הרבים, כמו שאמר (למעלה משנה יח) המזכה את הרבים והמחטיא את הרבים, זכר אחר זה מדריגת אברהם, שהיא עליונה, עד שהוא היה (בראשית יז, ה) "אב המון גוים", שהם רבים והוא אב להם*, והיה התחלה לכל העולם נחשב. וכבר בארנו עוד

אצל (למעלה פ"ב מ"ב) 'העוסקין עם הצבור שיהא כונתם לשם שמים, שזכות אבותם מסייעתם' שהאבות הם התחלה אל הרבים, עיין למעלה. ולפיכך זכר מדריגת אברהם אחר זה. והוא היה רוכב על החמור, עד שהיה מדריגת אברהם נבדלת. ומדריגה זאת באין ספק שייך אל העולם, כאשר היה אברהם התחלת העולם, כמו שבארנו במקומות הרבה מאוד. ולפיכך השלים התנא את סדר העולם במדריגת אברהם, שהיא המדריגה העליונה שהיא בעולם, ושעם מדריגת אברהם נקשר גן עדן, כל כך המדריגה העליונה הזאת אליו. וזכר גם כן ההפך, כי יש בעולם מדריגה הפך זה, הוא ענין בלעם שהוא הפך אברהם, כי הרע לעומת הטוב. ולהודיע כי מדריגת אברהם היא המדריגה העליונה, והוא הטוב הגמור, עד שיש כנגד זה החסרון והרע הגמור, שהוא נקשר עם הגיהנם לגמרי. ובדבר זה השלים ענין העולם בכללו וציור המציאות, כאשר תבין דברים אלו על סדרם וקשורם. לכך לא בא איש זר ביניהם, רק הכל נקשר בקשר אמיץ וחזק מאוד, כי הכל הוא סדר העולם וציור מציאתו, אשר התחיל התנא בו ראש הפרק (למעלה משנה א) "בעשרה מאמרות נברא העולם". ואין ספק כי אי אפשר לבאר הדברים האלו אשר זכר התנא על עמקם, כי מראש הפרק עד סוף הפרק הכל הוא סדר המציאות וקשור שלו. ומי שיש בו חכמה, הלא הדבר הוא נגלה לפניו מאד. ושים עיניך ולבך מאד אל הדברים אשר בארנו. ועוד יתבאר.

משנה כ

יְהוּדָה בֶן 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 וכו'. יש לשאול, מה ענין זה למאמר שלפניו. ויש לפרש, מפני שאמר לפני זה 'כל שיש בו שלשה דברים, עין הרע ורוח גבוהה ונפש רחבה, הוא מתלמידי בלעם הרשע. מה בין תלמידיו של אברהם אבינו לתלמידיו של בלעם הרשע, תלמידיו של אברהם אוכלין בעולם הזה ונוחלין לעולם הבא, ותלמידיו של בלעם הרשע יורשין גיהנם ויורדין לבאר שחת', אמר כי עוד יש מי שהוא בעל גיהנם, הוא* העז פנים, שמדתו שירד לגיהנם, כמו שיתבאר* איך שהוא ראוי שירד לגיהנם.

ומן הדין היה לו להקדים מאמר זה 'עז פנים לגיהנם ובושת פנים לגן עדן', רק מפני שרצה להקדים 'הוי עז כנמר', כמו שיתבאר שבא לומר אף על גב שאין ראוי להיות עז פנים מפני שהוא בעל גיהנם, אבל בעבודת המקום ראוי שיהיה עז פנים. ולכך ראוי להקדים, שלא יבין האדם כאשר ילמד מאמר זה 'עז פנים לגיהנם', ואין אדם לומד כל

המסכתא בבת אחת, רק לומד מאמר מאמר, ואפשר שילמד מאמר זה, וקודם שילמד מאמר השני יבא לידו מצוה, ואם לא יעיז פנים במצוה נגד המלעיגים לא יעשה המצוה, ואם כן יבטל המצוה. ולכך מקדים 'הוי עז כנמר לעשות רצון אביך שבשמים', ועתה כבר שנה שיהיה עז בעבודת המקום. ולכך מקדים 'הוי עז כנמר וגומר', ואחר כך שנה 'עז פנים לגיהנם'. ועוד, אם אשמועינן קודם 'עז פנים לגיהנם', ואחר כך 'הוי עז כנמר', היה משמע שלא בא התנא ללמוד שיש לו להיות עז פנים במצות השם יתברך ומחוייב לעשות, אבל מפני ששנה 'עז פנים לגיהנם', אמר אחר כך במצות השם יתברך מותר להיות עז, ואם אי אפשר לקיים המצוה רק שצריך שיהיה עז, מותר להיות עז, דהכי משמע. אבל מכל מקום אם אפשר לקיים המצוה בלא עזות, ויעשה המצוה שלא בפני המלעיגים, יותר עדיף. ודבר זה אינו, אבל יש להיות עז כנגד המלעיגים, ויעיז פנים* כנגדם, ואף אם אפשר לו לעשות המצוה שלא בפני המלעיגים, צריך שיהיה עז בעבודת המקום, ולא יחוש למלעיגים. וכך משמע כאשר הוא שונה קודם 'הוי עז כנמר', שאינו משמע שבא להתיר העזות שהוא אסור, שהרי לא אשמעינן עדיין איסור עזות שבא התנא להתיר* העזות בעבודת המקום. אבל עיקר הפירוש יתבאר בסמוך, והוא יהיה לעד על הפירוש של מעלה.

ויש לשאול, לענין מה יהיה עז כנמר. ולמה יהיה "קל כנשר ורץ כצבי וגבור כארי" ולא היה לו די באחד מהן. והרב רבינו יעקב בעל הטורים ז"ל האריך בפירוש הזה בהקדמת ספרו אורח חיים, ואין כדאי לאדם להשיב על דבריו. ועתה יש לך לדעת ולהבין פירוש המאמר הזה, כי המתבייש מתפעל מאחר מפני הבושה, ואם הוא מתפעל אינו בא לכלל שום פעולה. ועל זה אמר 'הוי עז כנמר', שלא יהיה מתפעל, כדי שיכול לפעול מה שירצה לעבוד השם יתברך. ואין העזות שום מעשה כלל כמו שהם האחרים, אבל העזות שלא יהיה מתבייש, ואז לא היה בא אל שום פעולה כמו זה*.

ואחר זה כל פעולה וכל מעשה הוא נעשה על ידי שלשה דברים; האחד, כאשר יתחיל לעשות, אף על גב שלא התקרב אל הפעולה, היא התחלה בלבד. כגון שהוא יושב, ועומד, הנה העמידה אינה התקרבות אל המעשה, רק היא התחלה בלבד. ואחר ההתחלה, יש התקרבות אל המעשה, והוא דבר בפני עצמו. והמעשה עצמו הוא דבר בפני עצמו. ומפני שרצה יהודה בן תימא להזהיר באיזה ענין יבא האדם לפעול המצוה, והתחיל שיהא עז כנמר. שאם לא יהיה לו עזות, לא יבא לפעול כלל בעבודת הבורא, כמו שאמרנו, כי המתבייש לא יבא לידי שום דבר, ולכך יהיה עז. ואחר כך מזהיר האדם בעבודה כנגד ההתחלה, שלא יהיה כבד, ויהיה זריז בתחלה, על זה אמר 'הוי קל כנשר'.

ובדבר שהוא התחלה שייך קלות, כאשר הוא קל, ואין טבעו מכביד עליו לעמוד ממקומו אשר הוא יושב. וזהו סגולת הנשר, שאין טבעו מכביד עליו, ולכן אמר 'הוי קל כנשר'. וכנגד הדבר שהוא אחר ההתחלה אמר 'ורץ כצבי', כי מה שהוא רץ על הדרך אחר שעמד הוא מקרב אל גוף המעשה, ואמר שיהיה בזריזות היותר מאוד. ולכך אמר שיהיה 'עז כנמר' שלא יתבייש, ויתעורר על הפעולה. ויתחיל בפעולה, ויתקרב עוד אל המעשה עצמו, שהיא העבודה. ועוד יהיה זריז לגמור המעשה עצמו, ועל זה אמר 'וגבור כארי'. כך הוא פירוש דברי יהודה בן תימא.

ועתה עוד פקח עיניך, אף כי פירוש אחד הוא עם מה שנזכר. כי יהודה בן תימא בא להשלים את האדם בעבודת בוראו, אשר בריאת האדם הוא לתכלית זה שנברא לעבוד את בוראו. ומפני שהאדם בעל חומר, והאדם מצד חומרו הוא כמו אבן דומם, ואינו חפץ בשום דבר, ועל זה אמר 'הוי עז כנמר'. כי מי שיש לו עזות אינו כמו אבן דומם עד שלא יהיה לו חפץ ותשוקה, רק יהיה עז כנמר, שהנמר מחמת שיש לו עז פנים, משים פניו אל הכל מחמת העזות שהוא בפנים, ואינו מרחיק עצמו משום דבר, וזה* בשביל עזות שלו. ועל זה אמר שלא יהיה נחשב כמו אדם ישן בעבודת בוראו, אבל יהיה נחשב עז בעבודת בוראו, עד שמכח עזות שלו משים* פניו אל הכל. מכל מקום לפעמים אין לו כח המתעורר שמתעורר אותו אל הפועל, כי תמצא כמה בני אדם שהם חפצים מאד מאד אל דבר, והנה יש להם העזות, ואין להם כח המעורר* אותם אל דבר, וזה מפני כובד טבעם. וכנגד זה אמר 'וקל כנשר', שלא יהיה טבעו מכביד עליו בעבודת בוראו, אבל יהיה מעורר עצמו עד שיהיה קל בעבודת בוראו, ולא יהיה טבעו מונע אותו מזה. ואחר כך כאשר יש לו כח המעורר, הנה עוד צריך הכנה שיהיה* מתנועע אל המצוה, ועל זה אמר 'ורץ כצבי', הוא התנועה אל המצוה. ואין זה עשיית המצוה לגמרי, רק התנועה אל המצוה. ולכך כנגד עשיית המצוה בעצמה אמר 'וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים'. ודבר זה כי יעשה האדם כל הדברים בכח ובזריזות יתירה.

וכל הדברים האלו הזהיר בן תימא כנגד האדם שיגבר על חומרו, שהוא המונע את האדם מן הפועל. כי אין בחומר פעולה, ולפיכך החומר הוא מונע האדם מן עבודת המקום. ולכך התחיל ב'עז כנמר', שהוא ההתחלה שלא יהיה כמו נרדם וכמו ישן, שאפילו התשוקה והחפץ לפעול אין בו, אבל יהיה לו עזות פנים, שיש לו חפץ ותשוקה לפעול. ואחר כך אל יהיה לו מניעה* כובד טבעו החמרי, עד שהוא חסר כח המתעורר, שהוא מעורר את האדם אל עשיית המעשה ואל הפעולה, ועל זה אמר שיהיה קל כמו הנשר. ואחר כך אמר 'ורץ כצבי' הוא התנועה אל המצוה, והתנועה היא התחלת היציאה אל

הפועל, ועל זה אמר שיהיה 'רץ כצבי'. וכנגד המעשה, שהוא הוצאת עצם* המצוה אל הפועל, אמר 'וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים'. ומה שאמר 'לעשות רצון אביך שבשמים', ולא אמר 'לעשות רצון הקב"ה'. שבא לומר כי לכך נוצר האדם מתחלת הבריאה שיהיה עובד הקב"ה, ולכך אמר מאחר שהוא אביך והוא בוראך בשביל זה, הנה יש לך לעשות כן.

ומפני שאמר בכאן שלא יהיה האדם כמו מי שהוא ישן ולא יהיה טבעו מכביד עליו מלפעול, רק יהיה בעל פעולה וזריזות ביותר כדי לעשות רצון אביך* שבשמים, אמר כי כל זה שאמרנו שיהיה עז וגבור בפעולותיו היינו כדי לעשות רצון אביך, אבל בשאר דברים זולת זה אינו כך, רק כי 'עז פנים לגיהנם ובושת פנים לגן עדן'. ולכך סמך אחריו 'עז פנים לגיהנם ובושת פנים לגן עדן'.

ובאם תשאל טעם לדבר זה, מפני מה מסוגל עזות פנים לגיהנם ובושת פנים לגן עדן. הלא הדבר הזה יש לך להבין כי 'עז פנים לגיהנם' מפני שהעולם הזה ראוי לו השווי. וכאשר האדם בעזותו, הוא מתיחס לאש, בשביל העזות והכח, כי כל דבר שהוא בעל כח וגבורה יאמר עליו שהוא אש, כדאיתא בפרק (-המביא-) [אין צדין] (ביצה כה:) תניא משמיה דרבי מאיר, מפני מה נתנה תורה לישראל, מפני שהם עזים, שנאמר (דברים לג, ב) "מימינו אש דת למו". ותניא רבי ישמעאל אומר, ראוים הללו ליתן להם דת אש. איכא דאמרי, דתיהם של אלו אש, שאלמלא לא נתנה התורה לישראל אין כל בריה יכולה לעמוד לפניהם, עד כאן. ופירש* רש"י ז"ל 'דתיהם של אלו - מנהגם של אלו אש, שעזים הם כאש', עד כאן לשונו. ומפני שכל דבר שואף אל מקומו; כמו שתראה כי האש הוא חוזר ובא אל יסוד אש*, והמים חוזרין ושבין אל מים, והרוח אל רוח, והעפר אל עפר, כי כל אחד חוזר למקומו. ולפיכך עז פנים שהוא אש, מקומו הטבעי שהוא מיוחד לו הוא הגיהנם, שהוא האש. ונקרא 'אש של גיהנם' (תנחומא חיי שרה, ג), בעבור הכח והתוקף הגדול אשר בו דבקים הרשעים, אשר יצאו מן השווי והיושר, ולכך הם דבקים בכח הזה, אשר הוא כח עז יוצא מן השווי, [ו]אין מקום להאריך בזה. מכל מקום התבאר כי הגיהנם הוא כח יוצא מן השווי בתוקף שלו, ובכח זה דבקים הרשעים, ולפיכך עזות פנים לגיהנם.

ובושת פנים שהוא הפכו, לגן עדן. כי מאחר שעזות פנים לגיהנם, מדבר זה נלמד כי ההפך של עזות פנים, שהוא בושת הפנים, מקומו בהפכו, שהוא גן עדן. וידוע כי הגן עדן שם השקט והשלוה. וכבר ידוע מענין בושת הפנים שאינו בעל פעולה, והוא אדרבה, נעדר הפעולה, כמו שהתבאר למעלה. שכשם שהעזות פנים פועל תמיד, כך בושת

פנים אינו פועל, ואדרבה*, הוא מתפעל. ולפיכך בושת פנים מקומו בגן עדן, שנקרא "עדן" (בראשית ב, טו), והעדן הוא השקט מנוחה ושאנן. ועוד, בשביל מדת הפשיטות שיש לבושת פנים, שאינו יוצא מן השווי כמו עז פנים שיצא מן השווי בעזותו, ולפיכך ראוי לו גן עדן, שהוא מדריגה פשוטה נבדלת, והבן זה. ולפיכך ראוי שיהיה מקומו בגן עדן.

ויש לך להבין איך אמר התנא כי לענין לעשות רצון הקב"ה יהיה 'עז כנמר', ויהיה בעל פעולה. ובשאר מילי דעלמא 'עז פנים לגיהנם ובושת פנים לגן עדן'. ודבר זה כי העזות הוא יוצא מן הסדר ומן השווי, ואצל עבודת השם יתברך, כל שמוסיף אין זה יציאה מן הסדר ומן הראוי, כי זהו הראוי והסדר להיות זריז מאד במצות השם יתברך, שהוא היושר והצדק, ולפיכך אמר 'הוי עז כנמר וכו'. אבל במילי דעלמא, אם יוצא בעזות מן הסדר, הוא בעל גיהנם. ודבר זה יש לך להבין מאד, כי הם דברים ברורים.

ואמר אחר כך 'יהי רצון וכו'. יש לתמוה מה ענין אלו שני דברים ביחד לומר 'עזות פנים לגיהנם ובושת פנים לגן עדן, יהי רצון וכו'. אבל פירוש זה, כי כאשר אמר 'עז פנים לגיהנם', ובשביל כך עונש הגיהנם קרוב מאד, כי יותר יש עזי פנים מן בושת פנים בעולם, בפרט בישראל, כמו שאמרנו למעלה כי (ביצה כה:) שלשה עזים הם, וישראל עזים באומות. עד שיש לחוש חס וחלילה לגיהנם שישלוט בזרע אברהם. ועל זה אמר 'יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך', כי אלו שני דברים מיוחדים לסלק ישראל מן הגיהנם. ודבר זה גילו במדרש בפרשת לך לך (ב"ר מד, כא) רבי שמעון בר אבא משום רבי יוחנן אמר, ארבעה דברים הראה לו הקב"ה; גיהנם, מלכיות, ומתן תורה, ובית המקדש. אמר לו, כל זמן שבניך עוסקים בשתים, נצולים משתים. פירשו משתים, נופלים בשתים, עד כאן.

ובארנו מדרש זה בספר גבורות ה' (סוף פרק ח), ושם פירשנו דבר זה, כי בית המקדש והתורה הם עיקר העולם. כי כמו שבאדם הלב והמוח עיקר האדם; הלב שממנו החיות, והמוח ששם השכל. וכך בכלל העולם יש בהם בית המקדש והתורה, שהם עיקר העולם. שכמו שכל האיברים מקבלים החיות מן הלב, אשר הוא באמצע גוף האדם, והלב מקבל פרנסה תחלה, ואחר כך ממנו מקבלים שאר איברים, שהלב שולח פרנסה לכל האברים. וכן כל העולם שותה מתמצית ארץ ישראל, כי ארץ ישראל שותה תחלה. ובית המקדש הוא עיקר ארץ ישראל, ובאמצע ארץ ישראל. וכמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם. ולפיכך בית המקדש והתורה צמודים יחדיו, מפני כי בית המקדש קדושת העולם הזה, והתורה מתעלה עד למעלה. ועל ידי בית המקדש שהוא בארץ*, ועל ידי

התורה שמגיע עד עולם העליון, יש לעולם סולם עומד בארץ, ומגיע למעלה מן השמים. לכך אמר כאשר ישראל מתעסקים במקדש ובתורה, ינצלו מן הגיהנם. ודבר זה תוכל להבין מן הדברים שביארנו לך, כי כאשר הוא מתעסק באלו שתים, הוא מתעסק בדבר שהוא עיקר, כי הבית* המקדש והתורה הם כנגד הלב ומוח, שהם עיקר האדם, כך אלו שנים עיקר בעולם. ובשביל זה ניצול מן הגיהנם, שאין הגיהנם רק ששם נאבד האדם, ואינו בכלל מציאות, כי הוא חשך ואבדון.

ויותר מזה, דאמרינן בבבא בתרא בפרק קמא (ד.) על הורדוס שכבה אורו של עולם, שהרג את החכמים, וכבה אורה של תורה, ילך ויתעסק באורו של עולם, הוא בית המקדש, שנקרא 'אורו של עולם' כדאיתא התם. ולמה נקראו אלו שנים 'אורו של עולם'. כי אלו שניהם הם עיקר מציאות העולם, כמו שהחושך הוא העדר המציאות, שאין דבר נמצא בחושך*, כמו שביארנו פעמים הרבה דבר זה למעלה, שנקרא 'חושך' מלשון (בראשית כ, ו) "ואחשוך גם אנכי אותך מחטוא לי", (בראשית כב, יב) "ולא חשכת את בנך את יחידך", שהוא לשון העדר. ולפיכך אלו שנים, דהיינו בית המקדש והתורה, ענין אחד, שתי מדריגות זו על זו. ולפיכך כאשר האדם מתעסק באורו של עולם, הוא בית המקדש והתורה, נצול מחושך של גיהנם, כמו שאמרו במדרש. כי המתעסק בעיקר מציאות העולם נצול מן העדר המציאות, הוא הגיהנם. ולפיכך אחר שאמר 'עז פנים לגיהנם, ובושת פנים לגן עדן', אמר 'יהי רצון שיבנה וכו', ואז ישראל נצולים מן הגיהנם. ואלו הדברים ברורים מאד כאשר תבין.

ותעיין איך מי שעוסק במקדש ותורה* נצול מן הגיהנם. כי אחר שסדר צד שמאל, שהוא הגיהנם, וצד ימין, שהוא גן עדן, סדר האמצעי בין שתי הקצוות, שהיא בית המקדש והתורה ביניהם, והבן הדברים האלו מאד.

משנה כא

הוּא הָיָה אוֹמֵר, בֶּן חָמֵשׁ שָׁנִים לַמִּקְרָא, בֶּן עֶשֶׂר לַמִּשְׁנָה, בֶּן שְׁלֹשׁ עֶשְׂרֵה לַמִּצְוֹת, בֶּן חֲמֵשׁ עֶשְׂרֵה לַתַּלְמוּד, בֶּן שְׁמוֹנָה 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 למקרא וכו'. במאמר הזה בא לבאר ענין האדם מראשיתו ועד סופו. והאדם יש לו דמיון אל בית המקדש, כי ההיכל היה גבוה מאה אמה (מדות פ"ד מ"ו), וכך חיי האדם. אף על גב ש"ימי שנותינו שבעים שנה" (תהלים צ, י), מצד הזכות מגיע עד מאה. ולמה מגיע עד מאה, כי האדם הוא תבנית היכל. ודבר זה בארו עוד בפרק

חלק (סנהדרין ק.) אדם הראשון היה מן הארץ עד הרקיע, כיון שסרח, הניח הקב"ה ידו עליו ומעטו והעמידו על מאה אמה. ועוד אמרו בחלק (סנהדרין ק.) "ואולך אתכם קוממיות" (ויקרא כו, יג), רבי יהודה אומר מאתים אמה, רבי שמעון אומר מאה אמה, כאדם הראשון. אין לי אלא אנשים, נשים מניין, תלמוד לומר (תהלים קמד, יב) "בנותינו כזויות מחוטבות תבנית היכל", כמה היה היכל, מאה אמה, עד כאן. הרי כי למדו שעור האדם מן קומת ההיכל שהוא מאה אמה, כי משפט אחד להם, ובריאה אחת להם; שכשם שהאדם נבדל מכל הנבראים שעל פני האדמה בקדושתו, שיש לו נשמה נבדלת. כך בית המקדש נבדל מכל האדמה בקדושתו האלהית.

וזהו אמרם במסכת ברכות (לג.), אמר רבי אלעזר, כל אדם שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו. וביאור זה כי האדם מתדמה אל בית המקדש; שכמו שבית המקדש הוא נבדל מכל האדמה, כך האדם נבדל מכל הנבראים שעל פני האדמה. אבל אם האדם הוא בעל חומר, אין לו דמיון אל בית המקדש, שהוא נבדל בקדושתו. אבל אם יש בו דעה, שהוא השכל הנבדל, ואז האדם נבדל בקדושתו מכל הנבראים שעל פני האדמה, כמו בית המקדש, שהוא גם כן נבדל בקדושתו מכל האדמה. וזהו שנחשב כאילו נבנה בית המקדש בימיו, כי האדם עצמו הוא דמיון אל בית המקדש כמו שהתבאר. וכבר ביארנו זה במקום אחר גם כן. ובא לומר כי האדם הוא דמיון בית המקדש, ולפיכך יקדש האדם עצמו להיות קדוש* גם כן, עד שהוא כמו* בית המקדש גמור. ועוד שאמר (למעלה משנה כ) 'יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו וכו', ואמר כי עכשיו שאין בית המקדש, הנה האדם עצמו הוא בית המקדש, כמו שבארנו למעלה. ועוד יתבאר בסמוך סוד* המאמרים האלו.

בן חמש למקרא וכו'. יש לשאול, כי אין ספק כי אלו שיעורים יש בהם טעם, ובלא טעם לא אמרו אלו הדברים, ולפיכך יש לפרש טעם בדברים אלו. וזה כי זכר שלשה דברים זה אחר זה; מקרא, משנה, תלמוד. ואלו שלשה דברים הם השגות חלוקות; מקרא הוא השגה מה, ואין ההשגה בשלימות ובבירור, אבל המשנה היא הידיעה בבירור, והתלמוד הוא להבין טעם הדבר, שאינו במשנה כלל. ולפיכך אלו שלשה דברים הם מחולקים. וכבר אמרנו (תפארת ישראל פנ"ו) כי מקרא משנה תלמוד* הם כנגד חכמה דעת בינה; כי המקרא יש בו חכמה, אבל המשנה היא הידיעה הגמורה, להבין כל דבר כפי מה שהוא בהבדל של כל אחד מן אחד, עד שידע הדבר מבורר. כי זה ענין הדעת שידע להבדיל בין דבר לדבר, וזה הוא ענין המשנה. והתלמוד הוא בינה, שמוציא דבר מתוך דבר על ידי הפלפול, כל זה נקרא 'תלמוד'.

ואמר 'בן חמש למקרא'. כי יש לך להבין כי החכמים נתנו לאדם כל עשרה שנים מן ימי חייו מדריגה בפני עצמו. והדבר הזה ראוי מאד, הן אם אתה אומר כי "ימי שנותינו שבעים שנה" (תהלים צ, י), או כפי מה שחשב בכאן עד מאה, סוף סוף כשם שיש שנוי למספר שלשים* מן עשרים, [כי] זהו מספר אחר לגמרי. ולא כך עשרים וחמשה או עשרים ושבעה, אין לו שנוי מן עשרים, שהרי מזכיר עמו עשרים. אבל עשרים, שלשים, ארבעים, כל אחד ואחד מספר בפני עצמו. ולכך בכל אחד יש לו לאדם מדריגה אחרת. ולכך מפרש התנא כל מספר עשרה החדוש שנתחדש בשביל מספר עשרה.

ואלו שלשה, דהיינו מקרא משנה תלמוד, נתן השעור 'בן חמש למקרא, בן עשר למשנה, בן ט"ו לתלמוד'. ודבר זה מפני כי האדם נולד בלא שכל לגמרי, וכאשר האדם בן חמש מתחיל השכל באדם, וזה מפני שעברו חצי עשרה שבו האדם משתנה. וכאן לא אמרינן שצריך עשרה, מפני כי כל השאר השנויים כאן, החדוש בא מעצמו; בן עשרים לרדוף, בן שלשים לכח, בן ארבעים לבינה, ולפיכך צריך אל זה עשרה. אבל מקרא משנה תלמוד, שאין הדבר מגיע מעצמו, שצריך לו רב אשר ילמד אותו, אין צריך להמתין עד עשרה, רק חמש, כי דל פלגא על המלמד, ופלגא על עצמו. שאפשר ללמד אותו כאשר עבר רוב עשרה, דהיינו חמשה שנים, ומיד יכול ללמדו מקרא. וכן משנה היה ראוי שיהיה מתחיל עשרה שנים אחר מקרא, רק כי הרב מועיל דפלגא עליו, לכך אין צריך רק חמשה אחר משנה. ותלמוד גם כן אין צריך להמתין בשביל זה עשרה, רק חצי עשרה, לכך 'בן ט"ו לתלמוד'. ועוד, כי כל אלו שלשה מקרא משנה תלמוד, אינם מחולקים לגמרי כמו שהם השאר, ומקרא עצמו מועיל למשנה, ומשנה מועיל לתלמוד. ולפיכך אין החלוק ביניהם עשרה לגמרי כמו שהוא בשאר, כי שלשה אלו, אף על גב שהם מחולקים, נחשבו כמו דבר אחד, וכל אחד יועיל אל השני. ולפיכך 'בן חמש למקרא בן עשר למשנה בן חמש עשרה לתלמוד' כסדר. אף כי היה ראוי שיהיה בן ט"ו למשנה, דהיינו עשרה אחר מקרא, מכל מקום מועיל המקרא עד שאינו צריך רק חמשה שנים אחר המשנה. וכן התלמוד היה ראוי עשרה שנים אחר המשנה*, ומועיל המשנה שאין צריך רק ה' שנים. ועוד, כי אלו שלשה, מקרא משנה תלמוד, אף על גב שמתחיל בחכמה, אין זה חכמה גמורה, דהא בן ארבעים לבינה. רק שיוכל לקבל קצת חכמה, ואין הדבר בשלימות גמור כמו שהוא אצל השאר שהם בשלימות. ולכך די באלו ג' דברים חצי עשרה; בן ה' למקרא, בן עשרה למשנה, בן ט"ו לתלמוד.

והא דאמרינן בפרק נערה (כתובות נ.) אמר שמואל לרב יהודה בר שילת, עד שית לא תקבל, מבר שית תקבל וכו'. יראה דהתם איירי להכניסו לבית המדרש, לפי שמכריחין אותו ללמוד, וכדאמר 'וספי ליה כתורא', ומפני כך פחות משית לא תקבל.

ואמר 'בן שלש עשרה למצות'. ודבר זה מפני שכל זמן שהאדם קטן אין ראוים לו המצות שיהיה מחוייב בהם, עד שבא לכלל 'איש'. כי המצות* הם גזירות על האדם שמחוייב בהם האדם, ולא שייך צווי ואזהרה אלא למי שהוא איש, ועל זה שייך אזהרה, אבל מי שאינו איש לא מקבל צואה ואזהרה כמו שהם דברי תורה. אבל יש מצוה לדבר עם התינוק בלשון רכה, ולחנך אותו. והזמן שהוא איש [כ]שהוא* בן שלש עשרה, וזה מפני כאשר הוא בן שלש עשרה מביא שתי שערות (נדה מו.). ודבר זה מורה על שהוא איש כאשר הביא שתי שערות במקום ערוה, וראוי להיות מקבל גזירה ואזהרה* בכח, "כי כאיש גבורתו" (שופטים ח, כא), ומקבל הגזירה מן השם יתברך* בכח ובגבורה.

ואמר 'בן שמונה עשרה לחופה'. פירוש דבר זה, כי האדם אין גידול שלו בקומתו עד שהוא בן שמונה עשרה, ונשלם אז גידול שלו כאשר הוא בן י"ח. ומאז חייב להשלים עוד עצמו באשה, כי כל זמן שלא נשא אינו אדם שלם, וכדאמרינן בפרק הבא על יבמתו (יבמות סג.) אמר רבי אלעזר, כל מי שאין לו אשה אינו אדם, שנאמר (בראשית ה, ב) "זכר ונקיבה בראם ויקרא את שמם אדם". וכל זמן שאינו בן שמונה עשר לא נשלם קומתו בגופו הוא עצמו, לכך אין צריך להשלים עצמו באשה, שהיא תוספת יותר על עצמו. אבל כאשר הוא בן שמונה עשרה, שכבר נשלם עצמו בגופו, יש לו להשלים עצמו באשה, שהיא תוספת על עצמו*.

ואף על גב שהדבר הזה נראה לעינים שגידול האדם הוא עד שמונה עשרה, מכל מקום הדבר הזה נראה בנבראים. הלא תראה כי השמש וכל הכוכבים הקף שלהם בעשרים וארבעה שעות, ורביעית מן ההקף, שהוא שש שעות, עולים וצומחים מן הארץ עד שהם בגובהם. וידוע כי שבעים שנה הם ימי האדם, והרביעית מן ימיו הם שמונה עשרה שנה פחות חצי שנה. ולפיכך עלייתו של אדם וצמיחתו רביעית זמנו, עד שהוא בן שמונה עשרה שנה, ואז הוא בגבהו. ועוד, מפני כי קומת האדם שמונה עשרה טפחים, שהרי בכל מקום שערו חכמים קומת האדם שלש אמות, שהם שמונה עשרה טפחים (מנחות צח.), ואלו שמונה עשרה טפחים, שהם קומת האדם, עומד עליהם בשמונה עשרה שנים.

אבל יש עוד בזה טעם, כי אלו שמונה עשרה שנים לחופה הם כנגד שמונה עשרה צלעות שבאדם, שנים עשרה גדולים ושש קטנים, והאשה נלקחה מאחת מצלעותיו (בראשית

ב, כא). וכאשר האדם יש לו שמונה עשרה שנים, כנגד שמונה עשרה צלעות שלו, יש להחזיר לו עוד הצלע שנלקח הימנו, והרי האשה נקראת 'צלעתו'. ואף כי רש"י זכרונו לברכה פירש (שם) "מצלעותיו" מסטרוהי, כמו (שמות כו, כ) "ולצלע המשכן", הרי אונקלוס תרגם (שם בבראשית) 'מעלעוהי', וזהו לשון צלע. וכן מוכח מדברי חכמים זכרונם לברכה. ואין כאן מקום לזה. ועוד יש טעם בזה, ויתבאר בסמוך.

ואמר 'בן עשרים לרדוף'. פירושו לרדוף את אחרים, כי עד עשרים שנה אינו קל לרדוף. פירוש שהוא רודף את אחר ולמשול עליו. ולפיכך אצל מלחמה, שיש לו לאדם לרדוף אחר שונאיו ולמשול עליהם, דכתיב (ויקרא כו, ח) "ורדפו מכם חמשה מאה וגו'", (דברים לב, ל) "איכה ירדוף אחד אלף וגומר", אין האדם יוצא למלחמה לרדוף עד שהוא בן עשרים שנה, כי אז האדם מבקש לנצח ולמשול על אחר, וזה הוא דווקא כאשר הוא בן עשרים, שאז מתחדש בו כח זה* שהוא מבקש למשול. כי כאשר הגוף הוא בשלימות גידול שלו, אז הצורה היא בשלימות, ואין הצורה מוטבעת בחומר, כמו שהיה קודם זה הצורה מוטבעת בחומר, [ו]עתה יש לה משפט הצורה. וכמו שהגוף הוא בשלימות כאשר הוא בן שמונה עשרה שנים, כך הצורה היא בשלימות כאשר הוא בן עשרים שנה.

וזהו אמרם (קידושין כט:) כי השם יתברך ממתין לאדם עד עשרים שנה, אם לא נשא אשה אומר תיפח רוחיה. ולמה ממתין אלו שני שנים, רק* כי בן עשרים שנה הצורה היא בשלימות, וראוי שישא אשה, שיהיה האיש צורה לאשה. ומה שאמרו כאן כי 'בן שמונה עשרה לחופה', כי החופה רק התחלת הנשואין, כי כן התחלת הזמן שישא*, ובאלו שתי שנים ראוי שתהיה החופה, שהיא התחלה בלבד, ולכך אמרו 'בן שמונה עשרה שנים לחופה'. מכל מקום לענין העונש אינו נענש רק אחר שהוא בן עשרים, ונשלמה הצורה, וראוי שיהיה צורה לאשה. ומפני כי הצורה היא בשלימות כאשר הוא בן עשרים, והצורה מבקשת למשול על הכל, כי דבר זה נמשך אחר הצורה בודאי, שהרי כתיב באיש (בראשית ג, טז) "והוא ימשול בך", הרי האיש, שהוא נמשל לצורה, ראוי אליו הממשלה. וזה שאמר 'בן עשרים לרדוף'.

ולפיכך בית דין של מעלה אין מענישין עד שהוא בן עשרים (שבת פט:), כי אין בית דין של מעלה מענישין עד שהצורה של אדם בשלימות, בלתי מוטבעת בחומר, כי כך ראוי לבית דין של מעלה, שהכל אצלם בשלימות, בלתי מוטבע בחומר. ומאחר שהכל הוא בשלימות אצלם, אין מענישין את האדם עד שהוא בריה שלימה בצורתה. אבל בית דין של מטה, שאין הכל אצלם בשלימות, רק התחלת שלימות, וכאשר האדם בן שלש עשרה אז התחלת איש, ומענישין את האדם.

ובפרק הערל (יבמות פ.) פליגי בית שמאי ובית הלל, דלבית שמאי זכר שלא הביא שתי שערות עד שהוא בן שמונה עשרה הרי זה סריס, ונקיבה שלא הביאה שתי שערות עד שהיא בת (-עשרים-) [שמונה עשרה] הרי היא איילונית. ולבית הלל עד עשרים. ובהא פליגי, דלבית שמאי כיון דהגידול של אדם הוא עד י"ח, כמו שאמרנו למעלה, אם לא נראה שהוא איש כאשר כבר כלה גידול שלו, הרי אינו איש. ואף על גב שרוב בני אדם נעשים לאיש בן שלש עשרה, אבל לפעמים נמשך הדבר עד תכלית גידול האדם, שהוא בן שמונה עשרה, ואז נחשב סריס. ולבית הלל עד עשרים, כי אף על גב שתכלית* גידול של אדם עד שמונה עשר, מכל מקום כאשר הוא בן עשרים הוא השלמת האדם בצורתו, שאחר (-ש-)גידול הגוף, יושלם האדם בצורתו, כי קודם שגדל הגוף אין הצורה בשלימות, כי הצורה מוטבעת בחומר. ולפיכך אחרי שהגוף הוא בשלימות גידול שלו, וזה כאשר הוא בן שמונה עשר, אז אחר כך כאשר הוא בן עשרים האדם בשלימות צורתו בלתי מוטבעת בחומר, ולכך לבית הלל עד עשרים.

ואמר אחר כך 'בן שלשים לכח'. כי אחר שאמר כי 'בן עשרים לרדוף', כלומר שאז האדם בשלימות צורתו, וכאשר הוא בן שלשים אז כחות הנפשיים הם בשלימות, ולפיכך 'בן שלשים לכח'. והלוים יבאו לעבוד כאשר הם בני שלשים, שאז הנפש וכחותיו בשלימות. ואפשר לומר כי הנפש יש בה שלשה כחות, כמו שהתבאר למעלה, ולכך 'בן שלשים לכח'. אבל אין צריך לזה, כי אחר שהוא בן עשרים, ואז צורתו בשלימות, לכך אחר כך כאשר הוא בן שלשים כחות הנפש בשלימות.

ואמר 'בן ארבעים לבינה'. כי הבינה כאשר הוא השכל בשלימות, ולפיכך צריך עוד - אחר שכחות הנפש בשלימות - עשרה שנים, עד שהשכל הוא בשלימות יותר. ולעולם כל אשר נבדל, והוא שכלי*, אינו ממהר להיות נשלם. ולכך 'בן עשרים לרדוף, בן שלשים לכח, בן ארבעים לבינה'.

ואמרו 'בן חמשים לעצה'. העצה עוד נחשב חכמה יותר, כי החכמות אינן שוות*; כי יש חכמה שאינה עמוקה כל כך, על זה אמר 'בן ארבעים שנה לבינה, בן חמשים לעצה', היא העצה העמוקה. וכאילו אמר כי בן ארבעים להשגת דברים אשר האדם מוציא מכח שכלו ומתבונתו, ודבר זה נקרא 'בינה'. 'בן חמשים לעצה', פירוש עצה עמוקה שעומד על הדברים הנעלמים, וזה נקרא 'בן חמשים לעצה'. והעצה היא עמוקה, דכתיב (ר' משלי כ, ה) "עצה עמוקה בלב איש", וזה נאמר על הדברים הנעלמים לגמרי. כי אף אם הבינה שמוציא דבר מתוך דבר כמו, שאמרו (סנהדרין צג:) איזה נבון, המוציא דבר מתוך דבר, מכל מקום אין אותו הדבר מן הדברים הנעלמים. ודבר זה מדריגה בשכל בפני עצמו.

ואמר 'בן ששים לזקנה'. פירוש שהוא זקן, והוא עוד חכם יותר. כי כאשר הוא זקן, והכחות הגשמיים חלשים, אז כח השכלי מוסיף יותר ויותר, וכמו שאמרו ז"ל (קדושין לב:) אין 'זקן' אלא מי שקנה חכמה, מוכח מזה כי הזקן הוא שראוי אל החכמה, כמו שהתבאר למעלה (פ"ד מכ"ב) אצל 'הלומד מן הזקנים', שהזקן הוא שראוי לחכמה. וכמו שאמרו ז"ל (שבת קנב.) תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין דעתן נוספות עליהן. וכל זה מפני כי בהחלש הכחות הגופניות, כח השכלי גובר יותר, כי אז יושפע על האדם שכל נבדל לגמרי, והוא נקרא 'שכל הנאצל', שהוא נאצל מן השם יתברך, ואז משיג הדברים הנפרדים, שהם דברים נבדלים לגמרי. הרי יש כאן שלשה מדריגות אל השכל. וכתב הריטב"א ז"ל, ויש גורסין 'בן ששים לחכמה', שנאמר (איוב יב, יב) "בישישים חכמה", נוטריקון 'בן ששים חכמה'. כלל הדבר; כי כך תמצא בכל מקום, ואצל הכל, כי השכל יש לו מעלה על מעלה, עד שהם שלשה מעלות, אשר ידועים הם בשמותם, ואין להאריך.

ואמר 'בן שבעים לשיבה'. פירוש, שהוא שלם בימים, כי (תהלים צ, י) "ימי שנותינו שבעים שנה". ונראה כי אותיות אחה"ע מתחלפים, ופירוש 'שיבה' מלשון 'שביעה', שהוא שבע בימים. ומפני כי מספר שבעה הוא מספר שלם בימים ובשנים, שהוא חוזר חלילה תמיד. ולפיכך מספר זה נקרא 'שבעה', מלשון שביעה, שכל אשר הוא שבע הוא שלם. ולכך אמר 'בן שבעים לשיבה', כי עתה יש לו ימים בשלימות ובשביעה, כי שנות האדם שבעים שנה. ואף כי גבול חיי האדם עד מאה, היינו כשיש לו תוספת על השביעה. כי יש שביעה, ויותר מן שביעה. ולכך השביעה היא עד שבעים, ויותר מכדי שביעה עד מאה.

ואמר 'בן שמונים לגבורה'. כלומר, אם האדם בעל כח ובעל גבורה, יש לו כח עד שמונים שנה. וזהו כי לפעמים יש באדם גבורה יותר מבשאר אדם, ומצד זה ימצא שיש לו כח, ואז ימיו שמונים שנה, אבל לא בסתם אדם.

ואמר 'בן תשעים לשוח'. פירוש, שהוא אדם חסר, והוא הולך שחוח. וזה כי תמצא האדם שהוא בלבד הולך בקומה זקופה יותר מן כל שאר בעלי חיים, כמו שבארנו למעלה אצל (פ"ג מי"ד) 'חביב אדם שנברא בצלם אלקים'. ומזה תלמוד* כי האדם מצד שלימותו יש לו דבר זה, שהולך בקומה זקופה. וכבר פירשנו טעם זה, כי האדם מפני שהוא מלך בתחתונים, ולכך הוא הולך בקומה זקופה, דמיון המלך. ושאר הנבראים הולכים שחוח לפניו. וכאשר הוא בן תשעים, הוא אדם חסר, שאינו בשלימותו, ומתחיל להיות הולך שחוח. ודבר זה כאילו אינו עוד אדם בשלימות, אחר שמעלת האדם היא הזקיפה, ואין לו עוד צלם אלקים, ועתה חסר דבר זה, הנה הוא אדם חסר.

ובן מאה כאילו עבר ובטל מן העולם. כי כבר אמרנו כי חיי האדם מגיעים עד מאה שנה ולא יותר, וכן אמר הכתוב "ואלו מאה שנה יחיה". הרי לך כי חיות האדם מגיע עד מאה שנה, ויותר מזה כאילו עבר ובטל מן העולם.

משנה כב

בֶּן בַּג בַּג אוֹמֵר, הָפֵךְ בָּהּ וְהָפֵךְ בָּהּ, דְּכֹלָּא בָהּ. וּבָהּ תֶּחֱזֵי, וְסִיב וּבְלֵה בַהּ, וּמִנַּהּ לָא תְזוּעַ, שְׁאֵין לְךָ מִדָּה טוֹבָה הֵימֶנָּה. בֶּן הֵא הֵא אוֹמֵר, לְפוּם צַעֲרָא אגרא.

הפוך בה והפוך בה דכולא בה. דבר זה צריך פירוש, איך נמצא בתורה הכל, שאמר 'דכולה בה'. ודבר זה רמזו במדרש (ב"ר א, א) "ואהיה אצלו אמון" (משלי ח, ל), אל תקרי "אמון"" אלא 'אומן', שהיה הקב"ה מביט בתורה וברא את העולם, עד כאן. וכבר בארנו כי התורה היא הסדר השכלי שסדר השם יתברך סדר הנהגתו של אדם, ומתחייב זה הסדר מאתו בראשונה. ולפיכך נקראת התורה, שהיא סדר האדם, "ראשית", שנאמר (משלי ח, כב) "ה' קנני ראשית דרכו", ולפי סדר התורה סידר השם יתברך סדר העולם, עד שהכל נמשך אחר התורה. כי כך ראוי שהאדם הוא יותר במעלה על כל העולם, כי בשביל האדם נברא הכל, ולפיכך אחר תורת האדם וסדר שלו נמשך סדר העולם, כי ברא השם יתברך העולם לפי מה שראוי אל סדר האדם. וזה שאמר (ב"ר א, א) שהיה מביט בתורה וברא העולם, כי אחר סדר התורה נמשך סדר העולם. וזה שאמר 'הפוך בה דכולא בה', כלומר כאשר ישיג בתורה הנה הוא משיג בכל סדר המציאות, אחר כי דרכי העולם הזה יוצאים מן דרכי התורה, וקשורים דרכי העולם עם דרכי התורה, עד שהכל יוצא מן התורה, שהיא סדר האדם, נמצא כי הכל הוא בתורה. ואף על גב שכאשר מתעסק בתורה אינו מבין הדברים ההם איך יוצא הכל מן התורה, סוף סוף הוא מתעסק בדבר שיש לו מעלה עליונה, דכולא ביה.

וכבר הארכנו בזה כי חשיבות ומעלת ההשגה לפי מעלת הנושא, ובודאי בזה תולה הכל; שאם יטרח הרבה האדם ויחכם מכל בני קדם לעשות אומנות וחכמה כענין הרחיים הטוחנים, אף על גב שהיא חכמה אשר לא יחכימו בה כל בני קדם, אין ספק שאין נחשב דבר זה כנגד ההשגה הקטנה בצבא השמים. כי לפי מעלת הנושא של חכמה הוא החשיבות, כי אומנות הרחיים אין לו נושא חשוב. וכזה עצמו כאשר משכיל בתורה שהיא תורת האדם, עם* השגה קטנה, כיון דכולה בה, הרי הנושא חשוב. כי דעת חכמינו, שהם חכמי אמת, כי האדם הוא יותר במעלה מן השמים ומכל צבאיהם, וכמו שהארכנו בזה בכמה מקומות. ולפיכך אמרו כי היה מביט בתורה וברא העולם, לומר כי אחר סדר תורת האדם נמשך סדר כל העולם, ולפיכך אמר 'הפוך בה דכולא בה'.

ועוד פירוש 'הפוך בה והפוך בה דכולא בה', וכיון 'דכולא בה' בודאי תמצא בכל יום ויום חידוש, שהרי הכל בה, ומאחר שהכל בה אי אפשר בלא חדוש. ואמר 'הפוך בה והפוך בה' כפל לשון, כי רצה לומר אף על גב שהפך בה כבר ומצא חדוש, הפוך עוד, ותמצא עוד חדוש, דכולא בה.

ויש ספרים גורסין עוד 'ובה תחזי', כלומר שיהיה כל שעשועיו בתורה, וזהו לשון 'ובה תחזי', כי האדם מבקש לראות דברי חכמים ונבונים, ועל זה אמרו 'ובה תחזי', שיהיו כל שעשועיו בתורה. ויש ספרים שגורסין 'ובה תהוי', כלומר שידבק נפשו בתורה. ואמר '[וסיב] ובלה בה', רצה לומר אף אם יזקין לא יסור מן התורה, אף על גב שאין כחו כל כך. ואף אם תש כחו לגמרי, לא יסור מן התורה, וזהו 'ובלה בה'. 'שאין לך מדה טובה הימנה', פירוש התורה היא על כל, שהיא הדבר המביאה אל השם יתברך להתדבק בו יתברך ביחוד, יותר מהכל, ולא כן שאר החכמות. ואילו ידעו בני אדם יושבי חושך להבין מה שרמז החכם בזה, לא היו מבלים ימיהם בדברי חכמי האומות, ועוזבין התורה, תורת אמת, אשר בצלה אנו חיים.

משנה כג

לפום צערא אגרא. פירוש דבר זה, כי לפי גודל הצער הוא השכר. ויש לשאול, מנין לתנא דבר זה, שהשכר הוא לפי הצער. ובודאי אין הפירוש כי הכל לפי הצער, וזולת זה כל המצות הם שוים, רק אם יש טורח במצוה, יותר השכר, שאם כן יקשה לך מה שאמרו (למעלה פ"ב מ"א) ש'אין אתה יודע מתן שכרן של מצות', והרי בודאי אנו יודעין מתן שכרן של מצות, שהם לפי הטורח והצער שיש במצוה. אבל מה שאמר 'לפום צערא אגרא' הכל מדבר במצוה אחת; שאם עשה המצוה על ידי הצער, יותר יש שכר משאם עשה המצוה שלא על ידי צער. אבל שכר כל מצוה ומצוה הוא אצל השם יתברך בודאי, וכבר בארנו זה למעלה. ומפני כי יש לאומר שיאמר כי השם יתברך צוה לעשות המצוה, וקבע שכר על המצוה, יעשה המצוה בצער או שלא בצער, הכל שוה, ועל זה אמרו כי כאשר מקיים המצוה על ידי צער, שהשכר גדול ביותר. כדאיתא במסכת יומא בפרק בא לו (סט:) ובסנהדרין (סד.) 'כלום נתת לנו יצר הרע לקבל שכר, לא איהו בעינן ולא שכריה בעינן', שתראה מזה בשביל שהוא מקיים את המצוה על ידי צער של יצר הרע, שכרו יותר גדול.

ותירוץ דבר זה, כי השכר מן השם יתברך לעובדי מצותיו ולעושי רצונו בשביל שהאדם מקרב עצמו אליו יתברך. כי בודאי העובד המלך בודאי מתקרב אליו, וכאשר הוא מתקרב אליו ראוי שיבא טובו ומלכותו אל הקרובים אליו, והם עמו, מתדבקים עמו,

ולא אל הרחוקים. וכאשר נבאר כי האדם כאשר מקיים רצון המקום בצער הוא יותר קרוב אליו מאשר מקיים רצונו שלא בצער, יתבאר בזה כי השכר הוא לפי הצער. ודבר זה כי כאשר יש לאדם מונע להתקרב אל אחד, והוא בכחו ובגבורתו וביד חזקה שלו דוחה את המונע ומתקרב, תראה בזה כמה כחו להתדבק שם, וכמה קרוב הוא אל אותו שמתקרב אליו, שהרי דוחה את המונע ומתקרב. וכך כאשר האדם מקיים את המצוה אף בצער, הוא מתקרב אל השם יתברך בכח ובגבורה שלו, אף כנגד המונע, ודבר זה יורה על הקירוב הגדול אשר יש לו אצל השם יתברך. וכאשר יש לו קירוב גדול אל השם יתברך, אין ספק כי השכר יותר גדול, כי אין השכר כי אם לפי הקירוב אשר יש לו אל השם יתברך [ד]מקבל מאתו השכר. וזה שאמר כאן 'לפום צערא אגרא', לפי הצער הוא הקירוב אל השם יתברך, שכל עוד שמצטער במצוה ועושה המצוה*, השכר יותר. אבל אם רוצה לקיים המצוה בצער, אף שיכול לקיים אותו שלא בצער, נראה שאין כאן שכר יותר. כי לא אמרנו בכאן רק הצער שיש לו מניעה שלא לקיים המצוה, והוא מתגבר על זה ומתקרב עצמו, ודבר זה מבואר.

והנה סמיכת המאמרים האלו ידועים; מפני שהתחיל התנא (למעלה משנה כ) 'יהודה בן תימא אומר הוי עז כנמר וקל כנשר לעשות רצון אביך שבשמים', שדבר זה נאמר על מעשה העבודה, סיים דבריו בדברי בן בג בג, שעוד יש למעלה יותר על העבודה, היא התורה, שהתורה היא למעלה מן העבודה, שהרי (מו"ק ט:) כך כתיב (משלי ג, טו) "וכל חפציך לא ישוו בה", אבל חפצי שמים ישוו בה. וכתיב (משלי ח, יא) "וכל חפצים לא ישוו בה", אפילו חפצי שמים. לא קשיא, כאן במצוה עוברת "חפצי שמים ישוו בה", מצוה שאינה עוברת "חפצי שמים לא ישוו בה". ובפרק קמא דקידושין (מ:), נמנו וגמרו 'גדול תלמוד תורה שמביאה לידי מעשה'. ולפיכך סמך אחריו בן בג בג 'הפוך בה והפוך בה דכולה בה', לומר שעוד יש מעלה יותר על העבודה. ואחר כך סמך דברי בן הא הא 'לפום צערא אגרא', שזהו התכלית האחרון של אדם, הוא השכר לעולם הבא. והנה נסמכים המאמרים כסדר.

ואומר אני, וכן הוא, שלכך אלו שני מאמרים בלשון תרגום דוקא, מפני כי אלו שתי מעלות אחרונות לא נמצאו למלאכים, כי מה שאמר יהודה בן תימא 'הוי עז כנמר וקל כנשר וכו", דבר זה מיוחדים בו המלאכים ביותר, שהם עושים רצון קונם באהבה וביראה, והם ששים ושמחים לעשות רצון קונם (סנהדרין מב.). אבל אלו שתי מדריגות האחרונות, היא התורה וקבול שכר, אין למלאכים כלל; כי לא נתנה תורה למלאכים, כדאיתא בפרק רבי עקיבא (שבת פח:). וקבול שכר גם כן אין שייך למלאכים, כי השכר

הוא שייך דוקא לאדם שקונה מעלה יותר ממה שהיה לו קודם, והוא קונה עולם הבא. אבל מדריגה זאת אין למלאכים. וזה שסיים המאמר 'לפום צערא אגרא', ואין למלאכי השרת צער כלל כאשר עושים רצון קונם, לכך אין להם יותר ממה שנבראו.

וכבר התבאר כי התנא התחיל (למעלה משנה א) 'בעשרה מאמרות', וסדר כל מדריגות העולם זו אחר זו, כמו שבארנו למעלה באר היטב. ועתה בא להזכיר מדריגת התורה, שהיא על העולם, בסוף הפרק אשר התחלת הפרק הוא 'בעשרה מאמרות נברא העולם'. ולכך שנה אותם בלשון תרגום, כי יש לתורה שתי בחינות; כי התורה היא נתנה לעולם הזה, ומצד שנתנה התורה לעולם הזה היא בלשון הקודש, והעולם הזה נברא בלשון הקודש (רש"י בראשית ב, כג). אבל מצד שהתורה היא מעולם העליון, היא בלשון תרגום, כמו שיתבאר.

וכבר בארנו כי זה טעם 'שנים מקרא ואחד תרגום', וזה* מפני מדריגת התורה שהיא מעולם העליון, צריך שיקרא כל פסוק שלשה פעמים; כנגד עולם התחתון, וכנגד עולם האמצעי, וכנגד עולם העליון, והשלישי כנגד עולם העליון. ומפני זה המאמר 'הפוך בה והפוך בה דכולא בה' בלשון ארמי, כי לכך 'כולה בה' מפני שהתורה היא מעולם העליון, לכך 'כולה בה'. וכן כל התלמוד חברו בלשון ארמי. ומה שאומרים כי לכך נתקן בלשון ארמי מפני שהיו בבבל שזה לשונם, זה אינו, כי תלמוד ירושלמי הוא בלשון ארמי גם כן, ולא היה לשונם בארץ ישראל לשון תרגום. ואיך* דבר זה; שיהיו המשניות, שהם אף לנערים, בלשון הקודש. והתלמוד, שהוא לחכמים, בלשון תרגום. אבל הדבר הוא כמו שפירשנו. ודווקא התלמוד, אבל המשניות הם בלשון הקודש. וזה מפני כי התלמוד הוא לברר משפטי התורה, ולבאר איך כולה נמצא בתורה, ודבר זה מפני כי התורה היא מעולם העליון, ולכך הכל הוא בתורה. והתלמוד הוא מעלת התורה בפרט, ולכך הוא בלשון ארמי.

ובאולי ישאל אדם, שאין סברא שיהיה התרגום כנגד עולם העליון, והוא אינו נחשב ללשון. הלא דבר זה אינו קשיא, כי זהו הגורם כי העולם הזה נברא בלשון הקודש, ולכך לשון הקודש מורה על עולם הזה. ואילו התרגום אינו לעולם הזה, ולפיכך הוא בלשון התרגום, שאינו שייך אל העולם הזה. ומפני זה עצמו אין המלאכים מבינים לשון ארמי (שבת יב:), שאין הלשון הזה הוא מכלל סדר עולם הזה. ודברים אלו דברים גדולים הם, וברורים הם. ומפני כי בפרק הזה סידר העולם זה אחר זה, כמו שביארנו, סידר באחרונה מדריגת התורה, לומר שהיא מעולם העליון, ולכך כולה בה. וכן השכר שיש בתורה הוא מגיע עד עולם העליון, ולכך אלו שני המאמרים בלשון תרגום.

ומכל שכן לפי פירוש הרשב"ם, ששמע מדודו הרב רבינו יצחק בר אשר ז"ל, מה שאמר 'בן בג בג' במספרו חמשה, והוא מספר של ה"א. ורצה לומר בן אברהם ובן שרה, שניתוספה להם ה"א, ובן גרים היה. וכן 'בן הא הא' בן גרים היה, ולכך נקרא 'בן הא הא'. ומפני זה המאמר הזה בלשון ארמי, שהוא לשון גרים, ולא לשון הקודש, שהוא לשון ישראל*.

ויש לך לדעת כי ראוי שיקרא בן גר 'בן הא הא', מפני שהה"א היא כח גירות, כי אין אות רוחני יותר מן הה"א, והוא שנאמר (בראשית ב, ד) "בהבראם", בהא בראם (מנחות כט:), רצה לומר באות שהוא אות נשימה בלבד, מה שאין בשאר אותיות. והגר שהוא בא לקבל עליו גירות וכח הקדושה, שהוא כח ישראל, שיש להם כח רוחני ביותר מכל האומות, לכך נתוסף עליו הה"א על הגר. וכן כאשר כרת הקב"ה עם אברהם, ואז נתוסף על אברהם ועל שרה כח קדוש רוחני, נתוסף בשמם הה"א בכל אחד ואחד. ופירוש זה מבואר לחכמים ולנבונים. ולפיכך ראוי שיקרא בן גרים "בן בג בג", וכן "בן הא הא".

אבל הפירוש הראשון הוא הנכון והוא הברור, כי בודאי לכך שני המאמרים האחרונים בלשון ארמי, כי הלשון הזה* מורה על המדריגה העליונה שיש לתורה, ובארנו דבר זה בכמה מקומות. וזה אמרם (ברכות ח.) לעולם ישלש אדם פרשיותיו שנים מקרא ואחד תרגום, כמו שביארנו במקום אחר. וכן מקרא ומשנה ותלמוד. והבן את הדברים האלו, כי לעולם השלישי הוא בלשון תרגום; כי מקרא ומשנה בלשון הקודש, והתלמוד בלשון תרגום. ואין להאריך בכאן.

ומזה הטעם עצמו גם כן ראוי שיהיה המאמר הזה לבן גרים, כי מדריגת התורה באמת הוא כח הגרים ביותר. וביארנו זה בספר גבורות השם (פרק מב) אצל יתרו 'מה שמועה שמע, מתן תורה שמע ובא להתגייר' (זבחים קטז.), כי כל כך מדריגת התורה עליונה כוללת הכל, עד שהכל משותפים בה, כי כוללת הכל, אף האומות. שלכך נתנה התורה במדבר במקום הפקר, עד שאפילו האומות שייכים אל התורה. וכל זה מפני מדריגת ומעלת התורה העליונה, שהיא על הכל והיא אל הכל, אם היו רוצים האומות לקבל התורה, רק הם לא רצו בתורה (ע"ז ב:), אבל מצד נותן התורה היא שייכת אל הכל, כמו שהתבאר שם. ומזה תראה כי הגירות בפרט מורה על מעלת התורה העליונה, ודבר זה ידוע בחכמה. ולפיכך כאשר בא לספר מדריגת התורה העליונה, היה המאמר בלשון ארמי ולגרים, כי מצד מדריגת* התורה העליונה יש כח לגרים להתגייר ולקבל התורה, ואם לא היתה מעלת התורה כל כך, לא היו יכולים גרים להתגייר. וזהו אמרם 'מה שמועה שמע, מתן תורה שמע', וכמו שהוא מבואר שם במקומו. ולפיכך ראוי שיהיו

גרים בפרט מורים על מעלת התורה, וזה שהיו אלו שני המאמרים האחרונים לגרים דוקא. ודברים אלו ברורים למי שמבין אותם.

וסדר הפרק הזה מראשו ועד סופו; כי התבאר לך שמתחיל התנא בבריאת עולם בעשרה מאמרות (למעלה משנה א), ומסדר והולך מדריגת העולם, זה אחר זה, כמו שהתבאר מסדר מדריגת קשור העולם, עד שיהיה עולם אחד, כמו שהתבאר אצל (למעלה משנה יז) 'כל אהבה התלויה בדבר', והפך זה הרחקת המחלוקת (למעלה משנה טז). ואחר כך מסדר מדריגת כח הכללי שבעולם, וזהו (למעלה משנה יח) 'כל המזכה את הרבים'. ואחר כך מסדר עוד מעלה עליונה על זה, היא* מדריגת אברהם (למעלה משנה יט), שהוא היה אב וסבה אל הכלל של אומה. ואל יהא לך מדריגתו של אברהם מדריגה קטנה, שהרי אמרו כי* (ב"ר יב, ט) "אלה תולדות שמים וארץ בהבראם" (בראשית ב, ד), בשביל אברהם נברא העולם, ודבר זה בארנו בהרבה מקומות. וסדר גם כן הפך זה ענין בלעם, שהוא הפך זה, שכמו שיש בעולם מדריגה עליונה, היא מדריגת אברהם, שהיא התחלת העולם, ולפיכך תלמידי אברהם יורשין גן עדן. והפך זה תלמידי בלעם, הם יורשין גיהנם, שהוא אבדון בעולם, הכל כמו שהתבאר למעלה.

ומפני כי כל אלו דברים הם סדר העולם בכלל, לכך לא נזכר שום תנא בשמו הפרטי עד יהודא בן תימא, כי מכאן ואילך מדבר ממדריגת האדם הפרטי, לא כמו בראשונה שהיה מדבר מסדר העולם. כי מדריגת אברהם גם כן כבר התבאר שבשביל אברהם נברא העולם. ולכן כל הדברים אשר נאמרו מן (למעלה משנה א) "בעשרה מאמרות נברא העולם" עד כאן הכל מענין העולם. אך עתה מן (למעלה משנה כ) 'יהודא בן תימא' ואילך הוא מדבר מן האדם הפרטי, אחר שסדר העולם הכללי. כי אף על גב שזכר (למעלה משנה יג) 'ארבע מדות בנותני צדקה', וכיוצא בזה מן הדברים, אין זה רק מצד נתינת הצדקה שהיא בעולם, שיש בה* ד' מדות. וכן 'בהולכי בית המדרש' (למעלה משנה יד), וכל הדברים, אף על גב שהדברים בודאי שייכים אל האדם, מכל מקום לא בא לחלק רק מדת הליכת בית המדרש שהוא בעולם, ואין זה מצד האדם. אבל מן (למעלה משנה כ) יהודא בן תימא הוא מתחיל לדבר מן האדם הפרטי, איך יהיה נוהג בעבודת בוראו יתברך. ולכך לא תמצא לשון אזהרה וצווי מדבר לנוכח רק מכאן ואילך; 'הוי עז כנמר וכו', שהוא מדבר לנוכח. וכן 'הפוך בה והפוך בה וכו'. ומפני שמדבר באדם פרטי, יחס המאמר הזה לאדם פרטי. לא כמו המאמרים הראשונים כולם, שאין מתיחסין לתנא מיוחד, כי הם מאמרים על העולם בכלל. רק מן יהודא בן תימא ואילך, שמדבר מן האדם

שהוא פרטי, לכך מתיחס המאמר הזה לחכם פרטי גם כן. ואל יהא נחשב עליך פירוש זה רק פירוש ברור מאוד למי שמבין דברי חכמים.

ומפני כי יהודא בן תימא דבריו על האדם הפרטי, אשר האדם הזה הוא מן העליונים והתחתונים; גופו מן התחתונים ונפשו מן העליונים. ולכך אמר שני המאמרים (למעלה משנה כ); 'הוי* עז כנמר', ודבר זה כנגד גופו של אדם, שצריך האדם שיהיה מתגבר על הגוף, כי הגוף מונע אותו מן הפעולה, היא עבודת השם יתברך, ולכך הזכיר כנגדו* 'הוי עז כנמר'. ואחר כך זכר כנגד הנפש 'עז פנים לגיהנם', כי העזות הוא בנפש* האדם, כמו שידוע, כי מצד הגוף האדם הוא בעל בושה, ואינו בעל פעולה, כמו שהתבאר למעלה, ומצד הנפש יש בו עזות וגבורה, והוא בעל פעולה. וכנגד זה אמר שאל יהא עז פנים ביותר, כי אם יהיה עזות פנים הוא לגיהנם. והאדם שהוא מורכב מגוף ונפש, אל יהא נוטה אל הגוף ביותר, ויהיה חמרי לגמרי, ולא יהיה בעל פעולה אף בעבודת השם יתברך. ואמר 'הוי עז כנמר', כלומר שלא יהיה נוטה אל הנפש לגמרי בעניני העולם הזה, ויהיה בעל פעולה ביותר עד כי יהיה עז פנים, ואז הוא בעל גיהנם, אבל יהיה עז פנים בעבודתו יתברך, ויהיה בעל בושה בעניני העולם הזה.

ואחר כך הוסיף לומר (למעלה משנה כא) 'בן חמש למקרא וכו", להודיע ענין האדם והמשך מציאותו ותכליתו עד סופו, הכל זה לבאר ענין האדם הפרטי הזה. ואחר כך מזכיר מדריגת האדם מצד התורה, שדבר זה למעלה ממדריגת האדם עצמו, כי התורה היא למעלה מן העולם לגמרי כמו שבארנו, ויתבאר זה עוד בפרק שנו. ומצד האדם עצמו מתחייב לאדם המיתה, והתורה למעלה מזה, שהיא חייו של אדם, שנאמר (דברים ל, כ) "כי היא חייך ואורך ימיך". ולכך סדר המאמר הזה של 'הפוך בה והפוך בה דכולה בה' אחר שאמר 'בן מאה כאילו עבר* ובטל מן העולם'. עד שהזכיר נגד ג' חלקי האדם זה אחר זה; דהיינו נגד גופו ונגד נפשו וכנגד שכלו, שהיא התורה, כי אלו ג' דברים הם כל האדם. ואחר כך מסדר התכלית האחרון שיש לאדם, הוא השכר, ואמר 'לפום צערא אגרא', ודבר זה הוא תכלית האדם. וכל הדברים האלו מסודרים מאד.

וביש* ספרים כתוב מאמר 'בן חמש למקרא וכו" בסוף, אחר 'לפום צערא אגרא'. ולפי זה נראה כי אחר שסדר מעשה האדם איך ינהג ויפעל, וסדר את תכליתו, חזר לסדר את סוף האדם, הוא מיתתו. ומפני זה התחיל מראשית, וגמר בסופו, שהוא מיתתו, ודבר זה סוף האדם. ושתי הגרסאות נכונות; כי לגרסא הראשונה קבע המשך מציאותו וסופו של חייו קודם, ואחר כך 'הפוך בה והפוך בה דכולא בה', מפני כי התורה היא למעלה מחיי האדם, והיא נותנת לאדם חיים, ומצלת אותו מן המיתה, ואף לאחר מותו נותנת לו חיים

לעולם הבא, וזאת היא גרסא ספרדית. וגרסות אשכנזיות, אחר שסדר 'הפוך בה והפוך בה דכולא בה', 'ולפום צערא אגרא', שהאדם יש לעסוק בתורה, ואף אם יהיה בעולם בצער, הלא שכרו גדול בסוף, סדר אחר כך כל ימי חייו עד סופו, כי זה כל האדם. ובזה סדר גם כן הנהגת האדם כראוי כסדר. אבל הגרסא הראשונה היא נכונה.

ויש לך להבין מאד מאד, כי התנא התחיל המסכתא בתורה (למעלה פ"א מ"א), ו'הם אמרו שלשה דברים; הוו מתונים בדין, והעמידו תלמידים הרבה, ועשו סייג לתורה', וכמו שביארנו למעלה. וסיים דבריו בתורה ובשכר התורה. וזה מפני שהתורה היא התחלת הכל, ותכלית הכל, כי על ידי התורה האדם זוכה אל תכליתו האחרון, ומגיע אליו. ויש אל האדם לתת עוד לב על הדברים שאמרנו, ויוסיף חכמה ותבונה ודעת באלו הדברים.

סליקא לה פרק בעשרה, בסייעתא דשמיא, עוטה כשלמה אורה

פרק ו

משנה א

שְׁנוּ חֲכָמִים בִּלְשׁוֹן הַמִּשְׁנָה, בָּרוּךְ שֶׁבָּחַר בָּהֶם וּבְמִשְׁנָתָם.

שנו חכמים. הפרק הזה אינו מן המשניות, כי המשניות אינם רק חמשה פרקים בלבד; פרק משה קבל (למעלה פרק א), ופרק רבי אומר (למעלה פרק ב), ופרק עקביא בן מהללאל (למעלה פרק ג), ופרק בן זומא (למעלה פרק ד), ופרק בעשרה (למעלה פרק ה). ויש לך לדעת כי אלו חמשה פרקים שָׁם התנא כנגד חמשה חומשי התורה, שכמו שהתורה יש לה חמשה חומשים, כך יש חמשה פרקים בדרך ארץ, שהם דברי מוסר. כי 'אם אין תורה אין דרך ארץ, ואם אין דרך ארץ אין תורה' (למעלה פ"ג מי"ז), ולפיכך תלוים זה בזה, ושני הדברים שהם תלוים זה בזה ראוי שיהיה נחשב זה כזה. ולכך שָׁם חמשה פרקים בדרך ארץ גם כן, כמו שיש בתורה חמשה חומשים. וכשם שהתורה התחילה סדר היחוס מ"בראשית" (בראשית א, א), ומסדר ספור הדורות זה אחר זה, וכנגד זה מתחיל (למעלה פ"א מ"א) 'משה קבל תורה', ומספר כל הפרק המשך הקבלה דברי מוסר זה מזה עד סוף הפרק. ולפיכך הפרקים הם חמשה, וכל החמשה פרקים דבריהם בענין המוסר בלבד. ואף כי בקצת המקומות דברו בענין התורה, הלא אין דבר זה עיקר כלל, רק אגב גררא.

ולכך בזאת הברייתא בא לבאר מעלת התורה, כדי לקשר התורה עם דרך ארץ לגמרי. וכל הברייתא הזאת הכל נאמר על התורה, ולהודיע כי מעלת התורה על דרך ארץ. רק בשביל

שעיקר* משנתו על המוסר, שהוא דרך ארץ, ולכך לא שנה רק חמשה פרקים דברי מוסר, ובברייתא, שהיא תוספת*, שנה מעלת התורה, והוסיפה על המשנה תוספת בלבד.

וזה שאמר 'שנו חכמים בלשון המשנה', כי הברייתא הזאת שנויה לגמרי בלשון המשנה, כי דרך הברייתא להאריך, ולא לשנות בקצרה כמו המשנה. ועוד, כי דרך הברייתא להביא דרשות מן המקראות, וזהו ענין הברייתא לדרוש הכתובים, ולא לשנות הדברים כמו המשנה. ומפני כי הברייתא זאת נשנית להוסיף על המשנה, אמר 'שנו חכמים בלשון המשנה', שיהא זה תוספת על המשנה.

ומפני שאמר ש'שנו חכמים [בלשון המשנה]', וכל הפרקים הם מדברי חסידות, כי מאן דבעי למהוי חסידא יעסוק במילי דאבות (ב"ק ל.), ומדת חסידות היא לאהוב את החכמים, ולהזכירם לשבח, ולכך אמר 'ברוך שבחר בהם'. ופירושו 'ברוך' השם יתברך 'שבחר' בחכמים, שהרי אמרו (ר' דברים יז, יא) "לא תסור ימין ושמאל". ובחר 'במשנתם', שהרי אמרו במסכת עירובין (כא:) חביבין דברי סופרים מדברי תורה, והנה בחר במשנתם. ואין לפרש 'ברוך' האדם 'שבחר בהם ובמשנתם', דאם כן היה לו לומר 'ברוך מי שבחר'. ועוד, תינח 'שבחר במשנתם', אבל 'בחר בהם', מה שייך בחירה בזה. ועוד, 'שילמד משנתם' מבעי ליה.

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, וּמַלְבַּשְׁתּוֹ עֲנָוָה וְיִרְאָה, וּמַכְשַׁרְתּוֹ לִהְיוֹת צַדִּיק חָסִיד יָשָׁר וְנֶאֱמָן, וּמְרַחֶקְתּוֹ מִן הַחֵטְא, וּמְקָרַבְתּוֹ לִידֵי זְכוּת, וְנֶהֱנִין מִמֶּנּוּ עֵצָה וְתוּשִׁיָּה בִּינָה וּגְבוּרָה, שֶׁנֶּאֱמַר לִי עֵצָה וְתוּשִׁיָּה אֲנִי בִינָה לִי גְבוּרָה, וְנוֹתֶנֶת לוֹ מַלְכוּת וּמֶמְשָׁלָה וְחִקּוּר דִּין, וּמְגַלִּין לוֹ רָזֵי תוֹרָה, וְנַעֲשֶׂה כְּמַעְיָן הַמִּתְגַּבֵּר וּכְנָהָר שֶׁאֵינוֹ פּוֹסֵק, וְהוֹוֶה צָנוּעַ וְאֶרֶךְ רוּחַ, וּמוֹחֵל עַל עֶלְבּוֹנוֹ, וּמְגַדַּלְתּוֹ וּמְרוֹמַמְתּוֹ עַל כָּל הַמַּעֲשִׂים:

העוסק בתורה לשמה וכו'. מה שאמרו 'לשמה' דווקא, כי כאשר למד תורה לשמה יש לו מעלת התורה, שהרי הוא לומד לשמה. אבל אם למודו שלא לשמה, אין לו מעלת התורה כלל, שהרי אין למודו לשמה, אבל כדי לקנות כבוד וכיוצא בזה, אין לו מעלת התורה כפי מה שראוי. וכל המעלות אשר זכר כאן הם מפני עצם מעלת התורה. ומעתה אם למודו בתורה לשמה, יש לאדם המעלה אשר ראויה לתורה עצמה. אבל אם אין למודו לשמה, אין לו המעלה שראוי אל התורה עצמה, שהרי אין למודו לשמה.

ואמר ש'זוכה לדברים הרבה'. ואין לפרש שרצה לומר אלו דברים שמספר והולך, שהרי אחר כך אמר 'ולא עוד', והוא מילתא בפני עצמו. אבל פירוש מה שאמר ש'זוכה לדברים

הרבה', כי ראוי אליו טובות הרבה; בין לאורך ימים, ובין לעושר וכבוד, וכל הטובות, הכל ראוין אליו. ואחר שאמר ש'זוכה לדברים הרבה', והם טובות הרבה, אמר 'ולא עוד', שיקנה על ידי התורה מעלה עליונה, והם כל המעלות שזכר אחר כך, שהם ראויות בפרט למי שעוסק בתורה*.

ואמר 'שכל העולם כדי הוא לו'. פירוש שכל העולם הוא ראוי למי שעוסק בתורה לשמה, וזה מפני כי התורה היא על העולם הטבעי. ודבר זה בארנו פעמים הרבה איך התורה היא על העולם, ועיין למעלה אצל (פ"ה מכ"ב) 'הפוך בה דכולא בה'. ודבר זה רמזה התורה, כי התחלת בריאת העולם היא בבי"ת, ואילו התחלת התורה היא באל"ף, שנאמר (שמות כ, ב) "אנכי ה' אלקיך", להודיע כי מעלת התורה היא קודמת. ורמז זה דוד במזמור (תהלים יט, ב) "השמים מספרים כבוד אל", שזה המזמור יש בו ז' פסוקים; "למנצח מזמור לדוד" (שם פסוק א), "השמים מספרים כבוד אל", והם שבע פסוקים, עד "תורת ה' תמימה" (שם פסוק ח), ופסוק "תורת ה' תמימה"* הוא השמיני. וידוע כי העולם הזה נכלל בז', שהם ימי בראשית, והתורה היא על העולם. ולכך סידר פסוק "תורת ה' תמימה", שהוא מדבר מן התורה, בפסוק שמיני. וזה טעם כי מזמור תמניא אפי (תהלים פרק קיט) יש בו שמונה פסוקים, מפני שכל המזמור מיוסד על התורה, שהיא על העולם הזה, שהוא נכלל במספר ז', שהם ז' ימי בראשית, והתורה היא על העולם, ולכך ראוי לה מספר שמונה. והדברים האלו נתבארו בספר התפארת, ובשאר מקומות.

ובירושלמי (פאה פ"א ה"א) רבי ברכיה ורבי חייא דכפר תחומין; חד אמר, אפילו כל העולם כלו אינו שוה לדבר אחד מן התורה. וחד אמר, אפילו כל מצות התורה אינן שוות לדבר אחד מן התורה. רבי [א]בא בשם רב אחא, כתוב אחד אומר (משלי ח, יא) "וכל חפצים לא ישוו בה", וכתוב אחד אומר (משלי ג, טו) "וכל חפציך לא ישוו בה", "חפציך" אלו אבנים טובות ומרגליות, "וכל חפצים" אלו דברי תורה, שנאמר (ירמיה ט, כג) "כי באלה חפצתי", עד כאן. ומזה תראה כי התורה היא נבדלת מן העולם הזה, כי התורה היא שכלית, וכל העולם הוא גשמי. ולפיכך כל העולם אין שוה לדבר אחד מן התורה. כי העולם, אף על גב שיש בו חכמה, אין בהם החכמה העליונה, שהיא שכל גמור, רק 'שכל האדם' נקרא. אבל התורה היא חכמה עליונה*, חכמה גמורה. ולפיכך כל העולם אין שוה לדבר אחד מן התורה.

ולמאן דאמר אף המצות, כי המצות הם על ידי מעשה האדם הגשמי, ולפיכך כל מצות התורה, שהם מעשה אדם הגשמי, אינן שוות לדבר אחד מן התורה. כי כל מצות התורה, אף על גב שיש בהם החכמה, הרי המצוה היא על ידי מעשה גשמי, והתורה היא החכמה

בלבד, ועוד יתבאר זה. ולפיכך אמר כאן שכל העולם כלו כדי הוא לו, ורוצה לומר כי כדי העולם הזה שיהיה אל זה מי שעוסק בתורה לשמה, כי העולם כולו הוא תחתיו.

שנקרא ריע וכו'. פירוש, שהוא ריע אל הקב"ה, וגם הוא ריע אל הבריות. ושם 'ריע' נופל על שנים שיש להם שתוף וחבור, כי כאשר יאמר ראובן הוא ריע שמעון, וממילא הוא גם כן שגם שמעון ריע ראובן, כי השם הזה בא על שני רעים ביחד. ומכל מקום אין לשון 'ריע' רק על שנים שיש להם שתוף וחבור יחד. אבל האהבה מצד מה הוא יותר, שנפשו קשורה בנאהב. תדע לך דכתיב (ויקרא יט, יח) "ואהבת לרעך כמוך", אם כן גדול לשון אהבה מלשון ריע, כי האהבה הוא קשור הנפש בנאהב לגמרי, עד שנחשב כמותו. ומכל מקום לשון 'רעים' נאמר על שני דברים שיש להם חבור ביחד; זה לזה, וזה לזה. אבל אפשר כי ראובן אוהב את שמעון, ושמעון אינו אוהב את ראובן, אלא אם כן יאמר שראובן הוא אוהבו של שמעון, כי לשון זה בודאי נאמר כאשר ראובן הוא אוהב של* שמעון, ושמעון גם כן אוהבו של ראובן, ולא שיאהב ראובן את שמעון ושמעון אינו אוהב את ראובן. ואפילו אם ראובן אוהב את שמעון ושמעון אוהב את ראובן, מכל מקום לא נקראים 'רעים', כי אין לשון 'ריע' רק בשביל שיש להם שתוף וריעות ביחד. ולכך אמר כי מי שעוסק בתורה לשמה נקרא ריע למקום ולתחתונים. וזה כי התורה היא דביקות אל השם יתברך ואל התחתונים, ולפיכך מצד הזה הוא ריע אל השם יתברך ואל התחתונים.

ואמר שנקרא "אהוב, אוהב את המקום אוהב את הבריות וכו'". כבר התבאר כי האהבה היא קשור הנפש בנאהב, והתאחדות לגמרי. ומי שלומד תורה לשמה, הנה יש לו קשור ודביקות עם השם יתברך, והשם יתברך עמו, וכן יש לו חבור עם הנמצאים כולם. ודבר זה מבואר איך כל הנמצאים יש להם קשור וחבור עם התורה, והתורה עם השם יתברך. כי התורה היא סדר הנמצאים אשר סדר השם יתברך, וזה שאמרו (ב"ר א, א) שהיה הקב"ה מביט בתורה וברא את העולם. ובשביל כך יש לכל הנמצאים חבור אל התורה, שבה(-ם-) נברא הכל, והתורה היא הסדר שמסודר ומתחייב מן השם יתברך. ולפיכך מי שעוסק בתורה לשמה, אחר שעוסק בתורה לשמה, והתורה יש לה קשור עם השם יתברך, בשביל זה נקרא ריע למקום, וכן נקרא מצד זה ריע לבריות. וכבר התבאר זה למעלה גם כן בפרק בעשרה.

ובפרק חלק (סנהדרין צט:) כל העוסק בתורה לשמה משים שלום בין פמליא של מעלה ובין פמליא של מטה, שנאמר (ישעיה כז, ה) "או יחזק במעוזי יעשה שלום לי שלום יעשה לי". רב אמר, כאילו בנה פלטרין של מעלה ופלטרין של מלטה, שנאמר (ישעיה נא, טז) "לנטוע שמים וליסוד ארץ". ורבי יוחנן אמר, אף מגין הוא על העולם, שנאמר

(שם) "ובצל ידי כסיתיך". ריש לקיש אמר, אף מקרב הגאולה, שנאמר (שם) "ולאמר לציון עמי אתה", עד כאן.

אלו החכמים כולם באו לבאר מעלת התורה לשמה. ואמר כי אם לא היתה התורה לשמה, היו העליונים והתחתונים מחולקים, כי העליונים אין ספק שהם מחולקים מן התחתונים, במה שאלו הם עליונים, ואלו הם תחתונים. אבל מצד כי הנמצאים העליונים והתחתונים כולם הם מתחברים לתורה, במה שהתורה היא מן עליונים לתחתונים, ולפיכך התורה היא* משים שלום בין פמליא של מעלה ובין פמליא של מטה, עד שהם אחד כל הנמצאים כולם, מתקשרים ומתחברים ביחד. ולפיכך הלומד תורה לשמה משים שלום בין פמליא של מעלה ובין פמליא של מטה. וזהו הריע שאמרו, שהוא ריע לעליונים ולתחתונים, ונקרא 'ריע' אל הקב"ה.

ורב סבר כאילו בנה פלטרין של מעלה ופלטרין של מטה. וזה כי כאשר היה פירוד בין העליונים והתחתונים, אין כאן עולם שלם, כי אין העולם מתקיים לחצאין. ולפיכך אם העולם אחד, אז יאמר לדבק טוב* (עפ"י ישעיה מא, ז), ולקישור הזה אחד*, והאחד הוא* מחזיק את האחד, מצד כי העולם שלם. אבל אם אין העולם הזה אחד מקושר, אינו מקוים. ומפני זה כאשר* עוסק בתורה לשמה, מחבר פמליא של מעלה ופמליא של מטה, הרי דבר זה נחשב כאילו בנה פלטרין של מעלה ופלטרין של מטה. ועוד, כי התורה היא יסוד עליונים והתחתונים, כי כאשר יש לעליונים ולתחתונים חבור אל התורה, דבר זה בעצמו הוא יסוד עליונים ותחתונים, כי אין קיום* אל העולם כי אם על ידי התורה. ולפיכך אמר כאילו בנה פלטרין של מעלה ושל מטה.

ורבי יוחנן שאמר שמגין הוא על כל העולם כלו, רוצה לומר כי על ידי התורה יש לעולם דביקות בו יתברך. ומפני זה העולם מתלונן בצלו של הקב"ה, כמו שמביא קרא (ישעיה נא, טז) "ובצל ידי כסיתיך". ודבר זה מבואר, כי על ידי התורה יש לעולם דביקות אל השם יתברך. ומפני שיש לעולם דביקות בו יתברך, ומפני זה מגין הוא על כל העולם.

וריש לקיש אומר, אף מקרב את הגאולה. ודבר זה כמו שאמרו בברייתא זאת (להלן משנה ג) "שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה, שנאמר (שמות לב, טז) 'חרות על הלוחות', אל תקרי 'חָרות', אלא 'חֵירות'". ואיך לא יהיה זה, כי כח האומות אינו רק בעולם הזה בלבד, שבעולם הזה ממשלת המלכיות, והתורה מדריגתה ומעלתה על העולם הזה, ולפיכך העוסק בתורה הוא בן חורין מן שעבוד המלכיות, כמו שיתבאר לקמן, כי אין מגיע לשם ממשלת האומות, שאין להם רק עולם הזה דוקא. וזה שאמר כאן 'אף מקרב את הגאולה', לצאת מן המלכיות, כי אין הגאולה רק שראוי לישראל

שיצאו מן האומות. והעוסק בתורה לשמה הוא קונה מדריגה נבדלת שכלית, ובשביל כך יצאו ישראל מן האומות החומריים, ולפיכך אמר שהוא מקרב את* הגאולה.

ותבין כי כל אחד מן החכמים הוסיף מעלה, ולכן קאמר כל אחד לשון 'אף', ומה שמדבר ריש לקיש, שהוא מקרב את הגאולה, הוא יותר על הכל. כי הראשון לא יאמר רק שהתורה היא קשור כל העולם. ורב הוסיף שהתורה היא יסוד כל העולם, ולפיכך אמר 'כאילו בנה פלטרין של מעלה ומטה'. ורבי יוחנן הוסיף כי על ידי התורה העולם הוא תחת הקב"ה, ודבר זה יותר מעלה וקירוב אל השם יתברך. וריש לקיש הוסיף שמקרב את הגאולה, שמוציא ישראל מרשות האומות להתדבק בו יתברך, וזהו המעלה היותר עליונה, שהעוסק בתורה לשמה מתעלה למעלה למעלה, והבן זה היטב. ופירוש זה ברור למי שמבין דברי חכמים.

והנה התבאר כי מי שעוסק בתורה לשמה הוא מחבר עליונים ותחתונים, וזהו שאמר בכאן שנקרא "ריע" ו"אהוב". ואמר "נקרא ריע ואהוב" סתם, ולא אמר 'נקרא ריע ואהוב למקום', מפני שרצה לומר שהוא ריע למקום ולבריות, ולכך אמר ש"נקרא ריע [ו]אהוב" סתם, ובמה שאמר ש"נקרא ריע ואהוב" סתם נכלל בזה למקום ולבריות. אבל אצל אוהב, אין שייך לומר 'שנקרא אוהב', כי אחרים קוראים לו השם, וכאשר אחרים אוהבים וקוראין אותו 'אהוב', או שנקרא אצלם 'ריע', נכלל בזה למקום ולבריות. אבל אצל 'אוהב', אין אחרים קוראים לו 'אוהב', ולכך אין לכלול "אוהב את המקום אוהב את הבריות" בזה שאמר "אוהב", והוצרך לפרש בפירוש "אוהב את המקום אוהב את הבריות". וכבר התבאר ההפרש שיש בין ריע ובין אוהב, כי שניהם שייכים במי שעוסק בתורה לשמה; כי הקירוב והשייכות שיש לתורה אל השם יתברך, וכל הנמצאים יש להם שייכות ושתוף אל התורה, ולכך מי שעוסק בתורה לשמה נקרא ריע למקום וריע לבריות. ומצד הקשור של אהבה שיש לעוסק בתורה, "נקרא אהוב ואוהב את המקום".

ואמר כי הוא "משמח את המקום משמח את הבריות". ופירוש דבר זה כי השמחה מצד השלימות, ודבר זה ביארנו בכמה מקומות. וכשם שהאבל הוא כאשר יש לאחד הפסד והעדר, וכך כאשר יש לאחד שלימות, אז נמצא השמחה, ולפיכך האדם שמח כאשר מגיע לו שלימות. וזהו שאמר שהוא "משמח את המקום", כי התורה שלימות האדם, ובתורה השלמת הכל. וכאשר הנמצאים בשלימות נאמר (תהלים קד, לא) "ישמח ה' במעשיו", שהם שלימים. ולפיכך העוסק בתורה לשמה משמח את המקום, כי אין לך מדה יותר מזה שהיא שלימות הנמצאים כי אם על ידי התורה, ולפיכך משמח את המקום. ובזה בעצמו משמח את הבריות מצד השלימות שבו. ואל יקשה לך מה ענינו אל

הבריות, שישמח את הבריות. כי אין דבר זה קשיא, כי כבר אמרנו כי התורה שלימות כל העולם, ולפיכך ראוי מי שעוסק בתורה שיהיה משמח את הבריות.

ואמר ומלבשתו ענוה*. דבר זה בארנו בכמה מקומות למעלה כי הענוה היא מדה ומעלה נבדלת, והפך זה גסות רוח, שהיא מדה שייכה אל מי שהוא חמרי, וכשמו כן הוא, שהגסות הוא שייך לחומר שיש בו גסות. ובארנו דבר זה למעלה (פ"ד מ"י) כי משה רבינו עליו השלום, שהיה "איש האלקים" (דברים לג, א), עד שהיה נבדל מן החומר לגמרי, ובו היה מדת* ענוה מכל האדם אשר על פני האדמה (במדבר יב, ג). שתראה מזה כי הענוה היא מדה נבדלת מן החומר. ולא זכה משה לתורה רק בשביל הענוה, וכמו שאמרו בפרק רבי עקיבא (שבת פט.) 'הואיל ומעטת את עצמך תקרא על שמך', מוכח שזכה משה לתורה בשביל הענוה. וכך בעצמו התורה מביאה לידי ענוה, שהם שני דברים תלוים זה בזה; התורה בענוה, והענוה בתורה. ובנתיב הענוה יתבאר עוד דבר זה באריכות איך בעל הענוה ביותר מכל המדות הוא מסולק מן החמרי, ודבר זה מבואר למעלה גם כן.

ואמר "ויראה", רצה לומר שהוא ירא שמים. דבר זה מבואר למעלה אצל (פ"ג מי"ז) "אם אין יראה אין חכמה, אם אין חכמה אין יראה", וכן אצל (למעלה פ"ב מ"ה) "אין בור ירא חטא ולא עם הארץ חסיד"*, שהיראה והחכמה הם שני דברים נתלים זה בזה, ואצל החכמה היא היראה, ואצל היראה היא החכמה. ואין לכפול הדברים, שהם מבוארים במקומם.

ואמר "ומלבשתו ענוה ויראה". מפני כי המדות האלו חשובות ומפוארות, נותנות* לאדם מלבוש של תפארת. שכך הם כל המדות החשובות, תפארת לבעל המדה, כמו שאמרו (למעלה פ"ב מ"א) "איזה דרך ישרה כל שהיא תפארת לעושיה", ולכך אמר "ומלבשתו". ועוד, כי לגודל מעלת המדה, שהיא הענוה והיראה, עד שהם מעלות עליונות, כאשר ידוע מענין הענוה והיראה, שייך באלו שתי מדות "ומלבשתו", כי המלבוש הוא על האדם מבחוץ*. כי אלו שתי מדות בפרט הנה מדות אלקיות עד שאינן אנושיים*, כמו שידוע למבינים ממעלתם, ושייך בזה "ומלבשתו". כמו שאמר הכתוב (משלי כב, ד) "עקב ענוה יראת ה'", ומה שעשתה החכמה עטרה לראשה, דכתיב (תהלים קיא, י) "ראשית חכמה יראת ה'", עשתה ענוה עקב לסוליותה, דכתיב "עקב ענוה יראת ה'". הרי אלו שתי מדות הם העליונות, ומפני מעלתם אמר "ומלבשתו", כי המלבוש הוא על האדם.

אבל צדיק וחסיד ישר ונאמן* בזה אמר "ומכשרתו להיות צדיק חסיד ישר ונאמן". הנה בכאן ארבעה תוארים, שאין זה כזה. ופירוש, ארבעה* תוארים האלו נקרא האדם; "צדיק"

כאשר עושה דבר שהוא ראוי לעשות, כי "צדיק ה' צדקות אהב" (תהלים יא, ז). וידוע כי ראוי שיתן צדקה לעני, שהוא בערום ובחוסר כל, ואיך לא יתן אליו צדקה. אמנם החסיד הוא שהוא עושה לפנים משורת הדין, ודבר זה הוא עושה מצד החסידות והטוב כאשר עושה לפנים משורת הדין, וזהו מדת החסיד. ויש דבר שנותן היושר והמשפט לעשות, וזה נקרא יושר, וזהו מדה שלישית. אמנם יש עוד מדה שהוא נאמן, שאינו משנה ואינו משקר באמונתו.

ואלו ד' מדות כוללות כל המדות; כי יש דבר שראוי לעשות מצד החסד ולפנים משורת הדין, מצד שראוי שיהיה האדם טוב וחסיד. ויש שראוי לעשות מצד שכך הוא ראוי. ומדה זאת בין החסיד ובין הישר; כי החסיד הוא עושה* לפנים משורת הדין לגמרי, והישר* שאינו מחליף דבר המשפט כלל. ואילו הצדיק הוא עושה הדבר הראוי, אף על גב שאינו משפט, וגם אינו חסידות לגמרי, שהוא לפנים משורת הדין. והוא כמו מדת הצדקה, שאין הצדקה חסד, כי מאחר שהוא לעני, אין ראוי שלא ירחם על העני. וגם אין זה משפט גמור, כי אין חיוב אליו כלל, רק ראוי שיתן צדקה. וזהו שמזכיר כאן "צדיק חסיד ישר".

ואלו ג' מדות נזכרים אצל השם יתברך בהנהגת עולמו; "כי אני ד' עושה חסד משפט וצדקה בארץ" (ירמיה ט, כג). הרי לך כי הוא יתברך מנהיג עולמו בג' מדות הללו, והם הם שנזכרים כאן גם כן. ולפעמים תמצא אדם שהוא חסיד לעשות דבר לפנים משורת הדין מצד שהוא איש טוב מוותר, ואינו עושה הדבר שהוא דין ומשפט, כי זה מצד מדה אחרת, שהוא ישר. ויש שהוא עושה הטוב והחסד, שהוא לפנים משורת הדין, וגם עושה דבר שמדת הדין נותן, הוא המשפט, ואינו עושה דבר שהוא ראוי לעשות, כמו הצדקה, וכיוצא בזה מן הדברים אשר הם ראוים לעשות. אבל באלו ג' מדות, החסיד והישר והצדיק, נכלל* הכל.

והמדה הרביעית דהוא נאמן, שעומד באמונתו. כל שלשה הראשונים הם מדות לאדם, ואין המדה דבר עצמי אל האדם, זולת כאשר האדם הוא נאמן, דבר זה נחשב* ענין עצמי. כי מי שהוא נאמן הוא מורה על שהוא מציאות חזק, ולכך הוא עומד באמונתו. וזהו (חבקוק ב, ד) "צדיק באמונתו יחיה", כי כאשר הוא בעל אמונה, ועומד בחוזק אמונתו בלי שנוי, וזהו מורה על מציאות חזק בעצמו, ולכך יחיה באמונתו, עד שהוא עומד קיים. ולכך כאשר זכר ג' מדות אשר הם תארים לאדם, והם כוללים כל המדות; כי יש דברים שהוא עושה מצד חסד ולפנים משורת הדין, ויש מצד המשפט שהוא ישר וחייב לעשות, ויש מצד שראוי לעשות, ודבר זה ממוצע בין המשפט והחסד. ואחר כך זכר

מעלה עצמית לאדם, הוא הנאמנות. ומי שמבין דברי חכמים, ויודע מדת החסד ומדת המשפט ומדת הצדקה ומדת האמונה, הנה יודע ומבין אלו ד' תארים, וכולם הם נתלים בתורה אשר ממנה הכל*, וזה מבואר.

ולכן אמר במדת הענוה "ומלבשתו", כמו שבארנו למעלה שהענוה והיראה הם לבוש אל האדם, במה שהם על האדם. ולא כן צדיק חסיד ישר ונאמן, כי אלו מדות הם תארים לאדם, לא אמר כאן 'ומלבשתו צדקה חסידות יושר ואמונה', ודבר זה מבואר ליודעי חכמה.

"**ומרחקתו** מן החטא ומקרבתו לידי זכות". אחר שהזכיר מה שהתורה נותנת אליו מן הענוה והיראה ומן החסידות* והיושר והצדק והנאמנות, שאלו מדות הם ראוים לאדם מצד שהוא אדם, ולכך אמר אצל אלו מדות לשון "מלבוש", כי המלבוש שייך לאדם, ומכל שכן מה שאמר לשון "ומכשרתו", כי רצה לומר שמכשיר אותו עד שהוא מתוקן לגמרי. ואמר אחר כך כי יש עוד בתורה שמקרבת אותו אל זכות בעולם, וכן מרחקת אותו מכל חטא בעולם.

ופירוש "מרחקתו מן החטא", פירוש אפילו בשוגג אינו בא לידי חטא, והתורה שומרת עליו שלא יבא לידי חטא. כי הדבק עם התורה, אין התורה מניחו להיות הולך דרך מקולקל כלל, אבל שומרת עליו מן החטא, וזה שאמר "ומרחקתו מן החטא". ולפיכך לא יקשה לך פשיטא שהתורה מרחקתו מן החטא, כיון שכבר אמר שהוא צדיק וכו'. אלא שאין חטא בא על ידו. וכן מה שאמר "ומקרבתו לידי זכות", אף אם לא היה דעתו על זה, מקרבתו לידי זכות. ובמדרש (ויק"ר לה, א) "חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך" (תהלים קיט, נט), אמר דוד; רבונו של עולם, כל יום ויום הייתי מחשב ואומר למקום פלוני ולבית דירה פלונית אני הולך, והיו רגלי מביאות אותי לבתי כנסיות ולבתי מדרשות. הדה הוא דכתיב "חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך", עד כאן. והנה תראה כי רגלי חסידיו השם יתברך מביא אותם אל הטוב ואל הזכות, וזה שאמר כאן "ומקרבתו לידי זכות", שרגליו מביאות אותו אל הזכות תמיד, אף כי לא היה דעתו על זה כלל. וכן "רגלי חסידיו ישמור" (ש"א ב, ט) מן החטא.

ואמר "**ונהנין** ממנו עצה ותושיה בינה וגבורה". לא אמר שימצא אצלו עצה ותושיה ובינה וגבורה*, מפני שרוצה לומר כי בכל מה שישאלו לו, נהנין ממנו. ואילו אמר 'ונמצא בו עצה ותושיה', היה אפשר לומר כי ימצא עצה ותושיה לעצמו, כי יותר יש עצה לאדם אשר צריך לעצמו. ולכך אמר "ונהנין ממנו עצה ותושיה", כי כל אשר צריך לעצה, נהנה ממנו עצה. כי לא שייך למוד אצל גבורה, ופירוש "גבורה" רצה לומר כי דבריו מחזיקים

את האדם, ונותנין לאדם גבורה וכח כאשר ישמע דבריו. ואם לא כן, קשיא איך נהנין ממנו גבורה. ואצל זה לא שייך לומר לשון 'למוד', רק 'נהנים'. ויש לפרש מה שאמר ש"נהנים ממנו גבורה" היינו גבורה ממש, כי השם יתברך עם מי שעוסק בתורה, ומתגבר על הכל, כמו "ונהנין ממנו עצה" שהשם יתברך עם עצתו, וכן "ונהנין ממנו גבורה", כי השם יתברך עמו עד שמתגבר על אויביו. וכמו אברהם, שלכך נטל עמו תלמידי חכמים, שנאמר (בראשית יד, יד) "וירק את חניכיו ילידי ביתו", כדאיתא בנדרים (לב.), ונענש על זה על שעשה אנגריא בתלמידי חכמים, וזה נכון.

ומה שאמר הכתוב (משלי ח, יד) "לי עצה ולי תושיה אני בינה ולי גבורה", בכל אחד זכר מלת "לי", מפני כי ה"עצה" שהיא עצה עמוקה ביותר. וכן "תושיה" נאמר על השגת דברים העמוקים, שבהשגתם מתשת כחו של אדם. וכן הוא שֶׂכֶל חכמה עמוקה שכלית מתשת כח גופני* של אדם, ולכך נקרא ההשגה* העמוקה "תושיה". ומפני זה אמר לשון "לי", כי אין השגה הזאת עצם החכמה, ואינו דומה אל בינה, שהיא החכמה עצמה, ולכך שייך בזה "אני בינה". אבל התושיה למעלתה אינה עצם החכמה, והיא עוד למעלה מן החכמה, שהיא חכמה נבדלת*, ושייך לומר "לי תושיה". ורז"ל אמרו כי התורה נקראת תושיה, שאמרו (סנהדרין כו:) למה נקראת "תושיה", שמתשת כחו של אדם. והתורה שהיא אלהית היא למעלה מן החכמה, ושייך בתורה לומר "לי תושיה", כי מי שזוכה לבינה מקבל התורה, וזה "לי תושיה", ודבר זה מבואר. ומכל שכן הגבורה, שאין זה אמתת החכמה. ולכך אמר לשון "לי" אצל עצה ואצל תושיה ואצל גבורה, כלומר שהם שייכים* אל החכמה, אף כי אין זה עיקר החכמה. אבל בבינה, שהיא החכמה עצמה, שייך לומר "אני בינה".

ומה שימצא גבורה מן בעל התורה, דבר זה מפני כי אין דבר יותר חזק בגבורה כמו השכל, והחומר הוא חלש. ולפיכך מי שעוסק בתורה נהנין ממנו עצה ותושיה בינה וגבורה, וזה כמו שהתבאר, כי הגבורה ראוי שיבוא מן התורה, כי הגבורה שייכת אל התורה. ולכך ראוי* כי עם מי שעוסק בתורה לשמה, שימצא ממנו כל אלו דברים.

"**ונותנין לו** מלכות וממשלה". כי ידוע כי המלכות ראוי אל התורה, כדאמרינן בפרק הניזקין (גטין סב.) מאן מלכי רבנן, שנאמר (משלי ח, טו) "בי מלכים ימלוכו". והטעם הוא מבואר, כי המלך נבדל מן העם, ובשביל כך הוא מולך על העם. וזהו ענין השכל גם כן, שהוא נבדל מן החמרי, מולך עליו. ולפיכך הוא מלך בודאי כאשר ימצא בו מדריגה השכלית. וידוע כי המלך נבדל מן העם, ובשביל שהוא נבדל מן העם יש למלך מורא, כמו שאמרו (לעיל פ"ג מ"ב) "אלמלא מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו*".

וכן התלמיד חכם, שיש לו מעלת השכל הנבדל כמו שהתבאר, ולכך נותנין לו מורא, שהוא כמו מורא מלכות, כמו שאמר (פסחים כב:) "את ה' אלהיך תירא" (דברים ו, יג), לרבות תלמידי חכמים. "וממשלה", היינו שהוא גוזר על בני אדם, והם צריכים לעשות, וזהו הממשלה שיש לו. והכל ראוי אל תלמידי חכמים, במה שיש בו התורה השכלית, והשכל יש בו מלכות וממשלה, כמו שאמרנו. וכאילו אמר שמי שלומד תורה לשמה ש"נותנין לו מלכות", דהיינו מורא מלכות, "וממשלה" לקבל גזירתם.

ואמר "נותנין לו חקור דין", פירוש שיורד לעומק הדין, ואף על גב שהדין יש לו עומק, שהוא מכוסה מבני אדם, וכמו שאמרו במסכת פסחים (נד:) שבעה דברים מכוסים מבני אדם, עומק הדין. ויותר מזה, כי הדין אינו כמו התורה, שאפשר שילמוד תורה ויקבל מרבו, אבל הדין הוא לפי המאורע כל שעה, לפי הדברים המתחדשים. ועל זה אמר "ונותנין לו חקור הדין" לעמוד על עומק הדין. ודבר זה כי העוסק בתורה לשמה דבק עם עצם מעלת התורה, ומן עצם מעלת התורה עומד על* כל הדברים השייכים לתורה. וכמו שאמרו אחר כך גם כן "ומגלין לו רזי התורה", והנה בשביל שהוא עוסק בתורה לשמה, כלומר שלומד תורה לשם עצמה של תורה, לא לשם כבודו, ומפני כך נגלין לו רזי התורה, שהם סודות התורה, ועיקר התורה.

ויש לפרש גם כן "וחקור דין", דהיינו שעומד על הדין, כמו שתי זונות שבאו לפני שלמה המלך (מ"א ג, טז), שחקר שלמה הדין לאמתו, אשר לשאר בני אדם אי אפשר, והוא חוקר הדין לאמתו. ויבא הלשון שפיר "וחקור הדין", שנאמר (דברים יג, טו) "ודרשת וחקרת". ודבר זה מפני שעוסק בתורה לשמה, שהתורה הוא האמת בעצמו, ומפני זה הוא מגיע אל האמת כדי שיוציא הדין לאמתו, אחר שהוא דבק באמת.

ואמר "ונעשה כמעיין שאינו פוסק וכנהר המתגבר והולך*", ורצה לומר כי יש לו שני דברים; שאומר דבר ונותן ראיה לדבריו, ועל ראיתו מביא ראיה לראיה, וכן לעולם. ודבר זה שייך לומר "כמעיין שאינו פוסק" ונובע תמיד. ולענין רבוי הראיות שנמצאו אצלו לדבריו שייך לומר "כנהר המתגבר" והולך ברבוי המים, עד שמתגבר והולך, כך מתגבר ברבוי התורה להביא ראיות והוכחות לדבריו ברבוי, ומתגבר בהם. וכל זה מפני כי עוסק בתורה לשמה, והתורה אין לה התחלה, ואין לה קץ וסוף בעצמה, ולפיכך נעשה גם כן כמו מעיין* שאינו פוסק, וכנהר המתגבר והולך.

ואמר "והוי צנוע". הצניעות היא ראויה אל התורה, ודבר זה כפי מדריגת התורה שבאה מעולם העליון, שהיא נסתרת וצנועה*, ולכך הלומד תורה לשמה הוא נסתר וצנוע בכל מעשיו, שאינו בעל גלוי, רק הוא צנוע בכל מעשיו.

ואמר "וארך אפים". גם מדה זאת לפי מדריגת התורה העליונה, שהיא שכלית, כי בעל הכעס הוא מטפש, כדכתיב (קהלת ז, ט) "כעס בחיק כסילים ינוח", אבל מי שמאריך אף מורה על זה שהוא שכל גמור. ותדע עוד, כי השם יתברך שיש לו המעלה העליונה על כל, יש עמו הרצון הגמור. כי האדם לפחיתתו ולחסרונו, אין בו רצון גמור, ולפיכך קל הוא לכעוס, ומוציא אפו. אבל השם יתברך, לפי מדרגתו העליונה, יש עמו הרצון, ולפי הרצון הגמור שיש עם השם יתברך, מאריך אף להוציא הכעס. שתראה מזה לפי מדריגה העליונה אין הכעס יוצא מהרה. וכן מי שעוסק בתורה לשמה, לפי מדרגתו העליונה שיש לו, שהוא דבק* בתורה עצמה, עם המעלה העליונה אין ראוי שימצא רק רצון, ולפיכך הוא מאריך אף להוציא הכעס, ודבר זה מבואר.

ואמר "ומוחל על* עלבונו", ופירוש "מוחל על עלבונו" כאשר מבקש ממנו מי שהעליב אותו שימחול לו ומפייס אותו, אז הוא מוחל על עלבונו, וכדאיתא בפרק בראשונה (יומא כב:) אמר רבי יוחנן, כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר איבה כנחש, אינו תלמיד חכם. ומקשינן שם, והאמר רבא, כל המעביר על מדותיו מעבירין לו כל פשעיו. דמפייסין ליה ומפייס, עד כאן. וכן כאן מה שאמר "ומוחל על עלבונו" כאשר מפייסין ליה, אז מוחל ומעביר על פשעיו. ולפיכך לא יקשה לך הרי אמר למעלה "ומלבשתו ענוה", שאין זה קשיא, כי אף שאמרו חכמים שצריך שיהיה תלמיד חכם עניו, לא יהיה מוחל על כבודו, שהרי אמרו (שם) אינו תלמיד חכם, ולכך צריך לומר שאם מפייסין לו, ימחול.

ודבר זה ראוי למי שעוסק בתורה לשמה, שהוא שכלי, והוא מופשט מן הדברים הגשמיים. והמעמיד המדה מתיחס אל גשמי, שהרי המדה שייכת אל הגשמי, שלכך נקרא 'מדה', שהוא שעור, וכל שעור הוא גשמי, ואצל הפשיטות לא שייך מדה כלל*. ולפיכך אמרו (שם) המעביר על מדותיו מעבירין לו כל פשעיו, ורצה לומר כאשר מעביר על מדותיו, והוא מופשט מן המדה שהיא אצלו אשר מתיחסת אל הגשמי, שהרי מעביר על מדותיו, ואין נמצא אצלו מדה, לכך* מעבירין ממנו פשעיו גם כן, רצה לומר שהוא מופשט מן פשעיו, אשר הפשעים לאדם מצד הגשמי, כי המופשט* מן הגשמי אין אצלו פשע וחטאת, לכך מעבירין ממנו כל פשעיו, כמו שהוא מופשט מן מדותיו, ודבר זה יתבאר בנתיבות עולם. וזה גם כן כאשר עוסק בתורה לשמה, מצד כי השכל הוא מופשט מן הגשמי, ומפני זה הוא מסתלק מן מדותיו, אשר המדה מתייחס אל הגשמי. ויש להבין את זה גם כן, כי הוא אמת וברור מאד למי שמבין את זה, ולפיכך אמר "ומוחל על עלבונו".

ואמר "ומגדלתו ומרוממתו על כל המעשים", ודבר זה בודאי מפני כי התורה היא על כל הנמצאים, ומתעלה עליהם, ולפיכך מגדלתו ורוממתו* על כל המעשים. ויש לך להתבונן בדברים אלו אשר נתבארו שזוכה אליו מי שעוסק בתורה לשמה, שכולם הם תלויים בזה, כאשר התבאר.

משנה ב

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 (משלי יא, כב) נֶזֶם זָהָב בְּאַף חֲזִיר אִשָּׁה יָפָה וְסָרַת טָעַם. וְאוֹמֵר (שמות לב, טז) 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 בְּתַלְמוּד תּוֹרָה הֲרֵי זֶה מִתְעַלֶּה, שֶׁנֶּאֱמַר (במדבר כא, יט) וּמִמַּתָּנָה נַחֲלִיאֵל וּמִנַּחֲלִיאֵל בָּמוֹת:

בת קול יוצא מהר חורב. יש לשאול, למה הבת קול יוצאת מהר חורב, והלא אין אדם שומע בת קול הזה. ועוד, מנין לו זה שבת קול יוצאת, ודוחק לומר ששמע בת קול זה. ועוד קשה, למה אמר "מהר חורב", ולא אמר "מהר סיני". ועוד, מה הוא הראיה שהביא מן (משלי יא, כב) "אשה יפה וסרת טעם" לדבר זה שמי שאינו עוסק בתורה נקרא "נזוף". ומכל שכן הראיות שהביא אחר כך "ואומר 'והמכתב מכתב אלהים הוא חרות על הלחות'", מה ענין ראיות אלו, שאין שייכים לכאן.

דע כי רבי יהושע בן לוי בא להודיע, כי מה שנקרא הר סיני "הר חורב" (שמות לג, ו), דכיון שנתנה תורה על הר סיני, שהתורה בנינו של עולם, לא היה לו לקרותו בשם "הר חורב", רק "הר בנין". אבל נקרא "הר חורב", כי בודאי מה שנתנה התורה על ההר הזה הוא שמביא חורבן על בני אדם שמרחיקים את התורה, ולפיכך מצד הזה ראוי שיקרא שמו "הר חורב". ואף על גב כי מי שמקרב עצמו לתורה קונה שלימות ובנין, מכל מקום נקרא ההר על שם החורבן יותר* משנקרא על שם מי שעוסק בתורה לשמה, שיש לו כל המעלות אשר מבוארים למעלה (משנה ב), כי דבר זה יותר מורגש בעולם. כי מי שיש לו שני בני אדם, האחד הוא שונא שלו, והאחד הוא* אוהב שלו, כועס על שונאו, ובהפך הוא* נמצא ברצון אצל אוהבו. ויותר ניכר הרושם של השנאה מה שהוא שונא של האחד, ממה שניכר האהבה והרצון שהוא עם אוהבו, כי השנאה עושה היכר ורושם, ולא כן האהבה, שלא נמצא מזה רושם. ולפיכך קריאת ההר בשם "חורב", כפי מה שנמצא אצל אחרים שבא להם החורבן, ויותר ראוי שנקרא "הר חורב" ממה שיקרא בשם בנין. וזה שאמר "בת קול יוצאת מהר חורב" במקום הזה, שבא לומר "אוי להם

לבריות מעלבונה של תורה וכו'", ושייך לומר כי דבר זה נגזר מן "הר חורב", שהוא ההר שממנו יוצא חורבן לעולם כשמרחיקין מן התורה.

אבל בפרק היה קורא (ברכות יז:) קאמר גם כן "בת קול יוצאת מהר חורב, ואומרת כל העולם כולו נזון בשביל חנינא בני וכו'", ולא זכר שם שום חורבן. מוכח כי מפני שכל בת קול במדת הדין, שהרי כל לשון דבור הוא לשון קשה, כמו (בראשית מב, ל) "דבר אתנו אדוני הארץ קשות". ולכך אמר "בת קול יוצאת מהר חורב", כי שם הזה מה שנקרא הר סיני "הר חורב" מורה על מדת הדין, כדאיתא פרק רבי עקיבא (שבת פט:) "הר חורב" שממנו בא חורבן לאומות העולם. הרי כי שם "חורב" נקרא להר סיני מפני החורבן והשממה שהגיע ממנו לאומות העולם. ומפני כי נקרא "הר חורב" בשביל מדת הדין שבא ממנו, אמר אצל בת קול "חורב", המורה על מדת הדין, כי לא שייך לפרש שם כמו כאן. וזה עיקר הפירוש בודאי.

ואף על גב שאין בת קול הזה נשמע, מכל מקום הוא מורגש ועושה רושם בעולם לאותם שאינם עוסקים בתורה. ואף על גב דאיהו לא שמע אותה בת קול, מזליה שמע, ובודאי מזליה הוא מכריע אותו אל התורה. ולפיכך אמר "בת קול יוצאת מהר חורב", שכאשר נתנה התורה על הר סיני בודאי התורה היא סם חיים למימינים, וסמא דמותא למשמאילין בה, וכדאמרינן במסכת שבת בפרק רבי עקיבא (פח:); אמר רב חנינא לרב פפא, מאי דכתיב (משלי ח, ו) "שמעו כי נגידים אדבר", למה נמשלו דברי תורה לנגיד. מה נגיד זה יש בו להמית ולהחיות, אף דברי תורה יש בהם להמית ולהחיות. היינו דאמר רבא, למיימינים בה סמא דחייא, למשמאילין בה סמא דמותא, עד כאן. בארו, כי התורה יש בה דבר זה, שכשם שהנגיד, המ[ת]קרב אליו ועושה רצונו, הנגיד מגביהו ומרומם אותו. והפך זה, לפי גדולתו של הנגיד, אם עובר אדם רצונו, הנגיד משפילו ומורידו. וכך הם דברי תורה, לפי מעלתן ומדריגתן, אם אינו נוהג עמהם כאשר ראוי, יש עליו עונש ושפלות. ומפני כי הר סיני היה מוכן שממנו ירדו דברי תורה לעולם, וכן הוא מוכן שיצא לעולם גזירה זאת, והיא בת קול שאומרת "אוי להם לבריות מעלבונה של תורה", כי "למשמאילין בה סמא דמותא". וזה שאמרו שם גם כן (שבת פט:) נקרא "הר חורב" שממנו בא החורבן לאומות העולם, והיינו מפני* שהאומות מרוחקים מן התורה, וזהו מדת התורה למשמאילין בה סמא דמותא. וזהו הבת קול שיוצאת מהר חורב ואומרת שכל מי שאינו עוסק בתורה נקרא נזוף, פירוש שהוא מרוחק מן השם יתברך, כמו כל נזיפה שהיא הרחקה. וכך מי שאינו עוסק בתורה, הוא נזוף למקום.

ומביא ראיה "נזם זהב באף חזיר אשה יפה וסרת טעם" (משלי יא, כב). ורצה לומר כי נזם זהב, שהוא דבר משובח מאוד, אם הוא באף חזיר, שזה הנזם עם חשיבתו שיש לו, הוא מגונה מצד הנושא, שהוא החזיר. וכן היא "אשה יפה וסרת טעם", כלומר שהנוי הזה, עם חשיבתו, כאשר הוא אצל מי שהיא סרת טעם מגונה ומאוס, אף על גב שאין הטעם נראה לאדם, והאשה יפה בתכלית, מכל מקום היופי הזה מאוס. ו"אשה יפה" דקאמר רוצה לומר האדם השכלי, שהוא נקרא אשה נאה, שיש לה היופי, שהוא הזיו. והאור דומה לחכמה בכל מקום, שהחכמה היא אור וזיו, שנאמר (קהלת ח, א) "חכמת אדם תאיר פניו", וכדאיתא במסכת בבא בתרא (ד.) אצל הורדוס, "הוא כבה אורו של עולם, ילך ויעסוק באורו* של עולם". וקרא החומר של אדם "סרת טעם", כי הסרחון הוא פחיתות, כמו הצואה וכיוצא בזה. וחומר האדם יש לו פחיתות.

כלל הדבר, כי "נזם זהב" שנקי וטהור מאוד, והוא עומד "באף חזיר", שהאף של חזיר נובר באשפה, והוא מאוס ומגונה, ועל ידי זה מתגנה הנזם הטהור, וכך היא "אשה יפה וסרת טעם". ורצונו לומר כך הוא האדם שיש לו שכל, ואינו עוסק בתורה, שהשכל עומד בגוף האדם החמרי, שיש לו פחיתות, ועוסק בדברים גופניים פחותים, ומתגנה השכל הטהור על ידי זה. רק אם הוא עוסק בתורה, אז השכל נבדל מן החומר, ואין לו פחיתות החומר. וכבר אמרנו כי נקרא האדם [השכלי] "אשה יפה", על שם הזיו שיש לשכל, והיא "סרת טעם", כלומר שהשכל עומד בגוף שיש בו פחיתות החמרי. וכמו שהנזם, אם* הוא באף חזיר מקולקל, ואינו שוה כלום, וכך בעצמו השכל באדם מקולקל, והוא לבטלה לגמרי, כאשר אינו עוסק בתורה, רק הולך אחר הדברים הגופניים. דומה בזה אל החזיר שיש לו* נזם זהב באף, ונובר באשפה, כך החכמה שיש בחכם כאשר עוסק בדברים גופנים פחותים. אבל כאשר עוסק בתורה, הרי לא נחשב שיש לו פחיתות החמרי.

והבן המשל הזה, שמדמה את האדם כאשר הוא חסר התורה לחזיר, כי החזיר הוא ביותר רודף אחר ענין גופו ותאותיו, ואין כיוצא בו. כי שאר [בעלי חיים] אינם כל כך מאוסים*. כי שאר בעלי חיים מבקשים קצת כבוד בטבע, כמו שאמרו (ילקו"ש ח"א רמז רמ"ג) ארבע גאים; שור בבהמות, ארי בחיות וכו'. וכן עזות נאמר על קצת בעלי חיים. אבל החזיר אינו רק לבקש אכילתו הגופנית דרך מאוס ודרך טינוף. וכך הוא האדם כאשר עוזב את התורה השכלית, ואינו הולך רק אחר תאותו הגופנית, מדמה אותו לחזיר*. ולכך מדמה למעלה (פ"ג מ"ג) השלחן אשר אין עליו דברי תורה שאכלו קיא צואה. וזה שאמר שכל מי שאינו עוסק בתורה נקרא "נזוף", כלומר שהוא מרוחק, שהרי בשביל פחיתות החמרי שבו הוא מרוחק, ודבר זה מבואר.

ומה שאמר "שֶׁכל מי שאינו עוסק בתורה", משמע שהוא ראיה למעלה שאמר "אוי להם לבריות מעלבונה של תורה", לא קאי על מה שאמר "מעלבונה של תורה", רק על מלת "אוי" קאי, שאמר "שכל מי שאינו עוסק בתורה נקרא 'נזוף'", ולכך אוי להם. ומה שאמר "מעלבונה של תורה", רוצה לומר דוקא אם יש עלבון לתורה, דהיינו שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק. אבל בלאו הכי, לא, שאין כאן עלבון, אחר שאי אפשר לו לעסוק בתורה.

ואומר והמכתב וכו'. הביא ראיה שראוי שיהיה מי שאינו עוסק בתורה נזוף, שכבר אמרנו כי התורה למימינים בה סמא דחייא, למשמאילים בה סמא דמותא (שבת פח:). ומפני שתמצא כי למיימינים בתורה שהם בני חורין, מזה תדע כאשר מתרחקים מן התורה, הם פחותים ושפלים וירודים. ולפיכך מביא ראיה שנאמר (שמות לב, טז) "והמכתב מכתב אלהים הוא חָרוּת על הלוחות", אל תקרא חָרוּת אלא חֵירוּת. ומכל מקום לפי הסוגיא יש לפרש יותר, שמביא ראיה לא זה שהוא מרוחק מן השם יתברך, אלא אפילו יותר מזה, שלא נקרא בן חורין, רק משועבד נקרא, "שאין בן חורין רק מי שעוסק בתורה", ואין ספק כי מי שאינו בן חורין יש לו יותר שפלות, כי הנזוף* אינו רק שמרוחק מן השם יתברך, ואמר כי יותר מזה, שלא נקרא כלל בן חורין, ופירוש זה נכון. וכתב רבי יצחק אברבנאל ז"ל (כאן) שכך מצא בברייתא (מסכת כלה פ"ח), שרוצה לומר לא זה שהוא נזוף, אלא אף משועבד נקרא מי שאינו עוסק בתורה.

ומה שאמר "אל תקרי חָרוּת וכו'", לפי הנראה הוא דרש רחוק מאוד, כי מה ענין זה למה שאמר הכתוב (שמות לב, טז) "והמכתב מכתב אלהים הוא חרות על הלוחות", שירמז במקום הזה מה שהעוסק בתורה הוא בן חורין. אבל הדבר הזה כמו שאר דברי חכמים, שנראים רחוקים מאוד למי שהוא חסר דעת, ורמזו בכאן דבר מופלג מאוד. וזה כי השכל הוא ציור המציאות, וכן התורה כולה הוא ציור המציאות, וכן הוא הכתב, שהוא צורת* וציור הכתיבה. וכל חקיקה של כתב נקרא בלשון חָרוּת, כי הכתב יש לו צורה, וזה ענין הכתב, אף על גב שהוא צורה גשמית, מכל מקום שָׁם צורה יש עליו. וכל דבר שהוא צורה, ראוי שיהיה נקרא בלשון חירות. ודבר זה בארנו פעמים הרבה כי השעבוד הוא מצד החומר, כי מצד הצורה אין שעבוד. ודבר זה רמזו ז"ל (יבמות סב.) על עבד כנעני "שבו לכם פה עם החמור" (בראשית כב, ה), עם הדומה לחמור. כי מצד השעבוד שבו הוא דומה לחומר, כי המשועבד מתפעל מאחר, ודבר זה ענין החומר, שהוא מתפעל. אבל בצורה, כיון שאין בצורה התפעלות כלל, לא שייך לומר על הצורה שעבוד, רק חירות, ודבר זה מבואר.

ומפני שדברי תורה מופשטים מסולקין מן החמרי לגמרי, ולכך רמז לך הכתוב בצורת אותיות הלוחות, אשר הם מורים על ציור השכלי שבתורה, המופשט לגמרי, והוא שכל בלא שום צירוף חמרי, בלשון חָרוּת, ולא בלשון חקיקה, לומר לך כי התורה היא חירות וחורין לגמרי, שהצורה היא חירות, כמו שהתבאר. ומכל שכן ציור התורה, שהוא ציור שכלי מופשט לגמרי. ולפיכך כתב הלוחות נראה משני עבריהם (שמות לב, טו), שתהיה החקיקה הזאת חקיקה גמורה, והיא צורה לגמרי, לא כמו שאר חקיקות שהם על הלוח, אף על גב שהם חקוקים, אינם חקוקים מעבר לעבר, ואין זה צורה גמורה, שהרי עדיין נשאר הנושא שהצורה עליו, והוא דומה לצורה שהיא בחומר. אבל צורת כתב הלוחות, שמורה צורת הכתיבה על ציור השכלי של תורה, והוא ציור גמור שלא בנושא כלל, וכך היה כתב הלוחות חקוק משני עבריהם, עד שהיתה צורת האותיות צורה גמורה. ובודאי דבר זה הוא חירות גמור, שאין כאן חמרי לגמרי שבו השעבוד. ולכך אצל זה שכתוב כי הכתב של* הלוחות משני עבריהם (שמות לב, טו), כתוב לך (שם פסוק טז) "חָרוּת על הלוחות", שהוא לשון חֵירות. כי מה שהיה משני* עבריהם, דבר זה הוא צורה גמורה בלי חומר, ומורה זה על חירות גמור שיש בתורה, כאשר חכמת התורה ציור שכלי גמור מופשט. ומעתה תדע כי באמת ובאמונה אמרו "אל תקרי חָרוּת אלא חֵירוּת".

והענין החירות הזה שיש אל התורה, אף על גב שמצאנו הרבה בעלי תורה שאינם בני חורין, מכל מקום אין הדבור כאן רק שהוא בן חורין באמת לפי סדר המציאות, ולפעמים גורם החטא מצד אחר. מכל מקום לפי השכל אין בן חורין רק מי שעוסק בתורה.

ואומר "שאין לך בן חורין רק העוסק בתורה". כי אף המלך שהוא בן חורין, לא נקרא בן חורין בערך מי שעוסק בתורה. וזה כמו שאמרו (להלן משנה ו) "ואל תתאוה לשלחנם [של מלכים], כי שלחנך גדול משלחנם, וכתרך גדול מכתרם". כי המלך, אף על גב שהוא מלך, הנה יש לו יראה באולי ימרדו בו בני מלכותו, ובשביל כך אינו בן חורין לגמרי, שלא יקרא "בן חורין" רק כאשר לא ימצא בו צד אפשרות שעבוד, וזה לא ימצא רק במי שעוסק בתורה, שהוא בן חורין לגמרי, כמו שבארנו. כי השכל הוא בן חורין, אין שייך שעבוד בו.

ואמר ש"כל העוסק בתורה מתעלה". רוצה לומר שאין זה בלבד שהוא בן חורין, אבל הוא מתעלה, וזה כי הוא מתעלה מן העולם הזה השפל. ולכך אמר ש"כל העוסק בתורה מתעלה, שנאמר (במדבר כא, יט) 'ומנחליאל במות'". ופסוק זה נדרש על התורה במסכת עירובין בפרק כיצד מעברין (נד.), וכאן אין מקום להאריך, כי יתבאר זה בעזרת השם בנתיבות עולם, ואין להאריך במקום הזה.

משנה ג

הַלּוֹמֵד מֵחֲבֵרוֹ פֶּרֶק אֶחָד אוֹ הֲלָכָה אֶחָת אוֹ פָּסוּק אֶחָד אוֹ דִּבּוּר אֶחָד אוֹ אֲפִילּוּ אוֹת אֶחָת, צָרִיךְ לִנְהָג בּוֹ כָּבוֹד, שֶׁכֵּן מָצִינוּ בְּדָוִד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל, שֶׁלֹּא לָמַד מֵאֲחִיתוֹפֶל אֶלָּא שְׁנֵי דְבָרִים בִּלְבָד, קְרָאוֹ רַבּוֹ אַלּוּפוֹ וּמְיֻדָּעוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר (תהלים נה, יד) וְאַתָּה אֱנוֹשׁ כְּעֶרְכִּי אַלּוּפִי וּמְיֻדָּעִי. וְהֲלֹא דְבָרִים קַל וָחוֹמֶר; וּמַה דָּוִד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל, שֶׁלֹּא לָמַד מֵאֲחִיתוֹפֶל אֶלָּא שְׁנֵי דְבָרִים בִּלְבָד, קְרָאוֹ רַבּוֹ אַלּוּפוֹ וּמְיֻדָּעוֹ, הַלּוֹמֵד מֵחֲבֵרוֹ פֶּרֶק אֶחָד אוֹ הֲלָכָה אֶחָת אוֹ פָּסוּק אֶחָד אוֹ דִּבּוּר אֶחָד אוֹ אֲפִילּוּ אוֹת אֶחָת, עַל אַחַת כַּמָּה וְכַמָּה שֶׁצָּרִיךְ לִנְהָג בּוֹ כָּבוֹד. וְאֵין כָּבוֹד אֶלָּא תוֹרָה, שֶׁנֶּאֱמַר (משלי ג, לה) כָּבוֹד חֲכָמִים יְנְחָלוּ, (משלי כח, י) וּתְמִימִים יְנְחֲלוּ טוֹב, וְאֵין טוֹב אֶלָּא תוֹרָה, שֶׁנֶּאֱמַר (משלי ד, ב) כִּי לֶקַח טוֹב נָתַתִּי לָכֶם תּוֹרָתִי אַל תַּעֲזֹבוּ׃

הלומד מחבירו וכו'. יש לשאול, דהא קל וחומר פריכא הוא, דמנא לן ללמוד* אפילו "דבור אחד או אפילו אות אחת". ועוד, לא מצאנו שקראו דוד את אחיתופל 'רבו', רק "אלופי ומיודעי" (תהלים נה, יד), ולא מצינו שקרא אותו 'רבו'. ועוד, שאמר "אין כבוד אלא תורה", דבר זה אין צריך להביא לכאן, כי אין כאן מקומו.

ופירוש זה כי הובא בברייתא הזאת דבר זה, מפני שאמר לפני זה (סוף משנה ג) "כל העוסק בתורה מתעלה", הביא אחר כך כמה גדול העלוי הזה, כי מי שלמד מחבירו אפילו אות אחת שייך לנהוג בו כבוד, ודבר זה עלוי הוא בודאי.

ויש לפרש שכך הביא ראיה; שכן מצינו בדוד מלך ישראל שלא למד מאחיתופל רק שני דברים בלבד, ואלו שני דברים נמצא במדרש, כמו שפירש רש"י ז"ל; שמצא אחיתופל לדוד שהיה יושב יחידי ועוסק בתורה, אמר לו, למה אתה עוסק ביחידי, והלא נאמר (ירמיה נ, לו) "חרב על הבדים ונואלו", וזהו* דכתיב (תהלים נה, טו) "אשר יחדיו נמתיק סוד". שוב מצאו שהיה נכנס לבית מדרשו בקומה זקופה, אמר לו, והלא כבר נאמר (ויקרא יט, ל) "ומקדשי תראו", שצריך אדם לכנוס שם במורא, כדי שתהא אימת שכינה עליו, וזה שנאמר (תהלים נה, טו) "בבית אלהים נהלך ברגש", לשון אימה ופחד, עד כאן. והרמב"ם ז"ל לא גריס "והלא כתיב 'ומקדשי תיראו'", שלא בבית המקדש אירי, אלא גריס שצריך לכנוס בקידה.

וקראו "רבו", דכתיב (תהלים נה, יד) "ואתה אנוש כערכי". כלומר בודאי יש לך ערך עמי, שאם אני מלך, ואתה צריך לנהוג בי כבוד מפני המלכות, יש לך כנגד זה שאתה רבי, וצריך אני לנהוג בך כבוד בשביל שאתה רב שלי, דהיינו מלמדו* חכמה. ו"אלופו", שהוא אלוף מתגדל עליו, וזהו לשון "אלוף" בכל מקום. כי יותר גדול כבוד התורה מכבוד

המלך (להלן משניות ו, ז). "ומיודעו"*, היינו שדוד היה יודע אותו, ומוראו תמיד נגדו, לכך נקרא "מיודעו", שהוא יודע אותו תמיד.

ולמד גם כן שפיר "ומה דוד מלך ישראל, שלא למד מאחיתופל רק שני דברים", ואלו שני דברים אינם בתורה; כי מה שלמדו שלא ילמד אדם ביחידי, וכן מה שלמדו שילך אדם בהכנעה לבית המדרש, אין זה רק דבר טוב הוא, ואין זה דבור* בתורה, ואפילו הכי קראו "אלופו ומיודעו", כל שכן מי שלמדו פרק אחד בדברי תורה, דהיינו מצות התורה, או הלכה אחת, או פסוק אחד, או דבור אחד, או אפילו אות אחת, דהיינו שלמדו אות אחת בתורה, שודאי דבר שהוא בתורה יותר גדול, כמה וכמה שצריך לנהוג בו כבוד. וכך משמע בפרק אלו מציאות (בבא מציעא לג.), תנו רבנן, רבו שאמרו, רבו שלמדו חכמה, ולא רבו שלמדו מקרא ומשנה, דברי רבי מאיר. רבי יהודא אומר, כל שרוב חכמתו הימנו. רבי יוסי אומר, אפילו לא האיר עיניו אלא במשנה אחת. ונראה דלפי דברי הכל דוקא משנה, שהם הלכות, אבל אם האיר עיניו בשאר מילי שאינן מצות התורה, לא הוי בכלל 'רבו'. ויליף קל וחומר הכי; מה דוד מלך ישראל, שלא למד מאחיתופל רק שני דברים, ואינם מצות התורה, אפילו הכי היה נוהג בו כבוד, מי שלומד וכו'.

ועוד יש לפרש מה שאמר "או הלכה אחת או פרק אחד או פסוק אחד או דבור אחד או אפילו אות אחת", הוא מכח סברא דנפשיה, שבתורה אין חילוק בין פרק לבין הלכה או פסוק או דבור או אות אחת, דסוף סוף תורה היא, ואין לחלק. דלפעמים אות אחת נחשב הרבה, ובודאי אין חלוק. ומה שאמר* "ומה דוד מלך ישראל שלא למד מאחיתופל אלא שני דברים", דמשמע דהוי רבותא שלא למד הרבה, אם כן מנא לן לומר אפילו אות אחת. רק שלא תאמר שהיה אחיתופל* רבו מובהק, שאילו היה רבו מובהק בודאי רבו מובהק שאני. ועל זה אמר שודאי לא היה רבו מובהק, שלא למד ממנו אלא ב' דברים. דודאי אם היה רבו מובהק, היה אפשר לחלק ולומר דאין מחוייב לנהוג כבוד רק ברבו מובהק, אבל זה לא היה רבו מובהק, ואפילו הכי קרא אותו "רבו", כל שכן אחר, ויליף דבר זה מקל וחומר. ומה שאמר "או הלכה אחת וכו'" הם דברי התנא, ומסברא דעצמו קאמר, שאין לחלק בין הלכה ובין פסוק ובין דבור ובין אות אחת. ו"על אחת כמה וכמה" דקאמר, רצה לומר כיון דדוד, דהוא מלך, קראו "רבו אלופו ומיודעו", כל שכן אחר שאינו מלך, ופירוש זה נכון.

ומה שאמר "ואין כבוד אלא לחכמים", מילתא באפי נפשיה הוא דקאי אדלעיל (סוף משנה ג) שאמר שהעוסק בתורה מתעלה, ועל זה אמר שלמד מחבירו וכו' צריך לנהוג בו כבוד, וזהו ההתעלות. ואמר ואפילו לא למד ממנו, אם הוא חכם, צריך לנהוג בו כבוד.

ולכך אמר "אין כבוד אלא לחכמים". וכדי שלא תאמר מנין שמדבר בתורה, שמא קרא איירי בשאר חכמות. ועל זה אמר "ואין 'טוב' אלא תורה, שנאמר (משלי ד, ב) 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו'". ואם כן הכתוב מדבר מן התורה, ולכך (משלי ג, לה) "כבוד חכמים ינחלו" גם כן איירי בתורה.

ומה שראוי לחכמים בתורה הכבוד, דבר זה בארנו בכמה מקומות, כי השכל ראוי לו הכבוד, לפי שהוא מסולק מן הפחיתות שדבק בחומר, ולכך אמר "כבוד חכמים ינחלו", כי מאחר שהם מסולקים מן פחיתות החומר, אשר הוא שפל, ראוי להם הכבוד. ומצד שהשכל הוא מסולק מן החסרון שדבק בחומר, ולפיכך החכמים הם תמימים ושלימים, ומצד זה ינחלו טוב, כאשר הם מסולקים מן החסרון, שהוא רע.

ויש לפרש מפני שאמר שצריך לנהוג בו כבוד, אמר מנין דמשום כבוד קרא לו "אלופי ומיודעי*", שמא שכך הוא האמת, כי מי שלמד מחבירו דבר אחד הוא רבו והוא אלופו ומיודעו. ועל זה אמר "ואין כבוד אלא לחכמים", כלומר כיון שהכבוד הוא לחכמים בפרט, יש ללמד מכח סברא דמה שקראו דוד "רבו אלופו ומיודעו" לא שהוא רבו ואלופו, אלא שנהג בו כבוד, ולא משום שהוא רבו אלופו ומיודעו. וביש ספרים גרסינן "עשאו רבו אלופו ומיודעו" ולא "קראו", משום שבא לומר שעשאו רבו, אף על פי שלא היה רבו, עשאו* רבו דרך כבוד. ולפיכך מביא ראיה שהוא דרך כבוד, כי הכבוד שייך לחכמים וכו'.

משנה ד

כַּךְ הִיא דַּרְכָּהּ שֶׁל תּוֹרָה; פַּת בַּמֶּלַח תֹּאכֵל, וּמַיִם בַּמְּשׂוּרָה תִּשְׁתֶּה, וְעַל הָאָרֶץ תִּישָׁן, וְחַיֵּי צַעַר תִּחְיֶה, וּבַתּוֹרָה אַתָּה עָמֵל. אִם אַתָּה עוֹשֶׂה כֵּן, אַשְׁרֶיךָ וְטוֹב לָךְ, אַשְׁרֶיךָ בָּעוֹלָם הַזֶּה, וְטוֹב לְךָ לָעוֹלָם הַבָּא:

כך היא דרכה של תורה וכו'. רש"י ז"ל פירש לא על העשיר הוא אומר שיעמוד בצער כדי ללמוד תורה, אלא הכי קאמר, אפילו אין לאדם אלא פת במלח וכו'. ולשון "כך היא דרכה של תורה" צריך עיון, דמשמע כך היא דרכה, וכך ראוי.

אבל יראה שרצה לומר "כך דרכה של תורה", והוא מה שאמרו בפרק רבי עקיבא (שבת פג:), אמר ריש לקיש, אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר (במדבר יט, יד) "וזאת התורה אדם כי ימות", עד כאן לשונו. ופירוש דבר זה, כי התורה היא שכלית, והאדם בעל גוף חמרי, ואין ספק כי השכל והגוף הפכים מתנגדים זה את זה, ולפיכך אין אל התורה קיום בגוף החמרי, שאיך יהיה אל התורה, שהיא שכל, קיום בגוף החמרי, כיון שהם הפכים, ואין עמידה אל אשר הם הפכים יחד. ולכך אמר שאין

התורה מתקיימת רק אם ממית עצמו על התורה, שכאשר ממית עצמו על התורה, עד שמסלק הגוף לגמרי בשביל התורה, ונמצא כי עיקר שלו הוא השכל, לא הגוף, ואז יש קיום אל התורה, שאין הגוף החמרי מונע אל התורה כלל כאשר האדם מסלק את הגוף החמרי כאילו אינו. וזה שכתוב "וזאת התורה אדם כי ימות באוהל", שהאדם שהוא בעל אדמה, צריך לסלק הגוף עד שראוי לשוב אל האדמה, אז יש קיום אל התורה, ואין כאן מתנגד אל התורה, שהרי הגוף בענין שמסלקו בשביל התורה, והרי אינו מתנגד אל התורה כלל כאשר מסולק הגוף בשביל התורה*. ומפני זה אמר כאן "כך היא דרכה של תורה", כי כך ראוי זה אל התורה במה שהיא תורה שכלית, שלא יהיה נמשך כלל אחר התענוגים, שהם תאות הגוף, ואז יש קיום אל התורה. ומכל מקום דבר זה מדבר במי שאפשר ויכול לסבול, ואין מונע עליו תשות כחו.

ואין הפירוש שאם הוא בעל עושר גדול, שמחוייב הוא שימית עצמו, שהרי לא אמרו רק "אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה", משמע שבשביל התורה הוא עושה, ואם אפשר לו כמו שאר בני אדם ויעסוק בתורה, והוא טובל פת במלח, לא נקרא שהוא ממית עצמו על התורה, שאין צריך דבר זה אל התורה. אבל הפירוש ש"כך דרכה של תורה" שיהיה ממית עצמו על התורה, ואם הוא עשיר, ואין צריך אליו שיאכל פת במלח, ואוכל בשר, אף על גב שאין זה דרכה של תורה, מכל מקום מה יעשה, שאם יאכל פת במלח שלא לצורך, אין זה נקרא שממית עצמו על התורה. רק אם יניח עשרו וכל עסקיו בשביל התורה, דבר זה מורה שהוא אדם שממית* עצמו על התורה.

ומהא דאמר רבא לתלמידיו* (ברכות לה:) "במטותא מנייכו לא תיתי ביה מדרשא ביומי דניסן וביומי דתשרי וכו'", משמע דיש לאדם לבטל מתורתו בשביל פרנסתו, וכאן משמע "כך דרכה של תורה", דאפילו אם אין לו לאכול רק פת, לא יבטל התורה. אין זה קשיא, דהא בלאו הכי קשיא, דפרק סדר תענית (כא.) קאמר דאלפא ורבי יוחנן גרסי באורייתא, והוה* דחיקא להו מלתא*, אמרו ניקום וניזל ונעבד עסקא, ונקיים בנפשיה (דברים טו, ד) "אפס כי לא יהיה בך אביון", וכו', עד אתו מלאכי השרת ואמרי נקטלינהו, שמניחים חיי עולם, ועוסקים בחיי שעה. משמע דאין לו לבטל תורה בשביל חיי שעה. וצריך לחלק, דודאי היכא שיש קצבה לבטולו, דהיינו חודש אחד, או שְׁנַיִם, יש לו לבטל תורתו. אבל היכא שאין קצבה לבטולו, בודאי אין לו לבטל.

ומה שאמר "'אשריך' בעולם הזה 'וטוב לך' לעולם הבא", כי בודאי כאשר מסולק מאתו החומר הגופני בעולם הזה, אשר כל חסרון הוא מצדו, נאמר עליו "אשריך בעולם הזה", אף על גב שאין לו "טוב" בעולם הזה, מכל מקום נאמר עליו "אשריך", כי לשון "אשריך"

מלשון "לא תמעד אשוריו" (תהלים לז, לא), והוא מלשון חכמים "ואשרנהו אשרתא דדייני", שהוא מלשון קיום וחוזק, ובעולם הזה יש לו קיום. וטוב לו בעולם הבא, כאשר לא היה נמשך אחר הגוף בעולם הזה, רק היה כולו נבדל, ולפיכך בעולם הבא שאין שם אכילה ושתיה גופנית, אז יהיה טוב לו. כי זה האדם נבדל לגמרי מן החומר, ובעולם הבא שהוא נבדל, שם טוב לו.

משנה ה

אַל תְּבַקֵּשׁ גְּדֻלָּה לְעַצְמְךָ, וְאַל תַּחְמוֹד כָּבוֹד, יוֹתֵר מִלִּמּוּדֶךָ עֲשֵׂה, וְאַל תִּתְאַוֶּה לְשֻׁלְחָנָם שֶׁל שָׂרִים, שֻׁלְחָנְךָ גָּדוֹל מִשֻּׁלְחָנָם וְכִתְרְךָ גָּדוֹל מִכִּתְרָם, וְנֶאֱמָן הוּא בַּעַל מְלַאכְתְּךָ שֶׁיְּשַׁלֵּם לְךָ שְׂכַר פְּעֻלָּתֶךָ׃

אל* תבקש גדולה וכו'. ביש ספרים גרסינן "אל תבקש גדולה לעצמך". ויש לדקדק למה אמר "לעצמך", ולא אמר כן אצל הכבוד. אבל הפירוש הוא, כי הגדולה כאשר הוא נשיא או שר, הוא דבר עצמי לאדם, שהוא בריה חשובה, ואינו בריה פחותה. ורבותא קאמר; אף שהגדולה היא דבר עצמי לאדם, שהוא בריה חשובה, אל תבקש דבר זה. אבל הכבוד, אחרים נוהגים בו כבוד, ואין זה דבר עצמי אל האדם, כמו הגדולה שהוא דבר עצמי.

יש לשאול, שאמר "אל תחמוד כבוד יותר מלמודך", ומשמע הא כפי למודך יחמוד כבוד, ודבר זה קשיא, כי איך יחמוד כבוד, שאם כן, לא יעשה רק לשם כבוד. ונראה דכך פירושו; אל תבקש גדולה, ואל תחמוד שום כבוד יותר, כי בלמוד שלך יש לך כבוד די, שהוא עיקר הכבוד, כמו שאמר למעלה (משנה ד) "כבוד חכמים ינחלו" (משלי ג, לה), ולפיכך למה לך לחמוד כבוד, כי יש לך כבוד די. וגם אמר זה נגד יצר הרע, שאם יצרו מתגבר לכבוד, יאמר ליצרו כי יש לו כבוד די בתורה.

ואמר "ואל* תתאוה לשלחנם של מלכים, ששלחנך גדול משלחנם". ושלשה דברים אמר; "אל תבקש גדולה", "ואל תחמוד כבוד", "ואל תתאוה לשלחנם של מלכים". נגד ג' דברים, שהם הגדולה, שאדם הוא בעל שררה על אחר, וזה נקרא "גדולה". והכבוד נקרא כאשר אחרים נוהגים בו כבוד ומכבדין אותו, ולפעמים נוהגין בו כבוד ואין מתגדל על אחרים. והשלישי, הוא העושר. ואצל הגדולה אמר "אל תבקש", ואצל כבוד לשון חמדה, כי הכבוד נחמד* למראה. ואצל העושר אמר לשון תאוה, כי האדם מתאוה אל העושר.

וזה שאמר "ואל תתאוה לשלחנם של מלכים", שלא יתאוה לעושר של מלכים. כי עיקר המלכות הוא העושר, ולכן אמרו "שלחן של מלכים", וכמו שאמרו ז"ל במסכת בבא בתרא (כה:) 'הרוצה להעשיר יצפין*, וסימנך שלחן בצפון'. הנה השלחן הוא סימן עושר, שהמלך יש לו ערים ומדינות וכסף וזהב. ועל זה אמר "ואל תתאוה לשלחנם של

מלכים", שאף אם יש למלכים רבוי עושר, מכל מקום התורה יש בה יותר עושר. וזה כמו שאמרו במדרש (שמו"ר לג, א) "כי לקח טוב נתתי לכם" (משלי ד, ב), יש לך אדם לוקח מקח, יש בו זהב ואין בו כסף, יש בו כסף ואין בו זהב. אבל המקח הזה שנתתי לכם יש בו כסף ויש בו זהב, שנאמר (תהלים יט, יא) "הנחמדים מזהב ומפז רב", ונאמר (תהלים יב, ז) "אמרות ה' אמרות טהורות כסף צרוף בעליל לארץ מזוקק שבעתים". יש אדם לוקח שדות ואין בו כרמים, כרמים אבל לא שדות. אבל המקח הזה יש בו שדות וכרמים, שנאמר (שיה"ש ד, יג) "שלחיך פרדס רמונים", עד כאן. והנה התבאר דבר זה כי עושר של תורה הוא יותר מעושר של כסף וזהב ושדות וכרמים, ובארנו מדרש זה בספר התפארת. ויותר מזה, כי ראוי שיהיה עושר של תורה יותר, כי התורה הוא דבר מקוים ונצחי, והעושר של נכסים אינו נצחי. ועל זה אמר "כי שלחנך", דהיינו עשרך, "גדול מעושר" מלכים, שכל עושר מלכים דבר ששייך בו ההפסד, ואילו התורה לא שייך בו הפסד. ו"עושר" יקרא כאשר יש לו קנינים, ומאחר שסופו של קנין של מלכים להבטל, לא מקרי זה "עושר" כמו שיקרא עושר של בעל תורה. ועוד התבאר למעלה (פ"ה מכ"ב) אצל "הפוך בה דכולא בה", והרי התורה עושר דכולא בה.

ואמר ש"כתרך* גדול מכתרם". פירוש, כי יש אל המלך מעלה אלהית בודאי, ודבר זה בארנו למעלה. ולכך המלכים נמשחים בשמן המשחה (הוריות יא:), ואם לא היה במלכות צד קדושה אלקית, לא היה ראוי שיהיו נמשחים המלכים בשמן של* קדושה. ודבר זה מורה עליו הכתר, כי הכתר הוא תכשיט של כבוד על הראש, כי המעלה הנבדלת ראויה אל* הראש, שהוא היותר עליון באדם, ושם הנשמה שהיא נבדלת, ולכך אל הראש* ראוי תכשיט של כבוד. ולכך היו מושחין גם כן את הראש של מלך בשמן של קדושה (ש"א י, א). ועל זה אמר כי המעלה האלהית שיש אל מי שעוסק בתורה היא יותר מכתר מלכים, כי כתר מלכים מצטרף אל האדם הגשמי. ואף כי יש במלכות קדושה אלהית, הקדושה הזאת יש לה צירוף אל הגוף. אבל הכתר של תורה, שהוא השכל האלקי*, דהיינו המעלה הנבדלת מן הגשמי שיש אל בעל תורה, היא נבדלת לגמרי מן הגשמי. ודבר זה מורה הכתוב, כי אצל זר המזבח, הוא מרמז על כתר כהונה (יומא עב:), כתיב (שמות ל, ג) "ועשית לו". וכן אצל השלחן כתיב (שמות כה, כד) "ועשית לו", אבל בארון כתיב (שמות כה, יא) "[ועשית] עליו", שדבר זה רמז כי הכתר של תורה היא נבדלת לגמרי מן האדם הגשמי, שהוא נושא כתר זה, וכבר בארנו זה. וזה אמרו כאן "וכתרך גדול מכתרם", שודאי כתר זאת גדולה ביותר.

ואמר "ונאמן בעל מלאכתך וכו'", פירוש אף אם האדם בצער בשביל התורה, כמו שאמר לפני זה (משנה ה) "כך היא דרכה של תורה וכו'", הלא "נאמן בעל מלאכתך שישלם לך* שכר פעולתך" לעולם הבא, כי לפום צערא אגרא* (למעלה פ"ה מכ"ב), ולפיכך אל יהא מצטער על דבר העמל בתורה. והלשון דחוק, שאמר "ונאמן בעל מלאכתך", ולא אמר לפני זה כלל שיהיה עוסק בתורה, רק שאמר "אל תבקש גדולה, ואל תחמוד כבוד* וכו'", ולא מצאנו שאמר* שיעסוק בתורה. ולפיכך נראה כמו גרסת הספרים; "יותר מלמודך עשה ואל תתאוה לשלחנם של מלכים", ופירושו עשה בתורה, ואל תתאוה לשלחנם של מלכים. ואמר בלשון זה "עשה ואל תתאוה לשלחנות של מלכים", כי לפעמים האדם מקנא במלכים וכיוצא בזה, וחושב מה אני עושה ומטריח עצמי בתורה, הלא לא אוכל להגיע אל דבר שיש לו תכלית גדול ועליון כמו שולחנות של מלכים. ועל זה אמר "עשה" אתה בתורה, ותהיה עושה תמיד, ולא תהיה עצל, "ואל תתאוה לשלחנות של מלכים", כי "שלחנך גדול משלחנם", ולכך יש לך לעסוק בתורה. ועל זה אמר "ונאמן בעל מלאכתך וכו'", שתקבל שכר גדול על זה.

ויש מפרשים "יותר מלמודך עשה", כלומר שיהיו מעשיו מרובים מחכמתו. ודבר זה אינו נראה כלל שיהיה מפסיק בזה בין מה שאמר לפני זה "אל תבקש גדולה לעצמך" ובין "אל תתאוה לשלחנות של מלכים", שהוא דבר אחד, ויהיה מפסיק בדבר אחר. ועוד, כבר בארנו כי כל הפרק הזה אינו מדבר רק בתורה, לא בקיום המצות לומר "יותר מלמודך עשה". אבל הפירוש כמו שאמרנו, שרצה לומר עשה בתורה, ואל תתאוה לשלחנם.

משנה ו

גְּדוֹלָה תּוֹרָה יוֹתֵר מִן הַכְּהוּנָּה וּמִן הַמַּלְכוּת, שֶׁהַמַּלְכוּת נִקְנֵית בִּשְׁלֹשִׁים מַעֲלוֹת, וְהַכְּהֻנָּה בְּעֶשְׂרִים וְאַרְבַּע, וְהַתּוֹרָה נִקְנֵית בְּאַרְבָּעִים וּשְׁמוֹנָה דְבָרִים, וְאֵלּוּ הֵן, בְּתַלְמוּד, בִּשְׁמִיעַת הָאֹזֶן, בַּעֲרִיכַת שְׂפָתַיִם, בְּבִינַת הַלֵּב, בְּאֵימָה, בְּיִרְאָה, בַּעֲנָוָה, בְּשִׂמְחָה, בְּטָהֳרָה, בְּשִׁמּוּשׁ חֲכָמִים, בְּדִקְדּוּק חֲבֵרִים, בְּפִלְפּוּל הַתַּלְמִידִים, בְּיִשּׁוּב, בְּמִקְרָא, בְּמִשְׁנָה, בְּמִעוּט סְחוֹרָה, בְּמִעוּט דֶּרֶךְ אֶרֶץ, בְּמִעוּט תַּעֲנוּג, בְּמִעוּט שֵׁנָה, בְּמִעוּט שִׂיחָה, בְּמִעוּט שְׂחוֹק, בְּאֶרֶךְ אַפַּיִם, בְּלֵב טוֹב, בֶּאֱמוּנַת חֲכָמִים, בְּקַבָּלַת הַיִּסּוּרִין, הַמַּכִּיר אֶת מְקוֹמוֹ, וְהַשָּׂמֵחַ בְּחֶלְקוֹ, וְהָעוֹשֶׂה סְיָג לְדְבָרָיו, 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, וּמַכְרִיעוֹ לְכַף זְכוּת, וּמַעֲמִידוֹ עַל הָאֱמֶת, וּמַעֲמִידוֹ עַל הַשָּׁלוֹם, וּמִתְיַשֵּׁב לִבּוֹ בְּתַלְמוּדוֹ, שׁוֹאֵל וּמֵשִׁיב שׁוֹמֵעַ וּמוֹסִיף, הַלּוֹמֵד עַל מְנָת לְלַמֵּד וְהַלּוֹמֵד עַל מְנָת לַעֲשׂוֹת, הַמַּחְכִּים אֶת רַבּוֹ, וְהַמְכַוֵּן אֶת שְׁמוּעָתוֹ,

וְהָאוֹמֵר דָּבָר בְּשֵׁם אוֹמְרוֹ, הָא לָמַדְתָּ כָּל הָאוֹמֵר דָּבָר בְּשֵׁם אוֹמְרוֹ מֵבִיא גְּאֻלָּה לָעוֹלָם, שֶׁנֶּאֱמַר וַתֹּאמֶר אֶסְתֵּר לַמֶּלֶךְ בְּשֵׁם מָרְדְּכָי:

גדולה תורה וכו'. פירוש, כי לפי מעלת* הדבר ורוממותו (-ומעלתו-), צריך אליו מעלות לקנות, ולכך אמר "גדולה תורה", שהתורה נקנית במ"ח מעלות, והכהונה בכ"ד מעלות, והמלכות בשלשים מעלות. ופירש רש"י ז"ל אותם שכתובים בפרשת שמואל (ש"א ח, יא-יז) כשבקשו ישראל מלך, ואמר להם דעו כי כך וכך משפט המלך. וכשתחקור שם הם שלשים דברים, עם אותם השנוים בסנהדרין (פ"ב משניות ב-ה) המלך לא דן ולא דנין אותו. וכ"ד מתנות כהונה הם; עשרה במקדש, וד' בירושלים, ועשרה בגבולים, עד כאן. ובברייתא מפרש שלשים מעלות שהמלכות נקנית בהם; כסף, זהב, נשים, ועבדים* שפחות, ובתים, (-שדות-), וכרמים, גנות ופרדסים, בית סגולת מלכים, מדינות, שרים, שרות, שדה, שדית, סוסים, רכב, חרב, שמלות, נשק, חיילות, בשמים, צופים, (-מתלין-) [מרגלים], משפט, חסד, וצדקה. ופירוש זה נראה, כי אלו כולם כאשר יש לו דברים אלו הוא מלך, כי אלו דברים הם מלכותו, שייכים אל המלך*. ולא כן אותם דברים ששנוים במשנה (סנהדרין פ"ב משניות ב-ה), שאין כלם חשיבות אל המלך. כי מה שאינו דן ולא דנין, אין זה חשיבות אל המלך. וכן (דברים יז, יז) "לא ירבה לו נשים וכסף וזהב לא ירבה לו", "לא ירבה לו סוסים" (שם פסוק טז), וכן שיכתוב לו ב' ספרי תורות (סנהדרין כא:), אלו כולם אין ראוי שיקראו "מעלות" כמו שאמר כאן, אבל נקראו "מצות" אל המלך, ואין לחשוב מצות שהמלך מחויב בהם "מעלות"*. אבל המעלות כאשר יש לו דברים הראוים אל המלך. וכן כ"ד מעלות של כהונה, בודאי אלו כ"ד דברים כולם הם מעלה וחשיבות לכהונה, ולכך חשיב אותם. ומפני זה משנה בלשון לומר אצל התורה "דברים" ואצל הכהונה ואצל מלכות אמר "מעלות"*, לומר שהמלכות ב"שלשים מעלות", ו"הכהונה בעשרים וארבע מעלות", כי אלו כולם הם מעלות חשיבות ושררה. אבל בתורה לא שייך חשיבות, אלא הם "מ"ח דברים", ולא אמר "מעלות", כי אין עם התורה חשיבות, כמו שהתבאר למעלה. ולא מנה התנא כ"ד מעלות של כהונה, וכן מעלות של מלך, מפני שכל הפרק הזה אינו מדבר רק מן התורה. ולא בא לומר במה שאמר שהכהונה נקנית בכ"ד מעלות והמלכות בשלשים, רק לומר שהתורה גדולה ביותר מאלו שניהם.

ונראה לומר כי יש רמז באלו המעלות, כי המזבח היה עליו זר (שמות ל, ג), והוא סימן לכתר כהונה (רש"י שם). והמזבח היה אמה על אמה (שם פסוק ב). וכאשר תקיף חוט אחד סביב המזבח שהיה אמה על אמה, דהיינו שיהיה החוט מקיף המזבח, הנה חוט הסובב כ"ד טפחים, כנגד מעלות הכהונה, שהאמה ששה טפחים (מנחות צח.). והשלחן

שעליו הזר (שמות כה, כד), סימן לכתר מלכות (רש"י שם), היה אמה וחצי גבהו ואמה רחבו (שם פסוק כג), אם אתה מקיף החוט סביב השלחן, דהיינו גובהו ורחבו, הנה החוט הוא שלשים טפחים, כנגד מעלות המלכות שהוא שלשים. והארון היה אמתים וחצי ארכו, ואמה וחצי רחבו, ואמה וחצי קומתו (שמות כה, י). אם אתה מסבב חוט סביב הארון, יהיה החוט מ"ח טפחים; כי אמתים וחצי לשני צדדין שלשים טפחים, והרוחב בכל צד ט' טפחים, הרי מ"ח טפחים. ומה שלא הקפנו את השלחן גם כן למעלה, ויהיה ל"ו טפחים. דודאי יש להקיף אותו במקום הקצר יותר, ואם אתה מקיף את השלחן במקום קצר, הוא הגובה והרוחב, והוא היותר* קצר מה שאפשר להיות בשלחן, הוא שלשים טפחים. וכן במזבח, יש להקיף היותר קצר. אבל בארון החוט סובב את האורך והרוחב הוא היותר קצר, כי אם תקיף קומתו, צריך אתה להקיף על הכפורת, ועליו שני הכרובים, ודבר זה יותר הרבה. ולפיכך החוט סובב את האורך והרוחב הוא היותר קצר בארון, וחוט הסובב הקומה והרוחב והוא היותר קצר בשלחן, והחוט הסובב האורך והרוחב הוא היותר קצר במזבח. והנה נכללו* כל אלו ג' מעלות בג' כלים שהיה בהם סימן הכתרים.

ובאולי יקשה לך, כי שלשים דברים אשר המלכות בהם נקנה, והלא אינם דברים אלהיים שירמוז הכתוב דברים אלו בשלחן. ומשום כך נדחקו לפרש אלו ל' מעלות שלא על פי הברייתא (מסכת כלה פ"ח), רק בדרך אחר, שיהיו כל אלו ל' מעלות גם כן מצות, כמו שהוא אצל הכהונה ואצל התורה. אבל אין זה קשיא, כי אלו ל' מעלות הם הוראה על גדולת וחשיבות המלכות, שהמלך יש לו ל' מעלות, ואין המעלה באלו דברים עצמם, רק שהם מורים כי המלך יש לו מדריגה עליונה חשובה, ולכן יש לו ל' דברים חשובים. והמלכות חשוב יותר מן הכהונה, והתורה יותר חשובה מן המלכות. והכי אמרינן בפרק כהן משיח (הוריות יג.); תלמיד חכם קודם למלך, מלך קודם לכהן גדול, כדאיתא התם. ולפיכך אמר "גדולה תורה מן הכהונה ומן המלכות, שהכהונה נקנית בכ"ד מעלות, והמלכות בשלשים מעלות, והתורה במ"ח דברים". כלומר, בזה תראה כי התורה יותר במדריגה מן המלכות והכהונה, כאשר הכהונה מעלותיה כ"ד, והמלכות ל', והתורה מ"ח, כי היותר חשוב, מעלות שלו יותר.

ויש לך להבין כי מה שהתורה נקנית במ"ח דברים, כנגד זה אמרינן במסכת סופרים (פ"ב ה"ו) שלא יעשה עמוד של ספר תורה פחות ממ"ח שיטות, כי התורה היא החכמה אשר היא במוח האדם, והבן הדברים האלו.

ומעלות המלכות בל' מעלות, נגד ג' מצות לא תעשה; "לא ירבה לו נשים" (דברים יז, יז), "לא ירבה לו סוסים" (שם פסוק טז), "וכסף וזהב לא ירבה לו" (שם פסוק יז). וכנגד כל מצוה ומצוה יש לו י' מעלות. ועוד יש לך לדעת, כי מעלות המלך שלשים, כמו שתראה כי הלמ"ד גבוה מכל האותיות באלפ"א בית"א, כי שלשים הוא ראוי לגבהות* והתנשאות שיש למלכות. והטעם הזה, כי עד עשרה נחשב תחתון, ועשרים נחשב אמצעי, ושלשים נחשבים עליון לגמרי. ולפיכך האות שבמספרו שלשים, הוא מתנשא על כל.

ואולי תאמר אם כן שאר אותיות שמספרם עוד יותר, ראוי שיהיה עוד גבוה מהכל. כי דבר זה אינו, כי דווקא שלשים, שדבר זה יש לו התנשאות שראוי להיות, ודבר זה נקרא התנשאות שראוי, אבל יותר מזה הוא חסרון לגמרי. וכמו שדרשו ז"ל במסכת (-סוטה-) מגילה (כט.), "למה תרצדון הרים גבנונים" (תהלים סח, יז), שנאמר זה על תבור וכרמל (רש"י סוטה ה.), שנחשבים בעלי מומין אצל סיני. וזה מפני שלא היה סיני הר יוצא מן השעור, רק כפי מה שראוי. אבל תבור וכרמל היו יותר מן הראוי, ודבר זה נקרא "מום", כי כל תוספת הרי הוא כנטול דמי (חולין נח:). ולכך עיקר הגבהות הוא הלמ"ד דוקא, לא שאר אותיות. ולפיכך המלכות נקנה בשלשים מעלות דוקא, כי על ידי שלשים מתעלה המלך.

ותמצא כתיבת "מלך", אות הלמ"ד שהוא מורה על המלכות, באמצע התיבה, כי המלך מתרומם מן אחיו ישראל. ורמז אל המלך שלא יהיה נבדל מן אחיו ישראל, וכדכתיב (ר' דברים יז, כ) "למען לא ירום לבבו מאחיו", ולא יהיה נבדל מהם. ולכך אות המ"ם והך' שהם אחיו של למ"ד, דביקים עם המלך, שלא יהיה נבדל מהם, רק מחובר עמהם, והלמ"ד באמצע. ועוד, כי המלך, בשביל שזה דרך כבוד מלכות שהוא באמצע, והעם סביב לו, וכך ראוי. ועוד, כי התבאר במקום אחר שכל אשר הוא מתרומם הוא באמצע, וסימן לזה, ארץ ישראל גבוה מכל הארצות (קידושין סט.), והוא באמצע העולם (תנחומא קדושים, י). ולפיכך אות הלמ"ד גם כן באמצע אלפ"א בית"א. ומזה גם כן תבין כי המלך ראוי לשלשים מעלות דוקא, כי המלך נבדל במעלה מן הכל. ושתי מעלות גדולות יש; האחת, כהן גדול. והשני, הנביא, ומלך גדול משניהם. וכך אמרו מלך קודם לכהן גדול, וכהן גדול קודם לנביא, כדאיתא בהוריות (יג.). והכהן בימין, והנביא בשמאלו, והמלך באמצע, מתעלה על שתיהן. ודבר זה יש לך להבין מאוד, כי המלך, על פי החכמה, מתעלה עד המעלה השלישית. ולפיכך ג' מצות יש למלך, כמו שהתבאר. וכנגד זה המלכות בשלשים מעלות נקנה, כי המעלה השלישית כוללת שלשים, והבן זה.

הא', בתלמוד. פירוש, שילמד מרבו, ולא יסמוך על חכמתו.

הב', בשמיעת האוזן. שיטה אזנו לשמוע, כי לפעמים אם לא ישמע דבור אחד או תיבה אחת, מקלקל כל הענין. ולפיכך שייך אל זה "שמיעת האוזן".
הג', בעריכת שפתים. שאם מוציא בשפה ערוכה ביותר, מועיל להבנת הדבר היטב, ולא כאשר ילמד בלב. וכל שכן שלא במהרה הוא משתכח, כמו שאמרו* (עירובין נד.) "ערוכה בכל ושמורה" (ש"ב כג, ה), שאם היא ערוכה על שפתיו, היא שמורה ברמ"ח אברים.
הד', בבינת הלב. שיתן דעתו ולבו על הדבר שלמד, ויבין בלבו היטב.
הה', באימה. שצריך לישב באימה לפני רבו, וכמו שאמרו (שבת ל:) כל תלמיד שיושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מור, אין רואה סימן טוב במשנתו, שנאמר (שיה"ש ה, יג) "שפתותיו מור עובר", אל תקרי "מור עובר", אלא "מר עובר". והטעם הוא כי צריך שיהיה לו הכנה לקבל, ודבר זה כאשר יש לו אימה מרבו, ואז הוא יש לו משפט 'מקבל' מרבו, כי אשר יש לו אימה מרבו, נחשב אליו תלמיד מקבל. ואם אין התלמיד יושב באימה, אין עליו משפט התלמיד אשר הוא מקבל, ואז אינו רואה סימן טוב במשנתו לקבל, כאשר אינו מוכן לקבלה. ולפיכך אמר "באימה".
הו', ביראה. ההפרש שיש* בין אימה ויראה, כי האימה כאשר יראה גדולתו של רבו, ומפני זה יש אימה עליו. והיראה כאשר מביט קטנותו ושפלותו, הוא ירא. כי מי אשר הוא גדול, יש לאדם להתירא מלפניו, אף מי שאינו קטן הוא ירא מפני הגדול. ומי שהוא קטן, מתירא אף ממי שאינו גדול מאוד. ולפיכך יש לתלמיד לישב באימה וביראה; שיהיה מכיר ערך רוממות גדולות רבו, וגם יכיר קטנות ערכו.
ויותר יש לפרש גבי* "באימה וביראה", שיהיה לו אימה ויראה מן השם יתברך, שיהיה מכיר ערך רוממות השם יתברך וגדולתו יתברך, ויכיר גם כן שפלות ערכו, וזהו "באימה וביראה". וכן אמרו אצל המלאכים ש"עושין באימה וביראה רצון קוניהם*" (סדר יוצר דשחרית). וכן פירושו בכאן "באימה וביראה", כי צריך שיהיה האדם מוכן לקבל, וזה כאשר הוא נחשב עלול, [ו]על ידי אימה ויראה נחשב עלול*. אבל מי שהוא בעיניו חשוב ובעל מעלה, אין לו הכנה לקבל כלל.
הז', בענוה. ודבר זה כבר בארנו כמה פעמים כי הענוה היא סבה ראשונה לתורה, וכמו שהיה אצל משה, שכל המעלות שהיו למשה לא היו סבה לתורתו רק הענוה. ואמרו בפרק האיש מקדש (קידושין מט:) סימן לגסות הרוח עניות, ומפרש שם עניות של תורה. ומזה נלמד ההפך, כי סימן לענוה הוא התורה. ובמסכת תענית (ז.), אמר רבי חנינא בר אידי, למה נמשלו דברי תורה למים, מה מים מניחין מקום גבוה והולכין למקום נמוך,

אף דברי תורה אין מתקיימין אלא במי שדעתו שפלה עליו, עד כאן. ויתבאר דבר זה בחלק הב' בעזרת השם יתברך.

חח', בשמחה. כי השמחה מדה גדולה, כי כאשר האדם הוא בשמחה הוא בשלימות, ועל ידי זה מקבל התורה, שהיא שלימות האדם. וכאשר האדם בצער, ואז* הוא בחסרון, אין מקבל התורה, שהיא שלימות האדם. כלל הדבר, כי אין ראוי לאדם שלימות האלקי הזה, היא התורה, כי אם על ידי שמחה, שהיא שלימות נפשי. וכאשר האדם נפשו בשמחה, אז ראוי לקבל נפשו שלימות התורה.

ובלא זה, כי לעומק התורה צריך שתהיה דעתו צלולה. וכן אמרו בפרק הדר (עירובין סה.) אמר רב נחמן בר יצחק, שמעתא צריכא צלותא כיומא דאסתנא. פירוש, שצריך שיהיה צלול בדעתו כיומא דמנשב בו רוח צפון, שהיום הוא זך וצלול ביותר. ודבר זה אין צריך ראיה, כי כאשר האדם דעתו צלולה, שלבו* פתוח יותר. ובפרק המוציא (שבת עז:) רב אדא אשכח לרב יהודה דהוה קאי אפתחא דבי חמוהי, וחזיתיה דהוה בדיחא דעתיה, ואי בעי מיניה כל חללי עלמא* הוה אמר ליה, עד כאן. הרי לך כי בדיחות הדעת היא סבה גדולה לתלמוד תורה. אבל מה שאמר "בשמחה" נראה פירוש הראשון, שלכך צריך שיהיה בשמחה, מפני שאין ראוי לקבל מעלת התורה, שהיא שלימות נפשי לאדם, רק על ידי שמחה, שהיא שלימות הנפש. ומה שצריך* האדם צילותא דדעתיה, זהו מה שאמר לקמן "בישוב", דהיינו בישוב הדעת, שהוא צילותא.

הט', בשמוש חכמים. שישמש חכמים, ואז הוא ראוי לקבל התורה. ובפרק קמא דברכות (ז:), אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי, גדולה שמושה יותר מלמודה שנאמר (ר' מ"ב ג, יא) "יש פה אלישע בן שפט אשר יצק מים על ידי אליהו", 'למד' לא נאמר, אלא "יצק", עד כאן. ופירוש דבר זה, כי המשמש את תלמיד חכם, הנה התלמיד מתחבר אל הרב על ידי שמושה של תורה, ובזה התלמיד מקבל מן הרב. כי אין ספק כי כאשר תקרב הפתילה אל הנר, שהנר מדליק את* הפתילה. וכך כאשר יקרב התלמיד אל הרב על ידי שמושה, שמשפיע עליו התורה. ולא כן כאשר התלמיד לומד מן הרב, שאין התקרבות אל הרב כאשר ילמד ממנו כמו שהוא כאשר* משמש תלמיד חכם, שהוא התקרבות אל התלמיד חכם בעצמו, ומקבל ממנו. כי אין זה מה שבא ללמוד מן הרב חבור אליו, רק דבר זה הוא חבור אליו, כאשר משמש אותו. ועוד יתבאר דבר בנתיבות עולם.

היו"ד, בדבוק חבירים. כי האדם כאשר הוא יחידי אינו מקבל התורה. ובפרק קמא דתענית (ז.), אמר רבי יוסי בר חנינא, מאי דכתיב (ירמיה נ, לו) "חרב על הבדים ונואלו", חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים, שעוסקים בתורה בד בבד. ולא עוד אלא

שמטפשין, שנאמר (שם) "ונואלו", וכתיב התם (במדבר יב, יא) "אשר נואלנו ואשר חטאנו". וגם דבר זה בארנו למעלה אצל (פ"ג מ"ב) "שנים שיושבים ועוסקים בתורה", כי עיקר התורה על ידי שנים דוקא. כי האדם במה שהוא עצמו בעל חומר, ראוי שיוציא השכל אל אחר, ואז הוא שכל נבדל שאינו עומד בגוף האדם. אבל כאשר הוא עוסק בד בבד, ואינו מוציא השכל אל אחר להיות שכל נבדל מן הגוף, אינו מתחכם כלל. "ולא עוד אלא שמטפשין", ודבר זה כי כאשר אינו עוסק בתורה, אז עומד כפי מה שראוי אל האדם בעל חומר, להשיג ולדעת מה שמתייחס אל האדם שהוא בעל חומר, מה שמשיג בעניני העולם הגשמי. אבל כאשר הוא עוסק בתורה, ורוצה להתחכם בתורה, שהיא שכל הנבדל לגמרי, כמו שבארנו למעלה אצל (למעלה פ"ג מ"ב) "שנים שיושבין ועוסקין בתורה", בודאי השכל הנבדל הוא בשנים דווקא. ולכך אם עוסק בתורה יחידי הוא מטפש, שאין זה שכל כלל הראוי אל התורה, שהיא שכל נבדל, רק טפשות הוא. כי השכל הנבדל כאשר הוא מתחבר ומשתתף אל החמרי, הוא הטפשות*. ודבר זה עוד יתבאר בעזרת השם יתברך.

הי"א, בפלפול התלמידים. וזה כי החברים זה מחכים זה, וכן הוא מחכים את רבו. ובפרק קמא דתענית (ז.), אמר רב נחמן בר יצחק, למה נמשלו דברי תורה לעץ, שנאמר (משלי ג, יח) "עץ חיים היא למחזיקים בה", מה עץ קטן מדליק את הגדול, אף דברי תורה הקטנים מחדדין את הגדולים. והיינו דאמר רבי חנינא, הרבה תורה למדתי מרבותי, ומחבירי יותר, ומתלמידי יותר מכולם, עד כאן. והטעם הוא מבואר מאד, כי הדבר דומה לעץ שאין מקבל האור, וכן התלמיד חכם גדול, מפני שהשגתו גדולה מאד, לכך אין מתחיל לשאול ולפלפל בחכמה, לפי גודל השגתו ופשיטות שכלו, אין בו פלפול, דהיינו השאלה. וצריך אל כל פלפול שאלה, לאפוקי הגדולים, אין בהם השאלה. ולפיכך אמר שהקטנים מחדדים את הגדולים, מפני שהם שואלים ביותר, ואז צריך החכם להשיב. ומדמה זה לעץ קטן שהוא מדליק את הגדול, שהאש נאחז ביותר בקטן. וכך הוא הקטן, הוא התחלת השאלה והפלפול. ולכך אמר "בפלפול התלמידים", שעיקר הפלפול מן התלמידים, שהם מקשים ושואלים כהלכה*. ולפיכך אמר "הרבה תורה למדתי מרבותי", מפני שהם מסרו לי החכמה. "ומחבירי יותר מהם", מפני שהם שואלין זה את זה, ועומדים על עיקר החכמה. "ומתלמידי יותר מכולם", כי הם מפלפלים ומחדדים יותר בשאלה שלהם מן הקושיות, ומתרחבת ההלכה על ידי קושיות*, ודבר זה מבואר.

הי"ב, בישוב. פירוש בישוב הדעת, שאם אין דעתו מיושבת עליו, אין יכול ללמוד.

הי"ג, במקרא.

הי"ד, במשנה.
הט"ו, בדרך ארץ, הם המדות הטובות, כמו שאמרו ז"ל "אם אין דרך ארץ אין תורה" כדלעיל (למעלה פ"ג מי"ז).
הט"ז, בארך אפים. שאם הוא כועס, חכמתו מסתלקת ממנו, כדאיתא בפסחים בפרק אלו דברים (סו:), אמר רבי שמעון בן לקיש, כל אדם שכועס, אם חכם הוא חכמתו מסתלקת הימנו, ודבר זה יתבאר בנתיבות עולם.
הי"ז, בלב טוב. כי התורה תקרא "טוב", ומפני שהתורה תקרא "טוב" לא תמצא התורה רק במי שהוא טוב, והיינו מי שיש לו לב טוב. וכאשר יש לו לב טוב, אז מקבל התורה, שהיא טוב. כי איך תעמוד התורה, שהיא טוב, במי שיש לו לב רע.
הי"ח, באמונת חכמים. כי כאשר מאמין בדברי חכמים, אז יש לו דביקות בחכמים כאשר מאמין בהם, וראוי שיקנה חכמת החכמים, ויהיה מכלל החכמים. אבל אם אין מאמין בדברי חכמים, איך יהיה חכם. וכך אמרו בפרק במה מדליקין (שבת כג:) דדחיל מרבנן הוא עצמו יהא תלמיד חכם, ויתבאר בנתיבות עולם בעזרת השם יתברך.
הי"ט, בקבלת היסורין. כי כאשר מקבל יסורין ראוי לתורה. וכך אמרו בפרק קמא דברכות (ה.), שלש מתנות טובות נתנו לישראל, וכולם לא נתנו אלא על ידי יסורין; התורה, דכתיב (תהלים צד, יב) "אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו וכו'", וכמו שהתבאר בהקדמה, וכמו שיתבאר בנתיבות עולם. כי התורה בפרט הוא השכל והחכמה שאינה מדה גופנית, ולפיכך אין אדם מגיע אל המעלה הבלתי גופנית רק בהתמעט הגופנית. והיסורין ממעטין הגופני, עד שאפשר לו להגיע אל מדריגה השכלית. וזה שאמר כאן "קבלת יסורין", שמקבל עליו התמעט הגוף החמרי, ולסלק על ידי זה פחיתותו. כי היסורין מסלקין פחיתות* הגוף, וכמו שאמרו שם (ברכות ה.), אמר ריש לקיש, נאמר ברית במלח (במדבר יח, יט) "ברית מלח עולם", ונאמר ברית ביסורין (דברים כח, סט) "אלה דברי הברית", מה ברית האמור במלח ממתיק הבשר, אף ברית האמור ביסורין ממרקין עונותיו של אדם, עד כאן. ובאור זה, כי כשם שהמלח ממתיק הבשר, כך היסורין ממרקין פחיתות גופו ובשרו, עד שהוא ראוי למדה השכלית.
הכ', במיעוט שינה. כי אם יש בו השינה אין לומד למודו כאשר ראוי*, דכתיב (יהושע א, ח) "והגית בו יומם ולילה", כי התורה כך היא דרכה לעסוק בה יומם ולילה. ודע עוד*, כי השינה הוא ענין גופני ביותר, וכמו שהתבאר למעלה אצל (פ"ג מ"י) "שינה של שחרית", עיין שם איך השינה ענין גופני. וכאשר האדם נמשך אחר השינה*, נמשך אחר הגוף ביותר, ומתרחק* מן השכלי, ופירוש זה ברור.

הכ"א, במיעוט סחורה. כלומר שלא יהיה בעל משא ומתן הולך בסחורה, שכך אמרו בפרק כיצד מעברין (עירובין נה.) "לא מעבר לים היא" (דברים ל, יג), אמר (-רבא-) [רבי יוחנן], לא תמצא התורה בסחרנין ובתגרין. וכבר בארנו זה גם כן בנתיבות עולם, וגם למעלה בארנו זה באורך אצל (פ"ב מ"ה) "ולא כל המרבה בסחורה מחכים", ואין כאן מקום להאריך.

הכ"ב, במיעוט שיחה. כבר התבאר זה למעלה (פ"א מי"ז) כי "מרבה דברים מרבה שטות", והארכנו במקומו אצל (שם) "ולא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה", כי השתיקה היא סימן חכמה, והמרבה שיחה אין בו סימן חכמה, שהשיחה מבטלת פעולת השכל. ולפיכך דבר הזה, שהוא מיעוט שיחה, הוא יסוד גדול אל החכמה.

הכ"ג, במיעוט תענוג. דבר זה, כי הרודף אחר התענוגים הגופנים הרי הוא בעל גוף ובעל חומר, ואין ראוי שיקנה החכמה, שהוא הפך הגוף. וכמו שבארנו למעלה (משנה ה) אצל "כך היא דרכה של תורה". ויש להקשות, דמשמע דוקא מיעוט תענוג, אבל תענוג בעלמא מותר, והרי אמר(-נ-)ו למעלה (משנה ה) "כך דרכה של תורה פת במלח תאכל וכו'". ואין זה קשיא כלל, שכבר בארנו כי אין הפירוש שצריך לענות נפשו, שלא אמרו שהתורה מתקיים במי שממית עצמו על התורה (שבת פג:) רק כשהוא עושה בשביל התורה, דהיינו שאם לא יוכל ללמוד רק אם הוא אוכל פת במלח וכל הדברים אשר נתבאר למעלה, יש לו לעשות, אבל בחנם לא אמרו. ומכל מקום תענוג יותר מדאי אל יעשה, משום שהוא נוטה בזה אל תאוות הגופניות, וזה הפך התורה.

הכ"ד, במעוט שחוק. ויש לשאול, הלא אסור למלאות שחוק פיו בעולם הזה, כדאיתא בפרק אין עומדין (ברכות לא.), אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי, אסור למלאות שחוק פיו בעולם הזה, שנאמר (תהלים קכו, ב) "אז ימלא שחוק פינו". ואין זה קושיא, דהא דוקא למלאות שחוק פיו קאמר, שהוא שחוק יותר מדאי, אבל שחוק בעלמא לא אמר. ולענין התורה צריך למעט השחוק לגמרי. ובלאו הכי לא קשיא, דאפילו אי הוי אסור גמור, מכל מקום אשמועינן שאם הוא מרבה שחוק אינו זוכה לתורה. וטעמא, כי השחוק שהוא מופלג הוא הפך המחשבה, שהוא השכל, לכך השחוק מבטל השכל. ודבר זה תוכל להבין כי השחוק מתחדש מן ההתול* והליצנות בלבד, ואין ספק כי ההתול והליצנות* הוא הפך השכל, כי הליצנות הוא דבר שאין בו ממש, רק התול, והשכל מה שראוי לפי האמת. ולפיכך השחוק הוא מבטל השכל. ואין השחוק דומה לשמחה, שעיקר שמחה בלב בלבד, אבל השחוק אינו בלב בלבד, רק אף במעשה.

הכ"ה, במעוט דרך ארץ. כלומר אף על גב ש"כל תורה שאין עמה מלאכה סופה להבטל" (למעלה פ"ב מ"ב), מכל מקום אין לו לעשות מלאכתו עיקר, כדאיתא בפרק כיצד מברכין* (ברכות לה:), אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן משום רבי יהודה בר אלעאי, דורות הראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי*, זה וזה נתקיים בידם. דורות אחרונים עשו מלאכתן קבע ותורתן עראי, זה וזה לא נתקיים בידם. ואף על גב שכבר אשמועינן למעלה (קנין כ"א) "במעוט סחורה", אין זה קשיא, דהוה אמינא דשאני דרך ארץ שאמר (למעלה פ"ג מי"ז) "אם אין דרך ארץ אין תורה", ולכך צריך לומר "במעוט דרך ארץ". ו"במעוט סחורה" אשמועינן, אף על גב שאין זה רק משא ומתן, אפילו הכי אין לו לעשות, אף כי אין המשא ומתן תמיד, כמו שהוא המלאכה שהיא תמיד, אפילו הכי אין לו לעשות משא ומתן עיקר. ולכך הוצרך לומר שניהם.

הכ"ו, המכיר את מקומו. פירוש, שיודע ערך מעלתו וחסרונו. אבל אם מחשיב עצמו חשוב יותר ממה שהוא, והוא טועה בעצמו, (-ו-)אין התורה ראויה להיות במקום טעות, רק (מלאכי ב, ו) "תורת אמת" היא, ולכך צריך שיהיה מכיר מקומו, ולא יטעה עצמו. ועוד, אם טועה בעצמו, כך הוא טועה בכמה דברים בדברי תורה. אבל מי שהוא מכיר את עצמו ואת מעלתו, ואם יראה חסרון בעצמו, הוא מכיר גם כן כל חסרון אשר יש לו בתלמודו, ואין מקבל אונאה בשום דבר. ויש לפרש גם כן, כי כאשר מכיר מקומו, שהוא חסר תורה, ראוי לקבל את התורה. אבל אם טועה בעצמו, ומחשיב עצמו חכם ושלם, מי שהוא שלם אין צריך אליו השלמה בתורה, ואינו זוכה אל קבלת התורה. ולפיכך המכיר את מקומו הוא שורש גדול אל התורה.

הכ"ז, והשמח בחלקו. שהשמח בחלקו בארנו למעלה (פ"ד מ"א) שהוא אינו חסר בעצמו, שאם הוא אינו משמח בחלקו, לא יקבל אדם כמו זה השלמה בתורה, שהרי התורה היא לאדם להשלים עצמו, וזה חסר לעולם. ואלו שני דברים נסמכו ביחד "המכיר מקומו" "והשמח בחלקו", כי התורה היא השלמת האדם, ולכך ראוי שיהיה האדם באופן זה שהוא ראוי אל השלמה. ואין ראוי אל ההשלמה רק אם היה חסר קודם ההשלמה, ואחר כך יושלם. ואם אין מכיר מקומו, למה לו השלמה בתורה, הרי הוא שלם לפי דעתו קודם. וכבר אמרנו שאין ראוי אל ההשלמה רק אם הוא חסר קודם. ואם אינו שמח בחלקו, אף אם יושלם בתורה, לא יהיה שלם בזה, כי אינו שמח בחלקו, ואם כן למה השלמה הזאת. אמנם פירוש אשר אמרנו כי מי שהוא מכיר את מקומו הוא איש אמת, שאפילו בעצמו אינו טועה ומשקר, ומכל שכן בשאר דברים, ובודאי מדה זאת ראויה אל התורה כי אין ראוי אל התורה רק האמת. ואמר אחריו "השמח בחלקו", גם מדה זאת

כמו שבארנו בתחלת פרק בן זומא (למעלה פ"ד מ"א) ראוי אל התורה ביותר, והיא מדה שכלית, כמו האמת, עיין שם, ולכך נסמכו אלו שניהם ביחד.

הכ"ח, העושה סייג לדבריו. פירוש, שעושה גדר לדבריו, שלא יטעה בדבור שלו, כי כל גדר וסייג שלא יטעה. ודבר זה ראוי אל השכל שלא יהיו דבריו בערבוב. וכזה* אמרו בפרק כיצד מעברין (עירובין נג.) אמר רב יהודה אמר רב, בני יהודה שהקפידו על לשונם, נתקיימה תורתן בידם. בני גליל שלא הקפידו על לשונם, לא נתקיימה תורתן בידם, עד כאן. והטעם הזה* מבואר, כי עירוב לשון מביא עירוב השכל. ולפיכך אמר שעושה סייג לדבריו, שלא יאמר דבר שאפשר שיבא לידי טעות, שאם אין עושה כך, סוף בא לידי טעות ושכחה. ודבר זה גדר וסייג גדול לתורה מאד.

הכ"ט, ואינו מחזיק טובה לעצמו. שאם מחזיק טובה, לבסוף הוא פוסק מדברי תורה, כיון שהוא אומר כי מה שהוא עוסק בתורה הוא לפנים משורת הדין. אבל אם אינו מחזיק טובה לעצמו, ואומר כי לכך נוצר ללמוד תורה, לא יבא לידי הפסק. וכמו שאמרו (למעלה פ"ב מ"ח) "אם למדת תורה הרבה, אל תחזיק טובה לעצמך, כי לכך נוצרת", ולפיכך אינו מחזיק טובה לעצמו. כי צריך אל למוד התורה גם כן מדה זאת, כי אשר מחזיק טובה לעצמו על אשר עמל בתורה, ויחשוב שאינו מחויב אל עמל התורה ולקבל התורה, [כי] הדבר שאינו מחויב אין צריך כל כך אל הקבלה, ולכך אינו מקבל התורה. אבל מי שאינו מחזיק טובה, ולכך נוצר אדם שהוא כמו זה, ראוי שיהיה מקבל התורה, אחר שהוא יחשוב* שהוא נברא לקבלת התורה, ולכך הוא בא אל קבלת התורה.

הל', אהוב. פירוש, אהוב אל השם יתברך, וכן אל הבריות. דודאי אם אינו אהוב בעיני השם יתברך, לא יתן לו מתורתו. וכן צריך שיהיה אהוב מקובל על הבריות, כי גם בזה קרוב הוא אל התורה, שהרי (למעלה פ"ג מ"י) "כל מי שרוח הבריות נוחה הימנו, רוח המקום נוחה הימנו", וכאשר רוח המקום נוחה הימנו, אז יושפע מן השם יתברך עליו מחכמתו. גם בשביל שצריך שיהיה תוך הכלל, ובזה שהוא אהוב הוא תוך הכלל, כמו שיתבאר.

הל"א, שיהיה אוהב. רוצה לומר שיהיה אוהב השם יתברך, [ו]דבק בו יתברך, וראוי שיקנה תורת השם יתברך. וכן צריך שיהיה אוהב את הבריות, כי כאשר הוא אוהב הבריות הנה* הוא תוך כלל הבריות, וראוי אל התורה שנתנה אל הכלל. אבל אם אינו אוהב את הבריות, הנה נבדל מן הכלל, ואיך יזכה אל התורה, שהתורה היא אל הכלל, שהרי הוא יחיד בעצמו, ולא נתנה התורה אל היחיד. ועוד, כי התורה היא השכל, אשר

השכל אינו פרטי, כי השגתו כללית. ואם האדם נבדל מן הבריות עד שהוא פרטי, אין ראוי להשגת השכל, אשר השגתו כללי לא פרטי, ודבר זה מבואר.

הל"ב, משמח את המקום, משמח את הבריות. כי משמח* את המקום מצד מעלתו, לכך ראוי אל התורה, כמו שיתבאר. והפרש יש בין "אהוב" ובין "משמח את המקום משמח את הבריות"; כי "אהוב" מי שעושה מעשים הרצוים אל המקום, והמקום אוהב אותו. וכן הוא עושה מעשים הרצוים אל הבריות, ולפיכך הבריות אוהבים אותו. אבל "המשמח את המקום, משמח* את הבריות" דבר זה ענין בפני עצמו, שהוא מצד מעלתו אשר יש לו, עד שהוא משמח המקום שיש לו כך בריאה בעולמו. וכן הבריות שמחים שיש אתם אדם בעל מעלה כמו זה. ולפיכך ראוי הוא גם כן לקבל התורה, כי לאדם כמו זה הכל נהנין ממנו וקרובים אליו, ולפיכך גם כן התורה קרובה אליו, ומקבל אותה.

הל"ג, אוהב את הצדקות.

הל"ד, אוהב את המישרים.

הל"ה, אוהב את התוכחות. מפני כי התורה בנויה על אלו* ג' יסודות; "כי ישרים דרכי ה'" (הושע יד, י). ויש עוד בתורה תוכחה, כמו כמה מצות כאשר יעשה דבר זה יש עליו מלקות, או קרבן, או מיתה, או גלות, ודבר זה תוכחה. וכמה מצות שהם צדקה, שחייב לכבד אביו ואמו, ולעשות צדקה, עד שאלו ג' דברים כוללים כל דרכי התורה. כי יש דרך בתורה שהוא הישר שיעשה במשפט, ומה שלא יעשה במשפט. ויש שהוא צדקה וחסד. ויש דרך שהוא תוכחה, כי כמה הם תוכחות בתורה. ולפיכך אם אינו אוהב אלו ג' דברים, אינו מצליח בתורה, שאלו ג' הם יסודי התורה, והם דרכי התורה.

הל"ו, ומתרחק מן הכבוד ואינו רודף אחר הכבוד. ודבר זה מבואר ממה שאמרו כי הרודף אחר הכבוד הכבוד בורחת ממנו, והבורח מן הכבוד הכבוד רודפת אחריו. ו"אין כבוד אלא תורה" (למעלה ברייתא ד), שעל ידי התורה האדם יורש הכבוד הגמור. ולפיכך אם בורח מן הכבוד, יורש כבוד התורה, שהיא עיקר הכבוד. וכבר בארנו זה באריכות אצל (למעלה פ"ד מ"ו) "המכבד את התורה". ואם אינו בורח מן הכבוד, אינו ראוי לכבוד התורה, והיא בורחת ממנו*.

הל"ז, ולא מגיס לבו בהוראה. כי מי שהוא גס לבו בהוראה, הוא "שוטה ורשע וגס רוח" (למעלה פ"ד מ"ז). ומה שהוא שוטה, מזה תדע כי הוא אינו ראוי לחכמה. וכבר בארנו דבר זה למעלה (שם), כי מי שגס לבו בהוראה לפסוק מהר שהוא שוטה, כי מורה זה על בלתי צניעות, כי הצנוע בדרכיו אינו ממהר לפסוק, כי חכמתו צנוע עמו, וכתיב

(משלי יא, ב) "ואת צנועים חכמה". וממילא כי אם אינו צנוע, הרי הוא אויל, ואין ראוי לו החכמה. ועוד, כי כאשר מגיס לבו בהוראה, הוא בכלל "מרבה דברים מרבה שטות"*.

הל"ח, הנושא* בעול עם חבירו. פירוש, אם אירע דבר לחבירו, והדבר עליו למשא, וצריך חבירו לטרוח עד שינצל מן המשא, אז הוא נושא בעול עם חבירו, ונכנס עם חבירו באותו עול. ומורה דבר זה שהוא אדם טוב, כאשר נכנס בעול עם חבירו להציל אותו מן הצרה. ועוד מורה דבר זה שאינו נבדל מן הכלל כאשר נושא בעול עם חבירו, וראוי אל התורה שהיא אל הכלל, כמו שהתבאר. ועוד הל"ט, שמטיב עם חבירו שמכריע אותו לכף זכות, שאם רואה דבר בחבירו שהיה מגיע לכף חובה, משתדל עם חבירו להכריע* אותו לכף זכות. ועוד יותר מזה המ"ם, שמשתדל עם חבירו להביאו אל האמת. ועוד יותר מזה המ"א, שמשתדל עם חבירו להעמיד אותו על השלום, ודבר זה עוד יותר.

וכל מדות אלו שהוא מרבה בעולם הזכות והאמת והשלום. כי מה שהוא נושא בעול עם חבירו, היינו שאם הגיע אליו דבר קשה, הוא נושא בעול עמו על מנת לסלק מאתו מה שהגיע אליו, כי חפץ הוא בטוב. ומכריע אותו לזכות, ולהביא אותו אל האמת ואל השלום, כמו שראוי אל תלמיד חכם להרבות השלום בעולם, כמו שאמרו (ברכות סד.) "תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם". ולא השלום בלבד, רק כל דבר טוב, כמו הדעת והאמת. ואדם כזה ראוי אל התורה שהיא הטוב, כדכתיב (משלי ד, ב) "כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו". וכאשר הוא נוהג עם חבירו במדות אלו, מורה כי הוא טוב בעצמו, וראוי לנחול התורה, שהיא טוב, כי לעולם הדומה יבא אל הדומה. ואם אינו טוב, איך ירש דבר שהוא דבר טוב. ואף על גב דלמעלה (קנין י"ז) אמר "בלב טוב", היינו שעושה דבר טוב לחבירו ונהנה בו מפני שהוא לב טוב, אבל דבר זה, שמרבה הטוב בעולם, שאוהב הטוב. ולפיכך אמר אלו ד' דברים, שכוללים הכל, דהיינו; הנושא בעול, ומכריעו לזכות, ומעמיד אותו על האמת, והשלום.

ויש להבין ענין ד' דברים אלו, שלכך אמרו במסכת מנחות (נג:) 'יבא טוב ויקבל טוב מטוב לטובים'. 'יבא טוב' זה משה, שנאמר (שמות ב, ב) "ותרא אותו כי טוב". 'ויקבל טוב' זו התורה שנקראת 'טוב', דכתיב (משלי ד, ב) "כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו". 'מטוב' זה הקב"ה, דכתיב (תהלים קמה, ט) "טוב ה' לכל". 'לטובים' אלו ישראל, דכתיב (תהלים קכה, ד) "הטיבה ה' לטובים וגומר". הרי לך כי הטוב ראוי אל הטוב. ולפיכך משה שהוא טוב, ראוי לקבל התורה, ולתת אותה לישראל, שהם טובים. ועוד, כי כבר אמרנו כי כאשר מתחבר אל חבירו, בזה יש לו חבור אל הכלל, ואינו נפרד מהם, וראוי אל תורה, כמו שהתבאר.

המ"ב, ומתישב בתלמודו. פירוש, שאינו קופץ לפלפל קודם שהוא מתישב בתלמודו היטב קודם, ואינו עוסק בתלמודו דרך מהירות, וזה שנקרא ש"מתישב בתלמודו". ודבר זה אין צריך ביאור.

המ"ג, שואל ומשיב, שומע ומוסיף. הכל אחד, כי אם יש לו* לשאול, ואינו שואל, אינו מקפיד על השאלה. וכן אם ישאלו אחרים, ואינו מבקש להשיב, לא יגיע אל מדריגת התורה. אבל עיקר הוא שישאל, וישיב לשואלים. וישמע, כלומר שישים על לבו מה שחבירו מדבר, ויוסיף על דבריו. ובזה שישאל וישיב מרחיב התורה. וכן כאשר ישמע ויוסיף עוד, כל אלו דברים הם הרחבה והוספה לתורה, ומגיעים בזה אל התורה. אבל אם לא ישאל, לא יגיע אל מדריגת התורה.

המ"ד, הלומד על מנת ללמד. דבר זה, כי זה עצם התורה שילמד אחרים גם כן, ולא נתנה התורה שתעמוד אצלו, רק נתנה תורה ללמד אותה* לאחרים. ודבר זה בארנו למעלה הרבה, כי עצם התורה היא שילמד אותה לאחרים.

וכן המ"ה, שילמד על מנת לעשות. דבר זה גם כן עיקר התורה, שאין התלמוד עיקר, רק המעשה עיקר. ולפיכך אם אין תלמודו ללמד אחרים, או לעשות, אין זה ראוי אל התורה. כי התורה נתנה לאדם כדי שילמד אותה לאחרים, כמו שהשם יתברך נתן התורה למשה ומשה למדה לישראל, כי אין היחיד ראוי אל התורה למעלתה, ולפיכך עיקר למוד התורה ללמד אותה לאחרים. וכמו שאמרו ז"ל בנדרים בפרק אין בין המודר (לז.), "ראה למדתי אתכם חקים ומשפטים" (דברים ד, ה), מה אני בחנם, אף אתם בחנם. הרי שמְצוּוֶה האדם למסור התורה לאחרים בחנם. ומכל שכן שילמוד על מנת לעשות, כי אין התלמוד עיקר, ואם לא יעשה, אינו ראוי לקבלת התורה.

המ"ו, המחכים את רבו. פירוש, המחדד את רבו. ודבר זה כמו שאמרנו למעלה גם כן כי כך הוא ענין התורה, שהעץ הקטן ידליק את הגדול, כמו שהתבאר. ומאחר שכך הוא דרכה של תורה, אם אינו עושה זה, אינו ראוי לתורה. ומה שאמר למעלה (קנין מג) "שואל ומשיב", פירוש שהוא שואל מה שיש לו לשאול מן הספיקות, ואינו מדבר מן החדוד והפלפול כלל.

המ"ז, המבין את שמועתו. רצה לומר כאשר שמע דבר בתלמודו, מבין את השמועה, ואינו מקבל את השמועה עד שיבין אותה. ולא כמו קצת תלמידים שמקבלים דבר, אף על גב שאין מבינים, ואומר 'הלא כך קבלתי', אין הדבר הזה כך, שצריך שיבין את שמועתו ששמע, ועומד על הדברים ששמע. ומה שאמר למעלה (קנין ד) "בבינת הלב", היינו שיתן לבו כשמקבל מרבו, ואם לא יעשה, לא יקבל חכמה. וכאן אמר "המבין את

שמועתו", שצריך שיעמוד על השמועה, ולא יקבל השמועה שהיא בידו עד שהבינה. ושני דברים הם; שאם הוא דבר קשה להבין, ואף על גב שנתן דעתו על זה, והיה מקיים בבינת הלב, צריך למדה זאת שלא יקבל השמועה עד שעומד על השמועה. ואם יש לו מדה זאת, שלא יקבל שום שמועה עד שהבין, אם אין נותן דעתו ולבו להבין כשהוא מקבל מן רבו, לא יבין. ולכך הם שני דברים.

המ"ח, האומר דבר בשם אומרו וכו'. כי זהו גם כן שייך לתורה מאד, כי יש לו לומר הדבר מפי אומרו, ולא יגזול התורה מפי אומרו. ואף הקב"ה אומר דבר מפי אומרו, כדאיתא בפרק קמא דגיטין (ו:), אביתר בני כך הוא אומר. ועוד אמרו במדרש (תנחומא חוקת, אות ח), בשעה שעלה משה למרום, שמע קולו של הקב"ה שיושב ועוסק בפרשת פרה אדומה, ואמר אליעזר בני כך אומר, פרה בת שתים. אמר לפני הקב"ה, רבונו של עולם, העליונים והתחתונים הם שלך, ואתה יושב ואומר הלכה מפי בשר ודם. אמר לו הקב"ה, משה, צדיק אחד עתיד לעמוד בעולמי, ועתיד לפתוח בפרשת פרה תחלה, רבי אליעזר [אומר] פרה בת שתים וכו'.

ויש לשאול בזה, מה תשובה השיב הקב"ה למשה מה שאמר הקב"ה הלכה מפי בשר ודם. אבל פירוש זה, שאמר 'שיתחיל בפרשת פרה אדומה תחלה', ורצה לומר כי דבר זה מורה כי ההשגות הם לפי השכל לפי כל אחד ואחד. ולפיכך אמר שזאת ההשגה מיוחד בה רבי אליעזר לפי גודל שכלו, ופרה אדומה היא השגה עמוקה, וההשגה הזאת ראויה לרבי אליעזר הגדול. ומפני כך התחיל בה תחלה לומר פרה בת שתים. והשם יתברך סדר הנמצאים, ונתן שכל לכל אחד ואחד כפי מה שהוא ראוי. ולכך אמר הלכה מפי רבי אליעזר, כלומר כי בראתי בעולמי צדיק וחכם אחד, אשר שכלו מיוחד בפרה אדומה להשיג השגה הזאת על בוריה, לומר פרה בת שתים. ומפני כך היה הקב"ה אומר דבר בשם רבי אליעזר, כמו שהוא יתברך ברא כל הנבראים, ונתן לכל אחד מהותו, כך נתן לכל אדם שכלו ודעתו, כאשר ההשגה לפי דעת האומר אשר סדר השם יתברך, לכך* הוא אומר הלכה מפי אומרה.

ולא אצל זה בלבד אמרו, שכך אמרו בפרק אין דורשין (חגיגה טו:) שהקב"ה יושב ואומר הלכה מפי כל החכמים, חוץ מרבי מאיר, מפני שלמד תורה מפי אלישע אחֵר. ורצה לומר, כי אלישע אחֵר, שהיה יוצא מן הכלל, היה יוצא מן הסדר אשר סדר השם יתברך, ולכך נקרא "אחר" (חגיגה טו.), שהוא אחר וחוץ. ומפני כך אין ראוי השם יתברך לומר הלכה מפיו של רבי מאיר, מאחר שלמד מן אלישע אחר. ומה שאמר במדרש שהיה הקב"ה אומר הלכה מפי רבי אליעזר דוקא, מפני שהיתה השגה הזאת לרבי אליעזר

בלבד, והיה הקב"ה אומר הלכה זאת מפי רבי אליעזר בלבד. ולא כן שאר הלכות, שלא היה מיוחד בה אחד בלבד, ורבים הם האומרים כך, והיה אומר הקב"ה הלכה מפי רבים. רק דבר זה, לפי גודל ההשגה של פרה אדומה, שהיה מיוחד בו רבי אליעזר, שאמרו במדרש (תנחומא חוקת, אות ח) שיצא מחלציו של משה, שאליו בלבד נגלה סוד פרה אדומה, כדכתיב (במדבר יט, ב) "ויקחו אליך", וממנו ירש רבי אליעזר, עד שהיה מיוחד בזה רבי אליעזר. וזה שהיה מתמיה משה שיאמר הלכה מפי יחיד.

ומכל מקום כל הלכה מיוחדת לאומרה. ולפיכך ראוי ליחס גם כל השגה בתורה אל מי שאומר השמועה, כי אותה השגה ראויה אליו. ואם לא יעשה כך, הרי הוא משנה בתורה מה שסדר לכל אחד. רק יש לתלות כל דבר באמרו, ואז אינו משנה בתורה כאשר יתלה כל דבר תורה במי שאומר אותו. ויש במדרש, כל מי שמשנה דברי רבי אליעזר לדברי רבי יהושע, ודברי רבי יהושע לדברי רבי אליעזר, כאילו החריב את העולם. והן הן הדברים אשר אמרנו, כי השגת רבי אליעזר מיוחדת לרבי אליעזר, והשגת רבי יהושע מיוחדת לרבי יהושע, שהם מחולקים בהשגתם, וסדר השם יתברך דעת זה לרבי אליעזר, ודעת זה לרבי יהושע. וכאשר משנה דבריהם, הרי הוא משנה סדר התורה אשר סדר השם יתברך לחכמים, ודבר זה חורבן העולם, כאשר יש שנוי הסדר בתורה.

ואפשר לפרש מה שאמר שיאמר דבר בשם אומרו, שאם לא ידקדק בזה, לא ידקדק גם כן בעיקר השמועה, ויבא להחליף בה, וכך מוכח במקום אחר.

ומה שאמר "הא למדת כל האומר דבר בשם* אומרו מביא גאולה לעולם", יש לשאול, מנלן דבשביל זה היה הגאולה על ידי אסתר. ועוד, כל מדות הקב"ה הם* מדה כנגד מדה (סנהדרין צ.), ודבר זה שהאומר דבר בשם אומרו, מה טעם שיזכה להביא גאולה. ויש לדעת, כי כאשר הקב"ה מביא גאולה, השם יתברך רוצה שידעו כי הוא יתברך פעל, ולא יאמרו לא השם יתברך פעל כל זאת, רק חכמתם ועוצם ידם. וכן תמצא בגאולת מצרים, כתיב (ר' שמות כט, מו) "וידעו שמי ה'* בהוציאי אותם מארץ מצרים". ולפיכך אם לא היתה אסתר בעלת מדה זאת לתלות הדבר במי שראוי לתלותם*, והיתה חס ושלום אומרת לישראל אני עשיתי ברוב חכמתי, כדי להתגדל ולהתפאר, לא היתה אסתר ראויה שתבא הגאולה על ידה, שהשם יתברך רוצה להודיע החסד והטוב שהוא יתברך עושה עם ישראל. אבל מאחר שאסתר הגידה למלך אחשורוש בשם מרדכי (אסתר ב, כב), והיה אפשר לה לומר למלך כי אני עשיתי זאת למלך למצוא חן בעיני המלך, ולא עשתה זה, רק היתה אומרת בשם מרדכי אשר עשה, ומפני זה היא ראויה גם כן להביא גאולה

לעולם. כי מעתה לא תתלה הדבר כי אם בהשם יתברך, כי בודאי היתה אסתר יודעת כי כל אשר נעשה הוא מאת השם יתברך.

ומפני שלא הוצרך הכתוב לכתוב (אסתר ב, כב) "ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי", רק 'ויוגד למלך בשם מרדכי', כי עיקר קרא לא בא ללמוד רק שנודע הדבר למלך בשם מרדכי, שמפני כך אמר אחשורוש (אסתר ו, ג) "מה נעשה יקר וגדולה למרדכי על זה", אבל לא הוצרך לכתוב מי הוא המגיד. אבל בא הכתוב ללמוד מפני מה זכתה אסתר שעל ידה היתה הגאולה, ורמז לך הכתוב בשביל שאמרה הדבר בשם אומרו, ולא היתה תולה בעצמה, וכך תהיה תולה הגאולה במי שהביא הגאולה, לא בעצמה*.

ודוקא בגאולה הזאת רמז הכתוב שהיתה אסתר ראויה לגאולה דוקא בשביל שאמרה דבר בשם אומרו, וזה כמו שאמרנו, כי השם יתברך רוצה שיִוָדע הגאולה שהיא באה ממנו. וגאולת מצרים בודאי נודע הגאולה שהיא מן השם יתברך, כי נעשה בגאולה זאת אותות ומופתים גדולים, עד שנודע שמו יתברך. אבל בגאולה זאת לא היו אותות ומופתים כלל, ואם כן יש לומר שיאמר כי לא היתה הגאולה מן השם יתברך, והיה אפשר לאסתר לומר כי היא עשתה זאת. ואף בימי חשמונאים, שגאלם מידי יון, היה נס נראה, דהיינו בנרות, כדי שידעו כי השם יתברך היה מגביר אותם על היונים, ולא יאמרו כחם ועוצם ידם עשתה זאת. ובכאן אצל אחשורוש לא היה שום נס נגלה, ודבר* זה מפני כי היו בגלות והיו בהסתרת פנים, ולא שייך שיהיה בהם נס נגלה כמו בימי יונים, שהיה בימי בית שני, וכמו שבארנו במקומו שלכך שם הגואל "אסתר", כי היתה הגאולה בהסתר, ולא בנגלה כלל. ולפיכך אם לא היתה אסתר אומרת דבר בשם אומרו, לא היתה ראויה להביא הגאולה.

ולפי זה לא תמצא השם במגילה מפורש, מפני כי היה נס בהסתרת פנים ממנו, ואיך יהיה שמו יתברך מפורש במגילה, אחר שהיה הנס בהסתר פנים מן ישראל*. והתבאר לך מה שאמר ש'כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם'.

ולפי זה לא יקשה לך, הרי כמה שאמרו דבר בשם אומרו, ולא הביאו הגאולה. שאין הפירוש שהוא מביא גאולה בודאי, רק כאשר הוא צריך להביא הגאולה לעולם - מביא אותו על ידי שאומר דבר בשם אומרו, מן הטעם שפירשנו. ובלאו הכי לא קשיא, כי כל שעה ושעה צריכין ישראל לגאולה, ומביא הקב"ה על ידי מי שאומר דבר בשם אומרו.

ויש לך לדעת עוד מה שאמר* "שהאומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם", כי יש בזה טעם מופלג עוד*. וזה כי האומר דבר בשם אומרו הוא גם כן מביא גאולה לעולם, כאשר מחזיר הדברים, שהם ביד אחר, אל מי שהדברים הם שלו, ויֵצאו הדברים מרשות

אחר, אותם שהיו תחת ידו, ומחזירם אל מי שהדברים שלו. ולכך על ידו גם כן הגאולה של ישראל, כי ישראל היו תחת אחרים, ועל ידו ראוי שיחזרו ישראל אל מי שהם שלו, וישראל הם אל הקב"ה בודאי. ולפיכך כאשר אומר דבר בשם אומרו, והוא מחזיר הדברים מרשות אחר אל רשות מי שהדברים שלו, גם כן ראוי שעל ידו תהיה הגאולה, ויֵצאו ישראל מרשות אחרים אל מי שהם שלו. ואם אין מביא גאולה גמורה, הנה מביא דבר הרוחה, שכל הרוחה מיד האומות ומיד המושלים, הכל גאולה הוא. ולפי גודל דבר זה שאמרנו, שהשם יתברך סדר לכל אחד ואחד דעתו וחכמה מיוחדת, כמו שהתבאר זה למעלה, כאשר יצאו הדברים מרשות אחר* אל רשות אשר* אמרם, דבר זה גאולה עליונה מאוד היא. ולכך "האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם". ופירוש זה יש לך להבין מאוד.

אמר יהודה בן בצלאל זכרונו לחיי העולם הבא. אחר שהתבארו לך כל אלו מ"ח דברים שהתורה נקנית בהם, יש לעיין בענין למוד הדור הזה, אם אלו מ"ח דברים שעל ידם קנין התורה, הם צריכים לתורת הדור הזה. והנה עם חסרונינו הגדול והעצום, אין אנו צריכין לכל אלו המעלות, אף לאחת, ועם* כל זה נחשבו חכמי הדור הזה, ויצא חסרונינו בריוח גדול. אך לפי האמת זאת ההרוחה ראוי להיות אנחה. ותחלה בשברון רוחי ולבי בקרבי, ובקידה ובהשתחויה לפני גדול וקטן בישראל. והאמת והאמונה לא מהיותי מחזיק עצמי כי ראוי אני להוכיח, או שאומר כי הדברים שאומר ואדבר לא נמצאו בי, כי גם אני החלותי כמוהם ויותר מהם בתלמודי. ומפני זה ראיתי את חסרוני הגדול אשר נמצא בי. ולכן אלי ראוי להתאונן ולקונן על דבר זה ביותר, באולי ישמעו התלמידים ההגונים אשר בכחם להתגבר כארי בתורה, ולעלות מעלה מעלה, עד שכל חכמי הדור יהיו נחשבים אליהם כקליפת השום, ואל יפנו אל מנהגינו אשר הוא רע ומר, ללכת אחר ההבל ויהבלו. ומה נעשה לאחריתנו, בבואינו לפני מלך מלכי המלכים "בעירום ובחוסר כל" (דברים כח, מח); עירום מן המעשים, ובחוסר החכמה, כמו שהוא הנהגת הדור הזה, שאין אחד מאתנו מבקש לקיים תלמודו שיהיה חוזר על למודו, הן יהיה מקרא, או יהיה משנה, או יהיה תלמוד.

ואם באמת כי משנה לא היה ראוי לומר, כי לגמרי לא ישימו לב על המשנה, ואין אנו חוששין לדברי חכמים בפרק חלק (סנהדרין צט.) "כי את דבר ה' בזה" (במדבר טו, לא), רבי נתן אומר, כל מי שאינו משגיח על המשנה, עד כאן. והן הן מעשה הדור הזה, שאין אחד משגיח על המשנה, באמרו כי לא יקרא 'חכם' רק על ידי התלמוד, שהוא פלפול ומשא ומתן. ולב האדם נמשך אל דבר זה, ומניחין המשנה. לכך עליו נאמר "כי את דבר

ה' בזה", וזה כי "דבר ה'" נאמר על גוף המצוה*, שהיא נשנה במשנה. ולפיכך מי שאינו משגיח על המשנה, נאמר עליו "כי את דבר ה' בזה", כי אין למודו רק בשביל החכמה. כי כל אדם בטבע מבקש להתחכם, ואינו מבקש לדעת מצות ה' בעצמם, שהם במשנה.

וכן במה שאין אחד חוזר על למודו, ולמודו היום כפי שעורו, ולמחר משתכח ממנו, גם זה בכלל "את דבר ה' בזה", כדמוכח שם (סנהדרין צט.), דקאמר שם בהך ברייתא "את דבר ה' בזה", רבי יהושע בן קרחה אומר, כל הלומד ואינו חוזר עליה, דומה לאדם שזורע ואינו קוצר. רבי יהושע אומר, כל הלומד תורה ומשכחה, דומה לאשה שיולדת וקוברת. רבי עקיבא אומר, זמר בכל יום, זמר בכל יום. אמר רבי יצחק, מאי קרא (משלי טז, כו) "נפש עמל עמלה לו", הוא עמל במקום הזה, ותורתו עומלת במקום אחר. אמר רבי אלעזר, אדם לעמל נברא*, שנאמר (איוב ה, ז) "אדם לעמל יולד", כמו שבארנו בפרק רבי אומר אצל (למעלה פ"ב מ"ח) "אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך", עד כאן לשון הגמרא. ואם לא* שבאו אלו התנאים לפרש קרא של "את דבר ה' בזה" כמו התנאים האחרים שלפני זה, מה ענין זה לכאן שאמר "כל הלומד תורה ואינו חוזר עליה דומה לאדם וכו'". אלא כי בא לומר כי זה נקרא "דבר ה' בזה" מי שלומד תורה ואינו חוזר עליה, שדומה לזורע ואינו קוצר. ואין לך בזיון יותר ממי שזורע, ומניח אותו לעופות השמים לאכול, הנה אין ספק שהוא מבזה את הזרע, כי אחר שזרעו מניחו לאכול לעוף השמים. וכך הוא מי ששנה ואין חוזר על תלמודו, הוא מבזה את התורה. וכן לרבי יהושע, "הלומד תורה ומשכחה, דומה לאשה שיולדת וקוברת", וכאילו תחלת לידתה היה לאבוד ולקבורה. וכך מי ששוכח תלמודו, כאילו תחלת משנתו היה לשכחה. ובודאי בדבר הזה* נחשב שהוא מבזה דבר ה'.

והבן דברי חכמים, איך מדמה מי שאינו חוזר על תלמודו למי שזורע ואינו קוצר. ופירוש דבר זה, כי קבלת הלמוד דומה אל הזריעה; וזה כי הזריעה בקרקע, בטל הזרע אצל הקרקע, שהרי נזרע בקרקע, וכל המחובר לקרקע כקרקע דמי (שבת פא.). וכאשר הוא קוצר, אז מבדיל ומפריש הזרע מן הקרקע, ולא קודם. וכך האדם נחשב אדמה לקבלת החכמה בתחלה, מפני שהמקבל הוא האדם שהוא בעל גוף, נחשב דבור החכמה בטל אצל הגוף המקבל. לפיכך נחשב מי שאינו חוזר על תלמודו למי שזורע ואינו קוצר, שהזרע הוא בטל בקרקע. וכך הדבור של תורה שהוא מקבל, הוא בטל אצל הגוף, ואינו שכל מופשט מן החומר, כי האדם שהוא בעל גוף קבל אותו. וכאשר הוא חוזר על תלמודו, אז נחשב הדבור ההוא שכלי מופשט מן החמרי לגמרי, והוא דומה לקוצר התבואה מן הקרקע, שמבדיל ומפריש התבואה מן האדמה. והבן זה היטב.

והוסיף רבי יהושע לומר כי הלומד תורה ומשכחה דומה לאשה שיולדת וקוברת. ופירוש דבר זה, כי אל יהיה דומה לך כאשר שוכח התורה כאילו שכח דברים בעלמא, כי התורה היא בריאה אלהית מן השם יתברך, כמו שהיא הלידה שהיא בריאה מן השם יתברך. וכאשר האשה יולדת וקוברת, הרי היא מפסדת בריאה אלהית, ודבר זה גנאי גדול שהבריאה אלהית תלך להפסד ולאבוד. וכך הוא מי ששוכח דברי תורה, שהתורה היא בריאה אלהית, הולכת לאבוד, וזה גנאי גדול. וזה אמרם ש"השוכח דבר מתלמודו מתחייב בנפשו" (למעלה פ"ג מ"ח), מפני שהוא מאבד את התורה האלהית, ונחשב זה כמו שמפסיד ומאבד הנשמה האלהית שבאדם. ומפני זה אלו* שני התנאים סבירא להו דהוה בכלל "דבר ה' בזה", כי אם אינו חוזר על תלמודו, וכן אם שוכח תורתו, דבר* זה בזיון גמור.

ורבי עקיבא הוסיף שיחזור על תלמודו, ולפיכך אמר "זמר בכל יום, זמר בכל יום". שאף על גב ששנה פרקו אתמול, יחזור עליו היום, וכן בכל יום, וזה שאמר הכתוב (משלי טז, כו) "נפש עמלה עמלה לו". וענין העמל הזה כמו שפירשנו לעיל אצל (למעלה פ"ב מ"ח) "אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך", שהאדם נברא לעמל, דהיינו שיוציא דבור התורה אל הפעל. ולפיכך אמר רבי עקיבא "זמר בכל יום", שיהיה האדם בעמל, ויוציא הדבור של התורה אל הפעל. ואף כי אינו מחדש דבר, והוא חוזר על הדברים ששנה אתמול, הלא אין מדריגת האדם רק שיהיה האדם בעמל, ולא שיבא אל התכלית שיהיה שלימתו בפעל. שאילו היה האדם שלימתו בפעל, היה ראוי לומר שאם לא ילמד כל יום חדוש, לא יבא אל התכלית שיהיה שלימתו בפעל. אבל אין הדבר כך, שאין מגיע אל זה שיהיה שלימתו בפעל, רק שיהיה בכאן עמל מבלי שיגיע שלימתו אל הפעל לגמרי. ולפיכך אמר "זמר בכל יום", כי בדבר זה יש לאדם עמל בלמוד שלו, והוא שנאמר (איוב ה, ז) "אדם לעמל יולד", כמו שפירשנו למעלה בפרק רבי אומר (פ"ב מ"ח), כי האדם נשאר בכח תמיד, ולא יבא אל תכלית השלימות שיהיה בפעל, רק שישאר תמיד בעמל שלו. ודברים אלו ברורים מאד.

והדברים האלו הם דברי תנאים ראשונים, אשר אין ערך להם במעלת החכמה, כמו רבי יהושע ורבי עקיבא, והם הם שהזהירו על החזרת התלמוד בכל יום. ואיך אותם אשר נבערים מדעת, עד שאין להם התדמות לברואי עולם. ואין ספק כי דבר זה הוא שגרם בטול התורה לגמרי מארצות אלו. שאף בדורות האחרונים, ולא בדורות* של בעלי התוספות, רק הדורות יותר אחרונים הרבה, נראה בהם לעינים שהיו בקיאים בתורה בכל שתא סדרי משנה, ובכל התלמוד, כאשר נראה מתשובות שהביאו ראיה מכל המקומות.

ודבר זה בשביל שהיו חוזרים על תלמודם תמיד, ולא פסקה גרסא מפיהם כלל, ערב ובוקר וצהרים.

ויותר מזה, כי אין אנו משגיחין על עיקר השכר של למוד התורה, דכך אמרינן בפסחים בפרק אלו עוברין (נ.), שמעתי שהיו אומרים, הרוגי לוד אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן, ואשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו. ובמדרש (קה"ר ט, י) זבדי בן לוי הוה מתחמד למחמי אפוי דרבי יהושע בן לוי, אתחמי ליה, הראהו בני אדם פניהם זקופות, בני אדם פניהם נמוכות. אמר ליה, אלו שפניהם זקופות, תלמודן בידם. ואלו שפניהם נמוכות, אין תלמודם בידם, עד כאן. הרי התלמוד והמדרש שניהם שוים בדבר זה, כי הם שני שכינים ביחד, הרוגי מלכות שאין כל אדם יכול לעמוד במחיצתן, ומי* שבא לכאן ותלמודו בידו. ודבר זה באמת דבר מופלג בחכמה, כי הרוגי מלכות מסרו נפשם על קדוש שמו הגדול, ואדם כזה נעשה נבדל מן העולם הגשמי לגמרי, עד שהיה מוסר עצמו למיתה על קדוש שמו. ולפיכך אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן, כי אין חבור לאדם הגשמי* אל המדריגה הנבדלת הזאת. ואחריו אמר 'אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו', שגם זה דומה לו, שהוא בעל תורה שכלית, ובא לכאן עם תלמודו. אבל אם אין תלמודו בידו, אין עליו שם אחר רק אדם שהיה נוטה אחר הגשמי, ואיך יזכה לעולם הנבדל, אחר שהוא אדם גשמי.

ואמר (קה"ר ט, י) שאותן שתלמודם בידם פניהם זקופות. פירוש,כי אותם אשר תורתם אתם, אין להם בושה לעמוד בעולם הנבדל, כאשר תורתם אתם. אבל אותם שאין תורתם אתם, יש להם בושה לעמוד בסוד העליונים שהם נבדלים, והם בני אדם בעלי גוף, שהרי אין תורתם אתם. ולפיכך פניהם נמוכות, כמו אדם שהוא מתבייש לעמוד במחיצת קדושים עליונים.

ויש עוד ענין מופלא במה שאלו שתורתם אתם פניהם זקופות, ואלו שאין תורתם אתם פניהם נמוכות. וזה כי האדם ניכר ונמצא מה שהוא על ידי הפנים, [ש]ניכר בעולם ונודע. ובלא הפנים אין האדם ניכר מה שהוא. לפיכך אותם אשר תורתם אתם, יש להם מציאות גמור, כי התורה נותן מציאות האדם. ודבר זה בארנו הרבה איך התורה השכלית נותן המציאות, ואשר הוא נוטה אל הגוף ואל החמרי אין לו מציאות בפעל הגמור*. ולכך אותם אשר הפנים זקופות, תורתם אתם, ולכך פניהם, שהוא מציאות שלהם, הוא נגלה ונמצא בפעל הגמור*. אבל אותם אשר אין תורתם אתם, פניהם נמוכות, כלומר שאין להם מציאות גמור בפעל*, כי האדם ניכר ונמצא בפנים שלו, עד שהפנים של אדם הוא

מציאתו. לכך אותם אשר תורתם אתם, פניהם זקופות ונגלה. ואותם שאין תורתם אתם פניהם נמוכות, ואין להאריך.

ואיך לא תכסה הבושה והכלימה את פנינו, ואנה נוליך את חרפתינו, שאנו באים ריקנים, ואין בידינו מאומה. הלא לא נהיה הדבר הזה מיום שנתנה תורה בהר סיני. ויותר מזה, כי הראשונים היו מקיימים התורה מדוחק גדול ומלחץ האומות, ועתה אנו יושבים בבתינו כל אחד שאנן והשקט. וכשבא דין אחד לפנינו, או הוראה אחת, אנו מחפשין בחורין ובסדקין, ויותר מביעור חמץ, למצוא דבר. ומחפשים בסימנים, עד שימצא מבוקשו או דמיונו אשר מדמה לו, ואז יאמר (מגילה ו:) "יגעתי ומצאתי תאמין". ויאמר בשביל כך אין התורה נקנית אלא בסימנין, כדאיתא בפרק כיצד מעברין (עירובין נד:), רק שהוא טועה בפירושו.

ונתחדש עוד דרך קצרה, עד שנמצא שולחן ערוך לפני האדם (עפ"י רש"י שמות כא, א), יאמרו זה השלחן אשר לפני השם (עפ"י יחזקאל מא, כב), וגדול וקטון קרואים ומזומנים אל השלחן, לא ניכר שוע לפני דל (עפ"י איוב לד, יט), ומשלחן גבוה זכו הכל (עפ"י קידושין נב:). לא ידע טעם ולא סברא, מורים הלכה מתוך המשנה. ובפרק נוטל (סוטה כב.), תנא, התנאים מבלי עולם הן. מבלי עולם סלקא דעתך, אמר רבא, שמורים הלכה מתוך משנתן. ופירש רש"י ז"ל שמבלים* העולם בהוראת טעות, כיון דאין יודעין טעם המשנה פעמים שמדמה לו דבר שאינו דומה, עד כאן לשונו. ובודאי דבר זה יש בזה גם כן. ולפי הנראה לשון "מבלי עולם" לא משמע כך. אבל היה נראה מפני שאותן שמורים הלכה מתוך משנתם אין שמים לבם על התלמוד, והוא עיקר התורה. ומפני זה מבלי עולם הן, שמסלקין התלמוד מן העולם. ולא בשביל זה נשנית המשנה לפסוק הלכה מתוך המשנה, רק נשנית כדי לפרש טעם המשנה בתלמוד, ולפסוק הלכה מתוך התלמוד, לא מתוך המשנה, כי שניהם כאחד טובים. ודבר זה הוא בודאי מבלה העולם, כאשר אנו רואים לעינים.

והאדם אשר הוא חכם, כאשר יעלה על דעתו מנהגינו, ראוי שישתומם על זה, איך הפליא ה' מכותינו, ואבדה חכמת חכמינו, כי היינו "לאחור ולא לפנים" (ירמיה ז, כד). כי הראשונים התנאים והאמוראים והגאונים וכל האחרונים, התחילו בסדר המסודר; ללמוד תחלה מקרא, ואחר כך משנה, ואחר כך תלמוד. ובדור הזה מתחילין בתלמוד, שמחנכין הנער בן ששה ושבע בתלמוד, ולבסוף יעלה אל המשנה, ולא ללמוד, רק שמחפשים בהלכות פסוקות כמו שאמרנו. והנה מתחילין בתלמוד, ומסיימין במשנה. והיה* להם לחשוב, אחר שהתכלית שבאים אל מדה זאת, היה להם ללמוד תחלה

המשנה, והיה נשאר אצלם המשנה. עכשיו לא נשאר לא תלמוד, ולא שום דין, ולא שום הוראה, רק על ידי חפוש.

אמנם הסבה הגורמת הקלקול הגדול הזה, הוא השקר בתחלה יוליד בסוף העיוות והקלקלה. וזה כי מתחילין לפלפל דברי הבאי בהלכה, אשר יודעים כי פיהם לא כן ידבר, ומגלין פנים בתורה אשר לא כן, ויאמרו 'לחדוד בעינן*'. ואף כי דבר כזה חס ושלום לא תהא בישראל (עפ"י כתובות קג:), לחדודי בדברי שקר ולכלות* הזמן בשקר, והתורה היא "תורת אמת" (מלאכי ב, ו), איך יעלה על דעת אדם כזה, הלא ראוי שיקרע אדם לבבו על זה להפוך האמת על שקר, ויאמר לחדוד בעינן. ויותר מזה, כי אף דבריהם אינם כלל, שאם היה הפלפול שהוא פלפול הבאי ושקר מתדמה אל פלפול אמת, אפשר לומר כי יעלה בסוף מפלפול זה, שאין בו ממש, לפלפול אמת. אבל אין הדבר כך, כי אין דומה בשום דימוי כלל, לא הקושיות ולא התירוצים. ואיך יחדד עצמו בפלפול כמו זה, עד שידע לפלפל בפלפול אמת. ואדרבה*, הדעת נותן בהפך זה, שהוא מטפש ולא יחכים, כי הורגל הוא* בפלפול שאינו דומה לשום חכמה כלל, ואיך יהיה האחד למוד אל השני, ודבר זה עינינו רואות ולא אחר.

ואם יאמר, דסוף סוף הוא חדוד, ואף כי אינו דומה אל פלפול של אמת. אם כן יותר יש ללמוד אומנת נגרות ושאר אומנות, או שחוק הידוע שבו חדוד חכמה ותחבולה, ויחדד עצמו גם כן בזה. וזה היה יותר ראוי ממה שיגלה פנים* שלא כהלכה, ו"הרה עמל וילד שקר" (ר' איוב טו, לה). כי כאשר האדם מרגיל עצמו בשקר, כמו שהוא דבר הזה שהוא יודע ומכוון לשקר, כל מעשיו נמשכים אחר השקר, ומשקר הוא במעשים גם כן, כי הורגל השקר על שפתו, ואיך יוליד השקר דבר אמת. ובמ"ח דברים שמנו חכמים שהתורה נקנית בהם (קנין לד) "אוהב את המשרים", שהוא הרחקה מן השקר, ו"מעמיד את חבירו על האמת" (קנין מ), ומכל שכן שהוא יעמוד על האמת, וכולם הם מדות טובות וישרות. אבל לעוות בדברי תורה כדי לחדד בפלפול ובחדוד שאינו דומה ואין לו שום פנים אל פלפול האמת, הנהיה דבר כזה. וקורא אני עליהם (יחזקאל כ, כה) "וגם אני נתתי לפניהם וגו'".

ואתם התלמידים היקרים, אשר נתן ה' לכם* לב שומע ודעת לקבל, חילכם לאורייתא, ולא תתנו חילכם לזרים ולדברי שקרים. ויעלה על דעתיכם אחריתכם, כמה גדול שכר של בעלי תורה, ולמה תוציאו ימיכם בדברים כמו אלו, ולמה אתם יגעים בדברי ריק שאין על זה שכר. וכי יעלה על דעתיכם שעל זה קבול שכר, ואתם ידעתם בעצמכם כי הם דברים שאין להם שחר*. הלא יש לחוש על נפשכם מפני עלבונה של תורה. ואל

יבטיח אתכם* יצרכם, או המורה לכם, כי טוב הוא דבר זה, כי בשוא מבטיח אתכם על זה. ומי יתן שלא יצא שכר המורה בהפסדו, והלואי שיהיה כך.

וראיתי בנים אשר לבם כפתחו של אולם, עד שראוים לקבל כל התורה, ואחריתם נאבדו והיו* כשאר עמי הארץ. חי ה' צבאות, אם אין ראוי לקרוע על זה כמו על ספר תורה שנשרף. וכמו שאמרו (שבת קה:) העומד על יציאת הנפש חייב לקרוע. ופירש רש"י ז"ל הטעם שהיה בכחו ללמוד תורה עוד, ועכשיו נתבטל במיתתו. כל שכן שיש כאן באלו בטול התורה והפסדה, וראוי לקרוע על זה כמו על ספר תורה שנשרף. ומי שפורש עצמו מזה הדרך השקר, ויכריע עצמו ואחרים עמו בדרך אמת וישר, עליו נאמר (ירמיה טו, יט) "אם תוציא יקר מזולל כפי תהיה", והתורה מגינה עליו בעולם הזה ובעולם הבא.

אחר כך מצאתי בדברי החסיד שחבר ספר המדות, האריך מאד מאד בשער תלמוד תורה גם כן לפרש חסרון הדור ומומו, ומה שאין חוזרין על תלמודם. אך לא היה גם כן בדורו הקלקלה והמכשלה הגדולה הזאת, לחדד בדבר שקר והתול. גם יעשו קושיא בדברי רש"י, קורין אותם חסרון, חסרונם ומומם בם, אוי לאזנים שכך שומעים (עפ"י מדרש תהלים יז, ד). ולא זכיתי בעונותי העצומים לראות דברי ספר החסיד, שהוא היה מוציא אותי מן המכשול הזה שהיה תחת ידי יותר מכל, תהא צערי כפרתי ותקון עויי שהעויתי.

ואם באנו לכתוב איך הדבר הזה הוא למכשול ולפוקה בדור הזה, הלא לא יספיק לנו הזמן. אך בדברי זה אני בוטח, כי הדבר אשר לא כן, ואין לו רגלים, ומכל שכן כי לא ינוח שבט השקר על גורל האמת, היא "תורת אמת" (מלאכי ב, ו) שנתן לנו השם יתברך, הוא יהיה הסבה כי שפתי אמת תכון לעד ולנצח (עפ"י משלי יב, יט), ויסיר* מעלינו ההופכים ללענה משפט (עפ"י עמוס ה, ז), והאומרים למר מתוק (עפ"י ישעיה ה, כ), אמן.

משנה ז

גְּדוֹלָה תוֹרָה שֶׁהִיא נוֹתֶנֶת חַיִּים לְעֹשֶׂיהָ בָּעוֹלָם הַזֶּה וּבָעוֹלָם הַבָּא, שֶׁנֶּאֱמַר (משלי ד, כב) "כִּי חַיִּים הֵם לְמוֹצְאֵיהֶם וּלְכָל בְּשָׂרוֹ מַרְפֵּא". וְאוֹמֵר (משלי ג, ח) "רִפְאוּת תְּהִי לְשָׁרֶךָ וְשִׁקּוּי לְעַצְמוֹתֶיךָ". וְאוֹמֵר (משלי ג, יח) "עֵץ חַיִּים הִיא לַמַּחֲזִיקִים בָּהּ וְתוֹמְכֶיהָ מְאֻשָּׁר". וְאוֹמֵר (משלי א, ט) "כִּי לִוְיַת חֵן הֵם לְרֹאשֶׁךָ וַעֲנָקִים לְגַרְגְּרֹתֶיךָ". וְאוֹמֵר (משלי ד, ט) "תִּתֵּן לְרֹאשְׁךָ לִוְיַת חֵן עֲטֶרֶת תִּפְאֶרֶת תְּמַגְּנֶךָּ". וְאוֹמֵר (משלי ט, יא) "כִּי בִי יִרְבּוּ יָמֶיךָ וְיוֹסִיפוּ לְךָ שְׁנוֹת חַיִּים". וְאוֹמֵר (משלי ג, טז) "אֹרֶךְ יָמִים בִּימִינָהּ בְּשְׂמֹאולָהּ עֹשֶׁר וְכָבוֹד". וְאוֹמֵר (משלי ג, ב) "כִּי אֹרֶךְ יָמִים וּשְׁנוֹת חַיִּים וְשָׁלוֹם יוֹסִיפוּ לָךְ". וְאוֹמֵר (משלי ג, יז) "דְּרָכֶיהָ דַּרְכֵי נֹעַם וְכָל נְתִיבוֹתֶיהָ שָׁלוֹם".

גדולה תורה וכו'. יש לשאול, למה הביא אלו ז' פסוקים לכאן, ולא די באחד. ועוד, מה ראיה מן הפסוק (משלי א, ט) "כי לוית חן הם לראשך וענקים לגרגרותיך". וכן (משלי ד, ט) "תתן לראשך לוית חן עטרת תפארת תמגנך", מה ראיה מזה. דע, כי הביא שבעה פסוקים, ובאלו ז' פסוקים בא לבאר כי יש לתורה החיים הנצחיים, כי יש חיים למעלה מחיים; כי יש קצרים, ויש ארוכים יותר, ויש עוד יותר, עד שיש חיים נצחיים. ובא לבאר שעל ידי התורה יקנה החיים הנצחיים. ולפיכך מביא שבעה פסוקים כנגד שבעה מדריגות, שכל אחת יותר, וכאשר יש שבעה, מורה על זה כי אין למעלה מזה, כי לעולם המדריגות שהם שבעה זה על זה, מורה כי אין למעלה מזה. כי השם יתברך שהוא "גבוה על גבוה שומר" (קהלת ה, ז), שאין למעלה, והוא יושב רם ונשא, יש שבעה רקיעים, שזהו גובה אחר גובה, עד המדריגה האחרונה. הרי כי מספר שבעה מורה על המדריגה העליונה. וכן אתה מוצא תמיד כי המדריגות והמעלות שהם זו על זו, הם שבעה, ודבר מבואר הוא, ובארנו זה במקום אחר.

ואלו שבע מעלות ומדריגות מתחילין מן חיי עולם הזה, בדבר שהוא המדריגה התחתונה, ומסיימין במדריגה האחרונה, של חיי העולם הבא הנצחיים. ולפיכך ג' פסוקים הראשונים מורים על חיי עולם הזה, וג' אחרונים על חיי עולם הבא, והפסוק האמצעי הוא מדריגה בין עולם הזה ובין עולם הבא, וכמו שיתבאר.

ותחלה יש לבאר מה טעם שהתורה מיוחדת, שהאדם מגיע בתורה לחיי עולם הזה ולחיי העולם הבא. ויש לך לדעת, והוא הדבר שבארנו בפרקים הקודמים במקומות הרבה, כי הוא יתברך אחד בלבד ואין זולתו, ולפיכך המציאות והחיים שיש לאדם ולכל הנמצאים, מפני שהוא יתברך אלהים חיים, נותן חיים לדבקים בו, ואין לנמצאים מצד עצמם דבר, כי אם מה שמשפיע להם השם יתברך, ובזה השם יתברך אחד ואין זולתו. וזה שאמר (תהלים לו, י) "כי עמך מקור חיים באורך נראה אור", כי המקור אין לו הפסק כלל, והמקור הזה משפיע לכל הנמצאים, ודבר זה מצד הדביקות שהם דבוקים* בו יתברך. ואם מסלקים הדביקות הזה על ידי חטא ועון, הוא הכרת אשר* כתוב בתורה (ויקרא יח, כט, ועוד). ובא בלשון "כרת", כי הוא הדבר אשר אמרנו למעלה, כי לא יבא החיים לנמצאים רק מצד הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך, ועל ידי חטא נכרת מן הדביקות הזה. ולפיכך אצל הדביקות נזכר "חיים", שנאמר (דברים ד, ד) "ואתם הדבקים בה' אלהיכם [חיים כלכם היום]", אלהים חיים. וזה מפני שהדביקות גורם החיים, כי הוא יתברך נקרא "עיקר", כמו שאמרו שהוא 'כופר בעיקר' (סנהדרין לח:). וידוע כי האילן

והענפים כאשר דביקים בעיקר, יש להם חיים מן העיקר. ואם נבדל הגוף מן העיקר, מיד אין לו חיים.

וזהו פירוש הכתוב (ר' משלי ג, יח) "כי עץ חיים היא למחזיקים בה". וזה כי על ידי התורה הוא דביקות האדם בבוראו. ודבר זה מבואר בכמה מקומות למעלה, והארכנו בזה, כי אין לך דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה, שהיא אצולה מן השם יתברך. ולכך נקראת התורה "עץ", שהעץ הוא יוצא מן העיקר ונאצל מן העיקר, וכך התורה היא אצולה מן השם יתברך. והעץ אשר הוא נטוע בעיקר, מקבל מן העיקר. וכך התורה מקבלת מן העיקר, הוא השם יתברך, החיים. לפיכך כאשר אוחז ומחזיק בתורה, היא עץ חיים אליו, ועל ידי זה יושפע עליו החיים מן השם יתברך, ודבר זה מבואר. ולפיכך אמר 'גדולה תורה שנותנת חיים לאדם בעולם הזה ובעולם הבא'. והבן מלת 'גדולה תורה' שנאמר כאן, שהוא בא להורות על מעלות התורה.

והביא תחילה ראיה שנאמר (משלי ד, כב) "כי חיים הם למוצאיהם ולכל בשרו מרפא". ופירוש כי החיים הם מי שמוצא* דברי תורה, ועל ידי זה מקבל החיים. ומה שאמר "למוצאיהם" ולא 'ללומדיהם', בא להורות על מעלת התורה. כי יאמר 'פלוני מצא דבר זה', אם כן אין אותו דבר אתו מזומן אליו, שאם היה מזומן אליו לא שייך בזה 'מציאה'. וכך אין התורה עם האדם, כי יש לה מדריגה עליונה, עד שנקרא שהוא מצא דברי תורה, והגיע אל דבר שאינו אתו. ומפני מדריגה ומעלה זאת התורה היא חיים לאדם, שמביא לאדם החיים מלמעלה, מן השם יתברך, אשר* הוא "מקור חיים" (תהלים לו, י). אבל בגמרא בפרק כיצד מעברין (עירובין נד.) אמרו 'אל תקרי "למוצאיהם", אלא "למוציאיהם", מי שמוציא אותם בפה'.

ומפני שלא אמר הכתוב רק כי "חיים הם למוצאיהם ולכל בשרו מרפא", ובודאי דבר זה הוא חיים במקצת, דהיינו שנותן חיים של מה, דהיינו לבשרו בלבד, וכמו שאמר "ולכל בשרו מרפא", והיינו שיושפע נצוץ חיים של מה על האדם בשביל התורה, וזה הוא חיים לבשרו בלבד. ולפיכך מוסיף עוד ומביא הכתוב אחריו (משלי ג, ח) "רפאות תהי לשרך ושקוי לעצמותיך", ובזה נכלל חיות כל האדם. וזה כי הטבור הוא השורש* מן האדם כולו, ותחלת בריאת האדם היא מן טבורו, כדאיתא בפרק עגלה ערופה (סוטה מה:), וכאשר אמר "רפאות תהי לשרך", כלומר שהתורה רפאות להתחלת האדם, ובזה כל הגוף מקבל רפואה, כי* כאשר התחלה מקבל רפואה, כל הגוף מקבל רפואה, כי הכל נמשך אחר זה. ואמר עוד "ושקוי לעצמותיך", כי העצמות אין מקבלין כל כך רפואה מן הטבור, כי יש לעצמות מוח בפנים, שאין מקבלין כל כך רפואה, ועל זה אמר "ושקוי

לעצמותיך", כי התורה שקוי, והוא המוח לעצמות (רש"י משלי ג, ח), כלומר שהתורה נותנת חיים לכל האדם.

ושלא תאמר שאף על גב שהתורה נותנת חיים, היינו שהתורה נותנת חיים עד שהאדם הוא שלם ובריא כל ימיו שהוא בעולם, וזהו חיות שלו, אבל אריכות ימים לא שמעינן מן הכתובים, שהרי אמר "רפאות תהי לשרך ושקוי לעצמותיך", היינו שהתורה נותנת רפאות לאדם, ולא נחשב חצי מת בעודו בחיים. ולכך מביא הכתוב (משלי ג, יח) "עץ חיים היא למחזיקים בה וגו'", ודבר זה מורה כי התורה היא "עץ חיים", שהעץ מקוים ביותר, וכדכתיב (ישעיה סה, כב) "כי כימי העץ ימי עמי", שמזה תלמוד כי העץ מאריך בקיום, ודבר זה עוד מעלה יותר.

ומפני שעדיין לא נשמע שהתורה תתן חיים טובים רוחניים שמקבלת הנשמה, והם חיים הבאים מן עולם הבא. ועל זה מביא מקרא (משלי א, ט) "כי לוית חן הם לראשך וענקים לגרגרותיך". פירוש זה, כי התורה תתן לנשמה מדריגה רוחנית*, וזה שאמר "כי לוית חן הם לראשך", כי הראש שבו הנשמה האלהית, תתן התורה אליו "לוית חן", רצה לומר חבור של חן (רש"י שם) . והחן אינו דבר גשמי, והוא נבדל לגמרי, שהרי אינו דבר ממש, רק חן שהוא על העין, ואין זה דבר גשמי כלל. ואמר "וענקים לגרגרותיך", פירוש "גרגרותיך" הוא הגרון שמשם יוצא הדבור של אדם, והדבור של אדם בארנו לך פעמים הרבה הוא החיות של אדם בעולם הזה, שהרי האדם הוא בעל חי מדבר, וכמו שבארנו פעמים [הרבה], כי אונקלס תרגם (בראשית ב, ז) "ויהי האדם לנפש חיה" - "והות באדם* לרוח ממללא", שמזה תדע כי עיקר האדם מה שהוא חי מדבר.

ואמר הכתוב כי התורה תתן לאדם שני דברים; שתתן לנשמה, שהיא בראש, מדריגה נבדלת, והוא "לוית חן", כי על ידי זה יש לאדם חבור אל השם יתברך, ולפיכך התורה היא לוית חן. ותתן לכח הדברי שבאדם, שהוא חיות של אדם גם כן, מדריגה נבדלת, לכך אמר "וענקים לגרגרותיך". כי הענק הוא תכשיט, וכל תכשיט, כמו שבארנו למעלה אצל (משנה ו) "כי כתרך גדול מכתרם" שהתכשיט מורה על מדריגה נבדלת, מפני שהדבר שהוא חמרי יש לו פחיתות ושפלות, והדבר שהוא נבדל הוא להיפך, שיש לו קשוט וכבוד, ודבר זה מבואר. והבן איך אמר "כי לוית חן הם לראשך", כי אצל הראש ששם הנשמה הנבדלת, אמר "לוית חן", שהחן הוא דבר נבדל לגמרי. ואצל הגרגרת, שהיא כח הדברי, שאינו כל כך במעלה, אמר "וענקים לגרגרותיך", ולא כתב 'ענק חן [לגרגרותיך]'.

ומדריגה זאת, שתתן התורה לאדם בעולם הזה מעין עולם הבא, דהיינו כמו אברהם יצחק ויעקב שנתן להם חיים של טובה ושלוה ומנוחה. והרי אף השבת הוא מעין עולם

הבא. וכמו שאמרו במסכת בבא בתרא (טז:) ג' הטעימן [הקב"ה] בעולם הזה מעין עולם הבא; אברהם, יצחק, ויעקב. וגם בשאר צדיקים אפשר לומר כך, דמה שלא מנה (שם) רק אברהם יצחק ויעקב, היינו שהטעימן לגמרי בכל דבר, אבל אפשר שיטעים את הצדיק מעין עולם הבא במה. וכן כתבו התוספות שם (ב"ב ריש יז.), שהוקשה לרשב"א דלחשביה נמי לאיוב, דאמרינן (ב"ב טו:) "והאתונות רועות על ידיהן" (איוב א, יד), מלמד שהטעימו [הקב"ה לאיוב] מעין עולם הבא. ויש לומר, דאיוב לא היה רק בחד מלתא, אברהם יצחק ויעקב הטעימן מכל וכל, עד כאן לשונם.

אבל נראה דלא קשיא, דאברהם יצחק ויעקב כל כך היה גדול העולם הבא שהיה להם, עד שהטעימן מאותו חלק שהיה להם בעולם הבא, הגיע להם ממנו בעולם הזה. וכך משמע הלשון 'ג' הטעימן בעולם הזה מעין עולם הבא', כלומר כאשר עדיין היה בעולם הזה הראה להם והטעימן מה שיהיה להם בעתיד. אבל איוב הטעימו הקב"ה מעין עולם הבא, ולומר שנתן לו מעין עולם הבא, אבל לא שהיה זה מעולם הבא שלו, ואדרבא, לא היה לאיוב עולם הבא. והפרש גדול יש בו; לדבר זה של איוב יש הפסק, ולא היה רק פעם אחת. אבל לאבות לא היה הפסק, כשם שעולם הבא אין הפסק לו, כי מעולם הבא זכו.

וכתוב זה שהביא הוא רביעי, והוא בין ג' ראשונים, שכולם הם על חיי עולם הזה, וג' אחרונים הם על ידי עולם הבא. והפסוק הרביעי הזה הוא כמו דבר שהוא כמו אמצעי בין שניהם. ודברים אלו ברורים מאד לפניך, ויש להבין דברים אלו.

ואחר כך הביא עוד, שלא תאמר שאין כח בתורה שתתן חיי עולם הבא ממש אל הנשמה, שהיא ראויה אל עולם הבא. ולפיכך מביא עוד קרא (משלי ד, ט) "תתן לראשך לויית חן עטרת תפארת תמגנך". ובכתוב הזה לא דבר "וענקים לגרגרותיך", רק זכר "תתן לראשך לויית חן" בלבד. ומפני כך יש לך להבין בודאי שבא להודיע כי התורה תתן אל הנשמה האלהית שהיא בראש, לויית חן, שהוא קשוט וכבוד נבדל, ובזה הוא זוכה אל עולם הבא ממש. ועוד, כי בכתוב הזה מוסיף עוד לומר "עטרת תפארת תמגנך", ודבר זה מורה על מעלת עולם הבא. וכבר התבאר זה בדברי חכמים, ובארנו אותו למעלה (פ"ג מט"ז) מה שאמרו במסכת ברכות בפרק היה קורא (יז.), העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, רק צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם. וזה עצמו שאמר כאן "עטרת תפארת תמגנך".

ועדיין לא הביא ראיה על שתתן לו התורה חיים שהם חיים ארוכים בעולם הבא, כי לא דיבר כאן רק "תתן לראשך לויית חן עטרת תפארת תמגנך". ואף על גב שהעולם הבא בודאי ארוך, מכל מקום אין בכח התורה רק שעל ידה זוכה לעולם הבא, וצריך למצות

ומעשים טובים שיזכה לאורך ימים. ולפיכך מביא הכתוב (משלי ג, טז) "אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד". ומה שאמר "אורך ימים", אי אפשר לפרש רק על עולם הבא, וכדאיתא בפרק שלוח הקן (חולין קמב.), שאם בעולם הזה, הרי הוא מת, ואין נחשב זה אריכות ימים. ואפילו היה חי מאה שנים, הרי נקרא (איוב יד, א) "קצר ימים". ודוד אמר (ר' דהי"א כט, טו) "כי ימינו כצל עלי ארץ", ואיך נקרא זה אריכות ימים. אלא קרא בעולם הבא מדבר, שהוא ארוך.

ועוד, כי פירוש הכתוב שאמר "אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד" על דרך שאמרו חכמים (שבת סג.) למימינים בה אורך ימים איכא, כל שכן שעושר וכבוד איכא. למשמאילים בה עושר וכבוד איכא, אריכות ימים ליכא. וטעם הדבר, כי מי שעוסק בתורה לשמה ראוי שיהיה לו* אריכות ימים בעולם הבא, שהוא עושה לשמה של תורה, שהתורה היא למעלה מן העולם הזה הגשמי, שהיא תורה שכלית, ולפיכך ראוי שיהיה לו מדריגת עולם הבא, שהוא אורך ימים. וכל שכן שראוי שיהיה לו מדריגה* התחתונה שלמטה* מזה, שהוא טובת עולם הזה, שעולם הזה למטה ממדריגת עולם הבא. אבל למשמאילים בה, אם עוסק בתורה להתכבד בתורה, או שתהיה אליו קורדום לאכול, והם הנאות שהם בעולם הזה, ראוי שיהיה לו עולם הזה כפי מה שעסק בתורה בשביל הנאת עולם הזה, אבל שיקנה מדריגת עולם הבא בזה לא יקנה. ולפיכך אריכות ימים ליכא, וכבר בארנו זה למעלה (פ"ד מ"ט). ומכל מקום על כרחך קרא איירי באריכות ימים בעולם הבא.

ועדיין לא למדנו מן הכתוב שיזכה אל החיים הנצחיים על ידי התורה, שהרי לא נאמר רק "אורך ימים" בלבד, ואין משמע בזה הנצחיות. ואם יזכה אל הנצחיות, אין זה בתורה בלבד, רק צריך שיצרף לזה המצות ושאר מעשים טובים, כי "ימים" לא משמע כל כך הרבה. וכן איתא בפרק האורג (שבת קה.) אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, כל המתעצל בהספדו של חכם אינו מאריך ימים. מדה כנגד מדה, שנאמר (ישעיה כז, ח) "בסאסאה בשלחה תריבנה*". איתיביה רבי חייא בר אבא לרבי יוחנן, "ויעבדו העם את ה' כל ימי יהושע וכל ימי הזקנים אשר האריכו ימים" (שופטים ב, ז), פירוש, ושם אמרינן שהיו מתעצלים בהספדו של יהושע, ואפילו הכי האריכו ימים. אמר ליה בבלאי, ימים האריכו, שנים לא האריכו. הרי לך כי "ימים" לא משמע כל כך הרבה, רק אריכות ימים מה. ולפיכך מביא הכתוב (משלי ט, יא) "כי בי ירבו ימיך ויוסיפו לך שנות חיים", ומדכתיב "שנות חיים", הם חיים נצחיים. הרי לך כי התחיל ממדריגה התחתונה, וסיים במדריגה העליונה, הוא החיים של עולם הבא הנצחיים, ודבר זה מבואר.

משנה ח

רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן יְהוּדָה מִשּׁוּם רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן יוֹחָאי אוֹמֵר, הַנּוֹי וְהַכֹּחַ וְהָעוֹשֶׁר וְהַכָּבוֹד וְהַחָכְמָה וְהַזִּקְנָה וְהַשֵּׂיבָה וְהַבָּנִים נָאֶה לַצַּדִּיקִים וְנָאֶה לָעוֹלָם, שֶׁנֶּאֱמַר (משלי טז, לא) עֲטֶרֶת תִּפְאֶרֶת שֵׂיבָה בְּדֶרֶךְ צְדָקָה תִּמָּצֵא. וְאוֹמֵר (משלי יז, ו) עֲטֶרֶת זְקֵנִים בְּנֵי בָנִים וְתִפְאֶרֶת בָּנִים אֲבוֹתָם. וְאוֹמֵר (משלי כ, כט) תִּפְאֶרֶת בַּחוּרִים כֹּחָם וַהֲדַר זְקֵנִים שֵׂיבָה. וְאוֹמֵר (ישעיה כד, כג) וְחָפְרָה הַלְּבָנָה וּבוֹשָׁה הַחַמָּה כִּי מָלַךְ יְדֹוָד צְבָאוֹת בְּהַר צִיּוֹן וּבִירוּשָׁלַיִם וְנֶגֶד זְקֵנָיו כָּבוֹד. רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן מְנַסְיָא אוֹמֵר, אֵלּוּ שֶׁבַע מִדּוֹת שֶׁמָּנוּ חֲכָמִים לַצַּדִּיקִים, כֻּלָּם נִתְקַיְּמוּ בְּרַבִּי וּבְבָנָיו:

הנוי והכח והעושר וכו'. יש לשאול, למה אמר באלו ז' מדות שאלו הם* נאים לצדיקים. הב', הלא לא הביא ראיה אל העושר ואל החכמה. ועוד, מה שאמר "נאה לצדיקים ונאה לעולם", איך דבר זה נאה לעולם, כי מה יהנה העולם בזה. ועוד, מה ראיה שהוא נאה לצדיקים דוקא.

ויש לך לדעת שרוצה לומר כי כל המעלות הם ראוים לצדיקים. וכבר בארנו כי מספר ז' הוא הוראה על כל חלוקי המעלות, כי תמיד מספר ז' מורה זה. והכתוב מוכח כך, שאמר (דברים כח, ז) "בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים ינוסו", שרצה לומר שאף שיצאו בדרך אחד, ברבוי דרכים המחולקים ינוסו, שתראה כי רבוי המספר שכולל כל החלקים הוא ז'. ודבר זה נמצא הרבה, והוא מבואר במקום אחר. כאילו אמר שכל המעלות הם ראוים, וכמו שיתבאר בסמוך איך אלו המעלות כוללים כל המעלות.

ואמר "נאה להם ונאה לעולם". פירוש, כי נאה למי שהוא טוב שיתעלה מעלה מעלה. ומפני כך אמר שהוא נאה לצדיקים, כי מי שהוא ראוי אל המעלה, נאה ויפה הוא כאשר אליו המעלה. ואמר שהוא "נאה לעולם", שאם השם יתברך נותן לרשעים אלו ז' מעלות, הם מתגאים על העולם, והם רוצים בגאותם לאבד את אחרים בזרוע רמה שלהם, ולכך אינו נאה לעולם. אבל כאשר יש לצדיקים המעלה, הם משפיעים מברכתם וטובתם לעולם. ועוד, כי כאשר אלו ז' מעלות הם לצדיקים, העולם נוהג כסדר כראוי*, ומה מאד יפה אל העולם כאשר נוהג כסדר. ואם המעלות הם לרשעים, העולם שלא כסדר. וזה שאמר כי נאה הוא לעולם כאשר העולם נוהג כסדר, עד כי מי שראוי אל המעלה יש לו המעלה. ובודאי שדבר זה שבח גדול ויופי גדול הוא אל העולם, כאשר העולם נוהג כסדרו*, שכל סדר הוא נאה ויפה, והיוצא מן הסדר מגונה.

ואלו ז' מעלות הם כוללים כל המעלות; וזה כי הנוי הוא המעלה לגוף כאשר הוא נאה, ודבר זה מעלה גופנית, ולכך מתחיל במעלה זאת. ואחר כך אמר "הכח", שהוא מעלה אל

הנפש, כי הנפש הוא הכח. ואחר כך זכר "העושר"*, שהעושר הוא קנין אל האדם כמו שהתבאר למעלה, כי אחר שזכר הנוי והכח, שאלו ב' מעלות הם לגוף ונפש שהם האדם, זכר העושר, שהוא קנין האדם, כמו שבארנו פעמים הרבה. ואחר כך זכר "החכמה", כי החכמה גם כן קנין לאדם, שהרי האדם צריך לקנות החכמה, כמו שקונה העושר, ולפיכך החכם נקרא "זקן", כמו שאמרו (קידושין לב:) אין זקן אלא זה* שקנה חכמה. והרי לך ד' מעלות, כל אחד מעלה לעצמו.

ואחר כך [זכר] "הבנים", שהם תולדות שלו, והם קנין בפני עצמו. ודבר זה ענין ממוצע בין הקנין ובין הדבר שהוא דבר עצמי; כי מה שאין הבן עצמו של אב, הוא קנין שלו. ומה שהוא בשר מבשרו, נחשב* הבן דבר עצמי לו.

ואחר כך זכר "הזקנה", כי מעלת הזקנה היא השלמת האדם, כאשר נשלמו שנותיו, כמו שבארנו בפרק בעשרה. ודבר זה מדריגה בפני עצמו כאשר האדם שלם ושבע ימים בלי חסרון. ועוד, כי כאשר האדם זקן אז האדם אינו גשמי, כמו שהם הילדים מוטבעים בחומר. והוא מעלה בפני עצמו כאשר האדם הוא נבדל מן הגשמי, כמו שהם הזקנים, שכבר נחלש הגוף.

וחז', הוא "הכבוד", כי הכבוד כאשר הוא מן השם יתברך היא מדריגה רוחנית, כמו שאמר הכתוב (משלי ג, לה) "כבוד חכמים ינחלו", שתראה כי הכבוד ראוי אל החכמים דוקא. וזה מפני כי הכבוד כאשר* הוא מן השם יתברך, היא מדריגה עליונה רוחנית, וכבר בארנו דבר זה, ולפיכך מעלת הכבוד בפני עצמו. ואלו הם ז' מעלות מחולקות, שאין זו כמו זו, והמעלות האחרות כולם נכנסו תחת אלו ז' מעלות, או דומה להם.

ומביא תחלה (משלי טז, לא) "עטרת תפארת שיבה בדרך צדקה תמצא", ורוצה לומר כי מי שהולך בדרך צדקה, דהיינו הצדיק, יש לו "עטרת תפארת שיבה"; ו"עטרת" הוא העושר, כי המלך שיש לו העטרה יש לו עושר. ו"תפארת" הוא הנוי, ו"שיבה" הוא הזקנה. הרי ג' אלו, דהיינו הנוי והעושר והזקנה, ראוים אל הצדיקים, שהרי כתיב (שם) "בדרך צדקה תמצא". ואחר כך מביא כי הכח והחכמה גם כן ראוי לו, שהרי כתיב (משלי כ, כט) "תפארת בחורים כחם והדר זקנים שיבה", ו"זקנים" שכתוב כאן היינו חכמים, שאי אפשר לפרש זקנים ממש, שאם כן איך יאמר "והדר זקנים שיבה", הרי הוא הזקן הוא בעל שיבה. אלא כך פירוש, כי הדרת זקנים, שהם חכמים, היא השיבה, שהוא זקנה ממש. וכבר למדנו שהשיבה ראויה דוקא לצדיק, שהרי כתיב (משלי טז, לא) "עטרת תפארת שיבה בדרך צדקה", ואם כן מה שאמר כי השיבה והחכמה* ראוי שיהיו גם כן ביחד, הנה הכל ראוי לצדיקים. דאם לא כן, איך אפשר שהצדיק ראוי לו

השיבה דוקא, והרי השיבה ראויה לחכמים גם כן, ואיך אמר כי השיבה תמצא בדרך צדקה דוקא. אלא אף החכמה דוקא ראוי* לצדיקים.

וכן מה שנאמר (משלי כ, כט) "תפארת בחורים כחם" גם כן ראוי לצדיק, כשם שהשיבה שזכר כאן הוא אל הצדיק, וכן "תפארת בחורים כחם", היינו לצדיק, שאין חלוק ביניהם, רק מה שאמר "תפארת בחורים כחם והדר זקנים שיבה", רוצה לומר כי הבחור הכח תפארת לו, ואם הוא חכם השיבה הדר לו, ומכל מקום שניהם מדברים בצדיק. ואחר כך מביא ראיה (משלי יז, ו) "עטרת זקנים בני בנים". וכבר בארנו כי הזקנה הוא שייך* אל הצדיק, ואם כן בני בנים גם שייך אל הצדיק, שהרי אמר "עטרת זקנים בני בנים". והביא ראיה אל הכבוד (ישעיה כד, כג) "ונגד זקניו כבוד". וכבר התבאר כי הזקנה היא ראויה אל הצדיקים, ולפיכך מה שאמר כאן "ונגד זקיניו כבוד" הוא גם כן אל הצדיקים, והרי הכל מבואר. וביש ספרים "השיבה והזקנה", והם בודאי דבר אחד, רק מפני שבפסוקים שהביא כתיב פעם "שיבה", דכתיב (משלי טז, לא) "עטרת תפארת שיבה בדרך צדקה תמצא". ובקרא (משלי יז, ו) "עטרת זקנים בני בנים" כתיב זקנה, דאין לפרש "עטרת זקנים בני בנים" היינו חכמים, דמה ענין "בני בנים" אל חכמים, לכך פירוש "זקנים" זקנה ממש, שאל הזקנים שייך בני בנים. ומפני שכתיב פעם זקנה ופעם שיבה, ולכך אמר "השיבה והזקנה", והוא דבר אחד.

ואמר רבי שמעון בן מנסיא "אלו ז' מדות שמנו חכמים [לצדיקים], כלם נתקיימו ברבי ובבניו", שהיו צדיקים. ומאמר זה נסמך לכאן, בשביל שמוכח מכאן כי מי שזוכה בתורה זוכה לכל אלו ז' מעלות; שהרי החכמה ראויה לצדיק דוקא, וכאשר יש חכמה אם כן בודאי הוא צדיק, שאם אין יראה אין חכמה, וכאשר הוא צדיק, נמשכים אחר זה כל ז' מעלות שמנו חכמים.

ומפני שאמרנו לפני זה כי מי שעוסק בתורה שהוא זוכה לחיים בעולם הזה ובעולם הבא, ובארנו למעלה שהם ז' מעלות ומדריגות זו על זו, עד שהמדריגה העליונה שהיא בעולם הבא האחרונה, ובא עתה [לומר], כשם שעל ידי התורה זוכה למדריגה העליונה, היא מעלה שביעית היא חיי העולם הבא, כך זוכה על ידי התורה לכל המעלות, שהם גם כן ז' מעלות. ומביא ראיה כי הז' מעלות שמנו חכמים כלם נתקיימו ברבי ובניו*, שהם היו חכמים בתורה, וזכו אל אלו ז' מעלות.

ויש מקשין, כיון שרבי שמעון בן מנסיא אמר גם כן המאמר שלפני זה, היה לו לומר "הוא היה אומר". ואין זה קשיא, כי מאמר הראשון משום רבי מאיר הוא, וזה משמיה דנפשיה.

וכאשר תשכיל בחכמה תבין מה שאמר כי לצדיקים נאה ויפה שבעה מעלות, כי הצדיק יסוד עולם, יש בו ז' מעלות, ודבר זה יש לך להבין. והדברים האלו ברורים למשכילים.

משנה ט

אָמַר רַבִּי יוֹסֵי 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 שֶׁתְּדוּר עִמָּנוּ בִּמְקוֹמֵנוּ וַאֲנִי אֶתֵּן לְךָ אֶלֶף אֲלָפִים דִּנְרֵי זָהָב וַאֲבָנִים טוֹבוֹת וּמַרְגָּלִיּוֹת, אָמַרְתִּי לוֹ אִם אַתָּה נוֹתֵן לִי כָּל כֶּסֶף וְזָהָב וַאֲבָנִים טוֹבוֹת וּמַרְגָּלִיּוֹת שֶׁבָּעוֹלָם, אֵינִי דָר אֶלָּא בִּמְקוֹם תּוֹרָה, וְכֵן כָּתוּב בְּסֵפֶר תְּהִלִּים עַל יְדֵי דָּוִד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל (תהלים קיט, עב) טוֹב לִי תּוֹרַת פִּיךָ מֵאַלְפֵי זָהָב וָכָסֶף. וְלֹא עוֹד, אֶלָּא שֶׁבְּשָׁעַת פְּטִירָתוֹ שֶׁל אָדָם אֵין מְלַוִּין לוֹ לְאָדָם לֹא כֶסֶף וְלֹא זָהָב וְלֹא אֲבָנִים טוֹבוֹת וּמַרְגָּלִיּוֹת, אֶלָּא תּוֹרָה וּמַעֲשִׂים טוֹבִים בִּלְבָד, שֶׁנֶּאֱמַר (משלי ו, כב) בְּהִתְהַלֶּכְךָ תַּנְחֶה אוֹתָךְ בְּשָׁכְבְּךָ תִּשְׁמוֹר עָלֶיךָ וַהֲקִיצוֹתָ הִיא תְשִׂיחֶךָ; בְּהִתְהַלֶּכְךָ תַּנְחֶה אוֹתָךְ, בָּעוֹלָם הַזֶּה, בְּשָׁכְבְּךָ תִּשְׁמוֹר עָלֶיךָ, בַּקֶּבֶר, וַהֲקִיצוֹתָ הִיא תְשִׂיחֶךָ, לָעוֹלָם הַבָּא. וְאוֹמֵר (חגי ב, ח) לִי הַכֶּסֶף וְלִי הַזָּהָב נְאֻם יְדוֹד צְבָאוֹת:

אמר רבי יוסי בן קסמא וכו'. יש לשאול, דמה נפקא מיניה אם היה המעשה בעיר או היה בדרך. הב', דלמה הוצרך לומר שנתן לו שלום והחזיר לו שלום, דמאי נפקא מינה בזה, שאין הדבר הזה תולה בגוף המעשה שבא לספר. ועוד, למה הקדים לו האדם שלום, והוה ליה לרבי יוסי להתחיל בשלום, שהרי אמרו על רבי יוחנן בן זכאי שלא הקדימו אדם בשלום. ועוד, למה הוצרך להוסיף "עמנו", לא היה לו לומר רק 'רצונך שתדור במקומינו'. ועוד, לא הוה ליה לומר רק 'ממקום פלוני אני', כי לא שאל על החכמים אשר במקומו. ועוד, מי הגיד לו שלא היה מקומו מקום תורה, שאמר ש'אם אתה נותן לי כל כסף וזהב שבעולם, אין אני דר אלא במקום תורה', כי באולי מקומו גם כן מקום תורה. ועוד, הכתובים שהביא (משלי ו, כב) "בהתהלכך תנחה אותך" ופירוש בעולם הזה, "בשכבך תשמור עליך" בקבר, "והקיצות היא תשיחך" לעולם הבא, למה בעולם הזה קאמר "תנחה אותך", ובקבר אמר "תשמור עליך", ולעולם הבא אמר "היא תשיחך". ועוד, שהביא קרא (חגי ב, ח) "לי הכסף ולי הזהב וגו'", מה ענין זה הכתוב לכאן. ועוד יש קצת שאלות ששאלו בכאן, ואינם עיקר, ויתבארו גם כן.

פירוש דבר זה מה שאמר שהיה מהלך בדרך יחידי, והרי הוא מחויב לעסוק בתורה כאשר הוא יחידי, כמו שאמרו במסכת עירובין (נד.), אמר רבי יהושע בן לוי, המהלך בדרך ואין לו לויה, יעסוק בתורה, שנאמר (משלי א, ט) "כי לויית חן הם לראשך וכו'".

הרי שמי שהוא מהלך בדרך יחידי צריך לעסוק בתורה. וכאשר הוא עוסק בתורה בדרך יחידי, הוא עוסק בתורה בהתבודדות יתירה, לא כמי שעוסק בביתו, אף על גב שהוא לומד בעסק רב, אין זה התבודדות כמו מי שהוא עוסק בדרך יחידי, שהוא מתבודד לגמרי, ומתוך זה מחשבתו דבוקה בתורה לגמרי. ואמר לשון "מהלך בדרך", ולא "הולך בדרך", כי כך הלשון כמו שאמרו* (עירובין נד.) "המהלך בדרך ואין לו לויה", "מהלך כרוכב דמי", ובכל מקום כך הוא, כי "הולך" שם התואר הוא, אבל "מהלך" אינו תואר.

ומפני דביקותו בתורה בדרך, היה גורם שאמר "אם אתה נותן לי כל כסף וזהב שבעולם וכו'", כי מאחר שכל כך היה מתבודד בדרך בתורה, היה דבק בתורה לגמרי, עד שלא רצה להפרד מן התורה אפילו אם יתנו לו כל כסף וזהב שבעולם. ולהורות על גודל התבודדות שהיה לו בתורה, לא ראה את האדם שבא כנגדו להתחיל עמו בשלום, ואף אם ראה אותו לא נתן לבו עליו, עד שאותו אדם התחיל עמו ונתן לו שלום, ואז החזיר לו שלום. שאף על גב שהיה מתבודד בתורה, יש לו להחזיר בשלום. ולא יאמר כי מאחר שאני עוסק בתורה, אין צריך אני* להפסיק, רק יפסיק להחזיר שלום. ואפשר כי הדין כך הוא. ואף על גב שאמרו חכמים שצריך להתחיל בשלום, כיון שהוא עוסק בתורה לא רצה לבטל עד שנתן לו שלום, ואז מחויב לו להחזיר לו שלום, אבל להתחיל לא רצה. ופירוש זה נראה יותר. ובזה יתורץ מה שהוצרך לכל זה לומר שנתן לו שלום והחזיר לו שלום, כדי לבאר שהיה מתבודד בתורה.

אבל בלאו הכי לא קשיא, כי בא לומר שהיה אדם כשר והגון, ואם לא כן, אף שאמר כי יתן "אלף אלפים", באולי* דברים הם*, ואין בו ממש. אבל כאשר התחיל הוא עמו בשלום, איש הגון היה. וגם שהקדים לומר דברים אלו בודאי אמת ויושר אמר, דאם לא כן, למה לו להקדים, די היה אם היה מבקש ממנו, והיה מבטיח אותו על ככה. אבל להקדים לדבר עמו דברים אלו, בודאי באמת אמר. ולפיכך אמר "ופגע בי אדם אחד", ולא אמר 'ופגעתי באדם אחד', כי לא נתן הוא על לבו בפגעו בו, שאם נתן לבו על זה היה הוא פותח בשלום.

ויתורץ ששאל אותו "מאיזה מקום אתה", ומה לו לשאול "מאיזה מקום אתה", רק שראה האדם ברבי יוסי שהיה עוסק בתורה מאד, ומפני זה לא הוצרך לשאול רק "מאיזה מקום אתה", ולא שאל אותו 'מי אתה', כי ראה אותו מתבודד בתורה, וידע שהוא תלמיד חכם גדול. ושאלו מאיזה מקום אתה, שאם אינו ממקום תורה יבקש ממנו שידור אצלו כך, בלא כסף וזהב*. ואם יאמר שהוא ממקום תורה, צריך לפייסו. והבין רבי יוסי דבר זה מיד, כי אם לא כן מה היה לו צורך לשאול, אלא בודאי לכך שאלו מאיזה מקום אתה,

שידע שאין מקומו שבא משם מקום חכמים, ושמא מקומו מקום תורה, ולא ירצה שילך משם. ולפיכך השיב מיד "מעיר גדולה של חכמים ושל סופרים אני", כלומר ולא תבקש לדור עמך במקומך.

ואז אמר "רבי רצונך שתדור עמנו במקומנו ואני אתן לך אלף אלפים וכו'", והוצרך לומר "עמנו במקומנו", כלומר בשביל שאנו צריכין לרב לעצתו, וכדאמרינן למעלה (משנה ב) ש"נהנין ממנו עצה ותושיה". ולפיכך הוסיף "עמנו". ובודאי אם היו רוצים בו שילמד להם תורה, היה בוחר בישיבתם ביניהם. אבל לא היו רוצים רק שהם צריכים לו, ולכך אמר "עמנו", לעשות אותם עיקר. ואם לא כן, רק שהיו באים ללמוד ממנו, היה לו לומר 'רצונך שתדור אצלינו', כי לשון "עמנו" שהם עיקר והוא טפל עמהם, ולכך השיב לו כך. וכבר אמרנו כי כל זה הגיע לו מצד שהיה מהלך בדרך, והיה מחשבתו בתורה לגמרי, ולפיכך באהבתו אשר נפשו היתה קשורה בתורה השיב כך*.

ואמר ש"בשעת פטירתו של אדם אין מלוין אותו לא כסף ולא זהב אלא תורה ומעשים טובים". ויש גורסין "ולא עוד שאין וכו'", ומלתא בפני עצמו היא, כלומר בעולם הזה בשביל התורה האדם זוכה לכל הברכות, חשובים* יותר מן כסף וזהב. ולא עוד, "בשעת פטירתו אין מלוין וכו'", כלומר שהתורה היא בעולם הבא גם כן, מה שאין כן בכסף וזהב שהוא בעולם הזה ולא בעולם הבא כלל. וביש ספרים גרסינן* "שבשעת פטירתו וכו'", ומלתא חדא היא, ולא זכר רק היתרון בעולם הבא, כי אין מלוין לאדם לא כסף ולא זהב.

וזכר מעשים טובים, אף על גב דמעשים טובים מאן דכר שמיה, אמר 'מעשים טובים', דקושטא מלתא הוא, שכמו שמלוין אותו תורה, כך מלוין אותו מעשים טובים. ועוד, דתורה בלא מעשים לאו כלום הוא, ועל ידי שיש כאן מעשים מלוין אותו גם כן תורה. ומה שלא אמר 'שאין אני דר אלא במקום תורה ומעשים טובים', כי מעשים טובים אין המקום גורם (עפ"י סוטה מה:), ויכול לעשות בכל מקום שהוא דר. אבל התורה אינו [כן], שהחכם מלמד תורה לרבים הוא*.

והביא ראיה שנאמר (משלי ו, כב) "בהתהלכך תנחה אותך וגו'", ולא הביא ראיה שאין מלוין לאדם כסף וזהב ומרגליות, שזה אין צריך ראיה, כי דבר פשוט שאין מלוין לאדם כסף וזהב. ובודאי היה יכול להביא ראיה מדכתיב (תהלים מט, יז-יח) "אל תירא כי יעשיר איש לא ירד אחריו כבודו", אבל אין צריך ראיה לדבר זה כלל. ומה שאמר ש"אין מלוין אדם לא כסף וכו'", איך סלקא דעתך שיהיו מלוין אותו כסף וזהב. וכן הוה ליה למימר 'שאין מלוין לאדם רק תורה ומעשים טובים'. יש לתרץ, שרצה לומר שאין מלוין

מה שהיה מצליח בעולם הזה, והיה לו הצלחה ממנו בעולם הזה* באלו דברים, וסלקא דעתך כי דבר זה יהיה מלוה אותו אחר מיתתו*, ועל זה אמר שדברים אלו* אף על גב שהיה נחשב הצלחה בעולם הזה, אין מלוין דברים אלו אחר מותו אותה הצלחה, ואותו מזל אינו עוד בשעת פטירתו.

ואני אומר עוד, כי בא לומר כי האדם הוא מקבל מיתה, אל יבטיח אותו* שיהיה השלמתו שיקבל השארות מצד עולם התחתון, או מצד עולם האמצעי, הוא עולם הגלגלים, ודבר זה יתן לאדם שלימות. אף כי באמת כי האדם יש בו מכל העולמות, כמו שבארנו במקום אחר כי זה האדם יש בו מכל ג' עולמות, ובכולם אין תועלת אליו, כי אם על ידי התורה, שהיא מן עולם העליון, הוא עולם הבא. וזה שאמר כי מצד עולם התחתון אין מלוין אותו שלימות עולם התחתון שהיה לו בחייו*. כי שלימות עולם התחתון הוא* החומר הזך והצרוף, והוא נקרא "כסף", שהוא זך וצרוף. ונקרא הצורה הפשוטה הזכה "זהב". ראוי שיקרא החומר הנקי "כסף" שהוא נקי, והצורה הטהורה "זהב", כי הוא נחמד למראה, כי הצורה משימה הדבר נראה בפועל. ואחר כך כנגד העולם האמצעי, ויש בהם גם כן חומר וצורה, לכך* נקרא הצורה שלהם*, שהיא יותר במעלה, "אבן טוב", שהאבן טוב כמו זהב, נחמד למראה. וקרא החומר שלהם "מרגלית", שהיא זכה ונקיה יותר מן כסף. ורוצה לומר כי אף על גב שיש לאדם מן עולם הזה ומן עולם הגלגלים דבר זה, אין מלוין אותו, ולא יתן לו קיום כלל לגופו ולנפשו.

ותדע כי הזהב מאיר, וכן אבנים טובות מאירין, והלבן אינו מאיר כלל, והצורה היא מאירה, משימה הדבר נראה בפועל, לכך הצורה והאור ענין אחד לגמרי, שהצורה משימה הדבר בפועל, וכן האור משים הדבר נראה בפועל, ולפיכך קרא הצורה שהיא בעולם הזה "זהב", שהוא אור מאיר. ובפרק חלק (סנהדרין קג:) דאמר שם "יש לנו זהב פרויים שמאיר לנו", ואבנים טובות יותר מאירים. ולפיכך קרא הצורה שהיא בעולם אמצעי "אבנים טובות" שהם מאירים יותר. והחומר הזך הפשוט, שהוא בעולם הזה "כסף", שהוא זך. ואשר הם בעולם האמצעי "מרגליות", שהם יותר זכים.

אבל מלוין את האדם תורה ומעשים טובים. כי הקיום שמקבל האדם הוא מן עולם העליון, הוא עולם הבא, הוא התורה, שהיא מעולם העליון. והתורה היא שלימות הנפש, שהיא הצורה. והמעשים הם שלימות הגוף, שהאדם עושה בגופו, כי המעשים תלוים בגופו, ודבר זה קיום הגוף, שהוא חומר שלו. ודבר זה מוכח כי עולם הבא הוא* לגוף ולנשמה, וכן ראוי לומר, וכן הוא האמת, כמו שמבואר במקום אחר. וראוי שיהיה כך, כי למדריגת עולם הבא אין ראוי שיהיה רק על ידי תורה ומעשים טובים, כי התורה היא

מן עולם העליון, והמעשים טובים, שהם מעשה מצות התורה, הם מעולם העליון, ועל ידם זוכה האדם אל השארות. ולפירוש* זה יתורץ גם כן מה שזכר כאן מעשים טובים.

והביא אלו פסוקים; האחד (משלי ו, כב) "בהתהלכך תנחה אותך" בעולם הזה. ידוע כי בעולם הזה נקרא שהאדם "הולך", מפני כי ההולך הוא מתנועע ללכת אל מקום פלוני, ושם ינוח. וכן העולם הזה הוא פרוזדור לתקן עצמו ולהכין עצמו אל העולם הבא (למעלה פ"ד מי"ז). וג' לשונות הם; העולם הזה נקרא 'הליכה', מפני כי ההליכה היא הכנה ותקון אל הדבר שבא בסוף ההליכה, היא המנוחה והישיבה. וכן עולם הזה הוא תקון אל עולם הבא. ובקבר נקרא שכיבה, כי לשון זה שייך אל הקבר. ובעולם הבא שייך ישיבה, כמו שאמרו בפרק קמא דברכות (יז.) צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם. וזה מפני כי הישיבה מורה על הקיום כאשר הוא יושב, ואין ההליכה דבר מקוים, שלא נשאר הולך תמיד, ואין השכיבה דבר מקוים, רק הישיבה כאשר יושב, דבר זה מורה על הקיום. ומפני כי בעולם הבא שם הקיום הנצחי, שייך לומר ישיבה.

ולפיכך אמר "בהתהלכך תנחה אותך" בעולם הזה, כי התורה היא שמוליכה את האדם אל מחוז חפצו אשר ראוי אל האדם ללכת שמה, דהיינו אל העולם הבא, וכבר בארנו זה במקומו. ויש לפרש כי מה שאמר "בהתהלכך תנחה אותך" הוא העולם הזה, כי נקרא העולם הזה, ששם מעשה האדם, הליכה, כי ההליכה היא מעשה. והאדם בעולם אפשר שיעשה דבר שהוא כנגדו והוא לרע לו, וכמו שאמר הכתוב (משלי יד, יב) "יש דרך ישר לפני איש וגו'". ולכך אמר "בהתהלכך" בעולם הזה "תנחה אותך", כאילו אמר במעשיך תנחה אותך להגיע אותך אל מה שראוי לעשות. ונאמר זה, [ד]על כל מעשה ופעולה שהוא פועל בעולם הזה שייך לומר "תנחה אותך" שלא יעשה דבר שהוא כנגדו ורע לו. ומכל מקום מוכח במסכת סוטה (כא.) כמו פירוש הראשון, ופרשנו אותו בספר התפארת.

ואמר "בשכבך תשמור עליך" בקבר, שם שייך שמירה, שישמור אותו מן הגיהנם ומן חבוט הקבר.

"**והקיצות היא תשיחך**" לעולם הבא. כבר בארנו למעלה כי החיות נקרא "דבור", וכמו שתרגם אונקלוס (בראשית ב, ז) "ויהי אדם לנפש חיה", "והות באדם* לרוח ממללא". ורמז לזה גם כן, שהרי המתים נקראו "יורדי דומה" (תהלים קטו, יז) מלשון דמימה. ויותר מזה, כי המלאך הממונה על הרוחות, שהם המתים, "דומה" שמו, כדאיתא בפרק חלק (סנהדרין צד.), וכל זה כי הדבור חסר מן המתים. ובמדרש (קה"ר ט, י) אמר רבי

אשיאן, אין בין צדיקים לבינן אלא דבור בלבד. רבי שמעון בן לקיש אומר, אין בין צדיקים לבינן אלא הדבור בלבד, עד כאן. הרי כי המתים אין להם דבור.

וטעם זה ידוע למשכילים, כי על ידי הדבור האדם הוא בפועל לגמרי בשלימותו. ועל זה רמזו חכמים (ב"ב טז:) כי האבל אין לו פה, והדמימה הוא לאבל שהגיע מיתה אל שאר בשרו, וכאילו הגיע המיתה אליו. והמת אין לו פה, ולכך אין לאבל פה*, ואין ראוי אליו שיהיה מוציא הדבור* אל הפועל, שיהיה בשלימות. כי אין דבר שהוא יציאה מן הכח אל הפועל כמו הדבור, שפותח פיו ומוציא הדבור אל הפועל. וכאשר פיו סתום, הוא בכח בלבד. ולכך ראוי אל האבל הדמימה, והדבור אל מי שיש לו שמחה. וזה אמרם בפרק קמא דברכות (ו:) "אגרא דבי טמיא שתיקותא", היינו בבית האבל, "אגרא דבי הלולי מילי". הרי בבית האבל שייך דמימה ושתיקה, והפך זה בבית החתונה שייך מילי, דשם הכל שמחה, וראוי להוציא שם הדבור אל הפועל. ועל ידי התורה האדם זוכה לתחיה, ולכך אמר "היא תשיחך", שתתן התורה אליו הדבור, ועל ידי הדבור האדם* הוא בשלימות בפועל כאשר ראוי, ואלו הדברים ברורים מאד.

ואומר (חגי ב, ח) "לי הכסף ולי הזהב נאום ה'". נראה שמביא מקרא זה עוד ראיה כי יש הפרש בין הכסף והזהב ובין התורה; כי הכסף והזהב הוא אל השם יתברך, דכתיב "לי הכסף ולי הזהב", ואילו התורה היא של האדם. שהרי כך אמרו בפרק קמא דע"ז (יט.), אמר רבא, מתחלה נקראת התורה על שמו של הקב"ה, שנאמר (תהלים א, ב) "ובתורת ה' חפצו", ולבסוף נקראת על שמו, שנאמר (שם) "ובתורתו יהגה יומם ולילה". והרי לך מבואר כי התורה היא של אדם, ואילו כסף וזהב הוא נחשב של הקב"ה, ואינו של אדם. תדע לך, דבפרק קמא דע"ז (ב:), אמרו לעתיד לבא ישאל הקב"ה למלכות רביעית במה עסקתם, ואמרו, הרבה כסף וזהב הרבינו, וכולם לא עשינו אלא כדי שיעסקו ישראל בתורה. והקב"ה משיב להם, כסף וזהב שלי הוא, שנאמר "לי הכסף ולי הזהב נאום ה'". ואם כן קשיא, ישראל שאומרים שעסקנו בתורה, גם כן התורה היא של הקב"ה. אלא ודאי כסף וזהב שאני, מפני שאין הכסף והזהב האדם עצמו, רק שהוא ממונו של אדם וקנינו. ויאמר הקב"ה, אף שהכסף והזהב הוא קנין של אדם, מכל מקום הכסף והזהב הוא אל השם יתברך. אבל התורה היא אל האדם, שהרי התורה היא חכמתו ושכלו, ומצד זה התורה של אדם. ולכך מביא פסוק זה "לי הכסף ולי הזהב נאום ה'", כלומר ואין הכסף הוא של אדם, שיחשוב אל האדם מעלה, ואצל השם יתברך נחשב מעלה, דסוף סוף הוא דבר חשוב, והוא של הקב"ה.

ועוד יש לך להבין מה שאמר הכתוב בפרט "לי הכסף ולי הזהב", ולא אמר בשאר הנמצאים כך. כי הבהמה ועוף השמים בודאי הם תחת רשותו של אדם*, וכדכתיב (בראשית א, כו) "וירדו בדגת הים ובעוף השמים". אבל הכסף והזהב אין ספק כי יש דבר מעלה בכסף וכן בזהב, שאם לא כן לא היה הכסף והזהב חשוב יותר מן האבן. ולכך אי אפשר לומר רק כי יש דבר מעלה בכסף וכן בזהב מה שלא נמצא בשאר דברים, ודבר זה אינו תחת רשות האדם. כי אין תחת האדם רק דבר גשמי בלבד, לא דבר אשר אינו גשמי. ולפי שיש בכסף וזהב חשיבות יותר אשר אינו תחת האדם, ולכך אמר "לי הכסף ולי הזהב נאום ה'". ופירוש זה כי "לי הכסף" מה שהוא מיוחד בשם "כסף", "ולי הזהב" מה שמיוחד בשם "זהב", מה שיש בו מעלה, דבר זה הוא אל השם יתברך, לא אל האדם, כי אין תחת האדם רק דבר גשמי. והוא ופירוש פשוט וברור למבין דברים אלו.

ומקדים הכסף ואחר כך הזהב, שאין משבחין אחד בדבר שהוא חשוב, ואחר כך משבחין בפחות ממנו, אבל משבחין באינו חשוב כל כך, ואחר כך בחשוב יותר. ועוד יש לך לדעת מה שמקדים הכסף (-והזהב-) [להזהב], כי הכסף הוא קודם אל הקב"ה יותר מפני הפשיטות הגמור והזכות שיש בו, שנאמר (תהלים יב, ז) "כסף צרוף בעליל לארץ מזוקק שבעתים". כי הלובן אינו גוון כלל, ומורה זה פשיטות גמור. אבל האודם שיש לזהב* הוא גוון, ואין כאן פשיטות כמו שיש לכסף. ולכך בחרו לעשות העגל של זהב (שמות לב, ג), כי הפשיטות ראוי אל השם יתברך. ולפיכך לא היה נכנס לפני ולפנים בבגדי זהב, ואין כאן מקום זה. ולכך מקדים הכסף בשביל הפשיטות שבו, ואין קושיא בזה כלל.

ונראה עוד, כי מה שאמר כאן "ופגע בי אדם אחד", פירוש שנדמה לו אחד בדמות אדם, והוא השטן, אשר דרך השטן לפעמים להסית את האדם לדמות לאדם, ולפעמים לעוף השמים, הכל לפי הענין. וכמו שאמרו בגמרא בפרק חלק (סנהדרין קז.) גבי דוד, אדמי ליה כעופא, וכאן אדמי ליה כגברא. וזה שאמר "ופגע בי אדם אחד", ולא אמר 'ופגעתי באדם אחד', רק "ופגע בי", דבר זה "פגע" נקרא, כאשר יפגע בו דבר כמו זה. כי מפני שראה השטן שהיה מתבודד רבי יוסי בן קסמא בדרך מאד מאד, אדמי ליה כגברא להסית אותו ולהסירו* מן התורה על ידי שאומר אליו "רבי רצונך שתדור במקומינו ואתן לך אלף אלפים וכו'", וזהו מעשה השטן בודאי להסית את הצדיקים.

ואפשר לומר גם כן* כי אליהו זכור לטוב היה, כדי להגדיל שכרו בא, כי יודע שכך וכך ישיב. וכן בגמרא בפרק ג'* דתענית (כ:) אצל רבי שמעון בן אלעזר, דאמרינן "פגע בו אדם אחד", ופירשו התוספות (שם ד"ה נזדמן) בשם מסכת דרך ארץ שהיה אליהו הנביא גם כן, ורוצה להראות לו שלא ירגיל לעשות כך. ואפשר שהוא רבי יוסי דפרק

קמא דברכות (ג.), שאמר "פעם אחת נכנסתי לחורבה, ובא אליהו זכור לטוב ושמר לי על הפתח וכו'". והוא נגלה אליו בכאן בדמות אדם* כדי לזכותו, שיאמר אליו דברים אלו, ודברים אלו נראים. ומעתה יתורץ לך גם כן רוב השאלות; מה שלא התחיל רבי יוסי להקדים לו שלום, כי פתאום בא אליו, והוא לא ראהו עד שנתן לו שלום. ולכך הוצרך לומר גם כן שנתן לו שלום וכו', הכל בא לבאר שלא היה אדם דעלמא, שאם היה אדם דעלמא, הקדים רבי יוסי אליו שלום. ולכך לא שאל את רבי יוסי "מי אתה", שודאי השטן ידע אותו, רק שאל אותו "מאיזה מקום אתה" כדי לכנוס עמו בדברים, וזה מבואר.

משנה י

חֲמִשָּׁה קִנְיָנִים קָנָה לוֹ הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא בָּעוֹלָמוֹ, וְאֵלּוּ הֵן; תּוֹרָה קִנְיָן אֶחָד, שָׁמַיִם וָאָרֶץ קִנְיָן אֶחָד, אַבְרָהָם קִנְיָן אֶחָד, יִשְׂרָאֵל קִנְיָן אֶחָד, בֵּית הַמִּקְדָּשׁ קִנְיָן אֶחָד. תּוֹרָה מִנַּיִן, דִּכְתִיב (משלי ח, כב) יְדֹוָד קָנָנִי רֵאשִׁית דַּרְכּוֹ קֶדֶם מִפְעָלָיו מֵאָז. שָׁמַיִם וָאָרֶץ מִנַּיִן, דִּכְתִיב (ישעיה סו, א) כֹּה אָמַר יְדֹוָד הַשָּׁמַיִם כִּסְאִי וְהָאָרֶץ הֲדֹם רַגְלָי אֵי זֶה בַּיִת אֲשֶׁר תִּבְנוּ לִי וְאֵי זֶה מָקוֹם מְנוּחָתִי. וְאוֹמֵר (תהלים קד, כד) מָה רַבּוּ מַעֲשֶׂיךָ יְדֹוָד כֻּלָּם בְּחָכְמָה עָשִׂיתָ מָלְאָה הָאָרֶץ קִנְיָנֶךָ. אַבְרָהָם מִנַּיִן, דִּכְתִיב (בראשית יד, יט) וַיְבָרְכֵהוּ וַיֹּאמַר בָּרוּךְ אַבְרָם לְאֵל עֶלְיוֹן קוֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ. יִשְׂרָאֵל מִנַּיִן, דִּכְתִיב (שמות טו, טז) עַד יַעֲבֹר עַמְּךָ יְדֹוָד עַד יַעֲבֹור עַם זוּ קָנִיתָ. וְאוֹמֵר (תהלים טז, ג) לִקְדוֹשִׁים אֲשֶׁר בָּאָרֶץ הֵמָּה וְאַדִּירֵי כָּל חֶפְצִי בָם. בֵּית הַמִּקְדָּשׁ מִנַּיִן, דִּכְתִיב (שמות טו, יז) מָכוֹן לְשִׁבְתְּךָ פָּעַלְתָּ יְדֹוָד מִקְדָּשׁ אֲדֹנָי כּוֹנְנוּ יָדֶיךָ. וְאוֹמֵר (תהלים עח, נד) וַיְבִיאֵם אֶל גְּבוּל קָדְשׁוֹ הַר זֶה קָנְתָה יְמִינוֹ.

חמשה קנינים וכו'. יש לשאול, מנינא למה לי. ועוד, והרי כל הדברים הם קנינו של הקב"ה, דכתיב (תהלים כד, א) "לה' הארץ ומלואה". ועוד, שהביא ראיה לשמים וארץ דכתיב (ישעיה סו, א) "השמים כסאי והארץ הדום רגלי", ויותר היה לו להביא ראיה מדכתיב (בראשית יד, יט) "קונה שמים וארץ". ויותר קשה, שהביא ראיה כי אברהם קנין אחד, ולא הוזכר בכתוב רק שמים וארץ, לא אברהם. ועוד, למה לא מנה שמים בפני עצמו והארץ בפני עצמו, וזכר השמים והארץ, שהם שנים. ובכתוב כתיב "השמים כסאי והארץ הדום רגלי", כל אחד ואחד בפני עצמו. ועוד קשה, הרי כל אשר בארץ קנינו של הקב"ה, דכתיב (תהלים קד, כד) "מלאה הארץ קנינך". וביש ספרים אחר שהביא הפסוק "השמים כסאי והארץ הדום רגלי", מביא עוד קרא "מה רבו מעשיך ה' כלם בחכמה עשית מלאה הארץ קנינך". וקשה יותר, כי אין זה ראיה לשמים וארץ, רק לכל אשר בארץ. ועוד יש לשאול, אחר שהביא ראיה ממה דכתיב (שמות טו, טז) "עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קנית", ובכתוב זה מפורש כי יקראו ישראל קנין, מביא עוד קרא

(תהלים טז, ג) "לקדושים אשר בארץ המה ואדירי כל חפצי בם", ובכתוב הזה* לא נזכר שום קנין כלל. ועוד קשה, דמייתי ראיה מן (שמות טו, יז) "מקדש ה' כוננו ידיך" והלא לא נזכר שם קנין. ועוד, דבזאת הברייתא חשיב ה' קנינים, ואילו במסכת פסחים (פז:) לא חשיב רק ד' קנינים, ולא חשיב אברהם כלל.

יש לך לדעת כי הקנין נאמר על כמה דברים שהם קנין לאחד. אבל מה שנקרא 'קנין גמור' הוא כאשר נקנה לגמרי אל בעל קנין, עד שאי אפשר שיהיה נקנה לו יותר. וזה כשנקנה לו במקצת, כמו העבד אשר נקנה לרבו למעשה ידיו, ולא נקנה לו קנין גמור, דבר זה אינו סתם קנין. וכן כל קנין שיאמר על הקנין שהוא נקנה לו בצד מה בלבד, אין זה קנין גמור. רק שיהיה הקנין הזה בכל צד, וזה נקרא עליו שם 'קנין', ולא כן כאשר הקנין בצד מה. כי מעלת הקנין במה שהוא ברשותו של הקונה לגמרי, מבלי שיהיה נוטה ממנו*, מן הקונה, לשום צד. ואם היה יוצא מרשות הקונה בדבר מה, אין נקרא 'קנין' לגמרי. ולכך אמרנו שאין ראוי שיקרא העבד שהוא משועבד למעשה ידיו בלבד 'קנין' לאדם, שאינו ברשותו לגמרי. ודבר זה מחייב כי הקנין שהוא קנין גמור צריך שיהיה מיוחד אל הקונה, שאז אפשר לומר שהוא תחת רשותו של הקונה לגמרי, מבלי שהוא יוצא מן הקונה כלל. אבל אם הם שנים שנקנים לו בענין אחד, כמו שיש שני עבדים אל אדון אחד, האחד משמש לו היום, והשני ביום הב', או אחד משמש לו מקצת היום, והשני מקצת יום אחר, או שזה משמש לו שהולך עמו, וזה משמש לו בצרכי ביתו, אין לומר בזה שהוא קנין הנקנה אל האדון לגמרי שהוא ברשותו של הקונה, שהרי יוצא מרשותו במה שאינו הוא לאדון לגמרי, דהיינו כאשר משמש לו העבד השני אם כן* אינו רוצה בזה, ואין על אחד שם* "קנין", כי סתם קנין שהוא שנקנה לו לגמרי, לא מצד מה.

וזה שאמרו בכאן "חמשה קנינים* הם להקב"ה". ורצה לומר כי לא יקרא סתם קנין להקב"ה עד שהוא נקנה אליו לגמרי, מבלי יציאה והסרה מאתו כלל, רק הוא לגמרי ברשותו. ולא תמצא רק חמשה שכל אחד ואחד מיוחד לגמרי בענינו, אבל שאר דברים אינם ראוים שיקראו קנינו של הקב"ה. וזה כי אף שכל הדברים הם אל הקב"ה, כמו שנאמר (תהלים צה, ה) "אשר לו הים והוא עשהו ויבשת ידיו יצרו", ואם כן הים והיבשה שניהם אל הקב"ה. וכן כתיב (חגי ב, ח) "לי הכסף ולי הזהב נאום ה'", כי הם שניהם של הקב"ה, מכל מקום אין על אחד סתם קנין, כמו שבארנו, לפי שיש כאן ב' דברים, הים והיבשה, והכסף והזהב, ואין אחד בלבד מיוחד אל הקב"ה. וכאשר הם שני דברים, ואין אחד אל הקב"ה, אין על אחד שם "קנין", שהוא לגמרי אל השם יתברך, כי הים והיבשה שני דברים, ובמה שזה אל השם יתברך, אין זה אל השם יתברך. ואי אפשר שיהיה כל

אחד קנין אל השם יתברך, שיהיה לגמרי אליו עד שאינו יוצא מבעל הקנין כלל, כאשר יש אחר* עמו. ואי אפשר לומר שיהיו שניהם ביחד קנין אל הקב"ה, כי שני דברים הם, ואינם דבר אחד שיאמר עליהם כך. ולפיכך אין על אחד מהם שם "קנין" סתם. וכן הכסף והזהב כיון שהם שני דברים, ואמר על שניהם "כי לי הכסף ולי הזהב", ובמה שהכסף אל השם יתברך אין הזהב אל השם יתברך, ובמה שהזהב אל השם יתברך אין הכסף אל השם יתברך, כי הם ב' דברים, כל אחד דבר בפני עצמו משמש דבר מיוחד, והרי במה שהם ב' דברים שכל אחד משמש דבר מיוחד, ואין אחד ברשות הקונה לגמרי עד שלא יהיה נטיה ממנו. ולכך חמשה קנינים אל הקב"ה, שאין להם שתוף עמהם, והם מיוחדים לגמרי כל אחד ואחד, ואין דבר עמהם בענין שלהם, שהם מיוחדים, ומפני* שהם מיוחדים הם לגמרי אל הקונה מבלי הסרה כלל מן הקונה, כמו שאמרנו.

ועוד יש לך לדעת, כי מה שאמר התנא "חמשה קנינים", קרא "קנין" הדבר שהוא שייך לעצמו לגמרי של בעל הקנין, כמו הבית ראוי שיקרא קנינו של אדם, כי הוא צריך לדירתו ולהוויתו, שכל אדם צריך שיהיה לו בית. ולא כן העבד והכלים, אף כי הם צריכים לו, אין נקראין "קנין", שאינם משמשים לבעל הקנין רק בדבר מה. אבל הקנין הוא מה שאי אפשר זולתם, ולכך נקרא "קנין", שאם אין לו הדבר ההוא, צריך לקנותו, מאחר שלא יוכל לעמוד זולתו, ולפיכך נקראו "קנין".

וכל אלו ה' דברים הם משמשים לאלקותו יתברך, ואלקותו יתברך עליהם, ולפיכך ראוי שיקראו "קנין". כי התורה היא גזירת אלקותו יתברך על הנבראים, כמו שפתחה התורה "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים" (שמות כ, ב). שמים וארץ הם העולם, ונקרא שמו יתברך עליהם, שכך נקרא (בראשית כד, ג) "אלהי השמים ואלהי הארץ". אברהם הרי נקרא שמו עליו. ואף על גב שכל האבות שמו נקרא עליהם לומר (שמות ג, ו) "אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב", הרי באברהם פותחין, וחותמין לומר "מגן אברהם", ולא כן שאר האבות, שהרי אמרו (פסחים קיז:) "בך חותמין ולא בהם". ישראל נקרא שמו עליהם לומר (שמות ה, א) "אלהי ישראל", והמלאכים קודם שנבראו, היו אומרים (תהלים מא, יד) "ברוך ה' אלהי ישראל וגו'" (תנחומא קדושים אות ב), הרי כי שם אלקותו נקרא עליהם, ואין להאריך בזה. בית המקדש, שמו נקרא על בית המקדש, כדכתיב (מ"א ח, מג) "כי שמך נקרא על הבית הזה". הרי אלו חמשה דברים, כמו שהוא יתברך "אלקי עולם" (ישעיה מ, כח), משמשים אלו דברים, לכך נקראו קנינים. וכן בספרי (דברים לב, ו) "הלא הוא אביך קנך", אמר משה לישראל, חביבין אתם, קנין אתם, ואי אתם ירושה. זה אחד מן שלשה שנקראו קנין למקום וכו'.

לכך אלו דברים נקראו* "קנין", שהם אל השם יתברך לעצמו אל אלקותו, כמו הקונה דבר, אם לא היה צריך אליו לגמרי, לא היה קונה אותו. ולפיכך התורה נבראת לעצמו יתברך, שהוא גזירת אלקותו על הבריות. וכן שמים וארץ נבראו לעצמו יתברך, שהוא "אלהי שמים וארץ". וכן בית המקדש גם כן הוא שנברא לעצמו יתברך, אשר שם משכן שכינתו, ושמו נקרא על הבית. וכך ישראל הם נבראים לעצמו יתברך, דהיינו שבישראל תולה אלקותו, כיון שנקרא שמו יתברך על ישראל. וזה שאמר הכתוב (יהושע ז, ט) "והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול". הרי כל אלו דברים הם קנין, שכל דבר שצריך לאדם מאד שהוא משמש לו, קונה אותו אליו. וכך אמרו בספרי (דברים לב, ו); משל לאחד שהורישו אביו עשר שדות, ועמד וקנה שדה אחת, ואותה היה אוהב מכל השדות שהורישו אביו. ופירוש דבר זה גם כן, כי הדבר שהוא אליו לגמרי לעצמו, הוא קונה אותו. לא דבר שאין צריך אליו כל כך, שאין קונה הדבר ההוא. אך אפשר שיפול לו בירושה אף דבר שאין צריך כל כך. אך כי יש לפרש גם כן לפירוש הראשון; הדבר שהוא אחד ואין דבר עמו, דבר זה הוא צריך אליו ביותר, שהרי אין עוד אחד, ולפיכך צריך לו ביותר. שאם היה דבר עמו, לא היה כל כך צריך לו, עכשיו שהוא אחד, הוא צריך אליו ביותר.

ואמר תורה קנין אחד. הרי התורה היא ענין* אחד בלבד, ולכך הוא קנין אל השם יתברך. וכבר בארנו זה למעלה (פ"ג מ"ב) כי התורה היא אחת לגמרי, שלכך פתח עשרת הדברות באל"ף והעולם נברא בב', לומר כי אין דבר יותר אחד כמו התורה. כמו שאמרו במדרש אני אחד והתורה היא אחת, והאל"ף היא אחד, לכך פתח התורה באל"ף. ואיך לא תהיה התורה* אחת, כי התורה היא כוללת, והכל בה, ואם כן אי אפשר שיהיה דבר זולתה. כי הדבר שהוא חלק בלבד, אפשר שיהיה עוד דבר, שהוא החלק השני. אבל דבר שהוא הכל, אי אפשר שיהיה עוד אחר עמו. וכיון שהתורה היא אחת הוא קנין לגמרי אל השם יתברך, שלא תוכל לומר שאין התורה לגמרי אל השם יתברך כי יש עוד דבר עמה, כי אין עוד דבר עם התורה.

וכן השמים וארץ הם מיוחדים*, שאין שתוף עמהם כלל. כי צבא השמים וצבא הארץ, אין לצבאיהם שתוף כלל עמהם, כי 'צבאיהם' נקרא, כדכתיב (בראשית ב, ד) "אלה תולדות שמים וארץ", (בראשית ב, א) "ויכולו השמים והארץ וכל צבאם". ובודאי אין חבור להם עמהם, אבל השמים והארץ מיוחדים בעצמם. ואין לומר הלא השמים והארץ בעצמם הם מחולקים. דבר זה אין קשיא, כי השמים והארץ הם מתחברים ביחד, כמו העיגול והמרכז שבתוך העיגול*. שלכך אמרו חכמים שנבראו שמים וארץ יחדיו, ואין

זה בלא זה, כדכתיב (ישעיה מח, יג) "קורא אני עליהם יעמדו יחדיו", כדאיתא בפרק אין דורשין (חגיגה יב.), שאין זה בלא זה, כמו העיגול והמרכז הם ביחד דבר אחד*, וכמו שיתבאר בסמוך שהם דבר אחד ביחד. ולפיכך השמים והארץ מיוחדים הם, והדבר שהוא מיוחד שייך לומר שהוא קנין אל הקב"ה לגמרי, שהרי אין דבר עמהם שתוכל לומר כי עוד יש דבר עמהם.

ואל יקשה לך, הרי התורה גם כן קנינו של הקב"ה, וחמשה קנינים הם אל הקב"ה, ואם כן אין* כאן קנין מיוחד. הלא דבר זה אין שייך כלל, כי אלו שני דברים אינם שייכים זה לזה, התורה והשמים וארץ, וכל אחד מיוחד בענינו בפני עצמו. ומה שאמרנו* שכאשר הם שני דברים שאין האחד מיוחד, היינו כאשר הם שייכין זה לזה, וכמו שני העבדים, כאשר זה משמש היום וזה משמש למחר, שאין אחד קנוי לו* לגמרי. אבל בודאי יוכל לומר כי יש לו בית מיוחד ועבד מיוחד, שאין זה שני דברים אשר הם שייכים זה לזה; כי הבית הוא לדירתו, ולא שייך זה אל העבד. והעבד הוא לעשות צרכו, ואין זה שייך אל הבית כלל.

ולפיכך השמים והארץ שהם דבר אחד* ביחד, ושייך בזה שהם קנין אל השם יתברך לגמרי. ומפני כך לא רצה להביא מקרא (בראשית יד, יט) "קונה שמים וארץ", כי משם יש לדחות, דאפשר לומר שאין כל אחד קנין, כיון שהם שני דברים מחולקים, שהרי כתיב "קונה שמים וארץ". אבל מדכתיב (ישעיה סו, א) "השמים כסאי והארץ הדום רגלי", וידוע כי הכסא והדום הוא דבר אחד לגמרי, שניהם ביחד משלימים הישיבה, ושפיר נקרא עליהם שם "קנין", כאשר הם קנין אחד, כי אין זה בלא זה, והרי הם דבר אחד, כמו שהתבאר. לכך הוצרך להביא מדכתיב "השמים כסאי וגו'", והראיה שהביא מזה כי אחר שהשמים והארץ הם מיוחדים לישיבתו של הקב"ה, בזה הם קנינו של הקב"ה, שהם מצטרפים אל השם יתברך.

ומכל מקום כיון שלא כתב בפירוש לשון קנין, מביא מקרא (תהלים קד, כד) "מלאה הארץ קנינך", ו"קנינך" דכתיב קאי על הארץ, "מלאה הארץ" שהיא קנינך. וממילא אף השמים קנינו של הקב"ה, שהרי הארץ קנינו של הקב"ה מפני שהוא הדום רגליו, כדכתיב בקרא קמא, ואין הדום בלא כסא. ואין לפרש "קנינך" על מה שהוא בארץ, דהא "קנינך" לשון יחיד, והוה למכתב 'קניניך' ביו"ד, שהוא לשון רבים, דהא על "כולם בחכמה" קאי. ואפילו אי קאי על אותם הדברים שהם בארץ, מכל מקום אינם נחשבים קנינו של הקב"ה רק מצד הארץ, דכיון שהם בארץ, והם שייכים אל הארץ, והארץ קנינו של הקב"ה, אם כן על ידי זה נקראים "קנינך", ומכל מקום לא נקרא "קנין" בעצמו רק

הארץ. ועוד, דאין לפרש "קנינך" קאי על הדברים שהם בארץ, דהוי ליה למכתב 'הארץ ומלואה קנינך', דהא הארץ גם כן קנינו של הקב"ה, והוי למכתב 'הארץ ומלואה קנינך', וכדכתיב (תהלים כד, א) "לה' הארץ ומלואה". אלא שאין הארץ בפני עצמו קנינו של הקב"ה, ואין הנמצאים שהם בארץ קנינו של הקב"ה בפני עצמם, רק הם קנינו מצד הארץ, והארץ גם כן של הקב"ה עם הנמצאים שבה כולם, ולפיכך כתיב "מלאה הארץ קנינך".

ואחר כך אמר 'אברהם קנין אחד'. וזה כי אברהם היה הצדיק הראשון, שכך אמרו בגמרא במסכת ע"ז (ט.) כי שני אלפים היו תוהו, עד שבא אברהם, וכמו שבארנו למעלה בפרק בעשרה (פ"ה מ"ב), והוא היה הראשון שהיה בריאה במין האדם, ולפיכך מצד הזה היה אחד. וכך כתיב בפירוש (ישעיה נא, ב) "הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו". וכבר הארכנו בזה מאד בספר גבורות השם (פ"ה), כי אברהם שהיה התחלה, וכל התחלה במה שהוא התחלה הוא אחד, ולפיכך אמר "כי אחד קראתיו". ולא מצאנו בכל האבות שכך נאמר עליו שם* "אחד" חוץ מאברהם, ולפיכך עליו נאמר שהיה קנינו של הקב"ה מצד עצמו, מפני שהיה אחד, והיה הוא קנינו של הקב"ה.

וזה שאמרו במסכת פסחים (קיז:), "והיה ברכה" (בראשית יב, ב), בך חותמין ולא בהם. ולמה חותמין באברהם, אבל מפני שאין ראוי לחתום רק באחד, שאין חותמין בשתים, כדאיתא במקומו (ברכות מט.). ולפיכך אין לחתום רק באברהם בלבד, לפי שאברהם היה התחלה, וכל אשר הוא התחלה הוא אחד.

ומביא ראיה מדכתיב (בראשית יד, יט) "ברוך אברם לאל עליון קונה שמים וארץ". אף על גב דלא כתיב לשון קנין רק על שמים וארץ, מכל מקום אי לאו דגם אברהם הוא קנינו של הקב"ה לא כתיב אצלו "קונה שמים וארץ", דמה ענינו לכאן. אלא כך פירושו; "ברוך אברם לאל עליון קונה שמים וארץ", וכמו שקנה שמים וארץ, כך קנה אברהם אליו.

ואמר ישראל קנין אחד. שהרי בודאי ישראל הם עם אחד, דכתיב (ש"ב ז, כג) "מי כעמך ישראל גוי אחד", לא ישתתף דבר עם ישראל. וכל דבר שהוא אחד, הנה אפשר לומר שהוא קנינו של הקב"ה, כמו שהתבאר למעלה. אבל דבר שאינו אחד, לא יאמר על זה שהוא קנין של הקב"ה. ומפני [זה] מהכתוב* (שמות טו, טז) "עם זו קנית" אין ראיה שהם קנינו של הקב"ה, כי אפשר לפרש מפני כי גאלם ממצרים, ושייך בזה "קנית", מכל מקום לא נקראו בשביל כך קנין של הקב"ה. ומפני כך מביא ראיה דכתיב (תהלים טז, ג) "לקדושים אשר בארץ המה ואדירי כל חפצי בם", דמאחר שאמר "כל חפצי בם", אין לך קנין יותר מזה, מאחר שכל חפצו של הקב"ה בישראל. ומכל מקום ניחא ליה גם

כן להביא מקרא "עם זו קנית", שכתיב לשון 'קנין' בפירוש. והשתא דכתיב "ואדירי כל חפצי בם", יש לנו לפרש "עם זו קנית" כמשמעו, שישראל הם קנינו של הקב"ה.

ואמר אחר כך בית המקדש קנין אחד. כי אין ספק כי בית המקדש הוא אחד, ואין עוד מקדש בעולם, רק מקדש אחד יש לישראל. כי נאסרו הבמות מיד כשנבנה בית המקדש, ולפיכך המקדש הוא אחד, ולפיכך גם בית המקדש ראוי שיקרא קנינו של הקב"ה. ומביא ראיה מן (שמות טו, יז) "מקדש ה' כוננו ידיך", והראיה הזאת כי יותר נחשב בית המקדש מן שמים וארץ, כדאיתא* בפרק קמא דכתובות (ה.), דרש בר קפרא, גדולים מעשה צדיקים ממעשה שמים וארץ, דאילו שמים וארץ נבראו ביד אחד, דכתיב (ישעיה מח, יג) "אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים", ואילו מעשה צדיקים כתיב "מקדש ה' כוננו ידיך", תרתי משמע, כדאיתא התם. ומאחר שנקרא קנין שמים וארץ כדלעיל, אם כן* מקדש שהוא קרוב אל השם יתברך עוד יותר, מכל שכן שהוא יותר נקרא קנין להקב"ה.

ועוד יש לך להבין* הראיה שהביא ממה שכתוב "מקדש ה' כוננו ידיך", כי בזה עצמו מה שנברא בית המקדש בשתי ידים מורה כי המקדש הוא אחד, כי נקרא הדבר שהוא אחד כאשר אין עוד אחר* עמו. ואילו נברא בית המקדש ביד אחת, היה אפשר לך לומר כי בית המקדש, שהוא חלק בלבד, נברא ביד אחת, ודבר אחר שהוא גם כן עמו נברא ביד האחרת, כמו שהוא אצל שמים וארץ, שנבראו שמים ביד ימינו, והארץ ביד שמאלו, דכתיב (ישעיה מח, יג) "אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים". אבל בית המקדש שנברא בשתי ידים, מורה שאין עוד דבר עמו, והוא אחד, שהרי נברא בשתי ידים. וכבר התבאר כי כל דבר שהוא אחד הוא נקרא קנינו של הקב"ה, מפני שהוא תחת רשות בעל הקנין לגמרי. ולפיכך מביא פסוק "מקדש ה' כוננו ידיך", והוא ראיה ברורה גמורה למי שמבין דברים אלו שאין ספק בהם. ודבר זה בארנו בהקדמה (פירוש למשנת "כל ישראל") אצל (ישעיה ס, כא) "נצר מטעי מעשה ידי להתפאר", ועיין שם ותמצא מבואר. וגם שמים וארץ שכל אחד נברא ביד אחת, אם לא שהם מתחברים ביחד להיות דבר אחד לא היה שם קנין עליהם, כמו שהתבאר למעלה שהשמים והארץ הם דומה כמו העיגול והנקודה שבתוכה, ולפיכך הם דבר אחד, כי שניהם ביחד נבראו בשתי ידים, כמו שבארנו למעלה.

ומפני שלא כתיב בפירוש "קנין" אצל בית המקדש, הביא ראיה מדכתיב (תהלים עח, נד) "הר זה קנתה ימינו". ומכל מקום לא די בפסוק זה, כי "הר זה קנתה ימינו" משמע דקאי על כל ארץ ישראל, דכתיב (שמות טו, יז) "תביאמו ותטעמו בהר נחלתך וגו'", הרי לך שנקרא ארץ ישראל "הר". אבל מדכתיב "מקדש ה' כוננו ידיך" יש לאוקמי קרא

של "הר זה קנתה ימינו" במקדש. וכשהוא צריך לשני פסוקים, ופסוק אחד הוא בתורה, מביא מקרא דתורה קודם.

והתבאר לך אלו חמשה קנינים שנקראים 'קנינים' של הקב"ה, מפני שהם קנין גמור אל בעל הקנין, והם ברשותו של בעל קנין לגמרי, לכך נקרא 'קנין'. ודבר זה אי אפשר רק כאשר הדבר שהוא קנין הוא אחד, ואין דבר עמו מצטרף אל בעל קנין, רק דבר זה בלבד, שייך בו קנין. וכבר התבאר לך כי אלו חמשה דברים, כל אחד מיוחד, מבלי שיש חבור לשום דבר עמו. וכל אחד מן אלו חמשה דברים גם כן כל אחד ואחד הוא בפני עצמו, ואין לאחד שום חבור עם השני. עד שכל* אחד מיוחד לגמרי, ובזה שייך קנין, שהוא ברשותו של בעל הקנין. ותדע איך כל אחד ואחד הוא קנין בפני עצמו; וזה כי התורה היא שכלית, והרי התורה מיוחדת במדריגה השכלית, מבלי שיש צירוף וחבור אל התורה השכלית. ואחר כך שמים וארץ, הם העולם הגשמי, ומצד עולם הגשמי אין חבור אל השמים והארץ. ואחר כך אברהם, וזה במין האנושי, כי אברהם התחלת המין האנושי. ומפני שהוא התחלת המין האנושי, נקרא אברהם (בראשית יז, ה) "אב המון", שרצה לומר התחלת כלל האומות, והנה דבר זה מדריגה בפני עצמו. ואחר כך ישראל, והוא גם כן מדריגה בפני עצמו, שנבחרו מכלל האומות להיות אל השם יתברך, והם אחד בדבר זה. המדריגה החמישית הוא בית המקדש, שנבחר בית המקדש מכל מקומות ישוב הארץ. ולפיכך כל אלו חמשה מיוחדים, שאין חבור ושתוף עמו.

ובגמרא בפרק האשה (פסחים פז:) לא אמר רק ד' דברים נקרא קנינו של הקב"ה; תורה, שמים וארץ, ישראל*, בית המקדש, ולא זכר את אברהם. מפני שתלמוד דידן סובר שאין ראוי שיהיה נקרא 'קנין' רק ישראל, כי אברהם התחלה של ישראל, והוא ראש שלהם, ואין לחשוב אברהם קנין בפני עצמו, והוא נכנס בכלל ישראל, ולפיכך אין זה קנין גמור.

ואלו ד' דברים כאשר תבין דברי חכמה, התחיל בתורה היא המדריגה העליונה יותר, ואחר כך השמים והארץ, ואחר כך ישראל, ואחר כך בית המקדש, כל אלו דברים הם כסדר מאד. ולכך ראוי שהם קנינו של הקב"ה. וראוי לך להבין דברים אשר רמזנו פה, כי הם דברים ברורים מאד, אין ספק בפירוש הזה. ובפירוש רש"י ז"ל בכאן משמע שהגרסא היא בפסחים (פז:) תורה, שמים וארץ, ארץ ישראל, והם שלשה בלבד. וכן נמצא במקצת מדרשים כי ג' קנינים קנה הקב"ה בעולם. וגם למדרש הזה יש טעם שאין הקנינים רק ג' בלבד, רק שאין להאריך כאן. גם כי רש"י ז"ל חזר מזה במסכת פסחים (פז:), לכך אין להאריך.

ויש לך עוד* לדעת, אם* כי הפירוש הראשון הוא ברור אין ספק בו. כדי* שתבין עוד המאמר הזה יש לך לדעת, כי הקנין הוא כאשר קונה דבר לרשותו מאחֵר, אשר נמסר אליו הדבר, ונבדל מן הזולת, ומגיע לרשותו. ורצה לומר כי אלו חמשה דברים הם נבדלים מן המציאות, ונכנסו לרשות הקב"ה, ולפיכך ראוי שיהיה עליהם שם 'קנין' בשביל זה כאשר הם נבדלים מאחר, ובאו לרשותו של הקב"ה. ונקרא כסף וזהב וכל אשר לאדם 'קנינו', אף שלא קנה אותו מאחר, נקרא זה 'קנינו' מפני שהוא נבדל והגיע לרשותו, ולכך נקרא זה 'קנינו'*, כמו שנקרא 'קנין' דבר שהגיע לו מאחר. כי אין ספק שכל אלו חמשה בעבור חשיבותם ומעלתם הם נבדלים מן שאר מציאות, ונכנסו לרשות הקב"ה, וראוים שיקראו 'קנין'.

ויש לך להבין איך כל אלו חמשה יש להם דבר אחד, מה שהם נבדלים בחשיבותם ובמעלותם מן שאר המציאות, ונכנסין לרשות הקב"ה. וזה כי תמצא שכל דבר שהוא ראשית לאחר, הוא נבדל מאותו דבר שהוא ראשית לו, ונכנס לרשות הקב"ה בשביל חשיבותו ומעלתו שנקרא "ראשית". וזה תמצא הרבה בתורה, שכל ראשית צוה בתורה שיהיה נבדל מן השאר, ויהיה אל השם יתברך, כמו התרומה שנקראת "ראשית" (דברים יח, ד), חלה נקרא "ראשית" (במדבר טו, כ), בכורים נקראו "ראשית" (שמות כג, יט), בכור נקרא "ראשית" (דברים כא, יז), וכלם הם נבדלים מן השאר ונכנסין לרשות הקב"ה, שהרי חל על כל אלו קדושה אל השם יתברך. ובזה תראה כי הם נבדלים מן השאר ונכנסין לרשות* הקב"ה. שהרי חל על כל אלו קדושה אל השם יתברך, ובזה תראה כי הם נבדלים מן השאר ונכנסין אל השם יתברך*. והדבר הזה השכל מחייב, כי הראשית במה שהוא ראשית אל אחר, שהוא נבדל, לא ישתתף עמו, במה שעליו שם "ראשית", ואין שם "ראשית" על האחר, ודבר זה מבואר, אין להאריך.

והרי תמצא כי כל אלו חמשה נקראים בשם "ראשית", שמזה תבין כי בשביל מעלה זאת הם נבדלים מן שאר המציאות, ונכנסים לרשות הקב"ה, כמו כל ראשית. כי התורה נקראת "ראשית", דכתיב (משלי ח, כב) "ה' קנני ראשית דרכו", והתורה היא ראשית כל המצות. השמים והארץ הם ראשית, דכתיב (בראשית א, א) "בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ", והם ראשית העולם הזה הגשמי. אברהם אין ספק התחלה וראשית, מפני שנחשב אברהם ראשית העולם, כי עד אברהם היה הכל תוהו (ע"ז ט.), והוא התחלה וראשית המציאות. ובשביל אברהם נברא העולם, כמו שאמרנו למעלה (פ"ה משניות ד, כב) "אלה תולדות שמים והארץ בהבראם" (בראשית ב, ד), 'באברהם' נברא העולם (ב"ר יב, ט), הרי שהיה אברהם התחלת העולם. וכבר התבאר כי הראשית הוא

נבדל במעלתו מן הכל, במה שהוא ראשית והתחלה. ישראל נקראו "ראשית", דכתיב (ירמיה ב, ג) "קודש ישראל לה' ראשית תבואתה", והם ראשית כל האומות, ובזה הם נבדלים מן השאר, כמשפט כל ראשית. בית המקדש נקרא "ראשון", דכתיב (ירמיה יז, יב) "כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשינו", שבית המקדש הוא ראשון וראשית לכל מקומות וישוב הארץ. ובשביל שהוא ראשון, הוא נבדל מן השאר, ונכנס לרשות הקב"ה. ובשביל כך נקרא קנינו של הקב"ה, שכל קנין נלקח מן אחר אל בעל הקנין. לכך ראוים אלו חמשה שיהיו נקראים קנין להקב"ה.

ובזה גם כן יש לפרש ספרי דלעיל כי הדבר שהגיע לו מאחר, כמו אלו דברים שנבדלים מדברים אחרים, ולקחם לו, זה נקרא "קנין", שהוא לגמרי אל השם יתברך, ואינו סר מאתו יתברך, כמו שהתבאר. אבל הדבר שבא אליו בירושה, דבר זה שייך אליו מאביו, רק דבר שנבדל מן השאר נקרא 'קנינו', וחביב עליו. כי הדבר שנבדל מאחר ונכנס לרשות גבוה, נכנס לגמרי ברשות הקב"ה, והבן זה.

ותדע להבין כי ברייתא זאת מנאה אברהם בכלל הקנינים, ולא כן בגמרא דפסחים (פז:) דלא מנאה אברהם, וזה כי אברהם הוא היה התחלה לישראל בפרט, שהוא אביהם והתחלתם. ובמה שנקראו ישראל גם כן "קנין" מן הטעם אשר אמרנו, אין ראוי שיהיה אברהם נחשב קנין, כי הקנין הוא שנבדל מזולתו, ובצד זה שישראל עצמם נחשבים קנין נבדלים מן השאר, אין שייך לומר שאברהם נבדל מן הכל, עד שיפול על אברהם שם קנין, שאם כן היה דבר זה מבטל למה שישראל נקרא קנין, כי אברהם הוא ראשית אל ישראל*. ולפיכך אברהם הוא בכלל ישראל, והכל קנין אחד ראוי להחשב. וכבר אמרנו כי מה שאלו נקראו "ראשית" ו"ראשון" מורה שהם קנין, נבדלים מן השאר.

ולא תמצא בפירוש לשון זה אצל אברהם כמו שנמצא בכל אלו. ולהבין שורש כל הדברים האלו, הנה יש לך לדעת ולהבין הסדר אשר רמזנו לך למעלה; תחלת הכל היא התורה, ואחר כך שמים וארץ, ואחר כך ישראל, ואחר כך בית המקדש, שהוא למטה מזה, וכולם נכנסים לרשות הקב"ה. ולדעת הברייתא זאת, אברהם* גם כן קנין במה שהוא התחלה, כמו שרמזנו* למעלה. ואי אפשר לפרש יותר, רק המבין יבין דברי חכמים אמת.

משנה יא

כָּל מַה שֶּׁבָּרָא הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא בָּעוֹלָמוֹ, לֹא בָרָאוֹ אֶלָּא לִכְבוֹדוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר (ישעיה מג, ז) כֹּל הַנִּקְרָא בִשְׁמִי וְלִכְבוֹדִי בְּרָאתִיו יְצַרְתִּיו אַף עָשִׂיתִיו, וְאוֹמֵר (שמות טו, יח) ה' יִמְלֹךְ לְעֹלָם וָעֶד.

כל מה שברא הקב"ה בעולמו וכו'. כל הפרק הזה מדבר מן התורה, ולפי זה לא היה ראוי* לסמוך מאמר זה בכאן. ואפשר לומר, כי מפני שכל הפרק איירי בלמוד תורה, ולמוד תורה צריך לשמור ולקיים מצות בוראו, וזהו כבוד שמים, ולא שיהיה מכוין לכבוד עצמו. שכל אשר ברא השם יתברך, ברא לכבודו, לכך אמר "כל מה שברא הקב"ה בעולמו וכו'". ואף על גב כי כבר בתחלת הפרק (משנה ב) אמר "הלומד תורה לשמה וכו'", לא אשמועינן רק הלומד תורה לשמה זוכה לדברים הרבה, ומשמע שאם* אינה לשמה אינו זוכה לדברים הרבה, ולא לאשמועינן* כי זה עיקר רצון השם יתברך שילמד לשמה, ועל זה אמר "כל מה שברא הקב"ה בעולמו לכבודו בראו", ואם כן מי שאינו לומד תורה לשמה מוטב שלא נברא, שהרי כל מה שברא הקב"ה לא ברא אלא לכבודו, וזה עוסק בתורה לכבודו, לכך מוטב לו שלא נברא כלל. וכך אמרו (ברכות יז.) העוסק בתורה שלא לשמה מוטב לו שלא נברא, כמו שבארנו למעלה באריכות ענין זה. וזה שקבע בסוף הפרק "כל אשר ברא הקב"ה בעולמו לא ברא אלא לכבודו".

גם בא לומר שיהיה האדם לומד תורה שיהיה בזה כבוד אל השם יתברך, אף על גב שעוסק בתורה לשמה, צריך שיהיה עם זה הנהגה יפה, כדי שיהיה כבוד השם יתברך בתורתו. ובפרק יום הכיפורים (יומא פו.) "ואהבת את ה' אלקיך" (דברים ו, ה), שיהיה שם שמים מתאהב על ידיך, שיהיה האדם קורא ושונה ומשמש תלמידי חכמים, ודבורו בנחת עם הבריות, ומקחו ומשאו ומתנו בשוק נאה, ונושא ונתן עם הבריות באמונה. מה הבריות אומרים עליו; אשרי פלוני שלמד תורה, אשרי אביו שלמדו תורה, אשרי רבו שלמדו תורה, אוי להם לבני אדם שלא למדו תורה. ראיתם פלוני שלמד תורה כמה יפין דרכיו, כמה מתוקנים מעשיו, עליו הכתוב אומר (ישעיה מט, ג) "ויאמר לי עבדי אתה [ישראל] אשר בך אתפאר", עד כאן. והנה דבר זה בפני עצמו, מי שהוא תלמיד חכם, שיהיה תורתו שיתפאר בו השם יתברך, כאשר מעשיו והנהגתו מפוארת, וזהו הכבוד שיש אל השם יתברך מן התורה. כך יש לפרש, והוא נכון.

אבל נראה מה שסיים במאמר זה, כי רצה לסיים בדבר שהוא תכלית האדם, והוא הקב"ה, שהוא תכלית הכל, שהרי "כל מה שברא הקב"ה לא ברא אלא לכבודו", וכאילו אמר כי תכלית הכל הוא הקב"ה, שהרי כל הנבראים לא נבראו אלא לכבודו יתברך, ואם כן תכלית הכל הוא השם יתברך, ואין זולתו. ומפני כי דבר זה תכלית כל הנבראים, עשה גם כן דבר זה תכלית הפרק וסוף הכל. וכן שלמה המלך עליו השלום, כאשר סיים דברי קהלת, שהוא דברי מוסר, סיים דבריו (קהלת יב, יג) "סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם". רצה לומר כי כל העולם לא נברא רק

בשביל זה, שהרי הכל נברא בשביל האדם, והאדם נברא שיהא ירא את האלהים ואת מצותיו לשמור. וכל ספר קהלת מדבר בדברי מוסר, ומסיים במוסר, כי זה תכלית כל הנבראים. וכן מסיים התנא פרק המוסר בדבר זה, לומר כי זהו תכלית של כל הנבראים. ומפני שהוא תכלית של כל הנבראים, קבעו למוסר זה בסוף ותכלית דברי המוסר. והוא כמו שמייסר את בנו, ומלמדו דברי מוסר להועיל לו, ובסוף דבריו יאמר אליו מה לי* ללמדך, הרי דבר זה הוא תכלית הכל. וכך עשה שלמה המלך עליו השלום, סיים דבריו ואמר דבר זה הוא תכלית הכל "את האלהים ירא ואת מצותיו שמור", לכך דבר זה הוא תכלית דברי. וכך עשה התנא גם כן בסיום דברי מוסר שלו, אמר כי זהו תכלית הכל, שכל אשר ברא הקב"ה לכבודו בראו. ולפיכך יעשה האדם תכליתו דבר זה, מאחר שכל תכלית האדם וכל העולם לדבר זה.

ופירוש הכתוב "כל הנקרא בשמי ולכבודי" (ישעיה מג, ז), רצה לומר "הנקרא בשמי" היינו מין האדם שנקרא בשמו של הקב"ה. ובמסכת בבא בתרא (עה:), הצדיקים נקראו על שמו של הקב"ה, שנאמר "כל הנקרא בשמי". ורצה לומר כמו שנקרא הקב"ה "קדוש" (ויקרא יא, מד), כך יקראו הצדיקים "קדוש". וכן שאר שמות שיש להקב"ה, נקרא הקב"ה "צדיק" (דברים לב, ד), ונקראים כן הצדיקים, ולפיכך הצדיקים נקראו על שמו של הקב"ה. "ולכבודי" פירוש כל אשר הוא לכבודי, והם שאר נמצאים, שהם לכבודו של הקב"ה, אף על גב שאין נקראים לשמו לגמרי כמו הצדיקים, מכל מקום הם לכבודו יתברך, שיש בהם כבוד השם יתברך, שהרי כל הנבראים הם כבודו יתברך.

ואמר "בראתיו יצרתיו אף עשיתיו". זכר שלש לשונות; בריאה, יצירה, עשיה. ויש לשאול, מה אלו ג' דברים. וכאשר תשכיל במעשה בראשית תמצא אלו ג' לשונות שיש בנבראים; תמצא לשון* בריאה אצל שמים וארץ (בראשית א, א) "ברא אלקים שמים וארץ", (שם פסוק כא) "ויברא אלהים את התנינים", וכן האדם כתיב אצלו (שם פסוק כז) "ויברא אלהים את האדם", באלו ג' נזכר לשון בריאה. ולשון יצירה נאמר אצל בהמות וחיות (בראשית ב, יט) "ויצר אלהים את חית הארץ למינה", וכן אצל האדם נאמר לשון יצירה (בראשית ב, ז) "ויצר אלהים את האדם עפר מן האדמה", ולא נמצא יותר. ולשון עשיה נאמר אצל רקיע, שנאמר (בראשית א, ז) "ויעש אלהים את הרקיע", ואצל המאורות דכתיב (בראשית א, יד) "ויעש אלהים את שני המאורות", ואצל חית הארץ (בראשית א, כה) "ויעש אלהים את כל חית הארץ". ואצל האדם (בראשית א, כו) "נעשה אדם בצלמנו".

ופירוש כי לשון 'בריאה' נאמר על הצורה הנבדלת האלהית שדבק בנבראים. וזה כי האדם כתיב בפירוש (בראשית ט, ו) "בצלם אלהים עשה את האדם", שתדע מזה כי דבק בצורת האדם ענין אלהי. וכן בשמים וארץ, שהם כלל העולם, אין ספק שדבק בהם ענין אלהי, ולכך כתיב לשון 'בריאה'. וכן התנינים הגדולים, שהכתוב מפרש שהם "תנינים גדולים" (בראשית א, כא), ולפי גדלם עד שהם בריאה נפלאה, דבק בהם ענין האלהי, נאמר אצלם לשון 'בריאה'. כי כל הנבראים יש בהם דבר זה כמו שיתבאר, רק התורה הזכירה לשון 'בריאה' באלו שלשה, כי באלו שלשה מפורסם ונראה לגמרי לעין, ובשאר דברים אינו נראה.

ולשון יצירה נאמר על הצורה שהיא מוטבעת בחומר, וזהו לשון יצירה, שהוא מלשון צר צורה (ברכות י.), שאין הצורה אפשר לעמוד רק בחומר, הוא הנושא, ולפיכך על הצורה שהיא בחומר שייך לומר לשון יצירה. ולכך אצל הבהמה והאדם* שייך לשון יצירה; כי ידוע ונגלה שהבהמה והחיות יש להם צורה מוטבעת בחומר, ולכך נאמר אצל זה לשון יצירה (בראשית ב, יט). וכן האדם יש לו צורה שהיא מוטבעת בחומר, אף על גב שיש לו צורה אלהית נבדלת, מכל מקום יש לו צורה חמרית גם כן אל האדם, שהיא צורה מוטבעת בחומר*, שבשביל אותה צורה כתיב לשון (בראשית ב, ז) "וייצר אלהים". ואין הפירוש כי לא שייך זה רק אצל האדם ואצל הבהמה, כי גם אל כל הנבראים יש צורה מוטבעת בחומר, רק שאצל האדם ואצל הבהמה נראה ביותר, [לכך] כתב לשון זה בפרט אצלם.

ולשון עשיה כתב אצל הרקיע (בראשית א, ז) ואצל המאורות (שם פסוק טז), מפני כי לאלו יש גוף מזהיר, ועיקר שלהם הוא הגוף, ולפיכך כתב בהם לשון "ויעש", אשר לשון זה נאמר על הגוף. וכן אצל החיות שיש להם חומר וצורה, וניכר החומר והצורה בשוה, לכך נאמר בהם לשון עשיה (בראשית א, כה), ויצירה (בראשית ב, יט). ובאדם נאמר שלשתן; בריאה (בראשית א, כז), יצירה (בראשית ב, ז), עשיה (בראשית א, כו), מפני כי שלשתן ניכרים באדם בשוה, ולפיכך נאמר (-בהם-) [בו] שלשתן. הרי לך ג' דברים שנאמרים בבריאה.

ובפרק אלו טריפות (חולין ס.), אמר רבי יהושע בן לוי, כל מעשה בראשית בקומתן נבראו, בדעתן נבראו, בצביונם נבראו, שנאמר (בראשית ב, א) "ויכלו השמים והארץ וכל צבאם", אל תקרי "צבאם" אלא 'צביונם', עד כאן. ורש"י ז"ל פירש (שם בחולין) "בצביונם" - בדמות שבחרו להם, עד כאן. ופירש גם כן "בדעתם" - שהודיע להם שיבראו, והם נאותו לזה. ופירוש רחוק* מאוד זה.

אבל יש לך לדעת כי הפירוש הברור, כי רצה לומר שכל הנבראים נבראו בשלימות קומתן. ולא שתאמר כי מתחילה היו קטנים, ואחר כך היו גדולים, כמו עגל ונעשה שור (ב"ק סה:), רק מתחלה נברא שור. ופירוש 'בדעתן', כי כאשר נברא האדם הראשון* תיכף נברא בשכלו, ולא כמו תינוק שאין בו דעת, ואחר כך מקבל הדעת. ואף עגל וכבש אין בו הדעת מתחלת בריאתו כמו שיש להם כאשר נעשה שור ואיל. ואין אל השועל הדעת כאשר נולד, כמו שיש לו אחר כך, וכן כולם. אבל במעשה בראשית, מה שיש להם בסוף היה להם מתחלת בריאתן. ופירוש 'בצביונם'* ביופי שלהם, כי כל בעל חיים יש לו התפארת, ואין ספק כי אחר כך כאשר כבר גדל יש לו הפאר יותר ממה שהיה לו מתחלת בריאתו. ואמר כי הצבי והפאר שהיה ראוי לכל אחד אחר כך, היה לו מתחלה כאשר נבראו כל אחד ואחד, ומיד היה להם כל זה. ובאדם נקרא דבר זה צלם אלקים, כמו שהתבאר.

ואלו ג' דברים זכר נגד החומר והצורה, וכנגד ענין האלהי שדבק בנבראים, שאין לדבר זה עירוב עם החומר שיש בכל הנבראים. לפיכך אמר 'בקומתן נבראו', וזה כנגד הגוף שמקבל הקומה הגשמית, כי הרחקים שייכים לגשם. ואמר 'בדעתן' נגד הצורה, כי מצד הצורה הזאת נמצא הדעת לכל בעלי חיים, ואין ספק כי הדעת היא שלימות הנפש, שהיא הצורה לכל נמצא. כמו שהקומה היא שלימות הגוף, כך הדעת היא שלימות הנפש. גם (משלי יט, ב) "נפש בלא דעת לא טוב", ולפיכך אמר 'בדעתן נבראו'. והפאר והיופי דבר זה הוא מצד ענין אלהי שיש בנבראים, שאין היופי מתיחס אל הגשמי כלל, וכבר בארנו זה כי היופי והפאר הוא מתיחס אל הבלתי גשמי, וזה בארנו פעמים הרבה. ואמר שהיו נבראים בשלומתן, הן מצד גופן, הן מצד צורתן, שהוא הנפש, הן מצד ענין האלקי הדבק בנבראים, והוא היופי שלהם. ולפיכך לא הביא ראיה רק שנבראו בצביונן, שהוא הפאר, כי מאחר שנבראו בפאר שלהם, שהיא המדרגה האחרונה והעליונה לנמצאים, ואף בשלימות אותה מדריגה עליונה נבראו, וכל שכן שנבראו בדעתן, שהיא קודם זה, ומכל שכן שנבראו בקומתן, שהוא קודם הכל. ואלו הם הבריאה והיצירה והעשיה שנזכרו כאן, כנגד שלשה דברים אלו. והם דברים ברורים מאד, ואין ספק בזה כלל. והם כנגד ג' פעמים "מלאכתו" שנזכרים ב"ויכלו" (בראשית ב, א-ג); "ויכל אלהים מלאכתו" (בראשית ב, ב), "וישבות מכל מלאכתו" (שם), "כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא" (שם פסוק ג).

וזה שאמר כאן (ישעיה מג, ז) "אף עשיתיו", שלא תאמר כי הוא יתברך אין שייך אצלו גוף, ומאחר שאינו גוף, לא היה לו עסק עם הגוף של הנבראים. ועל זה אמר* "אף

עשיתיו", כלומר הן אמת שאין יתברך גוף וגשם, ומכל מקום הוא עשה הגוף, עד שהוא ברא* הכל. ואם כן פירוש הכתוב "כל הנקרא בשמי" היינו האדם, שהאדם אם הוא צדיק נקרא בשמו של הקב"ה לגמרי. ואשר נקרא לכבודו, כלומר שאר הנבראים שהם לכבודו יתברך, כמו שתקנו בברכת נשואין (כתובות ח.) 'שהכל ברא לכבודו', "בראתיו יצרתיו אף עשיתיו" שיהיה נקרא בשמי ולכבודי. והנה מזה ראיה שכל אשר ברא השם יתברך בעולמו, לא ברא אלא לכבודו, וזה מבואר.

ומביא עוד ראיה, שלא תאמר כי בשביל זה נבראו לכבודו, כי מהם יראה כמה גדול כח הבורא, כדכתיב (תהלים קד, כד) "מה רבו מעשיך ה' כלם בחכמה עשית וגו'", וזהו הכבוד. ועל זה מביא ראיה לא מצד הזה, רק הם מעצמם כבודו יתברך, דכתיב (שמות טו, יח) "ה' ימלוך לעולם ועד", ומאחר שהוא יתברך מלך, ואם כן כל הנבראים הם לכבודו, כי בלא הנבראים לא שייך לומר 'מלך', וכמו שאמרו במסכת ר"ה (לא.) בששי מהו אומר, "ה' מלך גאות לבש" (תהלים צג, א), על שם שגמר מעשיו ומלך עליהם. הרי לך מבואר כי גאות המלכות הוא מצד הנבראים, ומצד הנבראים הוא מלך. ולפיכך מביא זה* ראיה כי כל אשר הוא בעולם הוא לכבודו, שהרי הוא יתברך מלך, והמלכות הוא מצד הנבראים, וזהו הכבוד, והרי הנבראים כבוד מלכותו, שאמר "ה' ימלוך לעולם ועד".

ויש לך לדעת כי הרמב"ם ז"ל בספרו (מורה נבוכים) בחלק הג' בפרק י"ג האריך מאד בדבר זה, מה שאמרו חכמים שהאדם נברא לכבוד בוראו, וכמו שאמרו בסוף קדושין (פב.) כי כל הנבראים נבראו לשמש את האדם, והאדם נברא לשמש את בוראו. שנראה מדברי חכמים כי מה שאמרו כאן "כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא אלא לכבודו" שהוא כמשמעו, שיש אל השם יתברך כבוד מן הנבראים. והוא השיב עליהם שהרי הכתוב אומר (ר' איוב לה, ו-ז) "כי אם תצדק מה תתן לו ואם יחטא האדם מה יפעל לו", וכמו שתקנו חכמים בנעילה של יום הכפורים. ולפיכך הוא ז"ל פירש הכתוב "כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא אלא לכבודו", היינו שהכל נברא לרצונו, שהשם יתברך רצה שיהיה נברא. ואין לשאול למה השם יתברך רוצה בבריאתו, כי רצונו הוא עצמותו יתברך. וכמו שאין לשאול על עצמותו 'למה', כך אין לשאול על רצונו יתברך 'למה רצה בדבר זה'. וזהו מה שאמר "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו", כלומר שבראתיו לרצוני, שהרצון הוא עצמותו. וזהו פירוש "ולכבודי", כאילו אמר לרצוני, שהוא עצמותי*, כמו שאמר הכתוב (שמות לג, יח) "הראני נא את כבודך", שרצה לומר הראיני את עצמותך. וכך פירש "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא בראו אלא לכבודו", היינו לרצונו, שהרצון הוא עצמו, וזהו כבודו. וכך פירש גם כן (משלי טז, ד) "כל פעל השם למענהו", רצה

לומר בשביל רצונו, שהרצון הוא עצמותו, וזהו "למענהו", דהיינו בשביל עצמו. כך נדחק הרמב"ם ז"ל. והכל בשביל קושיא זאת שאין השם יתברך מקבל כבוד מזולתו כלל, ובשביל כך פירש כך.

וכבר אמרנו שאין כך דעת חכמים ז"ל, שאמרו בפירוש שהאדם נברא לשמש את בוראו. ודברי חכמים כמשמעו הן, שהאדם נברא לשמש את בוראו. ומה שהקשה כי הוא יתברך אין מקבל כבוד מזולתו, הן אמת שאין יתברך מקבל כבוד מזולתו, ובודאי אם יצדק האדם מה יתן לו ואם יחטא מה יפעל לו (עפ"י איוב לה, ו-ז), רק שהאדם נברא שהשם יתברך מלך עליו, ואין המלך מקבל הכבוד מה שיתן לו העם, כי הכבוד הוא מצד הממשלה, שהוא מושל עליהם שלא בטובתו ומנהיגו. ואם האדם צדיק, הוא מלכו כשנותן* לו שכרו. ואם אינו צדיק, הוא מלכו כאשר נפרע ממנו, שכאשר הקב"ה עושה נקמה בעוברי רצונו גם כן שמו מתגדל ומתקדש, רק שהוא יתברך הטוב, רוצה שיעשה האדם הטוב, ומכל מקום כבודו שיש להשם יתברך* מן הנבראים אינו תולה כלל באדם, רק שברא השם יתברך את הנבראים, והוא מולך עליהם, וזהו כבוד מלכותו, וכמו שהביא הפסוק "ה' ימלוך לעולם ועד".

ובשביל זה עצמו מה שהוקשה אל הרמב"ם ז"ל, וכי השם יתברך מקבל כבוד מן האדם, אמרו חכמים (למעלה פ"ד מכ"ג) "על כרחך אתה נולד, ועל כרחך אתה חי, ועל כרחך אתה מת, ועל כרחך אתה עתיד לתת דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים", הכל הוא להודיע שאין דבר מצד עצמו של אדם, רק הכל הוא מן השם יתברך, ואם כן אין השם יתברך מקבל דבר מן האדם. ואם לא* שהיה* הכל בעל כרחו של אדם, היה השם יתברך מקבל כבוד מן האדם. אבל אין הדבר כך, רק הכל אצל האדם בעל כרחו, ולכך אין שייך לומר שיהיה מקבל השם יתברך מן האדם, אבל האדם מקבל מן השם יתברך. וזה שאמר (קידושין פב.) שהאדם נברא לשמש את בוראו, היינו שמלכותו על האדם. ובאולי יאמר סוף סוף מקבל השם יתברך כבוד מן הנבראים. אין הדבר הזה כך כלל, כי מאחר שהכל מצד השם יתברך, ולא מצד האדם, לא נחשב שהוא מקבל דבר.

ואין לומר כי למה נברא העולם, וכבוד השם יתברך בעצמו הוא, ואין צריך לכבוד הזה מה שהוא יתברך מלך העולם, ואם כן למה נבראו כולם. גם קושיא זאת אין בזה ממש כלל, כי השם יתברך הוא השלם לגמרי, עד שאי אפשר שיחסר שלימותו. ואין ספק כי הדבר שהוא בפעל הוא יותר שלם ממה שהוא בכח. ולפיכך אף על גב שהשם יתברך בכוחו יכול* לעשות כרצונו, דבר זה אינו רק בכח. וכאשר הוא בפעל המציאות, דבר זה נחשב שלימות לגמרי שהוא בפועל. ולפיכך המציא השם יתברך את העולם בפעל, עד

שמלכותו יתברך הוא בפעל, ולא שיהיה זה בכח בלבד. ואין צריך לדברי הרמב"ם ז"ל, רק דברי חכמים ברורים וטהורים וזכים, ואין ספק בהם, ואין להאריך במקום הזה.

ואומר אני כי מפני שבדורו של הרב ז"ל היו נמשכים אחר דעתם של חכמי גוים, שלא זרח עליהם אור התורה, הם הפלוסופים. ואם לא היה מפרש להם הכתוב לפי סברתם, יש לחוש לדבר יותר נפסד, שלא יתנו חס ושלום מקום אל הכתוב, ולכך פירש להם הכתוב לפי דעתם. אבל עיקר הפירוש אינו נעלם משום חכם לב, ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד (פסחים נו.), אמן ואמן.

רַבִּי חֲנַנְיָא בֶּן עֲקַשְׁיָא אוֹמֵר, רָצָה הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לְזַכּוֹת אֶת יִשְׂרָאֵל, לְפִיכָךְ הִרְבָּה לָהֶם תּוֹרָה וּמִצְוֹת, שֶׁנֶּאֱמַר (ישעיה מב, כא) יְיָ חָפֵץ לְמַעַן צִדְקוֹ יַגְדִּיל תּוֹרָה וְיַאְדִּיר:

רצה הקב"ה לזכות את ישראל וכו'. כבר בארנו בהקדמה מה שקבעו המאמר הזה אחר כל פרק ופרק, וקבעו המשנה של (סנהדרין צ.) "כל ישראל יש להם חלק לעולם* הבא" קודם הפרק, הכל לטעם אשר נתבאר בהקדמה, והוא פירוש מבואר מאוד למעיין.

וראיתי מקשים על דברי התנא מה שאמר "רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות", והדעת נותן הפך זה, שמפני זכות טובת ישראל היה לו לתת אליהם מצות מועטות, ולא מצות הרבה, כי במצות הרבה יש לחוש שמא יעבור, ומה זכות אליהם כאשר הרבה להם מצותיו. והרמב"ם ז"ל פירש המשנה הזאת (סוף מכות), [וזה לשונו]: כי מעיקרי האמונה בתורה, שכשיקיים האדם מצוה אחת מתרי"ג מצות כסדר וכהוגן, שלא ישתף עמה דבר מטובת העולם בשום פנים, אלא שיעשה אותה לשמה מאהבה, זוכה בה לחיי עולם הבא. ועל זה אמר כי בהיותם הרבה, אי אפשר שלא יעשה אחת מהן על מתכונתה ושלימתה, בעשותה אותה מצוה תחיה נפשו, עד כאן לשונו. וכן כתב בעל העקרים במאמר (-ב'-) [ג'] פרק כ"ט, שהפירוש הוא כי לכך הרבה הקב"ה המצות אל ישראל, כי אם יעשה אחת מהן יזכה בה לחיי עולם הבא, כמו שהאריך בפרק ההוא. ודברים אלו אין הדעת סובל כך. ואף בזה נראה כי כתב הרמב"ם ז"ל דברים אלו להמשיך לב העם אל התורה, כמו שבארנו לפני זה, ובשביל זה יקיים האדם המצות, כיון שמצוה אחת זוכה בה האדם אל העולם הבא.

ובודאי ראוי להודות אל אלו דברים שזוכה במצוה אחת אל עולם הבא. ויותר מזה אני אומר, כי אף מצוה אחת אין צריך אם לא עשה חטא, או אינו חייב במצות, כמו קטן. דאמרינן בפרק חלק (סנהדרין קי:) קטן מאימתי בא לעולם* הבא, רבי חייא ורבי שמעון בן רבי; חד אמר, משעה שנולד. וחד אמר, משעה שסיפר. ואפילו למאן דפליג יותר, אמר עד שאמר "אמן", ולא מחייב הקטן במצות כלל, וביארנו דבר זה למעלה. ובסמוך

לזה אמרו (סנהדרין קיא.) "לכן הרחיבה שאול נפשה ופערה פיה לבלי חוק" (ישעיה ה, יד), אמר ריש לקיש, אפילו למי שמשייר חוק אחד. אמר רבי יוחנן, לא ניחא למרייהו דאמרת עליהו הכי, אלא אפילו לא עשה אלא חוק אחד, עד כאן. ודבר זה איירי במי שכבר נתחייב במצות, כיון שכבר נתחייב במצות, צריך שיהיה לו חוק אחד.

מכל מקום אין הפירוש שאם עבר כמה מצות, וקיים מצוה אחת, שבשביל אותה המצוה יזכה לעולם הבא, כי דבר זה אי אפשר לומר שמי שרובו עונות יזכה לעולם הבא. ובהדיא בפרק קמא דר"ה (טז:) תניא, [בית שמאי אומרים] ג' כתות ליום הדין; אחד של צדיקים גמורים, ואחד של רשעים גמורים, ואחד של בינונים. של צדיקים גמורים נכתבין ונחתמין לאלתר לחיי עולם הבא, ושל רשעים גמורים נכתבין ונחתמין לאלתר לגיהנם, שנאמר (דניאל יב, ב) "ורבים מישיני עפר יקיצו", אלה לחיי עולם, ואלה לחרפות ולדראון עולם. של בינונים יורדים לגיהנם ומצפצפין ועולים, שנאמר (זכריה יג, ט) "והבאתי את השלישית באש". ובית הלל אמרי, "ורב חסד" (שמות לד, ו), מטה ידו כלפי חסד. משמע בהדיא דברוב עונות נחתם לגיהנם. ואין לומר דכאשר עשה מצוה אחת בכוונה, שלא היה משתף עמה כונה מטובת עולם הזה, יהיה דבר זה יותר משאם עשה הרבה מצות שלא עשה אותם על דרך זה. ועוד, דבסתם קאמר היה עושה המצוה בכל צד, כיון שרובו עונות יורד לגיהנם.

ועוד, כת הזאת לא נמצאת כלל בכל הכתוב שזכרה הברייתא - כאשר עשה מצוה אחת ולא שתף עמה כונה אחרת. דודאי אין נקרא על כת הזאת שם* 'צדיקים גמורים'. ואין לפרש התם שנקרא 'בינוני' אם אינו רשע גמור, ואם עשה מצוה אחת נקרא על שם בינוני. וזה אינו, דמשמע בהדיא דברובו עונות לית ליה תקנתא, דפריך (ר"ה יז.) אבית הלל דאמר "ורב חסד" מטה ידו כלפי חסד, והכתיב (זכריה יג, ט) "והבאתי את השלישית באש". ומתרץ, התם עון פושעי ישראל בגופן. והאמרת לית להו תקנה. התם ברובו* עונות, התם במחצה עונות ומחצה זכיות, ואית* ביה עון דפושעי ישראל בגופן, דלא סגי דלאו "והבאתי את השלישית באש", עד כאן. ומעתה אם בינוני דהתם רובו עבירות רק שעשה מצוה אחת, אם כן רובו עונות למה לית להו תקנתא אם יש עם זה עון דפושעי* ישראל, הרי יש להם כמה מצות. ואם נחשב בשביל מעוט מצות "בינוני" לענין "ורב חסד" מטה ידו כלפי חסד, היה להיות נחשב גם כן "בינוני" לענין זה אם יש עמהן חטא פושעי ישראל, ויהיו בכלל "והבאתי את השלישית באש", אף על גב דרובו עונות. וכך פירש רש"י ז"ל (ר"ה טז:) רשעים גמורים - רובם עונות, עד כאן לשונו. מוכח דרובו עונות, אף שעשה מעוט מצות, הוי בכלל 'נכתבין ונחתמין לאלתר לגיהנם'.

ואין להקשות, אם כן הא דאמר (ר"ה יז.) היכי דרובא עונות, ואית ביניהו פושעי ישראל בגופן, אין להם תקנה. הא בלא פושעי ישראל בגופן נמי אין תקנה להם, היכא דרוב עונות, דהא רובו עונות נכתבין לאלתר לגיהנם. אינו דומה, דהא לאחר י"ב חודש גופן כלה ונשמתן נשרפת כדאיתא התם (שם). אבל רשעים גמורים, אפילו אם הם יורדים לגיהנם, מכל מקום הם עולים אחר שקבלו עונשם. וכך אמרו במסכת עירובין בפרק עושין פסין (יט.), אמר ריש לקיש, פושעי ישראל אין אור של גיהנם שולט בהם. ופריך, אלא הא דכתיב (תהלים פד, ז) "עוברי בעמק הבכא מעין ישתיהו", "עמק הבכא" שמעמיקין להם הגיהנם, "מעין ישתיהו" שמורידין דמעה כמים. ההוא דמחייבי דינא דגיהנם חדא שעתא, ואתא אברהם ומקבל להו, עד כאן. ודבר זה נאמר על מי שרובו עונות, דהא מוכח התם שיש בו כמה מצות, דהא קאמר (שם) 'פושעי ישראל שיש בו כמה מצות, על אחת כמה וכמה שאין אור של גיהנם שולט בו'. אם כן מי שיש לו רוב עבירות ומעוט מצות הוא יורד לגיהנם, אלא שאברהם מסיק ליה. וכך מוכח מדברי הר"ן בפרק קמא דר"ה, עיין שם.

והא דקאמר דוקא במחצה על מחצה, והיא כת שלישית "והבאתי את השלישית באש וצרפתיה כצרוף הכסף", דמשמע אבל רשעים שיורדים לגיהנם אינם עולים משם. דזה לא קשיא, דהתם גבי כת שלישית אין יורדים לשם רק כדי לצרף אותם, דהא מחצה זכיות ומחצה חובות, וצירוף מה מהני להם. אבל רשעים גמורים אינם יורדים לגיהנם בשביל הצירוף שנאמר שתכף ומיד יעלו, שזה אינו, רק דיש זמן להם לפי החטא שיהיו בגיהנם, ואז אברהם הוא דמסיק להו, כדאמר התם. ואם כן אין לומר דבמצוה אחת זוכין לחיי עולם הבא אפילו אם יש לו עבירות הרבה להם, דזה בודאי אינו.

ואפילו אם תאמר שדעת הרמב"ם ז"ל, כי "רצה הקב"ה לזכות את ישראל" שנתן להם (-כמה-) [הרבה] מצות, ואם יעשה מצוה אחת, אף על גב שיהיה לו חטאים הרבה מאוד, בשביל שעשה מצוה אחת אין אור של גיהנם שולט בו. ואם לא נתן לו הרבה מצות, שמא לא יעשה אחת, והיה אש של גיהנם שולט בו. דמכל מקום לא יתורץ, דמה זכות יש לישראל, ואדרבה, חובה הוא לישראל, שאם לא נתן להם הרבה מצות אפשר* שלא יעבור רובם, ויהיה בכלל צדיק גמור שאין יורד לגיהנם. ולא הועיל כלל בפירוש זה, דהדרא קושיין לדוכתא, דבמה שנתן הרבה מצות לישראל אין בזה זכות כלל, כיון שלא נוכל לומר דעל ידי מצוה אחת אף אם רובו עונות אין יורד כלל לגיהנם.

וכן אם דעת הרמב"ם ז"ל כאשר עשה מצוה אחת, והיינו שלא עשה שום חטא, ודאי כהאי גוונא סגי ליה במצוה אחת, אבל קשיא גם כן דמכל מקום לא יתורץ הקושיא,

דהא יצא שכרו בהפסדו, דלפעמים יורש גיהנם על ידי רבוי מצות כמו שאמרנו, כאשר רובו עונות, כמו שהתבאר. ואם דעת הרמב"ם ז"ל כי לא רצה לזכות את הרשעים, שאם הוא רשע ואינו רוצה לקיים המצוה, יהיה נאבד. ואין מדבר רק במי שהוא חפץ לעשות המצות, ואליו הִרבה מצות, כדי שיזכה באחת בלבד. והזכות הזה שהרבה לו מצות, כי לפעמים אינו יכול לקיים המצוה, כמו הקרבנות ומצות התלויות בארץ, ואם לא הרבה לו מצות, אפשר כי לפעמים לא היה מקיים שום מצוה, ולכך הרבה לו מצות. ואם כי לשונו לא יסבול זה כלל. אלא שעם זה קשה, מי דחקו בפירוש זה, ולא יפרש כמשמעו, שהקב"ה רצה לזכות צדיקים שיקיימו הרבה מצות אותם שהם חפצים לעשות מצות*, ויהיה להם בשביל זה רבוי שכר, וכמו שיתבאר לקמן. רק שהיה קשה לו שהיה חובה לסתם בני אדם, שאינם עומדים בעול המצות. ואם כן אין לפרש שמדבר מן אותו שחפץ במצות. ועוד, כי אם לא עשה חטא כלל אין צריך לו שום מצוה כלל, כי כל ישראל בעצמם יש להם חלק לעולם הבא בלא שום מצוה, רק שלא יהיה רשע, רק מפני שהוא זרע ישראל. ואם כן הוא הרב ז"ל בא לזכות ישראל, ושקליה טיבותיה ושדייא אחזרא. ועל כרחך צריך לומר כך, דודאי קטון גם כן יש לו חלק לעולם הבא (סנהדרין קי:). ולפיכך אי אפשר לומר שדעת הרמב"ם ז"ל שיהיה כך.

ואפשר כי דעת הרמב"ם ז"ל, כי דבר זה זכות הוא לישראל כיון דאינו נאבד מן עולם הבא על ידי רבוי מצות, שאי אפשר שלא יעשה מצוה אחת. וכבר אמרנו כי על ידי מצוה אחת אין אש של גיהנם שולט בו, וזוכה לעולם הבא על ידי מצוה אחת. ואף על גב דהשתא אפשר שיבא על ידי זה לגיהנם, מכל מקום הוא זכותם, שלא יהיה נאבד מן עולם הבא. אף על גב שיורד לגיהנם, הרי לא יהיה זה רק זמן, כדאמר התם בהדיא.

והא דקאמר רבי יוחנן (סנהדרין קיא.) דוקא דלא עשה אלא* חוק אחד, ומשמע שאף על גב דרובו עבירות, כיון שעשה חוק אחד סגי. אין לתרץ דהתם איירי לענין זה שאין האור של גיהנם שולט בו, דאם כן ריש לקיש סבר דאור של גיהנם שולט בו אפילו לא שייר רק חוק אחד בלבד, דזה אינו, דאם כן תקשי ריש לקיש אדריש לקיש, דהא ריש לקיש קאמר (עירובין יט.) שאין אור של גיהנם שולט אפילו בפושעי ישראל ורובו עונות, כל שכן שלא נאמר שאם משייר חוק אחד שהאור שולט בו. ומיהא בלאו הכי קשה, דאיך סבר ריש לקיש דמי ששייר חוק אחד הוא נדון בגיהנם, שהרי צדיק גמור הוא. דהא אפילו בינוני סבר בית הלל (שמות לד, ו) "ורב חסד", מטה ידו כלפי חסד (ר"ה טז:). אלא דריש לקיש לא קאמר רק על הכתוב שאומר (ישעיה ה, יד) "תפתה פערה פיה לבלי חוק", ואין בלשון זה משמע דין גיהנם, רק שמקבל עונש מה מן הגיהנם, אבל שירד לגיהנם

לא קאמר כלל. ועל זה השיב רבי יוחנן "לא ניחא למרייהו דתימר עלייהו הכי" שיהיה מה שנאמר "תפתה פערה פיה" נאמר על מי שהוא צדיק גמור, ושייר מצוה אחת. אבל דבר זה נאמר על מי שלא קיים אפילו חוק אחד, והכתוב רצה לומר כי הגיהנם לגמרי שולט באותם פושעי ישראל. דלא אמרינן שאין גיהנם שולט בהם רק אם יש להם מצות, אבל אם אין להם מצות כלל, בודאי אש של גיהנם שולט בהם.

כך יראה לפרש, והיו דברי הרמב"ם ז"ל מיושבים מה שאמר כי במצוה אחת זוכה לחיי עולם הבא, אף על גב שיש לו רוב עונות, ועל ידי המצוה אין אש של גיהנם שולטת בו, וזוכה לעולם הבא אחר הדין שקבל. או שיהיה דעת הרמב"ם ז"ל, כי על ידי מצוה אחת זוכה לחיי עולם הבא כשלא עשה חטא. ולא יוקשה לך דיצא שכרו בהפסדו, שאפשר שעל ידי רבוי מצות נדון לפעמים לגיהנם, דמכל מקום יותר זכות שיבא על כל פנים לעולם הבא, אף על גב שנידון לפי שעה לגיהנם.

אבל כי דייקת אין דעת הרמב"ם ז"ל כך, שאם כן למה הוצרך לומר שיהיה מקיים המצוה באהבה שלא יכוון בזה לכונה אחרת, דלמה ליה זה, דכיון דלא עשה עבירה, על כל פנים למה לא יזכה לעולם הבא בכל מצוה שיעשה. או שלא יהיה אש של גיהנם שולט בו על ידי מצוה אחת, דסוף סוף עשה מצוה. אלא בודאי ברור כי דעתו שזוכה לעולם הבא על ידי מצוה אחת בלא שום דין כלל, ודבר זה לא יתכן כלל. והיה אפשר לומר, כי דעת הרמב"ם ז"ל הוא כשיעשה מצוה אחת באהבה, שלא כיון לכוונה אחרת, היינו שיקנה בזה מדריגה עליונה מן עולם הבא. אף על גב דסבירא גם כן אם עשה מצוה אחת סתם כדרך בני אדם, ואין רובו עבירות, יקנה בזה חלק לעולם הבא, אבל כשעשה מצוה אחת כתקנה לגמרי, יקנה מדריגה גדולה מן עולם הבא. אבל אין נראה כך מדבריו, שהרי הוא בא לפרש המשנה של "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא", והך משנה לא איירי רק בחלק עולם הבא, לא במדריגה עליונה של עולם הבא. ולפיכך נראה כי דברי הרמב"ם ז"ל הם בכל אדם, אפילו אם רובו עונות, אפילו הכי במצוה אחת זוכה לחיי עולם הבא כשהוא עושה כתיקונה. ודבר זה אין נראה כלל מהנך ראיות שהבאנו למעלה, דרובו עונות נדון לגיהנם.

ומה שהביא (הרמב"ם בפיהמ"ש סוף מכות) ראיה מהא (ע"ז יח.) דרבי חנינא בן תרדיון ששאל את רבי יוסי בן קסמא "מה אני לחיי עולם הבא", והשיב לו "כלום מעשה בא לידך", כלומר נזדמן לך לעשות מצוה כהוגן. והשיבו כי נזדמנה לו מצות צדקה על דרך שלימות בכל מה שאפשר, וזכה בה לחיי עולם הבא, עד כאן לשונו. תימא, דמאי ראיה היא זאת, דאפילו אם נפרש המאמר הזה כדבריו, מכל מקום ראיה של כלום הוא.

דודאי רבי חנינא בן תרדיון ידע דלאו רשע הוא שיהיה נמנה חס ושלום בכלל פושעי ישראל, דבפרק הרואה (ברכות סא:) אמר רבה, ידע אינש בנפשיה אי צדיק הוא אי רשע הוא. ולא שאל רבי חנינא בן תרדיון רק "מה אני לחיי עולם הבא", כלומר שיהיה מזומן לחיי עולם הבא, ויהיה חלקו גדול בעולם הבא. ועל זה השיב לו "כלום מעשה בא לידך וכו'" כלומר מאחר שודאי חס ושלום אין כאן רובו עונות, רק רובו זכיות, ועשיית מצוה כהוגן לגמרי, בזה אתה זוכה למדריגה עליונה לחיי עולם הבא, כאשר יעשה מצוה אחת כתקנה לגמרי. אבל דברי הרמב"ם ז"ל שהביא הך ראיה על משנה ד"כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא", לא איירי מתניתין רק בחלק בלבד, דהשתא קשיא ממה נפשך; אם איירי ברוב חובות, אין הדעת נותן כלל שאם יעשה רוב עבירות שיקנה במצוה אחת חלק לעולם הבא, אף על גב שעשה מצוה אחת כתקונה, כיון שהוא רשע. ואם אין רובו חובות, רק רובו זכיות, למה לו לעשות מצוה כתקונה. ואם על ידי אותה מצוה חציו זכיות וחציו חובות, גם בזה קיימא לן כבית הלל (עירובין יג:) ד"רב חסד" (שמות לד, ו) מטה ידו כלפי חסד (ר"ה טז:) . ואם כן במה נוקים זה. וההיא דרבי חנינא (ע"ז יח.) איירי לקנות מעלה גדולה בעולם הבא, שאין כל החלקים שוים, כי יש חלק גדול ויש חלק קטן.

וכן כל המעשים שהביא בעל עיקרים ז"ל בפרק כ"ט מאמר הג', מההוא כובס דפרק הנושא (כתובות קג:), דהוי בשביבתא ולא הוי באשכבתא דרבי, וסליק לאגרא ונפל ומת בשביל הצער שלא היה במיתת החכם, ויצאה בת קול ואמרה שמזומן לחיי עולם הבא. וכן במסכת ע"ז (יח.) על ההוא שומר שהיה ממונה להמית את רבי חנינא בן תרדיון, ומפני שקירב את מיתתו יצאה בת קול שמזומן לחיי עולם הבא*. כל אלו דברים אין צד ראיה כלל, דהתם בודאי עיקר הזכות היה מה שנתנו עצמם למיתה על דבר זה, ויסורין כמו אלו אין ספק שמכפרין (ברכות ה.). ולא 'חלק לעולם הבא' אמרו שם, אבל 'מזומן הוא לחיי עולם הבא'. וכן בכל המעשים שנזכרו במסכת תענית (כב.), שאמר אליהו עליהם שהם מזומנים לחיי עולם הבא, כל המעשים ההם לא איירי ברשעים שרובם חובות כלל. ולא היה אליהו אומר רק שיש להם חלק לעולם הבא - חלק גדול, ובענין זה איירי התם. אבל אין ראיה שיזכה האדם במצוה אחת לחיי עולם הבא אם היה לו רוב עונות.

כלל הדבר, דברי הרמב"ם ז"ל אין להם סמך, רק הדברים כמו שפירשנו; שאם רובו זכיות, אין נדון בגיהנם, כי מאחר שרוב זכיות, הקב"ה משלם לו עונשו בעולם הזה, כדאיתא במסכת קדושין בפרק קמא (מ:) ובמסכת תענית בפרק קמא (יא.). ורוב עונות

נדון בגיהנם ליום הדין כדאיתא בפרק קמא דראש השנה (טז:). ומכל מקום סבר ריש לקיש דאין אור של גיהנם שולט בו אם יש בו מצות, ואתא אברהם ואסקיה (עירובין יט.). וכהאי גוונא אפשר לומר כי אחר שנדון בגיהנם, וקבל עונשו, שיש לו חלק לעולם הבא. ואין צריך לזה שיעשה המצוה כתקונה באהבה, דסוף סוף עשה מצוה, ושאר הדברים מבוארים.

והמשנה שאמרה "רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות", אפשר לפרש כמו שהתבאר על דרך זה, שלזכות ישראל הִרבה להם מצות, דאי אפשר שלא יעשה מצוה אחת, אף על גב שהוא יורד לגיהנם, יש לו תקנה. ודבר זה יותר זכות לו, משאם לא היה לו רבוי מצות, והיה נאבד לגמרי.

אבל מכל מקום אין נראה כלל הך סברא דפושעי ישראל, דהיינו ברוב עבירות, שיהיה זוכה לעולם הבא בשביל מצוה אחת, אף על גב שקבלו דינן בגיהנם. דאם כן בפרק קמא דקידושין (לט:), דתנן, כל העושה מצוה אחת מטיבין לו, ומאריכין לו ימיו, ונוחל את הארץ. ופריך על הך מתניתין (שם), והא אלו דברים שהאדם אוכל מפירותיהם בעולם הזה, והקרן קיימת לעולם הבא; כבוד אב ואם, וגמילות חסדים וכו', הני אין, אחריני לא. ומתרץ, דהכי קאמר; כל העושה מצוה אחת יתירה על זכיותיו, מטיבין לו ומאריכין לו וכו'. ופריך, מכלל דהנך אפילו בחדא. כלומר מכלל דהנך, דהיינו גמילות חסדים, אפילו אם לא עשה רק אחת, ואפילו רובו חובות נמי, אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא. ומדמתמה תלמודא כך, שמע מינה דאין אפשר בעולם שיזכה לעולם הבא ברוב חובות. ואפשר גם זה ליישב, דהתם הכי קאמר; 'מכלל דהנך אפילו בחדא נמי'. פירוש אפילו בחדא, ולא קבל שום עונש, נמי זוכה לעולם הבא. דעל כרחך איירי התם דלא קבל שום עונש בגיהנם, דאם קבל עונש בגיהנם, אפילו שאר מצות נמי אם קבל עונש בגיהנם זוכה לעולם הבא. ועל כרחך איירי שלא קבל עונשו. והשתא בודאי פריך שפיר, דהיכי דלא קבל עונש, אין סברא לומר כלל שיזכה לעולם הבא.

ומכל מקום לא יתיישב שפיר, דמשמע בגמרא דלא תליא מידי במצוה כלל, רק ד"כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא" (סנהדרין צ.) מצד שהוא ישראל. ואם רובו עונות, ועל ידי דין גיהנם מסולק ממנו העונות, אם כן מה זה שרצה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם מצות, דהא קטן אף שלא עשה מצוה כלל זוכה לחיי עולם הבא (סנהדרין קי:). אם כן לא תליא מידי במצוה, ואיך אמר "רצה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם מצות"; דבלא דין גיהנם, אם רובו חובות אינו זוכה לעולם הבא. ועל ידי גיהנם, אם נחשב שמסולק ממנו החטאים על ידי גיהנם, לא תליא מידי במצוה כלל. אלא אם נדחק

מאד, שכך פירושו; "רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם מצות", כלומר שאם לא הִרבה להם מצות, אפשר שלא היה בידו מצוה אחת, והיה אש של גיהנם שולט בו. עכשיו על ידי שיש לו רוב מצות, אין אש של גיהנם שולט בו, וכיון שאין אש של גיהנם שולט בו, יש לו חלק לעולם הבא, מפני שכל ישראל בעצמם יש להם חלק לעולם הבא. ולפי זה היה לו לומר 'רצה הקב"ה שלא לחייב את ישראל', כי המצוה גורמת שלא ישלוט בו אש של גיהנם בלבד. אף על גב שנמשך מזה שיזכה לעולם הבא, מכל מקום דבר זה אינו על ידי המצוה, רק שישראל יש להם חלק לעולם הבא בעצמם.

ומה שאמרנו שישראל מצד עצמם זוכים לחיי עולם [הבא], שהרי הקטן יש לו חלק לעולם הבא, כמו שאמרנו. ואל יקשה לך מתניתין דפרק קמא דקדושין (לט:), כל העושה מצוה אחת מטיבין לו ומאריכין לו ימיו ונוחל הארץ. אם כן משמע דוקא שעושה מצוה אחת, ובלא מצוה לא. ובודאי אילו היה פירוש המשנה הזאת כמו שפירשה הרמב"ם ז"ל (בפיהמ"ש שם), דכל המשנה איירי בעולם הבא, כמו שפירש "מטיבין לו ומאריכין לו ימיו" בעולם הבא, "ונוחל הארץ" הוא ארץ החיים, יקשה לך דלעולם הבא כל ישראל זוכים מצד עצמם לא מצד המצות. אבל כי דייקת בסוגיא דהתם, אי אפשר לפרש דמתניתין דהתם איירי בעולם הבא בלבד, דאם כן לא הוי מקשה מידי התם מהך ברייתא. דקתני, כל מי שזכיותיו מרובים מעונותיו*, מריעין לו, ודומה כמי ששרף כל התורה כולה. ובודאי הך "מריעין" דקאמר היינו מריעין בעולם הזה (רש"י שם), ואם מתניתין ד"כל העושה מצוה אחת" איירי בעולם הבא, אם כן לא הוה קשה מידי. וכן הא דמתרץ עלה (קידושין לט:) דההיא ברייתא רבי יעקב היא, דסבר שכר מצות בהאי עלמא ליכא. מה מתרץ בזה אי מתניתין דהכא איירי בעולם הבא בלבד. אבל רש"י פירש המשנה (שם) "מטיבין לו - משמע בעולם הזה. ונוחל הארץ - משמע לעולם הבא". והשתא הוי הסוגיא שפיר. ובודאי אי אפשר שהיה הרמב"ם ז"ל מפרש המשנה על עולם* הבא בלבד, אף על גב דהיה מפרש על עולם הבא, רצה לומר דאיירי אף בעולם הבא, ומכל שכן בעולם הזה, ואתיא כפשטיה. ובודאי כך פירוש המשנה, דאיירי בעולם הזה ובעולם הבא.

וג' מדריגות זכר; "מטיבין לו, ומאריכין לו ימיו, ונוחל הארץ". ואלו ג' דברים שהם מדריגות עולם הבא הם ידועים לחכמים ולנבונים. כי מה שאמר "מטיבין לו" הוא הטובה השלימה, ו"אריכות ימים" החיים הנצחיים לגמרי. "ונוחל הארץ", כלומר שיהיה לו לעולם הבא אשר הוא כולל הכל, ולכך אמר "ונוחל הארץ", כדכתיב* (דברים ח, ט) "ארץ אשר לא תחסר כל בה". עד שיהיה לו הטוב הגמור אשר נזכר במה שאמר "מטיבין לו", ויהיה לו החיים הנצחיים אשר נרמז במה שאמר "ומאריכין לו ימיו", והטוב הכלול

מכל אשר נרמז במה שאמר "ונוחל הארץ", אשר עליה נאמר "ארץ אשר לא תחסר כל בה". וכדכתיב אצל אברהם (בראשית כד, א) "וה' ברך את אברהם בכל", ואצל יצחק (בראשית כז, לג) "ואוכל מכל", ואצל יעקב (בראשית לג, יא) "יש לי כל". ועל זה אמרו בפרק קמא דבבא בתרא (טז:) ג' הטעימן מעין עולם הבא, כדאיתא התם. שמזה תלמוד כי עולם הבא הוא "כל". ועל אלו שלשה דברים אין להוסיף; אם הטוב הגמור, ואם החיים* הנצחיים, ואם הטוב הכלול מכל. והנה אריכות ימים היא התדבקות [ב]מדריגה עליונה, אשר משם אריכות ימים. וההטבה היא ההתדבקות* במדריגת הטוב, כמו שידוע. "ונוחל הארץ" היא ארץ ישראל הקדושה, הכלולה מכל. וכמו שהם מרמזים על עולם הבא, כך מרמזים על מדריגת עולם הזה. ומעתה כל הסוגיא כמשמעה.

ולפיכך אמר כי אצל זה שיזכה לטובת עולם הזה, אי אפשר שלא יהיה לו מצוה אחת יתירה על זכיותיו. אבל בודאי אל עולם הבא, אף בלא מצות כלל זוכה לעולם הבא, כדאמר (סנהדרין צ.) "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא". ותדע לך שכך הוא, דאם לא כן, מה* צריך מצוה אחת יתירה על זכיותיו, דהא קיימא לן בפרק קמא דר"ה (טז:) דבינונים "רב חסד" (שמות לד, ו), מטה ידו כלפי חסד. אלא דההיא דהתם לענין עולם הבא בלבד קאמר. אי נמי, דהכא מלתא אחריתי, דלענין שיקנה המעלות אשר נזכרו כאן, דהיינו ש"מטיבין לו ומאריכין לו ימיו ונוחל הארץ", לענין זה צריך שיהיה לו מצוה אחת יתירה. שכבר אמרנו שאין כל החלקים שוים כלל, וכמו שאמרנו לפני זה. ובזה התבארו כל הדברים כפי משמעותן, בלי שום דוחק.

ולא ידעתי מה ראיה מן המשנה שאמרה "רצה הקב"ה לזכות את ישראל", כי אין פירושו שלכך נתן להם מצות הרבה שאפילו באחת הוא זוכה. אבל פירושו כמשמעו "רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות", אף על גב שעתה אפשר שיהיה רובו עונות על ידי רבוי מצות, מה בכך, הקב"ה רוצה להטיב לטובים, ומאחר שיותר זכות לטובים על ידי רבוי מצות, שאז יהיו שלימים בתרי"ג מצות, רצה השם יתברך לזכות את הטובים. ואין להקשות יתן להם מעט, ויהא להם הזכות שיש להם עתה ברבוי מצות. דבר זה אין שייך לומר, כי הכל לפי המצות שהאדם עושה, ואיך נאמר שיתן להם מעט מצות, ויזכו כאילו עשו הרבה מצות, דבר זה אי אפשר, כי לפי המצות הוא השכר, ומה לנו אל הדוחק.

גם אין הפירוש כלל כמו שחשבו הם, כי השם יתברך רצה לעשות טובה לישראל, לפיכך הרבה להם תורה ומצות, ומפני זה היה קשה עליהם שאין זה טובה, כי כאשר לא יקיימו רבוי* המצות יש עליהם עונש. שאם הפירוש כמו שהם מפרשים, יקשה לך מה

שאמרו במסכת ראש השנה (כח.) הנודר* הנאה מחבירו, מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה. ומפרש הטעם, דמצות לאו להנות נתנו. דמשמע מזה כי המצות הם לעול האדם, לפי שהם גזירת המלך (רש"י שם). ואם כן למה אמר כאן שהמצות הם לאדם לטובתו ולהנאתו. וכבר פירשנו דבר זה שאין הפירוש כי בשביל טובת ישראל עשה זה שרצה להטיב להם, שאם כן היו אומרים 'לא הן ולא שכרן' (ברכות ה:), וחס וחלילה לומר כך. אבל הפירוש שהשם יתברך רצה לזכות את ישראל בעל כרחם, מפני שהוא יתברך צדיק (דברים לב, ד), רוצה שיהיה האדם זכאי מאד, ויהיה לו זכות הרבה, לכך הרבה תורה ומצות. ולכך אי אפשר לומר 'לא הן ולא שכרן', שהשם יתברך רוצה שיהיה זכאין על כרחם. ולא אמר 'רצה הקב"ה להטיב לישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות', כי היה זה משמע שהיה עושה בשביל טובת ישראל, ואם הם אינם רוצים היו יכולים לומר 'לא הן ולא שכרן', שאין הדבר כך, רק אמר 'רצה הקב"ה* לזכות את ישראל', כלומר שיהיו זכאים במעשים, כי הוא יתברך צדיק, וחפץ בזכאים וצדיקים.

ואולי יקשה לך, שאם כן על כל פנים המצות הם לגזירה מן השם יתברך על האדם, למה לא נאמר שהמצות הם גזירה כמו מלך שגוזר על עמו גזירות, ומי מכריע לומר שהם לזכות את ישראל. והיה לנו לומר כי המצות הם גזירות, ומנין לנו דבר זה שהמצות הם לזכות ישראל. דזה אין קשיא, שהרי כתיב (ישעיה מב, כא) "ה' חפץ למען צדקו", שרצה לומר בשביל שהוא צדיק, ומבקש שיהיו בניו ישראל גם כן צדיקים, "כי צדיק ה' צדקות אהב" (תהלים יא, ז), ולכך הרבה להם תורה ומצות לזכותם ולצדקם. ומה שאמר "תורה ומצות", מפני שכתוב "יגדיל תורה ויאדיר", נגד שהרבה להם תורה אמר "יגדיל תורה", וכנגד רבוי המצות אמר "ויאדיר".

בריך רחמנא דסייען מריש ועד כען

ותהי השלמתו ביום ראשון למלאכה, יצו אתנו השלום והברכה. בפרשת (דברים טז, טו) "כי יברכך ה' אלקיך בכל תבואתך ובכל מעשה ידיך והיית **אך שמח**" לפ"ק, אמן כן יהי רצון*

תם ונשלם ספר דרך חיים*