מחשבת ישראל · ראשונים

דרשות הר"ן

רבנו נסים [הר"ן] גירונדי

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

דרשות הר"ן

רבנו נסים [הר"ן] גירונדי

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

תוכן העניינים

פרק א 4
פרק ב 21
פרק ג 35
פרק ד 46
פרק ה 59
פרק ו 87
פרק ז 100
פרק ח 113
פרק ט 130
פרק י 147
פרק יא 162
פרק יב 182

פרק א

בראשית ברא אלקים וגו'

כל המפרשים האמתיים הסכימו בפירוש אלו הכתובים, שכונתם לומר כי בראשית הבריאה נברא חומר משותף לכל מה שתחת גלגל הירח. ואם קצתם סברו שהכונה באמרו את השמים ואת הארץ וכו' שהיו שני חומרים נבדלים שהם חומר השמים וחומר הארץ, כלם הסכימו שזה הפסוק השני כולל ארבעה יסודות שהם אבות לכל מה שתחת גלגל הירח, והם האש הנרמז במלת וחשך, והאויר הנרמז במלת ורוח אלקים, והמים והעפר הנכללים במלת תהום, ואמנם חייבה החכמה האלהית להיות חומר אחד משותף לכל מה שתחת גלגל הירח, להיות הרצון מאתו להמשיך טבע ההויה כפי האפשרות לא רצה לברוא דברים רבים יש מאין אחר שיש באפשרות חומר אחד לכלול כלם, ולזה אם נצטרך להודות להיות חומר השמים חומר אחר, היה מסר שהצורה הגלגלית לא יהיה לה אפשרות לחול בחומר הארץ, אבל אחד שלכל הנמצאים מגלגל הירח ולמעה יש לצורתם אפשרות לחול בחומר זה, יהיה אם כן המצאת שני חומרים בעולם התחתון יש מאין ללא תועלת ודי בחדוש הזה הנפלא וההכרחי. ועוד שאין ספק שזה המציאות כלו התחתון היה לצורך האדם ובשבילו, והצורך הגדול לו בהם הוא מזונו אשר לוקח מאתם, עד שחומר האדם קרוב להיות נלקח מהמורכבים האחרים צמחים או בעלי חיים אשר משיב אותם בכחותיו הטבעיות עצם גופו, וזה אמנם הוא מצד השתוף הנמצא ביניהם בחומר, ואם לא היה מחומר אחד היה זה מכח הנמנע, עד שהסכימו החכמים כי אי אפשר שיושב היסוד הפשוט עצם גופו עם היותו חלק מחלקיו יען היותו חולק עליו בפשיטות והרכבה, ואם זה רחוק מה יהיה בחומר אחר לא ישתתף עמו בדבר, ואם כן יהיו הנמצאים כלם מחומר אחר אם מנגדים אליו ואם בלתי נאותים, ולכן הושם כל מה שישתתף עם האדם אשר הוא העולם התחתון בכללו חומר אחד. ואמנם היות העולם העליון חומר אחר אין התנגדות אל האדם בזה כי לא ישתתף עמו מצד חומרו רק מצד צורתו ואין לצורה הפוך:

והנה הודיעתנו התורה שמאלו הנבראים החסרים שהם בתכלית החסרון כל אחד מצד עצמו בהאספם יחד יתחדשו מהם מורכבים רבים בעלי המעלה רבי השלמות, כי אין ספק שאלו הנבראים הראשונים אשר הם חלקי כל הוים חסרים מאד עד שלא חלו בהם הסגולות הנמצאות בדומם המורכב מהם, ואין צריך לומר סגולות הצומח והחי והאדם, כי אין מן המחויב שהכלל אשר ימצא מחלקים גרועים שיתדבק בו אותו החסרון אשר

בחלוף פשוטיו אבל מצד היותו כלל ומורכב ימצאו בו שלמיות ותועלות אינם בפשוטו ופרטיו:

ועל זה הצד אשר אמתה לנו ההויה הטבעית הוא מה שהפליגו לנו רז"ל בשבחו ומוראו של צבור עד שאמרו לעולם תהא אימת צבור עליך, עד שמצינו שנענש אדון הנביאים בזה באמרו שמעו נא המורים, ואף על פי שכל אחד מצד פרטיותו לא היה ראוי לזה, ואמרינן בפרק קמא דקידושין (ל"ו, א) וכי תימא בני סכלי לא מקרו בני ת"ש בנים סכלים המה וכ"ת בני דלא מהימני לא מקרו בר תא שמע בנים לא אמון בם, רצו בזה שאף על פי שכל אחד מצד עצמו אינו ראוי לזה, מצד הצטרפו לזולתו יקנה הכלל שבח ומעלה יותר ממה שראוי מצד פרטיו, כאשר קנו המורכבים כלן סגולות ומעלות אשר לא היו בנפרדים אשר קובצו מהן, וכבר רמזו לנו בחלבנה שהושמה עם סמני הקטורת והיה מן הנראה שתפסיד אותם להפסד הריח הזה ועם כל זה אמתה לנו הנבואה שאין להם שלמות זולתה, כי כן הענין בהצטרף עמנו בעבודתנו לש"י החוטאים והפושעים שלא יפסידו עבודתנו אבל תהיה בזה יותר שלמה:

והנה זה כלו אף על פי שאימת אותו טבע ההויה ונמשכו עליו דברי רז"ל יראה זר מאד בעיון בהפך ממה שנבנה עליו ספר קהלת, כי הוא פסק הדין בתחלת ספרו היות כל הנמצאים שתחת הירח הבל ובלתי בעלי קיום והעמדה, ואחר גזרתו זאת הוכיח אותו בראיות והכלל שעליו סובבות ראיותיו כלם הוא שאחר שהמורכבים האלה הורכבו מפשוטים שהם בעלי תנועה ושינוי שהוא מהמחוייב שהמורכבים מהם יהיו באותה תכונה עצמה כי שם גם כן הזכיר היסודות כלן, ואחר שאין לאחד מהן קיום והעמדה בלתי ליותר חסר שבהן והוא יסוד הארץ והוא אומרו והארץ לעולם עומדת, ואחר כך ביאר שהשלשה יסודות האחרים אשר הם ראוים לתת שלימות במורכב וכל שכן בבעלי חיים ובפרט האדם מפני שאיכיותיו אשר בהן יתקיים הם הלחות והחום, ובכל הגי יסודות נמצא איכות אחד מאלו והיה ראוי אם כן שכל אלו יתנו לאדם המורכב העמדה וקיום, אמר שזה בלתי אפשר בהיות כל אחד מהם בעל השתנות. והתחיל זה ביסוד האש ורמז בו בהזכירו המניע אותו באמרו וזרח השמש וגו'. ואח"כ ביסוד הרוח באומרו סובב סובב הולך הרוח. וביסוד המים באמרו כל הנחלים הולכים אל הים וגו':

העולה מדבריו אם כן שאחרי היות הדברים אשר הורכב מהם הנמצא התחתון בעלי שינוי וחסרון אי אפשר שיהיה המורכב יותר שלם. ואחר שהוכיח זה מצד אלו הטענות, אימת גזרתו מצד הנמצא בחוש. כי כל המורכבים דורכים דרך פשוטיהם ויוצאים

בעקבותיהם להיות כל עניניהם שינוי ותמורה. אם כן דברי שלמה עליו השלום וטענותיו סותרין הכלל אשר הנחנו:

והעיון גם כן יגזור זה כי ראוי שבהמצא דבר אחד לבדו על איזו תכונה שתהיה אם טוב ואם רע בהצטרף אליו פרט חשוב או חסר כמוהו תתחזק התכונה ההיא מאשר היתה בתחלה ותתחייב אם כן בין אלו הדברים סתירה:

והתשובה בזה כי אין ספק שבהכפל הפרטים המסכימים לתכונה אחת אם פחיתות אם מעלה, תכפל ותתחזק התכונה ההיא, ומפני זה הזהירונו רז"ל על השתדלות קנית הסברה באמרו וקנה לך חבר, והוא שאמר שלמה המלך עליו השלום טובים השנים מן האחד וג' כי אם יפולו גו' גם אש ישכבו גו'. רצה בזה כי השותפות והחברה תועיל הן שישתדל האחד תועלת חברו, או לא ישתדל, אחר היות שתוף החברה ביניהם אי אפשר מבלתי תועלת, והוא אומרו גם אם ישכבו שנים וחם להם, ופשוטו של פסוק זה יראה זר מאד ודבר בטל, ואמנם הורה על דבר אמתי ומסכים למציאות, והוא כי בתחלה אמר כי תועלת השנים גדול מאד כשישתדל כל אחד להועיל חברו, והוא אומר אשר יש להם שכר טוב בעמלם כי אם יפול האחד יקים את חברו, אחר כן אמר שאין צריך לומר שיקבל כל אחד תועלת בהשתדל חברו בתועלתו ותקנתו, כי גם אם לא ישתדל בזה יקבל תועלת, והמשיל זה מהמוחש. שאין ספק אשר גם כי ישבו שנים ואין אחד משתדל להועיל חברו, מצד שכונתם וקורבתם לבד יקבל כל אחד תועלת עד שיצמח ויפרה בו החום הטבעי, כאשר נודע שיתחזק בקורבת איש אחד מצד האחוה והתדמות אליו, והנה זה מצד קורבת החברה לבד לא מצד פועל והשתדלות:

וכן כאשר ימצאו שני רעים נאמנים גם כי ינוחו וישקוטו יחם לכל אחד מהם וינוח לבבו מצד קורבת חברו אליו עד שימנע מהזיק לו כי ידעו בשער עזרתו:

הנה אם כן בפעולות הטבעיות ובמעשים האנושיים נתאמת שכל דבר יתחזק ויכפל בהצטרף אליו דומהו. וראוי שיהיה זה גם כן בדברים הגרועים והחסרים שתתחזק התכונה הרעה ההיא בהכפלם. וזה אמת גמור, אבל על צד אחד מיוחד. והוא שיהיה החסרון ההוא דבר אחד מסכים בכלם, כי על צד המשל אם תמצא באחד תכונת הכילות והיא תכונה רעה, בהצטרף אליו אחר בעל אותה תכונה רעה בעצמה תכפל ותחזק התכונה ההיא לרע, אמנם אם יהיה קבוץ אחד מאנשים יש להם בעצמם פחיתות הכילות, ואנשים יש להם בעצמם פחיתות פיזור ממון, פעולות זה המורכב ככללו יהיו יותר שלימות מפעולות פרט אחד מפרטיו, כאשר נאמר ביסודות דרך משל, כי אלו ימצא יסוד אחד אשר לו אותו חסרון בעצמו שיש ליסוד הארץ, כאשר הצטרף אליו

יגדל אותו החסרון בלא ספק. ומפני זה אמרו בגמרא בסנהדרין (ע"א, ב) כנוס לצדיקים טוב להם וטוב לעולם פזור לרשעים טוב להם וטוב לעולם, והוא מצד שהם מסכימים על תכונות רעות אשר בהתקבצם תתחזק התכונה ההיא, ובהתפזרם תחלש ותחסר, עד שראינו יעקב אבינו מאשר ראה שני בניו והם צדיקים, עם כל זה בהיותם מסכימים על תכונה אחת בלתי נאותה בעיניו אמר אחלקם ביעקב וגו':

וזה היה ענין דור הפלגה ועונשם שהניחו אותנו המפרשים באפלה עד שכמעט נגששה כעורים קיר, כי אלו האנשים מה עשו מה פשעם ומה חטאתם אם רצו להיות כאיש אחד חברים, הלא היה ראוי להיות להם בזה שכר טוב, כי ראינו הכתובים כלם מישרים אל זה הדרך עד שאמרו אפילו עובדי ע"ז כל זמן שהשלום ביניהם אין מדת הדין פתוחה כנגדם, והסמיכו זה אל הפסוק חבור עצבים אפרים הנח לו. ועם היות שבאו בטעם ענשם של אלו מדרשים, אינם מסכימים לפשוטו של מקרא, כי לדברי מי שאמר שהיתה הסכמתם לעלות לרקיע, הוא מן התימה איך הסכימו כל בני עולם בשטות כזה, ולו חשכו ראותם ועורו עיני שכלם היה ראוי להיות פתיותם מציל אותם מן העונש, וכיוצא בזה יישב בשמים ישחק וכו', ועוד כי לו פשטו יד בעיקר איך תספיק ענשם להפיץ אותם לבד, ועוד כי מפשט הפרשה נראה כי לא היה עונשם על מה שעשו כבר אבל מה שהיה אפשר שימשך ממעשיהם, והוא אמרו הן עם אחד ושפה אחת לכלם וזה החלם וגו', והנה פסוק זה מורה בפירוש כי העונש היה מדאגה מדבר שאפשר שיתחדש, וכל אלה הדברים משימים המשכיל במבוכה וצריכים ביאור, וכל זה נמשך ונוסד על השורש שאמרנו, כי חברת הרשעים ואסיפתם דבר מזיק, הן בעת השתדלם בפעולת רעתם, או לא ישתדלו בה, כאשר חברת הטובים דבר מועיל, הן בעת השתדלותם, או בעת ינוחו, כאשר נרמז באמרו גם אם ישכבו שנים וחם להם:

וזה היה ענין דור הפלגה, כי אין ספק כי בעת ההיא היו כל בני העולם נוסדים על אמונות נפסדות, ואשר הסכימו כלם הוא ענין ע"ז, מלבד סגולות ואנשים מעטים אשר טעמו וראו אורו של עולם כי טוב, והם גם כן לא היה ספוק בידם לקרוא בני אדם לעבוד את ה' שכם אחד, מיראתם את העמים אשר היו בארצותם מושלים עליהם, עד שהראשון שהתחיל זה והוא אברהם קרה לו מה שקרה עם נמרוד עד שהוצרך לעזוב ארצו וללכת אל ארץ אחרת, ואין ספק כי אותם הצדיקים אשר היו יחידים בדורות ההם היה להם חלוק האומות והממשלות לטוב, כי כאשר חזר להם האומה באיזה מלכות וישוטטו אל ארץ אחרת יוכלו שם לעבוד השי"י כרצונם, כאשר קרה לנו בגלותנו היום כי כאשר נתחדש שמד בארץ ישמעאל ינוסו פליטיהם אל ארץ אחרת, ומשם לישמעאל, וזה אצלנו

מחיה מעט בעבדותנו. ובעת ההיא היתה כל הארץ שפה אחת וגו' והסכימו להיות לעולם כלו ראש אחד מנהיג ומושל, ושלא יהיו נפוצים ונחלקים לממשלותם, ולכן בחרו בקעה אשר מצאו להם רחבת ידים, שאין ספק שרוב בני אדם יבחרו להיותם קרובים כפי כחם אל ראש ממשלתם, לזה גם כן הסכימו לבנות מגדל וראשו בשמים, כלומר גבוה מפלג כפי האפשרות, כאשר בא פסוק אחר עם זה בשוה ערים גדולות ובצורות בשמים, כי כן היה ראוי למי שנבחר להיות מושל בעולם התחתון, שיהיה ארמונו ומגדלו גדול יתר מאד, עד שבראיית המגדל יתלבש כל רואהו פחד ומורא ושיהיה נראה מרחוק:

והנה אלו האנשים בעת ההיא לא חטאו בדבר לא במעשה ולא במחשבה, אלא השי"י צופה ומביט למרחוק, ירד למה שימשך מקטן האנשים הרעים, והוא אמרו וירד ה' לראות וגו', כלומר ירד והשגיח למה שימשך ממנו, ואם לעת עתה אין רע אמנם הכנוס היה רע להם ורע לעולם, והוא שכלם היו מסכימים על ע"ז. והבקעה ההיא גם כן אשר בחרו להם היא ארץ שנער, היה ראשה ומלכה נמרוד שהיה ראש לעבודה זרה, עד שהציק לאברהם אבינו בחלקו עליה כמו שנודע, ולכן אמר הן עם אחד וגו'. כלומר אם ימשך זה הנה כל העולם בהסכמה אחת ואם עתה אין במעשיהם נזק, זה החלם לעשות, אבל אם ימשך לא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות בעת הראשון ולא יכלו, עתה לא ימנע מהם, כי אין ספק שהדורות ההם כלם היו משתדלים לקומם ע"ז שלהם ולהשכיח שמו של הקב"ה ולא עלה בידם מפני חלוק הממשלות והארצות, כי היה לעובדי השם מפלט, מה שלא יהיה כן אם תמשך הסכמתם, כי כאשר ברח אברהם מפני נמרוד ללכת אל ארץ כנען לוא היה נמרוד מושל בכל העולם אנה ילך מרוחו, וזהו אמרם בפסח שני (פסחים פז) אמר ליה ההוא מינאה אנן מעלינן מנייכו דכתיב כי ששה חדשים ישב שם יואב וכל ישראל עד הכרית כל זכר באדום ואלו אתון יתביתו גבן ולא עבדינן לכו ולא מידי, אמר ליה היכי תעבדו תכלינהו לכלהו ליתנהו גביכון, למאי דאיכא גביכו קרו לכו מלכותא קטיעא אמר גפא דרומי בהא נחתינן ובהא סלקינן. הנה הורה כי סבת השיב חמתם מהשחית אינו רק להיות ממשלתם בלתי כוללת, ולכן בהיות מחשבת הדור ההוא איננה לרעה, אבל כי ראה הש"י שימשך ממנה רע, לא ענשם כי לא היו ראוים לעונש, אבל סכל עצתם. ובלבל לשונם, כי גם בלבול הלשון והעלם קצתו אל קצתו תועלת בזה, כללו של דבר ראה קבוץ הרשעים ההוא רע בהיותם כלם מסכימים על תכונה אחת רעה, כי אי אפשר לכלל מקובץ מפרטים בעלי תכונה אחת רעה שלא יהיה הכלל רע ממנו או כמוהו:

וזאת היתה הטענה אשר אימת בה קהלת הפסק דין שנתן, להיות המורכבים כלם הבל ובלתי בעלי קיום בהיותם מקובצים ומורכבים מפרטים מסכימים על זה החסרון בעצמו. אבל לא תמשך זאת הגזרה עד שיתחייב ממנה שכל החסרונות שהם בפשוטים ימצאו במורכבים, אבל יתחייב שהחסרונות המתנגדות בפשוטים ימזגו ויוכללו לשלמות ומעלת המורכב המקובץ מהם, וזה מעלת המקובץ מפרטים, כי שלמות מפרטים, נמצאים בכלל ואיזה חסרון שיהיה בפרטים לא ימצא בכלל, אבל אפשר שחסרון אחד מהפרטים יוצא מהשלמיות שביתר הפרטים מן הכח אל הפועל:

וזהו הענין הנרמז בחלבנה הנכנסת בסמני הקטרת כי עם היות החלבנה מצד עצמה בלתי נאותה, אפשר שיהיה לה כח לעורר ולהוציא איכיות הסמים האחרים ולעורר בסמייתם. וכן על צד המשל אם ימצאו בכלל אחד פרטים בעלי חסרון, מאשר יכביד עליהם הכח המעורר לנקמה בלתי משוערת, בהמצאם בתוך הכלל יעוררו כחותיהם למה שראוי בפעל הזה, ומה שצותה בו התורה, כי הם ישערו פעלם כפי המכוון התוריי, ואם היו המעוררים מצד התכונה בלתי טובה, ועל זה המשל אשר ביארנו בזו התכונה יוקש וימצא ביתר התכונות כלם:

ומזה הענין הוא שכאשר נתחייב מהיסודות החסרים והם חשך ותהום ורוח מורכבים שלמים, כן יתחייב ימצא כלל ועדה חשובה מפרטים בלתי חשובים, לפיכך יש ליזהר בכבוד הצבור לעולם, וא"כ אפוא מה לעשות יקר וגדולה בכלל מורכב מפרטים חשובים כזה, שראוי ליזהר מלדבר לפניהם בתורה, וכל שכן בענין יקר הערך גדול המעלה כמעשה בראשית, שהמדבר בו לא ימלט מאחד משנים, אם שידע בו, ואם שלא ידע בו, אם ידע בו הנה הוא עובר על מה שהזהירונו אין דורשים במעשה בראשית בשנים, ואם איננו יודע בו, הוא עושה בנפשו שקר ומיקל בכבוד צבור, ומורה בנפשו רום לבבו, שאין ספק שזה מסובב ממדת הגאוה, כמו שאמר דוד ה' לא גבה לבי ולא רמו עיני וגו', הורה כי רום הלב יביא האדם לדבר ממה שהוא נשגב ונעלם ממנו, ואשר יש לו זאת התכונה הרעה הוא שפל מערכו איננו יכול לעמוד במקום גדולים, כמו שאמר ואם הגיס דעתו הקב"ה משפילו, ואמר הכתוב (משלי טז) לפני שבר גאון:

והתחייבה הכניעה בסבת הגאוה לשתי סבות, האחת מפני שמדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, ואחר שבקש להתרומם יותר מהראוי לו, ראוי שתכנע ותשפל מדרגתו, והשנית כי טבע היצירה כן חייב להיות כל דבר מתקיים ונשמר במקום הנחתו הטבעי, ושיפסד כשיהיה בזולת מקומו, כאשר יקרה לאויר אם יונח למטה מהמים. או לארץ אם תוכרח להיות למעלה מהאויר, ועוד כי טבע היצירה חייב להיות העליונים מעותדין

לקבל השפלות, ולהיות התחתונים מעותדין להתרומם, ומפני זה אמרו נגד שמא אבד שמיה, כי טבע המציאות כן חייב. ונתבאר זה במאמר ואד יעלה מן הארץ וגו', כי השמש פועל ועובר ביסודות כלם עד מרכז הארץ, ובסבת תנועתו מעלה אדים משני היסודות התחתונים עד שישובו לעצמם היסודות העליונים שהם האש והאויר, כי האויר הנה זה מבואר שקבל צורת המים וישוב מטר נתך ארצה, ואמנם ביסוד האש גם כן אפשר בטבע הבריאה שיקרה כן, אלא שהשם יתברך למען רחמיו הוציא זה האפשרות מכלל המנהג הטבעי, כמו אשר גזר שיקוו המים אל מקום אחד ותראה היבשה, אף על פי שהמנהג הטבעי יתחייב בהפך:

וזה הוא ענין הקשת, כי אין ספק שזה המראה הוא פעל טבעי מהכאת ניצוץ השמש באויר הלח, כמו שאמר הרמב"ן, שעל כרחנו יש לנו להודות בזה לדברי הפילוסופיא היונית כי הוא ענין מוחש ולא נוכל להכחיש החוש. ואם כן יש לשאול מה היתה נתינת האות בזה שלא יהיה מבול עוד, שאחרי היותו ענין טבעי. על כרחנו ראוי שיקרה כן קודם המבול כאשר קרה אחריו, ואם כן אין זה אות כאשר לא יהיה אות בזריחת השמש בבקר, שהוא מחויב למנהגו של עולם:

(אמר הגאון רב סעדיה כי קודם נח היה קשת, ואיננו לא אות ולא מופת אבל הוא כמו עד הגל ועדה המצבה, ולכן אמר את קשתי נתתי בענן ולא אמר אשר אני נותן וזה כתבו הרמב"ן בפירוש בתורה, ורבים אמרו כי השמש היה יותר חזק אחר המבול יותר ממה שהיה קודם, ולכן נראתה הקשת בענן מה שלא היה קודם, והראשון עיקר:

פירוש אחר את קשתי נתתי בענן נבוכו בו הראשונים שכבר אמרו החוקים שהקשת ענין טבעי שמלהט השמש באויר הלח יתהוה, כי כן יראה בכלי מים לפני השמש במראה הקשת, ואם כן איך יהיה אות על ההבטחה שלא יהיה עוד מבול, ולפיכך פרשו הקשת אשר נתתי בענן ביום הבריאה תהיה מיום זה והלהאה לאות ברית, שכשיראה אזכור לכם ברית שלום ביני וביניכם, וזה דוחק. אבל האמת הוא שהקשת היה נראה קודם המבול, באויר הלח לא בענן, ומשנתנו לאות היה בענן. והטעם לפי שהעננים היו חזקי הערפליות ולא ירשם בהם זה המראה להיותם נוטים אל טבע העפריות המתאבך עם האד העולה, ולזה היו מאותרות ההתכה, וכשריחם השם יתברך על הארץ שנה טבעם והחזירן דקים עד שירשם בהם הקשת):

אבל התשובה בזה כי קודם המבול היו מעותדים היסודות התרתונים למשול ביסוד האש ולהשיבו לצורה המימית כאשר הם מעותדים למשול ביסוד (המים) [האויר], ובעת ההיא כאשר יגבר הלחות יחלש היסוד האשיי ההוא עד שלא יראה המראה ההוא,

אבל השם השגיב בו בכחו רוצה לומר שחיזק יסוד האש עד שלא יתפעל מצד היסודות התחתונים, עד שלא יתחדש זה המראה מצד הכאת ניצוץ השמש, ולו היה נשאר הענין על טבעו היו כל היסודות העליונים מעותדים לשוב לטבע התחתונים, כי טבע היצירה כן חייב שימשול התחתון בעליון ושישיבהו אליו. ועל זה הדרך פירש הרמב"ן ושמתי את זרעך כעפר הארץ, רוצה לומר שיהיה ענין זרעו כענין העפר שהכל ידרכו עליו ובאחרונה יעלה הוא על דורכו, וישיבהו אליו, עם שטבע היצירה חייב שאותם שהם עליונים בטבעם ועצמם ינוצחו וישובו שפלים, כ"ש שראוי זה במי שמגביה עצמו במה שאין ראוי לו שישוב שפל, ונתברר בזה מה שאמר לפני שבר גאון, ומה שאמרו רז"ל ואם הגיס דעתו הקב"ה משפילו, שכן ראוי במשפטי השם הישרים ושטבע היצירה כן חייב, ואם כן אפוא איזה מפלט לנו בזה:

והתשובה כי כל מה שאנו מדברים במעשה בראשית וכל מה שהבינו בו החכמים כלם. אם לא בשפע אלהי אינו מכלל מעשה בראשית שחייבו רז"ל יודעיו להסתירו ולהעלימו, וכמו שאנו עתידין לבאר, ואם כן חזר דבורנו בזה כיתר הדרושים בעת החתונה וכיוצא: אמנם ענין מעשה בראשית מהו צריך ביאור רחב, כי הנה הרמב"ם ז"ל אמר שמעשה בראשית היא חכמת הטבע, ויש בזה סתירות גדולות, כי אין בדבורנו ביסודות ובמורכבים הנמשכים מהם דבר שיתחייבו ההסתרה וההעלמה, ועוד אם הוא כן היה צריך לידע הגבול שנעמוד בו ולא נפרסמהו להמון, כי אין ספק דכל מה שהוא בענין הטבע ובאורו אין ראוי שיהיה נסתר ונעלם אבל ראוי שיתפרסם. שהרי ידוע שחכמת הרפואה וחכמת עבודת האדמה והמרעה נמשכות מחכמת הטבע, והנה אם כן היושבים בערי הפרזות דורשים תמיד במעשה בראשית ויודעים בו, וגם כן לא נוכל לומר שמעשה בראשית לא תהיה חכמת הטבע, שהרי מעשה בראשית נוסד כלו בעולם התחתון לא בעליון, כי זה יהי' מעשה מרכבה, ואם לא יהיה מעשה בראשית ידיעת טבעיו וענייניו, אם לא אפוא מהו, וזהו א"כ דבר מחדש מבוכה וצריך ביאור:

והתשובה בזה כי אין ספק כי מעשה בראשית היא חכמת הטבע אבל לא מאותו צד שהתחכמו בו האנשים מצד מחקרם, אבל מצד מה שהידיעה נעלמת בו מצד המחקר ולא תודע אלא בשפע אלהי. והוא שיש לכל הנמצאים שני פעלים, פעל נמשך אחר חמרם, ופעל נמשך מצד צורתם אשר הוא עצמותם, והפעלים הנמשכים מצד חמרם, יודעו מצד החקירה ומצד השגת מקריהם, אבל אשר מצד צורתם אי אפשר שיודעו בשום פנים מצד החקירה אלא מצד מה שהוציאו הנסיון לאור, וגם כי נדע פעליהם מצד הנסיון לא נדע סבת פעליהם כלל, כי אנחנו נדע בפלפל שהוא מחמס ונדע סבת החמום להיות

היסוד האשיי גובר עליו, מפני שזה נמשך אחר חומרו, אבל עם היות שנדע שהאדם נותק ושהאבן השואבת מושכת הברזל, נדע זה מצד שהוציאו הנסיון, אבל לא נדע סבתו מפני שהם נמשכים אחר הצורה, כי השער הזה סגור לכל דורש החכמה, במחקר אנושי לבד לא יפתח. ואין ספק כי הפעלים המתחייבים מצד חומר הדבר בערך אל המתחייבים מצד עצם הדבר, כמר מדלי, כי אלו יוצאים מאמתת הדבר ועצמותו ואלו נמשכים ממקריו שהם יוצאים מאמתתו, ואלו הפעלים היוצאים מצד הצורה הם נתלים מצד נותני הצורה או נותן איזה שיהיה, וזה העיון נמנע שיושג מצד חכמת אנשים, אבל יודע בה שההשגה בזה הוא מכת הנמנע:

וזהו שאמר שלמה בחכמתו כל זה נסיתי בחכמה אמרתי אחכמה וגו' רחוק מה שהיה וגו', ירצה בזה כי מה שהוא אומר שהחכמה רחוקה ממנו, אומר אחר כך רחוק מה שהיה, כלומר לא תחשוב שאומרו שהוא רחוק לא יהיה זה כי אם בהשגת הדברים העתידים, אבל שאוכל לעמוד על אמתת מה שכבר היה, כי גם מה שהיה ונשלם מצאתי אותו עמוק ממני לא אדע לו סבה, ושהוא היה יודע מיודעי החכמה שהוא כן, ולכן אמר כל זה נסיתי בחכמה, כי כבר הודו כל המתחכמים שזה רוצה לומר ידיעת עצמי הדברים והפעולות הנמשכות מהם דבר לא תספיק בו החקירה:

ולכן צחק הר"מ ז"ל על גאלינוס כשאמר שהיות האדם צוחק לא ידע לו סבה, ואמר כי הוא מכח הנמנע שתודע לו סבה, כי הוא דבר יוצא מעצם האדם וצורתו:

הנה לפי זה מעשה בראשית היא חכמת הטבע האמתית. לא אותה שיתפלספו בה המתחכמים, והיא אמתת ידיעת עצמי הדברים, וזה הוא נמשך ונתלה בנותני הצורות שהם השכלים הנבדלים ואי אפשר שיודע כי אם בשפע אלהי נבואיי, ולכן היתה חכמת מעשה בראשית סמוכה ומצרנית למעשה מרכבה ושניה אליה במעלה, כי שתי אלה החכמות תהיה בהם ההשגה ברוחניים שהם השכלים הנבדלים:

ואם תשאל לדברינו הנה מעשה בראשית הוא בעצמו מעשה מרכבה, שאחרי שמעשה בראשית איננו כי אם ידיעת צורות הדברים שהוא נתלה ונמשך מנותני צורתם שהם השכלים הנבדלים, הנה הנכון בזה וההשגה היא בשכלים הנבדלים, וראוי שיהיה זה מעשה מרכבה:

התשובה ראוי שתדע, כי יש בהשגת עניני השכלים הנבדלים ב' חלקים. האחד ההתלות והקשר מה שלמטה מהם בהם, והשני התלותם והמשכם ממה שהוא למעלה מהם, ואין ספק שיש בין שתי ההשגות הבדל עצום, והוא שהעיון וההשגה במה שלמעלה מהם אין ספק שהוא יותר גדול הערך ויקר המעלה מהעיון במה שהוא למטה מהם. ולזה

יהיה מעשה בראשית ידיעת צורות הדברים על אמתתם שהוא הקשר המציאות התחתון במלאכים, ויהיה מעשה מרכבה ידיעת המשך והשתלשל המלאכים מהשם:

וכל מה שביארנו בזה ביאר דוד המלך במזמור אחד נכבד שיסד, והוא ה' חקרתני, וכונתו בו להודיע שחקירת האדם איננה משגת לידיעת עצמי הדברים, וכי זה לא יודע כי אם מצד החכמה האלהית:

ואפרש בזה קצת פסוקים שהם עמודי המזמור, הנה התחיל ה' חקרתני ותדע, ותפול התימה על זה הלשון, כי ידיעת השם יתברך איננה באה אחר החקירה, אבל מצד שרצה להודיע שחקירת האדם לא תשיג לידיעה אמתית, תפס זה הלשון, לומר כי חכמתך היא מגעת לידיעה אמתית, אבל חקירתי לא תספיק שתביאני לכלל ידיעה, ועל זה הדרך בעצמו אמר אחר כך אתה ידעת שבתי וקומי, ואין ספק שיש באדם תנועות שהן נראות שיהיו יותר נעלמות מתנועת הישיבה והקימה, ואמנם בחר תנועה זו, להודיע שגם זו לא ישיג האדם בידיעתו, כי אדם יניע עצמו ואינו יודע כליו המניעים אותו מה הן, אם כן סוד שבתי וקומי גלוי אליך ולא לי, כי אין ספק שאם האומן לא ידע הכלים הצריכים לפעולתו לא יפעל דבר, ואני פועל בכלים לא אדע אותם, אם כן אתה הוא היודע לא אני הפועל:

אחר כך אמר בנתה לרעי מרחוק, כי מאשר ידיעת האדם בדברים אינם מצד עצמם ואמתתם כי אם מצד מקריהם, גם כי האדם יבין מחשבת חבירו יבין אותה מקרוב לא מרחוק, כי אין הבנתי זולתי מצד המקרים הנראים, כאשר נדין במשל באדם שישמח, שהוא שמח. בהראות על פניו הוד הדם וזיוו, להתפשט הטבע לחוץ בעת השמחה עם הדם שהוא מרכבו, וכאשר נדון גם כן באדם המתעצב שהוא עצב, בהראות עליו אידי המרה השחורה (המתחייב) המעמיד הרוח הטבעי עם מרכבו בפנים, וכל זה מצד שאינה ידיעה אמתית אבל נתלית במקרים, לא תשיג דבר זולתי בעת הקרוב, אבל מצד שידיעתך אמתית בנתה לרעי מרחוק:

אחר זה אמר שמצד זה בעצמו יתחייב שאין להסתר מהשם יתברך ואין מפלט ממנו בשום ענין, כי אמנם נוכל להסתר מהאדם יען כל ידיעתו בנו אינה רק מצד מה שהשיג במקרה, רוצה לומר מה שיראה אותנו או ימשש אותנו, והדבר הנראה והמתמשש איננו אמתת העצם, ולכן כל עוד שנסתיר מקרינו ממנו לא ישיג אותנו, אבל השם יתברך שהוא יודע אמתתנו ועצמי לא מצד מקרנו, גם כי נחשוב להסתיר מקרינו אם נוכל, מה יהיה. והוא מה שאמר אנה אלך מרוחך ואנה וגו', הנה הוכיח שאין מנוס לנוס מהשם יתברך בשתי טוענות, האחד כי אין באדם יכולת ללכת אם לא יוליכהו השם יתברך,

כאשר הקדים ואמר אתה ידעת שבתי וקומי, והזכיר זה בעד כל תנועות האדם כי הוא יודע סודם, ואם לא יבא העזר בהם מאתו יתברך לא יוכל לפעול בהם, ולכן אמר אנה אלך מרוחך וגו', כי גם אם אשא כנפים ממהרות לעוף ככנפי שחר, אשר כרגע יפרוס אורו ממזרח למערב ואשכון באחרית ים, לא אוכל לברוח ממך, כי כל זאת המרוצה וההתעופפות אי אפשר שתהיה אם לא בעזרך, והכי אמר גם שם ידך תנחני וגו', כלומר גם כי נניח כי האדם יהיה שליט על ההליכה מצד טבעו, איך יסתר מהשם יתברך, כי עם שהוא נסתר מהאדם הוא מצד שידיעתו נתלית במקריו וכל עוד שיסתיר מקריו יסתיר עצמו ממנו, אבל כי אסתיר מקרי ממך גם כי אוכל, מפניך לא אסתר, בהיות ידיעתך קיימת בעצמי ואמתתי, והוא אומרו אחר כך לבאר הדבר, לא נכחד עצמי ממך וגו' גלמי ראו עיניך וגו', ירצה שאין ספק שאמתתי ועצמי לא נכחד ממך כי לו היתה ידיעתך אותי נתלית במקרה, איך עושיתי בסתר רוקמתי בתחתיות ארץ וגם שם גלמי ראו עיניך, הנה אם כן מצד שידיעתך באמתתי ועצמי לא אוכל להסתר מפניך ובנת לרעי מרחוק, אבל אני הוא שידיעתי נתלית במקרים, ולי מה יקרו רעיך אל וגו', רוצה לומר שאין צריך לומר שאיני יודע לפרטיהם אבל גם ראשיהם וכלליהם שהוא דבר קל בכל חכמה עצמו ממני מאד ואין חקירתי מספקת בהם:

הנה אם כן נתבאר שידיעת האדם וחקירתו אינה מגעת להשיג אמתת הדברים בעצמם רק מקריהם, וגם בזה ישוטטו רבים ותרבה הדעת, וזה איננו חלק ממעשה בראשית כלל, שהוא נמסר לנביאים וחכמי ישראל, אבל דבר נמסר לגויי הארצות ולמשפחות האדמה, ומפני שכל מה שנדבר בו בענין הפרשה אינו נוגע לענין הזה כלל, אנו יכולין להבין במקראות ולהבין בהן כפי כחנו:

ולכן מעתה נשוב לסדר הפרשה שהיא סובבת בענין, שכל מה שנברא או נעשה אחרון אחרון יותר שלם מהקודמים אליו במדרגה, כי הנה ביום הראשון נבראו היסודות שהם יותר רחוקים משלימות, ובגמר יום הששי נברא האדם שהוא יותר קרוב אל השלימות, וכל מה שנברא ראשון הוא הצעה והקדמה והכנה למה שבא אחריו, זה אמנם הוא פשט הפסוקים, כי מה שאמרנו שהאור שנברא ביום ראשון הוא יותר מעולה מהבא אחריו, יש בו סוד נשגב מדעתנו, אבל מטבע ההויה מתחייב מה שאמרנו על זה הדרך, כי אחר שנודע ונתאמת שהגרמים השמימיים נעדרי ההפך, כי אינם לא קלים ולא כבדים לא חמים ולא קרים לא לחים ולא יבשים, והוא חזקי היחס לשלימות ולחיים עד שהן עומדים לעד לעולם, יתחייב אם כן שהגשמים שהן בתכלית הקצה מן ההפך שיהיו בתכלית הרוחק מן השלימות, והם היסודות שימצאו בהם ההפכים בתכלית הקצה. ונתחייב

שיהיו היסודות נבראים ביום הראשון, כי הפשוט קודם למורכב בטבע, ולפי זה יתחייב שכל מה שהתרחק ההרכבה מפשוטי היסודות תוסיף שלימות, כפי התרחקה מהגשמים שהם בתכלית ההפך והתמצעה והתקרבה אל הגרמים השמימיים, וזהו המורכב האחרון שהוא האדם, ובפרט הרוח הלביי אשר בו אשר הוא יותר קרוב אל הגרמים השמימיים מכל מה שתחת גלגל הירח, ולכן הוכן אל החיים הנצחיים עודנו מורכב, אלא שגרם החטא, וכמו שאפרש:

וזהו סדר הפרשה, כי ביום הראשון נבראו היסודות ונהיה האור, כי היסודות היו הכרחיים בראשונה כמו שביארנו, והאור גם כן לשער ולהבדיל בין הימים, כי לולא האור לא ישוער הזמן כלל, ולזה לא נגמרה הויתו עד היום הרביעי, כי היה די במה שנתהוה ממנו כפי הצריך בעת ההיא.

והנה מתחייב אחר זה בסדר ובמדרגה שיהיו נעשים השמים והארץ שהם אבות לעליונים ולתחתונים, ולכן נתייחד היום השני להוית הרקיע, והשלישי להוית הארץ, וביום הוית הארץ נתהוו בעלי נפש הצומחת, כי ראוי שבעלי נפש הצומחת יוקדמו לבעלי נפש החיה, בהיותם הכנה והקדמה להם לצורך מזונותם, ולפי שלא כללה הנפש הזאת סגולות חשובות, לא נתייחד אליה יום אבל נשתתפה עם העשות היבשה, כאשר לא חששה התורה ליחד להזכיר בעלי ההרכבה המזגית כדומיים, אע"פ שחדש המזג שלמות ותועלות אינם בפשוט אשר היה ביבשה, ועם כל זה לא חששה התורה להזכיר וליחד יום לבעלי נפש הצומחת.

והנה עתה נמשך הסדר בתחתונים לבעלי נפש החיה, אלא שמפני שקודם העשותה- היה צריך להיות המאורות בצביונם ובשלימותם, כמו שנתנה הסבה התכליתית בהם להאיר על הארץ, כי אור הראשון לא היה מספיק למה שהיו צריכין בו, זולתי להבדיל הזמן כמו שביארנו, ולפיכך נתיחד היום הרביעי להשלים מלאכת המאורות טרם עשות נפש חיה, ובזה נגמרה מלאכת השמים. ואין ספק שהמאורות גדולי המעלה מעצם השמים, והנה אם כן נגמרה מלאכת היותר חשוב שבהם כאשר נגמרה מלאכת הארץ באדם, שערכו אל הארץ כערך השמש אל הגלגל.

ואחר כן ביום החמישי נבראו בעלי נפש החיה שאינן שלמי היצירה כדגים ועופות, אבל בלי ספק הם יותר שלמים מבעלי נפש הצומחת, וביום הששי נבראו כל אותם הבעלי חיים שהם שלמי היצירה כנפש החיה והאדם, ולא נתיחד יום אחד לאדם מפני שכל אותן שנתיחדו בהן הימים הוא למעלה נמצאת בהם אי אפשר שתפרד, אבל האדם מפני היותו אפשר נמשל לבהמות או גרוע מהם כפי מריו, לא נתיחד אליו יום אבל

היה המורכב האחרון כדי שיתרחק יותר מהגשמים החסרים ויתקרב אל השלמים שהם הגרמים השמימיים, כדי שיהיה ראוי יותר לקיום ושיהיו החיים דבקים בו.
ולזה גם כן הושם בגן עדן אשר הוא מבחר המקומות באויר ומזג נאות אל המין האנושי, יותר מכל מה שאפשר שימצא, מצורף אל זה גם כן שמפני שכוון באדם שלא יתעסק כי אם במושכלות, מפני היות המפורסמות סבת מותו, הניחו במקום יקח ממנו מזונו בלי עמל ויגיעה, וכל זה לא היה מספיק לו לתת לו חיים נצחיים מפני מזגו והרכבתו, כי מפניהם ראוי שיפסד, אבל מצד תגבורת הנפש וכחה יותן לגוף קיום והעמדה, כאשר נתקיימו משה ואליהו בלא אכילה ושתיה ארבעים יום:
וזהו אצלי פירוש כי ביום אכלך ממנו מות תמות, כי זה המאמר איננו עונש על המרי, כי לו היה כן איננו ראוי שיקולל בחטאו עוד, אבל יענש בעונש הנגזר עליו אם יעבור על המצוה, והוא שיהיה בן מות לא דבר אחר, ומדוע יקלל עוד מעשה ידיו ושתהיה האדמה ארורה בעבורו. אבל סדר הענין כמו שפירשנו כי כל שלמות מזגו והיותו שוכן במבחר המקומות לא יספיק כל זה להיותו חי לעד לעולם אם לא מצד תגבורת הנפש וכחה, וידוע שהנפש תגבר כפי מה שירבה האדם להשתמש במושכלותיו וימעט מהביט במפורסמות. וידוע שזה העץ איזה שיהיה היה מטבעו להעיר באדם תאוה ולהמשיכו אל המפורסמות, כמו שאמרו רז"ל חטה היתה שאין התינוק יודע לקרוא אבא ואמא עד שטועם טעם דגן, ומפני זה אמר לו השם יתברך ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו, כי הנני מודיעך כי ביום אכלך ממנו תהיה בן מות כי יתחזקו כחות הגוף ותחלש נפשך ואתה מצד גופך אינך ראוי לחיים, הנה אם כן בזה הפסוק באה אליו ההזהרה וטעמה, לא ענשה כלל, והאשה לא ירדה לסוד הענין וטעמו, ואפשר שהאדם גם כן לא הבינו, ומפני זה לקחה הדברים כפשטן שיהיה טבע העץ ההוא משחית הגוף בטבעו, וזהו אומרו ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וגו', האריך הכתוב בזה להודיענו טעות האשה מה היה, כי לפי מחשבתה בדברי השם יתברך שטבע העץ להשחית הגוף מצד מזג הגוף, ראתה שזה אי אפשר, כי כבר כתבו החכמים כלם שהוא מן הנמנע שהסמים הממיתים יהיה ריחם וטעמם וקורבתם נאות לגוף, וכל מה שימצא שיהיה ערב בטעמו נאות בריחו אי אפשר שיהיה מכלל סמי המות, ומפני זה בראות האשה הפרי ההוא בתכונותיו וריחו ותוארו שהוא מתיחס אל הגו ואל המזג האנושי, שפטה הסברתה שאי אפשר שיהיה זה ממית ולא מקצר החיים:
ואין ספק שמשפטה היה צודק כפי טבע הפרי ומזג הגוף שלא היה מחליש הגוף ומחסרו, אבל היה מחזק אותו וכחותיו, אלא שמצד שהיה מחזק אותו היה מחליש

הנפש עד שלא היה אפשר לה לקיים הגוף אלא הקיום הראוי לו כפי מזגו וטבעו, ומפני זה היה ראוי שיענש אדם בעברו מצות השם יתברך, כי היותו בן מות לא היה עונש כמו שביארנו אבל היה עונשו שכאשר יבחר תאוות הענינים המפורסמים כן יהיה על כרחו צריך אליהם יותר ונשקע אליהם, שידוע כי כאשר ימצא האדם המצטרך לו בנקלה, לא יצטרך לחשוב מחשבות רבות להיות נשקע במפורסמות, אבל כאשר יזרע והאדמה תצמיח לו קוץ ודרדר יכלה זמנו לריק ולבהלה בדרך אשר בחר בה, עד שלא יגיע אליו קנין חשוב כי אם ענין, כלומר התעסקות בלתי בעל תכלית, והוא שאמר קהלת כי לאדם שטוב לפניו נתן חכמה ודעת ושמחה, ולחוטא נתן ענין לאסוף ולכנוס, רוצה לומר שלא תגיע אליו רק טרדה ומחשבה והתעסקות לבד, ולכך גורש מגן עדן והושם במחשכי האדמה לחשוב בה מחשבות:

וכן היתה קללת האשה והנחש שוה למה שמרו בו, כי כונתם היתה לחזק כחות גופם באכילת זה הפרי וכמו שהנחנו, ולכן היתה קללתם בהפסד מזגם וכחותיהם. אל האשה אמר הרבה ארבה עצבונך וגו', והנה אם כן נראה שקודם שנתקללה מצד טוב מזגה וכחותיה היה ענין הלידה וההריון קל לאיה לא יוסף עצה עמה, וכאשר משלה באישה ופתתה אותו, נתקללה להיות הוא מושל בה, כאמרו והוא ימשל בך. וכן קללת הנחש היתה בהפסד מזגו וכחותיו, והוא סבת האיבה אשר בין הנחש והאדם:

ובזה יתבאר ענין סתום מאד והוא מה היתה הקללה לנחש באיבה אשר בינינו ובינו, כי אין ספק שאנחנו בבחירתנו לא נרדוף אחרי הנחשים להזיקם ולהמיתם, אבל נברח מהם בכחנו מי יתן שלא נפגוש אותם לעולם, ואם כן האיבה הזאת קללה לאדם לא לנחש. אבל הענין הזה כלו היה, כי כאשר היה הנחש סבה להפסיד מזג המין האנושי וכחותיו, כן הופסד מזגו וכחו בתכלית ההפסד:

וכבר פירש רבי אברהם ב"ט כי אמרו ארור אתה מכל הבהמה רצה בזה קצור חייו, ונראה שכל קללתו הוא שיהיה בתכלית הרוחק ממזג האדם, וכאשר נודע שמזג האדם המשובח שבמזגים, יתחייב שכל מה שהוא בתכלית הרוחק ממנו שיהיה היותר רע והיותר חסר, ובאו כל סמני הקללה על זה: והוא שאמר על גחונך תלך ועפר תאכל, וידוע שאין בבעלי חיים כלם נצב הקומה כי אם האדם ויתר החיים כלם אינם כן. ואמנם מפני שאינם בתכלית ההפך למין האדם, שיש להם רגלים מציבים אותם מעל האדמה ואינם נדבקים עמה, וכן נראה שהיה ענין הנחש בתחלה, ואחרי שנתקלל נתרחק מיחס החיים הטובים כל מה שאפשר לבעל חי להתרחק, ונדבק באדמה שהוא גם כן מזה הטבע יותר מכל היסודות: והוא אומרו גם כן ועפר תאכל ואמרו רז"ל במסכת יומא (דף ע"ה) רבי

אמי ורבי אסי חד אמר אפילו אוכל כל מעדני עולם טועם טעם עפר, וחד אמר אפילו אוכל כל מעדני עולם אין דעתו מתישבת עליו עד שאוכל עפר. ושני המאמרים אמתיים טבעיים, כי לקורבתו לטבע העפר אין ראוי שתתישב דעתו כי אם בו מפני שהוא דומה אליו ומתיחס לו יותר, וגם כן ראוי שאפילו יאכל כל מעדני עולם יטעם טעם עפר, כי כן יקרה לבעלי המזגים הרעים, כי מי שתגבר עליו האדומה מפני שהיא מרה ימצא היינות הטובים מרים, ובסבת זו היא האיבה אשר בין הנחש והמין האנושי, כי כפי אהבתו את העפר מפני שהוא קרוב למזגו, ראוי שישנא המין האנושי בהיותו יותר רחוק ממזגו, כי כל דבר יקרב אל דומהו, כי האהבה הסכמת דעת והאיבה בלתי הסכמה:

והנה עתה נשאר העולם אחרי זה כלו על טבעו ועניניו לא נתחדש בו דבר, אבל נקבע על המנהג הטבעי הפשוט, ומפני זה תמצא במעשה בראשית כלו שם אלהים לבד, מפני שהוא מחדש הכחות ומוציא אותם מן הכח אל הפועל במה שלא יספק בזה המנהג הטבעי, כי אלהים פירוש בעל הכחות:

ותמצא כל זמן היות האדם בגן עדן צירף השם המיוחד עם שם אלהים, כי בעת ההיא רוב הענין היה על מנהגו ומתכונתו, אמנם היה צריך לאיזה כח יותר מן הענין - הטבעי, והוא שיתקיים האדם לעד בחפץ אלהים מצד הדבק הנפש בשם יתברך וכמו שביארנו. אבל אחרי שגורש האדם מגן עדן והיו חייו כפי מזגו וטבעו לא זולתם, מאשר לא נתחדש שום כח על הענין הטבעי, לא הוזכר אח"כ כ"א יה אשר הוא שם העצם, כי כחות הבריאה בעת ההיא נחו שקטו:

והנה הניח נותן התורה ית' זה הספור כלו בתחלת תורתו, כי כאשר בונה הבנין יצטרך תחלה לבנות היסוד אשר עליו יוסד הבנין, כן בתחלת התורה הונח היסוד אשר נבנתה עליו התורה, והוא שאין עניני העולם ע"צ החיוב אבל ע"צ הרצון הפשוט, וכי הוא בכללו ביד השם כחומר ביד היוצר, ולזה עם היות שלא באו עם המצות יעודי העולם הבא לסבות נזכרו, הניח זה על זה הספור, והוא שכבר ביאר לנו ענין אדם הראשון שאין קיום הנפש מצד קיום הגוף עד שיתחייב שכאשר יופסד הגוף תפסד הנפש, שלו יהיה כן היה מתחייב שכל מה שיתחזק הגוף ומזגו וכחותיו שימשך החבור אשר בין הנפש והגוף, ונראה הענין בהפך, כי הנה פרי עץ הדעת היה משפטו להבריא הגוף וכחותיו, כאשר שפטה האשה והיה משפטה צודק, ועם כל זה מצד שהבריא הגוף השחית ובטל המשך קשר הנפש בגוף:

הנה נגלה אם כן שהגוף וכחותיו אינן נותנים קיום והעמדה לנפש, אבל מחשיכים כחותיה, עד שראוי שכאשר יופסד המונע תהיה אז הנפש יותר שלימה, וכל יעודי

התורה שבאו בענינים גופנים על זה הצד שאם יראה לחוש שיש לאדם דבקות בענין האלהי והוא עומד בענין מונע אותו מהשיג שהוא הגוף, אין ספק שיהיה מובטח להיות הדבקות שלם כפי מה שאפשר, כאשר יוסר המציק המונע, מצורף אל זה שאין ספק שהאמונות בזמנים ההם היה ענינם נוהג על הדרך שנוהג מנהג משפט האמונות אשר אנחנו בתוכם, ר"ל שהיו כלם מבטיחות על הגמול העתיד לנפש אחרי הפרדה מהגוף, והיו מרחיקים עדיהם, כי מצד שלא היו נוחלים האמת לא יוכלו לתת אות קרוב ומוחש. וכשבאה תורתנו בין אותן האמונות, כמו שנבדלה מהם במעלה כן הבדילה יעודיה, ר"ל שאמתה אותם מה שלא היו הם יכולים לאמת:

וכמו שהיה יסוד התורה ענין יציאת מצרים שע"י נראה שהענין האלהי דבק בנו, מה שלא יוכלו החרטומים לעשות, אבל נלאו ברוב עצם. כן המשיכה יעודים בענין שיראה עין בעין שהענין ההוא לא תוכל תורה אחרת ליעד, ולו הבטיחה על גמול הנפש אחרי המות, נראית היא ויתר התורות שוות, ולא תודע אליה בענין יעודיה מעלה עליהן, כי אחרי היות כולן מבטיחות על דבר בלתי מוחש היתה כל אחת יכולה להתחזק ולומר שהאמת אתה, והוא מה שאמר ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם וגו', כי מי גוי גדול וגו', והנה תפול בכאן שאלה גדולה, איך אמר כי ענין החקים חכמתנו ובינתנו לעיני העמים ושבעבורו יאמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה כי הענין כלו יראה בהפך, כי אין ספק שהחקים הם המצות שאין טעמם נודע והם דברים שאומות העולם מכחישי התורה משיבים עליהם, ואם כן ראוי הוא שישפטו אותנו מצד החוקים לעם הכל עושה מעשיו בלא טעם, אבל הפסוק הזה נמשך ונקשר עם בא אחריו עד שיהיה השני נותן טעם לראשון, והוא אומרו כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו, יראה בזה כי כשיראו האומות הנ"ל שהם צועקים ואינם נענים ויראו אותנו קרובים אל השי"ת עד שהוא עונה אותנו בכל קראנו לו, על כרחם יתבוננו וידונו עלינו בחכמה ותבונה עד שהענין האלהי דבק בנו ולא בהם:

ועדיין צריך ביאור למה ייחס זה לחקים שאין טעמם נודע יותר מכל התורה:

והתשובה כי כל פועל שיצוה לעשות ענין זר בלתי נוהג דרך ההקש, הנה עיונו יפול באחד משני דברים. אם שיוחזק מצוהו או עושהו מצדו לחכם מופלג. ואם שיוחזק לשוטה וסכל. והוא שאם יראה ממנו שלא ימשך בעדו התכלית, יהיה מוחזק מצדו לשוטה וסכל, כאשר קרה לנעמן עם אלישע, והוא כי כאשר הלך אליו לרפאותו מצרעתו חשב שיתפלל ויקרא בשם אלהיו, ולו ירפאהו בכיוצא בזה לא היה הענין נפלא אליו כל כך, כי מוסכם הוא בלב האנשים כלם שהשי"ת שומע תפלות בני אדם, והיה ענינו נוהג

על הדרך הנהוג אין כל חדש, אבל כאשר יעצהו ענין זה, ולא היה נותן ההקש שמצדו ירפא, קצף וקלל במלכו ובאלהיו, ואמר הנה אמרתי אלי יצא יצא וגו' הלא טוב אמנה ופרפר וגו', כי הדבר כאשר לא יראה ממנו תכלית נמשך, יראה מצוהו או עושהו להבל, אבל באחרונה אשר ראה עין בעין כי כאשר דבר הנביא כן קרה ושרפא אותו בענין יוצא מן ההקש, אמר הנה ידעתי כי אין אלהים בכל הארץ כי אם בישראל, כלומר שמצד קורבתם אליו הם משיגים דברים לא ישערם ההקש בשום פנים, והתכלית נראה עין בעין על פניהם. כן פירוש זה הפסוק בשוה, יאמר כי בשמירתנו החוקים היא חכמתנו לעיני העמים, כי אחר שהם רואים שהענין האלהי ידבק בנו, ויראו שהתורות כלן משותפות עם תורתנו בנגלה מעניניהם בעשות המצות השכליות, רוצה לומר להשמר מן הגזל ומן הרציחה ודומיהם, שמה שנתיחדה תורתנו וכל שכן בזמן הזה הוא ענין החוקים, והיה נראה עין בעין שהענין האלהי דבק בנו, יאמרו רק עם חכם ונבון וגו', ובא זה הלשון כמדבר על ענין לא היה ראוי להודות אותו, אלא שאי אפשר לכפור בו מצד הראיתו והגלותו לחוש:

ולזה לא הוצרכה התורה להמשיך יעודיה על עניני העוה"ב, אבל המשיכה ספוריה על ענינים שהם מאמתים זה בלי ספק, כאשר הוא זה הסיפור כולו של אדה"ר וענין העקידה, כי לו היה מספר אברהם אבינו ע"ה בענין העוה"ב, ויחשוב שהגמול והעונש יהיה בעוה"ז לבד, איך יעקוד בידיו בנו יחידו הנולד לזקוניו ליראתו פן ישיגנו עונש בעוה"ז, ויהיה לו עונש גופני אחרי בלותו מר מזה, אבל תורה שהיה יודע בבירורו שהעוה"ז ומעשהו תהו והבל, כאין ואפס נגד הגמול המעותד, כמו שפתח קהלת ספרו הבל הבלים אמר קהלת וגו' וסתמו במאמר סוף דבר הכל נשמע וגו'. כן התורה המשיכה ענינה כלם על זה הצד להודיע שאין לעולם מצד עצמו קיום והעמדה, אבל ענינו נוהג כפי עבודתנו ומרינו, וכי הש"י בראו מאין והוציאו אל היש, וכן כי ישנה ענינו תמיד ויעתיק אותם כפי מה שירצה לפניו מעינינו, ולכן אנו מזכירין תמיד בתפלתנו זכר ליציאת מצרים גם במועדים שאינם נמשכים עם יציאת מצרים כלל, כראש השנה ויוה"כ, מפני שהענין ההוא הורה שהש"י חפץ בנו ומנהיגנו ומורנו הדרך אשר העלה בה אל העולם העליון:

ומפני זה כאשר התחיל נותן התורה יתברך בענין חדוש העולם מפני שהוא שורש התורה ויסודה כאשר הנחנו. כן חתם תורתו באותות ומופתים אשר נראו ע"י הנביא הנאמן בארץ מצרים, ועם היות שאמר ולא קם נביא עוד וגו' אשר ידעו ה' פנים אל פנים, מפני שהענין ההוא לא היה מפורסם נגלה לכל, אמר עוד לכל האותות והמופתים אשר שלחו ה' לעשות בארץ מצרים לפרעה וגו' ולכל המורא הגדול וגו':

פרק ב

"אָהַבְתִּי אֶתְכֶם אָמַר ה' וַאֲמַרְתֶּם בַּמֶּה אֲהַבְתָּנוּ הֲלֹא אָח עֵשָׂו לְיַעֲקֹב נְאֻם ה' וָאֹהַב אֶת יַעֲקֹב וְאֶת עֵשָׂו שָׂנֵאתִי וְגוֹ'". (מלאכי א, ב)

פשט הפסוק מראה כי אהבת ה' אותנו תודע מצד מה שהיה עשו שוה ליעקב באחוה, ולזה היה ראוי שישוה עמו בנחלה, ולא נהיה כן, אבל אהב יעקב להיות מבורכת ה' ארצו, ונחלת עשו נחלה מבוהלת. וזה מתמיה, כי אין חוק השם כחוק האב המנחיל אשר בן מביש ומחפיר בתוך אחים יחלוק נחלה, אבל חוקו להנחיל אוהביו יש, ומקולליו יכרתו מאין פנות אל שאר בשרם, כי אחותם וקורבתם למה לו. ולזה אחשוב, כי מצד שטבע ענין עשו חייב להיות עוכרנו וראשית צרינו על כל שארית הגוים, מצד היותו אח ליעקב כמו שאפרש, אמר הכתוב כי במה שאהב את יעקב והביאו אל מנוחתו וגרש עשו מן גוי, נודעו חסדיו ורב טוב לבית ישראל.

והוא, כי בכל עמים רבים לא ימצא ראוי לנטור עברה וצרת עין בממשלת ישראל כעשו, כי שארית הגוים אשר קדמו לאברהם כבר ראו כי בו בחר השם יתברך, וזרעו ראוי להיות יורש (ארץ) עצר, ולזה לא תרע עינם בממשלתו כלל. וכן ראוי להיות דבר האומות המסתעפות ממשפחת אברהם לבל יקנאו בזרע יצחק, אבל יחלקו כבוד לבני הגבירה, כי כן למדום אבותם, ולזה מונחים לטבעם לא ירעו ולא ישחיתו קדש ה' אשר אהב, ולא תרע עינם ולא יקנאו בממשלת ישראל, אבל עשו להיותו אח ליעקב בן כבודה כמוהו, תרע עינו באחיו ובבן אמו מתנשא עליו ויתן דופי, אם לא ישיב השם יתברך אחור ימינו של עשו באהבתו את יעקב. ולזה אמר(ו) כי משלות ארמנות יעקב והיות ערי עשו שממה, וכי לא נתנו השם יתברך להרע עמו, יוכל יעקב לבחון כי ה' אהבו, כי לא מצא ביעקב און ולא יעמיק להשחית ביעקב בקנאו קנאתו.

ועל זה הצד יובן מה שדרשו רבותינו ז"ל במגילה (ו, א) באמרו (בראשית כה, כג) ולאם מלאם יאמץ, ובאמרו (יחזקאל כו, ב) אמלאה החרבה, שדרשו בו שאי אפשר להיות שניהם שוים בגדולה, אבל אם מלאה זו נחרבה זו. ויש לשאול למה יחוייב זה באדום מכל הגוים. אבל זה על הצד שכתבתי עם תוספת ביאור, והוא כי מצד שאין גוי ראוי שיקנא ביעקב, יהיה אפשר שימשול ממשל רב גם בהיות מושל בישראל, כי ממשלת הגוים בארצותם ללשונותם לא תעיק לישראל כלל, כי דבר אין להם עמו. אך עשו כי תמצא ידו יגבה לבו להתנשא על אחיו כי הוא הבכור, ובנחלתו יתעבר לאמר גם אני יורש עצר, כי אב אחד לכולנו, ומזה יחויב מוט עשו, כי ירים יעקב את ידו וגבר. ואמנם, מוט יעקב לא ימשך מהתנשאות עשו, אבל התנשאות עשו יחויב למוט יעקב, ולא בעצם

על דרך מה שימשך מוט עשו להתנשאות יעקב חלילה, אבל במקרה. והוא כי אם לא צדקת השם יתברך אשר יעשה ביעקב ואויביו יכניע, כי יחלק השם יתברך לכל העמים ולאומים ישית בחלקות, למי יחפוץ מבין כל עמים רבים להנחיל כסא כבוד יותר מעשו בן האהובה אשר התהלכו אבותיו לפניו אברהם ויצחק, ולזה יחויב שינשא עשו בגוים, אם לא בעת אשר יעקב וזרעו יצליחו למלוכה.

זה מה שימשכוהו אלה הטעמים הצודקים, וענתה בם צדקתם מה שראינוהו נמשך מהמציאות, ומה שיעדוהו הנביאים בהמשכתו. וזה שאמר הכתוב (בראשית לו, לא) ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום לפני מלוך מלך לבני ישראל, ולמה הוצרך לכתוב לפני מלוך מלך, אם לא להודיע כי מצד שבימים ההם אין מלך בישראל, מלך מלך באדום. כי לו צלחה המלוכה לישראל לא מלך מלך באדום, כאשר נראה אשר סרה מלכותם בקום מלך בישראל. כי דוד המלך הקים עליהם נציבים (דה"א יח, יג) ולא הניח להם מלכים, ונמשך כן עד זמן יהושפט, כמו שכתוב בימיו (מ"א כב, מח) ומלך אין באדום נצב מלך, ונמשך זה עד ימי יהורם אשר לחטאיו ולכתו אחרי בית אחאב כתוב בו (מ"ב ח, כ) בימיו פשע אדום מתחת יד יהודה וימלכו עליהם מלך. והיו גם כן מלכים עד גלות הארץ, כי כן כתוב (מ"ב ח, כב) ויפשע אדום מתחת יד יהודה עד היום הזה, כי לא ענתה צדקתם להכרית מאדום מלך. אמנם בזמן בית שני היה אדום תחת ישראל, כי הורקנוס הזקן שמם שומרי ירושלים והכניסם בברית מילה, ובימי אגריפס כאשר נלכדה ירושלים באו גדודי אדום לעזור את יהודה.

כבר נראה מזה כי כל הימים אשר הצמיח השם יתברך קרננו נתן אומות אדום תחתינו, וכאשר נפשענו מקרית עוז בפשע שומם, חגר אדום בעוז מתניו, כי כבר הודיעונו רבותינו היותנו בגלות אדום, כי עם היות אשר רומי המחצבת רהבנו היא מכלל ארץ יון, עם כל זה מלכיה אשר מלכו בה היו אדומים, והיו בתוכה מאדום עם רב, כמו שמתורגם (איכה ד, כב) פקד עונך בת אדום וגו' אסער עוויתך רומי רשיעא דמתבנייא באטליא ומליא אוכלוסין מן בני אדום.

הנה זה מה שנראהו במה שעבר עלינו מן הזמן בענין אדום, כי בהציב השם יתברך מטה עוזנו מטה ידו, ובשפלנו ובדברנו רתת גבר עד להשחית. ואמנם במה שיעבור עוד מן הזמן, כבר יעדו הנביאים שימשך ענינו על זה הסדר בעצמו, אמר (עובדיה א, יח) והיה בית יעקב אש וכו' ועלו מושיעים וכו', כבר ביאר שעם היות שפעמים רבות נפל עשו ויפול וקם, אמנם לא יפול לבל יוסיף קום עד יקום יעקב ולא יוסיף לנפול עוד.

הנה אם כן המציאות נחלק לשני אלו הילדים תאמי צביה לרשת אותו כל אחד בעתים שונים, ולסיבת הקשר החזק אשר ביניהם נקראו שניהם תולדות יצחק, ולזה פתח בפרשה ואמר ואלה תולדות יצחק וגו', ענינו, כי אלו השנים יעקב ועשו הנזכרים בפרשה הם תולדות יצחק, כי עם היות עשו רשע, כתולדותיו יחשב. אבל אברהם [וישמעאל] אינו כן, כי לא יירש בן האמה, ולא ינחל כבוד ליקרא תולדות אברהם כיצחק, ולכן הוסיף ואמר אברהם הוליד את יצחק. והסיבה בזה כי יצחק וישמעאל לא הושוו אצל אברהם לאהבה, אבל שם יצחק צבי עדיו ואליו הנחיל כבוד עשרו, ולבני הפילגשים נתן מתנות וישלחם מעליו (בראשית כה, ו), ואחר כך לא היה להם קשר עם יצחק כלל, אבל ראוי להיות נשכח זכרם. ולא היה כן דבר יעקב ועשו אצל יצחק, עד כמעט עשו היה בחירו רצתה נפשו, כי שניהם היו בני גבירה כבודה מדובקים איש באחיהו מלידה ומבטן ומהריון, נקשרים בהדרגת ממשלה כמעט כל ימי עולם על הדרך שאמרתי. ולזה אי אפשר להשכיח שמו, עם היותו רשע, כי בו נשוב נהפוך ידינו כל היום. ולזה אמר (בראשית כה, יט) כי אלו הילדים שניהם תולדות יצחק, וסיפר איך בא ענינם מורה על מה שנמשך מאחרי כן.

ואמר ראשונה כי לא הרתה אמם מהם על המנהג הטבעי, כי עקרה היתה, אבל מאשר העתיר יצחק לשם יתברך ונעתר לו וריפאה (בראשית כה, כא). אמנם בזה אפשר שיפול ספק ופלא, כי רבקה לא נפלה ליצחק במקרה, אבל היא האשה אשר הוכיחה השם אליו כאשר הורה ענין אליעזר, ואיך סמך לגורל יצחק עקידו אשה עקרה. כי אי אפשר שיושב בזה אלא מה שאמרו רבותינו זכרונם לברכה בפרק הבא על יבמתו (יבמות סד, א) שהשם יתברך מתאוה לתפלתם של צדיקים, כי בזה יקרבם אליו למה שתתאחד הנפש עם בוראה, כי תרבה תפלה מה שלא יעלם.

ואמנם במה שאמר (בראשית כה, כא) לנכח אשתו, דרשו בו (יבמות סד, א) שרבקה התפללה גם כן עם יצחק, ויעתר לו ולא לה. ולפי זה היה ראוי שיאמר ויעתירו יצחק ורבקה, אבל אולי למה שהזכיר שנעתר לו ולא לה, סתם תפלתה ולא הזכירה בפירוש, אבל רמז באמרו לנכח אשתו. וזה אמנם דרך דרש.

אבל על דרך הפשט אחשוב בו ענין, והוא כי המשתנה (ו)אם ישתנה בדרך פלא, יוכן ראשונה לדבר אשר ישתנה אליו, לא שיעתק אל הענין הזה אצלו בטבע והוא עודנו על ענינו הראשון, כאילו תאמר כי רבקה עודנה על מזגה הראשון ועל הרכבת אבריה הכליים המחייבים העקרות, קיבלה הריון וילדה, אין הענין כן. אבל לתפלת יצחק הכין השם מזגה, וצלחה הרכבתה להריון.

וכל זה אמנם באמצעות משפיעים הדריך השם בינינו ובינו. כי מן הנראה אשר בהשתנות התחתונים יחוייב שישתנה דבר מה בעליונים. ולזה אמרו רבותינו זכרונם לברכה (מכילתא, בשלח על הכתוב שמות טו א) אין הקב"ה נפרע מן האומה עד שנפרע מאלהיה תחלה. והסמיכו זה לכמה פסוקים, מכללם (ישעיה כד, כא) יפקוד ה' על צבא המרום וגו', ואמר (שמות יב, יב) ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים.

וזה יראה מתמיה מאד אשר בחרות אפו על רעי השפלים יפקוד על העליונים הנגשים אליו. ואמנם עם העיון הטוב ימצא מחויב. והוא כי האפשרי בבחינת סיבותיו ישוב מחויב, כאילו תאמר שירידת המטר ביום מחר דבר אפשרי, אבל אם נציע כי תוכנו סיבותיו, וכאילו תאמר כי האדים הלחים כבר עלו והאויר האמצעי בתכונה משיבה אותם מים, ישוב זה האפשר מחויב, ואין מנוס אם כן לבל יהיה מטר נתך ארצה [אם לא] על צד הפלא, אלא בשנות הדבר המחייב, ומאשר למחייב ההוא עוד מחייב, אין מנוס שלא ישתנה האמצעי העליון בצד מה, כי המציאות כולו נקשר קצתו בקצתו, ולזה אמרו אין הקדוש ברוך הוא נפרע מהאומה עד שנפרע מאלהיה תחלה, כי הם ברוב יעבדו למשפיעיהם, ואם המשפיעים המאזרים חיל המדריכים עוז למצרים לא ישתנו כלל, גם שתעוז במעוזם לא תאבד האומה על ידי כן, אם לא תחלש יד התומכה ומחזיקה.

וכאשר יתוקן גם כן ענין איזה נברא, יצטרך שפע שופע עליו מתקן ענינו באמצעות לא נשערהו. אבל כי יבא התיקון מצד איזה מעתיר, נראה שיהיה המעתיר אמצעי באותו שפע השופע, באמצעותו יחול על אשר יעתיר בעדו. ולזה בהחיות אליהו בן הצרפית התמודד על הילד שלשה פעמים (מ"א יז, כא), ובזה נתקן ענין הגשם ההוא וקיבל צורת החיות. ואלישע גם כן בהחיותו בן השונמית שכב עליו ושם פיו על פיו וגו' (מ"ב ד, לד), וראשונה אמר (מ"ב ד, כט) ושמת משענתי על פני הנער. ויעקב גם כן (בראשית מח, ט) אמר קחם נא אלי ואברכם, וישת ידיו עליהם (בראשית מח, יד). וכל זה מורה כי השפע מוכן למתברך באמצעות המברך והמתפלל, ולזה ראוי שיקרב אליו במקום או ידבק בו אם אפשר.

ולכן אמר(ו) כי יצחק העתיר לנכח אשתו, כדי שיכוין אליה דעתו יותר, ותשיג שפע יתקן גופה ויוציאנה מתכונת העקרות, ויצלח זה בהיותה יותר קרובה (ממנו) [לו] במקום, ולזה העמידה נכחו להקריבה אליו, כי לא היה אפשר ביותר מזה עודנו עומד לפני ה'.

ואחר שסיפר שזה ההריון היה בדרך פלא, סיפר איך נתהוו אלו הבנים, בענין מורה איך ימשך ענינם ומבין לאחריתם. והוא כי אלו הבנים נלחמו איש באחיו בעודם בבטן, עד שהרגישה אמם שענין זה לא קרה לאשה הרה לעולם, עד שהתעוררה כי על כל פנים

יורה איזה ענין, ולזה שמה פניה לדרוש את השם יתברך לדעת מה זה ועל מה זה, והוא אמרו (בראשית כה, כב) ויתרוצצו הבנים בקרבה ותאמר אם כן וכו'.
ואומר[ה] אם כן, נתפרש יפה בבראשית רבה. אמרו שם (על הכתוב שם) רבי חגי בשם רבי יצחק אמר מלמד שהיתה רבקה מחזרת על פתחיהן של נשים ואומרת להן הגיע (להם) [לכן] כצער הזה מימיכם.
ולפי זה יתפרש הפסוק, שאחר ששאלה הנשים אם קרה להן כן בהריונן ותאמרנה לא, אמרה אם כן למה זה אנכי על הענין הזה, אף על פי ששם בבראשית רבה לא סיימו בפירוש סוף הפסוק, אבל כך פירש רבי אברהם בן עזרא (בראשית כה, כב), והוא פירוש נאה.
ואחרי יודעה כי אין דרך נשים לה, הלכה לדרוש את ה' מפי נביאים, או התבודדה בעצמה בענין יחול רוח ה' לפעמה, ויגידנה מה יהיה בסופה כדברי רש"י ז"ל ((בראשית כה, כב)), כלומר שנכספה לדעת מה שמורה עליו הענין הזר ההוא. ואף על פי שהרמב"ן ז"ל ((בראשית כה, כב)) לא נתחוור בפירושו, מצד שאמר כי לא מצא דרישה אל השם רק להתפלל, כטעם דרשתי את ה' (תהלים לד, ה), דרשוני וחיו (עמוס ה, ד), חי אני אם אדרש לכם (יחזקאל כ, ג), לפי הנראה נשמט ממנו מקרא שכתוב (מ"ב ח, ח) ויאמר המלך אל חזהאל קח בידך מנחה ולך לקראת איש האלהים ודרשת את ה' מאותו לאמר האחיה מחלי זה, וכתוב גם כן (מ"ב א, ב) לכו דרשו בבעל זבוב אלהי עקרון אם אחיה מחלי זה, ואלה הדרישות אינן אלא לדעה מראשית אחרית, ואף זו כן, כי נכספה לדעת מה שמורה עליו זה הענין הזר הקורה אליה.
והשם יתברך הודיעה שזה מתחייב למה שאין בבטנה שני עוברים לבד, אבל גם שני גוים, כי כל אחד מהם יהיה לגוי גדול, ואלה האומות יתפרדו ממעיה, רוצה לומר כי לא יקרה ביניהם הפירוד לימים רבים, אבל תיכף צאתם ממעיה יתחיל וימשך, ואלה האומים לא יהיו שוים באומץ, אבל האחד יאמץ בעת מה והשני בעת מה. וסיבת פירודם יהיה כי הרב יעבוד צעיר, ולהיות זה בלתי נסכם לטבע האנושי, לא יעמדו כי אם במריבה. כי (לא) [לו] סודר הענין בהפך, כי הבכור ימלוך והצעיר יעבדנו, (כי) לא ימשך מזה ריב ומצה, כי הצעיר לא ימאן לענות מפני הבכור, וכבר דרשו (כתובות קג, א) (את אביך) [ואת אמך] (שמות כ, יב) לרבות אחיך הגדול, אבל הבכור לא ימצא את לבבו להכנע לצעירו, והצעיר יבקש המלוכה אשר ניתנה אליו, ולזה תהיה ביניהם לעולם מצה ומריבה. וזהו מה שיורה עליו התרוצצם בבטן, לבקש כל אחד עוז ותעצומות על חבירו.

ואמנם איך קרה זה לא אדענו, כי אין ספק כי לא נבראו אלו העוברים להיות חייתם בריב עד שיתחילו בבטן להלחם. אין מנוס אם כן [מ]לתת לזה איזו סיבה טבעית מחייבת. ואמנם הסיבה לפי הנראה הוא, היות כל אחד מאלה העוברים מזגו מנגד למזג חבירו לגמרי, כי עשו היה אדמוני כולו כאדרת שער, מורה על רתיחת הלחות ורוב העשניות, ויעקב היה איש חלק נח בליחותיו בלתי מעלה עשן. וכן היו דרכיהם ומעשיהם, כי עשו היה איש שדה (בראשית כה, כז) מבקש התנועה, בביתו לא ישכנו רגליו, ויעקב יושב אהלים תפארתו לשבת בית, ואלה העוברים חלוקי המזג מאד, [ו]אין ספק שכל אחד יעיק לחבירו בטבע, כי הדברים החלוקים בטבע כל אחד יקומם על חבירו וידחנו בכחו, ולזה יתרוצצו אלה העוברים בבטן.

אבל אם היה זה הענין טבעי כאשר הנחנוהו, איך יורה זה, דבר עתיד להיות בילדים האלה. זה אמנם יהיה על דרך שביארנו, והוא כי היותם על זה הניגוד בטבע, היה זה נפלא מאד, כי היות האנשים חלוקי המזג מתנגדים, יהיה נמשך לטבע האב והאם. ואם תרצה ליחסו אל המערכת, יהיה נמשך לרגעי ההריון והלידה. ולזה ראוי שהבנים התאומים יתדמו במזג ובמדות הנמשכות אחריו, כי טבעיהם ואבריהם ביום הבראם כוננו ברחם אחד ועת אחת. ונניח שחול הצורה לא יהיה בעת אחת, אמנם ברוב לא יגיע מרחק הזמן ביניהם עד שינגד מערכת האחד למערכת חבירו, מצורף שהמערכת תרשום כפי הכנת המתפעל, ואחר ששני חומרי אלה הילדים שוים בהכנה, איך תרשום בהם המערכת רושם מנגד כל זה הניגוד הרב. זה אמנם זר מאד שיקרה על המנהג הטבעי, אבל חודש מהשם יתברך להיות אות ומופת [למה] שיקרה לילדים האלה.

ולפי זו ההנחה לא נתחלף מזג הילדים האלה, (זולתו) [זולתי] כדי שיורה מה שיקרה להם בבטן אמם, על המוצאות אותנו באחרית הימים, למען ידעו העומדים בימים ההמה כי כן יהיה ענינם כל ימי עולם.

ואם תרצה תאמר, כי רצה השם יתברך לשית עשו כלי זעמו על ישראל, ולזה הטביעו בטבע מנגד ליעקב למען יתנגדו במדותיהם. כי כפי הם תהיה השנאה והאהבה בין האנשים. מצורף עוד, כי למה שידע השם יתברך כי עשו וזרעו יהיה ממורדי אור, הטביעם בענין שישנאו איש את אחיהו, למען הרחיק עשו מעל גבול ישראל ולא ימשך אחריו לאחוזתו. ומחשבות השם יתברך עמקו מאד לא נבין לאחריתם.

ומכל מקום מה שקרה אליהם ברחם הורה על מה שיקרה אליהם כל עוד בחיים חייתם. וכן מה שקרה ליעקב בגיחו מרחם, אות ומופת על אשר יקרה אותנו באחרית הימים, כי יצא וידו אוחזת בעקב עשו (בראשית כה, כו), ואין ספק כי לא היה זה על צד המקרה,

כי בהוכיח השם את יעקב במה שנתחסד עמו אמר (הושע יב, ד) בבטן עקב את אחיו וגו', ואילו היתה העקבה הזאת נופלת על דרך מקרה, מה יוכיח את יעקב בזה. מצורף שהוא דבר זר במנהגו של עולם, כי העובר חלוש הכח מאד, ואיך תאחז ידו בעקב אחיו. אבל היה זה לרמוז מה שיקרה באחרית הימים. וזה כי בהתם מלכות עשיו יתפוש יעקב מלכותו, ונמצא זה אוחז בעקבו. וכן יהיה בעתיד כמו שהתנבא עובדיה (עובדיה א, יח) והיה בית יעקב אש, וכתיב אחריו (עובדיה א, כא) ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו. זהו שאמרו בברייתא (מדרש רבה בראשית, עהכ"ש) שאל הגמון אחד את ר' מן אלין דבית מלכא מי תופס אחרינו מלכות, מיד הביא קלף חלק וכתב עליו ואחרי כן יצא אחיו וידו אוחזת וגו', אמר ראו דברים ישנים מפי זקן חדש. הנה מבואר כי מה שעקב אחיו בבטן היה מכוון לענין, לא מקרה. [ולזה] קורא השם בתוכחותיו ליעקב מה שעקב את אחיו, כמו שהזכיר (הושע יב, ד) כי שרה את האלהים באונו.

אבל עדיין צריך ביאור, והוא, כי מה ששרה את אלהים באונו היה ענין מועיל בעצמו, כי המלאך ההוא היה שרו של עשו כמו שהודיעונו רבותינו ז"ל (תנחומא וישלח עה"כ בראשית לה א), [ו]כי שרה עליו הורה שהכניעו לבל ינגד במשלו בעשו, אבל הסכים על הברכה אשר ברכו יצחק, כמו שהוא (אמרו) [אמור] (בראשית לב, ל) ויברך אותו שם. וזהו על דרך מה שאמרו רבותינו ז"ל (מכילתא, בשלח עה"כ שמות טו א) אין הקב"ה נפרע מן האומה עד שנפרע מאלהיה תחלה. אבל מה שעקב את אחיו בבטן לא היה כי אם אות מורה לבד, לא ענין מועיל בעצמו עד שיהיה ראוי שיזכרהו השם יתברך בתוכחותיו ליעקב.

ואולי זה נמשך למה שכתב הרמב"ן ז"ל (בראשית יב ו, מח כב), כי כאשר יעשה איזה דמיון בפעל דומה למה שראוי שיקרה בעתיד, יתקיים העתיד ההוא על כל פנים, ולכן יעשו הנביאים מעשה בנבואות, כמאמר ירמיה שצוה לברוך (ירמיה נא, סג) והיה ככלותך לקרוא את הספר הזה תקשור עליו אבן והשלכתו אל תוך פרת ואמרת ככה תשקע בבל וגו'. וכן ענין אלישע (מ"ב יג, טז) בהניחו זרועו על הקשת ויאמר ירה ויור ויאמר חץ תשועה לה' [וחץ תשועה] בארם. ונאמר שם (יט) ויקצוף עליו איש האלהים ויאמר להכות חמש או שש פעמים אז הכית את ארם עד כלה ועתה שלש פעמים תכה את ארם. הנה נראה כי כאשר יעשה איזה פעל מאת השם דומה למה שיקרה בעתיד, הפעל הדמיוני ההוא מקיים העתיד שיבא בלי ספק. ולכן אמר השם יתברך בתוכחותיו עם יעקב, כי החסד עמו, שבצע אמרתו והחליט גזירתו שיתפוס יעקב מלכות קיימת

באחרית ימי מלכות עשו בטרם זמנו פוסק, [משום ש]כבר תפסו לפני סופו (ועקבו) [בעקבו].

אבל אמרו מה שעקב אחיו בבטן, רמז למה שהתנבא עובדיה והיה בית יעקב אש וגו' ועלו מושיעים וגו', ורצה השם יתברך שיעשה מזה רמז בפעל כדי שיתקיים על כל פנים, כי בכלותו כהתם הפושעים, ימלוך מלך בישראל יושב על כסא השם יתברך.

אמנם דבר אלו הפועלים הדמיונים המקיימים העתיד על כל פנים כדברי הרמב"ן ז"ל מתמיה, כי זה מטיל רפיון וחולשה ביעודים אשר לא בא עליהם פעל דמיוני שלא יהיו הכרחיים להתקיים, כי אם הם הכרחיים למה יעשה פעל דמיוני בקצתם לקיים היעוד וכבר הוא קיים בלעדיו. ונראה שהיתה התשובה בזה שהפעל הדמיוני ההוא לא יעשה כי אם ביעודים שאינם בטבעם חזקי הקיום, והם המיעדים רע, כי הם אין ענינם שיתקיימו על כל פנים, כי למה שהשם יתברך ארך אפים, אם ישוב הגוי המיועד ברע ההוא אליו וניחם, ישיב מעליהם אפו כאשר ראינו בנינוה (יונה ג, א). ולזה לא יבחן הנביא ביעודים הרעים, שהרי הם אין מענינם שיתקיימו על כל פנים. ולזה לא נמצא אלו הפעלים הדמיונים אלא ביעודים המנבאים רע, כאמרו (ירמיה נא, סד) ככה תשקע בבל ולא תקום. וענין ארם גם כן, אם היה יעוד טוב ליואש מלך ישראל, כבר היה יעוד רע לארם, ומי יודע ואולי ישוב ארם מדרכו הרעה וניחם והשיב השם יתברך מעליו אפו, ולזה הוצרכו הפעלים הדמיונים ביעודים האלה, אבל היעוד הטוב לא יצטרך לפעל דמיוני מקיים.

אבל מה נעשה והרמב"ן ז"ל ממשיך זה ביעודים הטובים שנאמרו לאברהם, כי ברובם נעשה פעל דמיוני מקיים היעוד. ומעתה שמע מה שאומרהו בזה, והוא, שידוע שאין מטבע היעוד הטוב להתקיים יותר מן היעוד הרע, כי כמו שמדת הדין נותנת שהמיועד הרע כשהטיב מעשיו יקרע גזר דינו, כן ראוי שהמיועד בטוב כשירע מעלליו, שחטאיו ימנעו הטוב ממנו. ואין בין זה לזה כלום. ומקרא מלא דיבר הכתוב (ירמיה יח, ט) [ו]רגע אדבר על גוי ועל ממלכה לבנות ולנטוע ועשה הרע בעיני לבלתי שמוע בקולי ונחמתי על הטובה. אבל אם ימשך הענין על הדרך אשר אמרנו, רוצה לומר שהיעודים הטובים והרעים ישתנו, לא ישאר דבר יבחן בו הנביא, כי האותות והמופתים כבר יבואו על פנים רבים אין אימות בהם. ולזה היה מן ההכרח שישים השם יתברך איזה מין מן היעודים חזקי הקיום לא ישתנה בשום פנים. ולמה שלא היה אפשר זה ביעודים הרעים, כי אין מחוק השם יתברך להרע לשבים אליו, אם כן בהכרח שיקיים היעודים הטובים על כל פנים, כי אם לא יותיר דבר, לא יוכל לבחון בו הנביא.

ואחר שלא היה כך רק להכרח אשר זכרתי, ראוי שכאשר לא יתחייב מצד ההכרח, שיונח הענין לטבעו, והוא שיהיו היעודים הטובים אפשרי ההשתנות כיעודים הרעים. וידוע, שאין מקום להכרח אלא כאשר ייעדו היעודים על יד נביא [אשר] נתחייב לשמוע אליו, כמו שבאה על זה המצוה ואמר אליו תשמעון (דברים יח, טו), כי אם לא [י]היה לנו דרך לבחון אותו, [איך] אפשר שנהיה מצוים לשמוע אליו. אבל האבות שלא היו מזה הכלל, רוצה לומר שלא היו מכלל הנביאים שנצטוינו לשמוע אליהם, נשארו היעודים ההם על טבעיהם המוחלט, רוצה לומר שהיעודים הטובים מהם אפשרי הביטול כיעודים הרעים, אלא במה שבא עליו פעל דמיוני שזה מקיים היעודים כולם רעים וטובים.

וזה מסיר ספקות רבות, כי יצחק ברך את יעקב ואמר לו (בראשית כז, כט) הוה גביר לאחיך וגו', וזה היעוד [אין] ענינו שיתקיים באחרית הימים כאשר יהיה בית יעקב אש וגו' (עובדיה א, יח), כי כאשר יכלה עשו כבר נעשה חפשי, אין מנוס אם כן שיתקיים זה היעוד [אלא] בעשו (אלא) בעוד[ו] בחיים חייתו. ואין ראוי שיובן גם כן שיהיה גביר זמן מה, כי המתברך לא יתברך לאמר היום תהיה גביר ויתר זמנך בגלות ושעבוד, לא תובן אם כן הברכה אלא על הרוב מהזמן, ואיך נראהו זה מסכים למציאות. ואילו יום מחר יצמיח השם יתברך קרן לדוד, רוב הזמן אשר עבר עלינו היינו עבדים לאחינו, משועבדים לבני אמנו. וכל שכן, למה שהודיעונו רז"ל כי היינו בגלותו, ולא נקוה להיחלץ ממנו עד עמוד כהן לאורים ותומים, אשר יכלה עשו ויהיה חפשי מאדוניו. ולא נשאר אם כן אלא שנאמר כי חטאתינו המעיטו ממנו זמן זה היעוד הטוב, כי לא היה יצחק מכלל הנביאים אשר נצטוינו לשמוע אליהם, ולזה נשארו יעודיו על טבעם המוחלט בהיותם כולם מקבלי השינוי כפי מעשי המיועדים.

הנה אם כן כל יעוד מיעודי האבות שלא בא עליו איזה פעל דומה אליו מקיים היעוד, היה אפשר שישתנה מצד מעשה המיועד, ולזה לא נעשה בענין העוברים האלה דבר, אלא מה שהיה בלתי אפשר שיקבל השינוי, והוא אחיזת היד בעקב, שאי אפשר שלא יתפוס יעקב מלכות כהתם הפושעים. (והיות העוברים מתרוצצים זה את זה).

אמנם הסיבה הטבעית אשר חייבה אחיזת העקב לא נדעה, אבל מה שחייב היות העוברים מתרוצצים זה את זה, הוא מה שהיה מזג כל אחד מהם מנגד לחבירו. ואמנם הוטבעו על חילוף מזגיהם בדרך פלא, כי רצה השם יתברך שלא יאות אחר לחבירו לסיבות שזכרנו, וכן היה, כי דבר כל אחד ומעשהו היה מנגד לחבירו, כי עשו היה יודע ציד (בראשית כה, כז) ואיש תחבולות, כי הצייד בתחבולות יצוד כדברי רבי אברהם (אבן עזרא, בראשית כה, כז), ואיש שדה אוהב לנוע. ויעקב היה בשתי התכונות בהפך,

כי היה איש תם לא למד תחבולה וערמה כמו שכתב רש"י ז"ל (בראשית כה, כז), ויושב אהלים כי לא אהב לנוע.

גם המעשים אשר היו ביניהם, היו ראויים לסבב ביניהם שנאה וקנאה. ראשונה, אשר לקח יעקב בכורת עשו בענין זר מאד צריך ישוב, כי איך היה מחק יעקב איש תם, לאמר לעשו שימכור אליו בכורתו בנזיד עדשים. וכבר כלל זה המעשה תמיהות רבות, ראשונה כי אין בחוק השלם שיתן עיניו במה שאינו שלו לומר לרעהו מכרה נחלתך לי. ושנית איך יונהו לקחת ממנו בכורה נכבדה במחיר בזוי ושסוי, כי עם היות יסכים בזה עשו לסכלותו, כבר היה ראוי ליעקב לתקן עותו, ולא יונהו אונאה מרובה אין ערוך אליה. כי אם שנניח שמכירת הבכורה לא היתה נוגעת לדבר ממון כלל, אבל לקיחת הבכור פי שנים הוא דבר חידשה אותו התורה לא היה כן לעולמים, ושמכירת הבכורה לא היה דבר כי אם לכבוד לבד שיכבד הצעיר הכבוד הראוי לבכור, עדין לא יראה שיאות ליעקב לאמר לעשו שימיר כבודו בלא יועיל. ואם שנניח כדברי האומר שמכירת הבכורה לא היה נזיר עדשים אבל כסף רב כערכה, עדין יקשה הסדר והגלגול אשר בו נתגלגל דבר מכירת הבכורה, כי אם היה יעקב נותן עיניו בה, היה ראוי להיות(ם) מליץ ביניהם, מעורר עשו מצד יעקב [ש]יתן אליו כבודו בכסף מלא, אבל כשיבא עשו מצידו עיף מבקש ממנו אוכל להשיב נפשו, ושעל זה יתעורר יעקב לצוד את בכורתו לקחתה, זה מאד צריך ישוב.

ומה שיישב זה, הוא מה שאמרו רבותינו ז"ל בבבא בתרא (ב"ב טז, ב) שאותו היום מת אברהם, ובישל יעקב עדשים להברות את האבל, ועשו לפי הנראה לא היה בפטירת אברהם כלל, לא דמעה עינו למותו, ולא נשבר לבו לאבל יצחק, אבל בא אליהם כחסר לב בוזה דרכיו, והוא התעסק בשדה בשגעונותיו, גם כאשר קרה מקרהו לבא אל הבית ומצא יעקב מתעסק בהבראת אביו, לא הסב אליה כמשפט לנוד ולנחם, אבל אמר כדרך הזוללים הלעיטני נא וגו', כלומר אפתח פי ושפוך לתוכה כמו שכתב רש"י ז"ל (בראשית כה ל). ובראותו יעקב מקלה אבותיו על זה הענין הזר, קינא מאד שירשם כבוד יצחק עליו יותר ממה שירשם על יעקב, כי כבוד הבכור על הצעיר הוא מצד היות האב מתחקה ונרשם יותר עליו כי הוא ראשית אונו, ולזה יחוייב הצעיר לכבד האח הגדול כמו שדרשו רבותינו ז"ל (כתובות קג, א), ואחרי היות עשו מקלה אבותיו איך ירשם כבודם בו יותר מיעקב, ולזה אמר יעקב לעשו בראותו רוע מעשיו, אחרי אשר אני מעלה אבותי על ראש תפארתי, וכיום אני מתיחס אליהם יותר ממך, מכרה כיום את בכורתך לי, כלומר שיהיה יחסנו אל אבינו בימים הבאים כיחסנו היום, כי אין מן הראוי שתריח כל היום

ריח שדך ואנכי הולך בעקבות אבינו, וכאשר יעלה על רוחך תתנשא לאמר אשר עליך נקרא שם אבינו יותר ממני.

ועשו התבונן בעצמו ממעשהו אשר בחר בו, ואמר הנה אנכי הולך למות ולמה זה לי בכורה (בראשית כה, לב), ענינו שהטובים ילכו לעולם בדרך אבותיהם הטובים, כמו שאמרו רבותינו ז"ל (ערכין טז, ב) לעולם אל יניח אדם אומנות אבותיו, וכל זה שיהיה נקרא שם אבותיו עליו, ומטבע ההולך שלא בדרך אבותיו ענינו בהפך שישכיח את שמם עד כמעט יאביד זכרם. ולזה אמר הנה אנכי הולך למות, לא בחרתי לכת בדרך אבותי אשר תפארתם לשבת בית, אבל אהבתי להיות למוד מדבר הולך על נפשי על מעונות אריות לצוד ציד, ומה בצע כי יקרא שם אבותי עלי ולא דרכיהם דרכי.

ויעקב ראה כי מכירת הבכורה לבשתו וכלימתו, ולזה אמר (בראשית כה, לג) השבעה לי כיום, ולא רצה זה למען יאסר עשו בזה מיראתו לנפשו, כי איש כמוהו לא יאסרהו נדר וכל שבועת אסר, וכבר אמרו רבותינו ז"ל (ב"ב טז, ב) שחמשה עבירות עבר עשו בו ביום, ומכללם שכפר בעיקר. אבל להיות רואה יעקב מקום הערעור בדבר המכירה, כי בכורת אב כיצחק לא ישקל כסף מחירה, רצה לקיים בשבועת עשו דבר המכירה, לבל יזקק אליו עוד אשר לו המשפט אם יבא לערער עליה. גם כי משפטי האומות עד היום לחזק קנינים, והשעבוד אשר להן חולשה בצד מה, כשישבע המשעבד והמקנה.

וסיפר (בראשית כה, לד) שיעקב נתן הלחם והנזיד לעשו, ושמח בנפשו למה שמילא כרסו, וביזה הבכורה, [ו]גם אחרי לכתו לא ניחם על סכלותו ורעתו לומר מה עשיתי, והוא אומרו ויאכל וישת ויקם וילך ויבז וגו', כלומר גם אחרי לכתו. וזהו שלא מצאנוהו מתאונן עליה כלל כי אם בצירוף תלונת הברכה, שאמר (בראשית כז, לו) את בכורתי לקח וגו', אשר בנפול עליו תלונה עלתה על לבו גלגול הכל. מצורף כי אז הכיר שהקשר אשר ליצחק עם תולדותיו, דבר רב הערך מאד, כי מבורכיו יירשו ארץ, ולזה דאג על הבכורה. מצורף כי בעת ההיא היה בן ששים שנה ויותר, וכאשר בז אליה היה נער חסר לב בן חמש עשרה שנה, ולזה בז אליה ונתנה בנזיד עדשים או בכסף מלא לא נתפרש בכתוב כדברי האומר כן.

ומכל מקום איך שיהיה הענין בא על סדר, ויעקב עשה הראוי על דרך שפירשתי.

ועם כל זה אין ספק, שכאשר השיב עשו הענין אל לבו, וסרה מעליו רוח עועים אשר בעתתו, שטם את יעקב על זה, כי כמו שהוטבעו האחים על טבעים מתנגדים ממשיכים מיעוט האחוה ורוב שנאה, כן נמשכו מעשיהם מקניאים עשו ביעקב, כי אם היות אשר

יעקב לא פעל ועשה כי אם מה שראוי לעשות, עם כל זה דרכיו ומעשיו עם עשו באו בענין אשר כמעט אפילו בשר המת ירגיש, והרפאים יחוללו, אף כי מרגיז הארץ כעשו. ובפרט דבר ענין הבכורה, עם היות שיעקב פיתהו ויפת, מכל מקום כבר הסכים בו מדעתו, ותלונתו לנפשו וחמתו על עצמו, אבל דבר הברכה יקנא יותר מאד, מי יוכל שאתו, שאחר שעשו קיוה להתברך מפי אביו אשר עוררהו בזה, לא שנתעורר מעצמו הוא, בא יעקב ויקח ברכתו, זה דבר מקנא מאד, משלח מדנים בין אחים.

עם שהענין זר בעצמו צריך ישוב, כי לא ימלט מאחד משני פנים, אם שלא היתה ברכת יצחק כי אם בדמות נבואה פשוטה מגדת את אשר יקרה לבנים האלה באחרית הימים, לכשתהיה נפש יצחק כלל [אינו] נוטה לאחד משני הבנים, רוצה בתקנתו ומתפלל עליו. ועל זה הדרך לא יהיה דבר המטעמים עד שתתאחד נפש יצחק באהבת הבן (המבין) [המכין], יתכוין להתפלל על תועלתו, אבל כדי שתוכן נפש יצחק להתאחד בו עד שתגיד לו עתידותיו, על דרך מה שענה הנער לשאול ויאמר הנה נמצא בידי רבע שקל כסף ונתתי לאיש האלהים והגיד לנו את דרכנו (ש"א ט, ח), וכמו שאמר ירבעם לאשתו ולקחת בידך עשרה לחם ונקודים ובקבוק דבש וגו' הוא יגיד לך מה יהיה לנער (מ"א יד, ג).

וחלילה שיהיה זה שכר הנביא בנבואתו, אבל מה שאחשבהו בו הוא, כי כאשר לא תבא הרוח מאת האלהים לנביא מעצמה, אבל יצטרך הנביא לחזר אחריה, לא תושג כי אם בהכניע הטבעים כולם כדי שתתיחד הנפש ותשיג הנעלם ההוא, והטבע ימאן זה, ובעת הלחמו אי אפשר שתשיג הנפש התבודדות הצריך לזה (הניגוד) [בניגוד] טבע המציק, ולזה יצטרך (אל) שיקבל הנביא דבר נרצה אצל הטבע, כדי שיסכים בהתבודדות ויסיר מהעיק. וזה על דרך שאמר (זהר על הכתוב במדבר כט יא) תנו שוחד לסמאל. ונראה שהיו נוהגים הנביאים בזה, עד שאמר אמציה אל עמוס חוזה לך ברח לך אל ארץ יהודה ואכל שם לחם ושם תנבא (עמוס ז, יב), כלומר שם תקח דורונות להתנבא. ולזה מצאו מקום לשקריהם נביאי השקר עד שהיה לוקחים בפרהסיא שכר נבואתם, כמו שאמר הכתוב (מיכה ב, יא) לו איש הולך רוח ושקר כזב אטיף לך ליין ולשכר והיה מטיף העם הזה, ואילו לא היו נוהגים כן נביאי האמת, כבר היה מתפרסם פחזות ושקרות נביאי השקר. ונניח הענין הזה שאין זה מקומו, אלא שרציתי לבארו להיותו מתמיה קצת.

ומכל מקום נתבאר שדרך הנביאים לקחת ארוחה מה, כשירצו להתבודד בהגדת עתיד מה, עם שלא יהיה בהם נטיה באחד מחלקי העתיד אם לטוב אם למוטב. ואם נאמר שברכת יצחק היתה נבואה פשוטה מגדת עתידות מאין נטות לתועלת המוגד עליו כלל,

יהיה דבר המטעמים על זה הדרך. ואם תרצה תחליט הענין ותאמר שהיה לשמח יצחק, מפני שאמרו רבותינו ז"ל (פסחים קיז, א) שאין הנבואה שורה אלא מתוך דבר שמחה. ומכל מקום ברכת יצחק לא תהיה על דרך מברך ומתפלל אלא על דרך מגיד עתידות, לא תועיל בו זכות יצחק ותפלתו כלל, וזה אחד מן הפנים. והשני הוא כי בזכות יצחק ובברכתו אשר היא מורכבת מתפלה והגדת העתידות, נתברך המתברך על הדרך אשר ברכהו.

ועל כל אחד מהפנים קושיות חזקות, כי אם לא היתה ברכתו כי אם הגדת עתיד לבד, למה ירע זה לרבקה עד שהמציאה כל זאת התחבולה המטילה קנאה ביניהם ורבה משטמה, ולמה לא תכסוף גם היא לדעת העתיד לכל אחד מבניה, עד שפשט הכתובים מורה בביאור כי מצד ברכתו ינחלו הטוב הנכלל בה כולו או רובו, כמו שהצענו באופן השני.

אמנם, גם כן עליו ספק חזק, והוא, שאם זכה המתברך בכל דבר הברכה או במקצתה בזכות יצחק ותפלתו, איך זכה יעקב בהעביר כונת יצחק המתפלל והמעתיר, כי גם שנניח שלא יעתר לו השם יתברך להמשיל עשו כמו שכוון יצחק, איך יעתר השם יתברך להמשיל שכנגדו והוא יעקב, אם אמת הדבר שיעקב לא זכה בברכה הזאת כי אם מצד תפלת יצחק, ואיך עתירתו תעציבהו ותפלתו אל חיקו תשוב, ושיהיה הדבר בתכלית החוזק עד שאמר יצחק הדואג על זה לעשו גם ברוך יהיה (בראשית כז, לג), כלומר אחר שיצא מפי דבר אין להשיבו. כללו של דבר כי דבר הברכות על איזה מהאופנים (שנניחוהו) [שנניחהו] מפליא מאד.

ואשר אחשבהו בזה הוא, כי יעקב מטרם ברכת יצחק צלח להיות גביר, כי כבר אמר השם יתברך לרבקה עודם בבטן ורב יעבוד צעיר, אמנם זאת הנבואה לא ידעה יצחק, כי המתנבאים בימים ההם מן הנראה שלא היה להם רשות לפרסם נבואתן, מפני שלא היו נביאים מפורסמים כאשר נמשך אחר כך בזמן הנביאים. וגם בהם עתה נראה שהיה צריך רשות כולל או פרטי מהשם יתברך, שכבר אמרו בפרק קמא דיומא (ד, ב) וידבר ה' (אל משה) [אליו] מאהל מועד לאמר (ויקרא א, א) אמר רבי מנסיא משמיה דרבי מנסיא רבה מנין לאומר דבר לחבירו שלא יאמר אותו עד שיאמר לו לך אמור תלמוד לומר מאהל מועד לאמר, ואם היה זה בחק משה כל שכן שראוי להיות בחק המתנבאים בימים ההם, כי אם השם יתברך יגלה סודו אל עבדיו הנביאים אין להם שיפרסמוהו, ולזה לא ידע יצחק מה שהיה מיועד כבר שיעקב יהיה גביר, עד שחשב את עשו להיות מושל על אחיו.

אמנם רבקה עם היותה יודעת מה שהודיעה השם יתברך ביעקב, דאגה מאד בשמעה כי יצחק רוצה לברך את עשו (מדעתה) [מדעתו ל]אשר הוא אהובו, פן אולי מצד ברכת יצחק ותפלתו יצלח למלוכה, עם היות שכבר נתיעדה ביעקב. וזה מצד שכבר כתבתי למעלה, שהיעודים אשר היו בימים ההם לא היו חזקי הקיום, ולכן דאגה אולי יצחק בתפלתו יהפך המלוכה לעשו. ולזה סיבבה בזאת התחבולה הנפלאה שיבורך יעקב, ועם היות שכבר ידעה שלא יזכה יעקב מצד ברכתו במה שהיה רע בעיני יצחק, כי אין זה מן הראוי וכמו שכתבתי למעלה, עם כל זה מצד שכבר ידעה שיעקב כבר נתיעד להיות גביר הסכימה אל האמת, כי כאשר תחול רוח השם יתברך על יצחק לברך העומד בין ידיו, ישים השם דבר בפיו ויגידהו את כל המוצאות אותו לטוב, אם שיזכה בה מצד ברכתו או זכה בהם כבר, בדבר הממשלה ליעקב.

וימשכו מזה שתי תועליות, האחד שלא יסוב יצחק בתפלתו הממשלה לעשו, והשני שממשלת יעקב על עשיו תהיה יותר קיימת, כי כמו שכתבתי למעלה שהיעודים בימים ההם אשר לא היו חזקי הקיום יקוימו כשיעשה בפעל איזה דבר דומה ליעוד העתיד, כן בלי ספק יחוזקו איזה חיזוק כשיאמר היעוד לאיש המיועד. ומפני שהיעוד שנאמר לרבקה באמרו (בראשית כה, כג) ורב יעבוד צעיר, לא הוגד שנית ליצחק ולא ידע בו כלל, אין ספק שנתחזק באמרו השם יתברך שנית ליצחק ונתברך בו יעקב בעל היעוד.

ואחשוב עוד, כי כאשר ברך יצחק את יעקב כבר ברך אותו כמסתפק אם הוא יעקב או עשו, כי כבר ראינו שהרגיש החשש באמרו (בראשית כז, כ) מה זה מהרת למצוא בני, ואמר עוד (בראשית כז, כא) גשה נא ואמשך וגו', ושילש עוד ואמר (בראשית כז, כב) הקול קול יעקב וגו', ואין ספק שהקול אות חזק מהידים. ומכל זה נראה שלא היה ברור אצל יצחק שהיה עשו בלא ספק, אבל ברכו כמסתפק למה שהיה חושב כמו שאפשר, והוא כי אין ספק שיצחק היה אוהב את יעקב וחפץ בברכתו בכל מה שלא יביא היזק ממנו לעשו, ולזה חשב שברכתו היא אל העומד בין ברכיו, [ו]גם כי יהיה יעקב אי אפשר שתזיק לעשו, כי אי אפשר שיזכה יעקב מצד ברכתו מה שיקשה בעיניו ויהיה הפך כוונתו. ולזה חשב, שאם יהיה יעקב לא ישים השם יתברך בפיו דבר יוזק בו עשו, ואם יתברך במה שלא יוזק ממנו עשו ייטב בעיניו, כי גם הוא יצא מחלציו, ולזה לא רצה שימשך מברכתו כי אם תועלת גם כי יהיה יעקב, ולמה שכבר נטה דעתו שיהיה עשו, עם שלא בא זה אל תכלית הבירור לא נמנע מלברכו. והשם יתברך באהבתו אל יעקב שם בפיו של יצחק בברכו אותו כל הטוב העתיד ליעקב, אם שיזכה בו מצד ברכת יצחק ואם שכבר זכה בו בדבר המלוכה, וזה בל ישית את לבו לבקש המלוכה לעשו.

וכאשר כלה יצחק לברך את יעקב, כשראה שהשם יתברך שם בפיו לאמר הוה גביר לאחיך, חשב להיות מאומת בלי ספק שהמתברך הזה עשו היה, ולא ידע כי לא יצלח למלוכה מצד ברכתו, אבל כבר ניתנה אליו. ולזה בבא עשו חרד חרדה גדולה ויאמר מי אפוא וגו' (בראשית כז, לג). ומכל מקום חתם ואמר גם ברוך יהיה, כי נתן אל לבו כי לא זכה למלוכה מצד ברכתו שיעד, שיהיה בה מקום ערעור לומר שהיתה הברכה בטעות, אבל מה' יתברך יצא הדבר, וגם כי אוכל בתפלתי להסב אותה אליך אין זה מן הראוי, כי איך אשא פניו, אף עלינו לרצות אשר כבר רצה בו השם יתברך.

פרק ג

ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר. החדש הזה לכם ראש חדשים וגו', (שמות י"ב:א'-ב'):

עם היות שהתורה האלהית כלליה ופרטיה ודקדוקיה, נאמרה מפי משה, במצוה הזאת שהיא ראשונה שנצטוו בה ישראל היה הדבור לשניהם, מאשר נתעסקו שניהם בגאולת מצרים, ולכן ראוי שישתתפו במצוה אשר סבתה הגאולה ושהוא מענינה. ועוד כי נבואת אהרן קדומה בזמן לנבואת משה עליו השלום כמו שאמרו לעלי הנגלה נגליתי אל בית אביך בהיותם במצרים לבית פרעה (ש"א ב') והיא פרשה שנאמרה ביחזקאל שהתנבא בה אהרן במצרים, ובעת עלה זכרון אבותינו לטוב שהוציאם משעבוד וגלות מצרים נבחר משה, והוא עליו השלום לרוב ענותנותו נסוג אחור מהשליחות ההוא הנכבד. מצורף לזה אמרו כי להיותו כבד פה וכבד לשון לא יהיה קדוש השם הנכבד היותו שליח מהש"י לישראל ואל מלך הגוים, כאמרו כי כבד פה וכבד לשון אנכי. והיתה התשובה בזה אליו הלא אהרן אחיך וגו', כלומר ידעתי מעלת מדותיו שלא יקפיד אם אתה תהיה ראש לשליחות והוא לא ישמש רק להשמיע דבריך, וגם הוא הנה יוצא לקראתך וגו' כלומר ולא די שלא יקפיד בזה אלא גם כשיראה אותך במעלה הזאת ישמח בלבו, וכבר חשבו רבותינו ז"ל זה למעלה גדולה לאהרן ושקבל שכר על זה, בשכר אמרו וראך ושמח בלבו זכה לחשן משפט על, לבו, ומאשר לא נתקנא במשה בהיותו נבחר לנבואה עם היותו קודם לו, חלק לו השם יתעלה כבוד להתיחד הדבור הראשון לשניהם:

אמנם יש לעיין איך היה שלא השלים השי"ת למשה רבינו שלימות גמורה עד שלא יצטרך לשליחותו שתוף כלל. כי אין ספק שענין משה ומדרגתו היה למעלה מן הטבע. ושהשלימו הש"י בענין נסיי במה שאין בכח האדם ויכלתו להשיג כאמרו ולא קם נביא עוד בישראל כמשה וגו'. בזה הפסוק הודיענו שנבואת משה ומדרגתו הוא דבר למעלה

מן הטבע איננו אפשרי שישיגנו האדם כפי המנהג הטבעי. שאם היה כן היאך אמר ולא קם נביא עוד בישראל כמשה. והש"י לא ימנע טוב מבעליו לבלתי ישיג האדם מעלה שהיא אפשרית לו. אבל ענין הפסוק הוא להודיע כי ענין משה היה מן כח הנסים והנפלאות ויצא מגדר הענינים הטבעיים. כי אם היות שחול רוח הנבואה על האדם הוא ענין אפשרי לפי המנהג הטבעי. אמנם כאשר תחול בו ישקעו כחות גופו עד שיבטלו פעולותיו. אבל כשתחול רוח נבואה על האדם והוא ער עומד על רגליו שלם בכחותיו כאשר ידבר איש אל רעהו זה נמנע בחוק הטבע. כי מי שישיג זאת המדרגה ישיג היותו איש ושכל הבדל בבת אחת. וזהו שהודיעו הכתוב כי זה דבר נסיי חדשו השם ית' והשגיבו בכחו כיתר הנפלאות שחדש לקיום התורה. כי זהו ההכרחי שבכלם כדי שלא יוכל שום נביא מכזב להתפאר שהוא ינבא דבר הפך דברי משה רבינו ע"ה. כי הש"י הודיענו שמה שהשיג משה רבינו מזה הוא למעלה מן האפשרות בדרך הפלא. ושזה הפלא לא יעשה לאדם אחר בעולם כמו שנעשה למשה רבינו. א"כ נדע בזה שכל מי שיחלוק עליו הוא מכזב, כי משה הגיע למדרגה שלא הגיע לאדם אליה לעולם והוא שהוא שב שכל נבדל בפעל ולא היה ענינו מקבל השנוי וההתפעלות עד שישכיל בעת אחד יותר ממה שישכיל בעת אחרת. אבל היו כל העתות אליו שוים בהשגה. וזהו ענין רמזוהו רבותינו ז"ל ריש יומא אמרו שם שבע ימים קודם יום הכפורים ושבעת ימים קודם שרפת הפרה מפרישין כהן גדול. ולמדו זה מסיני דכתוב (שמות כ"ד) וישכן כבוד ה' על הר סיני ויכסהו הענן ששת ימים. מאי ששת ימים זה בנין אב שכל הנכנס למחנה שכינה טעון פרישת ששת ימים:

ויש כאן שאלה איך למדו ממשה רבינו לכהן גדול ביוה"כ ולכהן השורף את הפרה. והלא אין למדין קל מחמור להחמיר עליו. אם המעמד הזה אשר לא היה כמוהו היה טעון פרישה איך נלמוד מזה לכהן גדול ביום הכפורים ולכהן השורף את הפרה:

והתשובה הוא, כי השנוי וההתפעלות לא יבא כי אם מצד ההפך. כי הדבר לא ישתנה מצד עצמו ולא מצד דומהו אלא מצד הפכו. ולכן השכלים הנפרדים להעלות הפך מהם לא יקבלו השנוי. אבל יהיו תמיד שכל בפועל לא ישכילו עת ויסכלו עת. אבל אנחנו להמצא ההפך בנו נשתנה. פעם נהיה חכמים ופעם סכלים. נדע אחר שנסכל ונסכל אחר שנדע, וכלנו חכמים בכח אך נצטרך תמיד להוציא אל הפועל. וגם אחרי כי נוציא קצת כחותנו מן הכח אל הפועל ונשכיל תתחדש לנו עמימה ומחשך ונצטרך להוציא אל הפועל מה שכבר יצא ושב עמום. וזאת היא מדרגת כל אדם לא תעבור זה כפי הטבע האפשרי בשום פנים. אמנם מדרגת משה רבינו ע"ה שהיתה למעלה מן הטבע

כמו שנתבאר היתה נשגבה מזאת. כי הוא היה שכל בפועל ולא היה לו כח שלא יצא אל הפועל. ולא היה גם כן שכלו אחר ששב בפועל מתחדש אלי וליאות וחסרון שישוב כח שלא נשאר לשכלו מסך כלל. ונעלה כל הפך ממנו כי שב במדרגת שכל נבדל. והורה זה באמרו עמדו ואשמעה מה יצוה ה' לכם. באור זה כי היה מוכן לנבואה בכל עת שירצה. וידוע הוא שאלו הפרישות כמו שאמרו ז"ל הם כדי שיתבודד האדם באותם ימי הפרישה בדרכי הש"י ובעבודתו המוטלת עליו ויפשיט עצמו מדמיונות גשמיים המונעים שלמותו ושיוציא אל הפועל מה שבכחו. וזה אמנם צריך לכל אדם שיהיה לו שכל בכח ובפועל. אבל משה רבינו ע"ה שהיה שכלי בפועל למה טעון פרישה, הנשאר אליו מסך כלל ודמיון מטריד יצטרך להחלץ ממנו א"כ איך יתנבא בכל עת. ולפיכך אמר מאי ששת ימים כלומר אין ספק שזאת הפרישה לא הצריכה הכתוב בשביל משה כי הוא לא היה צריך לזה אלא זה בנין אב לכל האחרים שיכנסו למחנה שכינה יטענו פרישה. ושידונו קל וחומר בעצמם ממשה רבינו שלא היה צריך לזה כי לו עליו השלום היו כל העתות שוות מפני שהיה ענינו למעלה מהטבע:

ואם כן יש לתמוה אחר שהשלימו הש"י במה שהשלימו שהוא למעלה מן הטבע האנושי איך רצה הש"י שיאסר לו לדבר מהשלמות שהם בטבע האנושי להשיג בשלמות הרבה. ואם תשיב ותאמר כי אין מתנאי מעלת הנביא רק שישלם במעלות שכליות לא שישלם בכל מעלות אחרות התלויות בכחות גופניות. אין הדבר כן שהרי אמרו בפרק אין בין המודר (נדרים דף כט) אין הנבואה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ועניו וכלן במשה. והרי גבור ועשיר אינן מעלות שכליות. ולא מעלות מדותיות. עם כל זה הם מתנאי הנביא. אע"פ שיש מי שפירש כי בגבור רצה הכובש את יצרו ובעשיר מי שיש בו מדת ההסתפקות. והוא השמח בחלקו. אין הדבר כן שהרי שם בנדרים כשאמרו וכולן במשה הוכיחו. גבור מואתפוש בשני הלוחות וגו'. ועשיר מפסל לך. ואין זה ענין למעלות שכליות ולא למעלות המדות כלל. אבל עיקר הענין כי הנביא ראוי שיהיה שלם בכל השלמות שהם ענין נכבד בעיני ההמון למעלת הכללי. כי הוא שלוח אליהם למען יהיו דבריו נשמעים. וא"כ איך יתכן שתחסר למרע"ה מעלת הדבור. ואין ספק כי אחרי המעלות השכליות ומעלות המדות אין שום מעלה שתהיה ראויה יותר בנביא מזאת. להיות צריך לדבר תמיד בפני עמים רבים. עד שהיותו נקרא נביא מצד דבורו תמיד. כי שם נביא מלשון ניב שתים. וראינו עוד שמרע"ה נפלא מזה איך היה אחרי שנבחר לנביא לא הוסר כובד פיו ולשונו. והוא אמרו לא איש דברים אנכי וגו'. והוא כמתמיה על זה

איך הוא שאחרי דברך אל עבדך לא הוסר כובד פי. ולא השיב הש"י בזה רק מי שם פה לאדם. ולפי הנראה אין התשובה על ענין התימה כלל:

וראינו עוד לרבותינו ז"ל מרחיקים עוד שיהיה למשה מום גופני כלל, אמרו בפ' המקנא (סוטה דף יב) והנה נער בוכה ותחמול עליו ותאמר מילדי העברים זה. קרי ליה ילד וקרי ליה נער, אלא הוא ילד וקולו כנער, אמר ליה רבי נחמיה א"כ עשיתו למשה בעל מום. ואחרי אשר תמהו על זה איך לא תמהו על המבואר בכתוב היותו כבד פה וכבד לשון:

והתשובה על זה, כי מהיות התורה וקבלוה היותר גדול שאפשר שיהיה במין האנושי ראוי לעם שיקבלוה שינתנו הוראות חזקות שהתורה ההיא אמתית. ושיוסר כל ספק מאותן ההוראות ומהענין כלו בכללו שאינו בא כי אם בכל אלהי. ועל זה נמשך יציאת מצרים כלו שרצה הש"י שיתחדשו אותו בגאולה ההיא שהוא בלי ספק התחלת התורה אל כל ישראל, למען ידעו כי הנמנעות בחק הטבע אינם נמנעות בחק הש"י. שיתחדשו אותות בגאולה ההיא שהיא בלי ספק הפנה היותר גדולה בדת. ומי שיכפור אותה יכפור את הדת בכללה ויבטל גמול ועונש לגמרי. ובהיות זה קוטב התורה אשר עליו תסוב הגאולה שהיא הקדמה לתורה. ירצה הש"י שיתפרסם זה הדעת בארץ מצרים לפי שהיא ארץ חרטומים ומכשפים. ומה שיבחן שם שהוא דבר נמנע בחוק הטבע. וכי לא תספיק בו חכמת הכשוף אשר היא סעיף מסעיפי החכמה הטבעית, ראוי שיאמן שהוא נעשה בכח אלהי בלי ספק, ושהנמנע בחוק הטבע אינו נמנע בחוק הבורא. ואלו נתחדשו האותות והמופתים ההם בארץ נעדרת החכמה, היה נשאר ספק בפנה הזאת עדיין. כי אולי יחשבו אנשים שכל האותות ההם נתחדשו בחכמת הכשוף ושהם כלם אפשריים בחוק הטבע:

וזה ענין רמז לרבותיו ז"ל במס' מנחות פרק כל הקרבנות (דף פה) אמר אמרו לו יוצני וממרא למשה רבינו תבן אתם מכניסים לעפריים אמר להם אמרי אינשי למתא ירקא ירקא שקול, וכך פירשו יוחני וממרא שהיו מכלל חרטומי מצרים שחשבו שאלה האותות שחדש הנביא הנאמן שחדשם באותם תחבולות, ולכך תפשו עליו אחרי שבא לרמות ההמון לדעתם המגונה. איך הלך לארץ מלאה מאלה התחבולות. והשיב להם, אמרי אינשי למתא ירקא ירקא שקול, כלומר שהשלם באיזה דבר שיהיה לא תוכר מעלתו כי אם בארץ שימצאו בה חכמים מאותו הדבר בעצמו. כי שם יבחן עוצם חכמתו על חכמתם כמו שהירק היותר משובח ימכר יותר בעיר רבת הירק, כי שם תוכר מעלתו על האחרים. כן ראוי שיבחנו אותותיו בארץ הזאת. כי בכאן יהיו נערכים מבארץ אחרת. יתבאר כאן בלי ספק שהם נעשים בכח אלהי וכי לא תספיק חכמה אנושית לחדשם.

הנה א"כ הענין כלו נוסד בענין אי אפשר שיפול בו הספק שיהיה מתחדש כי אם בכח אלהי גמור:

ולזאת הסבה נשלם משה בכל שלמות נביא. להאמין שענינו בכח אלהי. והוסר ממנו בהשגחה גמורה הדבור הצח. למען לא יחשב להיות כלל בני ישראל וגדוליהם נמשכים אחריו יהיה להמשכם אחר צחות דבריו. כמו שידוע שיאמר על מי שהוא צח הדבור שימשיך לב ההמון אחריו. ושהשקר ממנו יחשב אמת. וזה הדבר כלו בהפך במי שהוא כבד פה. כי גם האמת ממנו לא יקובל כי אם בחוזק הגלותו. ולזאת הסבה היה כבד פה וכבד לשון בהשגחה גמורה. לא שיהיה דבר נופל במקרה.

והיתה התשובה מספקת לשאלתו של משה. ונכלל בתשובה הזאת עיון דק מחכמה. והוא שידוע כי בהעדרים לא יתכן לומר ע"צ האמת פעולה ושימה. כי אין הענין בקנין והעדר כענין בין ב' ההפכים. כי ב' ההפכים לא תכלול אותם סבה אחת. אבל לכל א' מהם סבה מיוחדת. ולכן יאמר שם הפועל בכל אחד מהם. כאשר יאמר בלובן והשחרות. כי מי שהלבין הבגד השחור פעל בו הלובן. לפי שאין סבת הלובן סור סבת השחרות לבד אבל סבה אחרת חדשה הלובן. ולכן יתלה כל א' מהם בפעל. ואין הענין כן בהעדר וקנין לפי שסבתם אחת, ולכן הקנין נתלה בפועל. ולא ההעדר כי איננו נתלה כי אם בהעדר סבת הפועל. כאשר תאמר כי עלות השמש על הארץ סבת האור. הנה כי האור נתלה בפועל ההוא. אבל החשך שהוא נעדר הא וראינו נתלה בפועל רק בהעדר סבת האור. ולכן לא תתכן בו פעולה ובריאה כ"א בהעדרה, לפי שאיננו ענין בעצמו רק העדר ענין אחד. כן הענין בעצמו בכח הדברי החיצוני והאלמות. כי אין ענינם כענין ב' ההפכים שיהיה לכל אחד מהם סבה מיוחדת עד שיצטרך כל אחד רל פועל ומשים. אבל ענינם כענין הקנין וההעדר. שהאלמות אין לו סבה בפני עצמה רק העדר סבת הדבר. ולכן לא יתכן לומר ע"צ הדקדוק שהש"י ישים אלם כי האלמות איננו נתלה בסבה רק בהעדר סבה:

אמנם כבר כתבו החכמים שעל צד העברה הלשונית יאמר על מי שהוא ביטל סבת הקנין, שהוא חידש. וזה אמרו יוצר אור ובורא חשך. אע"פ שלא תתכן בחשך בריאה כי אין עצתו רק העדר סבת האור. ועל זה הענין יאמר במי שכבה הנר שהוא חידש החושך, וזה יהיה על שלש מדרגות. בשתים מהם תאמר פועל החשך לפי העברה הלשונית. ובשלישית לא תאמר כלל. האחד הוא שיאמר על מי שכבה הנר שפעל החשך. וזו היא קרובה להיותה נתלית בפועל על צד ההעברה. השני במי שמנע מי שהוא רוצה להדליק הנר בבית. יאמר על המונע שהוא סבב החשך. השלישי יאמר בו שהוא סבת ההעדר

בדרך העברה גם במי שלא הדליק הנר בביתו שלא יאיר בו, שהוא סבת העדר אור, וזה אמנם הוא באדם. אך הש"י אינו כן. כי כמו שהוא סבת כל אופני קנין. כן הוא סבת כל אופני ההעדר. והענין הזה הוא על דרך שאבאר:

ידוע כל דבר שא"א לספר בו שנפל במקרה. לסדור והנחתו וענינו, מורה על פעל כוון בו, כאשר נאמר על כל ספר מסודר, מאותיות ותיבות, כי זה בלי ספק לא נפל במקרה. אבל נעשה ע"י פעל כוון בו. הנה הפעל המסודר בלי ספק מורה על פועל סדר אותו וחדשו. ובזה אין הפרש בין שיהיה הפועל הש"י ובין שיהיה האדם. אבל ההפרש בין שתי הפעולות הוא, כי החסרון שבפעל האנושי שהוא ההעדר שבו איננו מורה על כוונת הפועל. שיכוון בהעדר ההוא כהוראת הפעל על כוונת הפועל. כי הפעל המסודר אי אפשר שיבא כי אם בכוונת פועל. והעדר הפעל יבא באחד משלש סבות. אם לכוונת מכוין בהעדר ההוא, ואם שלא עלה על לב הפעל ההוא ונשאר נעדר. ואם שעלה על לב אלא שלא הספיק יכולת הפועל אל הפעל ההוא ונשאר נעדר על כן. וזה אמנם בפעלים האנושיים אך בפעולות הש"י אינו כן. ולכן ההעדר הנמצא בפעל האדם איננו נתלה בפעל האדם כלל. כי איננו מורה על כוונת הפועל ממנו. אחר שאפשר שלא בא הפעל מפני סבות אחרות. אך ההעדר הנמצא במעשה השם. מורה הוראה גמורה על כונה ממנו. כמו הדבר הנמצא במעשיו בפעל. כי כמו שאי אפשר שיבא הפעל כי אם בכונה ממנו, כן אי אפשר שיבא ההעדר כי אם בכונה ממנו:

וזהו מה שהשיבו הש"י. מי שם פה לאדם וגו'. איך תחשוב שהיותך נעדר צחות הדבור הוא דבר נפל במקרה. מי שם פה וגו'. כלומר כי כמו שהדבור לאדם הוא קנין מורה על כונה ממנו. כן העדר הדבור לאלמים מורה על כונה ממנו, ואין דבר בפעולותיו נופל במקרה לא הקנין ולא ההעדר שבהם. אבל ראוי שיהיה נתלה בו הכל בכונה גמורה מאתו. הודיעהו בזה כי היותו כבד פה לא נפל במקרה אבל בכונה גמורה מאתו ית' לסבה אשר זכרנו:

וזה ענין בארוהו רבותינו ז"ל במדרש רבה אמרו. ויאמר ה' אליו מי שם פה וגו'. אמר לו אם אין אתה איש דברים לא תחוש הלא אנכי בראתי כל פיות שבעולם ואני עשיתי אלם מי שחפצתי ועור לראיה ופקח לשמיעה. ואם אני הייתי חפץ שתהיה איש דברים בידי היה לעשות כך. גם אני חפץ בעת שתדבר יהיו דבריך נכונים שאני אהיה עם פיך. הדא הוא דכתיב ועתה לך ואנכי אהיה עם פיך. ועם כל זה בהיות קשה למשה שידבר עם פרעה בהיותו ערך שפתים נתן לו הש"י למתורגמן אהרן. ועם היות אהרן גדל ממנו וקודם אליו בנבואה לא נתקנא בו וכבר הזכירו זה רבותינו ז"ל למעלה גדולה אליו שקבל

שכר עליה. אמר בפרק רבי אליעזר דתולין (שבת קל"ט) אמר רבי שמלאי בשכר וראך ושמח בלבו זכה לחשן המשפט על לבו:

וזה המאמר צריך באור, מדוע נתיחס זה הגמול לאהרן על טוב לבבו בנבואת משה יותר מכמה מעלות שהיו לאהרן מצד כהונתו:

והתשובה בזה שכבר הודיעונו רבותינו ז"ל שכל מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה. כמו ששנינו במשנתנו (סוטה דף ט') וכן לענין הטובה. ורצה זה הש"י כדי שתתיישב ענין ההשגחה בלב בני האדם. כי אם לא יבא הגמול הטוב ולא יהיה הפעל הטוב. אפשר שיהיה זה נתלה במקרה ובמנהגו של עולם. אבל כאשר יהיה הגמול באותו ענין בעצמו שהיה הפעל הטוב אז יודע כי זה בהשגחה מהש"י ובכונה ממנו לשלם טוב לטובים. ולכן יחסו ז"ל זה הגמול לאהרן תחת זה הפעל יותר מכמה מעלות טובות שהיו בכהונה גדולה. שהוא מורה שלא זכה אהרן לזאת המעלה כי אם לגמול מזה הפעל. כי דבר ידוע הוא שעל ידי החשן היה נודע ענין העתידות. וזה לא היה ראוי שיגיע לחלקו של אהרן. כי הודעת העתידות הוא דבר ראוי לנביא לא לכהן. כי כמו שמענין הנביא הגדת העתידות לא ענין העבודות כלל. כן מענין הכהן מעשה העבודות לא הגדת העתידות. ושמא תאמר שכיון שרצה הש"י שיהיה כהן גדול משמש בשמונה כלים אשר החשן מכללם זכה אהרן לזאת המעלה מצד כהונתו. אין הענין כן. כי החשן אינו מגיד העתידות מצד היותו חשן לבד אבל מצד האורים והתומים שהיו בין כפליו שלא היו מכלל בגדיו. והראיה עוד בזה שהאורים והתומים לא הוזכרו כאן בסדר ואלה פקודי במעשה הבגדים כלל. כמו שכתב הרמב"ן ז"ל. כי אמר ויעש את החשן ולא אמר ויעש את האורים ואת התומים. כי לא היה זה ממעשה האומנים כלל אבל משה לבדו נצטווה בדבר. כמו שנאמר בפרשת ואתה תצוה ונתת אל חשן המשפט את האורים ואת התומים. וכן עשה כמו שאמר בפרשת צו ויתן את האורים ואת התומים: הנה כל זה מורה שאין ענין אורים ותומים מכלל בגדי כהונה. וא"כ למה זכה בו אהרן, לפיכך דרשו רז"ל שזכה לגמול טוב באותו ענין בעצמו שהראה טוב לבבו. שעם היותו קודם למשה בנבואה לא נתקנא בו כשנבחר לנביא. ולפיכך זכהו הש"י בחלק נכבד והגדת העתידות. אע"פ שלא היה ראוי לעניני הכהונה. אבל מאשר לא נתקנא בנבואת משה זכה בהודעת העתידות שוה לנבואה או יותר ממנה. שכבר הודיעונו רז"ל בפרק בא לו כהן גדול (יומא דף ע"ג) שהעתידות הנודעות ע"י אורים ותומים מחוייבות יותר מהידועות בנבואה. אמרו שם אף על פי שגזרת הנביא חוזרת. גזרת אורים ותומים אינה חוזרות שנאמר ושאל לו במשפט האורים כו' מה משפט אינה חוזר אף גזרת אורים ותומים אינה חוזרת. הנה שזכה אהרן

למדרגה גדולה קרובה למדרגת הנבואה ולא עוד אלא שזכה בה לו ולזרעו. וכל זה בשכר שנתעסק עם מרע"ה בענין יציאת מצרים ולא נתקנא במשה.

מן הטעם הזה באה מצוה זו שהיא התחלת נתינת התורה לשניהם. ואמר ויאמר ה' אל משה ואל אהרן וגו' החדש הזה לכם וגו'. וצריך לבאר מדוע אמר לכם ולא אמר החדש הזה ראש חדשים. וטעם הדבר, כי החדש הזה מצד עצמו איננו ראש חדשים. כי מאשר הגלגל מתנועע בתנועה סבובית לא יתכן שיאמר בחלק ממנו לא ראש ולא סוף. ואע"פ שהחכמים כתבו שזה הזמן ראוי שיהיה ראש הזמנים, על דרך הספור לבד לטוב מזגו ושוי אוירו. זה אמנם יתכן למנין ימות החמה, כי השמש הוא סבת כל ה. אבל למנין הלבנה כאשר הוא מניננו אין החדש הזה ולא שום חדש מחדשי השנה ראשון לחדשים ולא סופם. ולכן אמר החדש הזה עם היותו אינו ראוי מצד עצמו שיהיה ראש חדשים. לכם ראוי שיהיה ראש אחר שנגאלתם בו ושהתחילה לכם בו התורה. כי כל מניננו ראוי שיהיו נוסדים על שרשי התורה לא כפי המנהג הטבעי. כי אין ענייננו נוהג כפי הענין הטבעי אבל כלו כפי הגמול והעונש:

ומזה הטעם בעצמו הוא מה אנחנו מונין לבריאת עולם מתשרי עם היות ההלכה כר' יהושע שבניסן נברא העולם. אמר בפ"ק דר"ה (דף י') חכמי ישראל מונין למבול כר' אליעזר ולתקופה כר' יהושע. לפי שבניסן נברא העולם. ועם כל זה מונין למבול כר"א. כלומר לשנות הדורות, וצריך טעם למה:

והתשובה בזה כי מאשר העולם נדון בתשרי אין ראוי שיהיה מנין שניו כפי ההקפים שהקיף ושב אל נקודה אחת כפי מנין השנים. כי זה המנין אמנם יהיה כפי טבעו שיתחייב שובו לנקודתו הראשונה בסוף השנה. וקיומו אינו כפי טבעו רק כפי משפטו. לכן ראוי שיהיה מתשרי לתשרי. כי כאשר נשלם ההקף מתשרי לתשרי ידענו כי מתשרי שעבר חויב כפי המשפט שימשך עד תשרי אחר. ונמצא מנינו לשנים כפי שרש האמונה המקובל לא כפי שהוא מנינו לחדשים. ולכן אמר החדש הזה לכם ראש חדשים:

אבל על דרך רז"ל ירמוז כי מצוה זו מסורה לב"ד וכי המועדים כלם תלוים בקדוש ב"ד. ושהמערער עליהם בדבר מן הדברים שהסכימו גם כי יטעו בהסכמתם חולק על התורה. כמו שראינו ששלח רבן גמליאל לרבי יהושע שיבא אליו במקלו ובתרמילו ובמעותיו ביום כפור שחל להיות בחשבונו (ר"ה דף כ"ה) וכן עשה לפי שהתורה צותה ללכת אחרי מה שהסכימו חכמי הדור גם אם יסכימו הפך האמת אחרי אשר כן הוא הסכמתם ודעתם:

וזה מ"ש בפ"ק דחגיגה (דף ג') ועוד פתח ודרש דברי חכמים כדרבונות וגו' מה דרבן זה מכוין את הפרה לתלמיה להביא חים לעולם אף דברי תורה מכונים לב לומדיהם מדרכי מיתה לדרכי חיים. רצה בזה שכמו שהדברן הוא מכוין את הפרה לעשות חרישתה ביושר ושלא תלך אנה ואנה. ומן היושר ההוא בא חיים לעולם והם התבואות והפירות. אף דברי תורה מכוונים לב האדם ומפקחים אותם. ולא פקחות שיגיע ממנו נזק או דעת נפסד אלא השגת דעת אמתי ישיג האדם בו למה שהוא תכליתו. שיש חכמות מפקחות לב האדם אבל יטוהו מדרך חיים לדרך מיתה שיקנה מהם דעות נפסדות שבהם יהיה נטרד. אבל התורה לא תשאיר ללומדיה דעת נפסד או מדה מגונה. כמו שאמר שלמה ע"ה (משלי ב' י') כי תבוא חכמה בלבך וגו' מזמה תשמור עליך וגו' להצילך מדרך רע וגו'. אמר שאם יקנה חכמה ותבוא בלבו ותנעם לנפשו ככלי יקר יגיע אליו מזה תועלת עצמי. שהמזמה תשמור עליו והתבונה תצרנהו ותצילהו מדרך רע ומאיש מדבר תהפוכות לבל ילכדהו ברשתו. ונתבאר בדברי רז"ל שזאת היא כונת התורה. ממה שדרשו בפרק קמא דעבודת אלילים (דף י"ז ע"א) כל באיה לא ישובון. וזהו שאמרו כאן שמכוונים לב לומדיהם מדרכי מיתה לדרכי חיים:

ואמרו עוד (חגיגה ג') בעלי אסופות אלו תלמידי חכמים שיושבים אגודות אגודות ועוסקים בתורה הללו מטמאין והללו מטהרין ללוף וסלין והללו מכשירין הללו אוסרין והללו מתירין שמא תאמר הואיל והללו וכו' היאך אני לומד תורה מעתה ת"ל כלם נתנו מרועה אחד. כלן פרנס אחד אמרן מפי הגבורה ברוך הוא. שנאמר וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר. דרשו מלת כל לומר שאפילו דברי מי שלא השיג האמת נאמר למשה בסיני:

וזה הענין צריך עיון איך נאמר ששתי כתות המחלוקת נאמרו למשה מפי הגבורה. הנה שמאי והלל חלקו, שמאי אומר מקב לחלה הלל אומר מקבין, באמת שא' משני הדעות הוא דעת אמיתי והשני דעת הפכו. א"כ אין לדרוש שיצא מפי הגבורה דבר בלתי אמיתי: אבל הענין כך הוא. שכל התורה שבכתב ושבעל פה נמסרה למשה בסיני כמו שאמרו במגלה (דף יט) א"ר חייא בר אבין אמר רבי יוחנן מאי דכתיב ועליהם ככל הדברים מלמד שהראהו הקב"ה למשה כל דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים ומה שסופרים עתידים לחדש ומאי ניהו מקרא מגלה. דקדוקי סופרים הם המחלוקת וחלוקי סברות שבין חכמי ישראל וכלן למדן מרע"ה מפי הגבורה. ושתהיה ההכרעה כפי הסכמת חכמי הדור. וזהו ענין ר' אליעזר הגדול ומחלוקתו ואמרו שם בבבא מציעא (דף נ"ט) עמד ר' יהושע על רגליו ואמר לא בשמים היא כבר נתנה למשה על הר סיני וכתוב בה אחרי רבים להטות.

הנה ראו כלם שר' אליעזר היה מסכים אל האמת יותר מהם, וכי אותותיו כלם אמיתים צודקים והכריעו מן השמים כדבריו ואעפ"כ עשו מעשה כהסכמתם, אחר ששכלם היו נוטה לטמא אע"פ שהיו יודעים שהיו מסכימים הפך האמת לא רצו לטהר. והיו עוברים על דתם אם היו מטהרים כיון ששכלם נוטה לטמא. שההכרעה נמסרה לחכמי הדורות: ולפי שמצוה זו היא התחלת התורה. נרמז זה השרש בפרשה זו. כמו שנרמז כאן שרש הגמול והעונש. כי בהיות זו המצוה התחלת התורה ראוי שיורמזו בה פירוש המצות. והראנו בכאן כי בעשותנו מצות הש"י נצלנו מהפגעים הרעים, כמו שראו שהמצוה הזאת הצילתם מהדבר ההוא במצרים. למען יאמינו כי שומר המצוה הוא למעלה מטבע המציאות ואינו משועבד לגלגל וכחותיו. וזהו שאמרו רז"ל (מ"ק ט"ז) אני מושל באדם ומי מושל בי צדיק שאני גוזר גזרה והוא מבטלה. כלומר שלא שעבדתיו לטבע המציאות. וזה הדעת נתאמת בכלל התורה. כי מצינו בתורתנו הקדושה שלשה התחלות. האחת המצוה הזאת ובזאת ההתחלה הראם עין בעין כי ענין המצוה משנה טבע המציאות. כי מצד הדם הזה אשר היה על המשקוף ועל שתי המזוזות אינו ראוי להנצל מן הדבר ההוא אשר במצרים כי אם מצד המצוה בו. ההתחלה הב' הוא במרה ושם נאמר ויצעק אל ה' ויורהו ה' עץ וגו'. כלומר שנה ה' טבע חקו, שנסו אם הוא מספיק בהסרת המחלה וראו כלם כי כן הוא כי זה מצד העץ אשר הוא הרדופני כדברי רז"ל שהיה ראוי להוסיף במרירות המים המתיקם. ההתחלה הג' היה מעמד הר סיני, אשר אין ספק שכל הענין ההוא למעלה מן הטבע. וזכו כל ישראל מדרגת הנבואה. ואין ספק שהצופה בנבואה משקיף האמתות ורואה אותם ידוע שהתורה ומצותיה הם למעלה מטבע המציאות. ואלו הענינים כלם מורים הוראה חזקה על קיום הגמול והעונש ועל השארת הנפש אחרי הפרדה מהגוף, על דרך שאבאר:

דבר ידוע הוא שאין א' מהנפשות השלוש. הנפש הצומחת לצומח, והנפש החיונית לחי בלתי מדבר, והנפש המדברת לאדם, אין אחת מאלו מושגת בחוש, אמנם קויים אצלנו מציאותם מצד הוראת פעולותיהם. כי כשראינו הצומח מתנועע לכל פאותיו וידענו שלא יספיק לזה טבע לבד. כי התנועה הטבעית לא תהיה כי אם מן האמצע אל המקיף או מן המקיף אל האמצע. קויים אצלנו כי יש בזה המין אשר הוא החי נפש חונית, והשתתפו בזה שני כחות. כח צומח וכח חיוני אשר באורו כח משיג מתנועע ברצון. וכאשר ראינו באדם אלו הכחות ומלבד אלו כח אחר והוא כח המשכיל, וידענו כי לא תספיק לזה נפש חיונית. קויים אצלנו כי יש במין האנושי התחלה השתתפו בה ג' כחות. כח צומח וכח חיוני וכח משכיל. הנה נתבאר כי מציאות אלו הנפשות קויים

מצד הראות פעולותיהם לא מצד חאר. וכאשר גזרנו בנפשות האלה שהם נמצאות מצד פעולותיהם. כן ראוי שנשפוט על קיומם והשארתם על צד שנראה קיומם והפסדם. והנה ראינו בצומחים ובחיונים שכל הויתם וקיומם הוא בדברים גופניים לא בזולתם. א"כ ראוי שנשפוט שיפסדו אלו הכחות בהפסד הגופים שהם נשואים בו. אבל כאשר ראינו באדם שיתקיים ענינו על הפך המנהג הטבעי. ראוי שנגזור שאין ההתחלה שבו אשר היא הנפש נמשכת ומשועבדת אל הגוף. שהרי הנראה מענינו הוא הפך זה. שהגוף מתקיים בדברים שהם הפך טבעו. והוא ג"כ נפסד בדברים שיהיו ראוים להמשיך הויתו. א"כ ענינו כלו שגופו נמשך אחר נפשו. ואחרי אשר ראינו שהנפש תקיים עצמה ותקיים גופה בדברים עושים רושם בה וכן תפסיד גופה מצד דברים מפסידים אותה שאינם עושים רושם בגוף כלל. ידענו שקיומה תלוי בעצמה ושהדברים המפסידים הגוף לא יפסידו אותה אלא תשאר בהפסדו. ולזה הצד באו יעודי התורה כלם גופיים בעניני הברכות. כי בהוראות אלו הדברים גלויים לחוש יתיישב בלבם שהגוף נמשך אחר הנפש ושאין הנפש נמשכת אחר הגוף. ואילו ייעד אותם ביעוד רוחני שתשיג הנפש אחרי הפרדה מהגוף אפשר שהיו מספקים בדברים. ולכן בחרה התורה זה הדרך כדי שיהיה להם מבואר נגלה כי אין ענינם נוהג כפי המנהג הטבעי. אבל יש להם דבר אחר שהוא גדול מן הענין הטבעי:

ולקיום זה העמוד הגדול שהכל בנוי עליו היו האותות והמופתים מתמידים בישראל כדי שתתישב זה בלבבות ויתקיים. כי האותות לא נתחדשו כדי שיאמינו בתורה. כי האמונה הגמורה לא היתה כי אם במה שראו במעמד הר סיני בעיניהם. כאמרו (שמות ג) ויאמר כי אהיה עמך וגו' בהוציאך את העם וגו'. ואמר ג"כ (שם יט) בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם. אבל להתיישב הענין הזה בלב התמידו האותות והמופתים לישראל. ולכן בזאת המצוה אשר היא התחלת התורה. נתאמת זה הדעת. שזאת המצוה תציל אותם מהנגף ההווה במצרים כאמרו והיה הדם לכם וגו' ופסחתי וגו':

אמנם התנה בזה ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר. ודרשו רז"ל כיון שניתנה רשות למשחית לחבל שוב אינו מבחין בין צדיק לרשע. וכונתם בזה ב' שרשים. האחד שה' לא ישנה תמיד טבע המציאות אבל ימשיכהו על הויתו וטבעו כ"א לצורך גדול. והשני כי לדברים כלם סבות כוללות לא חלקיות. ואין הדברים מגיעים לאישים מהש"י בזולת אמצעי. שאלו היה כן לא היה נספה צדיק עם רשע בשום צד. והוא מה שאמר שלמה הע"ה בחכמתו (קהלת ה':ז') אם עשק רש וגזל משפט וגו'. באורו אם תראה במדינה עושק שיהיה האיש הטוב רצוץ משפט בלתי משיג למה שיהיה ראוי שיהיה

משיג לפי שלמותו וענינו. כי האיש אשר הוא נראה טוב שיהיה נגזל המשפט. אבל תתמה איך יחפוץ הש"י בזה. שאלו היו סבות המציאות חלקיות ופרטיות לכל איש מאנשיו ולכל פרט מפרטיו היה זה התימה נופל. אבל סבות המציאות אינם כן. כי כל ענינם בהשתלשלות סבות גבוה מעל גבוה וגבוהים עליהם. ובהיות הסבות כלליות היה צרך שישתנה טבע המציאות בשביל כל אחד ואחד. ולא רצה זה הש"י ואמר להם ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו. וזה ענין ג"כ מסיר ספקות גדולות מדברים רבים מראים בלבול בהנהגה. ונרמזו כל אלה השרשים הנכבדים במצוה זו שהיא ראשונה שנצטוו בה ישראל. ונאמרה כפי דעת רז"ל בראש חדש ניסן.

ולמעלת זה היום הנבחר שהוא בהתחלת התורה זכה לעשר עטרות. ובזה הזמן אנו מקוים הגאולה העתידה. שהרי נחלקו ר' אליעזר ור' יהושע (ר"ה י"א) אם אנו עתידין להגאל בניסן או בתשרי. (והושוו שניהם בדבר זה). ונחלקו שניהם אם נברא העולם בניסן או בתשרי. אבל שניהם שוים בדבר זה שבאותו זמן שנברא העולם אנו עתידין להגאל. וכיון שנפסקה הלכה כר' יהושע שאמר בניסן נברא כמו שאמרו שם חכמי ישראל מונין לתקופה וכו'. ממילא נפסקה הלכה כר' יהושע במה שאמר שבניסן אנו עתידין ליגאל. וזהו שיסד הפייטן ואמר ובו עתידין ליגאל. והוא כר' יהושע שאמר בפ"ק דר"ה בניסן נברא העולם בניסן נולדו אבות בניסן נגאלו ובניסן עתידין להגאל:

פרק ד

וישכון כבוד ה' על הר סיני (שמות כב):

רבותינו ז"ל בפסוק זה נחלקו (יומא ד) יש מי שאומר שזה היה קודם מתן תורה. ומה שאמר ויכסהו הענן שב להר כמו שאמרו שם וישכון כבוד ה' על הר סיני ויכסהו וגו' משה וכל ישראל שומעין ולא בא הכתוב אלא לחלוק כבוד למשה. אבל רבי יוסי הגלילי סובר שזה היה אחר עשרת הדברות כמו שאמר שם ומשה עלה בענן ונתכסה בענן ונתקדש בענן כדי לקבל תורה לישראל בטהרה שנאמר וישכון כבוד ה' על הר סיני ויכסהו הענן ששת ימים למשה. וזה היה אחר עשרת הדברות שהוא תחלה למ' יום דברי ר' יוסי הגלילי. ועל דעתי למדו מזה במסכת יומא (דף ג) שכל הנכנס למחנה שכינה טעון פרישה ששת ימים ולמדו מזה לכהן גדול בים הכפורים ולכהן השורף את הפרה. כמו שאמר שם שבעת ימים קודם יה"כ היו מפרישין הכהן הגדול מביתו ללשכת פלהדרין. ואמר שם גם כן שבעת ימים קודם שריפת הפרה היו מפרישין הכהן השורף את הפרה מביתו ללשכה שעל הבירה צפונה מזרחה. מפני שהם סבורין שכמו שהוצרכה ששת

ימים למשה במעמד המקודש ההוא אשר לא היה כמוהו כן תצטרך לכל נכנס למחנה שכינה לעשות ענין מחודש בלתי תמידי, וזהו שאמר שם אלא מר מהיכא יליף מסיני דכתיב וישכון כבוד ה' על הר סיני ויכסהו הענן ששת ימים. מאי ששת ימים בנין אב לכל הנכנס למחנה שכינה שטעון פרישה ששת ימים:

אבל יש כאן שתי שאלות. האחת איך למדו ז"ל מפרישתו של משה לכהן גדול ביום הכפורים ולכהן השורף את הפרה. שהרי אין מדין קל וחומר להחמיר עליו שאם משה הוצרך פרישה למעמד ההוא המקודש אשר לא היה כמוהו אין להצריך פרישה לכהן גדול ביום הכפורים שאינו כי אם יום אחד ולכהן השורף את הפרה גם כן שאינו אלא מעשה אחד גם כן:

והשאלה השנית שאם נוכל לומר שאין רז"ל מקפידין לחלק בכך. אלא הן סוברין שכיון שמצינו שהנכנס למחנה שכינה על ענין אחד שטעון פרישה ששת ימים כן ההיקש לכל הנכנס למחנה שכינה לענין חמור כמוהו או קל ממנו. עדיין קשה לנו אם כן למה לא הוצרך משה פרישה למעמד הר סיני כשנתנו עשרת הדברות כמו שאנו מצריכין פרישה כל הנכנס למחנה שכינה על איזה ענין שיהיה:

ותשובת שתי השאלות אחת. והוא שמשה רבינו ע"ה לא הוצרך פרישה מצד עצמו אלא להיות לו משל ודוגמא לדורות. וה כי אין ספק שהפרישה תצטרך למה שהצטרך אליה כדי להעתיק נפשו מענין לענין. וכדי שיהיה מוכן לקבל שפע או לעשות מעשה לא היה מוכן אליו בתחלה. וזה הענין איננו בחוק משה כלל כי אחרי ראותנו שהיה מתנבא בכל עת שירצה כמו שאנו מקובלים מזה סומכים על המקרא שאמר עמדו ואשמעה וגו', הנה נראה שהיה מוכן בכל עת בשוה לא יצטרך לפרישה להיות מוכן יותר. אבל היתה פרישתו כדי להיות משל ודוגמא לדורות לכל הנכנס למחנה שכינה יפרוש קודם ולא יקל ראשו בלעדה. ומזה הטעם לא הוצרך לפרוש במעמד הר סיני לפי שמצד עצמו לא היה טעון פרישה. אבל הצריכו הכתוב פרישה בתחלת ארבעים יום ללמוד ממנו לדורות. וזהו מה שאמר שם ואלא מר מהיכא יליף מסיני דכתיב וישכון כבוד ה' על הר סיני ויכסהו הענן ששת ימים זה בנין אב וכו' מאי ששת ימים. שהרי משה לא היה צריך לפרישה שהרי מוכן היה בכל עת כמו שכתבנו. ואם היה צריך לפרישה למה לא הוצרך לפרש קודם מעמד הר סיני וכיון שכן מאי ששת ימים אלא זה בנין אב. כלומר לא בשביל עצמו אלא ללמוד ממנו לדורות שכל הנכנס למחנה שכינה טעון פרישה ששת ימים:

ואמנם היות משה מוכן לנבואה שיתנבא במדרגת נבואה גדולה ממדרגת הנבואה. הוא ענין נפלא צריך שיתבאר. איך יתכן לשכל נקשר בגוף גם כי יהיה גוף פשוט. וכל שכן

אם יהיה מורכב. לפי שידוע שאי אפשר שימצא זה אלא בנמצא שלא ישיגהו הפך, וזו היא מדרגת השכלים הנפרדים או הגופים השמימיים. שמצד שלא ימצא להם הפך לא בעצמם ולא חוץ מהם ישארו תמיד על ענין אחד ולא יתפעלו מדבר, אבל הנמצאים הטבעיים אשר הם מתחת גלגל הירח. הן שיהיו גופות פשוטות או מורכבות אי אפשר שלא יתפעלו וישתנו, אם מן ההפכים הנמצאים בתוכם אם הם מורכבים. או מן ההפכים הנמצאים חוץ להם אם הם פשוטים. כמו שיתפעלו וישתנו המים מהאויר כל א' מהם מחבירו ועם היותם פשוטים. וא"כ משה רבינו שהיה בעל גוף מורכב מד' יסודות איך יהיה שימצא בכל עתותיו שוה מוכן על ענין אחד. זה פלא עצום עובר מן הטבע:

והתשובה כי אמנם נבואת משה רבינו היה דבר נסיי אין באפשרות אדם להגיע אליו. וזה מה שאמר הכתוב ולא קם נביא עוד בישראל כמשה. וביאורו שלא יקום עוד מי שיזכה למדרגתו. כי מלת קם עומדת במקום הווה משמש לעבר ולעתיד. כי כן ימצא בלשוננו תמיד. ומאשר התורה נצחית אמר ולא קם שבכל זמן גם האחרונים שיהיו יעידו ויאמרו ולא קם והוא כמו ולא יקום עוד מי שיזכה למדרגתו. ואלו מדרגתו אפשרית בחוק האדם למה יאמר הכתוב כן הנה השם יתברך לא ימנע טוב מבעליו. אבל הודיענו שהוא דבר בלתי אפשר בחוק האדם. ורצה לזכות בו משה רבינו לתועלת התורה ולא רצה לזכות בו אחר:

אמנם איך בא זה הענין הנפלא למשה, אחשוב שהיה ע"ד שאבאר. והוא שכל דבר שמשתלשל ונמשך ע"י האמצעיים אמנם נמשך על יחס וסדר מה שהשפיע אל המקבל. ולה יצטרך שיהיה היחס ההוא שמר וכל עוד שהמקבל לא יהיה מוכן לקבל יתבטל היחס או יתקלקל. אבל מה. שמגיע לאיזה נביא מאת השם יתברך בלא שום אמצעי אין שם שום יחס ולא יצטרך הכנת המקבל, אבל אם ירצה השם יתברך יכונן העצים והאבנים כמו שיכונן איש שלם היצירה מעותד להיות שלם בשכלו. שהכנת המתפעלים לא תצטרך אלא השפעים המשתלשלים על ידיד אמצעיים שהשפעתם מיוחדת ומוגבלת כפי השגת המקבלים. ואחרי שרצה השם יתב' לזכות משה ולנבאו מבלי אמצעי כמו שנראה בפסוק פה אל פה אדבר בו. יחוייב שיהיה מוכן בכל עת בשוה כי אין מעצור לה' להשפיע עליו תמיד ואין השפעתו מוגבלת בהכנת משה:

ועל דרך זה נתבאר ענין אחר סתום בסדר זה שאמר הנה אנכי שולח מלאך לפניך וגו' השמר מפניו ושמע בקולו וגו' כי לא ישא לפשעכם כי שמי בקרבו. ויש בפסוקים אלו שאלות גדולות. האחד במה שהחמיר והפחיד את ישראל שלא ימרו בו כי לא ישא לפשעם. ונראה שהוא כאמרו אל תחשבו להתנהג עמו כאשר נהגתם עמי שהייתם

ממרים ואני הייתי סולח לפשעכם. כי אין זה מדרכו כי לא ישא לפשעכם כאשר סלחתי אני. ואם כן יראה שיהיה ענינו הפך מה שכוון בו. והוא כי הש"י אמר ושלחתי לפניך מלאך וגרשתי את הכנעני וגו' כי לא אעלה בקרבך כי עם קשה ערף אתה פן אכלך בדרך. נראה מזה כי לתועלת ישראל היה מיעד אותם לשלוח לפניהם מלאך מפני שהיו חוטאים תמיד ויקל ענינם יותר עם המלאך ממה שיקל עם השם יתברך ומקרא מוכיח בהפך שאומר כי לא ישא לפשעכם כאשר סלחתי אני:

והשאלה השנית איך אמר כי לא ישא לפשעכם. וכתב רש"י שהרי שליח הוא ואין בידו לסלוח. וזה דבר מתמיה, כי אין ראוי שתבא הסליחה ממנו אבל מהשם ית' אשר ממנו הסליחה והוא יכול לסלוח כמבראשונה. ואם נאמר שירצה לומר שהשי"ת לא ירצה לסלוח מפני שהקלנו בכבודו, אין ראוי שיאמר כי לא ישא לפשעכם אבל הי' ראוי שיאמר כי לא אשא לפשעכם, ולשון לא ישא זר מאד כאלו הוא מורה שנמסרנו כמעט לקבל אותו כאלוה אמצעי בין השי"ת ובינינו, וכן אמרו השמר מפניו ושמע בקולו אל תמר בו ואין לנו לקבל מצוה או אזהרה אלא מה' לבדו:

אבל התשובה בזה על הדרך שכתבנו. והוא שאמרו כי לא אעלה בקרבך כי עם קשה ערף אתה פן אכלך בדרך. ואמרו כי לא ישא לפשעכם, הם דברים מתנגדים אבל על כוונות שונות, והוא שהרע שיגיע להם מצד שיעברו דברי השם ית' בהיותו מתיחד בהנהגתם אמנם הוא מצד המרי בדברו והעונש על עברם בדברו, ויגיע מזה חשש כליון לא הפסד דרכם לבד והוא אמרו פן אכלך בדרך. וזהו עונש עצום ראוי לירא ממנו מאד, אבל הרע המגיע מצד עבור דבר המלאך אינו על צד העונש אבל על צד שיתבלבל השפע והסדור המגיע להם ממנו, וזה עם היות שאי אפשר תיקונו אין החשש גדול כל כך כמו שהיה בהיות השם ית' מתיחד בהנהגתם שיהיו מסוכנין מהכליון הגמור:

וביאור הענין הזה כי בהיות השם ית' מתיחד בהנהגתם אם ימרו את דברו. אמנם היה משיג להם הרע מצד העונש. ויש בזה להקל ולהחמיר. אמנם להחמיר מצד מה שיראה ראוי עונש גדול מספיק לכלותם והוא אמרו פן אכלך בדרך. ואמנם להקל מצד שאם ירצה השם ית' לסלוח חטאתם יהיו מוכנים לקבל שפעיו והנהגתו כבראשונה, כי השפעים הבאים מהשם ית' בלי אמצעי אינם נתלים בהכנת המקבלים כמו שכתבתי, והשם ית' לחמלתו על ישראל ומיראתו פן ישיגם העונש הגדול שהוא הכליון הגמור רצה לשלוח לפניהם מלאך. ועל זה הצד יהיו שמורים שלא ישיגם הכליון על צד העונש. אבל הודיעם שהם צריכים ללכת כפי מה שינהיגם המלאך והוא אמרו השמר מפניו וגו'. ואין זה על דרך מצוה ואזהרה אלא על צד המשל, שאם תגיע הנבואה לנביא באמצעות

המלאך הזה שילחמו ראשונה עם האמורי לא יעברו דבריו להלחם עם החתי והפרזי כי יגיעם מזה רע אי אפשר לקוות ממנו הסליחה. והוא כי השפעים המסודרים על ידי אמצעיים מיוחדים ומוגבלים אי אפשר שישתנו. ואינם כפעלים המסודרים שלא על ידי האמצעיים, ולפיכך עם היותם בטוחים מהכליון הבא אל צד העונש צריכים מאד להשמר מהרע המגיע שלא על צד העונש אבל על צד הפסד ההנהגה והסדור, אשר אי אפשר לקוות תמורתו אם תהיה הנהגת המלאך מתיחדת בעת ההיא בארץ מה והם ילכו אל ארץ אחרת, איך יקוו תיקון, זה אי אפשר בשום פנים, והמלאכים אין ספק שיש להם הנהגות מיוחדות ועל ענינים מיוחדים כמו שנאמר לדניאל שר מלכות יון ושר מלכות פרס. ואמר בפרק ערבי פסחים (פסחים דף קיח) בשעה שהפיל נבוכדנצר לחנניה מישאל ועזריה בתוך כבשן האש עמד יורקמי שר של ברד לפני הקב"ה ואמר אלך ואצנן את הכבשן. עמד גבריאל לפני הקב"ה ואמר אין כבודו של הקב"ה בכך, אלא אני שר של אש אלך ואקרר מבפנים ואקדיח מבחוץ כדי שיהיה נס בתוך נס. הנה מבואר שאם לא על דרך פלא אין כחו של יורקמי אלא לקרר ולא של גבריאל אלא לחמם וכן ההיקש בשאר. הנה אם כן מי שיתנהג על צד השפעת מלאך אם ישנה בצד קבול השפעתו א"א לקוות תקונו, מפני זה אמר כי לא ישא לפשעכם:

והרמב"ן הקשה כאן למה לא התפלל משה כאן שלא תהיה הנהגתם על ידי מלאך שהתפלל בזה אחר העגל כשאמר לו השי"ת ושלחתי לפניך מלאך ואמר אם אין פניך הולכים וגו'. ואחר שקבל הענין בכאן איך יבקש להרויח בעבור מעשה העגל לבטל דבר זה. ואין זה קשה אצלי כי השם ית' לא אמר למשה בכאן שיעלה מעליהם כמו שאמר למשה אחר מעשה העגל שאמר כי לא אעלה בקרבך וגו'. ואע"פ שאמר לו הנה אנכי שולח מלאך לא היה מתחייב מזה שלא יהיה ה' ית' שם, שהרי אמר ועברתי בארץ מצרים וגו' ודרשו רבותינו ז"ל אני ולא מלאך וגו', ואעפ"כ היו מלאכים משחיתים עמו כמו שדרשו במכילתא ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו וגו' מגיד שמשניתנה רשות למלאך לחבל אינו מבחין וגו' שנאמר לך עמי בא בחדריך וגו'. והענין לפי שעם היות שהקב"ה בעצמו ובכבודו עבר במצרים עם כל זה היו המלאכים השחיתים עמו כענין שנאמר (זכרי' יד) ובא ה' אלהים כל קדושים עמך. ולפיכך לא יתחייב ממה שאמר הנה אנכי שולח מלאך לפניך שלא יהיה עמהם גם כן השם ית' בעצמו ובכבודו. ולמה יקשה יותר במה שאמר אליהם הנה אנכי שולח מלאך ממה שאמר ושלחתי את הצרעה. ואין במשמעות אחד משניהם שיעלה השם ית' מעליהם. אבל כמו שהצרעה תהיה כלי מפצו כן יהיה כלי משחתו המלאך. ולפיכך לא נצטערו בזה ישראל ולא משה כלל. אבל למטה

כשאמר אליהם הענין בפירוש ואמר כי לא אעלה בקרבך וגו'. אז הבינו בפירוש הענין כמ"ש וישמע העם את הדבר הרע הזה ויתאבלו ולא שתו איש עדיו עליו. שרוצה לומר שכאשר שמעו העם את הדבר הרע הזה והוא סור השגחת השם ית' מהם התאבלו על מה שנפקד מהם ולא שתו איש עדיו עליו:

והעדי הזה פירש הרב רבי לוי בן גרשום שהוא העדי שנתן להם במתן תורה והוא הנימוס התוריי שהוא עדי ושלימות למי שיתנהג בו. וכבר באר זה הענין אחר זה ואמר שהם שהתנצלו העדי שהיה להם מהר חורב. כלומר שהסירו צוארם מתחת עול התורה. והסבה היתה לעזבם עול התורה שכבר הובטחו בקבלתם עול התורה שהשגחת השי"ת תדבק בהם מפני התורה, וכאשר ראו שנפקד מהם זה התכלית כמו שאין תועלת להם בתורה והיה להם מרי שני. ולזה אמר השי"ת למשה אמור אל בני ישראל אתם עם קשה ערף ולא תוכלו לצאת מדעותיכם הנפסדות אשר גודלתם עליהם וזה יהיה סבה שאם אעלה בקרבך זמן מועט ישיגך הכליון מפני העונש שאביא עליכם מהמרכס פי ועתה הוספת לחטוא ולהוריד עדיך מעליך. כי מלת הורד הוא מקור וכאלו בא בתמיה זה הלשון, הנה אדעה מה אעשה לך. ואמר בואלה שמות רבה מהו עדיך רבי שמעון בן יוחאי אומר כלי זיין שנתן להם הקב"ה שם המפורש חקוק עליו. ואז התפלל משה לבטל הגזרה הרעה הזאת לא שליחות המלאך אך כי אם שלא אעלה בקרבך כאמרו אם אין פניך הולכים אל תעלנו מזה ולא אמר שלא יעלה עמהם המלאך. כלומר שלא יתנם אל הנהגת מלאך וכוכב ושהוא יעלה השגחתו מהם:

אבל במה שראוי לתמוה איך התפלל משה לבטל מה שאמר לו השם. כי מן הנראה שמה שאמר לו השי"ת כי לא אעלה בקרבך אמנם אמר זה לחמלתו על ישראל וליראתו פן ישיגם הכליון כפי דרכם הרע אם יהיה בתוכם. ולשון הכתוב מוכיח כן כי לא אמר כי לא אעלה בקרבך כי עם קשה ערף אתה בלבד אבל הוסיף ואמר פן אכלך בדרך. והוא כאמרו אינני אומר דבר זה מצד עצמי אבל לחמלה עליך מיראתי למה שיקרך מזה. וכן מוכיח עוד למה שהשיב השם ית' למשה אחר שנצטערו ישראל על הענין כמו שכתוב וישמע העם את הדבר הרע הזה ויתאבלו. והשם השיבם כמו שכתוב ויאמר ה' אל משה אמור אל בני ישראל אתם עם קשה ערף רגע אחד אעלה בקרבך. והוא כאומר אל תצטערו בזה כי הנה כפי ענינכם יותר טוב לכם זה משאלך אני ביניכם כי תהיו מסוכנים כפי ענינכם. ואחר זה איך התפלל משה ואמר אם אין פניך הולכים וגו' ולמה לא יחוש למה שחשש השם ית' בזה. אין זה אלא כמו שהרופא שאומר לחולה שהמאכלים הבריאים אינם טובים אליו לרוע מזגו עם היותם טובים לבריאים, שאין ראוי שישיבנו החולה על

כל פנים שיאכילנו אותם וימשך מזה מה שימשך, הוא זה ספק גדול צריך להתבאר. וכן בקשר הפרשה ספקות רבות צריכות באור:

הספק הראשון הוא כי אחר שאמר משה אל השי"ת ראה אתה אומר אלי העל וכו', היה לו להתפלל מיד ולומר אם אין פניך הולכים וגו'. והנה לא עשה כן אבל אמר ועתה אם נא מצאתי חן בעיניך וגו'. וזה באמת בקשה טובה וראויה. אבל יראה שאינו מענינו של דבר כלל:

והספק השני אחר שהשי"ת אמר לו פני ילכו וגו'. איך השיב משה אם אין פניך הולכים וגו'. ולמה הטיל ספק במה שהודיע לו הקב"ה בודאי:

הספק השלישי אחר ששנה לו הקב"ה ואמר גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה. איך שילש עוד ואמר אם נא מצאתי חן בעיניך ה' ילך נא ה' בקרבנו, ונתן טעם לזה ואמר כי עם קשה ערף הוא. וכללו של דבר שפרשה זו צריכה באור רחב:

וזהו מה שנראה לי בה. כי בתחלה קבל משה לפני הקב"ה כי אמר ראה אתה אומר אלי וגו' ואתה לא הודעתני את אשר תשלח עמי. והוא אמרו אחרי אשר בחרת לתועלתן של ישראל שתהיה הנהגתן על ידי מלאך. אם לא מצאתי חן בעיניך היה ראוי שתודיעני המלאך מי יהיה ולא תדבר עמי ברמז ובמסתיר פנים. ואחר שאמר זה שקובל עליו. לא רצה להתפלל ראשונה שילך השי"ת עמהם. להיותו ירא למה שחשש השם ית' שלא יהיה זה סבת כליונם, אבל התפלל בענין שמחמתו יתבטל החשש ההוא. ואמר אם נא מצאתי חן בעיניך הודיעני נא את דרכיך וגו'. ופירושו כך הודיעני נא את דרכיך והם מדותיך בענין שאהיה מצד ידיעתי אותם מוצא חן בעיניך ומספיק להתפלל עליהם ולבטל כל צרה שתבא עליהם מצד עונש חטא מה. ובכן יסתלק מה שחששת ואמרת פן אכלך בדרך. וראה כי עמך הגוי הזה כאלו ראה כי הדרך הזה יותר הגון והוא שיסתלק חשש כליונם בדרך זה. ושלא תצטרך לעלות מעליהם יותר משתצטרך להפרד מאתם מפני חשש כליונם, כי הם עמך ואיננו ראוי ונאה לאב החומל שיתרחק מעל בנו, וטוב יותר להסיר מעליהם הרע על דרך זה. ואז השי"ת השיבו ואמר פני ילכו וגו'. והוא כאמרו אינני צריך להודיע דרכי בשביל זה. ומה שאמרת שאינני ראוי ליפרד מהם כי הם עמי, גם אני אין דעתי בכך כי פני ילכו בקרבכם כאשר אניח לך ולהם. וזה כשיהיו בארץ ישראל אשר שם מנוחתם עדי עד:

אמנם צריך ביאור למה לא יחוש השי"ת למה שאמר כי לא אעלה בקרבך כי עם קשה ערף אתה פן אכלך בדרך אחרי היותם בארץ ישראל כמו שיחוש בהיותם במדבר:

והתשובה בזה כי החטא שיחוש עליו השי"ת פן ישיג כליון לישראל ממנו הוא חטא עבודת אלילים דומה למעשה העגל, כי בשאר העבירות לא יצא הקצף מהשי"ת כל כך אבל על עבודת אלילים ראוי לחוש יותר. וזה החטא ראוי לחוש ממנו במדבר יותר מבארץ ישראל, כי מצד שישראל היו יודעים ששאר הארצות נמסרות להנהגת הכוכבים והמזלות כמו שאמרו ז"ל (כתובות קי) כל הדר בח"ל דומה כמי שאין לו אלוה, וזה מצד ששאר ארצות העכו"ם מסורות לשרי מעלה והנהגתם א"א שתשתנה אלא ע"ז הפלא. כמו שפירש באמרו כי לא ישא לפשעכם, ולפיכך כל הדר בח"ל מצד היותו תחת כוכב או מזל אי תפלתו נשמעת כל כך, כאלו היה בא"י שאינה תחת ממשלת קצין שוטר ומושל בלתי לשי"ת לבדו, כמ"ש הכתוב (דברים לא) וזנה אחרי אלהי נכר הארץ. הנה ביאר שהאלהות כלם מלבד הש"י לבדו נכרים בארץ ההיא, ולהיות ישראל יודעים זה יהיו יותר קרובים לעטות בעבודת אלילים בהיותם בחוצה לארץ. כמו שאמרו קום עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו, יותר ממה שיטעו בזה באי". מצורף שיותר ראוי שיהיו דבקים בשם הנכבד בארץ הקדושה מבחוצה לארץ. וגם כי ראוי לחוש פן ישיגם הכליון בהמרותם דבר השם יותר במדבר מבארץ ישראל, מצד היות המדבר מקום סכנה נחש שרף ועקרב וצמאון אשר אין מים, והמקום עלול שם יותר לקבל הכליון משאר המקומות, ולא כמו אותם שמתחסדים לומר כי יכולת ה' שוה בכל מקום להטיב ולהרע. כי אין הענין כן. אבל הש"י הטביע המציאות בענין שיהיו מקומות הסכנה יותר קרובים להפסד משאר המקומות. מפני שאם לא יתמיד שם השגחתו על האיש המנויין ההוא ויעזבנו למקרה הזמן ישיגנו הרע. ולא כן הדבר בשאר המציאות מכל זה כי אין ראוי לפחד עליהם שם כל כך, ולפיכך אמר הש"י למשה אינני צריך להודיע דרכי בשביל זה כי אין דעתי להפרד מעליכם אבל פני ילכו בתוככם. וזה אמנם בהניחי לך ולהם. כי בלשון משה ידבר לכל ישראל כמו שאמר לשמרך בדרך. שאין פירוש לשמור משה בלבד. ומשה לא הספיק לו זה ואמר אם אין פניך הולכים מעתה אין ראוי שמזוז מכאן כלל. כי אם לא במה יודע אפוא שאנחנו מופלאים משאר העמים אם לא בלכתך עמנו, כי בהיותנו בא"י לא יתלו זה בנו אבל בארץ, מצד ראותם כי בהיותנו בחוצה לארץ לא היית מתהלך בקרב מחננו. והש"י הודה על דבריו ואמר גם את הדבר הזה אעשה כי מצאת חן בעיני ואדעך בשם. האריך בדבר ואמר כי מצאת חן בעיני שיהיה מענה על מה שאמר משה החלה להקב"ה ואתה אמרת ידעתיך בשם. וגם מצאת חן בעיני כי זה עשה מצד החן אשר מצא בעיניו. ואמר ואדעך בשם שם למה שאמר ואתה אמרת ידעתיך בשם. לא מצד ישראל כמו שאמר משה ונפלינו אני ועמך מכל העם. אבל מצד כי מצאת

חן בעיני. וגם לרמוז בזה כי מה שהודה לו הקב"ה שילך בתוכם ולא על ידי מלאך זהו בימי משה. אבל אחריו בימי יהושע יהיה המלאך הנזכר מנהיג ישראל עד בואם אל המנוחה ואל הנחלה וכמו שנבאר:

ואחר שהודה לו הש"י זה. היה מתחייב שישוב משה לשאלתו הראשונה שיודיענו דרכיו. כדי שיהיה רצוי בהם להתפלל על ישראל אם יחטאו. כי אם לא כן ישוב חשש הש"י למקומו והיה יותר טוב לישראל שיפרד הש"י מהם. ולפיכך חזר לשאלתו הראשונה אלא ששאל אותה בענין יותר רחב מפני שהיה עת רצון. ואמר הראני נא את כבודך. ולא כוון בה משה להשיג אמתת עצמות הש"י כמות שהיא. כי חלילה לו למשה שיבקש זה. כי כבר באו מופתים גמורים שאין עצמותו גלויה אלא לעצמותו ושהוא מן הנמנע חילוף זה. וכבר נשאל אחד מהחכמים מהו הבורא. והשיב אלו ידעתיו הייתיו. אבל ממה שהשיבו הש"י ואשר כי לא יראני האדם וחי. נראה שהיתה שאלתו של משה שישיגנו עודנו מחובר בגוף ונפש כמו שתשיגהו הנפש אחרי הפרדה. ושלא ימנעהו הגוף בדבר מה. והש"י השיבו שזה בלתי אפשר ואמר כי לא יראנו האדם וחי. וזה דעת רז"ל שאמרו בחייהם אינם רואין אבל במיתתן רואים. ולפיכך אמר הש"י למשה אני אעביר כל טובי על פניך וקראתי בשם וגו'. רמז לו בזה מה שהודיעו בי"ג מדות כי בהם תקובל תפלתו לרחם גם על אותם שאין ראוי לרחם. כמו שאמרו רז"ל וחנותי את אשר אחון אע"פ שאינו הגון וגו'. ולפי שהוא דבר זר קצת שהש"י ירחם על אותם שאינם הגונים, בא בלשון סתום ויעד לו מקום שיודיענו דרכיו והם י"ג מדות שהוא מתרצה בזכירתם. ולפי שעדיין לא הבטיח הש"י בבירורו שיסלח לעון ישראל אבל אמר זה בלשון סתום כמו שאמר וחנותי את אשר אחון וגו', חזר משה כמי שרוצחה לבאר הדברים ליוקר הענין. והוא כאומר נבאר באור בקשתנו מה הוא. והוא שאם נא מצאתי חן בעיניך ילך נא ה' בקרבנו כי עם קשה ערף הוא ואם יהיו נמסרים למלאך ימרו בו ולא ישא לפשעם. אבל בתנאי שיהיו בטוחים שכאשר נזכיר לפניך סדר התפלה שנהיה בטוחים שתסלח לעוננו ולחטאתנו. כי אינו מספיק לי מה שאמרת וחנותי את אשר אחון וגו'. כי אולי יהיה לאיש בלתי איש לעת בלתי עת. ועל ענין זה אולי יהיה יותר תועלת שימסרו למלאך משתלך בקרבנו ואני צריך להנהגתך משום היותו עם קשה ערף והוא רחוק שלא ימרו דבור המלאך ואם ימרו כבר אמרת כי לא ישא לפשעכם כי אין זה מחוקו, ולכן אנו צריכים הנהגתך מצד שאתה יכול לסלוח. אבל בתנאי שנהיה בטוחים שכאשר נמרה ונתפלל לפניך שתסלח לעוננו ולחטאתנו. כלומר עון כלנו וחטאתנו. ובכן ימשך אלינו תועלת גדול מצד הנהגתך ולא נזק כלל. ובכן נהיה עמך ונחלתך. והשם יתב' הודה לו

גם לזה. ואמר הנה אנכי כורת ברית כלו' שתהיה ברית כרותה ביני וביניכם שלא תחזור ריקם לעולם. זהו דעת רז"ל שאמרו (ר"ה יז) ברית כרותה לי"ג מדות שאינן חוזרות ריקם, שנאמר הנה אנכי כורת ברית:

ואמר נגד כל עמך אעשה נפלאות אשר וגו'. כי אע"פ שנעשו להם נפלאות גדולות בארץ מצרים ועל הים אמנם הנפלאות ההם היו כאשר רצה השי"ת בהם לא כאשר רצו ישראל בם. אבל פליאת זה הברית יותר פליאה גדולה מהם שיהא הדבר נתלה ברצון ישראל שכל זמן שיעשו כסדר הזה לא יחזרו ריקם לעולם. או אפשר כי אמרו אעשה נפלאות יחזור למה שבקש משה ונפלינו אני ועמך, וכן דעת התרגום:

ומכל מקום העולה מזו הפרשה הוא כי השיג משה מבוקשו, וכי היות ישראל עם קשה ערף סבה להיות תועלת לישראל שיסתלק השם יתב' מהם וימסרו להנהגת מלאך כל זמן שלא יהיו בטוחים לסליחת הש"י. אבל כל זמן שיהיו להם דברים ידועים לרצות בהם הש"י. קושיים יהיה להם סבה שתהיה תועלתם יותר בהנהגת השם יתב' אותם מצד כי המלאך לא יוכל לסלוח לעונם והוא אומר השמר מפניו ושמע בקולו וגו', ואח"כ אמר כי שמי בקרבו והוא שב לראש המקרא. כי יש בפסוק זה שתי צוואות ושני טעמים. ושיעורו כך, השמר מפניו ושמע בקולו אל תמר בו כי שמי בקרבו. אל תמר בו כי לא ישא לפשעכם. אבל צריך באור למה הוצרך לתת טעם השמר מפניו ושמע בקולו מצד היות השי"ת בקרבו. כי ידוע שהמלאך לא יבא כי אם מצד השם יתברך לא מצד עצמו:

אבל נראה מפשט הכתוב שיצוה אותנו שננהיג כבוד עם זה המלאך יותר ממה שנעשה למלאך אחר. מצד היות שמו של הקב"ה בקרבו ראוי שננהג עמו בקרוב מאד כמו שננהג עם השם יתב', וכבר דרשו רז"ל ואמרו זה מטטרון ששמו כשם רבו כמו שאמר בפרק אחד דיני ממונות (סנהדרין דף לח) אמר ליה ההוא מינא לרב אדא כתיב ואל משה אמר עלה אל ה' עלה אלי מבעי ליה כו' אלא זהו מטטרון ששמו כשם רבו דכתיב כי שמי בקרבו, ובין שנבין כונתם בזה המאמר או שלא נבין אין ספק כי יש להם לרז"ל הבדל גדול בין זה המלאך למלאכים אחרים עד שלא נקרא בשם המיוחד שם ד' אותיות אלא הוא. ולזה צונו השי"ת שננהג עם זה המלאך כמו שננהג עמו:

ובזה מסתלק תימה גדול. והוא שמצינו יהושע שהשתחוה למלאך כמ"ש הכתוב (יהושע ג) ויאמר וגו' שר צבא ה' עתה באתי ויפול וגו'. והוא מן התימה איך היה מותר זה ליהושע שהרי כתיב אשר בשמים ממעל לרבות מלאכי השרת. ואין ספק שכמו שאסור לזבוח ולקטר בלתי לה' לבדו כן אסור להשתחוות כמו ששנינו בפרק ד"מ (סנהדרין ס)

אחד המזבח ואחד המקטר ואחד המנסך ואחד המשתחוה. ואיני מוצא בכל מקום מי שהשתחוה למלאך אלא בלעם שלא היה מכללנו שכתוב בו ויקוד וישתחו לאפיו. אבל יעקב ראה המלאך ולא השתחוה לו כי לא היה מותר בכך. וא"כ איך הורשה יהושע להשתחוות למלאך הנראה אליו:

אבל התשובה בזה כי אותו המלאך הנראה ליהושע הוא המלאך שהובטחו בכאן באמרו הנה אנכי שולח מלאך וגו'. אלא שמרע"ה בטל זה כל ימי חייו שלא יהיו מונהגים כי אם ע"י הש"י לבדו. לפיכך אחרי מות מרע"ה נראה זה המלאך עצמו אל יהושע. וכך אמר בתנחומא אני הוא שבאתי בימי משה רבך ודחה אותי ולא רצה שאלך עמו. ואמר עוד בטל שלא ימסרו להם שר כל ימי מרע"ה. וכיון שמת משה חזר אותו השר למקומו שכן יהושע ראה אותו שנאמר ויהי בהיות יהושע ביריחו וגו'. ויאמר לא כי אני שר צבא ה' עתה באתי. לכך נאמר הנה אנכי שולח מלאך לפניך. ומפני שידע יהושע שזה המלאך שנאמר עליו כי שמי בקרבו ראה שהוא מן הראוי להשתחוות לו כמשתחוה אל הש"י ועשה כן. וזהו טעם מה שכתוב בפרשה זו לא תשתחוה לאלהיהם ולא תעבדם. שאין לו ענין כאן כי כבר הזהיר בע"א בעשרת הדברות. אבל טעמו של דבר, כי מפני שאמר על זה המלאך ששלח לישראל שנקבל אותו ושנתנהג בו קרוב למה שנתנהג עם השי"ת כאמרו השמר מפניו ושמע בקולו וגו' עמו שפירשתי. עד שמזה למד יהושע שהיה מותר וראוי להשתחוות אליו. חזר והזהיר לא תשתחוה לאלהיהם וגו'. כאומר אע"פ שהרשיתיך לכבד ולהשתחוות לפני זה המלאך. לא תרשה עצמך מזה להשתחוות לאלהי העמים שהם עובדים גם כן למלאכים או לצבא השמים. כי זה בלבד הותר מצד ששמי בקרבו:

וג"כ יש טעם אחר לאמרו בכאן לא תשתחוה לאלהיהם. לפי שאני חושב שהשורש לע"ז היה מפני שהיו חושדים שיש יכולת למלאכים ולצבא השמים להיטיב ולהרע כאשר ישיגנו רצונם. ואמנם נפל הטעות בזה על הצד שאבאר. והוא שעם היות שאין בידם להיטיב ולהרע מצד עצמם. עם כל זה א"א שלא תמשך שפעתם יותר ופחות כפי הכנת המתפעלים. כאשר תאמר במשל שהלבנה תוסיף ללחלח הגופים השפלים כאשר נכינם לקבל הלחות. והשמש יחמם אותם כאשר נכינם לקבל החמום. וכן ההיקש בשאר הכוכבים ובמלאכים שם למעלה מהם. אמנם הכנת הגופים השפלים לקבל שפע העליונים ופעולותיהם יהיה על א' מב' תנאים. אם שיוכנו בדברים הפועלים באיכיותיהם המפורסמים. כאלו תאמר שיחממו בחומם או יקוררו בקורם, או שיוכנו בדברים אשר טבעם נעלם הנוהגים במשפטי הסגולות. ואמנם הדברים המקבלים הכנה

כפי איכיות הידועים המפורסמים אשר לפעלים המכינים אותם. לא יפול בהם ספק ואין לטעות בזה אחר עבודת אלילים. אבל מצד הדברים המכינים הגופים המקבלים שפע דברים השמימיים. וזה מצד סגולתם והוא הטבע הנעלם בהם. זה הביא הסכלים לטעות אחר ע"א. והוא כי מצד סכלותם בטבע הסגולות לא חשבו שישתנה מצדם טבע הגוף המקבל כלל. ולא מצאו מקום בזה אלא בשחשבו כי המעשה ההוא נאות לעליונים המשפיעים. הן שיהיו מלאכים או כוכבים. ושמצד הראותם בזה פעל יוסיפו להשפיע על הגופות המקבלים. וזהו שרשם ויסודם אשר בנו עליו ענין ע"א ויבאו מזה לזבוח ולקטר למלאך או לכוכב ההוא להשיג רצונו. וזה אמנם הפך אמת משני פנים, הא' כי אין בדבר ממעשינו ערבות או צער לאחד מהעליונים כלל. כי אין יחס ולא טבע משותף בין מעשינו וביניהם. והאופן השני מצד שיכלתם השפעתם הבאות מאתם מוגבלים אי אפשר להם להוסיף ולגרוע מזה מצד עצמם אבל כפי הכנת המקבלים לבד. לא מצד המשפיעים כפי דעת עובדי אלילים. ומפני זה אמר בכאן לא תשתחוה לאלהיהם אחרי אמרו השמר מפניו ושמע בקולו וגו', והוא כאמרו אחרי שהרשיתי בזה המלאך המרומם במעלה משאר המלאכים מצד כי שמי בקרבו, על דרך שאני מרשה אתכם לשמוע בקולו ולהשתחוות אליו, ועם כל זה אמרתי לכם כי לא ישא לפשעכם מצד היותו שליח ואינו עושה אלא שליחותי. מה יהיה בשאר המלאכים אשר אינם במדרגתו, וכל שכן בצבא המרום, הלא מזה תוכלו להבין כי אין בידם להיטיב ולהרע מצד עצמם, ואם כן לא תשתחוה לאלהיהם ולא תעבדם כי לא ימשך לך מזה תועלת כפי שתחשוב:

וזה הענין שכתבנו מסיר ספקות רבות ומבאר עינים נעלמים, והוא כי אין ספק שהנמשכים אחר עובדת אלילים והמשתוקקים אליה כפי אשר יורו בזה הכתובים ודברי רבותינו ז"ל לא היו שוטים. ואין ספק כי הנסיון היה מאמת אליהם שיהיה נמשך תועלת מצד הפעלים ההם, כי אם לא לא טעו אחריה שלמים וכן רבים דור אחר דור, אבל הענין היה על הצד שכתבתי, והוא שבזמנים הקדומים היו נודעים דברים רבים אשר בהעשות הדברים ההם היה נמשך תועלת רב, ולא היו טועים בזה אלא על אופן המשך התועלת באיזה ענין היה, והוא אמנם היה נמשך מצד המתפעל לבד, ואמנם הם היו לוקחים אותם מצד רצון הפועל והמשפיע, ויוסיפו לחטא לקטר ולזבוח. ויתחייב מזה שכל מה שמצד הכנת המתפעל היה דבר אמתי מועיל, מותר כדרכי התורה, אבל מה שיהיה מצד השיג רצון הפועל העליון דבר בטל וריק מעבודת אלילים, ולפי זה כל מעשה שלא יכוין בו להשיג רצון הפועל ולא היה בו עבודה לעבודת אלילים ידועה יהיה מותר, ולא יהיה נאסר מדרכי האמורי:

וכן נראים דברי הרמב"ם ז"ל בפרק ל"ו מחלק השלישי מהמורה, והוא ז"ל כתב שבמה שאמרו רז"ל כל דבר שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי, שרוצים בזה שכל מה שיגזרהו העיון הטבעי הוא מותר וזולתו אסור, וכתב אל יקשה בעיניך מה שהתירו מהם המסמר מהצלוב ושן השועל, כי הדברים ההם בזמן ההוא היו חושבין שהוציא אותו הנסיון, על דרך תלות העשב שקורין בערבי פיאוניא"ה על הנכפה, כי כל מה שנתאמת בנסיון אע"פ שלא יגזרהו ההקש הוא מותר לעשותו מפני שהוא משום רפואה ונוהג מנהג הסמים המשלשלים הלו דבריו ז"ל. ויתחייב מזה שכל מה שאסרה תורה הוא הדברים הבטלים שאין בהם ממש, והם להשיג רצון המשפיע שהוא דבר אין לו אמתות, אבל להכין המתפעל אם בטבע גלוי או נעלם במשפטי הסגולות לא אסרה זה התורה כלל:

אבל מה שתמיהני בזה הוא ענין הכישוף שאסרה אותו התורה בפירוש, ונכלל איסורו בפרשה זו באמרו ולא תעשה כמעשיהם, ואין ספק שהוא ענין אמתי, אע"פ שהוא ז"ל כתב בפ' הנזכר שהוא דבר בטל אין אמתות לו, ואין זה דעת רז"ל בכמה מקומות, והרי אמרו ההיא אתתא דמהדרא למשקל עפרא מתותיה כרעיה דר' חנינא אמר זילי שקולי אין עוד מלבדו כתיב, והקשו עליו מדאמר רבי יוחנן למה נקרא שמם כשפים שמכחישין פמליא של מעלה וכו' ותירצו שאני רבי חנינא דנפישא זכותיה. הנה מבואר נגלה שענין הכישוף הם סוברים שהמגיע ממנו הוא אמתי לא מדומה לבד, וע"פ מה שכתבנו יחוייב שיהיה מותר מצד הכנת המתפעל, כי מצד הפועל בצבא המרום הוא דבר בטל, ואם כן למה אסרה אותו התורה:

ונגלה לי תימה זה ממה שאמרו רז"ל במס' סנהד' (סז) בלטיהם אלו מעשה שדים בלהטיהם אלו מעשה כשפים. ופירש רש"י ז"ל שמעשה כשפים על ידי מלאכי חבלה הם נעשים, ועל זה הענין בעצמו מפורש מבואר, והוא שעל ידי מעשה הכשפים יוכנו הגופים התחתונים לקבל רושם ושפע מצד מלאכי חבלה, וזהו ענין ראוי שתאסור אותו התורה, כי עם היות שלא יכוין בזה דבר מצד הפעל אשר יהיה דבר בטל, עם כל זה לא ירצה השם יתברך שנכין צד מהגופות התחתונים לקבל רושם מלאכי חבלה, והוא כי אמנם נבראו להיות כלי זעמו של הקב"ה לבד, לא שישפיעו כחותיהם במציאות כ"א כאשר ירצה להשחית אומה או אישים מה כענין מכת בכורות וכיוצא בו, ובזה יובן מה שאמרו רז"ל למה נקרא שמם כשפים שמכחישין פמליא של מעלה, והוא כי השם יתב' ברא עולמו שהמשפיעים טוב ישפיעו תמיד, והמשפיעים רע לא ישפיעו אלא כאשר

ירצה השם יתברך לבד לצורך השעה, ואשר יתעסקו בעניני הכשפים יכינו התחתונים לקבל רשמי המשפיעים רע, והוא הפך מה שסודר בפמליא של מעלה:

פרק ה

"אמר רבי (יונתן) [יוחנן] אין הקב"ה משרה שכינתו אלא על חכם גבור ועשיר ועניו, וכולם ממשה וגו'". (נדרים לח, א).

מן הידוע כי אחר שרצה השם יתברך לברוא את העולם הזה לכבודו, והסיבה התכליתית אצלנו בו למען יעבדוהו המין האנושי, יחוייב שימשך לאדם מאתו שפע (הוא) למעלה מן השכל הנקרא שפע נבואיי, להשלים הנפש למען תאור באור החיים, ולא יספיק לזה שפע שכלי לבד, כי הדבר אשר יוסכל עצמו ואמיתתו אי אפשר שיודעו הדברים המועילים והמפסידים אליו. על דרך משל, אם סכלנו מזג האדם אי אפשר שנדע הדברים אשר בהם נמשיכהו על שוויו, או נשיבהו אליו אם יצא ממנו, אבל יתחייב לנו בתחילה לצייר אותו ולהשיג אמיתתו כפי כחנו, ואחר נדע הדברים הנאותים אליו או המנגדים. ומתחייב גם כן בנפש שאי אפשר לנו מצד מחקרנו לעמוד על אמיתתם, ראוי שנהיה סכלים בדברי המנגדים והנאותים אליה, אם לא יגיע אלינו שפע אלהי נבואיי אשר הוא למעלה מהשכל, בו יודעו הדברים הנרצים אצל השם יתברך והעושים רושם בנפש, והם מצות התורה ואזהרותיה. ואין ספק שלמי שבא אליו זה השפע, יצטרך שיהיה שלם במעלות השכליות ובמעלות המדות, שאין ראוי שיחול רוח השם יתברך על האיש רע המדות, (משלי ג, לב): "כי תועבת ה' נלוז". ולא מזה הצד לבד, אבל מצד המשך הדברים כפי טבעיהם, והוא שידוע כי הדברים כולם יתקרבו לדומיהם ויתרחקו מהפכם, והוא מצד האחוה בדומה וההתנגדות בהפך. וידוע כי האדם כל עוד שימשך במדרגת העיון ובטוב התכונות, יתקרב אל השכלים הנבדלים, וראוי שיתאחדו בו. כי האדם יש לו שתי פניות, לצד מעלה ולצד מטה, וכשיתבונן וישלים עצמו במושכלות ויהיה בעל תכונות טובות, הנה הוא נפרד מהתחתונים ופונה אל צד המעלה, וכשיפסק עיונו מזה ויטה אל הדברים החומריים, הנה הוא פונה אל צד המטה. [וזה] (כ)אשר נרמז במראות יעקב אבינו עליו השלום בסולם, באמרו (בראשית כח, יב): "והנה מלאכי אלהים עולים ויורדים בו", והוא שנראה אליו שהמקום ההוא מוכן לנבואה, ושממנו יעלו האישים להשלים עצמם. אמנם הראו לו כי (עוד) בחיים חייתם אי אפשר שתהיה העליה רצופה הולכת על סדר, אבל יהיו עולים כל עוד שיתעסקו בצרכי נפשם. והיתה ההערה בזה להרבות הדברים העוזרים לעליה, ולמעט הדברים המחייבים הירידה כפי

האפשר. ואם יהיה זה בדברים החומריים הכרחיים, שאי אפשר כשיתעסק בהם שיפנה אל צד המעלה, כל שכן מי שיהיה נשקע בתכונות הרעות, שהם התאוות המותריות לדברים החומריים, שאי אפשר התקרבו לשכלים הנבדלים, אבל יתרחק מהם בהכרח. ולזה הוא מאמר רבי יונתן שאין הקדוש ברוך הוא משרה שכינתו אלא על חכם ועניו, שהם כוללים מעלות השכליות ומעלות המידות.

אבל במה שהצריך לנביא להיות גיבור ועשיר צריך טעם. וקצת המפרשים (רמב"ם, בפ"ז מיסה"ת ה"א, ובשמונה פרקיו פ"ז) פירשו שרצה באמרו גיבור, שמגביר שכלו על תאותו, ועשיר, שתהיה לו מדת ההסתפקות. השוו עשיר וגיבור שאמר רבי (יונתן) [יוחנן], לאותם המוזכרים בדברי בן זומא באבות (פ"ד מ"א). ואין דבריהם נכונים, שאם כן אחר שהזכיר עניו, לא היה צריך להזכיר גבור ועשיר, שכבר אמרו רבותינו ז"ל בפרק קמא דעבודת אלילים (ע"ז כ, ב) ענוה גדולה מכולן. הנה ביארו כי מי שהשיג הענוה, אי אפשר מבלי שיקדמו לו טהרה וקדושה ויראת חטא ויתר המעלות המוזכרות שם, וכיון שכן מן הידוע שהוא מושל על יצרו ושהגיע אל מדת ההסתפקות, שאם יצרו מושל עליו וידאג תמיד למה שלא השיג, אי אפשר לו שישיג אותן המעלות.

ואין ספק שמעלות אלו ישלימו הנפש ויפרידוה מן התחתונים, ויהיה דביקות בינה ובין העליונים עד שיהיה ראוי לנבואה, ואם יטה מן החכמה והענוה שהם מעלות השכליות והמדות יגביר כוחות גופניות אשר ימצאו בו, מאשר חומר שלו משתתף עם הבהמות ולא מאשר הוא איש, ולכן יבדילוהו מהשם הבדל עצום. אמר הנביא (ישעיה נט, ב): "כי אם עונותיכם היו מבדילים וגו'". אם כן צריך הנביא להסיר פחיתיות מעליו, ושימצאו בו השלמות האמיתיים שהם החכמה והענוה. ועוד קשה עליהם, שהרי שם בנדרים (לח.) בפרק אין [בין] המודר הוכיחו גיבור מדכתיב (שמות מ, יט): "ויפרוש את האהל על המשכן", ואמר רב משה רבינו עליו השלום פרשו, וכתיב (שם כו, טז) "עשר אמות אורך הקרש", והקשו שם ולימא דאריך וקטין, אלא מן הדין קרא דכתיב (דברים ט, יז): "ואתפוש בשני הלוחות" ותניא הלוחות ארכן ששה ורחבן ששה ועבין שלשה. עשיר דכתיב (שמות לד, א): "פסל לך שני לוחות וגו'" פסלתן יהא שלך, וכן הוכיחו מיונה דכתיב (יונה א, ג): "ויתן שכרה וגו'", [ואמר ר' יוחנן שכרה של ספינה כולה, ואמר ר' רומנוס שכרה של ספינה הויא ד' אלפים דינר זהב]. והנה ביארו גיבור ועשיר כפשוטו. ועוד יקשה על אלו המפרשים מה שאמרו בפרק המצניע (שבת צב, א) וליגמר ממשה דלמא משה שאני דאמר מר אין השכינה שורה אלא על חכם גיבור ועשיר ובעל קומה, ואין בבעל קומה מדה טובה ולא מעלה שכלית, אלא הדברים כפשטן.

אבל יצטרך ביאור מדוע יצטרך הנביא להיותו עשיר ובעל קומה, כי בגיבור נוכל לפרש שצריך להיות אמיץ לבו בגיבורים מי שהוא שלוח להוכיח עם רב ולא ישוב מפני כל, כמו שהזהיר השם יתברך לירמיה (ירמיה א, יז): "ואתה תאזור מתניך וקמת ודברת אליהם את כל אשר אנכי אצוך אל תחת מפניהם פן אחתך לפניהם", אבל בעשיר ובעל קומה צריך טעם.

והתשובה בזה שאם יצטרך הנביא הנבואה להשלים לעצמו לבד לא לזולתו, היה ראוי שינבא מי שימצאו בו השלמויות אשר תושלם הנפש בם יהיה הגוף שלם או חסר, אבל הנביא שינבא להמון ומודיע מה שצוהו השם יתברך, יצטרך שיהיה נבחר ונרצה מכל הכתות, מאוהבי החכמה ואוהבי העושר ואוהבי הגבורה, ושישלימו לו מעלות המדות. ולשון נביא הוא המשמיע תמיד ומדבר להמון, כאמרו (שמות ז, א): "ואהרן אחיך יהיה נביאך", לא רצה שיתדבק השפע באהרן עד שיהיה לו לנביא ידרוש מאתו העתידות, אבל רצה בו שישמיע מה שישים משה בפיו. ולזה יקרא גם כן נביא הבעל נביא, כי נביא נגזר מלשון (ישעיה נז, יט): "ניב שפתים" ולזה צריך הנביא שישלימו לו המעלות השכליות וההמוניות. והוא אמרם ז"ל בפרק המצניע (שבת צב, א) בעל קומה, להיותו יותר נראה אל ההמון בענין ההדור, כמו שאמרו בבכורות (מה:) מנין שהקב"ה משתבח בבעל קומה, ולזה אין ראוי לדבר ברבים אלא איש שיהיה בעל קומה שיהיו דבריו נשמעים יותר, כענין שאמרו בתענית (טז.) תנו רבנן יש שם זקן אומר זקן, אין שם זקן אומר חכם, אין שם לא זקן ולא חכם אומר אדם של צורה. הוא שירמיה אמר (א, ו) "לא ידעתי דבר כי נער אנכי", לא אמר איני צדיק או חסיד, אבל אמר כי עם היותו ראוי לנבואה שכבר שלמו מעלות נפשו, אחרי שלא ידע דבר אין ראוי [לו] להשתלח במלאכות השם ולפרסם את אשר יצונו.

והנה יש כאן שאלה, היות משה אדון הנביאים (שמות ו, ל): "ערל שפתים" עד שהוצרך אהרן אחיו להיות מתורגמנו (שם ז, א-ב). ואין להשיב כי מאשר היה טבעו כך הניחו על ענינו ולא רצה לשנות טבעו למעט, שהרי כל ענין משה היה למעלה מן הטבע, כי מן הנמנע הוא שיעלה אדם למדרגה שעלה בה על דרך המנהג הטבעי, כאמרו (דברים לד, י): "ולא קם נביא עוד וכו'", הודיענו כי נבואת משה רבינו הוא למעלה מן הטבע, ושהשלימו השם יתברך בענין נסיי, איננו אפשרי שישיגנו האדם כפי המנהג הטבעי, שאם היה כן איך אמר ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, והשם יתברך לא ימנע טוב מבעליו לבלתי ישיג האדם המעלה שהיא אפשרית, אבל ענין הפסוק הוא להודיע כי ענין משה עליו השלום הוא מכח הנסים והנפלאות, יצא מגדר הענינים הטבעיים, שעם היות

שחול רוח הנבואה על האדם הוא ענין אפשרי כפי המנהג הטבעי, אמנם כאשר תחול בו ישקעו כוחות גופו עד שיתבטלו פעולותיו. אבל חול הנבואה עליו והוא ער עומד על רגליו שלם בכוחותיו כאשר ידבר איש אל רעהו, הוא נמנע בחוק הטבע, והמשיג זה כמעט שישיג היותו איש ושכל נבדל כאחד. ואחר שנשתנה טבעו על הענין הזה, יותר קל היה לשומו צח הדיבור. ומשה רבנו עליו השלום נפלא מזה, איך היה שאחר שנבחר לנביא לא הוסר כובד לשונו, והוא אמרו (שמות ד, י): "לא איש דברים אנכי גם מתמול גם משלשום גם מאז דברך אל עבדך". ואין ספק כי אמרו גם מאז דברך אל עבדך הוא כמתמיה על זה. ולא השיבו השם יתברך בזה, רק (שם, יא) "מי שם פה לאדם", ולפי הנראה אין התשובה על ענין (הטבע) [התימה] כלל.

וראינו עוד לרבותינו ז"ל מרחיקים מאד שיהיה למשה מום גופני, אמרו בפרק המקנא (סוטה יב, ב) והנה נער בוכה ותחמול עליו ותאמר מילדי העברים זה (שמות ב, ו), קרי ליה ילד וקרי ליה נער, הוא ילד וקולו כנער, אמר ליה רבי נחמיה אם כן עשיתו למשה בעל מום. ולמה לא תמהו על המבואר בפסוק היותו כבד פה.

והתשובה על זה כי מהיות התורה וקיבולה הדבר היותר גדול שאפשר שיהיה במין האנושי, ראוי לעם שיקבלו אותה, שינתנו להם הוראות חזקות שהתורה היא אמיתית, ושיוסר כל ספק מאותן ההוראות ומהענין ההוא בכללו שאינו בא כי אם בכח אלהי, ועל זה נמשך יציאת מצרים כולו. כי רצה השם יתברך שיתחדשו האותות בגאולה ההיא שהיא בלי ספק התחלת התורה, למען ידעו כל ישראל שהנמנעות בחק הטבע אינם נמנעות בחק השם יתברך, כי זאת הפינה היותר גדולה בדת, ומי שיכפור בה יכפור הדת בכללו ויבטל גמול ועונש לגמרי. ובהיות זה קוטב התורה אשר עליו תיסוב, רצה [ש]זה (ש)יתפרסם בארץ מצרים, לפי (שיהא) [שהיא] ארץ החרטומים והמכשפים, ומה שיבחן שם שהוא דבר נמנע בחק הטבע, וכי לא תספיק בו חכמת הכישוף אשר היא סעיף מסעיפי החכמה הטבעית, ראוי שנאמין שנעשה בכח אלהי בלי ספק, ושהנמנע בחק הטבע אינו נמנע בחק השם יתברך. ואילו נתחדשו האותות המופתים בארץ נעדרת החכמה היה נשאר ספק בפינה הזאת עדיין, כי אולי יחשבו האנשים כי כל האותות נתחדשו בחכמת הכישוף, ושהם כולם אפשריים בחק הטבע. וזהו ענין נרמז לרבותינו ז"ל במסכת מנחות (פה.) בפרק כל קרבנות הצבור אמרי ליה יוחני וממרא וכו', כאשר כתוב בדרוש החדש הזה.

ולזאת הסיבה נשלם משה בכל שלמות נביא, להאמין שענינו בכח אלהי, והוסר ממנו בהשגחה גמורה הדיבור הצח, יען לא יחשב שהיות ישראל וגדוליהם נמשכים אחריו,

היה לצחות דברו כמו (שאמר) [שיאמר] על מי שהוא צח הדיבור שימשיך ההמון אחריו, ושהשקר ממנו יחשב אמת, והדבר בהפך למי שהוא כבד פה וכבד לשון, שהאמת לא יקובל ממנו רק לחוזק הגלותו, ולזה הוסר בהשגחה, לא היה דבר נופל במקרה.

והיא התשובה למשה שהיה תמיה לא איש דברים אנכי וגו', מי שם פה לאדם. והיא תשובה מספקת לשאלתו, לפי שבהעדרים לא יתכן על צד האמת פעולה ושימה, והאילמות הוא העדר, אם כן לא יתכן בו שימה, כי אין הענין בקנין והעדר כענין בין שני הפכים, ששני הפכים לא תכללם סיבה אחת, אבל לכל אחת סיבה מיוחדת, ולכן יאמר שם הפועל בכל אחד מהם, כאשר יאמר בלובן ובשחרות, שמי שהלבין הבגד השחור פעל בו הלובן, לפי שאין סיבת הלובן סור סיבת השחרות לבד, אבל סיבה אחרת חידשה הלובן, ולכן יתלה כל אחד מהם בפועל. ואין הענין כן בקנין ובהעדר, לפי שסיבתם אחת, ולכן הקנין נתלה בפועל לא ההעדר, כי אינו נתלה רק בהעדר סיבת הפועל, כאילו תאמר כי עלות השמש על הארץ סיבת האור, הנה האור נתלה בפועל ההוא, אבל החשך שהוא העדר האור, אינו נתלה בפועל רק בהעדר סיבת האור, ולכן לא תתכן בו פעולה ובריאה, ולא יתכן לומר על צד הדקדוק שהשם יתברך ישים אילמות, שאיננו נתלה בסיבה רק בהעדר סיבה.

אמנם כבר כתבו החכמים שעל צד ההעברה הלשונית, יאמר על מי שביטל סיבת הקנין שהוא חידש ההעדר, והוא אמרו (ישעיה מה, ז): "יוצר אור ובורא חשך", אף על פי שלא תתכן בחשך בריאה, כי אינו רק העדר סיבת האור, ועל זה הצד יאמר במי שכיבה הנר שפעל החשך. אמנם גם על צד ההעברה יש הבדל גדול בין הקנין וההעדר, כי הקנין מורה כוונת מכוין בין בפעל השם יתברך בין בפעלים האנושיים, וההעדר לא יורה כוונה כהוראת הפועל על כוונת הפועל, כי הפעל המסודר אי אפשר שיבא כי אם בכוונת פועל, והעדר הפעל יבא לאחת משלש סיבות, אם לכוונת מכוין בהעדר ההוא, אם שלא עלה על לב הפועל ההוא ונשאר בהעדר, ואם שעלה על לב אלא שלא הספיק יכולת הפועל על הפעל ההוא ונשאר בהעדר. וזה אמנם בפעולות האנושיות, אך בפעולות השם יתעלה אינו כן, שכמו שאין אפשר שיבא הפעל ההוא כי אם בכוונה ממנו, וכמו שהוא סיבת כל אופני הקנין, כן הוא סיבת כל אופני ההעדר. וזהו מה שהשיבו מי שם פה לאדם או מי ישום אלם, כלומר איך תחשוב שהיותך נעדר צחות הדבור הוא דבר נפל במקרה, מי שם וגו', כלומר שכמו שאי אפשר לדיבור שהוא קנין רק בכוונה ממנו, כן העדר הדיבור לאילמים מורה על כוונה ממנו, ואין דבר בפעולתו נופל במקרה, לא

הקנין שבהם ולא ההעדר שבהם, אבל הכל ראוי שיהיה נתלה בו, כי הכל בכונה גמורה מאתו. הודיעו שבכונה גמורה היה כבד פה לסיבה שזכרתי.

וזה דבר ביארו רבותינו ז"ל אותו (בבראשית) [במדרש] רבה (שמות, על הכתוב שם ד יא), ויאמר ה' אליו מי שם פה לאדם, אמר לו אם אין אתה איש דברים אל תחוש, הלא אנכי בראתי כל פיות שבעולם, ואני עשיתי אילם מי שחפצתי ועור לראיה ופקח לשמיעה, ואם אני חפצתי שתהיה איש דברים היית, אלא לעשות בך נס אני חפץ, בעת שתדבר יהיו דבריך נכונים שאני אהיה עם פיך, ועתה לך ואנכי אהיה עם פיך. והנה נתבאר בזה שהיות משה ערל שפתים היה מכוון מאתו יתברך, שנאמר שלא היה טבעו גוזר שיהיה כך, והשם יתברך שמה[ו] על זה התואר. (בראש שנאמר שמטבעו היה כך, והשם יתברך השאירו על טבעו ולא שנהו). אבל מדרגתו היה שינוי הטבע ודבר נסיי גמור.

כי שיעור מדרגת האדם להשיג בנבואה הוא אחד משני דברים, אם מדרגת החלום, ואם מדרגת המראה, כמו שאמר (במדבר יב ו) במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו. ושתי אלו המראות הן שיחקה הנביא נבואותיו במשלים וחידות, כענין יעקב שנאמר (בראשית כח יב) ויחלום והנה סלם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה והנה מלאכי אלהים עולים ויורדים בו. והנה היה זה המשל להודיעו מעלת ארץ ישראל על שאר הארצות, שהיא הסולם אשר ממנו יעלו אל השמים הצדיקים שנקראו מלאכי אלהים, שאילו היה להורות לו שכל הנעשה בארץ הוא באמצעות המלאכים, ויהיה המשל שהמלאכים יתהלכו בארץ וישיבו אליו יתברך דבר לאמר התהלכנו בארץ, והנה הוא כענין השטן (איוב א ז), היה לו לומר מלאכי אלהים יורדים ועולים בו, כי הירידה קודמת לעליה. אבל מלאכי אלהים בכאן, רמז לצדיקים, אשר הם עולים דרך במעלות בארץ ישראל, ומפני זה אמר עולים ויורדים בו, כי אי אפשר שתהיה העליה לצדיקים רצופה, כי נפש האדם כמו שאמרנו יש לה שתי פניות, אל צד המעלה ואל צד המטה, ואי אפשר כל עוד שתהיה בגוף שתהיה פנייתה אל צד המעלה לבד, אבל תצטרך גם כן לפנות למטה להנהגת גופה. והוא המשל הנרמז באמרו מלאכי אלהים עולים ויורדים בו. והראה לו זה השם יתברך להיות ארץ ישראל יקרה בעיניו, ולהיות מגמתו אליה אחרי שישא את נשיו.

והודיעו עוד, כי בצאתו מארץ ישראל צריך [הוא] שמירה מיוחדת יותר מבהיותו שם, והוא אמרו (בראשית כח טו) והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך והשיבותיך אל האדמה הזאת כי לא אעזבך עד אשר אם עשיתי את אשר דברתי לך. וכל עד שבמקרא מורה על אחד משני דברים, אם שהדבר הקודם יפסק בהגיע אותו העת, כאמרו (שמות

כד יד) ואל הזקנים אמר שבו לנו בזה עד אשר נשוב אליכם, שהוא מורה שאחרי שובם לא ישבו שם עוד, ועל זה הדרך הוא רוב עד שבמקרא. ואם שהדבר הקודם יתחייב שימשך יותר כשיגיע אותו העד, ויורה כי גם עד אותו זמן יהיה הדבר הפלוני, וכל שכן מאותו זמן ואילך שיתחייב יותר, וכמוהו (בראשית מט י) לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו עד כי יבא שילה, שפירושו כי גם בהיות המלכות משוטטת בין השבטים, ושיתחייב יהודה שלא תהיה כל המלכות לשבטו, עם כל זה כל עוד שיהיה מלך בישראל לא יהיה ענשו כל כך שיסור ממנו שבט המלוכה לגמרי, עד כי יבא שילה שהוא מלך המשיח שאז יתחייב יותר שלא תסור המלוכה ממנו. וכן כי לא אעזבך עד אשר אם עשיתי, הוא על זה הדרך, כי אי אפשר שיהיה פירושו כי לא אעזבך עד אשר עשיתי אבל לאחר כן אעזבך, אבל פירושו הודיעו שבהיות דבקות הצדיקים בשם יתברך בהיותו בארץ הנבחרת, יותר מתחייב מזה שיעזבנו, אך מאשר היתה הליכתו לקיים מצות אביו כמו שצוהו ואמר לו (בראשית כח א) לא תקח אשה מבנות כנען, ישמרהו השם יתברך ויהיה עמו, כי הנדבק בטובים גורם שיתקרב (לבו) [בנו] לעבודת השם יתברך, ומי שאינו עושה כן גורם לזרעו הריחוק ממנו.

ועם היות לבן אבי רחל ולאה עובד עבודה זרה, בחר יצחק להתחתן בו יותר משיתחתן עם בנות כנען. והטעם לכל זה כי עם היות האדם בחיריי במעשיו, והרשות נתונה בידו לבחור איזה דרך שירצה, כאמרו (דברים ל טו - יט) ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ובחרת בחיים, ומי שיכפור זה יכפור בכל התורה כולה. ולא די שיעקור התורה אבל יחלוק על טבע המציאות הנראה, כי מבואר נגלה שטבע המציאות על שלשה טבעים, מחוייב, אפשר, נמנע, ושהדברים האפשריים נעלמים אצל הטבע כמו שהוא נעלם אצלנו, ולולא זה היה האדם יודע במה שיעשה חבירו לאחר שעשה כמו שיודע במעשה עצמו, או יהיה סכל במעשיו כמו שיסכל במעשה חבירו. וטבע המציאות נגלה מפרסם שיחלוק על זה, אבל פעולות האדם בידו ורשותו אין עליו מכריח או מעכב.

ועם כל זה לא יוכל לכפור בשום פנים שלא יהיו לאדם הכנות נמשכות אחר המזג לקצת מדות טובות או רעות, ואלו תכונות נפשיות נמשכות ומשתלשלות מאבות לבנים, לפי שהם טבעיות נמשכות אחר המזג לתת הכנה, ואם לא יכריחו. ולזה מאשר היו בנות כנען מוטבעים בתכונות רעות, היו בוחרים האבות להתרחק מהם, ולהתדבק במי שאינו מוטבע באותן התכונות הרעות גם כי היה עובד עבודה זרה, לפי שאותן התכונות מתעברות ונמשכות בזרעם, והם כמו חולי הגוף נקראים בספרי הרפואה חלאים ירושיים. לפי שמצות ועבירות התורה על שני פנים, מהם יעשו רושם בגוף ובנפש יחד,

ומהם שלא יעשו רושם רק בנפש לבד. והרושם ההוא שיהיה בנפש לבד, הרושם ההוא עם היותו מזיק מאד לא יתעבר לבנים, כי אין לנפשות יחס וקורבה כלל. אבל אותן שירשמו וישנו לרע הנפש והגוף, בהכרח יעבור רשומם אל המשתלשל מהם. ואשר ירשמו לרע הנפש והגוף, הם העבירות שיש להם מבוא בתכונות נפשיות כשנאה וקנאה ואכזריות וכילות ודומיהם, כי אלו יעשו רושם רע בנפש כי הם העברה ותכונה רעה, ומלבד זה יעשו רושם רע בגוף על הדרך שאבאר.

דבר ברור הוא, כי כמו שהליחות פועלות במדות, כן המדות פועלות בליחות. כי כמו שהוא מחוייב שמי שיהיה דם לבו חם רותח, שיהיה מוכן אל הכעס, כן יתחייב שמי שיכעוס תמיד, שיחם מזג לבבו ויטה טבעו שיהיה מוכן אל הכעס. וכזה בכל התכונות הנפשיות. הנה אם כן, מי שהוא מורגל אליהם, מטה מזגו וטבעו שיהיה מוכן להם, וברוב יהיה טבע הבנים שוקד על טבע האבות, ולכן רוע תכונות אנשי כנען היה מתחייב שיהא נמשך לבניהם אחריהם. ועם היות לבן עובד עבודת אלילים, לא יתחייב שיהיה טבע צאצאיו נמשך אחריו כלל. כי הדבר היותר ראוי להשמר ממנו, הוא מה שיש לו מבוא בתכונות הנפשיות, ובהתפעלויות המיוחסות לרוח הלביי, להיות התחלה ושרש וכמבוע ומקור לרוב מידות האדם, כמו שאמרו רבותינו ז"ל (ירושלמי ברכות פ"א ה"ה) הב לי עינך ולבך ואנא ידע דאת דילי. ואף על פי ששיתפו העין עם הלב, לא שיהיה לעין פעל מיוחד בפני עצמו, אבל למה שיגביל מהרשמים ומהמוחשים ללב. וכן אמר הכתוב (משלי ד כג) מכל משמר נצור לבך כי ממנו תוצאות חיים. ואף על פי שהמפרשים (רש"י, שם) פירשו שממנו שב אל משמר, ובא להזהיר שינצור האדם עצמו לבל יקל בשום משמר, והם הגדרים והסייגים שתקנו רבותינו ז"ל, כי עם היותו קל בעיניו ממנו תוצאות חיים. והוא אמיתי בלי ספק. מכל מקום אין נראה שתהיה זה כונת הפסוק, שלא היה לו לומר לבך, כי הגדרים והסייגים תלוים במעשה לא בלב. ולפיכך נראה לי כי ממנו שב אל הלב, והוא ענין נפלא ומשל נכבד, כי המשל בדבר(י) חומרי והנמשל בדבר נפשיי, ושניהם בענין אחד ובנושא אחד שוה בשוה. וזה המשל היותר שלם שאפשר, ומשלים תועלת המשלים על הצד היותר שלם, כי תועלת המשלים הוא על הצד שאבאר. ידוע הוא שהשכל צופה ומשקיף בדברים המושכלים והדקים בעצמם, לא יצטרך שיהיו נשואים בחומר, והטבע הנטוע באדם לא יסכים לזה, אבל יצטרך שיהיו כל מושגיו ומובניו דברים חמריים מוחשים בחושים הגשמיים. [ולפיכך] כאשר ירצה השכל להישיר הטבע ולהבינו ענין דק, יצטרך שילמד לו אליו במשל ענין גס מוחש וקרוב אליו, כדי שיתקרב ממנו הענין הדק אשר הוא מכוון אליו. וינהג בזה מה שינהג החכם השלם

שירצה שיבין ממנו תלמידו ענין דק אין שכלו מספיק אליו, שירגילהו בדבר אחד גס ממנו וקרוב אליו, כדי שיתחנך בו ויורגל, כן ענין השכל עם הטבע בשוה. וזהו תועלת רוב המשלים, אבל הם מתחלפים מנושא לנושא. כאשר המשיל שלמה עליו השלום (קהלת ט יד - טו) עיר קטנה ואנשים בה מעט ובא אליה מלך גדול וסבב אותה ובנה עליה מצודים גדולים ומצא בה איש מסכן וחכם ומלט הוא את העיר בחכמתו ואדם לא זכר האיש המסכן ההוא, והמשל לאמץ לב האדם ולהבין אותו, שכל חושי האדם ותאוותיו נשמעים ונמשכים אל היצר הרע, אשר הוא המלך הגדול הרמוז בכאן, וכי השכל אשר לאדם עוזריו מעטים, ויראה בתחלת המחשבה היותו חלוש ולואה לנצח זה המלך אשר בנה כבר מצודים גדולים, והם חושי האדם ותאוותיו, עם כל זה כאשר היה רואה עין בעין שהאיש המסכן אשר לא היה נחשב למאומה מילט העיר בחכמתו מיד המלך החזק, כן השכל, עם מה שיראה מחולשתו כנגד היצר, יכול להכניעו ולהשפילו, כי מעט מן האמת ינצח הרבה מן השקר, כאשר המעט מן האור ינצח הרבה מן החשך. וזה המשל, עם היותו שוה לנמשל, יתחלף ממנו בנושא. וכן רוב משלי שלמה הם על זה הדרך, כאשר המשיל הסכלות אשר ימצא למתרשל מן החכמה, באמרו (משלי כד ל - לא) על שדה איש עצל עברתי ועל כרם אדם חסר לב, והנה עלה כלו קמשונים כסו פניו חרולים וגדר אבניו נהרסה. רצה בזה שמי שאינו שוקד על החכמה בזריזות גמור יעלמו ממנו ענייניה ויגבר עליו הסכלות, כמו שאמרו רבותינו ז"ל (ספרי האזינו על הכתוב דברים לב ב) בואו ונפשפש בהלכות כדי שלא יעלו חלודה. ואלה המשלים כולם אמיתיים ומכוונים לענין אחד, והם מתחלפים בנושא. ובפליאה ימצא משל אחד מכוון לנמשל באותו הנושא בעצמו, ושיהיה המשל בדבר חומרי והנמשל בענין שכלי, וזה המשל קיבץ זה השלימות כולו.

ואקדים בזה דבר שהוא שורש המשל והנמשל. והוא שידוע שהטעות הנופל בהתחלות, מאיזה חכמה שיהיה, גם אם יהיה הטעות קטן, ימשכו ממנו שגיאות יותר עצומות, ממה שימשך מטעות אחר יותר גדול ממנו, שלא יפול בהתחלה. המשל, יש בכאן עגולה גדולה וקוים רבים יוצאים מנקודת מרכזה אל המקיף, ידוע הוא, שאפשר שיהיה המרחב בין אלו הקוים פרסה או פרסאות, עם היותם נפגשים בנקודה אשר באמצע העגולה, ומי שהוא בנקודה אמצעית, ורוצה ללכת אל מקום רחוק דרך אותם הקוים, אם יטעה בין קו לקו, הטעות ההוא נופל בשיעור בלתי מורגש, ועם כל זה יביאהו אותו הטעות המועט שנפל אליו בהתחלה, לשגות בדרכו, יותר משאם נפל אליו הטעות באמצע הדרך, גם כי יתרחק מדרכו שיעור יותר רב, כי הטעות הנופל בהתחלות הוא נמשך, ואינו כן

אותו שלא נפל בהתחלה. ועל זה הצד אמר הכתוב מכל משמר נצור לבך כי ממנו תוצאות חיים, ממנו שב אל הלב. ובזה הפסוק ענין חמרי גס, שהוא המשל, וענין שכלי דק, אשר הוא הנמשל. והמשל הוא שידוע שהלב הוא מקור החיים, וממנו נשפעות הכוחות כולן, כי גם לפי דעת האומר שהכוחות הם שלשה, נפשיים חיונים וטבעיים, כולם מסכימים שהתחלתם ועיקר חומרם הוא הרוח הנשפע מהלב, ולכן הטבע מקפיד לשמור הלב מאד, ודוחה מעליו הדברים המזיקים, כי (להיות) התחלת הפגע המועט בו יזיק יותר ממה שיזיק הפגע הגדול הנופל בשאר האברים, ולכן לא יסבול מורסא ולא פירוק חיבור ולא שינוי מזג גדול. והנמשל הוא שהתכונות הלביות הנקראות הפעליות הנפשיות, שורש העבודות כולן ושורש העבירות כולן. ומפני זה היו האבות מזהירין מהתחתן בבנות כנען, להיות הכנותיהם הלביות רעות, מתעברות לבניהם אחריהם על הצד שאמרנו, כי הן רושמות הנפש והגוף, ומצד הרושם שירשום בגוף ימשך לבניהם אחריהם.

ואמנם שהתכונות הלביות שורש העבודות כולן, הנה זה מבואר בחיפוש, כי מצות התורה נחלקות לשלש חלקים. חלק [הראשון] מהם נתלה באמונות ובדעות לבד, כהאמונה במציאות השם יתברך, ושהוא משגיח, ואמונת הגמול והעונש, וכל מה שהוא ממין אלו המצות. אין ספק שהלב התחלה להם ושרשם ויסודם, עד שכמעט הם בלתי יוצאות ונמשכות ממנו כלל, אבל התחלתם ותכליתן בו. וזה החלק אינו רושם הגוף בעצם, כי אם במקרה. החלק השני הם המצוות המידותיות כצדקה וגמילות חסדים, ואלה אין ספק ששרשם ויסודם הוא הלב. ומפני שזה החלק כולל הרבה מן המצות, אמרו (שבת לא א) על אותו שבא לפני הלל ואמר לו שילמדהו כל התורה על רגל אחת, והשיבו ואהבת לרעך כמוך (ויקרא יט יח), ואידך גמרא הוא זיל גמור, רצו בו שמי שיקבע בלבו זאת התכונה הטובה, יקלו עליו עניני רוב המצוות. וזה החלק רושם הנפש והגוף יחד. וכן המצות המעשיות, שהם מוכנות על דבר אחד מכוון בם ראוי שנאמין אותו, כאכילת מצה שהוא זכר ליציאת מצרים, והישיבה בסוכה שהוא זכר לזה בעצמו, והשביתה בשבת שהוא זכר לחידוש העולם, המצות [האלה] עם היותן יוצאות ונמשכות מאברים אחרים מלבד הלב, אחר שהתכלית בהן שייריר הענין המכוון בם בנפש, התחלתם ושרשם הוא הלב. החלק השלישי מן המצות הוא החלק שנעלם טעמו מעיני ההמון, והם הנקראים חוקים. וזה החלק, אף על פי שיראה ממנו שלא יהיה ללב בו מבוא רב, אינו כן, כי צריך שיהיו אלו המצות גם כן נעשות בכונה גמורה לשם שמים, עם היות שנעלם טעמן.

הנה אם כן שורש המצות ויסודם הוא הלב, וממנו התחלתם. ולהיות הטעות המועט הנופל בהתחלות, מפיל בשגיאות יותר עצומות מהטעות היותר גדול ממנו שלא יפול בהתחלה, אמר מכל משמר נצור לבך וגו', כלומר שמור מאד תכונות לבך בתכלית הזריזות, ותמשיכם עד שיהיו שלמות, ושמרהו מכל משמר ותכונה רעה גם שתהיה בתכלית המיעוט, כי ממנו, רוצה לומר מן הלב, מוצא החיים הנפשיים, ואם כן ראוי לשמור אותו מאד כדי שלא יפול הטעות בהתחלה.

הנה נתבאר שמחשבת השם יתברך בקיום מצותיו, הוא פרי המצות ושורש העבודה. ועל זה הדרך גם כן שורש המחשבה בעבירה, הוא שורש המרי. והוא אמרם ז"ל (יומא כט א) הרהורי עבירה קשין מעבירה וכו', כמו שכתוב בדרש (הששי) במה אקדם.

הנה מבואר שהמצות והעבירות העיקר בהן היא הכונה, אם כן מחשבת הלב הוא שורש העבודה והמרי, ולזה אמר מכל משמר נצור לבך וגו', כי להתפעלויות הנפשיות אשר שרשם ויסודם הלב, מבוא גדול בדבקות השם יתברך והקורבה אליו, גם באותם הפעליות שאין בהם מצוה ולא עבירה כשמחה ועצבון, שהרי רבותינו ז"ל אמרו (פסחים קיז א) מזמור לדוד שאמר שירה ואחר כך שרתה עליו שכינה, ללמדך שאין השכינה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות ולא מתוך כובד ראש אלא מתוך שמחה, שנאמר (מ"ב ג טו) ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה'. והנה הדבקות הגדול שיש בין האדם לבוראו הוא השכינה, וצריך לזה הדבקות הפעלת לביי פועל אותו, והסיבה בזה לפי שהכח הנבואיי צריך לכח הגופיי אשר הוא הכח המדמה, וזה הכח יתחזק בהיות האדם פוגש הדבר שיאות אליו ויערב (לך) [לו].

ובזה יוסר ספק גדול, והוא איך רצה השם יתברך שיברך יצחק את יעקב והוא לא ידע שהוא יעקב אבל היה סבור שהוא עשו, כי עם היות שלא נגרע בזה כח הברכות כמו שאמרנו, מכל מקום היה ענין יותר נאות שידע יצחק בברכו את יעקב למי היה מברך. ועוד שנמשכה מזה איבה ושנאת עולם לעשו, לומר שהוא סיבב לקחת ברכתו, מה שלא היה אילו באה רוח נבואה ליצחק שיברך אותו.

והתשובה בזה, שמבואר הוא בפסוק (בראשית כה כח) כי יצחק היה אוהב את עשו, ואין ספק שלא היה מכיר את מעשיו הרעים כמו שהודיעונו רבותינו ז"ל (תנחומא תולדות על הכתוב בראשית כה כח). ואילו באתהו הנבואה שיניח בנו בכורו אשר אהב ויברך את יעקב, אין ספק שהיה מתעצב בזה, ויהיה עצבונו סיבה שלא תחול עליו רוח השם יתברך על השלמות, ולזה רצה השם יתברך שיהיה סבור לברך בנו עשו אהובו, כדי שיתרחב לבו וישמח, וישיג רוח אלהי בתכלית מה שהיה אפשר לו להשיג. והיא הסיבה

במה שאמר יצחק לעשו (שם כז ד) ועשה לי מטעמים כאשר אהבתי והביאה לי ואוכלה בעבור תברכך נפשך, כדי שתתרחב נפשו ותשמח, ויחול עליו רוח נבואיי.
ואם תקשה ותאמר אם כן היאך תועיל הברכה ליעקב, ולמה אמר יצחק (שם לז) הן גביר שמתיו לך ואת כל אחיו נתתי לו לעבדים וגו' ולכה אפוא מה אעשה בני. ואיך שמו גביר, אחרי שנתכוון לתת הכל לעשו, הרי לענין נדרים שנינו (נדרים פו ב) נדרה אשתו וסבר שנדרה בתו, נדרה בתו וסבור וכו', הרי זה יחזור (ויתיר) [ויפר], כי הדברים שיאמרו לאיש אחד בחזקת איש אחר לא יעילו לו כלום, וכיון שכן הוא, למה אמר יצחק ולכה אפוא מה אעשה בני. ועוד מדוע לא ערער עשו על הברכה, ואמר (בראשית כז לח) הברכה אחת היא לך אבי, היה לו לומר הברכה ההיא בטעות היתה ולא תועיל לו, תננה לי.
והתשובה בזה כי הנביא אינו פועל בנבואה כלל מצד בחירת עצמו, לא בעניניה ולא במלותיה, אבל הוא כלי לבד אליה, כמו מראה הזכוכית שתאיר כפי השיעור שיראה בה מן השמש, ויבואהו רוח השם יתברך עם מלות מסודרות מוגבלות, לא שהנביא יעשה מלות לכוונה אשר השיג, הוא מה שאמר דוד (שמ"ב כג ב) רוח ה' דבר בי ומלתו על לשוני. יאמר כי הדבור ההוא באהו ברוח השם יתברך, ולא כוונת הענין בלבד, ושהוא יחדש המלות הנמשכות לכונה, אבל גם המלות הונחו מאת ה' על לשונו, אין לו בהם בחירה כלל, אבל הוא כלי לבד, יראה בו אור הנבואה, וישמעו ממנו מלות הדבור האלהי.
וזה היה ענין יצחק עם יעקב, שאילו היה יצחק נותן הברכות מצד עצמו, אין ספק שלא יועילו לו ליעקב בענין הזה, והיה מקום לעשו לערער עליהן. אבל כל אלו הברכות נאמרו ברוח האלהי, ויצחק היה כלי לכח ההוא ולדיבור ההוא האלהי, ולא היתה כוונתו ולא מלותיו ברשות עצמו כלל, אבל יחס ענינו לדיבור האלהי כיחס החצוצרות לקול האדם, ולכן לא נגרע מערך הברכות כלל בהיות כונת יצחק לברך עשו, כי אין הברכות חלות מפני כוונת יצחק בהם, אבל מפני חול הרוח בו לברך מי שהיה לפניו ובין ידיו. וענין זה שוה לדברים הטבעיים, שכמו שמי שיחשוב לזרוע שעורה, וחטה בידו, וזרע אותה, תצמח בלא ספק החטה, כאילו היתה כונת הזורע אליה, מפני שאין לאדם יכולת על זה הענין הטבעי. כן אין לנביא יכולת על נבואתו כלל, אבל הוא אליה כלי לבד.
והנה מאמר יצחק לעשו (בראשית כז לג) בטרם תבא ואברכהו גם ברוך יהיה, (ו)אמרו גם ברוך יהיה, אין פירושו שיחזור ויקיים הברכה ליעקב, שאם כן היה לעשו בזה תרעומת רב על אביו ולא התרעם מזה כלל, אבל ראינו שאמר אליו יצחק ולכה אפוא מה אעשה

בני, כאומר אילו הייתי יכול למלאות שאלתך הייתי עושה בחפץ מלא, ואחרי אשר חרד חרדה גדולה מאד (שם), איך קיים הברכה תוך כדי דבור ואמר גם ברוך יהיה. אבל פירוש ואברכהו שלא מדעתי, ועם כל זה ברוך יהיה, כי הברכה אינה ברשותי אבל כפי הרוח אשר חל עליו. אמר גם, לרבות החרדה, כלומר מי הוא זה אשר סיבב שאברכהו ושיהיה ברוך על כרחי. הנה נתבאר שלא היה חסרון בברכות כלל בברך יצחק את יעקב והוא מכוין לעשו, אבל היתה הברכה יותר שלמה בהיות לב יצחק מתרחב יותר בזה.

מצורף אל זה שהשם יתברך אשר לו נתכנו עלילות ומביא עצות מרחוק, רצה לתת איבה בין שני אלו הבנים, כדי שכאשר יחטא, יהיה זה מטה אפו ושבט עברתו ליסרנו, והטביע [מפני] זה בטבעם להיותם הפכיים, והמשיך על זה סדר פעולותיהם. וכל הסיפור נמשך על זה. תחילה אמר (בראשית כה כב) ויתרוצצו הבנים בקרבה ותאמר אם כן למה זה אנכי, והודיעונו רבותינו ז"ל פירוש זה הפסוק בבראשית רבה (על הכתוב שם) כשהרגישה רבקה תנועת העוברים על ענין זר, שאלה הנשים ההרות אם קרה להן כך, ותאמרנה לא, ותאמר אם כן שאין זה דרך מנהג טבעי למה זה אנכי על ענין זר שלא קרה לאחרות, ותלך לדרוש את ה' מפי נביאיו (יורה) שיודיעוה סיבת זה. והשיבוה ויאמר ה' לה שני גוים בבטנך ושני לאומים ממעיך יפרדו (שם כג), כלומר שאלה שני העוברים ראשי גוים ואומות שונות עצומות שלא יאותו זה לזה, ולא יעמדו שניהם בשלוה, אבל לאם מלאם יאמץ. ולכן הטביע השם יתברך בעוברים טבעים בתכלית המרחק, והורה על זה תכונת יצירתם ומדותם. אמנם יצירתם כי היה עשו אדמוני בעל שער (שם כה), מורה על רתיחתו ותגבורת חומו, ויעקב איש חלק (שם כז יא) מורה על טוב טבעו ושווי מזגו. וכפי מדותיהם רדפו מזג כל אחד, כי המדות עם היות שאינן מוכרחות כפי המזג, הם נמשכות אחריו באמת, ולזה אמר בעשו שהיה יודע ציד (שם כה כז), שהיה טבעו מוכן אל התחבולות והמרמות, כי כן יתפשו החיות, ושהיה איש שדה (שם) מבקש התנועה, בביתו לא ישכנו רגליו. ויעקב הפך שניהם, כי היה איש תם (שם) עם הישר הולך, ותפארתו לשבת בית, והיתה הסיבה הטבעית אצלם להיות אלה שני עוברים בלתי נאותים זה לזה בבטן אמם, כי לא אאמין שבא לאלו שני העוברים שפע נבואיי יודיע אחריתם, אלא שהשם יתברך הטביעם בתכלית המרחק, שלא יאותו זה לזה, ויהיה מזג כל אחד מנגד לחברו, עם שאיננו מכריח. ומאשר כל כח טבעי רודף הפכו כאשר יפגשנו, ויקום עליו בכחו או יברח מפניו, היה כל אחד מאותן העוברים דורש בכח טבעי להתגבר על חברו ולרוץ מפניו. זה אמרו ויתרוצצו (שם כב), מענין ריצה וריצוץ. וכוון בזה השם יתברך להיות כל אחד מוטבע בשנאת חברו ובריחוק ממנו, לפי שקירוב המזגים יקרב

המדות ותמשך אהבה, וריחוקם ירחיק המדות ותמשך השנאה. ולי נראה שזה היה ענין הנחש (שם ג יד - טו), אלא שאין זה ענין הפרשיות.

ועוד סיבב השם יתברך ענין הבכורה, לפי שידוע שהעברת הנחלות ולנחול הראוי לחבירו בסיבתו, היא סיבה חזקה להפריד בין אחים, ולפי שלא היתה זאת הסיבה חזקה עדיין, כי עשו עצמו הסכים במכירת הבכורה, סיבב השם יתברך ענין הברכה על הענין שביארנו, להמשיך השנאה קבועה בין האחים וזרעם. ותימשך עד אחרית הימים כמו שנתבאר בדברי דניאל, כי הוא ראה ארבע חיות (דניאל ז ג - ח), ושלשה נתפרשו אליו שהאחד מדי והשני פרס והשלישי יון ככתוב שם (ח כ - כא), [ו]הרביעי נתפרשה בדברי רבותינו ז"ל (ע"ז ב ב) שהיה עמלק, ונתנבא דניאל שיהיו ישראל נמסרים בידיו עד עת קץ הזמן הרמוז שם בחמשה מקומות. ולפי הנראה מפשט הכתובים, גם לדניאל עצמו לא נתבאר כרצונו. כי במראה הראשונה אמר (דניאל ז כה) ולקדישי עליונין יבלא ויסבר להשניה זמנין ודת ויתיהבון בידה עד עדן ועדנין ופלג עדן, ודניאל לא הבין זה, כמו שאמר (שם כח) שגיא רעיוני יבהלוני וגו' ומלתא בלבי נטרת. ובמראה השני אמר (שם ח יג) עד מתי החזון התמיד והפשע שומם תת וקדש וצבא מרמס, והיתה התשובה (שם יד) עד ערב בקר אלפים ושלש מאות ונצדק קדש, וגם בזה נאמר (שם כז) ואני דניאל נהייתי ונחליתי ואשתומם על המראה ואין מבין. ובסוף הספר (יב ו) כתוב (ואשמע את האיש) [ויאמר לאיש] לבוש הבדים אשר ממעל למימי היאור עד מתי קץ הפלאות, והשיב (שם ז) למועד מועדים וחצי וככלות נפץ יד עם קדש תכלינה כל אלה, וגם בזה נאמר (שם ח) ואני שמעתי ולא אבין. והשיבו (שם ט) לך דניאל כי סתומים וחתומים הדברים עד עת קץ.

ואין מן התימה אם נעלמו הדברים, כי יש לזה שתי סיבות, האחת מצד עצם הענין הראוי להסתר והעלמה כדי שלא ישתוממו רבים לאורך הזמן. והשני כי הנבואה בעת ההיא היתה הולכת ומתמעטת, וידוע כי מדרגותיה הם הביאור וההעלמה, כאשר נתבאר שמדרגת אדון הנביאים שהיא היותר עליונה היתה בתכלית הביאור, כאשר נאמר (במדבר יב ח) ומראה ולא בחידות, ויתחייב מזה שיהיה בזמן קרוב להפסק הנבואה בתכלית ההעלם. ולזה באו מראות זכריה בתכלית העלם, עד שלא מצאו המפרשים בהם ידיהם ורגליהם. ומפני זה אינו מן התימה על מחשבי קיצין אם מנו וטעו וילאו למצא הפתח, כי כן קרה בשתי הגאולות שנגאלו, עם היות ענינם מפורש בכתוב. כי הנה בגלות מצרים נאמר (בראשית טו יג) כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה, ועם כל זה בני אפרים מנו וטעו ומהרו את הקץ כמו שאמרו ז"ל (סנהדרין

צב, ב). וכן קרה בגאולה שניה, אף על פי שנכתב קצת בביאור בדברי ירמיהו (כט י) לפי מלאת לבבל שבעים שנה אפקוד אתכם, ואמרו זצ"ל (מגילה יא, ב) בלשאצר מנה וטעה, ואחשורוש (שם), ואף דניאל (שם יב א). ואם בנבואות אלו המפורשות בשנים קצובות מנו וטעו, ומה יהיה בקץ הנאמר במלות כוון ההעלם בזה, עדן עדנין, ולמועד מועדים, וערב בקר אלפים ושלש מאות.

אבל מכל מקום מפורש מבואר בדברי דניאל כי החיה הרביעית היא עמלק, כי הוא מונה האומות הנרמזות בחיות, שכל אחת תופשת מלכות מחברתה, וידוע הוא בדברי החכמים שעמלק תפשה מלכות מיון והתגברה עליה. והיא הגליתנו מארצנו אשר הוא מקום השכינה, כאשר נגלה במראת הנבואה ליעקב במראה הסולם. ומפני שבמראה ההיא נתיחד אליו מקום אשר הוא בית אל, (ש)הראהו בהפרדו מלבן ושובו לארץ ישראל, כי יש לארץ ההיא בכללה מעלה גדולה על האחרות, וכי שם הנפש מוכנת להתדבק באור העליון. והוא אמרו (בראשית לב ב) ויעקב הלך לדרכו ויפגעו בו מלאכי אלקים. והורה אמרו ויפגעו בו, כי המלאכים מהלכים תמיד בארץ ההיא, ולכן הנכנס שם יפגע בהם. ולכן קרא יעקב שם המקום ההוא מחנים (שם ג), ירצה כי המציאות על שלשה מדרגות. משכן מיוחס למחנה העליונים, והוא השמים. ומשכן למחנה התחתונים, והיא הארץ כולה מלבד ארץ ישראל. אבל ארץ ישראל משכן למחנה התחתונים כי בני אדם שוכנים בו, ומשכן למחנה העליונים כי מחנה אלהים פגעתי בו, ולכן היה ראוי להקרא שם המקום ההוא מחנים, והוא אמרו (שם) ויאמר יעקב כאשר ראם מחנה אלהים זה ויקרא את שם המקום ההוא מחנים....

גרסינן בנדרים פרק אין בין המודר (ל"ח) אמר רבי (יונתן) [יוחנן] אין הקב"ה משרה שכינתו אלא על חכם גבור ועשיר ועניו וכלן ממשה רבינו עליו השלום:

דבר ברור וידוע כי אחר אשר חפץ הש"י למען צדקו להרבות לנו תורה כדי לזכותנו, הוצרך על כל פנים שינבא איש ממנו, יודיענו חוקות הש"י ואשר יחפוץ בו, ואין ספק שיהיה האיש שלם, אחד מן השלמים שימצאו במין האנושי, ולפיכך ביאר כאן רבי יונתן שהנביא בטרם חול עליו רוח הש"י, צריך שימצאו לו ארבע שלמויות, שנים מהם ישלימו מעלות גופו, ושנים מהם ישלימו מעלות נפשו, והם מעלות השכליות ומעלות המידות. ואין ספק כי במה שאמר חכם כלל המעלות השכליות, ועניו יכלול מעלות המידות, כבר אמרו במסכת עבודה זרה (דף כ) ענוה גדולה מכולן, הנה ביארו כי מי שהשיג מדות הענווה, אי אפשר בלתי שיקדמו לו טהרה וקדושה ויראת חטא ויתר המעלות המוזכרות שם, אם כן כבר הגיעו לשלמות מעלות המידות, ואין ספק כי המעלות האלו ישלימו

הנפש ויפרידוה מן התחתונים, ויהיה דבקות בינה ובין העליונים, עד שיהיה האיש הזה ראוי לנבואה:

אבל במה שיחס לנביא הגבורה והעושר, צריך טעם. וכבר פירשו בו קצת המפרשים כי במה שהאדם גיבור, רוצה לומר שמגביר כוח שכלו על כל תאוותיו, ועשיר גם כן שתהיה לו מדת ההסתפקות, השוו גבור ועשיר המוזכרים בכאן, לאותם האמורים בדברי בן זומא באבות. ואי אפשר, שאחר שאמר עניו לא היה צריך להזכיר גיבור ועשיר. כי מי שהגיע למעלת הענווה, אי אפשר שלא ימצאו בו אלו השלמויות כפי פירושם, כי איך ישיג טהרה וקדושה אם אינו כובש את יצרו, או חומד ומתאווה לממון חברו, וידאג תמיד למה שלא השיג, זה מן הנמנע. ועוד עליהן קושיא מן המימרא הזאת שהזכרנו, שאמר גיבור דכתיב ויפרש את האהל על המשכן ואמר רב מרע"ה פרשו דכתיב עשר אמות ארך הקרש, אימא דאריך וקטין, אלא מן הדין קרא דכתיב ואתפוש בשני הלוחות ותניא הלוחות ארכן ששה ורוחבן ששה ועביין שלשה, עשיר מדכתיב פסל לך פסולתן יהא שלך, וכן הוכיחו מן יונה דכתיב ויתן שכרה, ואמר ר' יוחנן שכרה של ספינה כולה, ואמר ר' רומנוס שכרה של ספינה הויא ארבעת אלפים דינרי זהב. הנה ביארו גיבור ועשיר כפשוטו. ועוד מה יעשו אלו המפרשים במה שאמר בפרק המצניע וליגמר ממשה דילמא משה שאני דאמר מר אין השכינה שורה אלא על חכם גיבור ועשיר ובעל קומה, ואין בבעל קומה מדה טובה ולא מדה שכלית. אלא עיקר הדבר כי גיבור ועשיר הם מעלות הגבורה והעושר, ועכשיו צריך לבאר למה, כי החכמה והענווה אמנם הם מעלות בנפש וידביקנה עם העליונים, והנוטה מהן מגביר כוחות הגופות אשר ימצאו בו מאשר חומר שלו משותף עם הבהמות ולא מאשר הוא איש, ולכן יבדילוה מהש"י הבדל עצום. וכבר ביאר הנביא כי העבירות ישימו הבדל ומסך בין האדם ובין בוראו יתברך, אמר כי אם עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלוהיכם, אם כן צריך הנביא להסיר מעליו הפחתיות, ושימצאו בו השלמויות אותן שהן שלמויות באמת כמעלת החכמה והענווה, אבל הגבורה והעושר, אחר שנפרש אותן כמשמען, ידוע הוא שאינן מעלות בנפש רק לרואי השמש, ולמה אמרו שלא תמצא הנבואה בזולתם:

ותשובת זאת השאלה, שאם יצטרך הנבואה לעצמו ולא לזולתו, היה ראוי שינבא מי שימצאו בו השלמויות אשר תושלם בהם הנפש, ויהיה הגוף שלם או חסר. אבל בהיות הנביא מנבא להמון, ומודיע אשר ציוהו הש"י, יצטרך להיות נבחר ונרצה בכל הכתות, מאוהבי החכמה, ואוהבי העושר, ובוחרי הגבורה, ושישלימו לו מעלות המידות. וכבר ידוע כי איננו נקרא נביא, רק מהיותו משמיע תמיד ומדבר להמון אשר מצווה הש"י, כי

המדבר תמיד יקרא נביא, כאומרו ואהרן אחיך יהיה נביאך, לא רצה בו שידבק השפע באהרן עד שיהיה לו לנביא ידרוש מאתו העתידות, אבל רצה בו שהוא ישמיע מה שישים משה בפיו. ולכן יקרא נביא הש"י נביא, ונביא הבעל נביא, כי הלשון נגזר מניב שפתים. ולכן לא יהיה ראוי לנבואה אלא מי שישלמו בו המעלות השכליות ומעלות המוניות. וזהו אמרו בפרק המצניע בעל קומה, כי אין ראוי להוכיח רבים רק איש של צורה, כי ההמון יקבלו דבריו יותר מזולתו, כעניין שאמר בתענית (תענית טז) תנו רבנן יש שם זקן אומר זקן, אין שם זקן אומר חכם, אין שם חכם ולא זקן אומר אדם של צורה, כי ההמון יקבלו דבריו יותר מזולתו, וזהו שמצינו בדברי ירמיה (א) לא ידעתי דבר כי נער אנכי, לא אמר אינני צדיק חסיד, אבל אמר כי עם היותו ראוי לנבואה מאשר שלמו מעלות נפשו, אחרי אשר לא ידע דבר איננו ראוי להיות משתלח במלאכות ה' ולפרסם מה שיצוונו. ולכן ימנה רבי יונתן גיבור ועשיר, עם היות כי אין במעלות הללו שלמות לנפש או תועלת, רק מאשר הם מעלות יחפצו בהם ההמון, ויהיה בהן הנביא נכבד ומעולה:

גם כן אפשר שתכלול באמרו גיבור, שיהיה אמיץ לב ולא ישוב מפני כל, כי בהיותו משתלח להוכיח עם רב ולהינבא טוב או הפכו, אם יירא מהם ומהמונם יסתיר נבואותיו, וכבר הוצרך הש"י להזכיר לירמיה לבל יחת מאשר ינבא אליהם רעה, ואתה תאזור מותניך וקמת ודברת אליהם את כל אשר אנכי אצווך אל תחת מפניהם פן אחתך לפניהם, וכן בישעיה ישבח עצמו מאשר השיג מדה זו, אמר (ישעיהו נ':ו') גוי נתתי למכים ולחיי למורטים וגו' וה' אלוהים יעזור לי על כן לא נכלמתי וגו', ולזה הטעם ימנה גם כן בכאן גיבור. אבל באמרו עשיר, ובפרק המצניע בעל קומה, עיקר הטעם כמו שאמרנו, כי אין ראוי לדבר בפני עם עצום ובעלי חכמה כישראל, אם לא ישלם בכל המעלות. וגם המדבר ברבים צריך להיות חכם שלם. כבר אמר במדרש ומי אוהב בהמון לו תבואה למי נאה ללמוד תורה בהמון למי שכל התבואה שלו. וכל זה אינו רק כדי שילמדו הכול ממנו, אבל אינם צריכים ללמוד תורה בהמון, שאפילו למי שכל תבואה שלו נאסר לדבר בתורה ברבים, כמו שאמר בסוכה (דף מט) תנא דבי רב ענן מאי דכתיב חמוקי ירכיך, למה נמשלו דברי תורה בירך, לומר לך מה ירך בסתר אף ג"כ דברי תורה בסתר. ובמועד קטן (דף טז) כשיצא רבי חייא ושנה לשני אחיו בשוק שמע רבי ואקפיד עד דנהג נזיפותא בנפשיה שלשים יום:

ומה שאמר כאן רבי יונתן אין הקדוש ברוך הוא משרה שכינתו אלא על מי שישלמו בו התנאים הללו, אין הכוונה שלא יהיה כן לעולם, שכבר אמרו רבותינו ז"ל ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, בישראל לא קם, אבל באומות העולם קם, ואיזה זה בלעם.

ואע"פ שאמר בספרי חילוקים הרבה שהיו בין נבואת משה לבלעם כמו שמפרש שם, אין ספק שהשרה הקדוש ברוך הוא שכינתו עליו, ואי אפשר שהגיע בלעם למדרגת הענווה, שכבר עליו אמרו בהרבה מן המסכתות ולא עוד אלא שאני אתונך ביום וכו' כתיב הכא ההסכן הסכנתי וכו' ואין לספק אחרי זאת המימרא, שהאיש הזה לא נתקדש בפרישות וביראת חטא, וכל שכן בענווה שהיא למעלה מהן. אלא אין ארבעה דברים דרבי יונתן בכאן במה שיהיה תמיד, אבל לפעמים ישתנה זה לפי צורך השעה. וכבר אמרו בספרי מפני מה השרה הקדוש ברוך הוא שכינתו על בלעם, ואע"פ שלא היה ראוי לה, כדי שלא יהא פתחון פה לאומות העולם לומר אילו היה לנו נביא כמשה היינו עובדים להקב"ה. וכן על דרך זה מה שאמרו בסוטה בפרק כשם (דף ל) תנו רבנן דרש ר' יוסי הגלילי בשעה שעלו ישראל מן הים נתנו עיניהם לומר שירה, וכיצד אמרו עולל על ברכי אמו, ותינוק יונק משדי אמו, כיון שראו את השכינה עולל הגביה את צווארו ותינוק שמט דדי אמו, ואמרו זה אלי ואנוהו, שנאמר מפי עוללים ויונקים יסדת עוז, ואין בעוללים ויונקים השלמויות שהזכיר ר' יונתן אלא שהיה זה דבר נסיי נתחדש לשעתו. וכן ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל. וכן מצינו במעמד הר סיני שזכו כל ישראל להשגה עצומה, עד שבשתי הדברות הראשונות לא הוצרכו שיגיד משה אליהם, כי הם השיגום כמו שהשיגם משה, שכן אמר במכות (דף כז) דרש רבי שמלאי שש מאות ושלש עשרה מצות נאמרו למשה בסיני, אמר רב הונא מאי קראה (דברים לג ד) תורה צוה לנו משה, תור"ה בגימטריא הכי הוו, תורה שית מאה וחד סר הויין, אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום, כבר ביארו שאלו השני המאמרים השיגו אותן כל ישראל בבירור בלא חידה, וזו באמת מדרגה גדולה בנביאים שתהא נבואתם מבוארת, כאשר העיד הש"י על אדון כל הנביאים במראה ולא בחידות. ועם היות שלא היו כלל ישראל שלמי החכמה והמידות, השיגו עתה כל ישראל זאת ההשגה לקיום התורה, שאילו לא השיגו הם בנבואה, הלא כאשר יגיד משה להם מה שצווה מאתו יתברך, לא הייתה האמונה שלמה במשה, כי לא אמת דבריו אלא כפי מה שראינו באותותיו, ואם יקום נביא אחד וינגד דבריו וייתן אות או מופת, היינו צריכין להעריך אותות משה עם אותותיו, ותהיה התורה בספק. אבל עכשיו שראינו בעינינו השגת משה, וכי השגנו אנחנו עמו, ונתבררה אצלנו השגתנו והשגתו, אין אנו צריכים לנבואתו אות או מופת. וכיון שנתבררה לנו נבואתו שהיא אמת, ושהוא נתנבא שזאת התורה לא תשתנה לעולם, לא נביט לדברי המדבר בהפך, שכבר נתברר לנו ביאור שלם שהוא משקר ומתנבא מה שלא שמע. ולכן בהיות יסוד תורתנו השגה עצומה שהשיגוה אבותינו, היה רצון הש"י

שיזכו כולם לאותה מדרגה במעמד ההוא, אע"פ שהיו שם הרבה שלא היו ראויים אליה. ונתייחדו אלו המאמרים בהיותם יסוד התורה, והם האמונה בשם יתברך, והאזהרה בעבודה זרה. ושתי פינות אלו קיימות לעולם, לא ידחו אפילו להוראת שעה, כי האמונה בשם לא תשתנה לעולם, וכן המניעה בעבודה זרה כבר אמרו בסנהדרין (דף עא) אמר ר' אבהו אמר ר' יוחנן בכל אם יאמר לך נביא עבור על דברי תורה שמע לו, חוץ מעבודה זרה שאפילו מעמיד לך חמה באמצע הרקיע אל תשמע לו. ולפי שאלה המצות קיימות לעולם, ולא תהיה להם ביטול אפילו לשעה, נתייחדו אלו בפרט לשמעם מפי הגבורה, כדי שתתקיים אצלנו פינות התורה כמו שביארנו. ואע"פ שלא היינו כולנו ראויים לכך, ולא השיגו כל השלמויות שהזכיר ר' יונתן:

ולכך נתמה מן הרב רבנו משה שהרחיק זה, ואמר לא השיגו ישראל רק קול עצום לא הבדל דברים, ומה שאמרו רבותינו ז"ל אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום, רוצים בזה שהגיע אליהם כמו שהגיע למשה, ולא היה משה מגיעם אליהם זה. ששני אלו השורשים, רוצה לומר מציאות הש"י והיותו אחד, אמנם יושג בעיון האנושי, וכל מה שיודע במופת, משפט הנביא בו, וכל מי שידענו שווה אין יתרון. ולא נודעו שני השורשים האלה מצד הנבואה לבד. וכן אמרה התורה אתה הראת לדעת. אמנם שאר הדברות הם מכת המפורסמות לא מכת המושכלות, אלו דבריו ז"ל. ודברי תימא הם, שאילו כדבריו לא היה ראוי למנות שמע ישראל שהיא מצווה שנצטווינו בייחוד הש"י, מכלל מה שציוה לנו משה, אבל היה ראוי לומר בה שמפי הגבורה שמענוה. ועוד שכבר אמרו במכילתא לא יהיה לך אלוהים אחרים למה נאמר, לפי שנאמר לא תעשה לך פסל, אין לי אלא שלא יעשה, העשוי כבר מנין שלא יקיים תלמוד לומר לא יהיה לך. ולא נתבאר במופת שיהא אסור לנו לקיים הצלמים. ואם יאמר הרב שהיא מצווה מושכלת, הלא הרבה מן המצות שהן מושכלות. ועוד אמרינן בפרק רבי עקיבא (דף פח) אמר ר' יוחנן מאי דכתיב ה' ייתן אומר המבשרות צבא רב וכו', כל דיבור ודיבור שיצא מפי הגבורה נחלק לשבעים לשונות, דבי ר' ישמעאל תנא הלוא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע מה פטיש נחלק לכמה ניצוצות אף כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא נחלק לשבעים לשון. והיה זה באנכי ולא יהיה לך, לפי שהן יסודי התורה, שאם ירצו האומות לקבלה שתינתן להם עמנו, ועל דרך מה שדרשו רבותינו ז"ל בפרק קמא דעבודה זרה. ואם לא שמעו רק קול עצום, לא שיבדילו הדברים, אין הפרש בין הנאמר בלשון הקדש אל הנאמר בשבעים. אלא עיקר הדבר ששמעום כל ישראל כמו שנאמר למשה, והייתה הסיבה לקיום התורה כמו שאמרנו, כדי שידעו באמת שהוא

נביא הש"י לא מצד האותות, וכיון שכן מדוע נסמוך על פילוסוף חולק עליו, וכבר העיד הוא מפי הש"י:

הנה ביארו כי אין השגתם כהשגתו, כי נתעלה עליהם בארבעה המעלות שהזכרנו, ולא יהיה נביא לעולם ולא היה קודם מרע"ה שישלמו באלו המעלות ולא אחד מהם, רק לצורך השעה זכו כל ישראל לאחת ממעלות דאנכי ולא יהיה לך, והוא שלא היה ביניהם ובין הש"י אמצעי. ואע"פ שלא היו ראויים לאותה ההשגה, וגם שהיו רבים ביניהם שלא היו ראויים למדרגת הנבואה כלל, היה זה כדי שתתחזק אלינו נבואתו, ושלא נאמין לפילוסוף שיסתור דבריו, ולפיכך כל פילוסוף שידבר הפך לנבואת משה נדע שהוא איש שקר, ואין צריך לומר בתורה שבכתב, אלא אפילו בתורה שבעל פה, אם יאמר לנו שיתנבא דברים הפך מן הכללים המסורים לנו בגמרא, נדע אשר לא דברו ה'. כגון שיתנבא ויאמר ה' ציווני לעשות כרבה במה שהוא חולק עם אביי שנפסק ההלכה כמותו, נדע שהוא איש משקר באמת, שכבר ציוונו הש"י אחרי רבים להטות, וכמו שנתבארה בתורה המצוות שצילוה הקדוש ברוך הוא, נתבארו בתורה כל כללי הגמרא. ואף אם יסכים היחיד לאמת יותר מן המרובים, יש לו לבטל דעתו אצלם. ואיך נאמין הנביא לעשות כנגד הכלל הזה. והוא אמרם בבא בתרא (דף יב) חכם עדיף מנביא שנאמר ונביא לבב חכמה, מי נתלה במי הוי אומר קטן נתלה בגדול. וכבר אמרו בב"מ (דף נט) בענין ר"א עמד ר"י על רגליו ואמר לא בשמים היא, מאי לא בשמים היא, כבר נתנה לנו משה על הר סיני וכתוב בה אחרי רבים להטות, והפירוש אלי הוא, כי החכם יתיר ספקות התורה שהוא יסוד הכל וישמע אליו הנביא על כרחו, ואם הנביא יעיר לחכם דבר במשפטים שיביאהו מצד נבואתו, לא ישמע אליו כלל, הנה ראו כולם שר' אליעזר מסכים אל האמת יותר מהם וכי אותותיו כולם אמיתים צודקים, והכריעו מן השמים כדבריו, ואעפ"כ עשו מעשה כהסכמתם, שאחר ששכלם נוטה לטמא, אע"פ שהיו יודעים שהיו מסכימי' להפך מן האמת לא רצו לטהר והיו עוברים על דברי תורה אם היו מטהרים כיון ששכלם מחייב לטמא, שההכרעה נמסרה לחכמי הדורות ואשר יסכימו הם הוא אשר צוהו הש"י:

והנה נתברר בחגיגה (דף ג) אמרו שם ועוד פתח ודרש דברי חכמים כדרבונות וכמסמרות נטועים בעלי אסופות נתנו מרועה אחד. מה דרבן זה מכוין את הפרה לתלמיה להביא חיים לעולם אף ד"ת וכו'. רצה בזה שכמו שהדרבן הוא מיישב את הפרה לעשות חרישתה ביושר ושלא תלך אנה ואנה, ומן היושר ההוא בא חיים לעולם והן התבואה והפירות, אף דברי תורה מכוונין לב האדם ומפקחין אותו. ולא פקחות שמגיע

ממנו נזק או דעת נפסד, אלא השגת דעת אמיתי, יגיע בו האדם למה שהוא תכליתו. שיש חכמות מפקחות לב האדם, אבל יטוהו מדרכי חיים לדרכי מות ויגיעו מהן דעות נפסדות שבהן יהיה נטרד, אבל התורה לא תשאיר ללומדיה דעת נפסד ולא מדה מגונה, וכבר נרמז זה בקדושין (דף ל) אמרו שם ושמתם סם תם נמשלה תורה לסם חיים משל לאדם שהכה את בנו מכה גדולה והניח לו רטיה על מכתו ואמר לו בני כל זמן שרטיה זו על מכתך אכול מה שהנאתך ושתה מה שהנאתך ורחוץ בין בחמין בין בצונן ואי אתה מתייירא ואם אתה מעבירה הרי היא מעלה רימה, כבר ביאר שלא יפחד בהיותו עוסק בתורה פן יתקפהו היצר, כי עסק התורה יצילהו מכל זה, וזהו מה שאמרו כאן מכוונין לב לומדיהם, ואמרו עוד בעלי אסופות אלו תלמידי חכמים שיושבין אסופות אסופות ועוסקין בתורה הללו מטהרין והללו מטמאין הללו מכשירים והללו פוסלין הללו מתירים והללו אוסרין, שמא תאמר וכו' והיאך אני למד תורה מעתה, כלומר איני יודע איזה מהם השיג האמת ת"ל כלם נתנו מרועה אחד כלן פרנס אחד אמרן מפי אדון כל המעשים ב"ה שנאמר וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר, דרשו מלת כל שאפילו דבר מי שלא השיג האמת:

וזה הענין צריך עיון, איך נאמר ששני כתות המחלוקות נאמרו מפי הגבורה והלא ר' אליעזר ור' יהושע נחלקו והאחד השיג האמת והשני לא השיגו, ואיך נאמר שיצא מפי הגבורה דבר שאינו אמיתי:

אבל הענין כך הוא שכבר ידוע שכל התורה שבכתב ושבעל פה נמסרה למשה כמו שאמרו במגלה (דף יט) אמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן מאי דכתיב ועליהם ככל הדברים וגו' מלמד שהראהו הקב"ה למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים ומה שהסופרים עתידין לחדש ומאי ניהו מקרא מגלה. דקדוקי סופרים הם המחלוקות וחילוקי הסברות שבין חכמי ישראל, וכולן למדם משה מפי הגבורה, ומסר בו כלל אשר בו יודע האמת, והוא אחרי רבים להטות, וכן לא תסור, וכשרבו המחלוקות בין החכמים, אם היה יחיד אצל רבים היו קובעים הלכה כדברי המרובים, ואם רבים אצל רבים או יחיד אצל יחיד, כפי הנראה לחכמי הדור ההוא. שכבר נמסרה להם ההכרעה, כמאמר ובאת אל הכהנים הלוים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם ודרשת והגידו לך את דבר המשפט, וכן לא תסור. הרי שנתן רשות לחכמי הדורות להכריע במחלוקת החכמים כפי הנראה להם, ואפילו אם הקדומים מהם גדולים מהם ורבים מהם, שכן נצטווינו ללכת אחרי הסכמת חכמי הדורות שיסכימו לאמת או להפכו, וזה מבואר בהרבה מקומות:

ועל זה הדרך יתפרש מה שאמרו בפרק השוכר את הפועלים (ב"מ פו) בעובדא דרבה בר נחמני הוה יתיב אגונדא דדקלא וקא גריס, שמע במתיבתא דרקיעא אם בהרת קדמה לשער לבן טמא, ואם שער לבן קדמה לבהרת טהור, ספק הקדוש ברוך הוא אמר טהור וכולהו מתיבתא דרקיעא טמא אמרי, מאן נוכח, נוכח רבה בר נחמני דהוא יחיד באהלות, לא הווה מצי מלאך המוות למיקרב ליה מדלא הוי שתיק פומיה מגירסא, אזל אידמי ליה לגונדא דפרשי, אמר תינח נפשיה דההוא גברא ולא תמסר בידא דמלכותא, אשתיק ונח נפשיה, כי הוה ניחא נפשיה אמר טהור טהור, יצתה בת קול ואמרה אשריך רבה בר נחמני שגופך טהור ויצתה נשמתך בטהרה.

וזו ההגדה צריכה ביאור, כי באמת לא היו משימים פקפוק במה שהשיגו מהש"י שהיה מטהר, וידעו בבירור שהוא האמת ולא זולתו, אם כן היאך אמר טמא, עד שהוצרכו להכרעתו של רבה בר נחמני. אבל הגדה זו מתפרשת על הדרך שכתבנו, כי עם היותם יודעים שספק טהור על דרך האמת, היו אומרים טמא, שהכרעת התורה נמסרה להם בחייהם, ושכלם היה מחייב לטמא, היה מן הראוי שיהיה טמא אע"פ שהוא הפך מן האמת, שכן מחייב השכל האנושי, והשאר אע"פ שהוא אמת, איננו ראוי לעשות מעשה בדרכי התורה, כמו שלא טיהרו בעלי מחלוקתו של ר' אליעזר, אע"פ שנתנה עליהם בת קול מן השמים שהלכה כדבריו, ולא נסתפק להם שהעניין מאת הש"י, כמו שלא סופק על אלו, ואע"פ כן אמר ר"י אין תורה מן השמים. ולפיכך אמר מאן נוכח, נוכח רבה בר נחמני, ולא באה לו ההכרעה מן הנאות, כי לא נסתפקו בזה כמו שכתבתי, אלא שהכריע ששכל האדם מחייב כפי התורה והמדות שהיא נדרשת בהן. ומה שהיו מטמאין, לא היה רק מקוצר שכלם בערך השכל האנושי, או מהתרשלם בתלמוד תורה בחייהם. וכבר נתבאר מכל זה, שאנו מוזהרים שלא לעבור על כל מה שיסכימו חכמי הדורות, ולפיכך העובר על אחד מהשבותין, עובר בלא תעשה מן התורה, ואין הפרש בין המטלטל מחט בשבת, או היוצא בסנדל המסומר כמעשה שהיה, לאוכל חלב, ולחורש בשור ובחמור. ולא עוד, אלא שעובר על עשה ועל לא תעשה אלא שאין לוקין עליו מפני שהוא לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין. ומה שאומר תמיד בגמרא ספיקא דרבנן לקולא, והאמינו הקטנים בשל דבריהם, ולא העמידו דבריהם במקום הפסד ממון ומפני הפסד ממון ומפני כבוד הבריות, ובשמחת יום טוב בהרבה מקומות. כל זה הוא מפני שכך התנו. כי אחרי שאינן גוזרין אלא לעשות סייג לתורה, דיינו אם אסרנו הודאות, לא יבאו לעבור על דברי תורה אע"פ שנתיר להם הספקות.

וזהו שכתב הרב רבנו משה, וזהו כתוב מפורש בספר שופטים. ואמנם מצות עשה חמורה מדבריהם, מפני שהוזכר עיקר הדבר בספר תורה מפי אלוהים, וצוה עליהם הש"י בפרט, אבל כל הגזרות והתקנות הכל מן התורה.

ומה שאמר במסכת שבת (דף כב) גבי נר חנוכה שצריך לברך אשר קדשנו במצוותיו וציוונו להדליק נר של חנוכה, ושאלו היכן צונו, רב אויא אמר מלא תסור, רב נחמן אמר משאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך, נראה מכאן שלא נהיה מצווים לשמוע דברי חכמים, אלא מאסמכתא דרבנן שהסמיכו על מקרא זה. ואין ספק כי שאל אביך ויגדך אינו מצות עשה, ויהיה הפך ממה שכתבנו. ואין העניין כן, אלא שהיה רב אויא סובר שכשם שכל הגזירות והדינין והסייגים של דבריהם סמוכים על לאו דלא תסור כמו שמפורש בפרק מי שמתו, כך המצות שחידשו, כגון נר של חנוכה, סמוכים על אותו הלאו בעצמו. ורב נחמן בר יצחק אמר שאין באותו הלאו אלא לדבריהם שיש בהם עיקר התורה, אבל המצות המחודשות מהם, אין להם סמך אלא בפסוק שאל אביך ויגדך. והטעם, לפי שהדברים שהם מוסיפים במצות התורה עצמן, כעין פירוש התורה הוא, שהם ז"ל אומרים כל צמר ופשתים הם כלאים, וכל שבות הוא מלאכה וכיוצא בזה, אבל כשאומרים הדליקו נר של חנוכה, אין אדם יכול להסמיכו על זה הלאו בשום עניין, שאין זה בכלל הכתוב שאמר כי ייפלא ממך דבר למשפט, אלא בכלל שאל אביך ויגדך, שהיא צוואה לקבל מן הזקנים על הכלל:

אבל הגזירות והמשפטים והתקנות שהן במצות התורה, כולם הם בכלל לא תסור, והעובר על אחד מהשבותים כעובר על אחד מהלאוין.

ולפיכך אמר ר' יהושע לר' ישמעאל כששאלו מפני מה אסרו גבינת הנכרים, ולא רצה לגלות טעמם מן הטעם שאמרו בגמרא, ואמר לו היאך אתה קורא כי טובים דודיך כו', אמר ליה אין הדבר כן, שהרי חברו מלמד עליו לריח שמניך טובים, ואע"פ שאמר במשנה והשיאו לדבר אחר, רוצה לומר שלא אמר לו טעם האיסור, אבל מנעו שלא ישאלהו, ונתן לו טעם לדבר כי טובים דודיך מיין, ורמז על מה שיאמר בגמרא אמרה כנסת ישראל לפני הקדוש ברוך הוא חביבין עלי דברי סופרים יותר מיינה של תורה. וזו המימרא יתחוור פירושה, על הדרך שכתבנו, שאחרי שכאשר יסכימו החכמים על גזירה אחת, תהיה מיד כאלו נאמרה למשה מפי הגבורה באמת, שראוי שיקבלו ישראל שכר גדול על מה שיקבלו הם על עצמם ברצונם, מאשר יצום הש"י ויעשוהו בעל כרחם:

ואל תקשה עלי ממה שהזכירו ז"ל בכמה מקומות גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה, אמרו בקידושין (דף לא) בדמא בן נתינה ומה מי שאינו מצווה ועושה

כך מצווה ועושה על אחת כמה וכמה, ויראה זה הפך מה שכתבנו. איננו כך, כי כוונת המאמר הזה הוא, שמן הידוע כי כפי גודל הצער אשר יגיענו בעבודתו יגדל שכרו, וכבר אמרו רבותינו ז"ל לפום צערא אגרא. וידוע הוא כי מי שאינו מצווה ועושה, לא יתקפהו היצר שלא לעשות אותו המעשה, אחרי אשר לא צווה בו, כאשר יתקפהו למי שנצטווה בו. ועל דרך זה אמרו ביומא מן ירושלים ועד צוק תשעים ריס, שבעה ומחצה לכל מיל ומיל, ועל כל סוכה וסוכה אומרים לו הרי מזון הרי מים, והיו עושים זה להקל תאותו אחר שאינו מתענה בהכרח, כמו שאמרו בגמרא תנא מעולם לא נצטרך אדם לכך, אלא אינו דומה מי שיש לו פת בסלו למי שאין לו פת בסלו. ואפילו המצווה ועושה אשר יתקפהו יצרו, ואע"פ כן יתגבר על יצרו ויכניעהו, יגדל שכרו, מאשר יעשה המצווה אשר לא צווה בה, בהזדמן אליו ויבטלנה כאשר יחפוץ. אבל מה שיסכימו עליו חכמי ישראל, הנה שב אצלנו ואצלם אחרי הסכמתם כמצות המפורשות בתורה, ושבנו אנו מצווים ועושים:

עוד טעם אחר במה שאמרו גדול המצווה ועושה וגו', לפי שידוע, שיש מן המצות הרבה דבקות במינין ומיוחדות, כגון מצות התלויות בארץ, ומצות שנצטוו בהן הכוהנים ולא נצטווינו אנחנו בהם, ולפיכך מי שאינו מצווה ועושה לא יגדל שכרו, כי אפשר שאין רצון הש"י בו ובמינו אחרי אשר לא צווה בו, ואע"פ שהתורה כולה דרכיה דרכי נועם, אפשר שיש במצווה טעמים שנתייחדה בהן במי שמצווה ועושה. וכבר נתבאר בדרש רבותינו ז"ל שישראל המקיים את השבת יגדל שכרו, ועכו"ם ששבת חייב. ואע"פ שלא נלמוד לשאר המצות אלא על מה שבאה המניעה מהם, שאילו כן היה אסור למי שאינו מצווה ועושה לקיים המצות חס וחלילה, מכל מקום נלמוד לשאר המצות שאפשר שלא תושלם כונת המצוה וסודה במי שאינו מצווה בה, כאשר תושלם במי שצוהו הש"י. ולפיכך גדול המצווה ועושה, כי חפץ בו הש"י יותר מן האחר באמת. אבל כאשר יגזרו החכמים דבר, כבר הסכים הש"י וצוה על כל מה שיגזרו בו, וידוע שתשלם כונתו בנו, ואנו מכניסים עצמנו להיות מצווים ועושים, ולפיכך חביבין דברי סופרים יותר מיינה של תורה, שהם מגלים חפצם בעבודתו עד שגורמין לחדש מצות יהיו מצווים בהם מהש"י. וכבר נודע שקיבלו ישראל שכר באומרם נעשה ונשמע, כבר גילו זה רבותינו ז"ל תמיד באגדות, והיה זה מפני שהראו חפצם וכי הם מקבלים מאהבה מצוותיו ית':

וכמו שנצטווינו לילך אחר הסכמתם במשפטי התורה, כן נצטווינו לכל מה שאמרו לנו על צד הקבלה מהדעות ומדרשי הפסוקים, יהיה המאמר ההוא מצווה או לא יהיה, ישראל הנוטה מדבריהם אפילו במה שאינו מביאורי המצות, הוא אפיקורוס ואין לו

חלק לעולם הבא. וזה מפורש בסנהדרין בפרק חלק (דף ק), אמר יתיב רבי ירמיה קמיה דרבי זירא ויתיב וקאמר עתיד הקדוש ברוך הוא להוציא נחל מבית קדשי הקדשים ועליו כל מיני מגדים, שנאמר (יחזקאל מ"ז:י"ב) ועל הנחל יעלה על שפתו מזה ומזה כל עץ מאכל וכו', אמר ליה ההוא סבא יישר, וכן אמר רבי יוחנן יישר, אמר ליה כי האי גוונא מי מיחזי כאפקרותא, והא סיועי מסייע, אלא אי שמיע לך הכי שמיע לך כי הא דרבי יוחנן הוה יתיב ודריש עתיד הקדוש ברוך הוא להוציא אבנים טובות ומרגליות שלשים על שלשים, וחוקק בהם עשרה על עשרה, ומעמידן בשערי ירושלים, שנאמר ושמתי כדכד שמשותיך וגו', לגלג עליו אותו תלמיד השתא כביעתא דצולצילא לא משכחין כולי האי מי משכחין, לימים הפליגה ספינתו בים חזינהו להנהו מלאכי השרת דקא מנסרי אבנים טובות ומרגליות, אמר להם הני למאי, אמרי ליה עתיד הקדוש ברוך הוא להעמידן בשערי ירושלים, כי הדר אשכחיה לרבי יוחנן דקא יתיב ודריש, אמר ליה רבי דרוש ולך נאה לדרוש כשם שאמרת כך ראיתי, אמר לו כי הא אם לא ראית לא האמנת, מלעיג על דברי חכמים אתה, נתן עיניו בו ועשהו גל של עצמות. והרי מה שאמר כאן רבי יוחנן אינו דין וחוק מחוקי התורה, ואע"פ כן העלו כאן שהוא מדברי אפיקורסות, שהוא בוזה דבר הש"י, שאינו מאמין למי שהוא מצווה להאמין. כי ישראל החולק על דברי רבותינו ז"ל, כחולק בעיקר התורה. שכבר העלו בפרק הנזקין (דף ס) שהתורה רובה ועיקרה וגודל שכרה הוא ממה שיגזרו החכמים ויבארו במה שאין לו סמך בתורה. אמרו שם אמר רבי אלעזר תורה רוב בכתב ומיעוט על פה, שנאמר אכתב לו רובי תורתי, ורבי יוחנן אמר רובה על פה ומיעוט בכתב, שנאמר כי על פי הדברים האלה וגו', והא כתיב אכתב לו רובי תורתי, אתמוהי קא מתמה, וכי אכתב לו רובי והלא כמו זר נחשבו, והמסקנא אמר רבי יוחנן לא כרת הקדוש ברוך הוא ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה, שנאמר כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל. ובאמת שאפילו לרבי אלעזר שהתורה רוב בכתב, לא רצה לומר שתובן רובה במה שכתוב בחומש, שזה אי אפשר שלא ישתבש בו המעיין בלבד, ברוב המצות או בכולם, אלא רוצה לומר, שבמידות שהתורה נדרשת בהן הוא רוב התורה אצלנו, וכללותה בזה תרי"ג מצות עם פירושיהם וביאוריהם, וכיון שכן רוב התורה יש לה רמז בכתב. ורבי יוחנן חולק ואמר שרוב התורה על פה, כי בין אותם הדברים שהם הלכה למשה מסיני, ובין הגזירות שיעשו חכמינו ז"ל לעשות סייג לתורה, ומה שיבררו בכוונת התורה שלא ימצאו לו סמך מן התורה, הוא רוב התורה. ונראה ממסקנת הגמרא כרבי יוחנן שאמר לא כרת הקדוש ברוך הוא עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה, רצה לומר שעיקר השכר הוא במה

שיחדשו החכמים ובמה שיסדרו ויגזרו כדי לעשות סייג לתורה, וכמו שאמר חביבין עלי דברי סופרים יותר מיינה של תורה, והוא מן הטעם שאמרנו למעלה שאנו מקבלים עלינו מצות בבחירתנו, ומחייבים עצמנו במה שלא נתחייבנו, ולכן אמר רבי יוחנן שלא כרת הקדוש ברוך הוא ברית עם ישראל, אלא כדי שיעמיקו הם בתורה, ויעשו לה סייגות ותקנות, ובזה תגדל אהבתו עימהם, וזהו שאמר חביבין עלי דברי סופרים יותר מיינה של תורה:

והרב רבנו יונה ז"ל נתן טעם אחר בזה, לפי שידוע שיראת הש"י יסוד המצוות, כמו שאמר ועתה ישראל מה ה' אלוהיך שואל מעמך כי אם ליראה, ותקנות חכמים וגדריהם יסוד לדרך היראה, כי יעשו דרך והרחקה פן תיגע יד האדם באיסור התורה, כבעל השדה אשר יעשה גדר לשדהו, מאשר יקר בעיניו פן יכנסו בו בני אדם, כעניין שנאמר ושמרתם את משמרתי, עשו משמרת למשמרתי. ורוב הגזירות והגדר וההרחקה מן האסור, הלא זה מעיקרי התורה, והמרבה ליזהר יגיע אל השכר הגדול, כעניין שנאמר גם עבדך נזהר בהם בשמרם עקב רב, על כן אמר חביבין עלי דברי סופרים יותר, כי גדריהם ומצוותם הם עקרי המידות, ומצות היראה שכרה כנגד מצות רבות, כי היא היסוד להם, ואשר ישמר מן הגדרים אשר גדרו סביב העבירה, כבר הרחיב נפשו באור יראת הש"י, ונזהר פן יכשל בחטא, ולפיכך חביבין עלי דברי סופרים יותר מיינה של תורה:

ולפי זה נפרש מה שאמרו כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת, כי ידוע וברור כי החפץ בחכמה יקבענה בלב. כבר אמרו בפרק קמא דמסכת ע"ז (דף כ) כי אם בתורת ה' חפצו, אין אדם למד תורה אלא במקום שלבו חפץ, ואמר ר' לוי ור' שמעון הוו יתבי קמיה דרבי וקא פסקי סידרא, שלים ספרא, לוי אמר ליתו משלי, ור' שמעון אמר ליתו תלים, כפייה ללוי ואייתו תלים, כי מטו הכא כי אם בתורת ה' חפצו, פריש רבי אין אדם למד תורה אלא במקום שלבו חפץ, וקם לוי, אמר ליה רבי נתת לי רשות לעמוד. ולפיכך בהיות חכמת הגמרא מיוסדת ביראת הש"י, ולהרחיק את האדם מן העבירה, משקדמהו יראת הש"י, ישמח ויגיל בחכמה, ויפקח את עיניו במה ינצל מן העבירה, ויהא עליו השבותין והגזירות חמורים. אבל מי שאין יראת חטאו קודמת, יקלו עליו הגזירות והתקנות ולא יתיישבו על לבו, מאשר לא יחפוץ בהם, ולא יתקיימו בידו. וזה מה שאמר שלמה המלך ע"ה (משלי א׳:ז׳) יראת ה' ראשית דעת חכמה ומוסר אווילים בזו, רצה בזה ראשית השכל ויסודו הוא יראת הש"י, ומי שיש לו יסוד חזק יוכל לבנות עליו, והראיה על זה, כי האווילים אשר לא יעלו על לב יראת ה', יבוזו החכמה והמוסר:

יש כאן שאלה שאנו אומרים כאן שיראת הש"י יסוד התורה, וכן בהרבה מקומות. אמרו בפרק במה מדליקין (דף לא) אמר ר' יהודא לא ברא הקדוש ברוך הוא את עולמו אלא כדי שייראו מלפניו שנאמר והאלוהים עשה שייראו מלפניו. עוד שם אמר ר' יוחנן משום רבי אלעזר ברבי שמעון אין לו להקב"ה בעולמו אלא יראת שמים בלבד שנאמר ויאמר לאדם הן יראת אדני היא חכמה וגו'. ומקרא מלא דיבר הכתוב (דברים י':י"ב) ועתה ישראל מה ה' אלוהיך שואל מעמך כי אם ליראה:

העולה מכל זה, שיראת הש"י כוונת בריאת העולם ויסוד התורה, ובסוטה פרק היה נוטל (דף כב) נראה בהפך, אמרו שם תנו רבנן שבעה פרושים הם, פרוש שכמי, פרוש נקפי, פרוש קוזאי, פרוש מדוכיא, פרוש מה חובתי ואעשנה, פרוש מאהבה, פרוש מיראה וכו', מאהבה ומיראה, אהבת השכר ויראת העונש. הנה מנו כאן עובד מיראה עם כת הרשעים. ואמרו עוד שם אמרו ליה אביי ורבא לתנא: לא תיתני פרוש מאהבה פרוש מיראה דאמר רב יהודא אמר רב לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה. לא חלקו עליו, אלא שאינו ראוי למנותו עם אלו שהם רשעים באמת, אבל מכל מקום אין עבודתו אלא שלא לשמה. ובמסכת סוטה עצמה בפרק כשם (דף לא) הנהו תרי תלמידי דהוו יתבי קמיה דרבא חד אמר ליה אקריון בחלמאי מה רב טובך אשר צפנת ליראיך פעלת לחוסים בך נגד בני אדם, ואידך אמר ליה אקריון בחלמאי וישמחו כל חוסי בך לעולם ירננו וגו', אמר להו תרוייהו צדיקים גמורי אתון, מיהו מר מיראה, ומר מאהבה. וזו קשה על הראשונה, היאך קרא צדיקים גמורים למי שנמנה מכת שבעה פרושים, או למי שאמר עליו לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה:

ותשובת כל אלו השאלות כי העובד מיראה שני מינים: האחד שיעבוד הש"י כדי שישיגנו הגמול, וייטיב הש"י לו בעולם הזה ובעולם הבא, ומאשר ירא לנפשו פן ישיגנו הש"י על עבירות בעולם הזה באבדן הבנים וכליון הממון וזולתו מן הרעות, סוף דבר לא יעשה המצות ולא ירחיק העבירות רק לתועלתו ולחמלתו על נפשו ועל גופו, וזהו שאמר עליו פרוש מאהבה פרוש מיראה, או שהוא מכלל העוסקין במצות שלא לשמן. והחלק השני, שתקבל הנפש זיכרון רוממותו יתברך וגבורותיו ונפלאותיו, והזכרון והידיעה הזאת יהיו מקובלים בנפש, ומצוין בה בכל עת, ונעצרים וחרוצים בלב, ותקבל הנפש בזה מורא גדול, ובושה וצניעות מצוין בה בכל עת, ויהיה דבר נמנע לנפש לעבור את פי ה', כאשר ירא העבד את רבו, והבן את אביו, גם כי יודע אליו שלא יגיעו עונש בשביל מצוותו. וכבר הזהיר איוב בפסוק אחד, משבח את עצמו שכבר השיג את אלו הפעולות,

אמר (איוב ל"א:כ"ג) כי פחד אלי איד אל ומשאתו לא אוכל. ועל החלק השני נאמר בכל הגמרא שיראת הש"י יסוד הכל, ועליו נאמר בסוטה תרוייהו צדיקי גמורי אתון אלא מר מאהבה ומר מיראה. וכבר רמז זה רש"י ז"ל בפירושיו בדרך קצרה כמנהגו. ועל זאת המדרגה מן היראה אמר במסכת עבודה זרה (דף כ) יראת חטא מביאה לידי ענוה, ענוה מביאה לידי חסידות, כי אחרי זאת המעלה ראוי שישיג מעלת החסידות:

ומה שיש בין יראת חטא לחסידות, נתבאר בפרק כל כתבי (דף כא), אמר במשנה ואומר לאחרים בואו והצילו לכם ועושים עמו חשבון אחר השבת, והקשו בגמרא חשבון מאי עבידתייהו מהפקירא קא זכו, אמר רב חסדא מדת חסידות שנו כאן, אמר ליה רבא חסידי אגרא דשבתא שקלי, אלא אמר רבא הכא בירא שמים עסקינן דלא ניחא ליה לאיתהני מאחריני ובחנם נמי לא ניחא ליה ליטרח, והכי קתני אם היו פיקחים דידעין דכי האי גוונא לאו שכר שבת הוא עושין עמו חשבון לאחר השבת. הנה ביארו שמי שיש עליו יראת שמים, יתחייב להניח כל עניין אשר איננו נכון לפני הש"י, ויקיימהו כאשר צוה, לא שיוסיף עליו. וזהו אומרם לא ניחא ליה למיתהני מאחריני, ובחנם לא ניחא ליה ליטרח. אבל מדת החסידות הוא שיחפוץ ויאהב המצות עד שיהדר אותם בכל כוחו ויחמוד כל דרך נאה, אע"פ שאם לא יעשה אותו לא ימצא בידו פעל מגונה ולא מעשה אשר אינו נכון. ותגיע מדת החסידות מרוב החפץ בעבודה, כמו שנאמר במצוותיו חפץ מאד:

והחלק הזה הוא חלק העובד מאהבה, כי החפץ במצוות בתכלית החפץ, יגיע לאהוב הש"י, והאוהב המצות אוהב הש"י באמת. כבר אמרו בספרי לפי שנאמר ואהבת את ה' אלוהיך, איני יודע כיצד אוהב את המקום, תלמוד לומר והיו הדברים האלה אשר אנכי מצווך היום על לבבך, שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם. הנה אמרו שמי שאוהב המצות ומשים אותם תמיד על לבו הוא אוהב הש"י, ולפיכך עובד מאהבה הוא בכלל מדת החסידות, וזהו שמנו אותה שלישית ליראת חטא, וזהו שלא הזכיר בכל אלו המדרגות עובד מאהבה, ולפיכך הסכים ר' פינחס בן יאיר שהחסידות גדולה מכולן, כמו שנאמר חסידות מביאה לידי רוח הקדש וכו', ורוח הקדש גדולה מכולן, רוצה לומר שמי שהגיע למדרגת החסידות ראוי לבא מיד לידי רוח הקדש שתשרה עליו שכינה, כמו שהוכיח מן הכתוב (תהילים פ"ט:כ') אז דברת בחזון לחסידך. וזה הפך מרבי יונתן שהזכיר למעלה דאין הנבואה שורה אלא על חכם גיבור ועשיר ועניו וכולם במשה, ולא אמר חסיד. ונראה שהוא סובר כר' יהושע בן לוי, שאמרו שם וכו' ופליגא דר' יהושע בן לוי דאמר רבי יהושע בן לוי ענוה גדולה מכולם שנאמר (ישעיהו ס"א:א') רוח ה'

אלוהים, לבשר חסידים לא נאמר אלא לבשר ענווים, הא למדת שאחר שבעת הינבאו על הגאולה אמר לבשר ענווים, נראה שהם השיגו המעלה היתרה, ולכן תאוות להם הבשורה, כי עם היות שהגאולה תהיה כללית, אין בשורה מוצאת רק לצדיקים, כמו שדרשו בסנהדרין (דף צח) דרש ר' שמלאי מאי דכתיב (עמוס ה':י"ח) הוי המתאווים את יום ה' למה זה לכם יום ה' הוא חשך ולא אור, משל לתרנגול ועטלף שהיו מצפים לאורה, אמר לו תרנגול לעטלף אני מצפה את האור, לפי שלי הוא, ואתה אורה למה לך. ולפיכך אמר לבשר ענווים שלחני, כי עיקר הגאולה לטובתם.

ונתברר זה מדברי רבותינו זיכרונם לברכה כי זאת הפרשה עתידה ממה שאמר (ישעיהו ס"א:ה') ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני נכר אכריכם וכורמיכם, ואמר שם (דף צא) עולא רמי, כתיב בלע המות לנצח, וכתיב כי הנער בן מאה שנה ימות, לא קשיא כאן בישראל כאן בעכו"ם, ועכו"ם מאי בעו התם, אמר אין דכתיב ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו'. הנה הוקשה לעולא מה שאמר כי הנער בן מאה שנה ימות, ובמקום אחר אמר שלא תהיה המוות לעולם, והעמידה באומות עכו"ם שהם יאריכו ימים כדי להיותם איכרים וכורמים לישראל, ולפי הנראה לדעת עולא, כי ישראל שיראה ימות משיחנו לא ימות לעולם, ולפיכך הוצרך להעמיד מקרא שכתוב כי הנער בן מאה שנה ימות בעכו"ם. ונתברר מזה שהיה עולא סובר, שמה שהנביא מנבא בלע המוות לנצח, הוא לימות משיחנו ולא לעולם הבא. ברוך ה' לעולם אמן ואמן.

פרק ו

(מיכה ו ו): "במה אקדם ה'... הירצה ה' באלפי אלים... הגיד לך..."

דעת הרמב"ם ז"ל שבעשיית מצוה אחת לבדה איזה שתהיה מן המצות יזכה האדם לחיי העוה"ב. זה דעת הרא"ש גם כן. וכן כתב בפירוש המשנה בסוף מכות על המשנה שאמר רבי חנינא בן עקשיא אומר רצה הקב"ה לזכות את ישראל וכו'. וזה לשון הרב ז"ל מעקרי האמונה בתורה כי כשיקיים האדם מצוה מתרי"ג מצות כסדר וכהוגן ולא ישתף עמה דבר מכונות העולם בשום פנים אלא שיעשה אותה לשמה מאהבה כמו שבארתי לך, הנה זכה בה לחיי העוה"ב. ועל זה אמר כי המצות בהיותן הרבה אי אפשר שלא יעשה האדם בחייו אחת מהן על מתכונתה ושלמותה בעשות אותה מצוה תחיה נפשו באותו מעשה. וממה שיורה על העקר הזה רבי חנינא בן תרדיון ששאל מה אני לחיי העוה"ב והשיב לו המשיב כלום בא מעשה לידך, כלום נזדמן לך מצוה לעשותה כהוגן והשיבו כי נזדמנה לו מצות צדקה על דרך שלמות ככל מה שאפשר יזכה בה לחיי העולם הבא עכ"ל:

ועם היות שזה השורש יקר מאד וראוי להחזיק בו ושלא לדחותו, אין הראיה שהביא הרב מורה עליו כלל, כי אין ספק שלא נסתפק רבי יוסי בן קיסמא על רבי חנינא בן תרדיון אם קיים מצוה אחת מן המצות, אבל שאל ממנו שיגיד לו אחד מפרטי מעשיו כדי שיגיד לו חשקו במצות ושלמותו בעבודת האלהים, כי הפרט האחד יורה על האחרים, כל שכן כשיהיה הפרט ההוא מורה הוראה גדולה על טוב המדות ועל התכונות המשובחות כמעשה הזה של רבי חנינא בן תרדיון:

אבל דעתי בזה השורש שהעיר הרב עליו הוא כך, השם ית' צוה לישראל על ידי משה נביאו תרי"ג מצות ויעד על כל אחד מהן שוה, והוא אז"ל (אבו') הוי רץ למצוה קלה כבחמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות. ויש בהן אחת או שתים או שלש או יותר שמתן שכרן שקול כנגד כמה מצות אחרות, ולא רצתה התורה לבאר זה כדי שלא ירוצו הכל אחר אותן מצות שמתן שכרן גדול ויניחו אותן ששכרן בלתי גדול כל כך כמו שנזכר במדרשים. ומזאת ההעלמה וחתימת הביאור בזה היה ראוי להמשיך תועלת, כי בהיות האדם בלתי יודע איזו מהמצות היא יותר רבת השכר, ירוץ כל אחד ואחד לכל אחת ואחת ויאמר אולי זאת המצוה היא יותר רבת השכר ויקרת הערך, וימשך מזה להיות האדם קונה ומשיג השלמות כלה שאפשר לו בקיומו כל המצות, ולזה כוון נותן הדתות בזאת ההעלמה, ולפי זאת ההנחה אשר היא אמתית אפשר וכן הוא האמת, שבעשית מצוה אחת לבדה על השלמיות כל ימיו יזכה בה לחיי העוה"ב, אבל לא יהיה כן בכל המצות, אבל יש מצוה שאפשר שישולם שכרה בעוה"ז לבד ויהיה בכלל מה שאמר בפרק קמא דקדושין (דף לט) מי שזכיותיו מרובין על עונותיו דומה כמי שקיים כל התורה ולא חסר ממנה אפילו אות אחת, אבל אין ספק שיש קצת מצות שהן גדולות הערך ורבות הגמול עד שבמעטות מהם יזכה האדם לחיי העוה"ב, והוא אמרם (סוף מכות) דרש ר' שמלאי שש מאות ושלש עשרה מצות נאמרו למשה מסיני בא דוד והעמידן על אחת עשרה שיש במזמור (תהילים ט"ו:א') ה' מי יגור באהלך וכו', בא ישעיהו והעמידן על שש וכו' כדאיתא התם:

הפירוש אצלי בזאת המימרא אין ספק שדוד ע"ה והבאים אחריו לא קצרו דבר ממצות התורה, ובזה לא יסתפק כל משכיל כלל שאין הנביא רשאי לחדש כלל, אבל הכונה הוא על הדרך שאמרתי, והוא שכל אחד מאלו עליהם השלום ר"ל משה ודוד וישעיה ומיכה וחבקוק אמנם כוונו לתועלת ישראל, אכן כל אחד נהג בענין הזה רב התועלת כפי דורו, כי משה רבינו ע"ה מאשר היה מקוה מאנשי דורו והבאים אחריו שיקיימו שש מאות ושלש עשרה מצות לא רצה לבאר רוב השכר שיש לקצתם על קצתם, לבלתי

יניחו אותם שאינם רבות השכר כפי האחרות, כי בהיות הענין סתום ירוצו אחר כל אחת ואחת מהמצות לספקם אולי זו היא אשר בה השכר רב יותר ובזה ישלימו נפשם לגמרי, וזו היתה כונת משה רבינו ע"ה:

ודוד המע"ה בראותו אנשי דורו כי רובם רחקו מהשיג השלמות, ראה כי זאת הכונה אשר כיון בה משה רבינו ע"ה לתועלת תשוב נזק, כי הם היו בלתי מזורזים לקיים התורה כלה, ואלו יפורשו להם קצת מצות שתועלתם עצום ידזרזו ויזכו בהם ולכן בא דוד והעמידן על אחת עשרה, כי היה מקובל באלו האחת עשרה שהשכר בהן רב מאד, כיתר הדברים המקובלים ביד הנביאים, וגלה זה לאנשי דורו למען יזדרזו ויזכו בהן לחיי העוה"ב, ועם היות שבאלו האחת עשרה מצות יש מצות ששכרן גדול מאד מן האחרות ואינם שוות בקבול השכר, העלים זאת דוד לאותה סבה בעצמה שהעלים משה רבינו במצות כלן, שדוד היה מקוה באנשי דורו שישלימום, כתקנת משה באנשי דורו שישלימו התרי"ג:

וכאשר חסרו הדורות עוד בימי ישעיה ראה שזה ההעלם אשר כוון בו דוד ישוב לנזק, כי לא היו משלימים האחת עשרה, ואלו יפורשו להם מצות מועטות מאלו רבות התועלת יקיימו ויזכו בהם, ולכן העמידן על שש, ובימי מיכה שחסרו עוד מהשלמות לפיכך העמידן על שלש, והשלש שאמר מיכה הן עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת, ופירשו רז"ל (שם) עשות משפט אלו הדינין אהבת חסד זו גמילות חסדים והצנע לכת זו הוצאת המת והכנסת כלה, והלא דברים קל וחומר ומה דברים שאין מדרכם לעשות בהצנע אמרה תורה הצנע לכת, דברים שדרכם לעשות בצנעה על אחת כמה וכמה, ירצו בזה כי גם הדברים שדרכן שלא לעשות אלא בפרסום, כגון הדברים שנהגו לעשות בשמחת חתנים, אין ראוי להרבות פרסומם אבל ראוי למעט הפרסום כפי היכולת. והיה ראוי לפי זה אחר שפשט המנהג לדרוש בעת החתונה, שתעשה הדרוש בבית החתונה, כי אפי' בדברים שאין דרכן לעשות בצנעה אמרה תורה והצנע לכת:

"במה אקדם ה' וגו'". אין ספק שהמציאות כלו חסד פשוט, כמו שאמר הכתוב (תהלים פט): "עולם חסד יבנה". כי לא קדם לנו דבר ראוי שנקבל עליו גמול. אבל טובותיו מתמידות עלינו תמיד, ומרוב התמדתם והרגלם אצלנו סכלנו בהם. כמו שאמר הכתוב (הושע יא): "ואנכי תרגלתי לאפרים קחם על זרועותי ולא ידעו כי רפאתים". פירוש כי מרוב הטובה שהטיב השם יתברך לאפרים סכלו בה ולא חשבוה לטובה כלל, כי הדבר המורגל לא יורגש.

ומן הטובות הגדולות שהטיב השם יתברך לנו והחסדים העצומים הוא ששיער המצוות בעניין שתושג עשייתם בנקלה ולא יבואו לטורח. כי רצה השם יתברך לזכותנו ולא

העמיס עלינו העבודות הכבדות שנקוץ בהם. וזהו שדרשו בתענית (דף ד) "אשר לא צויתי ולא דברתי ולא עלתה על לבי". ובפרט נתבאר זה בעניין התשובה, שההקש יורה ויחייב שעבד סכל שהמרה במלך גדול שהטיבו בתכלית הטוב, שאם ייתן איש כל הון ביתו בכופר עוונו בוז יבוזו לו, ושיהיה כוסף בתכלית הכוסף לתת כל אשר לו גם בניו ובנותיו בכפרת חטאיו, זה היה מן הראוי. אבל השם יתברך הקל על זה ובחר בתשובה וצווה עליה ובאר ענינה בדבר קל מאד, והוא החרטה על מה שעבר והטבת המעשה על העתיד. והבטיחנו בזה הבטחה שלימה שאם יעשה כן יכופרו העוונות הקודמים לגמרי. וזה פלא עצום וחסד נשגב למאוד.

כל זה ביאר הנביא בכאן אמר על צד ההצעה, שהיה מן הראוי ושהשכל יורה שיהיה החוטא בזאת המחשבה ושיאמר כן, במה אקדם ה' וגו' ויכפר לי על חטאי היספיק לי בזה שום דבר. האקדמנו בעולות וגו' הירצה ה' באלפי אלים ויכפר על חטאי. ואם כל זה לא יספיק לי היספיק לי אם אתן בכורי לכופר פשעי ופרי בטני לתרופת חטאת נפשי. ובכאן דקדק הר"ר יונה זצ"ל שעל הפשעים שהם המרדים, כמו שמוזכר ביומא פרק הממונה (דף לו), אמר בכורי שהוא היותר יקר, ועל החטאים שהם השגגות אמר פרי בטני. כל אלה דברי הנביא על צד ההצעה שהיה ראוי שיאמר כן החוטא, כאיש נכסף להשיג דבר יקר שלא יוקר בעיניו דבר ובלבד שיוכל להשיג הדבר ההוא שהוא כוסף ומשתוקק אליו, והוא סליחת העוונות.

והייתה התשובה "הגיד לך אדם מה טוב וגו'". כלומר, באמת כן היה ראוי וכן גוזר השכל כדבריך עמך, אבל השם יתברך הפליא עמך לעשות ואינו רוצה מעמך אלף אלפים אלים וכו' ולא בכורך ופרי בטנך, כמו שאמר הכתוב (ירמיה יט) "אשר לא צויתי ולא דברתי ולא עלתה על לבי", וכמו שדרשו רז"ל, אינו רוצה ממך רק כשרון המעשה והוא עשות משפט וגו'. והם דברים קלים מאד יושגו מהרה. ואין ספק כי החסד הזה הנפלא הוא הצלחה גמורה לטובים המתעוררים על התשובה. והוא לרעת הרעים שאינם מתעוררים עליה. שאילו היה התשובה מה שהשכל גוזר שיצטרכו בהשגתה כמו אלפי אלים ורבבות נחלי שמן והבכורות והפרי בטן היה קצת התנצלות לרשעים, שאע"פ שמן הראוי לתת כל זה או יותר אם אפשר, בעבור היות יצר לב האדם רע, לא ימצא עם לבבו להעמיס על עצמו העבודות הכבדות. אבל כיון שהשם יתברך הקל בזה אי זה התנצלות יש למי שאינו מתעורר. והוא אומרם ז"ל בסוכה (דף נב) בכיוצא בזה רשעים נדמה להם כחוט השערה ואומרים היאך לא יכולנו לפסוק חוט השערה הזה. והוא שאמר הכתוב (הושע יג) "שחתך ישראל כי בי בעזרך". ירצה בזה כי העזר הגדול וההזמנה

הרבה שנתן לנו בעבודתו וכוון בזה לתת לטובה, זאת הכונה שבה למשחית לרעים, שאין להם טענה על עוזבם תורתי . הוא שאמר הנביא (הושע י"ד:ב') "שובה ישראל עד ה' אלקיך כי כשלת בעונך". וביאורו שאינך צריך לאלפי אלים אבל החרטה על מה שעבר וכשרון המעשה להבא ובקשת הרחמים מהשם יתברך שתקובל תשובתו ויעתר אל אלוה וירצהו. והוא אומרו (שם) "קחו עמכם דברים ושובו אל ה'. ואמרו אליו כל תשא עון וקח טוב ונשלמה פרים שפתינו". והבטיחנו שאם נעשה זה ישוב חרון אף ה' ממנו. ובאומרו "אוהבם נדבה" רמז כי לא היה מן הראוי שיקובל השב בדברים לבד כהצעת הנביא באומרו (מיכה ו':ו'-ז') "במה אקדם ה' האכף לאלקי מרום האקדמנו בעולות בעגלים בני שנה הירצה ה' באלפי אלים בריבבות נחלי שמן האתן בכורי פשעי פרי בטני חטאת נפשי". אבל הוא מצד הנדבה והוא הפלגת החסד.

אחר זה אמר (הושע יד י): "מי חכם ויבן אלה, נבון וידעם כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם". וצריך לבאר, מה עניין פסוק זה לכאן אחר זכרו ענייני התשובה? אבל הפירוש הוא על פי מה שאמרנו, שמה שהזמין לנו ה' יתברך דרכי התשובה הוא טוב לטובים ומכשול לרעים. והוא אומרו "כי ישרים דרכי ה'", רצונו לומר שאין בהם רכסים ועקלקלות, שאין טורח בהליכתם כלל; וצדיקים ילכו בם, ורשעים יכשלו ביושר הדרכים ההם, כי יותר טוב היה להם שלא יהיו הדרכים ההם ישרים כאשר הם, כי אז יהיה להם קצת התנצלות, מה שאין להם בהיות הדרכים ישרים ורחבים ומוכנים בתכלית ואינם מתעוררים לשוב בתשובה.

ולפעמים מתחדשים מקרים ברחוק מקום ובאיים הרחוקים כדי שיתעוררו ישראל אל התשובה ויראו ויפחדו פן יגיעם הפורענות, והוא מאמר הנביא (צפניה ג) הכרתי גוים נשמו פנותם וגו' אמרתי אך תיראי אותי תקחי מוסר, וכשאינם מתיסרים ברעת האחרים הפורענות הולך הלוך ונסוע וילך הלוך וקרב, ואין ספק כי מי שרואה כל אלו התלאות אשר הם באמת התראות הש"י, ועודנו מחזיק בדרכו אשר דרך בה, הוא כמי שעובר עבירה וקבל עליו התראה שהתיר עצמו למיתה מכאן ואילך, לכן אין ספק כי בזמנים האלו ראוי לחפש היטב על רפואת הנפש ולהקדימה על רפואת הגוף, הוא שאמר דוד המלך ע"ה (תהלים מא) אני אמרתי ה' חנני רפאה נפשי כי חטאתי לך, פירוש אני בחליי הייתי מתפלל על רפואת נפשי ועליה היא השתדלותי, לא על רפואת הגוף, כי גם בחולי הגוף נשאלה שאלה בחכמת הרפואה כשיזדמנו שני חלאים בשני איברים איזה מהם ראוי להקדימו ברפואתו, והשיב על זה בשלשה דרכים. האחד שראוי לרפאות אותו שהוא יותר חזק הסכנה, והשני שראוי לרפאות אותו שהוא סבה לחבירו, השלישי

שראוי לרפאות אותו שלא יתרפא חבירו כי אם בהרפאו. וכל אלה השלשה מסכימים ברפואת הנפש והגוף, כי אין ספק שהנפש היא גדולת הסכנה מהגוף, שהגוף אובד והנפש נשארת, וכן אין ספק אצלי שחליי הנפש סבה לחליי הגוף, וכי לא יתרפא הגוף מבלי הרפא הנפש, כמו שאמרו רז"ל בברכות (דף לג) שבמקומו של רבי חנינא בן דוסא היה ערוד א' שהיה ממית את הבריות ובאו ואמרו לרבי חנינא ונתן עקבו על חורו ונשכו ומת הערוד והביאו לבית המדרש ואמר להם ראו בני שאין ערוד ממית אלא חטא ממית. הנה מבואר שחליי הנפש סבה לחליי הגוף, וכי הנפש הבריאה תדחה הסבות הממיתות כלם, ואם ישתבש אדם לומר שאין זה רק לרבי חנינא או שקול כמותו אבל שאר האנשים אין להם מבוא בזה כלל, זה שבוש וטעות גמור, שבריאות הנפש ורעיעותה הולכים על דרך בריאות הגוף ורעיעותו, וכמו שתראה אנשים רעועי הגוף חלושי האברים כל סבה מזקת להם, גם אם תהיה חלושה מאד יזיקם, כי אין בריאותם דוחה שום סבה מזקת לחולשתם, כן האנשים רעועי הנפש, לא תדחה נפשם סבה מזקת כלל, וכמו שהאנשים הבריאים ידחה בריאותם קצת הסבות המזיקות כפי יתרון בריאותם, כן הנפשות הבריאות ידחו הסבות המזיקות כפי יתרון בריאותם. וכמו היחיד אשר הוא בתכלית הבריאות ושתה התריאק"ה והמרקחות המצילים ידחו סמי המות כלם ולא יזיקוהו, כן הנפש הבריאה בתכלית הבריאות הנכספת למצות ועושה אותם צרי ותריאק"ה התשובה, תדחה הסבות המזיקות כלם, וזהו מעלת רבי חנינא בן דוסא ודומיהם:

וזהו שהבטיח הנביא הנאמן (שמות טז) אם שמוע תשמע לקול ה' וגו' כי אני ה' רופאך, ורבים יתמהו מזה הפסוק איך יאמר אם תעשה כל מה שצויתיך על השלמות לא אמיתך בחלאים רעים כאשר הכרתי המורדים והפושעים בי. והביאם לזה שני דברים. האחד שחשבו שלא הבטיח הש"י אלא שלא ישים על עבדיו כל המחלה וגו', והוא מן התימה איך יבטיח עובדיו שלא ישים עליהם כל מדוי מצרים, והשני שחשבו שלא היו כל החלאים כלם במצרים, ולכן לא יבטיח זה הפסוק בהסרת כל החלאים לפי סברתם, ונשאר אצלם פירוש הפסוק בספק:

וזהו דעתי בפירושו, בתחלה אמר ויורהו ה' עץ וישלך וגו' ושם נסהו וגו'. וזה הנסיון צריך להתבאר, וזה כי אין ספק שהנסיון לא יהיה אלא לאחד משני דרכים, או לתועלת המנוסה או לתועלת הכלל, לתועלת המנוסה כי בהיות מחשבת הצדיק טובה ועניו חזק ביראת הש"י, מביאו ידי נסיון למען תצטרף מחשבתו הטובה לידי מעשה, ולכן לא ינוסה רק הצדיק העומד בנסיונו, והוא אומרו (תהלים יא) ה' צדיק יבחן. ואמרו במדרש

היוצר הזה אינו בודק בקנקנים רעועים שאין מספיק להקיש עליהם עד שהוא משברן. והשני לתועלת הכלל, שיראו כלל האנשים אהבת הש"י בלב אוהביו עד היכן היא מגעת ויקחו מזה משל ודוגמא, זהו ענין הנסיון לא זולתו, כי אין ספק שלא ינסה הש"י לידע אם יעמוד בנסיונו, כי הש"י צופה ומביט כל הענינים העתידים ואין אצלו ספק כלל. אבל בנסיון זה אין אני מוצא בו א' משני תועליות, אבל הפכם, כי זה לא היה תועלות למנוסים אבל נזק שלא עמדו בנסיונם אבל התלוננו על משה רבינו ע"ה, וגם כן לא היתה תועלת לאחרים אחר שהם לא עמדו בנסיונם:

אבל נראה לי כי ושם נסהו שב אל החק והמשפט שהזכיר כבר, ורצה לומר כי שם במרה שם לו חק ומשפט ושם נסה החק אשר שם לו, והוכיח בנסיון כי טבע חקו ומשפטו יספיק בהסרת המחלה, כי כבר אמרו רז"ל בילמדנו שזה העץ אשר השליך משה למים הרדופני היה, אשר היה בטבעו לתת מרירות ולהחליא המים המתוקים לא לרפאות המים המרים, ואעפ"כ רפאו הפך טבעי יען הושלך שם במצות הש"י. וזהו שסמך ויאמר אם שמוע תשמע וגו', ואמר כל המחלה ר"ל מכל המחלה, כי כל סובל פירוש כל ומכל, וכן מפורש בריש בכורות (דף ג) ובסנהדרין, נמצא שהבטיח בשמירת כל המצות הסרת כל המחלה:

ואמרו כי אני ה' רופאך נסתפקו בו המפרשים, איך תתכן רפואה אם לא יוקדם חולי, ודעתי בפירושו הוא כך, ידוע הוא כי הרופאים אינם מרפאים החולי בעצם אבל במקרה, ואינם נקראים רופאים אלא על צד ההעברה, כי הם אינם מבינים הסמים לטבע האנושי, ולכן תהיה פעולתם כפי הכלים אשר יפעלו בהם, כי אם היו נאותים לטבע ירפאו החולי, ואם היו מנגדים הטבע יוסיפו בחולי, ואם יהיו בלתי נאותים ולא מנגדים לא ימשך מהם לא פעל ולא הפעלות כלל, אך הש"י הוא הרופא האמתי המרפא בעצם ואין פעולותיו משועבדות לכלי אשר בהם יפעל, אבל הכלים משועבדים אליו, והוא יכול להסיר כל מחלה בכל מה שירצה, ולכן אמר אל תתמה איך יעדתיך להסיק המחלה בשמירת החקים והמשפטים, אשר נראה לך שאין ביניהם ובין הסרת החולי יחס כלל, כי אני ה' רופאך, ואני יכול להסיר ממך כל חולי באיזו סבה שארצה, כי כמו שרפאתי החולי שבמים במה שהיה ראוי להוסיף בו, כן תוכל האמין שאסיר מחלה מקרבך בדברים שאין להם יחס כלל לפי דעתך, וכן היה ענין אמרו למשה (במדבר כא) עשה לך שרף ושים אותו על נס, כי הש"י שלח בהם נחשים שרפים ונתיחד בהם זה הפורענות בנחשים שרפים מיתר הפורענות, לפי שהם דברו באלהים ובמשה ללא דבר, כי ביתר התלונות חטאו לסבת דבר צריך להם כתלונת על הבשר ועל המים, אבל כאן לא חסרו דבר רק

הראו רוע בנפשם, עד שתראה שגנו המשובח שבמינים והוא המן, וחטאו בלשון הרע שענינו שוה לנחש. שכמו שהנחש מזיק ללא תועלת רק לתכלית רוע ענינו כן בעל לשון הרע ישלח פיו ברע ללא תועלת עצמו רק לגודל רשעו, והוא מה שאמרו רבותינו ז"ל (ערכין ט) לעתיד לבא מתקבצין כל החיות אצל הנחש ואומרות לו ארי דורס ואוכל זאב טורף ואוכל אתה מה הנאה יש לך אומר להם ואין יתרון לבעל הלשון, ולפי שהם הראו רוע לבם, שלח בהם הרעים שבנחשים שהם השרפים שהם בתכלית הרוע, וכשהתודו על עונם ושבו בתשובה כאמרו ויבא העם אל משה ויאמרו חטאנו כי דברנו בה' ובך, אמר השם יתברך למשה עשה לך שרף, ויפה אמר הרמב"ן כי זה היה ראוי להוסיף בחליים כי נשוכי הבעלי ארס אין ראוי מדרכי הרפואה שיביטו אל המזיק ההוא כי יזיק להם מאד, וכאן צוה להם להביט אל צורת הנחש, להראות להם כי כל ענינם בידי שמים ואינם נמסרים לדרכי הטבע ולא למקרה כלל, אבל בקיום כל התורה לא נירא מהסבות הממיתות גם כי יהיו חזקות, כענין רבי חנינא בערוד:

ונוכל מכאן להכיר איך הצדיק שקול כנגד כל העולם, כי זה המעשה שאירע לרבי חנינא עם הערוד שעשה מעצמו, שוה עם מה שעשה משה רבינו על פי הש"י לישראל, וגדול ממנו. כי כמו שהבטחת נחש הנחשה היה ראוי להוסיף ארס, ודחהו, כן רבי חנינא בן דוסא היה ראוי לפי הטבע האנושי להיות ניזק מן הארס, ולא די שניצול ממנו אבל דחהו לגמרי והמית לארס, ולפיכך אמרו רז"ל מאי כי זה כל האדם שקול זה כנגד כל העולם, ואמרו כל העולם לא נברא אלא לצוות לזה, והדמיון ירחיק זה אבל השכל יאמתנו, כי ההרחקה שירחיק הדמיון שיהיה כל העולם נברא בשביל צדיק א', אותה הרחקה בעצמו יפול באלף וברבבה כפי השכל, ואחר זה היש סכלות ועורון כזה שהשכל יודע בעצמו שיוכל לעלות נפשו במעלה עליונה, או שיהיה שקול כנגד כל העולם, וימשך אחר חפצו כתבנית שור אוכל עשב. וכי יתפתה ויאמר לא יוכל להשיג זה השלמות כי אם בחכמה יתירה וידיעת התורה על השלמות, נשיבהו אין ספק שת"ת שכרו גדול מאד עד שאמרו רז"ל ויתר הקב"ה על ע"א וגלוי עריות ושפיכות דמים ולא ויתר על תלמוד תורה, ר"ל כי אלו השלשה היו בבית המקדש הראשון ולא תלה החרבן רק בביטול תורה כאמרו על עזבם את תורתי, ואעפ"כ רואה אני בדברי רז"ל שמי שמוסר גופו ונפשו להש"י וחושק בעבודתו ישיג מדרגה גדולה ממי שיהיה בתכלית החכמה. אמרי' בברכות מאי שנא קמאי דמיתרחיש להו ניסא ומאי שנא בתראי דלא מתרחיש להו ניסא אי משום תנויי וכו' והשיבו רחמנא לבא בעי. הנה בארו כי אין עקר המדרגה החכמה, אבל הכונה השלמה במעשים, כי המעשים הטובים אין תכליתם שיעשום הדברים אבל כוונת הלב

בהם, וראו ענין הכוונה מהו, כי מי שכוונותיו דבקות בש"י גם כשהוא מתעסק בדברים המוניים בעניני העסקים והקנינים עובד הש"י עבודה גמורה, ומי שאין כוונתו דבקה בש"י גם כשהוא חושב לעבוד את השם הוא ממרה אותו. כיוצא בזה אמר הנביא (ישעיה כט) בפיו ובשפתיו כבדוני וגו' ונאמר (ירמיה יב) קרוב אתה בפיהם וגו', כי אין העקר מעשה המצות ובקשת השפתים, אבל אחרי כוונת הלב הן הדברים, ולפיכך אמרו רז"ל חביבין עלי דברי דודים יותר מיינה של תורה, והטעם בזה כי דברי החכמים הם גדרים וסייגים ותקנות לעקר המצות, ומי שעושה הגדרים ותוספת שמירה על המצות מורה שאינו עשה אותם כמצות אנשים מלומדה אבל בכונה גמורה, וזה עקר המצות ותכליתם השלם, כי מי שהושלם על דרך זה, בכל מצוה קלה שעושה מאמת ומודיע כל האמירות הטובות, וגם בעסקים ההמוניים, לפי שהושם תכליתם עבודת הש"י לא זולתה:

וזהו הדבר המטעה ההמון וזה הטעות נמשך בכל הכוונות, כי ההמוני כשרואה האנשים הטובים והחסידים מתעסקים בעניני העולם כמו שאנו רואים האבות שהיו עושים עקר מהזריעות והמקנה, ואמרו רז"ל ויותר יעקב לבדו שנשתייר על פכים קטנים, ואומר ההמוני בלבו אעשה כן גם אני, ואוי להם לבריות רואות ואינן יודעות מה רואות, כי אינן רואים רק חצוניות הדברים לא פנימיותם, שהצדיקים עושים כל דבריה' לתכלית טובה וכראוי, ויתר האנשים תכליתם ללא דבר:

ומה מאד דומה לזה מה ששאל אבוקר"ט בספר הנהגת החדוש, למה לא יכירו ההמון בין הרופא הטוב והרע, והשיב כי באותן הדברים בעצמם שמתעסק בהן הרופא הטוב במשקים ומרקחות ומשיחות ואבקים, הרופא הסכל משתמש בהם ומתעסק ג"כ בהן, אלא שהרופא החכם עושה בכוונה ודבר בעתו, והסכל בלי כוונה ובלא עתו, כן עניני המצות והעינים ההמוניים בשוה החסיד וההמוני מתעסקים בהם. אך הטובים כל ענינם עבודה שלימה מפני הכונה השלמה בהם, והאחרים ג"כ כשעובדים את השם אין עבודתם שלמה, כי הכוונה היא העקר במצות:

וכן הענין בעצמו בעבירות כי מחשבות האדם בהם קשים מגופה של עבירה, ונ"ל שזהו מה שאמרו רז"ל ביומא (דף כט) הרהורי עבירה קשין מעבירה. ואע"פ שהר"ם פירש יפה במורה, שכשהאדם ממרה השם במחשבתו ממרה בחלק הנכבד שלו שהוא השכל, אך כשיעשה אותן בגופו עושה אותן בחלק היותר פחות שלו שהוא החומר, אלו דבריו ז"ל, עדיין יש לי לחדש בה דבר, כי מי שעושה עבירות בתמידות ואינו עושה תשובה מהן, איזו מחשבת שורש רע פורה בלבו. שאם לא כן היאך ימשך תמיד לאבד דבר יקר ונכבד

בעבור דבר קל עובר בשעתו, ולא היה תמיד עומד בעונש גדול אם לא שאיזה שורש רע פורה בלבו.

ובזה נחלקים הרשעים לכתותיהם, יש מהם שמביאים אותם מעשיהם להכחיש במציאות הש"י, וזהו שאמר הכתוב (תהלים יד) אמר נבל בלבו אין אלהים וגו'. ויש מביאין אותן לבטל ההשגחה בלבד, כאמרו על מה נאץ רשע אלהים אמר בלבו לא תדרוש. ויש מביאין אותן לפקפק בשכר ועונש ושהם סוברים שהש"י יגמול טוב גם לרעים כמו לטובים, הוא שאמר שלמה (משלי כו) חוח עלה ביד שכור וגו' רב מחולל כל ושוכר כסיל ושוכר עוברים. פירוש כאשר השכור העומד בין השושנים לפעמים חושב ללקט שושן ועולה בידו חוח כן הכסיל חושב להמשיל משלים מועילים כאשר כוון במשלים להישיר הנפש, ותחת משל מועיל מעלה בידו חוח ומשל מכאיב, והוא שהוא אומר תמיד כי הש"י שהוא מחולל כל מעשהו, אינו מקפיד בין עוברי רצונו לעובדיו. הכל אצלו שוה, שוכר כלם, כלומר נותן שכר לכל לכסיל ולעוברי מצותיו, נמצא כי ההרהורים הנמשכים מהעבירות קשים מהעבירות עצמם, כי האוכל חלב אינה כי אם עבירה אחת, והמחשבה סותרת פנות התורה. וכיוצא בה אמרו רז"ל אין אדם עובר עבירה אלא א"כ נכנס בו רוח שטות, רצונם בזה שלא יעבור העבירה מזולת שיהיה לו רוח שטות שהיא הכוונה לסתור פנות התורה:

הנה מבואר כי המצות והעבירות העקר בהן הכוונה, וימשך ששנים יעשו. מעשה אחד בשוה ויגדל שכר אחד מהם על האחר לאין חקר, כי האחד יעשהו בלי כונה וכמסתפק ואומר אם לא יועיל לא יזיק, והאחר עושהו בכונה שלמה, וזהו שרמז הכתוב באמרו והיה ביום ההוא לא יוסיף עוד שאר ישראל גוו' עד קדוש ישראל באמת, ואמנם יתאמת שמי שישען עליו באמת להיות נשען בעובי הקורה בעבודתו ית', ששיעשה מעשה יותר רחוק מן הטבע, ויותר רחוק הוא מעשה אברהם אבינו ע"ה בעקידת יצחק, כי לא היה נמשך לו עונש כלל אם לא עקדו כי לא צוהו השם ית' בזה, והוא הבטיחו כי ביצחק יקרא לך זרע, וזהו לשון הכתוב קח נא את בנך וגו' וכבר נודע שזה המאמר אינו לשון צווי אלא לשון בקשה, שהראה לו שייטב בעיניו אם ימחול אברהם על הבטחתו ויעקוד בנו, ולו היה אברהם משיבו הן לי לא נתתה זרע כי אם זה והבטחתני בו ואיך אעשה זה, לא נחשב לו עון ולא תשיגהו עונש מזה, ואעפ"כ לגודל אהבתו את השם מצא את לבבו לעקדו כדי שיעשה חפץ הש"י לבד, ואע"פ שאילו לא עשאו לא היה משיגו עונש כלל, וזהו ענין העקידה וסודו:

ולזה הוכיח בירושלמי אמר רבי אבא בר אבין בשם רבי יוחנן אמר אברהם לפני הקב"ה רבש"ע גלוי וידוע לפניך שבשעה שאמרת לי להעלות את יצחק בני על גבי המזבח היה לי להשיב ולומר אמרת לי כי ביצחק יקרא לך זרע עכשיו אתה אומר לי העלהו לי לעולה, חס ושלום לא עשיתי כן אבל כבשתי את יצרי לעשות רצונך. רבש"ע יהי רצון מלפניך שבשעה שיהיו בניו של יצחק נכנסין לידי צרה ואין להם מי שילמד סנגוריא אתה תהא מלמד עליהם סנגוריא, ה' יראה ויזכור להם עקדתו של יצחק אביה' ויתמלא עליהם רחמים:

וכמה פנות נתקיימו במעשה הנכבד הזה. האחד ענין אהבת השם יתעלה בלב אוהביו עד היכן היא מגעת. והשני שאין בנבואת הנביאים שום ספק אם בא הענין מאתו ית', שאם היה נכנס בלבם שום ספק איך יעשה אברהם המעשה הנפלא הזה. והשלישי אמונת ההשארות, שאם לא יהיה הגמול כי אם בעוה"ז, היעלה על הדעת שאברהם אבינו ע"ה יעקוד בנו יחידו למען אשר יאכל אח"כ למעדנים. הנה אין ספק שאחר המעשה הזה שעשה עמודו של עולם, לא יספיק שום משכיל כי יש לנפש גמול נכבד בעבודתו ית' אשר לא ישוער ולא ידומה, עין לא ראתה אלהים זולתך יעשה למחכה לו, הנה מי שיעשה המעשה הזה נשען על ה' קדוש ישראל באמת. והבטיחנו כי לעתיד בהשקיפנו והגלות לנו האמת כאברהם אבינו ע"ה נשען עליו ית' באמת כאשר נשען הוא:

ובאמרו לא יוסיף עוד שאר ישראל ופליטת בית יעקב להשען על מכהו ונשען על ה' קדוש ישראל (ישעיה י). ביאר לנו ענין נפלא מאד, והוא כי אין ספק כי הסבות הפועלות באיש, כל אשר יוסיפו קורבה יחלש כחם בהצלת האיש והקל רעתו, וההפך כפי רחקם ממנו. המשיל הפסוק באיש יצא משפטו להיות מוכה ברצועה, הסבה המזקת אליו היותר קרובה היא הרצועה, ואין לה כח כלל להקל נזקו, והרחוקה ממנה על מדרגת האיש המכה אשר הוא שליח הפקיד או השופט, והוא יותר חזק מן הסבה היותר קרובה שהיא הרצועה, אבל כחו חלוש בהצלת המוכה, כי איננו רשאי להקל רק קצת, לא להעביר המכות כי הוא ברשות הפקיד או השופט, כן הפקיד או השופט אשר הוא סבה היותר רחוקה, אין לו יכולת שלם כי אם ברשות המלך, והפתי המוכה מתחנן למכה או לשופט, לא למלך אשר היכולת בידו, בהפך החכם אשר הוא פונה לסבה הרחוקה והוא המלך. כן אנחנו בזמן הזה נשענים על מכנו, וכל תחבולותינו לסבות הקרובות אשר כחם מעט בהצלתנו, ולזה היה הכתוב מאשים את ישראל שהיו שולחים למלכי מצרים, והאשים אסא באמרו (דה"ב י"ו) וגם בחליו לא דרש את ה' כי ברופאים. וכן המתירא מן האויר הרע וישים כל מגמתו לתקנו, או המתירא מן המזונות הרעים וישתדל לתקנם

פונים לתקן הסבות הקרובות אשר כחם חלוש, והם נשענים על מכיהם, אבל אשר פקח ה' עיניו נשען עליו ומכשיר מעשיו ומתחרט על הרעות שעשה ובזה תושג רפואת הנפש והגוף, כמו שאומר רז"ל במסכת יומא (דף פו) אמר רבי חמא גדולה תשובה שמביאה רפואה לעולם שנא' (הושע יד) ארפא משובתם וגו', ואמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן גדולה תשובה שמארכת ימיו ושנותיו של אדם שנאמר (יחזקאל יח) ובשוב רשע מרשעתו חיה יחיה וגו'. וגם כי תהיה התשובה מתוך צרות ותלאות היא מקובלת ומרוצה לפני הש"י, וזה מחסדיו הנאמנים. וביאר זה הפסוק באמרו (דברים ד) ובקשתם משם את ה' אלהיך ומצאת וגו' בצר לך ומצאוך וגו' כי אל רחום ה' אלהיך וגו', כי אמנם יש בכאן ענין צריך ביאור שהרי אמרו בסוף יומא היכי דמי בטל תשובה אמר רבי יהודה כגון שבאתה דבר עבירה בידו פעם ראשונה ושנית ושלישית וניצל ממנה, מחוי רב יהודה באותה אשה ובאותו פרק ובאותו מקום ולפ"ז יקשה מי שאינו בימי עלומיו איך יעשה תשובה שלמה, שמא תאמר כן הוא שאין תשובתו שלמה, זה אינו שהרי אמר בסוף פרק קמא דקדושין (דף מ') ואפי' רשע גמור כל ימיו ועשה תשובה באחרונה אין מזכירין לו שום רשע שנאמר ורשעת הרשע לא יכשל בה ביום שובו מרשעו, והרי אינו באחרונה באותו פרק, ואמרו ז"ל תשב אנוש עד דכא עד דכדוכה של נפש. אלא פירוש הענין כך הוא:

התשובה יש לה שני תועלות עצומים, אחד כפרת החטאים הקודמים, והשני תוספת הזכות יותר, שאם לא עשה העבירות ושב מהן, כי מלבד שהתשובה מכפרת העונות הקודמים, היא מצות עשה מן התורה, והוא מן המצות שהודיעונו רז"ל שהם בתכלית השכר, ובזה החלק השני דברו שם ביומא גדולה תשובה שזדונותיו נעשו כזכיות שנאמר ובשוב רשע מרשעתו ועשה משפט וצדקה עליהם חיה יחיה, ועוד אמר שם גדולה תשובה שבשביל יחיד שעשה תשובה מוחלין לכל העולם, הנה שזאת התשובה שדברו עליה ביומא אינה מועלת בכפרת עונות לבד אבל היא תוספת זכות גדול. ועל זה אמר שם היכי דמי בעל תשובה וכו'. שכחה גדול כל כך שלא די שהיא מכפרת העונות הקודמים אבל נותנת זכות כל כך כגון שבאתה דבר עבירה לידו וכו':

והתשובה שאיננה מעולה כ"כ, אמנם תספיק לכפר העונות הראשונים אבל לא תוסיף זכות, ואמנם צריך בתשובה הזאת ג"כ שתהא גמורה, לא שיאמר האדם אבל חטאנו אשמנו בפיו ובשפתיו ולא יפשפש במעשיו תמיד, אלא צריך לכל אדם לפשפש במעשיו תמיד, הן בעבירות שבין אדם מקום הן בעבירות שבין אדם לחבירו ושיהיו עונותיו לנגד עיניו כמו שאמר משיח צדקנו (תהלים נא) כי פשעי אני אדע וגו', עם היות אמרו רז"ל

כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה, אעפ"כ מפני שהיתה לו קצת שגגה היה שם חטאו נגדו תמיד והיה דואג ומצטער עליהם כמו שאמר כי עוני אגיד אדאג מחטאתי, עם היות שלא חטא החטא הנראה וכל האומר דוד חטא אינו אלא טועה:

ואמנם צריך ביאור שנכתב בפשט הכתוב עון בת שבע כאלו דוד חטא, שדרך הכתובים לכסות השגגות ולהעלימם, כאמרם ז"ל התורה כסתו ואתה מגלה אותו, וכ"ש שהיה ראוי זה בדוד שהתפלל על זה כאמרם ז"ל ביומא שני פרנסים טובים היו לישראל משה ודוד, משה אמר יכתב סורחני שנאמר יען לא האמנתם בי להקדישני, דוד אמר אל יכתב סורחני שנאמר אשרי נשוי פשע וגו', וא"כ היאך הציע הכתוב ענין, בת שבע ואטוריה בענין שיראה שחטא חטא עצום:

אבל התשובה בזה, כי הגלוי והסתום בעיניו הם עקרים גדולים לבעלי תשובה, וכמו שאמרו ז"ל, אם חטא יחיד אומר לו כלך אצל יחיד. ולכן הציע הכתוב זה כאלו חטא חטא גדול ועצום, שאותו המעט לדוד שמורים בו רז"ל שחטא היה נחשב לו כמו שיהיה נחשב לאדם אחר שחטא כל מה שיורה עליו פשט הכתוב, והודיע הכתוב כי גם כשיחטא אדם חטא עצום שיתכפר לו כמו שנתכפר זה העון לדוד, עם היותו נראה עצום מפשטי הכתובים, ושהיה יותר ראוי דוד ליענש כפי גודל צדקו, ושהקב"ה מדקדק עם סביביו כחוט השערה, כמו שראינו בענין משה רבינו ע"ה יען לא האמנתם בי, ובאו רז"ל והזהירונו כפי קבלתם האמתית שדוד לא חטא החטא שיורו עליו פשטי הכתובים. ומזה נלמד דברים רבי התועלת ג"כ, שצריך לבעל תשובה לשום חטאיו נגד עיניו תמיד, שהרי אנו רואים דוד שלא חטא על דרך האמת אעפ"כ היה אומר וחטאתי נגדי תמיד, לכן כל אדם ראוי שיתבונן בענינו בשעות ידועות וידקדק אחרי פרטי כל מעשיו כדי שישוב אל ה' בתשובה שלמה, ואחרי זאת אין ראוי לאדם שירך לבבו מאד ויפחד לצרה, אבל ראוי שיחזק הבטחון שיבטח בשי"ת, כי גם בעת הפחדים הגדולים והסכנות העצומות ראוי שיחזק האדם את לבו בבטחון הש"י, כמו שאמר הכתוב (תהלים סב) בעתו בו בכל עת וגו', ופירש הר"ר יונה ז"ל בטחו בו בכל עת כי גם בעת המפוחד מאד וששערי ההצלה נעולות, הש"י מציל החוסים בו, גם כי תהיה הפורענות כללי, הש"י מגן לחוסים בו, כמאמר הנביא (נחום א':ז'-ח') טוב ה' למעוז ביום צרה ויודע חוסי בו ובשטף עובר כלה יעשה מקומה, פירוש כי השם יתברך טוב לחוסים בו ביום צרה, לומר שאין השם יתברך מנהיג עמהם במדת הדין אבל בדרכי טובה והוא יודע ומשגיח לחוסים אשר גם כשיהיה השטף עובר ומתעבר לא יעשה כלה רק המקום המיוחד לה, ואנו מוצאים בכמה מקומות שנגזרה גזרה על אומה או על אדם וכשהיו מטיבין מעשיהם היו מבטלין

הפורענות, כאנשי נינוה, וחזקיה שנגזרה עליו גזרה מפי נביא וניצל בתשובה שלמה, שאמר לו הש"י שמעתי את תפלתך וגו' גם נבוכדנצר הרשע השיאו דניאל עצה (דניאל ד) להן מלכא מלכי ישפר עלך וכו', וכן היה לו. וראינו בסוף שבת כמה מעשים בבני אדם שהיו בני מות כפי הטבע וכפי גזרת הכוכבים ואעפ"כ כשרון המעשים היה מבטל הכל, כי אין ענינו תלוי במנהגו של עולם כלל אלא בהשגחת אדון העולם בנו, שהוא כפי האמונות הטובות אשר נקבע בנפשותינו וכפי המצות שנקיים, ובזה יעדנו הש"י לנחול את הארץ ולהשיג אריכות ימים, אמר (דברים ד) והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים וגו' ושמרת את חקיו ואת מצותיו אשר אנכי מצוך היום למען ייטב לך ולבניך אחריך ולמען תאריך ימים על אדמה אשר ה' אלהיך נותן לך כל הימים:

פרק ז

גרסינן בחגיגה (דף ג.): תנו רבנן במעשה ברבי יוחנן בן ברוקא, ור' אלעזר בן חסמא שהלכו להקביל פני ר' יהושע בפקיעין, אמר להם מה חידוש היה בבית המדרש היום, אמרו לו תלמידיך אנו ומימיך אנו שותים, אמר להם אף על פי כן אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש, שבת של מי היתה, של ר' אלעזר בן עזריה היתה, ומה דרש בה, הקהל את העם האנשים והנשים והטף, אם אנשים באים ללמוד תורה ונשים לשמוע, טף למה באים, כדי ליתן שכר למביאיהם, אמר להם מרגלית טובה היתה בידכם ובקשתם לאבדה ממני.

המענה הזה שענו תלמידיך אנו ומימיך אנו שותים, הוא על דרך נטילת רשות, כשבאו לדבר לפני גדול מהם בחכמה. אבל אני תמה במה שהקשו באמרם בסמוך (שם ג, ב) ולימרו ליה בהדיא, והוצרכו לתרץ משום מעשה שהיה. ומה תימה יש בזה אם לא רצו לדבר בחכמה לפניו רק אחר נטילת רשותו. והתירוץ בכאן הוא, שסברו בעלי הגמרא שאחר שר' יהושע שאלם על כך, לא יצטרכו על המענה לנטילת רשותו שכבר הקדימו להם. מצורף אל זה, שאלו השנים לא אמרו סברא או דרשה מחודשת שחידשו הם בזה, אבל אמרו מה ששמעו מר' אלעזר בן עזריה, שהיה גדול כמותו בחכמה וראש ישיבה, ואף על פי כן השיבו משום מעשה שהיה, שדרך החכמים להקפיד בכיוצא בזה, אחר שהמדבר בפניהם קטן מהם, עם היותו אומר דברי גדולים כהם או יותר מהם, שכך הקפיד ר' אליעזר בלוד לר' יוסי בן דורמסקית.

תנו רבנן וכו', בהיות החכמים נאספים לדברי תורה, היו שואלין בעת היותם חוץ לבית המדרש מה נתחדש שם, שאי אפשר להיות בית המדרש בלא חידוש.

הנה הודיעונו שלשה דרשות שדרש ר' אלעזר בן עזריה. תנו רבנן זו שאמר. והשני, ועוד דרש את ה' האמרת היום וה' האמירך היום (דברים כו, יז), אמר להם הקב"ה לישראל אתם עשיתם לי חטיבה אחת בעולם, אף אני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם, אתם עשיתם לי חטיבה אחת בעולם דכתיב (שם ו, ד) שמע ישראל גו', אף אני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם דכתיב (ש"ב ז, כג) ומי כעמך ישראל גו'. ואני תמה על אמרו אתם עשיתם לי חטיבה אחת בעולם, ששמע ישראל אינו מאמר ישראל שיקלסו בו השם יתברך, אבל היא מצוה נצטוינו בה מאתו יתברך להאמין יחודו. ואם היותנו שומרים זה העיקר, יאמר שעשינו לו חטיבה בכך, ראוי שיאמר כן באנכי ה' אלהיך (שמות כ, ב), שהיא מצוה להאמין במציאותו ואנו מאמינים אותו, והרי אנו עושים אותו חטיבה אחת, ונמצאו על הדרך הזה כמה חטיבות.

אבל לפי דעתי מה שדרשו כאן, ירמוז למה שאמר בפרק מקום שנהגו (פסחים נו, א) דרש ר' שמעון בן פזי כתיב (בראשית מט, א) ויקרא יעקב אל בניו ויאמר האספו ואגידה וגו', וכתיב (שם, ג) ראובן בכורי אתה, ביקש יעקב לגלות את קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה, אמר חס ושלום שמא במיטתי יש פסול כאברהם אבי אבא שיצא ממנו ישמעאל, וכיצחק אבא שיצא ממנו עשו, אמרו לו שמע ישראל וגו', כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד. ולפי זה הדרש, אף על פי שהכתוב הזה הוא מצות עשה, כבר אמרוהו השבטים וקילסו בו השם, אף על פי שנכתב במקומו למצוה קבועה לדורות, וזהו שאמר אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם.

והדרש השלישי, הוא שאמר שם (חגיגה ג, ב) ועוד פתח ודרש דברי חכמים כדרבונות וכמשמרות נטועים בעלי אסופות כלם נתנו מרועה אחד (קהלת יב, יא), מה דרבן זה מכוין את הפרה לתלמיה להביא חיים לעולם, אף דברי תורה מכוונים לב לומדיהם מדרכי מיתה לדרכי חיים. ירצו בזה, שכמו שהדרבן הוא מכוין את הפרה לעשות חרישתה ביושר ושלא תלך אנה ואנה, ומן היושר ההוא בא חיים לעולם שהם התבואה והפירות. אף דברי תורה מכוונים לב האדם ומפקחין אותו, ולא פיקחות שיגיע ממנו נזק או דעת נפסד, אלא השגת דעת אמיתי יגיע האדם בו למה שהוא תכליתו. שיש חכמות מפקחין לב האדם, אבל יטוהו מדרכי חיים לדרכי מיתה, ויגיעו מהם דעות נפסדות שבהם יהיה נטרד. אבל התורה לא תשאיר ללומדיה דעת נפסד או מגונה. וזהו שאמר שלמה המלך עליו השלום (משלי ב, י) כי תבוא חכמה בלבך ודעת לנפשך ינעם מזמה תשמור עליך תבונה תנצרכה להצילך מדרך רע מאיש מדבר תהפוכות. אמר שאם יקנה החכמה ותבא בלבו ותנעם לנפשו ככלי יקר, יגיע אליו מזה תועלת עצום, שהמזמה

תשמור עליו, והתבונה תנצרהו ותצילהו מדרך רע, ושאיש מדבר תהפוכות לא ילכדהו ברשתו....

ונתבאר מדרש רבותינו ז"ל שזו היא כונת הפרשה, ממה שנאמר בסופה (שם ב, יט) כל באיה לא ישובון ולא ישיגו ארחות חיים, ודרשו במסכת ע"ז (דף יז.) דכל דפריש ממינות מיית. וכבר נרמז זה בקידושין, אמרו שם (דף ל:) "וְשַׂמְתֶּם" (דברים א, יח) סם תם, נמשלה התורה לסם חיים, משל לאדם שהכה את בנו מכה גדולה והניח לו רטיה וכו'. ביאורו שלא יפסד בהיותו עוסק בתורה פן יתקפהו היצר, כי עסק התורה יצילהו מכל זה, וזהו שאמר כאן מכוונים לב לומדיהם.

ואמר עוד (שם) בעלי אסופות אלו תלמידי חכמים שיושבין אסופות אסופות ועוסקין בתורה, הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו פוסלין והללו מכשירין, הללו אוסרין והללו מתירין, שמא תאמר הואיל והללו מטמאין והללו וכו', היאך אני לומד תורה מעתה, תלמוד לומר נתנו מרועה אחד, כולם פרנס אחד אמרן מפי אדון כל המעשים ברוך הוא אף אתה וכו' שנאמר (שמות כ, א): "וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר". דרשו מלת כל, לומר שאפילו דברי מי שלא הגיע אל האמת, הכל ניתן בסיני.

וזה הענין צריך עיון, איך נאמר ששתי כתות המחלוקת נאמרו למשה מפי הגבורה, הרי שמאי והלל נחלקו, שמאי אומר מקב חלה והלל אומר מקביים (עדיות א, ב). באמת שאחד משני הדעות אמיתי והשני הפכו, ואיך נאמר שיצא מפי השם דבר בלתי אמיתי. אבל הענין כן הוא, שדבר ידוע שכל התורה שבכתב ובעל פה נמסרה למשה, כמו שאמר במגילה (דף יט:) אמר רבי חייא בר אבא אמר ר' יוחנן מאי דכתיב (דברים ט, י): "ועליהם ככל הדברים", מלמד שהראהו הקב"ה למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים ומה שסופרים עתידים לחדש ומאי ניהו מקרא מגילה, דקדוקי סופרים הם המחלוקות וחילוקי הסברות שבין חכמי ישראל, וכולן למדם משה מפי הגבורה בלא הכרעה כל מחלוקת ומחלוקת בפרט. אבל מסר לו כל אשר בו יודע האמת, והוא (שמות כג, ב): "אחרי רבים להטות", וכן (דברים יז, יא): "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך". וכשרבו המחלוקת בין החכמים, אם היה יחיד אצל רבים היו קובעים הלכה כדברי המרובים, ואם רבים אצל רבים או יחיד אצל יחיד, כפי הנראה לחכמי הדור ההוא. שכבר נמסרה ההכרעה להם, כאמרו (שם, ט) "ובאת אל הכהנים הלוים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם וכו' לא תסור וגו'", הרי שניתן רשות לחכמי הדורות להכריע במחלוקת החכמים הנראה להם, ואף אם יהיו הקדומים מהם גדולים מהם ורבים מהם. ונצטוינו ללך אחר הסכמתם, הן שיסכימו לאמת או להפכו.

וזהו ענין רבי אליעזר הגדול ומחלוקתו, כדאמרינן שם במציעא (דף נט:) עמד ר' יהושע על רגליו ואמר "לא בשמים היא" (דברים ל, יב) כבר ניתנה למשה על הר סיני וכתוב בה "אחרי רבים להטות" . הנה ראו כולם שר' אליעזר מסכים אל האמת יותר מהם, וכי אותותיו כולם אמיתיים צודקים, והכריעו מן השמים כדבריו, ואף על פי כן עשו מעשה כהסכמתם. שאחר ששכלם נוטה לטמא, אף על פי שהיו יודעים שהיו מסכימים הפך מן האמת, לא רצו לטהר. והיו עוברים על דברי תורה אם היו מטהרים, כיון ששכלם נוטה לטמא. שההכרעה נמסרה לחכמי הדורות, ואשר יסכימו הם הוא אשר צוהו ה'.

ועל זה הדרך יתפרש מה שאמרו בפרק השוכר את הפועלים (ב"מ פו, א) הוה יתיב אגירדא דדקלא וקא גריס שמע דקא מפלגי במתיבתא דרקיעא אם בהרת קודמת לשער לבן טמא, ואם שער לבן קודם לבהרת טהור, ספק הקב"ה אמר טהור ומתיבתא דרקיעא אמרי טמא, אמרי מאן נוכח, נוכח רבה בר נחמני דהוא יחיד באהלות, לא הוה מצי מלאך המות למקרב ליה מדלא הוה שתיק פומא מגירסא, אזל אדמי ליה לגונדא דפרשי, אמר תינח נפשיה דההוא גברא ולא ליתמסר בידא דמלכותא, אשתיק ונח נפשיה, כי הוה ניחא נפשיה אמר טהור טהור, יצתה בת קול ואמרה אשריך רבה בר נחמני שגופך טהור ויצתה נשמתך בטהרה.

ויש כאן שאלות עצומות. האחת למה יתעסקו הנפשות אחרי הפרדם מהגופות בעניני הנגעים. והשנית אחר שהשיגו מהשם יתברך שהיה מטהר, איך טימאו הם עד שהוצרכו להכרעתו של רבה בר נחמני. ובתירוץ שתי השאלות נפרש ענין האגדה כך. דבר ברור ומוסכם שאף על פי שהנפש אינה גוף ולא כח בגוף, אף על פי כן מצד ששכנה בגוף הצטיירה מדעות גשמיות עד שיחוייב מזה שתשכון אחרי הפרדה במקום גשמיי. ונתברר שגן עדן הוא בעולם התחתון, לפי שהעתק הקצוות יקשה כי אם בהדרגה. ובהיות בראשונה שכונתה במקום גשמי לבד, תיעתק למקום ממוצע בין הגשמיות ובין הבלתי בעלי גשם. והוא יתרון גן עדן לשאר המקומות, ועל היתרון שהיה לארץ ישראל על זולתה. וזהו שנמצא תמיד בגמרא כי כשתשכון הנפש בעולם התחתון, יהיה משכנה במקום הגוף, כאמרם בגמרא (ברכות יח:) בעינא אבא. וראינו גם כן שלכונה זו לא קבר יעקב את רחל בארץ ישראל, אף על פי שהיה קרוב משם, לפי שכאשר יעברו בניה דרך שם תתחנן עליהם, כמו שאמר (בראשית מח, ז): "ואני בבואי מפדן מתה עלי רחל בדרך בעוד כברת ארץ לבא אפרתה וגו'", והם דברי התנצלות ליוסף כמו שאמר רש"י בפירושיו. ובאמת כי היותו קובר רחל בחוצה לארץ כדי שתהא מבכה על בניה, רמז חזק על היות משכן הנפש ודבקותה במקום הגוף, יותר משאר מקומות העולם התחתון. וכל

זה מצד שכונתה אל הגוף שישארו בה דעות גשמיות לאחריו. ולפיכך אין בזה תימה, אם תתעסק הנפש בחכמות הגשמיות. מצורף אל זה, כי באמת השכלים הנבדלים מן השפע השופע עליהם מהשם יתברך, יתחייב שיהיה עיסקם בחכמה תמידית. והוא אמרם תמיד בגמרא (גיטין סח.; ב"מ פו.) מתיבתא דרקיעא. ואמרו רבותינו ז"ל (ברכות סד.) תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא. ואחר זה אין תימה בהתעסק הנפש במראות נגעים.

ועכשיו נשארה השאלה השנית איך יהיה ספק במה שהשיגו מהשם יתברך. אבל אגדה זו מתפרשת על הדרך שכתבנו, כי עם היותם יודעים שספק טהור על דרך האמת, היו אומרים טמא, שמאחר שהכרעת התורה נמסרה להם בחייהם, ושכלם היה מחייב לטמא, היה מן הראוי שיהיה טמא אף על פי שהוא בהפך האמת, שכן חייב השכל האנושי, והשאר אף על פי שאומרים אמת אין ראויין לעשות מעשה כן בדרכי התורה, כמו שלא טיהרו בעל מחלוקתו של רבי אליעזר אף על פי שנתנה עליהם בת קול מן השמים שהלכה כדבריו. ולא נסתפק להם שהענין מאת השם יתברך, כמו שלא סופק על אלו, ואף על פי כן אמר "[לֹא] בַּשָּׁמַיִם הִיא" . ולפיכך אמרו מאן נוכח נוכח רבה בר נחמני. ולא באתה אליו ההכרעה מן האמת, כי לא נסתפקו בזה כמו שכתבנו, אלא שהכריע ששכל האדם מחייב כפי התורה והמדות שהיא נדרשת בהם לטהר. ומה שהיו מטמאים לא היה רק מקוצר שכלם בערך השכל האנושי, או מהתרשלם בלמוד התורה בחייהם. ואמנם אם ירבו על רבה בר נחמני שהיה מטהר, אף על פי שהוא מסכים לאמת יותר מהם, לא יעשו המרובים מעשה לטהר על פי סברת היחיד. לפיכך צותה התורה שהכרעת המרובים תכריע, והיחיד מצווה לעשות כהסכמתם, אף על פי שהוא יודע שהם בלתי מסכימים אל האמת, שכך צוהו השם יתברך באמרו לא תסור.

ונכללו בלאו זה שני דברים, האחד שנצטוינו לילך אחר הסכמתם במה שיסכימו ויכריעו במשפטי התורה, כגון טהור וטמא וחייב ופטור. והשני שלא לסור מהסייגים והתקנות שיתקנו עלינו לעשות סייג לתורה. ולפיכך כל העובר מהשבותין עובר בלא תעשה מן התורה, שנאמר לא תסור. אין הפרש בין המטלטל מחט מחמה לצל בשבת (שבת נז.), או יוצא בסנדל המסומר כמעשה שהיה (שם ס, א), לאוכל חלב (ויקרא ג, יז), ולחורש בשור ובחמור (דברים כב, י). ומה שאומר בגמרא ספיקא דרבנן לקולא, והאמינו הקטנים בשל דבריהם, ולא העמידו דבריהם במקום הפסד ממון ומפני כבוד הבריות ובשמחת יום טוב בהרבה מקומות, כל זה הוא מפני שכך התנו. זהו דעת הרמב"ם ז"ל, וכן כתב מפורש בסוף ספר שופטים.

ואם תקשה על דעת זה ממה שאמר שם במסכת שבת גבי נר חנוכה שצריך לברך אשר קדשנו במצותיו וצונו ושאלו היכן צונו רב אויא אמר מלא תסור וגו' רב נחמן אמר שאל אביך ויגדך וגו'. יראה מכאן שלא נהיה מצווים לשמוע דברי חכמים אלא מאסמכתא. כי שאל אביך ויגדך אינו מצות עשה אלא אסמכתא. ועל דרך זה יראה דעת רב אויא שאמר מלא תסור:

והתירוץ בזה, שלא נחלקו אלא בנר חנוכה מפני שהיה רב אויא סובר שכשם שכל הגזרות והדינין והסייגים של דבריהם סמוכים על לאו דלא תסור כמו שמפורש בפרק מי שמתו (ברכות דף יט) כך המצות שחדשו סמוכין על אותו הלאו בעצמו. ורב נחמן בר יצחק אמר שאין סמך לאותו הלאו אלא לדברים שיש להם עקר בתורה אבל המצות המחודשות מהם אין להם סמך אלא בפסוק שאל אביך ויגדך, והטעם לפי שדברים שהם מוסיפים במצות התורה עצמה כגון פירוש התורה הוא שהם ז"ל אמרו כל צמר ופשתים הוא כלאים וכל שבות הוא מלאכה. אבל כשאומר הדליקו נר חנוכה אין אדם יכול להסכימו על זה הלאו בשום ענין. שאין זה בא בכלל הכתוב שאמר כי יפלא ממך דבר למשפט וגו' אלא בכלל שאל אביך ויגדך הוא שהוא צוואה לקבל מן הזקנים על הכלל. אבל הגזרות והמשפטים והתקנות שיתקנו שהם במצות התורה כלם הם בכלל לא תסור, והעובר על אחד מהשבותין כעובר אל אחד מהלאוין.

כי עקר התורה וגודל שכרה הוא במה שיגזרו החכמים ויתקנו במה שאין לו סמך בתורה. שכך היא המסקנא בפרק נזקין (דף ס) אמר שם אמר ר' אלעזר תורה רוב בכתב ומיעוט על פה שנאמר אכתב לו רובי תורתי ר' יוחנן אמר רוב על פה ומיעוט בכתב שנאמר כי על פי הדברים האלה והכתיב אכתב לו רובי תורתי אתמוהי קא מתמה וכי אכתב לו רובי תורתי והרי כמו זר נחשבו.

ובאמת שאפילו ר' אליעזר שאמר שהתורה רובה בכתב לא רצה לומר שמוכן רובה במה שכתוב בה, שאי אפשר שלא ישתבש המעיין ברוב המצות או בכולן, אבל רצה לומר שבמדות שהתורה נדרשת הוא רוב התורה ונכללו בזה תרי"ג מצות התורה ופירושיהן וביאוריהן. וכיון שכן רוב התורה יש לה רמז בכתוב, ור' יוחנן חולק ואמר כי רוב התורה על פה. כי בין אותם הדברים שהן הלכה למשה מסיני ובין התקנות שעשו חכמים לעשות סייג לתורה הוא רוב התורה, ונראה מסקנת הגמרא כר' יוחנן שאמר לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה. ר"ל שעקר השכר הוא במה שיחדשו החכמים ובמה שיתקנו כדי לעשות סייג לתורה. ולפיכך א"ל ר' יהושע לר' ישמעאל כששאלו (ע"ז דף לה) מפני מה אסרו גבינות של גוים ולא רצה לגלות טעמן

מן הטעם שאמר בגמרא. ואמר היאך אתה קורא כי טובים דודיך מיין אמר לו כי טובים דודיך א"ל אין הדבר כן שהרי חברו מלמד עליו שנאמר לריח שמניך טובים. ואע"פ שאמרו במשנה והשיאו לדבר אחר ר"ל שלא אמר לו טעם האיסור אבל מנעו שלא ישאלהו. ונתן לו טעם הדבר כי טובים דודיך מיין ורמז על מה שאמרה בגמרא אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה. רבש"ע חביבים עלי דברי סופרים יותר מיינה של תורה:

וזו המימרא יתחוור פירושה על הדרך שכתבנו. שאמר שכאשר יסכימו חכמים על גזרה אחת תהיה מיד כאלו נאמרה למשה מפי הגבורה באמת שראוי שיקבלו ישראל שכר גדול על מה שיקבלו הם מעצמם ברצונם מאשר יצום ויעשוהו בעל כרחם, ואל תקשה עלי ממה שהזכירו רז"ל בכמה מקומות גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה. ואמרו בקדושין (דף לא) בדמה בן נתינה ומי שאינו מצווה ועושה כך מי שמצווה ועושה על אחת כמה וכמה, כי בזה המאמר אצלי ג' טענות:

הטענה הא' שמן הידוע כי כגודל הצער אשר יגיענו בעבודתו יגדל שכרנו. וכבר אמרו רז"ל לפום צערא אגרא. וידוע כי מי שאינו מצווה ועושה לא יתקפהו היצר שלא לעשות אותו המעשה אחרי שלא צווה בו. כאשר יתקפהו למי שנצטוה. ועל דרך זה אמר ביומא (דף סז) מירושלים ועד צוק תשעים ריש שבעה ומחצה לכל מיל ומיל ועל כל סוכה וסוכה אומרים לו הרי מזון והרי מים והיו עושים זה להשקיר תאותו בהכרח, כמו שאמר בגמרא תאנא מעולם לא נצרך אדם לכך אלא אינו דומה מי שיש לו פת בסל למי שאין לו פת בסלו. ולפיכך המצווה ועושה אשר יתקפהו יצרו ואעפ"כ יתגבר עליו ויכניעהו יגדל שכרו מאשר יעשה המצוה אשר לא צווה בה בהזדמן אליו ויבטלנה כאשר יחפוץ, אבל מה שהסכימו עליו חכמי ישראל הוא שב אצלנו ואצלם אחר הסכמתם כמצות המפורשות בתורה ושבנו אנחנו מצווים ועושים:

והטענה השנית שיש מן המצות הרבה דבקות במינין ומיוחדות בהם. כעין המצות התלויות בארץ ומצות שנצטוו בהן הכהנים ולא נצטוינו אנחנו בהן. ולפיכך מי שאינו מצווה ועושה לא יגדל שכרו כי אפשר שהיה רצון הש"י בו ובמינו אחרי אשר לא צווה בו, ואע"פ שהתורה כלה דרכיה דרכי נועם אפשר כי יש במצות טעמים שנתיחדה מהם המצוה במי שמצווה ועושה, וכבר נתברר מדבריהם ז"ל שישראל המקיים את השבת יגדל שכרו. ועכו"ם ששבת חייב. ואף על פי שלא נלמוד כן בשאר המצות אלא על מה שבאה המניעה מהם, שאלו כן היה אסור למי שאינו מצווה ועושה לקיים את המצות חלילה. מ"מ נלמוד לשאר המצות שאפשר שלא תשלם כונת המצוה וסודה במי שאינו

מצווה בה כאשר תשלם במי שצוהו הש"י, אבל כאשר יגזרו החכמים הדבר כבר הסכים בו הש"י וצוה על כל מה שיגזרו בו ויודע שתשלם כונתו בו:

והטענה הג' אלו היה מגיע לשם תועלת כאשר יעשה האדם מן המצות היה ראוי שיקבל שכר מי שאינו מצווה ועושה כמי שמצווה ועושה ויותר ממנו. אך אחרי שאין להש"י תועלת מן המצות ולא נזק מן העבירות, נמצא שכלל התורה היא לזכות את ישראל, וכיון שכן גדול המצווה ועושה שזה רצה הש"י לזכותו וזה לא זכהו. אבל דברי סופרים כבר זכנו הש"י בהן על דרך הכלל. נמצא שכל הטענות שיש ברבוי השכר למצווה ועושה כלם הם כדברי רבותינו ז"ל. ולפיכך יגדל שכר בדבריהם מדברי תורה מן הטענה שהזכרנו:

והרב רבינו יונה ז"ל נתן טעם אחר בזה, לפי שידוע שיראת הש"י יסוד המצות כמו שאמר ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה. ותקנות החכמים וגדריהם הם יסוד לדרך היראה. כי יעשו דרך והרחקה פן תגע יד אדם באיסור התורה, כבעל השדה אשר יעשה גדר מאשר יקר בעיניו פן יכנסו בו בני אדם כענין שנאמר ושמרתם את משמרתי עשו משמרת למשמרתי ורוב הגזרות והגדר וההרחקה מן האסור הלא זה מעקרי התורה, המרבה ליזהר יגיע אל השכר הגדול כענין שנאמר (תהילים י"ט:י"ב) גם עבדך נזהר בהם בשמרם עקב רב. ועל כן אמר חביבין עלי דברי סופרים יותר עוד, כי גדריהם ומצותם הם עקרי המדות ומצות היראה, שכרה כנגד מצות רבות. כי הוא היסוד להם:

וכמו שמצינו שדברי חכמים גדולים מדברי תורה, כך עונש העובר על דבריהם מרובה, כבר אמרו רז"ל כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה. ויראה זה זר היאך אפשר שהעובר על עשה מן התורה לא יתחייב מיתה, והעובר על א' מן הלאוין לא יתחייב כי אם מלקות ארבעים. והעובר על אחד מהשבותין חייב מיתה:

והתשובה בזה. כי ישראל העובר על דברי תורה מצד אשר יתקפנו היצר יענש כמשפטי התורה. אבל העובר על דברי חכמים אחר היותו שומר דברי תורה לא תהיה מתולדת היצר ותקיפתו אבל מצד הבזיון ולכן יתחייב מיתה.

ושמא תשיב אע"פ שטענה זאת מספקת היכן יצא לרז"ל חיוב מיתה זה. שלא מצינו בלאו דלא תסור חיוב מיתה. תשובתך, השאלה הזאת מושכת כמה שאלות עמה. שמצינו כמה אנשים הגיעם עונש רב על עבירה אחת אע"פ שלא נתברר העונש ההוא בתורה, אמר בפ' המקנא (סוטה י) מפני מה נענש אסא מפני שעשה אנגריא בתלמידי חכמים. ובפרק ואלו נאמרין (סוטה לה) דרשו ויחר אף ה' בעוזא ויכהו שם האלהים על השל. ר' יוחנן ור' אלעזר חד אמר על עסקי שלו. והוא שלא הבין ארון נושאיו נושא הוא עצמו

לא כל שכן. וכן באנשי בית שמש כי ראו בארון ה' משום דראו ויך, ר' אבהו ור' אלעזר חד אמר קוצרים ומשתחוים היו, וחד אמר מילי נמי אמור מאן אמריך דאימריית ומאן איפייסך דאיפייסת, ובכל חיובי מיתה אנו לא מצינו רמז בדרכי התורה. כמו שלא רמז בה לעובר על דברי חכמים. וכן בענין ראובן שראינו שהשיגו עונש גדול על חטא מועט כבר אמרו בשבת (דף נה) אמר רבי שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן כל האומר ראובן חטא אינו אלא טועה שנא' ויהיו בני ישראל שנים עשר מלמד שכלן שקולין כאחד. עוד שם תניא רשב"א אומר מוצל אותו צדיק מאותו עון ולא בא מעשה זה לידו אפשר עתיד זרעו לעמוד על הר עיבל ולומר ארור שוכב עם אשת אביו ויבא חטא זה לידו אלא מה אני קיים וישכב את בלהה פילגש אביו עלבון אמו תבע אמר אם אחות אמי תהא צרה לאמי שפחת אחות אמי תהא צרה לאמי עמד ובלבל את יצועה. וא"כ אחר שלא חטא וכל האומר חטא טועה היאך אבד בחטאו זה שלשה כתרים. כהונה ומלכות והבכורה: והתשובה בכל אלו השאלות. כי העונשים שנאמרו בתורה הם כללים שישיגו לכל אדם. אבל יש עוד עונשים חלוקים כפי הפרטים. כי העובר על דברי תורה מצד תולדת היצר יענש אל לאו א' מלקות ארבעים. אבל העובר על דברי תורה מצד היאוש בזה הוא ביזה דבר ה'. ואין לך כל קוץ וקוץ שבתורה שלא יתחייב העובר בה בכעין זה מיתה. והחלוק בזה, כי העובר על דברי תורה מצד תולדת היצר אינו חוטא רק באותו מעשה לבד. אבל העובר על דברי תורה מצד בזותו דבר ה'. הוא מבטל באותו מעשה כל התורה כלה. ודבר זה יחלק כפי העוברים. כי יותר יחשב מרד כאשר ימרוד בהש"י חסידו ונאמן ביתו כאשר יחטא, מן האחרים, ולפיכך כל ישראל העובר על דברי חכמים חייב מיתה. הביאו לזה מאשר הוא בוזה דבר ה' ואינו חוטא בלאו דלא תסור בלבד רק בכל התורה.

שמא תאמר היכן נרמז זה בתורה או בדברי רז"ל. הרי ראיה ברורה במסכת סנהדרין (דף צט) תנו רבנן כי דבר ה בזה זה האומר אין תורה מן השמים. ואמר שם ר' נתן אומר כל מי שאינו משגיח על משנתו, וזה הענין צריך עיון שכבר אמרו במנחות הקורא קריאת שמע שחרית וערבית קיים מצות לא ימוש. ובנדרים (דף ח') מאי קמ"ל דלזרוזי נפשיה היינו דרב גידל קמייתא. הא קמ"ל דאי בעי פטר נפשיה בקריאת שמע שחרית וערבית משום הכי חיילי שבועה עליה. אם כן היאך אמרו כאן שעוסק בתורה תמיד מפני שאינו משגיח על משנתו יהא בכלל כי דבר ה' בזה:

והתירוץ בזה כי מי שאינו עוסק בתורה ואינו משגיח על משנתו הוא בוזה את דברו וחייב מיתה. הנה הוכחנו שכל העובר על דברי תורה מצד בזותו המצות יתחייב מיתה. וז"ש כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה. אחר שדברי חכמים יסוד למדרגת היראה העובר

על דבריהם מורה בעצמו שפורק יראת שמים. שכבר ידוע שכונת כל התורה להשיג יראת שמים. ואין התכלית היותנו משיגי החכמה כי השגת האדם בחכמה מעוטה, כבר ראינו מי שנאמר בו ויחכם מכל האדם וכשהגיע לפרה אדומה אמר אמרתי אחכמה וגו'. וכבר ביאר זה איוב באור רחב. ומה שחייבנו בלמוד ראשיתו אינו רק להגיע אל המעשה. כי א"א לעשות המצוה במתכונתה מי שלא ידענה כאשר יעשה מי שידענה. וז"ש שהע"ה (משלי יד) צדקה תרומם גוי וחסד לאומים לחטאת. רצון מלך לעבד משכיל ועברתו תהיה מביש. הפי' אע"פ שהצדקה תרומם גוי והחסדים שעושים הגוים נחשבים להן כחטאת. אעפ"כ לא יגדל שכרן כמו שיעשהו ישראל וכל זה מפני שאינן בקיאין בדקדוקי המצות. אבל התכלית הוא להשיג יראת שמים. ולפיכך כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה שהוא מקעקע היסוד. וכמ"ש שה"מ יראת ה' ראשית דעת וגו'. ירצה בזה שראשית השכל ויסודו הוא יראת ה'. ומי שיש לו יסוד יוכל לבנות עליו. והראיה על זה כי האוילים אשר לא יעלו על לב היראה יבזו החכמה והמוסר:

ויש כאן שאלה. שאנו אומרים שיראת ה' יסוד התורה, וכן בהרבה מקומות אמר בפ' במה מדליקין (שבת דף לא) א"ר יהודה לא ברא הקב"ה את עולמו אלא כדי שייראו מלפניו שנאמר והאלהים עשה שייראו מלפניו. עוד שם א"ר יוחנן משום ר"א בר' שמעון אין לו להקב"ה בעולמו אלא יראת שמים בלבד שנא' ויאמר לאדם הן יראת היא חכמה וגו' ומקרא מלא דבר הכתוב ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה. העולה מכל זה שיראת הש"י כונת בריאת העולם ויסוד התורה ובסוטה פרק היה נוטל (סוטה דף כב) נראה בהפך אמרו שם ת"ר שבעה פרושים הם פרוש שכמי פרוש נקפי פרוש קוזאי פרוש מדוכיא פרוש מה חובתי ואעשנה פרוש מאהבה פרוש מיראה וכו'. מאהבה ומיראה אהבת השכר ויראת העונש. הנה מנו כאן עובד מיראה עם כת הרשעים. ואמרו עוד שם אמרי ליה אביי ורבא לתנא לא תיתני פרוש מאהבה פרוש מיראה דאמר רב יהודה אמר רב לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה. לא חלקו עליו אלא שאינו ראוי למנותו עם אלו שהם רשעים באמת. אבל מ"מ אין עבודתו אלא שלא לשמה, ובמסכת סוטה עצמה בפ' כשם (דף לא) הנהו הרי תלמידי דהוו יתבי קמיה דרבא חד א"ל אקריון בחלמאי מה רב טובך אשר צפנת ליראיך פעלת לחוסים בך נגד בני אדם. ואידך א"ל אקריון בחלמאי וישמחו כל חוסי בך לעולם ירננו וגו'. אמר להו תרווייהו צדיקי גמורי אתון מיהו מר מיראה ומר מאהבה. וזו קשה על הראשונה היאך קרא צדיקים גמורים למי שנמנה מכת שבעת פרושים, או למי שאמר עליו לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה:

ותשובות כל אלו השאלות. כי העובד מיראה שני מינים. הא' שיעבוד הש"י כדי שישיגנו הגמול וייטיב הש"י לו בעוה"ז ובעוה"ב. ומאשר ירא לנפשו פן ישיגנו הש"י על עבירות בעולם הזה באבדן הבנים וכליון הממון וזולתו מן הרעות. סוף דבר לא יעשה המצות ולא ירחיק העבירות רק לתועלתו ולחמלתו על נפשו ועל גופו. וזהו שאמר עליו פרוש מאהבה פרוש מיראה, או שהוא מכלל העוסקים במצות שלא לשמן והחלק הב' שתקבל הנפש זכרון רוממותו ית' וגבורותיו ונפלאותיו. והזכרון והידיעה הזאת יהיו מקובלים בנפש ומצויים בה בכל עת, ונעצרים וחרותים בלב. ושיקבל הנפש בזה מורא גדול ובושה וצניעות מצויים בה בכל עת, ויהיה דבר נמנע לנפש לעבור את פי ה' כאשר ירא העבד את רבו והבן את אביו גם כי יודע אליו שלא יגיענו עונש בבטול מצותו. וכבר הזהיר איוב בפסוק אחד משבח את עצמו שכבר השיג אלו הפעולות אמר (איוב לא) כי פחד אלי איד אל ומשאתו לא אוכל. ועל החלק השני נאמר בכל הגמרא שיראת הש"י יסוד הכל, ועליו נאמר בסוטה תרווייהו צדיקי גמורי אלא מר מאהבה ומר מיראה.

והוא אומרו מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אותי לא אמר ליראת עונש או לאהבת השכר רק שיקבעו יראתו בלבם ויקיימו מצותיו כי זה תכלית האדם. ואמר זה בלשון מי יתן שאע"פ שאין להקב"ה במעשינו תועלת ונזק, אעפ"כ חפץ בנו להיותנו צדיקים, כאמרם במסכת ע"ז אם בחקותי תלכו אין אם אלא לשון תחנונים וכן הוא אומר לו עמי שומע לי וגו'. וזהו התכלית המבוקש בבריאת העולם.

ואחד מן היעודים הגדולים שיעד בביאת משיחנו הוא זה. כאמרו (צפניה ג') כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כלם בשם ה' ולעבדו שכם אחד. ירצה בזה כי כל האומות ישובו לאמונתנו בכללי התורה ובפרטיה כפי דעתנו, וז"ש במסכת ע"ז (דף כד) מאי אותביה ליה חבריה לר' אליעזר כל צאן קדר יקבצו לך וגו' אמר להם ר"א כלם גרים גמורים הם לעתיד לבא שנאמר כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה. מתקיף לה רב יוסף ודלמא מע"א הוא דהדרי בה א"ל לעבדו שכם אחד כתיב. הרי כבר נתבאר שכל האומות ישובו לאמונתנו בכל פרטי המצות ודקדוקיהן כאמור. והוא אמרם ז"ל מה אשוה לך ואנחמך לכשאשוה לך אנחמך. הפירוש ידוע שכל הקטטות שבינינו והאומות הם מסכת חלוף האמונה. כמו שאמרו בשבת (דף פט) א"ל ההוא מרבנן לרב כהנא מי שמיע לך מאי הר סיני א"ל הר שנעשו בו נסים לישראל. הר סיני הר ניסאי מבעי' ליה. אלא הר שנעשה בו סימן טוב לישראל, הר סימנאי מבעי' ליה. א"ל מאי טעמא לא שכיחת קמי' דרב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע דמעייני באגדתא. דרב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע דאמרי תרווייהו מאי הר סיני שירדה שנאה לאומו' העולם עלינו

וכמו שאמר אם המצאו את דודי מה תגידו לו שחולת אהבה אני הגידו לו שכל חלאים שהאומות הועלם הנ"ל מביאים עלי אינם אלא בשביל שאני אוהבת אותו. והטעם בזה מפני שהבדילנו הש"י מכל האומות שלא נתחתן בהם ושלא לאכול המאכלות האסורות. והריחוק וההבדל מביא עכ"פ לידי כך, ולפיכך אמרו לכשאשוה לך אנחמך. כלומר לכשאשוה לך שאר האומות שכלן יהיו באמונה אחת עמך אנחמך. כי אז יהיה הנחמה שלמה שאין אחריה דאגת מלחמה ושנאת האומות הנ"ל עלינו.

והוא שסיים המדרש לכשיגיע היום ונשגב ה' לבדו ביום ההוא. וזהו בזמן משיחנו. וזהו שרמז יעקב בהנבאו עליו לא יסור שבט מיהודה וגו'. ושילה הוא מל המשיח כמו שתרגם אונק לוס עד עלמא עד דייתי משיחא דדיליה היא מלכותא. ואמר ולו יקהת עמים כי כלם יתקבצו אליו ויורה להם משפטיו. ופירוש הפסוק הוא כן לא יסור שבט מיהודה לאחד מאחיו. כי המלכות בישראל יהיה לעולם בשבט יהודה. וכן לא יסור מחוקק מבין רגליו כדי להנתן לשבט אחר. שכל זמן שתהיה הממשלה בישראל ימשול בהם יהודה עד שיבא המשיח שהוא סוף מלכי ישראל. אבל אין ענינו שלא יסור לעולם, שמקרא מלא דבר הכתוב יולך ה' אותך ואת מלכך אשר תקים עליך וגו'. והנביא לא יבטיח את ישראל שלא ילכו בשבי בשום ענין כדי שימלוך עליהם יהודה. אבל ענינו שלא יסור ממנו לאחד מאחיו וכל זמן שתהיה ממשלה לישראל לא תהיה לשבט אחר רק לשבט יהודה:

ועל הדרך הזה אמר הרמב"ן ז"ל שהיו המלכים המולכים בישראל משאר השבטים אחרי דוד מעבירים נחלה ועוברים על דעת אביהם. וכאשר האריכו ישראל להמליך עליהם משאר השבטים מלך אחר מלך ולא היו חוזרים אל דוד. עברו על דעת הזקן ונענשו וכמו שאמר הושע (ח) הם המליכו ולא ממני. וזה היה עונש החשמונאים שמלכו בבית שני כי היו חסידי עליון ואלמלא הם נשתכחה תורה מישראל ואעפ"כ נענשו עונש גדול עד שהגיע העונש למה שאמרו רז"ל כל דאמרי מבי חשמונאי קא אתינא עבדא הוא מפני שמלכו ולא היו מזרע יהודה והסירו השבט והמחוקק לגמרי. אלו דבריו ודברי תימה הם שא"כ לא נשלמה הבטחת יעקב בזה. ואע"פ שהיו עונשים המסירים הממשלה, כי מי שיבטיחנו הנביא שלא יזוק ולא יפול ביד שונאיו ואח"כ יפול. ואע"פ שדמו מידם יבוקש לא נשלמה הבטחת הנביא. וזה הפסוק אינו מצוה ולא אזהרה לבאים אבל הקדמת הידיעה ממה שיקרה. ואם המולכים בישראל עוברים על זה כבר נתבטלה ההבטחה הזאת ביטול רב ולא נתקיימה רק בימי דוד ושלמה:

אבל לדעתי הפרשה הזאת רומזת לכל שבט ושבט מה שיקרנו. כמו שרמז לשבט דן ענין שמשון ובשר בו ישראל באמור לו דן ידין עמו כאחד שבטי ישראל. כמו שאמר בסוטה (דף ט) הנושך עקבי סוס וגו' שהוא רמז לשני העמודים אשר הבית נכון עליהם וכשראה שנפל ביד אויביו אמר לישועתך קויתי ה'. וכן ביהודה ידבר על דרך ההודעה וההבטחה. ואמר לא יסור שבט מיהודה כלו' עם שיחטאו מלכיה עדיין לא יגיע עונשם שתסתלק ותסור מהם המלוכה לגמרי.

והנה רמז לו מאמר הש"י לשלמה (מ"א יא) יען אשר היתה זאת עמך ולא שמרת בריתי וחקותי אשר צויתי עליך קרע אקרע את הממלכה מעליך ונתתיה לעבדך אך בימיך לא אעשנה למען דוד אביך מיד בנך אקרענה וגו'. ולפיכך הבטיח יעקב ליהודה שאע"פ שיחטאו מלכיו. לא יגיע חטאתם להסיר מהם המלוכה לגמרי. וכמו שאמר הש"י לשלמה (שם) רק את כל הממלכה לא אקרע שבט אחד אתן לבנך למען דוד עבדי ולמען ירושלים אשר בחרתי.

והנה כל ימי בית ראשון היו מלכים ביהודה ולא סרה מהם הממשלה. וכן מלכות שאול אינה קושיא אצלנו אע"פ שלא היה בימיו מושל בשבט יהודה. שהוא לא הבטיחו שלא יקום לעולם מל אלא משבטו כמו שפירשנו. אבל הודיעו שמעת שהתחיל מלכותם לא תסור ולא תפסק לגמרי.

ולכן מלך שאול אע"פ שלא היה משבט יהודה מושל ומלך. לפי שלא היה בשבט יהודה ראוי למלכות כמוהו כאשר העיד הכתוב כי אין כמוהו בכל העם. ולא הבטיחו יעקב ליהודה אלא שמעת שהתחיל לו המלכות לא תסור ממנו. ואין ההסרה נופלת אלא בדבר שכבר התחיל.

ואין ממלכי חשמונאי על זה קושיא כלל. כי לא יבטיחו הכתוב ליהודה רק כל ימי היות הממשלה לישראל מצד עצמם לא תכרת משבט יהודה. והממשלה לעולם תהיה בשבטו כל זמן שתהיה בישראל. אבל לא הבטיח שלא יתמנה אדם בשררה מן השררות אם אינו משבט יהודה. והמלכים אשר מלכו בבית שני לא היתה מלכותם מצד עצמם כלל. אבל הם כפקידים למלך פרס ורומי גם לזולתם מן המלכים. אבל מ"מ אין כונתו שלא תהיה מלוכה וממשלה לאחד מאחיו. אבל הבטיחו שלא תפסק מן שבטו הממשלה לגמרי כל זמן שתהיה המלוכה לישראל. אבל בהיות ישראל בגלות אין מלך ואין שר לא הובטח שבט יהודה שתשאר לו ממשלה:

ועל דעת רז"ל יש כאן דרך אחרת. שהבטיחו שלא תסור לעולם משבטו קצת ממשלה בין בהיותם על אדמתם בין בהיותם בגולה וכן הבטיחו שלא תפסק תורה מזרעו. וזהו שאמר

בפרק קמא דסנהדרין (דף ה) לא יסור שבט מיהודה אלו ראשי גליות שבבבל שרודין את העם. ומחוקק מבין רגליו אלו בני בניו של הלל שמלמדין תורה ברבים. והנה הבטיחו בכאן שתי הבטחות. האמת שלא יפסק נגיד ומצוה מזרעו ואפי' בהיותנו בגולה. והשנית שיהיו זרעו עוסקין בתורה. והוא שאמרו ביומא (דף כו) אמר רבא לא משכחת צורבא מרבק דמורי אלא דאתי משבט לוי או דאתי משבט יששכר. מלוי דכתיב יורו משפטיך ליעקב, מיששכר דכתיב ומבני יששכר יודעי בינה לעתים. ואימא נמי מיהודה דכתיב יהודה מחוקקי אפוקי שמעתתא אליבא דהלכתא קאמרינן. הרי שאע"פ שלא הובטח זרעו שיסכים אל האמת מ"מ הובטח שלא תפסק תורה ממנו. וזו ההבטחה קיימת לעולם בין בזמן שישראל על אדמתם בין בעת לכתם בגולה:

ולפי הנמצא לרז"ל במדרשים יש להם דעת אחרת. והוא שזאת ההבטחה לא תתחיל רק אחרי ביאת הגואל. ויבטיחנו כי אע"פ שתפסק מלכות ממשפחתו בזמן הזה. אחר ביאת המשיח לא תפסק מזרעו לעולם. ויהיה עד כי יבא שילה כמו בזמן שיבא שילה. וזה מוזכר בבראשית רבה ובילמדנו, אמרו שם לא יסור שבט מיהודה זה כסא מלכות שנא' כסאך אלהים עולם ועד. ומחוקק מבין רגליו כשיבא אותו שכתוב בו ברגלים תרמסנה עטרת גאות וגו'. עד כי יבא שילה כשיבא מי שהמלכות שלו. ולו יקהת עמים כשיבא מי שמקהה שיני כל אומות העולם. שנא' ישימו יד על פה ואזניהם תחרשנה. הנה מוכח מדבריהם שזו ההבטחה אינה מתחלת רק אחרי ביאת הגואל. וכן דרשו עוד לא יסור שבט מיהודה זה משיח בן דוד שהוא עתיד לרדוף את המלכיות שנא' תרועם בשבט ברזל. ומחוקק מבין רגליו אלו יושבי יעבץ. עד כי יבא שילה. שעתידין כל אומות העולם להביא דורון למשיח בן דוד שנא' בעת ההיא יובל שי לה' צבאות.

וזה מפורש בכמה מקומות שבזמן המשיח יודו כל האומות לש"י, והוא שהנביא מבטיח ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד. ופירוש שבזמן הזה שמו אחד בפי כל האומות. כי כל עם ועם חושבת להיות עובד אלהים וקורא בשמו. זולתי שהם חולקים בעקר האלהות, נמצא ששמו אחד. אבל הוא אינו אחד בפי הכל. ובאחרית הימים יתבוננו בו והוא יהיה אחד כמו ששמו עכשיו אחד. והוא אמרו ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט וגו' והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד.

פרק ח

ויאמר שמעו נא דברי אם יהיה נביאכם ה' וגו' (במדבר יב)

השם ית' רצה להוכיח אהרן ומרים על אשר דברו עתה במשה. כמו שכתוב ותדבר מרים ואהרן במשה על אודות האשה הכושית אשר לקח והודיע אליהם כי עם היות שהיתה כונתם לשמים שגו כשדברו בו:

ואמנם מה שנתעורר עתה ולא קודם לכן. הטעם אצלי מפני שעד עתה היו חושבים מפני טרדת מרע"ה בהנהגת ישראל היה כל זמנו כעוסק במצוה שהוא פטור ממצוה אחרת ולזה דנוהו עד עתה לזכות. אבל עתה שבקש מאת הש"י שיצטרפו עמו אחרים בהנהגת ישראל ולא ישאר הוא לבדו. וצרף עמו שבעים איש מזקני ישראל. חשבו שהוא עכשיו מתחייב במצוה הזאת ולכן דברו בו. ואמנם עם היות כונתם לשמים חטאו מפני שדברו שניהם בו זה עם זה ולא שאלו ממנו טעמו של דבר. וגם מפני שהשוו נבואתם עם נבואתו ולא חלקו לו כבוד כראוי ואמרו הרק אך במשה דבר ה' הלא גם בנו דבר. והש"י השיבם כי משה עשה מה שעשה כראוי והם חטאו בו. והודיעם שיש הבדל רב בין נבואתם לנבואתו אשר מצד ההבדל ההוא ראוי לו לפרוש מן האשה כמו שנפרש. והוא אמרו שמעו נא דברי ואמרו בספרי אין נא אלא לשון בקשה והלא דברים קל וחומיר אם מי שאמר והיה העולם דבר בתחנונים קל וחומר לבשר ודם:

וצריך לבאר ענין הבקשה הזאת מה היא. כי אם הם חטאו והש"י היה מוכיחם הלא זה מעלה וכבוד להם שיודיעם חטאם קודם שיענישם וטובה תוכחת מגולה ולא היה צריך לזה לשון בקשה. והנראה בעיני בזה כי מראה הנבואה הזה קשה עליהם וחוץ מטבעם, לפי שהם לא היו מוכנים לנבואה בכל עת כמשה אבל היו צריכין להכין עצמן בתחלה קודם בוא הדבור אליהם. וזה הדבור בא אליהם פתאום כמו שנא' ויאמר ה' פתאום וגו'. ולא היה למשה בזה קושי כלל כי היה מוכן לנבואה בכל עת. ואין דבר בנופו חולק עליה וינגד חול הנבואה עליו פתאום, ולא היה ענין אהרן ומרים כן. ולכן תמצא כשתבא הנבואה עליהם פתאום יקשה עליהם מאד כי כשיעתק הטבע מההפך אל ההפך פתאום יסתמר ויצטער. ויהיה ענין אהרן ומרים דומה למי שעמד בחשך ואפלה זמן רב שאם יעתיקוהו אל האור החזק פתאום יברח ממנו חוש ראותו ויצטער, ולפי שאין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו. ועכשו הוצרך לבא עליהם במדה הזאת פתאום להודיעם שיפה עשה משה והם שגו כשדברו בו. שמפני שהנבואה היתה שורה עליו פתאום היה צריך להית מוכן ומזומן בכל עת. מפני זה אמר להם בלשון נא שהוא לשון בקשה בלשון רז"ל. לומר שלא יקשה בעיניהם בהיותם נגלה עליהם פתאום כי הוא מן ההכרח אצלו לפי הענין.

ולפי דברי ר' אברהם שהוא מפרש בכל מקום שנאמר נא שהוא לשון עתה. יש הוכחה לפירושו בפרשה הזאת. כי משה התפלל ואמר אל נא רפא נא לה. כלומר רפא עתה לה, והש"י השיבו שמעתי את תפלתך שארפאנה אבל לא עתה כי אלו אביה ירוק ירק בפניה הלא תכלם שבעת ימים ק"ו לשכינה. מזה יראה כי נא לשון עתה. או שהיא מלה משתתפת לבקשה ולעתה. לפי זה יבא לשון נא בכאן על נכון. שאמר הש"י אליהם שמעו נא דברי. כלו' אע"פ שאין מחקכם לקבל הדבור פתאום כי אם אחרי ההכנה וההצעה לעת כזאת. עתה תשמעוהו למען תדעו ותבינו שיפה עשה משה, ואין ספק שזה היה שנוי טבע באהרן ומרים כפי ענין הכנתם לנבואה.

ולפי דעתי שזה היה ענין הקריאה למשה עם אהרן ומרים. שצריך לבאר למה קרא הש"י למשה בפעם הזאת כי לא ראינו שדבר הש"י עם משה כלל. והרמב"ן ז"ל אמר כי רצה שיהיה שה שם ויראה בקנאת השם לכבודו ויהיה מצוי להם. שלא ימחול הש"י רק על ידו כאשר התחננו אליו ויתרצה אליהם, וזה יהיה אפשר על דעת ר' נתן שאמר בספרי אף בפניו של משה דברו בו שנא' וישמע ה' והאיש משה ענו מאד אלא שכבש משה על הדבר אבל לדברי מי שאמר בספרי וישמע ה' מלמד שלא היתה שם בריה אלא בינם לבין עצמם דברו בו והנה לפי זה לא ידע משה בחטאם דבר. וגם עתה מפני קנאת הש"י עליהם לא ידע בו, שדבור אם יהיה נביאכם נתיחד לאהרן ומרים לבד, וא"כ מה ענין הקריאה למשה שיעמוד שם ולא ידע מאומה כי חטאם בו. מפיהם היה צריך שישמע אותו כי לא שמעו מאת הש"י.

לפיכך נראה לי כי הקריאה למשה היתה הכרחית בענין. מפני שלא היה בכח אהרן ומרים לקבל הנבואה פתאום הוצרך שיצטרף משה עמהם כי בהיותם שופעת על משה שהיה ראוי ומוכן לכך. ימשך השפע לאהרן ומרים אע"פ שלא היו ראויים בעת ההיא לשפע ההוא. וזה כענין מה שאמר הש"י למשה בשבעים הזקנים וירדתי ודברתי עמך שם ואצלתי מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם. ותרגם אונקלוס וארבי. כי מן הנראה ששבעים איש הזקנים לא היו ראויים שתחול הנבואה עליהם בעת ההיא מצד עצמם. אבל מצד שהיתה שופעת וחלה על משה היתה נמשכת גם עליהם. אע"פ שלא היו כלם מוכנים אליה. וכן זה הדרך בנסי התורה ונפלאותיה שתבקש דבר יהיה שרש להמשכת הדבר הנסיי ההוא. כענין הנס הנעשה על ידי אסוך שמן. וזה היה ענין צירוף משה עם שבעים איש הזקנים וצירופו עתה עם אהרן ומרים.

ולפי דעתי כי הענין בשפע החכמה עם שפע הנבואה נוהג ענין אחד בשוה. כן שניהם נשפעים מהש"י באמצעות השכלים הנבדלים על הנפש. וכמו שכאשר נשתתפו שני

נביאים גדול וקטן בנבואה ימשך השפע לקטן יותר ממה שהוא ראוי בחוקו מצד שהוא משתתף לגדול. כן כאשר נשתתפו הרב והתלמיד בחכמה ימשך השפע לתלמיד יותר ממה שראוי בחקו מצד שהוא משתת לרבו ולמלמדו.

וזאת היא הסבה החזקה אצלי בהתמעט הנבואה והחכמה דור אחר דור. כמו שהוא ידוע ומפורסם והעידו רז"ל עליו שאמרו (עירובין נג) לבן של ראשונים כפתחו של אולם. אם הראשונים מלאכים אנו בני איש. ואמרו כאצבעתא בקרא לסברא. והסבה בזה אצלי כי ממרע"ה עד עכשו כל הנביאים והחכמים זה אחר זה כדמות עלול ועלולים. וכמו שהעלול והעלולים כל עוד שימשכו ויתרחקו מהעלה הראשונה תתמעט מעלתם. כן הענין בחכמים ובנביאים בזוה. כי מרע"ה היה עלול בחכמה ובנבואה מהעלה הראשונה. כמו שהעיד הכתוב ואמר פה אל פה אדבר בו וגו'. ומפי ה קבל ב' השפעים ההם בשלימותם. ויהושע קבל השפעים ההם באמצעות משה כמ"ש הכתוב וסמכת את ידך עליו ואמר ויסמוך את ידיו, וכן הנביאים הנמשכים באמצעות יהושע כמו שאמרו רז"ל משה קבל תורה מסיני וכו'. וזה שאמר הכתוב ולא קם נביא עוד בישראל וגו'. והנה הש"י לא ימנע טוב להולכים בתמים. אבל זה הענין מחוייב כמו שהוא מתחייב שהמדרגה התחתונה מהמלאכים לא תהיה בעוצם השלימות כמו המדרגה הראשונה. כי כל הנמשכים אחר משה מושפעים באמצעותו ובאמצעות הבאים אחריו, עד שבהשתתף הרב עם התלמיד יתחזק שפע התלמיד מצד השפע הנשפע לרב. ומפני זה הזהירו רז"ל (שם יג) ללמוד עם מי שגדול ממנו ואמרו אינו דומה הלמד מעצמו ללומד מרבו. ומפני זה אמר רבי האי דעדיפנא מחבראי משום דחזיתיה לר"מ מאחוריה ואלו חזיתיה באפיה כ"ש דעדיפנא טפי שנאמר (ישעי' ל) והיו עיניך רואות את מוריך. כי כפי השפע הנשפע לרב הנראה בפנים כמו שאמר הכתוב (קהלת ח) חכמת אדם תאיר פניו יהיה שופע על התלמיד יותר כאשר יקבלוהו:

ונראה לי שזה היה ענין אלישע עם אליהו. שנא' ויהיה כעברם ואליהו אמר לאלישע שאל מה אתן לך וגו' ויאמר אלישע ויהי נא פי שנים ברוחך אלי וגו' ויאמר הקשית וגו'. והענין כפשוטו וכמשמעו שהשיב אליהו לאלישע הקשית לשאול כי אחרי שאתה עלול ממני ומושפע באמצעותי א"א שתעלה למדרגה יותר ממדרגתי. כי העלול לא יתחזק יותר מהעלה. אבל אם תראה אותי לוקח מאתך. שתהיה שם בעת שימשך השפע עלי יותר ממה שהוא נמשך היום. וזהו בעת אשר אהיה לוקח מאתך. שאין ספק שבעת ההיא התעלה אליהו על אחת כמה וכמה ממה שהיה בתחלה עד ששבוא נפשו וגופו כמלאכי השרת. אם תראה אוי בעת ההיא ויגיע אליך שפע באמצעותי יהי לך כן שיגיע

אליך פי שנים ממה שאני עומד בו היום באמצעות המעלה שאתעלה בה בעת ההיא. ואם אין לא יהיה. כי א"א שתתעלה באמצעותי למעלה ממעלתי אם לא שתהיה עמדי כאשר אשיג השפע הגדול. כי אז באמצעותי ובהשתתף עמדי לשפע ההוא ימשך אליך ממנו יותר ממה שאתה מוכן אליו. וזה היה ענין הקריאה למשה עם אהרן ומרים בשוה כפי מה שפירשתי. וזהו ענין חולשת הנבואה והחכמה דור אחר דור. כמו שפירשתי: ונראה לי עוד. כי מלבד השתתף הנביא עם הנביא והחכם עם החכם בתועלת קבול החכמה כמו שפירשנו. יש בזה ענין אחר. והוא שאין ספק שראוי שנאמין שכמו שבזמן שבית המקדש קיים היה המעון ההוא המקודש מקום מוכן לחול שפע הנבואה והחכמה עד שבאמצעות המקום ההוא היה שופע על כל ישראל. כן ראוי שיהיו הנביאים והחכמים מוכנים לקבל החכמה והנבואה. עד שבאמצעותם יושפע השפע ההוא על המוכנים מבני דורם גם אם לא ישתתפו עמם. אבל מצד המצאה בדורם. שהם עצמם כמו המקדש המקודש. והרמב"ן ז"ל כתב בסוף סדר והיה עקב. ויתכן באנשי זאת המעלה שתהיה נפשם גם בחייהם צרורה בצרור החיים כי הם בעצמם מעון לשכינה כאשר רמזו בעל ספר הכוזרי ע"כ ואפשר שנתכוין גם לה. ולפיכך בהמצא לחכמים והחסידים בדורות יהיה השפע שופע עליהם. ובאמצעותם אפשר שיהיה שופע על כל המוכנים מבני דורם. וכ"ש לאותם שהם מתקרבים אליהם ומשתתפים עמהם. ולא בחייהם בלבד כי גם אחרי מותם. מקומות קברותיהן ראויין להמצע השפע שם בצד מן הצדדים. כי עצמותיהם אשר כבר היו כלים לחול עליהם השפע האלהי. עדיין נשאר בהם מן המעלה והכבוד שיספיק לכיוצא בזה. ומפני זה אמרו רז"ל (סוטה לד) שראוי להשתטח על קברי הצדיקים ולהתפלל שם. כי התפלה במקום ההוא תהיה רצויה יותר. להמצא שם גופות אשר חל עליהם כבר השפע האלהי.

ואין זה מן התימה. כי הנה ראינו שאמר הש"י למשה ואת המטה הזה תקח בידך וגו'. הנה המטה הזה מפני שהיה בידו של משה בעמדו לפני הסנה וחל עליו מן הענין האלהי עד שנעשה בו האות הראשון. מפני זה אח"כ היה מסייע בעשיית האותות האחרות שבכל האותות שנעשו במצרים צוה האל שיעשו ע"י המטה. ולא היה המטה, מסייע בעשיית האותות בתנועתו לבד. אבל בהמצאו שם ג"כ שהרי מצינו שאמר הש"י למשה במי מריבה האחרונים קח את המטה והקהל את העדה אתה ואהרן אחיך ודברתם וגו'. הנה בכאן לא צוהו שיכה בסלע כלל אכל שידבר אליו. ועם כל זה אמר קח את המטה. הנה נראה כי המצא המטה שם היה מסייע בעשיית הנס ההוא. והחטא במשה היה על שהכה בסלע. וכן הוא דעת רש"י מדברי אגדה. אבל הרמב"ן ז"ל ירחיק זה ואמר כי

מאחר שצוהו קח את המטה יש במשמע שיכה בו, ואלו היה רצונו בדבור זה לבד מה המטה הזה בידו. ובאמת שאין זו קושיא כי כמו שנצטרך להודות שבתנועות המטה היו מסייעות בעשיית הנסים. אע"פ שלא היה מטבע המטה ולא מטבע התנועות. כן הוא אפשר קרוב שבהמצא המטה לבד יסייע בעשיית הנס.

אבל מפני שהחטא במשה בזה ענין סתום מאד עד שנאמרו בו סברות רבות. ראיתי להרחיב הדבור בו ולהגיד דעתי. ואקדים בזה שלשת הקדמות:

ההקדמה הראשונה. שחפץ הש"י לקיים מנהגו של עולם בכל מה דאפשר. ושהטבע יקר בעיניו לא ישנהו אלא לצורך הכרחי. ומפני זה אמר משה הצאן ובקר ישחט להם וגו'. שחשב משה שהש"י לא יחדש נס ופלא בחנם בדבר שאינו הכרחי להם. והנה על דרך מנהגו של עולם איך יספיק בשר לכל העם ההוא. ומפני היות מנהגו של עולם יקר בעיני ה' וחפץ בו כמו שכתבנו, לפעמים כשיצטרך לחדש נס ופלא יערב בו איזה דבר טבעי יהיה למשענת הנס ההוא. עם היות שהדבר הטבעי ההוא לא יספיק לפעול הנס ההוא אבל ישען בו לבד כענין שאמר אלישע לאשה אחת מנשי בני הנביאים הגידי לי מה יש לך בבית וגו' והשיב אליה לכי שאלי לך כלים וגו'. ואין ספק שבחק הטבע היה נמנע המצא השמן הרב מן האסוך ההוא כאלו לא היה שם שמן כלל. ועם כל זה בקש הנביא להיות נמשך אחר רצון השם יתברך שיהיה לנס ההוא איזה משען טבעי יסמך עליו. וזו היא ההקדמה הראשונה:

וההקדמה הב' היא. שהיסודות מתהפכים קצתם לקצתם. ר"ל כי הארץ כאשר תתרפה ותתלחלח תשוב מים. וכן שאר היסודות ואין צריך לומר המורכבים. וזה ענין מבואר אצל בעלי העיון והעד עליו הנסיון:

ההקדמה השלישית, שהענין כאשר קבל צורה אחת, גם כי תסתלק הצורה ההיא מן הדבר ההוא, שיקבל הדבר ההוא הצורה ההיא שנית יותר בקלות במעט פעולה. וזה מבואר נגלה כי המים כשהוחמו וקבלו צורת החום. גם כי נתקררו יקבלו החום שנית יותר בקלות. מפני שהחום הראשון חלחלו ודקדקו חלקיהם. ולכן יקבלוהו שנית בקלות יותר. וביחוד כאשר לא עמדו בקרירותם זמן רב. גם העץ והפתילה כשידליקו האש או הנר בהם הם יותר מוכנים לקבלו פעם שנית אחר הכבותם מאשר היו וקדם הפעם הראשונה. ומזאת ההקדמה הוציא ר' יהושע בפ"ק דר"ה (יד) תולדה אחת והוא שבניסן עתידין ישראל ליגאל. והוא, כי מאחר שכבר הוכן החדש ההוא לגאולת האבות הדין נותן שבו יגאלו הבנים פעם אחרת. אמרו בניסן נולדו אבות בניסן נגאלו ובו עתידין ליגאל:

ואחר אלו השלש הקדמות שהם מבוארות נגלות, אחר בקשת המחילה להיותי מדבר בדרוש נפלא ממני. אומר דעתי מפני שאני נשען בזה על דברי רז"ל.
הנה אין ספק כי הסלע הזה אשר כבר נמשכו ממנו המים ארבעים שנה או קרוב להם אעפ"י שעתה נסתם מפני מיתתה של מרים. עכ"ז היה יותר מוכן שיצאו ממנו מים יותר בנקל ממה שהיה בפעם הראשונה. וזה נתבאר בההקדמה השלישית. ומפני שבפעם הראשונה לא היה מוכן לזה כלל. אמר הש"י למשה עבור לפני העם וקח אתך מזקני ישראל וגו' הנני עומד וגו'. הנה מפני שהצור לא היה מוכן כלל שיצאו ממנו מים. צוה הש"י שיקח בידו המטה שיהיה מסייע במעשה הנסים מפני השפע האלהי אשר היה חל עליו ושיכה במטה ההוא הצור כדי שיקבל חלחול ורפיון וישוב לצורת המים. כי על ידי זה ישתנו הדברים הארציים למים כמו שנתבאר זה בההקדמה השנית. ואין ספק שאלו עם רב בכשיל וכילפות יהלומון זמן רב הסלע ההוא לא יצאו ממנו מים כלל. אבל עכ"ז היתה ההכאה במטה אשר כח בו ועזר ומשען לפעולת המופת הזה כמו שהתבאר בההקדמה הראשונה. הנה זה הענין הראשון בסלע.
אבל הענין השני הוא, שהש"י לא אמר שיכה הסלע במטה כלל. אבל אמר אליו קח את המטה ודברתם אל הסלע. רצה שיהיה המטה לפני הסלע. כי המצאו שם היה עוזר על נתינת מימיו. מפני הכח שנתן בו הש"י. אבל לא צוה שיכה הסלע להיותו בלתי צריך לזה. מפני שכבר היה מוכן לזה יותר מהפעם הראשונה, שכבר יצאו ממנו מים רבים זמן רב אלא שעתה נסתם. ולשון הפסוק יורה על זה הוראה שלמה. שבתחלה אמר והכית בצור ויצאו ממנו מים. ועתה אמר ונתן מימיו. כאלו הוא אומר שיתן המים הטמונים בתוכו אלא שעתה עמד איזה דבר בפניהם נסתם מוצאם. והרמב"ן ז"ל נתקשה בלשון ונתן מימיו ונדחק בו. ואין צריך אלא כמו שפירשתי. הנה א"כ בפעם הראשונה הצריך הש"י להכות הסלע במטהו. ובפעם השני לא הצריך כן אלא שיעמוד המטה בפני הסלע. והמשל אצלי הוא לתינוק אשר בתחל תלמודו יכהו מלמדו בהקל ורצועה. ואחר אשר לומד אם יסיח דעתו די לו בהראו לו הרצועה. מצורף לזה שאין ספק שדברים רבים יפעלו בנפעליהם מבלתי שיפגשו אותם אבל בהפעל האמצעי שביניהם.
ומשה כעס על ישראל ואמר להם שמעו נא המורים וגו'. ובמקום הזה כבודו במקומו מונח לא היה ראוי שיכעוס עליהם. שהרי ראינו שהלחם מפני ששאלוהו כהוגן נתנו הש"י אליהם בפנים מאירות. וכ"ש המים שהוא הכרחי לאדם יותר מן הלחם. ואם מפני שאמרו עתה ולמה הבאתם את קהל ה' אל המדבר הזה. הלא גם בפעם הראשונה כששאלו המן אמרו מי יתן מותנו וגו' ועכ"ז השלים להם הש"י שאלתם גם בפעם

הראשונה בפנים מאירות. ולא כעס עליהם גם מרע"ה כלל כמו שלא כעס בכל הענין ההוא. כי עם היות שישראל בכל פעם שהיו מתלוננים היו חוטאים לא היה חטאם גדול כל כך כמו שיראה מפשטי הפסוקים:

אבל הענין אצלי כך. שישראל לא נתחרטו בכל תלונותיהם שיצאו ממצרים. רק בענין מרגלים משאמרו איש אל רעהו נתנה ראש וגו'. ומפני זה נגזר עליהם כעת ההיא העונש הידוע. אבל כל מה שאמר ביתר תלונותיהם ולה הבאתם את קהל ה' אל המדבר ולמה העליתונו ממצרים היה ענינם כבן המתחטא אצל אביו, שהם היו רואים שמרע"ה היה משיג מהש"י כל מה שהיה שואל. ולכן היו חפצים שיוליכם אל ארצם בדרך סלולה לא בדרך ערבה ושוחה וציה. או אם יצטרכו ללכת עכ"פ במדבר שיתן להם כל צרכיהם שם. כי היו יודעים כי לא תקצרנה ידיו מהשיג מהש"י כל אשר יחפוץ. אבל היו חושבים כי מאשר לא היה מקפיד בצערם של ישראל כראוי היה צר להם ענינם. ומפני זה היו מתלוננים בו תמיד לכונה הזאת לא לזולתה. ולפיכך אין ראוי למשה שיכעס עליהם במה שהיו שואלים כהוגן. ומפני זה ארז"ל (ילקוט חוקת) שמפני שבא לכלל כעס שאמר שמעו נא המורים. מה שלא היה ראוי אליו לומר כן. בא לכלל טעות. וטעותו עליו השלום היה כי מפני שאמר לו בפעם הראשונה והכית בצור. וגם עתה אמר אליו קח את המטה. חשב שיהיה רצון הש"י שיכהו כבראשונה, ונמשך מזה הטעות מה שנמשך שאמר ויך את הסלע במטהו פעמים. והנראה שבפעם הראשונה לא הוציא אלא טפין טפין, וכך אמרו רז"ל. אע"פ שלא אמר בדרך זה בשוה. אבל מ"מ הענין מראה בעצמו שאם היו יוצאים בפעם הראשונה בשפע לא היה צריך משה להכותו פעם שנית. אבל בראשונה לא יצאו כראוי. והענין בזה שאע"פ שמצד ההכאה היה ראוי שיצאו מים יותר כאשר היה בפעם ראשונה. עכ"ז מפני שלא נעשה ברצון הש"י מה שהיה ראוי לעזור. היה מעכב. כי לא היה הענין פעל טבעי אבל תלוי ברצונו של מקום. ואין ספק כי משה שהכהו בפעם ראשונה עמד כמתמיה. כאדם שאין מלאכתו יוצאת כאשר כוון אליה. וחזר והכהו שנית כמסתפק שמא בהכאה הראשונה לא היתה מחשבתו דבקה בשלמות עם הש"י ולכן יצא הפועל בלתי שלם. והכהו שנית ואז יצאו מים רבים. לא מפני ההכאה השנית אבל מפני שהמים שהתחילו לזוב פרצו ויעבורו. אבל אולי ההכאה השנית מעטה יציאת המים כל המוסיף במצות הש"י גורע. ואין ספק שהעם שהיו מכירים קצת מזה בטענותיו והכרח פניו. היה זה מביא ספק בלבם כי משה ואהרן בחכמתם הוציאו להם מים מן הסלע. וזהו ענין הפסוק שנא' יען לא האמנתם בי וגו'. כלומר שלא דקדקתם בדברי להאמין בם כשהתקרב המטה לפני הסלע בלבד יתן מימיו. ואלו עשיתם כן הייתי מתקדש גם

בפעם הזאת לעיני בני ישראל וידעו את ידי ואת גבורתי. אבל עתה נעשה הדבר על ידכם בענין שנכנס ספק בלב בני ישראל הפך מה שהיתה הכונה ממני שיתקדש גם עתה שמי לעיניהם.

הנה מ"מ נראה מזה שהראות המטה והמצאו היה עוזר בפעל הנסים מפני השפע האלהי שחל עליו. וכ"ש שראוי שכאשר השתתף משה עם שאר הנביאים בנבואה שישיגו הם מצד שיתופו עמהם יותר ממה שבכחם להשיג. ולזה כשבקש הש"י שינבאו אהרן ומרים פתאום מה שלא היה בכחם שתף משה עמהם. ולזאת הסבה אמר אספר לי שבעים איש וגו'. כי אפשר שאלו השבעים זקנים לא היו ראויים מצד עצמם שתחול עליהם הנבואה, אם לא מצד שתופו של מרע"ה עמהם:

ואני סובר בזה עוד ענין אחר. והוא שידוע שתועלת הנהגת הכולל וטוב סדורו הוא. כשחשוב ההנהגה והעלה אל ראש אחד מיוחד. ומפני זה נצטוו ישראל להקים עליהם מלך כדי שתסודר ותמשך ההנהגה ממנו ולא תפסד ברבוי הראשים. כמו שאמר הכתוב (משלי יב) בפשט ארץ רבים שריה. ולזה מסר הש"י הנהגת ישראל כלה למשה עד שנלאה משה מזה ובקש שיצטרפו עמו בהנהגת ישראל אנשים אחרים. והשם חשש להפסד שאפשר שיקרה מזה. והוא שאפשר שלא יסכימו דעותיהם בהנהגה וימשך מזה בלבול סדר. שעם היות שתבא נבואה אחת לכלם. אם לא יהיה רוחם אחד יהיה בענין נבואתם איזה התחלפות. שכבר הודיעונו רז"ל (סנהדרין פט) שאין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד. ומפני זה נהג הש"י בזה כמנהג הרופא החכם שכשהוא צריך להאכיל איזה סם מצד התיקון הנמשך ממנו ויראה שיהיה אפשר להמשך ממנו איזה נזק שידחה ההיזק ההוא באיזה תחבולה ויגין בעדו. כן כאשר ראה הש"י שיה צריך לצרף עם משה שבעים איש הזקנים להנהגת הכלל. ראה שהיה אפשר להמשך מזה מצד מה איזה רוע סדור ונשמר מזה. והוא שלא השפיע לכל אחד מהם רוח מיוחד אבל עשאם כלם כענפים יונקים משורש אחד נבחר והוא מרע"ה. וזה יהיה סבה להשואת דעותיהם ושתהיה הנהגתם מתאחדת ועולה לראש אחד.

ובזה הענין נתישב מה שכתוב בפרשה וירץ הנער ויגד למשה ויאמר אלדד ומידד מתנבאים במחנה. ויען יהושע בן נון משרת משה מבחוריו ויאמר אדוני משה כלאם. ומאמר יהושע באמת צריך ישוב כי מה פשעם ומה חטאתם אם היו מתנבאים שיאמר יהושע בעבור זה למשה לשומם בבית הסוהר. אבל הענין מתישב על מה שכתבנו. והוא שראה יהושע שהם היו חולקים על הכונה האלהית אשר כוונה שיהיה רוח כלם יונק ונמשך מרוח משה כדי שישתוו דעותיהם ויסכימו כאחד. והנה אלו השרים היו עושים

ראש בפני עצמם ורוצים להתנבא מרוח מיוחד. ועם היות שיהיה רוח הש"י בפיהם אמת כאשר יתנבאו לישראל בסגנון מיוחד. יהיה אפשר לימשך מזה רוע סדר וקלקול ההנהגה. ולכן בקש יהושע לשומם בבית הכלא שתהיה נבואתם לנפשם לבד.

מצורף לזה שקנא יהושע לכבודו של משה. שהיה נראה מדעת אלו השנים שהיו בוחרים יותר שיהיה רוח מיוחד לעצמם ולא יהיה נמשך מרוח משה רבינו ע"ה. ועם היות שלא היתה כונת אלו לה. טעה יהושע בכך. כי לדברי מי שאומר שם בסנהדרין (דף יז) שאלו שני האנשים במחנה נשתיירו לא אירע זה להם אלא מצד ענותנותם. שאמרו שם תנו רבנן וישארו שני אנשים במחנה יש אומרים בקלפי נשתיירו שבשעה שאמר לו הקב"ה אספה לי שבעים איש אמר משה כיצד אעשה וכו' כדאיתא התם. ר' שמעון אומר במחנה נשתיירו בשעה שאמר הקב"ה אספה לי שבעים איש וגו' אמרו אלדד ומידד אין אנו רואים לאותה גדולה אמר להם הקב"ה הואיל ומיעטתם עצמכם הרי אני מוסיף גדולה על גדולתכם ומה גדולה הוסיף להם שכל הנביאים כלם נתנבאו ופסקו והם נתנבאו ולא פסקו:

והנה לדעת ר"ש יהושע טעה בכונתם של אלו. כי הם מצד ענותנותם נסוגו אחור והש"י השפיע עליהם הנבואה מצד מעלתם. ויהושע חשב שהם נשארו במחנה כדי שלא ירצה שיהיה רוחם נאצל ונמשך מרוח משה אבל ישימו ראש בפני עצמם. ומפני זה אמר אדוני משה כלאם שראוי לשומם בבית הכלא כדי שלא תפסד הנהגת ישראל בשבילם: ולדברי מי שאומר בקלפי נשתיירו יבא הענין כפשוטו יותר. לפי שאלו השנים כבר ראו שלא היה חפץ הש"י בעת ההיא להיותם נביאים ועם כל זה היו הם מתנבאים במחנה. ומנבאים הוא מבנין התפעל שענינו שהוא מסבב להביא הדבר על עצמו. כמו אלו שהיו מתבודדים ועושים כל יכולתם להשיג הנבואה וגם כי לא ישיגו אותה נקראים מתנבאים. כענין שכתוב (משלי ג) יש מתעשר ואין כל. שגם שלא ישיג העושר קרוי מתעשר. ומפני זה אמר יהושע למשה אדוני משה כלאם. שאחרי שהיו מתחזקים לחלוק על הרצון האלהי היו ראויים לשומם בבית הכלא.

מצורף לזה שחשדם יהושע שמא כשהיו משתדלים להשיג הנבואה לא היה חפצם להשיג נבואה בלבד אבל מצד שהיו מקנאים שלא נתבררו בהנהגת ישראל עם שבעים איש הזקנים, כי אלו עד עתה לא השתדלו להשיג הנבואה. והיה נראה מזה כי אין חפצם בנבואה מצד עצמם. אבל להשתרר עמה על הצבור. ומפני זה בקש יהושע ואמר אדוני משה כלאם, ירצה שיהיה עונשם מדה כנגד מדה. כי הם היו רוצים להיות הנהגת ישראל ע"י ושיהיו משועבדים תחתיהם, ולכן היה ראוי שיענישם משה. שאף הנהגת עצמם

לא תהיה ברשותם, כי מי שהוא בבית הכלא אצ"ל שאין הנהגת אחרים ברשותו, כי גם הנהגת עצמו וכל תנועותיו ברשותו אחרים. ומרע"ה בענותנותו השיבו ואמר המקנא אתה לי וגו'. ר"ל כי אין בזה הענין ראוי לי לחוש אליו. כ"א הקנאה למשה בעבור כבודו אשר לא יחוש אליה משה כלל. כי אין לחוש להפסד וקלקול ההנהגה אחרי שתבא באמצעות הנבואה. ושיסכים הש"י בזה והוא אמרו מי יתן כל עם ה' וגו'. ירצה בזה שאלו הם היו מתאמצים לעלות במעלת הנהגת ישראל מצד אחד אפשר שימשך מזה קלקול אבל אחר שיסכים הש"י בזה ושיתן את רוחו עליהם אין לחוש שימשך מזה רוע סדור כלל שאין דבר רע יורד מן השמים. שכבר נשמר הש"י מזה כאשר נתנבאו שבעים הזקנים שרצה שיהיו כלם מושפעים ממשה.

הנה א"כ השתתפם עם משה היה לשתי סבות. הא' כדי שיהיו מסכימים לדעת א'. והשני כדי שיתיחדו בשתופם עמו להשיג במדרגת הנבואה יותר ממה שהיה בכחם:

אבל שתוף אהרן ומרים עם משה לא היה כי אם כדי שישיגו אהרן ומרים הנבואה פתאום מצד השתתף משה עמהם. כי אין לומר ששתופו של משה עמהם היה כדי שיראה משה שהיה הש"י מקנא לכבודו, שא"א לומר כן אלא לדברי מי שאמר בספרי שבפני משה דברו בו. שמחלוקת הוא בספרי אמר וישמע ה' מלמד שלא היה שם בריה אלא בינם לבין עצמם דברו בו, ר' נתן אומר אף בפניו של משה דברו בו שנאמר וישמע ה' והאיש משה. אלא שכבש משה על הדבור.

והמקראות צריכין ישוב לדברי שניהם, שלדברי מי שאומר שלא היתה שם בריה אלא בינם לבין עצמם דברו בו. מה טעם לכתוב והאיש משה ענו מאד. כי גם מי שאינו ענו אינו מקפיד במה שאינו שומע. אבל נראה שיהיה ענין הכתוב כך. להודיענו שמה שקנא ה' יתי לכבודו של משה לא היה בשביל שידע שהדבר יבא לאזניו של משה ושהוא יקפיד בכך. כי הוא ענו מאד אשר לרוב מעלתו, לכל הדברים אשר ידברו עליו לא יתן אל לבו, אבל הש"י הוכיחם וענש מרים מפני שדברו במי שגדול מהם ולדברי מי שאומר שאף בפניו של משה דברו בו. יהיה קשר הכתובים כן. שרצה הכתוב להודיענו שהעונש הנמשך למרים מפני שדברה במשה היה מצד קנאת הש"י לבד. לא מצד שתהיה נפש משה מתעוררת ופועל במרים כלל. כי יש לקצת הנפשות זה הפעולה. כי מאשר עצם הנפש הרוחני מושפע מהשכלים הנבדלים. חומר זה העולם התחתון משועבד לנפש והנפש תפעל בו. וכאשר הוא ידוע ומפורסם שכל נפש ונפש תפעל בגוף שלה. כאשר ישתנה מזג האדם כפי מחשבותיו והפעליותיו הנפשיים. כן אפשר שתמצא נפש פועלת אשר לא תרשום בגופה לבד אבל בגופות אחרים. ומזה המין הוא ענין עין הרע שהזכירו

חז"ל. וזה אינו מצד שלמות הנפש ומעלתה אבל מצד שתהי' רעה קנאית כפי כחות השופעים עליה בעת הקשר הנפש בגוף. וכדי שלא נחשוב שמה שתשנה גוף מרים וחל עליה צרעת שעזר על זה התעוררות פעל נפש משה בגוף מרים. וה לא יהיה מעלה במשה אבל היה חסרון לו. הודיענו הכתוב שלא נמשך הענין מזה הצד כלל. אבל מצד שהש"י קנא לכבודו של משה, לא שהוא נתעורר לזה כלל ולא נגעה נפשו בגוף מרים בצד מה, והוא אמרו וישמע ה'. כלומר שנמשך הענין מצד הש"י ששמע וקנא למה שדברו בו, לא מצד משה כי הוא היה ענו מאד:

ואמנם שיהיה זה אפשר שיצא מכח הנפש. כבר ביארו רז"ל במסכת שבת (דף קנו) אמרו שם האי דבמאדים יהא גבר אשיד דמא אמר רב אשי או גנבא או אומנא או טבחא או מוהלא אמר רבה אנא במאדים הואי א"ל אביי מר נמי עניש וקטיל. הנה בארו כאן שאפשר שתהיה איזו הכנה מיוחדת לנפש בהתפעל בגופות אחרים:

אבל יש בכאן ספק שהוא צריך להתבאר. שיראה מזה שהאדם כפי מזלו יהיה ממרה בעבירות או רודף במצות. שהרי אמרו שם האי מאן דבצדק יהא גבר צדקן. האי מאן דבמאדים יהא גבר אשיד דמא. וזה בלי ספק דבר מתמיה שאם ימשך מעשה המצות או העבירות כפי המזל אין כאן מקום לשכר ועונש:

ויש בזה שתי תשובות. כי המזל בענין המצות והעבירות נותן הכנה לבד לא מכריח. כי הנולד בצדק אינו מוכרח להיות צדקן כי אם מוכן לכך. וכן הנולד במאדים אינו מוכרח להיות שופך דמים אבל מוכן לכך. והסבה בזה כי המזל פועל בגופות עד שיעשה רושם בהם. ועכ"ז איננו פועל בנפש שהוא למעלה ממנו. ומתחייב מזה (שכל מה שהוא נמשך לדברים הטבעיים יהיה כפי המזל) אבל מעשה המצות והעבירות שאינו פועל טבעי. ימשך כפי הנהגת הנפש. וזה על ב' פנים, האחד מהם, שהנפש מצד הנהגתה לגוף אפשר לה שתשתנה התכונה הרעה שבגוף הנמשכת אחר המזל, כמו שנאמר שהנולד במאדים אע"פ שמתחייב לפי מזלו שיהיה דם לבו חם רותח מוכן אל הרציחה. עכ"ז הנפש בכחה מצד הנהגתה לגוף תשקיט הרתיחה ההיא, זהו הצד הראשון. והשני שעם היות שלא תשקוט הרתיחה ההיא, הנפש תשתמש בה במה שהוא פעל טוב רצוי ולא תשתמש בה במה שהוא מגונה. כי המזל אינו מחייב פעל פרטי אבל מחייב תכונה. ויש בכח הנפש שתשמש בתכונה אחת בעצמה בפעל טוב או בפעל מגונה. וזהו מה שאמר שם אמר רב אשי או גנבא או אומנא או סבחא או מוהלא. הנה טבחא ומוהלא שניהם נמשכים מתכונה אחת. ופעל האחד מהם רצוי שנצטוינו עליו. והשני הוא מגונה. הנה

מבואר א"כ שאין למזל במעשה המצות והעבירות כ"א לתת הכנה לבד. ויש לנפש כח על ההכנה ההיא כמו שביארנו:

ומפני זה אמרו (נדה טז) (נדה טז) המלאך הממונה על ההריון לילה שמו נוטל את הטפה ומניחה לפני הקב"ה ואומר טפה זו מה תהא עליה חכם או טפש עשיר או עני. אבל צדיק ורשע לא קאמר. הנה בארו שהחכמה והעושר תלוים במזל כפי רגע ההריון והלידה. לא הצדק והרשע. וזהו שאמרו שם ג"כ בשבת (דף קנו) ר' חנינא אומר מזל מחכים מזל מעשיר ויש מזל לישראל. ר' יוחנן אומר אין מזל לישראל. הם בארו שהחכמה והעושר תלויים במזל, ואפי' ר' יוחנן מודה בזה שאע"פ שאומר אין מזל לישראל. אין כונתו לומר שלא יהיה המזל פועל בדברים האלה. אבל הכוונה שעל ידי תפלה וצדקה ישתנה מזלו לטובה. כן פי' רש"י ז"ל שם. וכן סוגית הגמרא מוכחת. ור' חנינא סובר שאין תפלה וצדקה משנה המזל בדברים האלה שהם החכמה והעושר, אבל במעשה המצות והעבירות אין שום חכם חולק שאין למזל יכולת עליהם. והו מה שאמרו רז"ל בני חיי ומזוני לאו בזכותא וכו'. הנה יחסו למזל הדברים הגופניים לא הנפשיים:

אבל מ"מ עדיין יש בכאן ספק קשה, והוא כי מדברי ר' חנינא נראה שהמזל פועל בדברים האלה פועל הכרחי א"א שהשתנה בשום פנים ע"י תפלה וצדקה, וכן פירש רש"י ז"ל. וכן הסוגיא מוכחת. שא"א שכונת ר' חנינא היא לומר שהמזל נותן הכנה באלו הדברים ושאפשר שתשתנה ההכנה ההיא בזכת המצוה. שהרי אמר שם מדשמואל נמי אין מזל לישראל. ומדר' עקיבא נמי אין מזל לישראל. וכל המעשים ההם היו מורים שאפשר למזל שישתנה בזכות המצות כמו שהוא מבואר שם. וא"כ אפילו ר' יוחנן שהוא אומר אין מזל לישראל הוא מודה שמערכת הכוכבים פועלת אלא שהפעל ישתנה כפי עשיית המצות. והנה א"כ לר' חנינא שחולק עליו ואומר יש מזל לישראל. יצטרך לומר שפעל המערכת בדברים האלה אי אפשר שישתנה. וא"כ יקשה מאד ענין יעודי התורה בדברים הגשמיים כאריכות ימים והבריאות והעושר וזולתם. שלדברי ר' חנינא הכל נמשך כפי המערכת ואין למצות ועבירות רושם בהם כלל. ולפ"ז ג"כ לא יועילו תפלותינו בדברים האלה מאומה. וזה הענין קשה וצריך להתבאר:

והתשובה אצלי, שהאדם אפשר שינצל מהפגע שיחייבהו המזל על אחד משני פנים, האחד מהם שלא יהיה במקום שיראה בו רושם המזל ההוא, או שיהיה שם אבל יכין עצמו בענין שלא יוכל המזל לו. והשני שעם היות שיהיה במקום אשר מדרך המזל שירשום בו, שינצח האיש כח המזל עד שלא ירשום בו כלל. כאשר נאמר עד"מ שהאדם יכול להנצל משרפת האש על אחד משני פנים, האחד כשיתרחק ממנו ויעמוד במקום

לא תוכל האש לעשות רושם בו. או שיסוך מדם הסלמנדרא כדי שלא תזיקהו האש עם היותר שורפת בכחה. והשני שיעמוד במקום תהיה רושמת בו אלו תשאר על כחה, אבל הוא יבטל כחה כשיכבנה, כן יוכל האדם להנצל מהיזק המזל באלו השני פנים. אם שניהם אפשריים בו. האחד מהם שלא יהיה במקום ההוא שהמזל רושם בו, או שאם עומד במקום ההוא שיעשה איזה פועל אשר בסבת אותו הפועל לא ירשום בו המזל רושם רע. עם היות שלא יפסד ויחלש כח המזל כאשר נאמר עדה"מ שאם המערכת תחייב חום חזק שורף. שיתנהג האיש ההוא בהנהגה הקרה. עד שינצל מרושם המזל מבלתי שיפסד כח המזל ויחלש. זה הצד הראשון אשר אפשר בו לינצל מרעת המזל והמערכת. ובזה הצד מסכים ר' חנינא ור' יוחנן ואין מחלוקת ביניהם כלל. שאפי' ר' חנינא שאומר יש מזל לישראל. יודה שעל זה הצד ינצל האדם מרעת המזל. והוא שהש"י ישים בלב עושי רצונו לעשות פעלים אשר מצדם ינצלו מהיזק המערכת, עם היות שהמערכת לא תשחת. וכבר העיד על זה הענין רבי אברהם. ובזה הצד יהיו נתלים כל יעודי התורה וכל תפלותינו היום לדעת רבי חנינא, אבל אם אפשר שיחליש האדם מצד זכותו כח המזל בעצמו מבלי שיעשה שום פועל מגין בעדו. אבל שיחליש כחו שלא יוכל לרשום בו. כאשר היה ענין חנניה מישאל ועזריה בכבשן האש. שנכנסו בו ולא עשו שום תחבולה להנצל ממנו ועכ"ז לא רשם בהם האש כלל. אם אפשר שיהיה כן במזל. בזה הוא שנחלקו ר' חנינא ור' יוחנן, שר' חנינא סבר שא"א שיהיה כן בשום פנים. ור' יוחנן סובר שגם זה אפשר שהמצוה בעצמה תמנע המזל מעשות רושם רע באיש ההוא שומר המצוה. והסוגיא שם בשבת מוכחת כן. אמר שם ואף רב סובר אין מזל לישראל דאמר רב יהודה אמר רב מנין שאין מזל לישראל שנאמר ויוצא אותו החוצה וגו' ואמר לפניו רבש"ע נסתכלתי באצטגנינות שלי ואין ראוי להיות לי בן א"ל צא מאצטגנינות שלך שאין מזל לישראל מאי דעתיך דקאי צדק במערב אלא מהדרנא ומוקמי' ליה במזרח והיינו דכתי' מי העיר ממזרח צדק הנה לא אמר שיזמין אליו סבות יגינוהו ימנעוהו מרושם המזל, אבל ישנה המזל בעצמו עד שלא יוכל המזל בעצמו לרשום בו. וכן שאר המעשים האמורים שאמר. ומדשמואל נמי אין מזל לישראל ומדר' עקיבא נמי אין מזל לישראל. כלם על זה הדרך שהמצוה היתה מבטלת כח המזל מבלתי אמצעי אחר.

ומ"מ הדבר מוסכם בין חכמי ישראל שהעולם הזה התחתון נמסר ונוהג כפי מערכת הכוכבים. אם לא שעבודת הש"י תבטל הרושם המתחייב ממנה, ונמשך מזה שאם לא יחזק זכות האדם כל כך שתשתנה המערכת בשבילו. או שיהיה מושגח בהשגחה פרטית דבקה עד שישים הש"י בלבו לעשות איזה פעל יגן בעדו מרעת המערכת. כל עוד שלא

יהיה אחד מאלו הצדדים יתחייב שיענש האדם ההוא גם כשלא יתחייב אליו כפי מעשיו העונש ההוא. ומפני זה אמרו רז"ל (מ"ק כח) בני חיי ומזוני וכו'. ועל זה הדרך ג"כ הוא שאמר ואתם לא תצאו וגו' כיון שנתן רשות למשחית אינו מבחין וכו':

ובזה הענין יסתלק הספק הגדול המתמיה בהנהגת העולם בצדיק ורע לו וכו'. והוא שאילו היו השפעים הנמשכים בזה העולם התחתון פרטיים. עד שנאמר שיהיה מתיחד כוכב אחד לבד לאיש אחד. ייחדהו הש"י אליו ויפקידהו לשלם לו כמעשהו. היה בלי ספק ענין זר מתמיה, אבל הענין אינו כן כי מנהיגי הועלם התחתון ענינם כללי. עד שאי אפשר לומר שימשך מהם הטוב תמיד ולא ימשך מהם הרע לפעמים. כאשר נאמר שא"א לשמש לבשל הפירות ולא תחמם ראש האיש הטוב ההולך בדרך בתקופת תמוז. עד שאפרש שיתחדש ממנו חולי כפי הכנתו. וכן כשיהיה איזה דבר רע שופע במקום או באקלים, לא יתחדש הענין שיכה הש"י במקל ורצועה איש איש בפרט אבל שיחדש איזו סבה מפסדת כוללת. ויגיע ממנה הפסד גם למי שאינו ראוי שיענש בה. אם לא שיחזק זכותו כל כך שיצילהו הש"י ממנה בשנוי טבע:

ובזה הענין יסתלק ספק גדול שיש לשאול ולומר. הנה הש"י צוה שיהיו הלוים מיוחדים לעבודת המשכן תחת הבכורות. ואמר שראוי שיהיה שכר הלוים מוטל על ישראל לפרוע מפני שזכו בכל בכורות ישראל כאשר ניצולו ממכת בכורות. וכיון שזכו בהם והם בפשעם נפסלו מעבודתם ראוי שיהיו שוכרים אחרים תחתיהם. והוא אומרו כי נתונים נתונים המה לי וגו' כי לי כל בכור וגו' הקדשתי אותה לי וגו'. כלומר שביום שהכיתי בכורי מצרים שהיו ראויים להענישם ולא הכה בהם שלא חטאו, היהיה ראוי שיאמר המלך לאדם אחד הנה זכיתי בך שתעבוד עבודתי מאשר הרגתי איש פלוני שהרג את הנפש ולא הרגתי אותך. הנה בלי ספק שאין זה מן הראוי. והנה יראה שיהיה כאן הענין בשוה:

אבל התשובה שאין הפועלים המגיעים בעולם התחתון לאיש איש. על ידי סבות פרטיות. אבל על ידי סבות כוללות. שאין רצון השם יתברך שישתנה הטבע כפי איש איש. וכשרצה הש"י להכות בכורי מצרים. חידש איזה ענין מפסיד ומתיחס לבכורות. כי הבכורות יש יחס ביניהם כולל ומשתף אותם. והוא שאין ספק שאין הרחם אשר לא נולד בו עובר מעולם באותה התכונה אשר יהיה הרחם אשר כבר נוצרו בו ולדות. ומצד אותו השינוי יהיה אפשר שיהיה בבכורות כלם הכנה לקבל איזה דבר נעלם ממנו. ומפני זה היתה מצות קדוש הבכורות תלויה בפטר רחם. כי הבכורה נותנת יחס והקשר בין הבכורות לא הבכורה לאב כלל. ואע"פ שאמרו במדרש אין שם בכור גדול הבית

קרוי בכור, זהו על צד הדרש. אבל כפי פשוטו של דבר הבכורות שהיו נתלים בפטרי הרחמים. הם שלקו. ואם היה ביניהם יחס והקשר אשר מצד היחס ההיא ראוי שילקו גם בכורי ישראל. אם יניחם השם לטבעם. ומפני זה אמר הש"י שמפני שהגין בעדם והצילם מהרע שהיה ראוי לחול עליהם קדש אותם לי:

הנה נתבאר מזה שכאשר נתחדש שפע שופע ממשיך איזה דבר מזיק, יקבל בו היזק גם האיש אשר איננו ראוי שיענש כפי מעשיו. אם לא שיהיה אליו זכות פרטי יגן הש"י בעדו מההזק ההוא הנמשך המתחדש.

ועל זה הדרך לא ישאר ספק מתמיה בענין צדיק ורע לו רשע וטוב לו. וכל מה שאמר הכתוב כי קנאתי בהוללים וגו'. אינו אלא כמתאונן על המדה הזאת הנוהגת. לא שיהיה נעלם מהם טעמו של דבר. וכן אמרו אך ריק זכיתי לבבי וגו' ואהי נגוע כל היום וגו'. הוא כאומר שאם יהיה עקר הגמול ותכליתו טובות העולם הזה ורעותיו. לשוא יכשיר האיש מעשיו אם לא שישיג מעלה יתירה עד שישתנה הטבע בשבילו אבל כל עוד שיהיה עולם כמנהגו נוהג. יחולו באיש הטוב ענינים מכאיבים מצערים. אבל כאשר תכלית הגמול וסופו הוא שכר הנפש בעוה"ב לא תשאר בכאן קושיא, כי כל המעשה יבא שם לבית החשבון וזה מ"ש כי יתחמץ לבבי וגו' ואני בער ולא אדע גו'. רצה שסדר הגמול והעונש בעוה"ז נוהג בענין מתמיה לא יעמוד האדם בו על צדק משפטי הש"י אבל יהיה בו כבער וכבהמה נחשב, עד אשר יבא ויעיין במה שהקדים הש"י והכין לצדיקים ולרשעים ויבין לאחריתם, כי שם נגלה גמול הצדיקים ועונש הרשעים לא בעולם הזה. וזהו בעצמו מ"ש חותם הנביאים מלאכי חזרו עלי דבריכם וכו'. וסיים דבריו ואמרו ושבתם וראיתם בין צדיק וגו'. רצה שסוף הגמול ותכליתו יהיה לעתיד. אבל בעוה"ז אפשר הוא שהאיש הרשע יעמוד בשלוה ושיחולו מקרים על האיש הטוב כפי המערכת שנתיחד בה, וכמו שאמרו ז"ל האי מאן דלבנה יהא סביל מרעין, וזה באמת ענין מבואר כי אחרי אשר הכחות הגלגליות שופעות על זה העלום התחתון. ראוי שימשך ענינם כפי הם. ובכל מה שהוא נמשך אחרי החומר אם ימשך כפי זה הסדור אין בזה ענין מתמיה. אבל במה הוא נמשך מצד תכונות נפשיות הנה זה צריך ביאור. איך יתחייב שיהיה כפי סדר המערכת אחרי שאין הנפש מושפעת ממנה אבל ממה שהוא למעלה מזה:

ואמנם התשובה בזה הוא. שאלו היתה הנפש פועלת באלו התכונות בפני עצמה ולא באמצעות הגוף. אין ספק שלא היה ענינם נמשך אחר המערכת כלל. אבל מפני שהיא כשתפעל או תתפעל מאלו התכונות יהיה באמצעות כלים גופניים. יתחייב שכשישתנו הכלים מצד המערכת ישתנו ג"כ פעולותיה. ומפני זה אמרו בשבת האי מאן דבצדק יהא

גבר צדקן והא האי מאן דבמאדים יהא גבר אשיד דמא א"ל רבה אנא במאדים הואי א"ל אביי מר נמי עניש וקטיל. הנה אמר אליו שמצד שנולד בכוכב ההוא היה מוכן להעניש האנשים שחטאו לו. כי יש לקצת הנפשות הכנה חזקה בזה.

ולזה אמר הכתוב וישמע ה' והאיש משה ענו מאד. רצה בזה שכל מה שחל על מרים מן העונש לא היה מצד הנעת נפש משה כלל. אבל מצד שהש"י קנא לכבודו של משה שדברו בו והשוו נבואתם לנבואתו. והודיעם שאין הענין כן כמו שחשבו אבל יש הבדל גדול בין נבואתם לנבואתו. והוא אמרו ויאמר שמעו נא דברי וגו'. רצה שאם יהיה נביא מי שיהיה לא תגיע מעלתו בנבואה כי אם באחד משני דברים. אם שיתנבא בחלום אשר ענינו ידוע. או במראה והוא ענין בו יבוטלו כחות הנביא ותשאר מחשבתו לבדה. אבל הענין במשה אינו כן כי פה אל פה אדבר בו כאשר ידבר איש אל רעהו. והענינים האלה צריכים ביאור ארוך אלא שנקצר בהם מפני הטורח:

אמנם אבאר כאן שאלה אחת והיא. שאחת מהסגולות אר נתיחדה בה נבואת משה היה, שמרע"ה היה מוכן לניבואה בכל עת כאמרו עמדו ואשמע וגו'. ושאר הנביאים לא היה ענינם כן. וזה ההבדל הוא סבה ונתינת טעם להיות משה נפרש מן האשה מה שלא היו צריכים לעשות כן שאר הנביאים. וכיון שכן זה ההבדל היה ראוי שיודיע הש"י לאהרן ומרים כאשר הוכיחם. ומפני שהוא מעלה לנבואתו של משה ונתינת טעם למה שדברו בו. ושאר הסגולות והמעלות שאמר בפסוק הזה באמרו פה לאל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות ותמונת ה' יביט וגו'. אמנם הם מעלות לנבואת משה ולא נתינת טעם למה שדברו בו:

והתשובה בזה. שאותה הסגולה בעצמה שאמרנו. והוא שמשה היה מוכן לנבואה בכל עת. כבר הודיעם הש"י בזה הפסוק ביותר שלמות שאפשר שיהיה בידיעת איזה דבר. והוא שהידיעה בדבר תהיה על שני פנים. האחד מהם הידיעה במציאות הדבר. והשני במציאותו ובסבת מציאותו. ואין ספק שכאשר נודע הדבר בסבותיו, שתהיה הידיעה בו יותר חזקה משיודע במציאותו לבד. ולכן אלו הודיעם הש"י שמשה היה מוכן לנבואה בכל עת ושאר הנביאים לא היה ענינם כך. אמנם ידעו בזה מציאות הדבר ולא ידעו סבותיו כלל. אבל עתה הודיעם הדבר בענין ידעו בו מציאותו וסבותיו.

ולביאור זה צריכה הקדמה אחת אשר היא מבוארת נגלית. והוא שידוע שהדבר לא ישתנה מעצמו ולא מצד דומהו אבל מצד הפכו. ולזה השכלים הנבדלים להעלות ההפך מהם יהיו תמיד שכל בפועל. וכן הנפש אחרי הפרדה מהגוף והחלצה ממקריה. כי מה שתשיג הנפש השינוי והתמורה עודנה בגוף שתהיה פעם סכלה ופעם חכמה. אינו מצד

עצמה אלא מצד כחות הגוף המנגדים והמזיקים לה. לזה כאשר ינגדו כחות הגוף לנפש תשתנה הנפש, וכאשר לא ינגדו אותה תעמוד בענין אחד. כי לא תשתנה מעצמה כמו שביארנו, ולזה תיכף הודיעם הש"י ששאר הנביאים לא היו מתנבאים כי אם בחלום או במראה. אשר הענין הכולל הוא בטול כחות הגוף, ושנבואת משה לא היתה כן אבל ינבא והוא עומד על שלמות כחותיו. כאדם המדבר עם חבירו פה אל פה, הנה נודע מזה שכחות גופות שאר הנביאים היו מנגדים לנבואתם. ושכחות גוף משה לא היו מנגדים אליה כלל. ונמשך ומתחייב מזה ששאר הנביאים לא היו מוכנים לנבואה בכל עת מצד נגוד כחותיהם. ושמשה היה מוכן אליה תמיד מפני שלא היה בו כח חולק ומטריד. והנה הודיעם הענין במציאותו ובסבותיו, והיא הידיעה היותר שלמה שתהיה בדבר. מצורף לזה שהודיעם עוד שנבואתו לא תהיה באמצעות הכח המדמה. כאשר תהיה בשאר הנביאים. והוא אמרו בכל ביתי נאמן הוא. והמפרשים פירשוהו שהיה ענינו כאיש נאמן בית נכנס ויוצא בכל שעה. אבל אני אפרש בזה ענין אחר. והוא שנבואת משה היתה יותר נאמנת משאר נבואות הנביאים על הצד שאבאר. והוא שידוע שהכח שיכזב באדם תמיד הוא הכח המדמה. שמדרכו שיחליף ענין בענין אחר שאין מציאות אליו כלל. והנביאים היו מתנבאים באמצעות זה הכח. והיו רואים ענינים לא היה להם מציאות כלל. ונבאר זה באחת הנבואות והוא ההקש בשאר. הנה זכריה נתנבא ואמר ראיתי והנה מנורה וכו'. הנה הענין הזה בעצמו לאל היה דבר אמתי כלל שיהיה לו מציאות, ומה שאמר ראיתי והנה מנורה לא היה רואה כלל אותה. אבל מצד שהיתה נבואתו באמצעות הכח המדמה היה נראית אליו כאלו היה רואה החזיון הזה. והענין האמתי ממנו היה הדבר המכוון הנמשל, כמו שנאמר (זכריה ד) ויאמר מה שני הזיתים האלה ויאמר אל שני בני היצהר. הנה אם כן עם היות הענין הנרמז ואשר כוון בו אמתי, החזיון כלו לא היה אמתי. אבל הוא ענין נדמה. ולא היה כן ענין משה עליו השלום. כי מפני שלא היתה נבואתו באמצעות הכח המדמה ולא על ידי משל וחידה כלל, כמו שאמר פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות. ולזה אמר בכל ביתי נאמן הוא. כלור בכל אשר יגיד שראה בביתי הוא נאמן. שהכל הוא אמתי בעצמו כמו שיגיד שראה אותו. ברוך ה' לעולם אמן ואמן:

פרק ט

ואתחנן אל ה' וגו' (דברים ג)

ידוע כי מי שירצה להישיר איזה אדם שטעה בדבר מה, יישיר אותו בב' דרכים. הא' מה שיודיענו מעוותו ויכיחהו עליה לבל ישוב עוד לכסלה. כי כל זמן שיעלים עיניו מחטאתו שחטא א"א שישוב ממנה. כמו החולה שיעלים עיניו מחליו א"א שירפאהו לפיכך אמר דהע"ה (תהלים כא) כי פשעי אני אדע וחטאתי נגדי תמיד זהו הדרך הראשון. הדרך הב' הוא שיודיעהו שהוא מוכן להשיג מעלה גדולה. שעם כל מה שהעוה הוא אהוב ונרצה אצל מי שירצה להקריבו אליו, באלה ב' דרכים הישיר משה את ישראל. ראשונה פתח בדברי תוכחות והוכיח בקצרה את כל אשר העוו, וכל זה כולל ספר אלה הדברים. ואחר כן הודיעם כדי שלא תתרפינה ידיהם ויאמר נואש מהדבק בש"י לבשתם ממנו, ועל כל אשר העוו הודיעם בפרשה זו עי עודם נרצים אצל השית יותר ממנו אשר היה אב בתורה ובחכמה ובנבואה. והראה להם זה שהציע לפניהם שמצד שהוא שגה בדבר מה והקל בכבודם של ישראל, עם היות ישראל חוטאים בדבר ההוא בעצמו. עכ"ז לא רצה למחול על עונו. וזש"ה ויתעבר ה' בי למענכם ולא שמע אלי. ובסדר אלה הדברים אמר גם בי התאנף ה' בגללכם לאמר גם אתה לא תבא שם. ואין פירוש ב' המקראות אחד. כי בסדר אלה הדברים מצד שהוא מיישר אותם ע"צ התוכחה כמו שכתבתי אמר להם גם בי התאנף ה' בגללכם. כלומר שלא די שגרמתם רעה לעצמכם אבל גם לי הרעותם. כי בגללכם ובסבתכם התאנף ה' בי. וכל זה תוכחת על עונם. אבל כאן לא בא על הכונה הזאת כי מצד שהיה מיישר אותם ומודיעם מעלתם וחבתם אצל המקום. הודיעם שהש"י לא שמע לקולו לכבודן של ישראל. כי הפרש גדול בין לשון בגללכם ובין לשון למענכם. מצורף כי למעלה הוא מוסב על תחלת הכעס, ואין ספק שהיו ישראל סבה ממנו. וכאן מוסב על שלא היתה תפלתו נשמעת ונתינת סבה לזה למה לא רצה הש"י לכפר לו. וכן דרשו בילמדנו ויתעבר ה' בי למענכם מהו ויתעבר ר' יהודה ור' נחמיה חד אמר נתמלא עלי עברה. וחד אמר עשה אותי כאשה עוברה שלא היתה יכולה לשבת מפני עוברה. א"ל הקב"ה למשה אתה דוגמא של דיינים שלא יהיו בני באים לדון אצל הדיינים והם מקללים אותם. ובספרי אמר ויאמר ה' אלי רב לך א"ל משה דוגמא אתה עשוי לדיינים. יאמרו ומה משה שהיה חכם חכמים גדול גדולים לא נשא לו פנים הקב"ה ע"י שאמר שמעו נא המורים ונגזרה גזרה שלא יכנס לארץ. המענין הדין והמעוותין את הדין עאכ"ו. הרי ביארו ז"ל שפירוש מקרא זה הוא שמפני כבודם של ישראל לא קבל הקב"ה תפלתו: אבל אלו המדרשים הטעו קצת המפרשים. שמתוכן חשבו שחטאו של משה היה מפני שאמר שמעו נא המורים. ואינו כן מפני שהכתוב אמר על חטאו יען לא האמנתם וגו'

ואין הלשון נופל כלל אם היה עקר חטאו על מה שהקל בכבודן של ישראל. ואע"פ שהרמב"ן נדחק בו.

אבל עקר הדבר כן הוא. שמשה ע"ה חטא מצד אחר במי מריבה, ומפני שכבר ביארתי חטאו במקום אחר לא אפרשנו עכשו. ועם היות שעקר חטאו לא היה מצד מה שאמר שמעו נא המורים. עכ"ז בדבור ההוא שגה, עד שאפשר שמצד הדבור ההוא באה לו השגגה האחרת שהיתה עצומה ממנה כמ"ש רז"ל מכיון שבא לכלל כעס בא לכלל טעות. וכבר פירשתי בזה שהטעות אינו עצם הכעס. אבל דבר אחר מסובב ממנו. ונתעוררו רז"ל בכאן מפני שראו שפרשה זו מיוסדת בכבודן ומעלתן של ישראל. ושמרע"ה מודיע להם חבתן אצל המקום. ועל דרך זה אי אפשר שיהיה פירוש ויתעבר ה' בי למענכם ע"ד גם בי התאנף ה' בגללכם, שא"כ יהיו דברי תוכחות לא דברי רצוי וחבה. ולפיכך פי' המקרא על אמתתו זה שמשה רבינו ע"ה אמר להם שעם היות חטאו היה בדבר אחר חמור ממנו שהש"י היה נושא פשעו ומעביר על עונו אם לא מצד שנשתתף בחטא ההוא איזה זלזול בכבודן של ישראל:

ועם זה נסתלק ונתבאר ספק אחד. והוא שידוע שהתשובה מכפרת על כל עבירות שבתורה ואפי' על זדוניהם. וכיון שכן היאך אפשר שלא הועילה תפלתו של משה שימחול לו הש"י על עונו. שאע"פ שהקב"ה מדקדק עם חסידיו כחוט השערה, זהו לומר שחטא קל שלהם נחשב כחמור של אחרים. אך היאך אפשר שמה שהוא מספיק לחמור של אחרים שלא יספיק לקל שלהם, אם כך היא המדה נמצאת אומר שאפי' לעוה"ב לא יספיקו צער ויסורין לצדיק אחד אפי' על שגגה קלה שלו. חלילה לאל. וכבר אנו רואים בארבעה חלוקי כפרה שהיה ר' ישמעאל אומר שתשובה ומיתה מכפרים על הכל. ואפי' תאמר שהיה בחטא זה חלול ה'. והאמת שהוא כך כמ"ש הכתוב יען לא האמנתם בי וגו'. עכ"ז יהיה דבר תימה שלא תועיל תפלתו וזכותו של משה שיוכל ליכנס לארץ ושיכופר החטא ההוא בצד אחר.

ועל כל זה נתעוררו רז"ל במדרש והודיעונו אמתתו של דבר ויסודו, והוא שהש"י מלא רחמים ומעביר אפילו עונות החמורים שהם בין אדם למקום לבד. אבל מה שימשך מצד מחילת העון היזק אצל אחרים א"א שיהיה נמחק העון ההוא בשום פנים, וזהו מה שאמר דהע"ה לך לבדך חטאתי וגו'. ולפיכך אמר משה לישראל ויתעבר ה' בי למענכם. להראות להם מעלת הכלל, שהרי הוא חטא לש"י והרבה על חטאו כמה תפלות ותחנונים ולא נענה. והיתה הסבה מפני שבא בכלל חטאו זלזול בכבודן של ישראל. ואע"פ שלא היה עקר חטאו על ככה הראה הש"י שלא היה ראוי למחול לו בשום פנים כדי שיהא דוגמא

לדורות שיחמיר כל אדם על עצמו שלא להקל בכבוד הכלל. כי הכלל מצד כללותו הוא ישיג מעלה וחשיבות שא"א בפרט אחד.

וכבר רמז משה לישראל בפ' זו ואמר ונשב בגיא מול בית פעור. ודרשו רז"ל בספרי א"ל ראו כמה ביני לביניכם שכמה תפלות וכמה תחנונים עשיתי ונגזרה עלי גזרה שלא אכנס לארץ אבל אתם הכעסתם לפניו במדבר ארבעים שנה שנאמר ארבעים שנה אקוט בדור ולא עוד אלא שגדולים שלכם משתחוים לפעור, ועתה ישראל הרי אתם חדשים כבר מחול לכם לשעבר. הנה ביארו שמה שאמר להם ונשב בגיא אינו על צד התוכחה להוכיחם על דבר פעור כי זה אינו מענינה של פרשה זו כמו שכתבתי. אבל תוכחה זו כבר באה בפ' ואלה הדברים באמרו במדבר בערבה. אבל בא כאן להראות להם גדולתם. שעם היות שגדוליהם חטאו בדבר עצום עם כל זה הם חביבין לפני המקום יותר ממני. וזה הוא מצד שהכלל קונה ומשיג מצד כללות מעלה שאינה מחוייבת אליו מצד פרטיו כמו שיראה זה לעין בדברים הטבעיים.

ולפיכך הפליגו רז"ל בכמה מקומות בכבודן של רבים וקבעו מנין ידוע שיתחייב שיהיה נמצא קודם שתחול שכינה עליהם, כמו שאמרו ביבמות (דף נח) שובה ה' רבבות אלפי ישראל מלמד שאין השכינה שורה בפחות משתי רבבות מאלפי ישראל וכו' כדאיתא התם. ומצינו בדבריהם ז"ל מנינים חלוקים יחדו אותם לחלות השכינה, והזהירונו לצרף עמנו תמיד הרבים בכל מה שנוכל גם החוטאים והפושעים. וכבר הארכתי במקומות אחרים בדרש בראשית לבאר סבת כל זה.

אבל עתה אחדש מה שעלה בדעתי. והוא שאנו רואים שגם בדברים החומריים הגסים המשיך הש"י בחכמתו סדורים ומצועים והדרגות רבות כדי שיתיישר הכל בסדור מתוקן מתקרב קצתו אל קצתו כמו שנאמר על דרך משל שהחומר היותר דק אינו נקשר בחומר היותר עב, אבל היותר דק נקשר עם מה שהוא פחות דק ממנו אבל הוא דק. וכן על הסדר עד שיגיע ליותר עב. ואם הטביע זה הסדר הש"י בדברים שהם אחדים בסוג גם במין. כ"ש שיחוייב שימשך בה הסדר או דומה אליו כאשר ימשך שפע וסדר בין דברים אינם משתתפים בטבע ולא במהות כלל כי אם בשתוף השם. ויתחייב מזה שאחרי אשר רצה הש"י לזכותנו שיגיע אצלנו ממנו שפע רוחני נבואיי. שיסודר השפע ההוא במצועים רבים מאד בינו וביניו. ואם לא כן יהיה לכל מי שישקיף לזה בעין השכל יותר זר מאד, משאלו נדמה שהשמש מבלי שום אמצעי. עם שערכו אותה שגרמה גדול כמה כפלים מכדור הארץ. שיתקרב איש עמנו אליה ויפגוש בה פגיעת גשם בגשם. ושהשמש תעיר

חומו הטבעי ותפקח את עיניו ותחזק כחותיו כלם. זה אמנם יותר קל על כל משכיל משידמה שיש בנו כח לקבל השפע השופע עלינו מש"י בלי שום אמצעי.
אמת אמנם שכל מה שתהיה מעלת האיש גדולה לא יצטרך לרבוי האמצעיים וכל מה שתקטן מעלתו יצטרך שיהיו האמצעיים יותר רבים ופחות דקים. זהו שרמז משה רבינו ע"ה בפרשה זו ותקרבון אלי ותעמדון תחת ההר וההר בוער באש עד לב השמים חשך ענן וערפל. ובאו שלשת המלות האלה בכאן להודיעם שמצד רוב השפע שהיה במעמד הנכבד ההוא שיתחייב מצד חולשתם שיהיו שם אמצעיים רבים מגופים נוטים אל העובי. זהו מה שפרט ואמר חשך ענן וערפל. וכל זה ההכפל מורה על גסות האמצעיים.
וכל זה אמנם יצטרך בעבור ישראל לא בשביל משה. כי עם היות שכאשר היה הש"י מדבר עם משה היה ביניהם עמוד ענן כמו שיראה מפשט הכתוב שאמר והיה כבא משה האהלה ירד עמוד הענן ועמד פתח האהל וגו'. ואמר (תהלים צט) משה ואהרן בכהניו וגו' בעמוד ענן ידבר אליהם, שנראה מזה שרוב דבוריו עם משה היה בעמוד ענן. אמנם גם כשנאמר שיהיה כן לא יהיה אותו האמצעות עב עד שיקרא חשך ענן וערפל. אבל הוצרך זה מפני חולשת כח של ישראל.
וזהו אצלי פירוש המקרא שאמר ויאמר ה' אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגו'. ופרושו כך הוא שהש"י היה כמתנצל עם משה שהיה בא אליו בנבואה זו באמצעות עב כמו שהורה עליו אמרו בעב הענן ולא אמרו בענן או בעמוד ענן אבל אמר בעב שמורה על עובי העניות ההוא, והוא שוה למה שאמר חשך ענן וערפל, ואמר שזה אינו מצד משה אבל בעבור שהוא רצה לזכות את ישראל שישמעו דברו ולא יוכלו לקבלם כ"א במיצוע עובי האמצעי ההוא. ואמר כי מלבד שהוא רוצה לזכות אותם בזה, נמשך עוד מזה תועלת עצום והוא שיאמינו בו לעולם מפני שנשתתפו בנבואתו. ולפיכך הזהיר בפסוק זה ואמר רק שמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים. מפני שבמעמד ההוא מאמת אמת התורה עד שלא ישאר בו ספק כלל. ומפני זה הוצרכו האמצעים ההם כמו שכתבתי.
אבל מ"מ מבואר ונגלה הוא שאם בדברים החומריים המשתתפים במהות יחוייב שיהיו ממוצעים רבים כ"ש בדברים שאין בהם שתוף כלל וכמעט לא אפי' בשתוף השם. ומפני זה צוה הש"י במשכן ובמקדש וכליו וקרבנות הנעשים בו שהם נושאים וההכנות לגופף מצטייר ברצון הש"י. שזה שנקראהו עמוד הענן או אש או איזה שם שתרצה, הגוף ההוא מצטייר ברצון הש"י, לא ע"ד סדור טבעי אבל ע"ד סדור נודע לש"י לבד. מגיע הסדור ההוא ע"י הכנת המקדש וכליו וקרבנותיו או ע"ד סדור אחר נעלם ממנו. והגוף ההוא

אשר הוא גוף באמת נושא משכן לצורה יותר יקרה מאד מהצורה המוטבעת בנו, והיא משפעת בנו שלימות וכח נבואיי שהוא למעלה מהטבע. וידוע שהנברא אשר כוון בו ההשפעה א"א שימצא משפיע אם לא ימצאו מושפעים ראויים לקבל השפע ההוא. ומפני שכפי התחלף אישי האדם התחלפות ההכנות ושלמיות עד שאפשר שתמצא לפחות שבאנשים הכנה מה לא תמצא לשלם שבהם. והמשפיע בהמה שהוא משפיע שלמותו ישפיע על כל מה שבכחו להשפיע. ונציע במשך שרב אחד שלם מאד בדרכי למוד חלוקים. כאלו תאמר בכ"א מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהם. יהיה שלימותו שיהיו לפניו תלמידים רבים עד שבין כלם תהיה להם הכנה לקבל השפע אשר ישפיעם מכל א' מהמדות ההם. וגם כי יהיו לפניו תלמידים חשובים מגיעים להשקיף ברוב המדות עכ"ז הוא חס' מצד שהוא משפיע. אם לא שיוכל להשפיע בין כלם כל הדרכים והמדות אשר הוא שלם בהם, וע"ז הדרך בעצמו אמרו רז"ל אין השכינה שורה אלא בחנין כך או במנין כך. מפני שהוא מתחייב שיצא השפע האמצעי אשר בין הש"י ובינינו מן הכח אל הפועל על כל מה שבכחו להשפיע. ומפני שכפי רוב האנשים ירבו ההכנות לקבל השלמיות ההם, אשר אם לא ימצאו המקבלים לא ימצא המשפיע, אמרו רז"ל (יבמות סג) שכל שאינו מתעסק בפריה ורביה גורם לשכינה שתסתלק מישראל. והוא מחוייב גמור על דרך שכתבנו. וכן צ"ל שאין האמצעיים אחדים אחרי שהודיעונו רז"ל הרבה מנינים שיחוייב המצאם לחול השכינה שאין האמצעים אחדים ודי בזה. ויתחייב במה שכתבנו שתהיה מעלת הכלל יותר גדולה ממעלת הפרט האחד אע"פ שתהיה בתכלית החשיבות. ולפיכך הודיע משה לישראל שהש"י לא רצה להעביר על עונו מצד שהקל בכבודן:

ונרמז ג"כ במדרש שמרע"ה מה ששאל שאל על צד החנינה לא מצד שיראה עצמו ראוי לכך, אמר בספרי ואתחנן אל ה' זה שאמר הכתוב תחנונים ידבר רש ב' פרנסים טובים עמדו להם לישראל משה ודוד. והם יכולים לתלות (את העולם) במעשיהם הטובים ולא בקשו מלפני הקב"ה שיתן להם אלא מתנת חנם, וטעמו של דבר שכשהצדיק מתבונן בחטאו אשר חטא לש"י מצד גדולתו הוא משער בעצמו שא"א שיכופר עונו בשום פנים, לפי שידוע שהחטא יגדל כפי גדולת מי שהעוה אליו, ויתחייב מזה שאם תהיה גדולתו לבב"ת שהחטא יהיה לבב"ת, וע"ד זה הוא מה שאמרו חז"ל (שבת פח) עושים מאהבה ושמחים ביסורין, מצד שמעריכין יסוריהן לאין נגד עונם, ונרמז עוד בדברי הנביא שאמר (הושע ה) וירא אפרים את חליו ויהודה את מזורו וילך אפרים אל אשור וישלח אל מלך ירב והוא לא יוכל לרפא לכם ולא יגהה מכם מזור, המשל זה לחולה שטעה בסבת חליו

שכל מה שימשך הטעות ההוא לא יעלה ארוכה, ואמר אחריו אלך אשובה אל מקומי עד אשר יאשמו וכו'. ופירוש יאשמו שיחזיקו עצמם כאשמים, כי זה הוא התחלה לשוב האדם בתשובה ויכשיר מעשיו, כי לא מצד שיעלים עיניו מהם יהיו נעלמים מעיני בוחן כליות ולב, כמו שאמר (ישעיה סה) הנה כתובה לפני לא אחשה כ"א שלמתי, ואמר אחריו עונותיכם ועונות אבותיכם יחדו אמר ה', ופי' הענין ע"צ המליצה כך הוא כי לא מפני שהם מכחישים עונותיהם נעלמו מפני אבל הם כתובים לפני ואיך אזכרם וגם עונות אבותיהם גלויים לפני, ואיך יחשבו שמפני שהם שוכחים אותי אני אשכחם.

ולפיכך מפני שהתחלת החשובה הוא שישים אדם עונו לנגד עיניו, כמש"ה וחטאתי נגדי תמיד, ואמר ג"כ עד אשר יאשמו, שכל עוד שלא נגלה עונם להם לא תעל ארוכתם, והוא מ"ש הכתוב (הושע ז) כרפאי לישראל ונגלה עון אפרים וכו', וזה דבר של תימה לפי שראוי שיתחייב ההפך כמש"ה (ירמיהו ג':י"ח) בימים ההם ובעת ההיא יבוקש את עון ישראל ואיננו וגו', וא"כ איך יאמר שכאשר ירפא יגלה עון אפרים, אבל פי' הכתוב כך הוא שהנביא המשיל סליחת העון ברופא אחד שבא לרפאות מכה אנושה קרס עליה עור ובשר מלמעלה ותחתיה תעמוד הבהרת, והרופא הזה א"א שירפא המחלה היא בשום פנים אם לא שיפתחנה וירחיב שפתותיה ויגלה רעתה, כן אמר הש,י כי בעת ההיא שירפא ישראל יתחייב שיגלה עונם ובזולת זה לא יתעלה ארוכתם. אמנם גם כמו הרופא המלאכותיי יפתח הנגע ההיא וירחיב שפתותיה ויגלה רעתה, כן אמר הש"י כי בעת ההיא יבוקש עון ישראל ואיננו, אבל בעת קבלתם הרפואה יחוייב שיגלה, וא"א בזולת זה בשום פנים, וזה שה"כ עד אשר יאשמו, כלומר שיחזיקו עצמם כאשמים יגלו לפני עונם ואז יבקשו את ה' ויאמרו לכו ונשובה אל ה' כי הוא טרף וירפאנו וגו', כלו' לא כמלך אשור שלא היה יכולת בידו כ"א להרע ולא להטיב כמ"ש הכתוב הוי אשור שבט אפי. ואמר אחריו יחיינו מיומים וגו', כלומר כשישובו בתשובה שלימה וישימו עונם נגד עיניהם יחשבו כל ימי צרתם ואם ארכו מאד ליומים מפני שכל יסוריהן כאין וכאפס כשיעריכו אל עונותיהם (וכן בדין), ולפיכך אמר שהוא יחיינו מימי הצער והגלות שהם נחשבים אצלנו בערך עונותינו ליומים, כמ"ש הכתוב (עזרא ט) כי אתה אלהינו משכת למטה מעונינו ונתתה לנו פליטה כזאת, ר"ל כי לעולם הש"י אינו נפרע מן האדם לפי עונותיו אבל למטה מהם מאד, וכמ"ש הכתוב (דברים ח':ה') וידעת עם לבבך כי כאשר ייסר איש את בנו וגו':

ולפי שכבר הארכתי בדרש ועתה ישראל לא אאריך עכשיו, אבל אחד מהדרכים שישוו בהם מוסר הש"י למוסר האב לבנו, והוא שכשם שהאב אינו מלקה בנו כדי רשעתו,

כי אם יתחייב מיתה לא ימיתנו, כי מאהבתו אותו ומחמלתו עליו, נראה בעיניו הרבה פעמים שנפרע ממנו יותר מדאי. כן נוהג הש"י עמנו, וזהו שאמר בהפטרת סדר זה דברו על לב ירושלים וגו', עד כי לקחה מיד ה' כפלים בכל חטאתיה, והרי זה דבר של תימה וכי הש"י נפרע מן האדם יותר מחטאתו, והלא כל המקראות מלאים שהוא רב חסד ונושא עון ופשע, והרי הכתוב אומר חשכת למטה מעונינו, ואיך אמר שירושלים לקחה כפלים, אלא דבר מקרא זה כדרך בני אדם. והוא מדרך מדת טובו של הקב"ה כאדם האומר על בנו שהכהו יותר אע"פ שמעולם אינו מלקהו כפי חטאו. וזה שאמר דהע"ה (תהלים יח) וימינך תסעדני וענותך תרבני, ר"ל שהאדם חסר מאד ונגוע מערך שלמותו, אבל הש"י הוא שמרבה ומשלים אותו, ועכ"ז כשהצדיק נותן עינו אל לבו וצופה ומסתכל במי שהמרה בו, יראה בעיניו שא"א שתעל כפרתו אלא ברחמיו של הקב"ה.

ולפיכך דרשו רז"ל במדרש ילקוט ואתחנן לשון מתנת חנם, ועל ד"ז מתפרשת הפרשה יפה, הן שיהא נרמז בתיבת ואתחנן או לא, לפי שאמר אחריו בעת ההיא לאמר שמצד שהיה מרע"ה עונו גדול מנשוא לא התפלל עליו בשעת חטאו, לאחר שאמר הקב"ה יען לא האמנתם בי, אבל בעת ההיא לאחר שכבש סיחון ועוג. לפי שכל מי שמבקש מהמלך דבר שהוא יכול לתלותו במעשיו כל העתות שוים ראויים לכך, אבל מי שמבקש דבר שאין ראוי שינתן לו אלא מצד החנינה, ראוי לו שימתין עד עת שיהיה ראוי לשאול חן מהמלך, וזה הוא שדרשו רז"ל בספרי בעת ההיא משל לבני מדינה שהיו מבקשים לפני המלך שיעשה מדינתם קלניא, פעם אחת היו לה שני אויבים ונפלו לפניו ויאמרו הרי שעה שנבקש מלפני המלך שיעשה מדינתנו קלניא, כך היה משה מבקש מלפני הקב"ה שיכנס לארץ כיון שראה שנפלו סיחון ועוג אמר הרי שעה שאבקש בה מלפני המלך שאכנס לארץ, לכך אמר בעת ההיא, הרי ביארו שמשה היה מתפלל בזה על צד החסד לבד ולא היה רואה בעצמו כדי לתלות עצמו במעשיו.

ועל דרך זה יתפרש יפה מה שאמר לאחר מיכן ה' אלהים אתה החלות להראות את עבדך וגו', ולא ראיתי לאחד מהמפרשים בו פירוש מספיק, שר' אברהם נדחק ואמר שמפני שאין קץ לנפלאות הש"י אמר משה שכל מה שראה עד עכשו לא היה כי אם התחלה לבד ולפיכך אמר אתה החלות, ולפי דבריו אם כל מה שראה עד עכשו לא היה כי אם התחלה לבד ולפיכך אמר אתה החלות, ולפי דבריו אם כל מה שראה עד עכשיו לא היתה כ"א מתחלה איך יהיו גמרו של דבר באעברה נא ואראה. אבל נאה שעל זה הדרך יתפרש יפה והוא שמשה מצד ענותנותו לא היה רואה עצמו כדאי שיהיה ראוי לראות את הארץ, ולפיכך פתח לרצות את בוראו ואמר אתה כמי שאומר שכל מה שראיתי עד

עכשיו לא היתה התחלה ממני לראותו שאף בתחלה לא הייתי ראוי לכך, אבל אתה החלות להראות, שמצד גודל השי"ת ושפלות האדם אין באדם התחלה להתקרב אל הש"י לו להראות גדלו וידו החזקה, אם לא שהש"י יקריבנו ויראנו כענין שאמר הכתוב (ירמיה ל) והקרבתיו ונגש אלי כי מי הוא זה ערב את לבו לגשת אלי נאם ה'. אמר שעם היותו השלם שבאנשים לא היה ראוי לגשת אלי אם לא שאני אקרבנו תחלה. ואחר כך יגש אלי, ולפיכך אמר משה עם שיודע אני בעצמי שאיני כדאי לראות הלא גם מתחלה לא הייתי כדאי לראות גדלך וידך החזקה, ואם לא היית מראה אותי כי אם מה שהייתי ראוי אליו לא הייתי רואה מה שהראיתני, אבל אתה החלות להראות את עבדך כל הכבוד הזה, וכיון שכן תתחסד עמי עוד אעברה נא ואראה את הארץ אע"פ שאיני ראוי אליה.

והנה אמר זה משה ע"צ המליצה, כי מפני שאמר תחלה אתה החלות להראות סיים ואמר אעברה נא, כלומר כשם שהראיתני זה הראני זה במדת טובך, אבל לא שהיה משה מתפייס בראיית הארץ לבד שהרי אמרו ז"ל וכי לאכול מפריה הוא צריך או לשבוע מטובה. אלא אמר הרי מצות תלויות בארץ יה"ר שיתקיימו ע"י, וא"א שיתקיימו מצות התלויות בארץ בראייתה לבד אלא שאמר ע"ד מליצה נאה מדה, או שהיה דעתו לשאול קמעא קמעא, או שאמר כן להודיע לישראל שגם בזה לא שמע הש"י אליו למענם, כלו' לכבודם, וכל זה הוא הערה להם כדי שיתחזקו ביראת הש"י ועבודתו אחר שכל כך הם חביבים בעיניו:

ועל דעתי עוד כי מה שאמר בתחלה בעת ההיא להודיע שגם לאחר שחטאו ישראל בדבר פעור חס על כבודם ולא רצה למחול לו למענם, ואלו לא אמר בעת ההיא שומע אני שהתחנן תחנה הזאת בעת חטאו קודם שנכשלו בדבר פעור, ואז לא היה מן התימה אם יהיה הש"י חס על כבודם, אך בעת ההיא לאחר שנכשלו בע"א ועם כל זה לא זזה חבתו מהם זה מורה שהוא נוהג עמהם כמנהג האב עם בנו, אשר אם ימרה מרי עצום לא ישליכנו מעל פניו. וזהו שסיים דבריו ונשב בגיא מול בית פעור, ומה ענין זה לכאן, אלא לומר שמה שנתעבר הש"י עמי למענכם ולכבודכם היה לאחר שישבנו בגיא מול בית פעור, ונעשה שם את אשר נעשה הס לא להזכיר, וזו היא כונת רז"ל במה שדרשו בספרי ולפיכך סמך הכתוב ואמר ועתה ישראל שמע אל החקים ואל המשפטים וגו', כלומר כיון שאתם כל כך חביבין לפני המקום ראוי שתשמעו חקיו ומשפטיו.

ואמר החקים והמשפטים מפני שהם כוללים התורה כלה, ואח"כ פרט מעלת כל אחד מהם ר"ל מן החקים והמשפטים, ופתח תחלה בחקים ואמר ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם וגו', ומקרא זה נאמר כנגד יצר הרע והוא כאמרו איך אשמור

החקים האלה ונהיה בעבורם קלסה בכל הארצות, כמו שאמרו רז"ל שיצר הרע ואומות מקטרגים עליהם מפני שענינם וטעמם נעלם, ולפיכך אמר להם שלא ימשך זה מהם, אבל ההפך כי מצד החקים ימשך שיאמרו רק עם חכם ונבון וגו', וביאר סבת זה ואמר כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו, ופי' הענין הזה כי מי שיעשה איזה דבר זר מאד לא יראה בו פעם כלל אם לא ימשך ממנו תועלת מבואר נגלה, אז ראוי באמת שיחשב לשוטה וסכל, אבל אם ימשך ממנו ענין נפלא רב התועלת כל עוד שיהיה הפעל ההוא יותר זר יחשב העושהו לחכם מופלא, כמ"ש בדרך משל שאיש אחד ירפא חולי א' בדרכים הידועים במלאכת הרפואה. ואיש א' ירפאנו בדברים זרים מאד אין ההקש מחייב כלל, שאין ספק שזה השני יחשב לחכם יותר מופלא מצד שהוא משיג הדברים הנשגבים מהשיג מצד המחקר הטבעי, כן הוא זה הענין בשוה כי העמים שיראו אתכם מקיימים החקים האלה שאין הדעת מסכמת בהם כקרבנות וזולתם, ויראו שעל ידיהם השכינה שורה בהם ושהשכינה קרובה אליכם יותר מכלם, על כרחם יצטרכו להודות שאין זה מצד המשפטים הנעשים לתקון המדינות, שהרי לכל אנשי עם ומדינה יש משפטים והנהגות יסודר בהם כללם ואיך לא ישיגו מהם המעלה אשר אתם משיגים, ולפיכך יאמרו על כרחם אע"פ שהנראה מהחקים יראה כשחוק וקלס, על כרחנו אינו כן אלא בהכרח נצטרך להודות שעם חכם ונבון הגוי הגדול הזה. וזה לשון רק עם חכם ונבון, כמו שאומר אע"פ שנראה נגלה כעס סכל, על כרחנו אחרי ראותנו הנמשך נצטרך לומר שהוא עם חכם.

ואח"כ צירף החקים והמשפטים ושבחם יחד ואמר ומי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים, ובזה יש לתמוה כי עם שהמשפטים הם צדיקים גם כפי הנגלה אין ראוי לומר כן בחקים. אבל פי' שכל טעם הדבר שהאומות לא ילעיגו על החקים. מצד ב' דברים, אחד מצד שיראו לעין הנמשך מהם כמ"ש ומי גוי גדול, והב' אחרי ראותם שהמשפטים שטעמם מושג הם צדיקים, כמו שאנחנו היום אם נראה חכם מופלא שיחבר חבורים ויעשה מעשיו בחכמה ובתבונה ובדעת, אם יראה בתו דבריו או תוך מעשיו ענין לא נשיג טעמו עשוי כהוגן ובאמת וישר, והליאות והקצור הוא מצדנו. וז"א אשר לו חקים ומשפטים צדיקים, כלו' שראוי לתלות ולומר שכשם שהמשפטים צדיקים כך החקים:

ואח"כ אמר השמר לך וגו'. קשר מקרא זה משמע ב' דברים, והוא כאמרם רע"פ שתראה שהש"י יהיה קרוב אליך בכל קראך אליו, מצד הנפלאות האחרונות לא תשכח את הראשונות, כמנהג של עולם, וכמו שדרשו רז"ל והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך אל יהיו בעיניך כדיוטגמא ישנה שאין אדם סופנה אלא כדיוטגמא חדשה

שהכל רצין לראותה. ומפני זה ג"כ אמר כאן רק השמר לך כלומר אע"פ שתראה תמיד נסים ונפלאות אל יהו כ"כ חביבין בעיניך מפני שהם חדשים עד שתשכח בשבילם הישנים כדרך שבני אדם עושים, אבל השמר לך פן תשכח המעמד הנכבד ההוא מפני שהוא עמוד התורה כמו שהאריכו לבאר המפרשים:

ועוד לענין אחר אמר רק השמר לך וגו'. למה שהמשיך דבריו וסיים ואמר ותמונה אינכם רואים זולתי קול ואמר ג"כ למטה ונשמרתם מאד לנפשותיכם כי לא ראיתם כל תמונה, והלשון מורה כי רק השמר לך ושמור נפשך ואמרו ונשמרתם מאד לנפשותיכם בא על כונה אחת, והוא כאומר לחברו השמר לך פן תפול בגומא פלוני שאתה מוכן ליפול שם. וזהו לשון ושמור נפשך ונשמרתם מאד לנפשותיכם, ופירוש הענין כך הוא בתחלה אמר ומי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו וגו', ויהיה קרוב לטעות מזה ולומר שיש לשי"ת איזה יחס וקשר ויבא לדמות ולחשוב באלהותו איזה דבר ממקרי הגשם, ולפיכך אמר השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח המעמד הנכבד ההוא שיהיה בו מקורבת השי"ת עם ברואיו מה שלא יה לפניו ולאחריו, ועם כל זה לא הגיע ממנו שתראה שום תמונה כי איננה, אבל קול דברים בלבד שמעתם אשר הוא קול נברא:

ועל זה הצד אנו אומרים בתפלתנו בברכה שלישית של שמונה עשרה אתה קדוש כמ"ש בעל הכוזרי, כי מפני שאמרנו תחלה שהוא משיב הרוח ומוריד הגשם ורופא חולים ומתיר אסורים כדי שלא יבא זה לחשוב באלהותו איזה מיחסי הגשם, אנו אומרים שעם היות שהוא פועל כל זה הוא נבדל ומרומם מכל דבר ממשיגי הגשמות, ועל זה הדרך בא רק השמר לך וגו', וכפל עוד ואמר ונשמרתם מאד לנפשותכם כי לא ראיתם כל תמונה וגו' פן תשחיתון, וקשר ב' פסוקים אלו זר לא נמצא בו למפרשים דבר, ונראה שפירושו הוא השמרו מאד לנפשותיכם, עם היות שרצה השם ית' להשאיר זכרון המעמד הכנבד ההוא בכל מה שאפשר עד שחדש וברא חשך ענן וערפל ולפידים וקולות נבראים עכ"ז לא רצה לחדש ולברוא שום תמונה, אע"פ שהיה מן הראוי כדי שישאר זכרון המעמד יותר, לפי שהדבר הנראה יחוקק יותר בדמיון מן הדבר הנשמע, וכמו שחדש קול נברא אע"פ שנגלהו מורה על הנשמות ולא נמנע בשביל זה, למה לא חדש תמונה נבראת כדי שיתחקה בלבה המעמד ההוא יותר, אבל נמנע מזה פן תשחיתון כי תחשבון לעשות טובה לנפשכם לעשות פסל כדמות התמונה ההיא אטשר ראיתם, כדי להשאיר זכרון הדבר לבניכם ולבני בניכם, וימשך מזה שבניכם אשר יקומו אחריכם יעבדו צורה ההיא או יתלו נשמות הש"י לזה, וזהו שהזהיר וכפל בפרשה זו בכמה מקומות אזהרה הזאת, מצורף שהאומות בזמנים הקדומים היו נמשכים אחריהם מאד, וגם בזמן הבית כמ"ש

בסנהדרין רב אשי אוקי ג' מלכים אמר למחר נפתח בחבריא אתא מנשה איתחזי ליה וגו' א"ל אי הוית בההוא דרא נקטת בשפולא דגלימא ופלחת לה, ואין ספק שהיה זה מצד רוב חכמתם והורדת הרוחניות, לא מצד סכלותם, כי רשעים היו אבל לא שוטים: וזה שאמר הכתוב בפרשת כי תוליד בנים תמר והפיץ ה' אתכם בעמים וגו' ועבדתם שם אלהים אחרים מעשה ידי אדם עץ ואבן אשר לא יראון וגו'. והוא תימה איך בא פסוק זה בין יעודי העונש, ונראה שמפני זה תרגם אונקלוס ואמר ותפלחון תמן לעממיא פלחי טעותא, ופי' כן שאל"כ היה עבירה לא עונש. אבל נ"ל כפשוטו של מקרא שהוא אומר כך אם כאשר תהיו בארץ תשחיתו ותעשו פסל תמונת כל ויקרה זה אתכם מצד רוב התחכמות עד שתמשכו כ"כ אחר התחכמות ההוא שלא תחושו אם תעשו ממנו הרע בעיני ה' להכעיסו, יהיו ענשכם שתגלו מארצכם והפיץ אתכם בעמים ואבדה חכמתכם ובינת נבונכם, ומפני שיהיה מנהג אבותיכם בידכם תעבדו הצלמים אשר לא יראו מהם צד חכמה וחול הרוחניות, לא כאותם שעבדתם בארצכם ע"צ ההתחכמות ההוא אבל ע"צ הסכלות הגמור, כי לא יראה מהם אות כלל. וזהו מה שהאריך ואמר לא יראון ולא ישמעון וגו', כלומר שלא יראה מהם דבר זר כמו שהיה נראה באותם שעבדתם בארצכם, כי אין ספק שהיו נראים מהם דברים זרים מאד, ומפני הדברים הזרים שהיו נראים מהם הוצרכה התורה להזהיר ולהכפיל בכמה מקומות שלא לעבוד ע"א.

מצורף שאחשוב שהאומות הקדומות היו רואין שענין ע"א ראוי ומחוייב ושגוף העיון היה מביא אליו, ואע"פ שהר"מ כתב בפרק ראשון מהלכות עכו"ם שעקר טעות ע"א מתחלה היה מפני שהיו אומרים שהנה הי"ת ברא כוכבים וגלגלים וחלק להם כבוד והם שמשים שמשמשים לפניו במרום ראויים הם לשבחם ולפארם ולחלוק להם כבוד כמו שהמלך רוצה לכבד את עבדיו, ולפיכך היו עובידם ע"א להשיג רצון הבורא בדעתם הרעה, זהו מ"ש הר"מ ז"ל, ואפשר שהביאו לומר כן מפני שמצא ענין זה באחד מן המדרשות או באותן ספרי ע"א הקדומים שבא לידי הר"מ ז"ל, אבל לפי הסברא אני חושב שגוף העיון היה מביאם אל זה, והוא שהם היו מדעות הפילוסופים שחושבים שאין לשי"ת חפץ והשגיחה בבריאה, אבל כל המציאות נמשך אחר החיוב, וכל מי שיאמין זה הדעת הרעה, אם יעלה על דעתו הפכו יחשוב שהוא מרי גמור וחסרון בחק הש"י, מפני שהם חושבים שהוא נעלם ומרומם מכל זה מאד, וכיון שהיו חושבים כך בדעתם הרעה ויודעים באמת וברור שהכוכבים והגלגלים פועלים ומשפיעים בעולם השפל, עד שנתיחד לאומה פלונית כוכב פלוני, כמש"ה פן תשא עיניך השמימה וגו' אשר חלק ה' אלהיך אותם לכל העמים תחת כל השמים, והיו חושבים מצד התחכמותם

הרע שבעבודות ההם ישיגו שפע והצלחה מצד הכוכבים, והיו נשקעים אל זה הדעת הרעה עד שהנשים הארורות אמרו (ירמיה מד) ומן אז חדלנו לקטר למלכת השמים חסרנו כל, נמצא ע"פ דעות הללו שהיה משתבש בהם העיון, אם לא שהאירה אותנו התורה כמ"ש (תהלים קי"ט) נר לרגלי דברך, שאין ספק שכל מי שהוא בעל הדעות ההם לא היה רואה למרי ועניין רע מי שהיה עובד ע"א, אבל קרוב הוא שהיו חושבים יותר ממרה מי שהיה עובד הש"י, מה שנחשוב אנחנו היום ע"פ הדעת האמתי מי שהוא עובד עכו"ם, ולא מפני שהיו כופרים במציאותו, הרי כל האומות היו מודים לו בכך כמ"ש הכתוב (ירמיה י) מי לא יראך מלך הגוים כי לך יאתה, ואמרו בסוף מנחות (דף צט) דקרו ליה אלהא די אלהיא, כלומר שהיו מודים שהוא עלת העלות ושהכל נמשך ממנו, אמנם ע"צ החיוב לא ע"צ הרצון, ונמשך מזה שכל מי שעובד אותו וחושב שהש"י ירצהו או יגונן עליו, שהוא מיחס הליאות אליו, וראוי א"כ לעבוד הכוכבים והגלגלים כדי להשיג מהם השפע הנמשך מהם והמנוסה אצלם על דעתם הרע, ואין ספק שגוף העיון היה מביא האדם לחשוב זה אם לא שהאירה לנו התורה, ולפיכך אחר שהעיון נותן כן ויחשב שזה רוממות בחק הש"י וההפך חסרון, הוצרכה התורה להזהיר ולכפול ולומר בכמה מקומות שאין הענין כן שאין עובד ע"א מרומם הש"י אבל מקציפו:

וזהו פירושו אצלי מה שאמרו ז"ל (מכות כג) אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום, ואם לא ע"ד זה יש לתמוה ולומר שמן הידוע שכל עוד שהדבר יותר זר הוא שצריך התאמתות גדולה בהתאמתותו, וכל עוד שהוא יותר קרוב אל הדעת ראוי שיאמן בנקלה, ואחרי שאבותינו לא היו פתאים מאמינים בכל דבר כראוי להם אלא אחרי התאמתות הגמור שלא ישאר בו ספק כמו שנתבאר בכמה מקומות בתורה, היה מתחייב מזה שהמצות השמעיות שאין להם טעם כלל, שלא יקבלו אא"כ ישמעום מפי הגבורה, אבל המצות המושכלות שהדעת מכריעתן ושכל משכיל מצד השכל הנטוע באדם משכיל אותם ומודה בהם, למה יצטרכו לשמעם מפי הגבורה והלא אם נצטרך אות ומופת להאמין במושכלות הראשונות כמו שהכל גדול מהחלק או מה שהוא קרוב אליהם, והיא המצוה הראשונה שהיא לפי דעת הר"ם ז"ל להאמין שיש שם עלה וסבה הוא פועל לכל הנמצאים, כמ"ש בספר המצות שלו וכמו שהאריך עוד בס' מדע ואמר יסוד התורה וכו', הרי דבר זה טבע השכל מכריחו ואין מין ואפיקורוס בעולם שירצה לכפור בזה שלא נכריחהו בטענות שכליות להודות כן שא"א להכחישם, וכיון שכן למה היה צריך לשמוע דבר זה מפי הגבורה, והרי יותר היה ראוי שיאמן משה בזה משיאמן במ"ש לא תלבש שעטנז, וכן ראוי שיאמן יותר במ"ש לא יהיה לך אלהים אחרים על פני ממ"ש

שדך לא תזרע כלאים, כי יראו בתחלת המחשבה שהדעת נותנת שאין ראוי לעבוד שום דבר בלתי השם לבדו. אמת שאפשר מיושב בזה, שעם היות המצות אלה מושכלות עכ"ז מפני שהם עמוד התורה ושרשה רצה הש"י שיגיעו אלינו מאתל בלתי אמצעי, וזו תשובה הגונה.

אבל אני מוסיף בה דברים על הדרך שכתבתי, והוא שאין אצלי המצוה הראשונה שהיא אנכי ה' אלהיך להאמין שיש שם עלה וסבה הוא פועל לכל הנמצאים כמ"ש הרב ז"ל, ואין לשון הפסוק מורה על זה כלל עם היות שהוא בכלל דבריו, אבל עקר המצוה אצלי להאמין בכלל שיש תורה מן השמים, ושדבר הש"י מגיע אלינו, ולפיכך פתח ואמר אנכי ה' אלהיך, והשם הנכבד הזה מן ד' אותיות הוא מורה על עלה מחוייבת המציאות, וזה לא בא ע"צ המצוה אבל ע"צ הדבר הפשוט שהיו מודים כבר, שלא היה להם ספק כלל שהיה בעולם מחוייב המציאות, אבל מה שהיה מחדש להם עכשיו ומצוה שיאמינו בו הוא שאמר כמדבר בעדו אני הוא אותו מחוייב המציאות מנהיגך, והוא פי' אלהיך, ואמר אחרי אשר הוצאתיך כאומר לחבירו אינך מכירני אני הוא אותו שעשיתי לך כה וכה, וע"ד זה אמר אשר הוצאתיך מארץ מצרים, והוא שורש המצוה הזאת שנאמין שמאותו שאנו יודעים שהוא מחוייב המציאות ושהשכל הנטוע באדם מחייב זה וא"א לחלוק עליו בשום פנים, שממנו מגיעים אלינו מצות ואזהרות, הפך הדעת הרע שחושב ומאמין מצד עיונו שזה ליאות וחסרון בחק הש"י. זו היא המצוה הראשונה. והיא בכלל לומר שנאמין שהוא מנהיגנו ומזהיר אותנו. והמצוה השנית לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, כלומר לא תעבוד אלוה אחר בעולם זולתי, כי אותי לבד תעבוד מפני שאני מנהיגך. ואלה שתי המצות אין טבע השכל נותנת, אבל מצד עיוננו נטעה ונפשוט ההפך, והוא שנחשוב ונאמר, אם לא האירה לנו התורה, שה' ית' מרומם מכל מעשינו ועניננו, ושחלילה לו שהוא ישים לבו לצוותנו ולהזהירנו, כמו שחשבו הפילוסופים ובנו עליו כל בנינם הרע מהרה ינתק ויעקר. ואף הנביאים אע"פ שידעו שאמתתו של דבר כן, תמהו עליו ואמרו (תהלים ח) מה אנוש כי תזכרנו וגו', ואמר ג"כ (איוב יג) מה אנוש כי תגדלנו וכי תשית אליו לבך ותפקדנו לבקרים וגו', וכיון שכן אם לא שהאירה לנו התורה היינו חושבים ומאמצים מצד שכלנו שה' ית' מרומם משיגיעו מצותיו ואזהרותיו אלינו, ושאין ראוי שנעבדהו כלל, לפי שא"כ נאמין שהוא יתפעל מצד מעשינו , ושיהיה לו איזה מהחלות והקשר בנו, אבל ראוי שנעבוד כו"ס מצד שיש לנו קשר עמהם, ונחשוב כל זה לדעת אמת גמור ושכל מי שחושב זה מגדל ה' ית' וכל מי שיסבור ההפך מיחס הליאות. ולפיכך אמרו רז"ל אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום, והוא עד"מ, שאם

איש אחד משרי המלך הקרובים יצוה אותנו בדבר מה שיראה לנו לנו שהוא גרעון וזלזול במלכותו, שיהיה ראוי לנו שלא נאמין אליו בשום צד, אבל נשיבהו שבשום פנים לא נעשה כן אם לא שנשמע אותו הצווי מאת המלך פנים אל פנים ופה אל פה, עם היות שנאמינהו בצווים אחרים שיצוה לנו מצד המלך, כן הענין בשתי המצות הללו בשוה.
וזהו הפך גמור ממ"ש הר"מ בספר המורה שפי' אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום, לומר שני שרשים האלה ר"ל מציאות הש"י והיותו אחד אמנם יושג בעיון האנושי, וכל מה שיודע במופת משפט הנביא בו וכל מי שידעהו שוה אין יתרון, אמנם שאר הדברות הם מכח המפורסמות והמקובלות לא מכח המושכלות, אלה דבריו ז"ל, והם עם דברי בשני קצוות ההפך, וכבר כתבתי שאין המצוה הראשונה להאמין מציאות ה', ואין הלשון מורה עליו כלל, ואם הוא בכלל הפסוק, מפני שהזכיר הש"י הרי הוא כמבאר בענין שהוא כבר ידוע ומפורסם אליו אין צריך לצוות עליו עתה מחדש, וכן המצוה השניה אינה להאמין שהש"י אחד כמ"ש הר"מ ז"ל, שהרי אם עקרי טעותם של עכו"ם היה כמ"ש הר"מ ז"ל בס' המדע, לא היה צריך שיאמינו רבוי האלוהות.
אבל הענין היותר נכון על הדרך שכתבתי, שמפני שהשכל הוא שופט הפך משתי אלו המצות, הוצרכנו שנשמעם מפי הגבורה. ואפי' שתאמר שהשכל עם היותו חושב שאין הש"י מצוה אותנו ולא מזהירנו ושאין ראוי שנעבדהו על הצד שנעבדהו אנחנו, עכ"ז לא ישפוט שראוי לעבוד עכו"ם, אעפ"כ היה מן ההכרח שנשמע מצות לא יהיה לך אלהים מפי הגבורה, והוא שכבר כתבתי שהמצוה הראשונה להאמין שהשם ית' שם לבו אלינו והזהירנו. ואין ספק שהשכל יגזור הפך זה וישים זה לליאות, וכיון שהיה מן ההכרח שנשמע זה מפי הגבורה, לפי שאין ראוי שנאמין זה מזולתו, היה מן ההכרח שידבר הש"י עמנו כן אנכי הוא מחוייב המציאות שמגיעים ממני אליכם מצות ואזהרות, עד שאני מצוה שלא תעשו דבר פלוני, ומכאן ואילך אחר אתם יודעים בבירור שאני מצוה ומזהיר אתכם ראוי שתאמינו ביתר מצות ואזהרות לנביאים, ונמצא שהוא מתחייב כפי טבע הענין שנשמע ממנו איזו מצוה או אזהרה קרובה אל השכל או רחוקה, ובחר שאותה המצוה יהיה אזהרת ע"א שהיא יותר ראויה לשמעה מפיו, וכ"ש שהיתה רחוקה אל הדעת עד שנמשכו האומות עכו"ם אחריה, ולפיכך כפלה התורה אזהרותיה עליה בכמה מקומות, והודיענו בפ' זו שהש"י לא יאחר עונש העובר עליה, כמ"ש העדותי בכם היום וגו':
אמנם עם היות שזו היא עבירה היות חמורה שבתורה, עכ"ז הבטיחנו שכאשר נשוב אל הש"י נמצאנו שנא' ובקשתם משם את ה' אלהיך וגו', וצריך לתת לב במלת משם,

ופירושו כך שאע"פ שהשכינה שורה בארץ ואינה שורה בח"ל כפי דעתנו כמו שאמר הכתוב (ש"א כו) כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה', אעפ"כ עם היות שעל דרך לשון בני אדם הש"י אינו נמצא בח"ל כאמור, גם שם תמצאוהו כי תבקשוהו.

והפליג חסדו עמנו עוד ואמר בצר לך ומצאוך כל הדברים וגו', רוצה לומר שאף אם לא תהיה התשובה אלא מתוך הצרה, עם כל זה אם תשוב אל ה' ישמעך מצד שהוא רחום ולא ישכח את ברית אבותיך אשר נשבע להם.

וסמך אחריו ואמר כי שאל נא לימים ראשונים, וקשר אלו הפסוקים זר על דרך שהרמב"ם ז"ל נדחק לפרשו, שאמרו כי שאל נא לימים ראשונים מוסב על תחלת הפרשה ויאמר כי הש"י לא ימחל ולא יאריך על עונש עבודת אלילים מצד שיעשה עמכם מה שיעשה לכל עכו"ם, ואין זה במשמע לפי שבאו באמצע פסוקים רבים שאינם מענין זה כלל, שאחר שהאריך בדברי תנחומין לומר שהש"י יקבל תשובתנו ונמצאהו כאשר נקרא אליו איך יחזור עתה לראשונות לתת טעם למה לא יאריך על עונש עבודת אלילים.

ולפיכך אני אומר שאלה שני הפסוקים שהם כי אל רחום ה' וכי שאל נא, נותנים טעם לפסוקים הסמוכים להם, שהבטיחנו שגם אם לא נבקש הש"י מטוב לבנו אלא מתוקף הצרות, שהוא ישמע לקולנו, והרי דבר זה מופלא שאחר שגמרה ונעשה הרע בעיני ה' להכעיסו, וגם אחרי כן לא נשים לב לשוב לפניו אלא מתוקף צרה, שעם כל זה יקבל תשובתנו, והרי אנו רואים ביפתח שאמר לאנשי גלעד (שופטים יא) ומדוע באתם אלי עתה כאשר צר לכם. והאיך אפש' שהש"י שהוא רם ונשא לא יקפיד על מה שההדיוט מקפיד ויהיה כח ההדיוט חמור מכח גבוה. ולזה נתן טעם ואמר אל תתמה על זה, כי אל רחום ה' אלהיך, ואע"פ שאינך ראוי לכך עכ"ז לא ישכח את ברית אבותיך וגו', כי שאל נא לימים ראשונים הנהיה כדבר הגדול הזה אשר עשה לכם הש"י כמו שסיים ואמר השמע עם קול אלהים וגו', וחתם דבריו ואמר ותחת כי אהב את אבותיך, וכמו שאלה הגדולות והנוראות נעשו בשביל אבותיך כן תוכל להאמין שהש"י יקבל תשובתך מתוך צרתך למען ברית אבותיך עם היות הדבר הזה מופלא.

והרי קשר זה דומה למה שדרז"ל (ברכות י) למה נסמכה פרשת אבשלום לפרשת גוג ומגוג, אם יאמר לך אדם וכי יש עבד מורד ברבו א"ל וכי יש בן מורד באביו אלא הוה ה"נ הוה. וביאור הענין כי כאשר אדם מפקפק ונסוג מהאמין ענין זר, כשמראים לו דבר זר כמוהו שעל כרחו מאמין בו. המחשבה מטיב בראשון ומאמין בו ג"כ, אף זה על ענין זה הוא, לומר שאם יהא זה שזר בעיניך שה' ית' יעשה דבר זר כ"כ בשביל ברית אבותיך, שאל נא לימים ראשונים ותראה שבשבילם עשה דבר אחר זר כמוהו, או יותר ממנו.

ומ"מ אע"פ שהבטיחנו לומר שאע"פ שמתוך הצרה תהיה תשובתנו מקובלת, התנה ואמר כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך. וביאור זה הענין על ב' פנים. יש מהן שאין התשובה נקבעת בלבם לגמרי, שעם היות שבעת צרתם קוראים אל ' אין הענין נגמר בלבם כ"כ ולא נפקחו עיניהם, ועל אלה נאמר (ירמיה ב) ובעת צרתם יאמרו קומה והושיענו, ולהוציא ענין זה אמר כי תדרשנו ברכל לבבך ובכל נפשך, כלו' שתהיה התשובה על האופן הב', והוא שמתוך הצרה יכנס מרדות בלבך, לפי שבעת השלוה אדם שותה ושכור מתענוגי העוה"ז. ואין ספק שאם בעת ההיא ישיב אל לבו להסיר את יינו מעליו, שתהיה תשובתו מעולה מאד. אבל הכתוב הבטיחנו שגם כשלא יהיה בענין זה אלא שמתוך הצרה ישוב אל הש"י, אחר שישוב אליו בכל לבבו ובכל נפשו ויהיה הדבר נקבע בלבו כ"כ עד שאחרי עבור הצרה יוסיף אומץ ויחלף כח להתדבק בש"י ולהללו ולשבחו אשר הטיב עמו, הרי זו תשובה שלמה.

ועל כיוצא בזה אמר דהע"ה (תהלים עא) ואני תמיד איחל והוספתי על כל תהלתך, ופירוש הענין שיש בני אדם שאינם מיחלים לשי"ת אלא כאשר צר להם ובעת הטיב הש"י להם מהללים שמו ואומרים נואש אחרי כן, כמו שנאמר עד"מ שיש חולה אשר בתוקף חליו כלו עיניו מיחל לאלהיו, וכאשר יקום והתהלך על משענתו, יודה לאל גומל עליו ויברך בנפש רחבה הגומל לחייבים טובות, ואחרי כן בשובו לעצם בריאותו לא ישיב אל לבו לא דעת ולא תבונה לברך לש"י ולהודות שמו, כי נשכחו הצרות הראשונות. ולפיכך אמר דהע"ה אינני נוהג כן כי אני תמיד איחל לא בצרתי לבד אבל גם בעת שלותי, ואם בתוך רבים אהללנו כי יושיעני בעת צרתי לא אגרע חוקי אחרי כן מהללו ולברך בשמו, אבל אוסיף על תהלתו.

וע"ד זה אע"פ שתחלת התשובה היתה מתוך הצרה אעפ"כ כיון שהיתה התשובה גמורה הרי היא נשמעת ומקובלת, וז"ש כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך, וזה הענין הצריך שיגאלנו הש"י מבין האומות ויוליכנו קוממיות לארצנו, אבל אע"פ שלא היתה התשובה שלימה כל כך מועיל לה ומגינה מן היסורין וממעטת את התלאה, וזהו שאמר הכתוב והיה כי יבאו עליך כל הדברים האלה הברכה והקללה וגו' ושב ה' אלהיך את שבותך ורחמך וגו' אם יהיה נדחך בקצה השמים משם יקבצך ה' אלהיך ומשם יקחך, (ופי' הפרשה כך הוא וגו':)

פרק י

ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה את ה' אלהיך ללכת בכל דרכיו ולאהבה אותו ולעבוד את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך לשמור את מצות ה' ואת חקותיו אשר אנכי מצוך היום לטוב לך (דברים י':י"ב-י"ג):

פרשה זו דבוקה וקשורה עם שלמעלה ממנה, כי בתחלה הזהיר את ישראל על ב' דברים, הא' שלא יתלו הצלחתם בכחם ועוצם ידם. והב' שלא יתלו כבוש הארץ בזכותם, כי למעלה מזה אמר פן תאכל ושבעת וגו' ובקרך וצאנך ירביון וגו' ואמרת בלבבך כחי ועצם ידי וגו' וזכרת את ה' אלהיך כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל, רצה בזה כי עם היות שאמת שיש באישים סגולות מיוחדות לדבר מהדברים כמו שיש אנשים מוכנים לקבל החכמה, ואחרים מוכנים לשית עצות בנפשם לאסוף ולכנוס, ולפי זה יהיה אמת בצד מה שיוכל העשיר לומר כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה, עם כל זה עם היות שהכח ההוא נוטע בך זכור תזכור הכח ההוא מי נתנו בך ומאין בא, והוא אומרו וזכרת את ה' אלהיך כי הוא הנותן לך כח וגו'. לא אמר וזכרת כי ה' אלהיך נותן לך חיל, שא"כ היה מרחיק שהכח הנטוע באדם לא יהיה סבה אמצעית באסיפת ההון, ואין הדבר כן, ולפיכך אמר כי עם היות שכחך עושה את החיל הזה תזכור נותן הכח ההוא ית'.

ואחר כך אמר שמע ישראל אתה עובר היום את הירדן לבא לרשת וגו'. וכאן לא אמר ואמרת כחי ועצם ידי וגו' אבל אמר אל תאמר בלבבך בהדוף ה' אלהיך אותם מלפניך לאמר בצדקתי הביאני ה', והוא כאומר שמעני ישראל עוד בדבר אחר שאני מסופק ממך, כי אתה עובר את הירדן לבא לרשת גוים גדולים ועצומים ממך, ואיני מסופק בזה שתאמר שבכחך עצמת מהם כי הם גדולים ועצומים ממך ואתה ידעת ושמעת בשם האנשים אשר תרו את הארץ כי אין איש אמיץ לבו יוכל להתיצב לפני בני ענק, וידעת היום כי הש"י הוא יכניעם, ולא תיחס הכנעתם אליך כי אין לאל ידך, אבל אני חושש שלא תאמר בלבבך שעם היות שהש"י הדפם ולא בכחך, שהיית גורם מצד צדקתך ויושר לבך, כי מטבע גאות האדם ורום לבבו המסלף מועצותיו, הוא ליחס הצלחותיו לעצמו לצד מהצדדים, וכשהן דברים תלויים בקנין ובחכמה וטוב העצה, חושב כי חכמתו עמדה לו, וכשהן בענין שהוא רואה כי נשגבו מכחו ומעצתו מיחס אותו לזכותו, ולכן אמר בכבוש הגוים האלה העצומים אשר בהצרה ממנו מזמתך וכחך, ירא אני פן תיחס הדבר לצדקתך, לא תעשה כן עם עם קשה ערף אתה, ומצד זכותך לא תהיה ראוי לזה כי רביתם לחטוא ולמרות עיני כבוד הש"י כמו שהזכיר להם פרטים רבים כתובים בפרט, ובכלל אמר ממרים הייתם וגו', שהפליג להרבות להם רוב פשעיהם ורוב ענינם כמ"ש בפרשה,

פתח ואמר ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל וגו', הנך רואה כי כפי רוב אשמותיך לא יספיק לך בכופר נפשך כל אשר לך ועכ"ז הש"י לרוב חסדו אינו שואל מעמך כי אם ליראה אותו ולאהבה אותו.

ובא זה ע"צ מה שאמר הנביא במה אקדם ה' וגו':

ולזה הענין בעצמו כוון משה ע"ה בסמיכות זאת הפרשה, שאמר ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל וגו', כלומר שאע"פ שחטאתם ופשעתם לפניו, אינו רוצה בהשחתתכם ואינו שואל מאתכם כי אם ליראה אותו וכל אשר יסר אתכם במדבר לא היה ע"צ העונש כי אם להביאכם אל זה התכלית, וכמש"ה וידעת עם לבבך כי כאשר ייסר איש את בנו וגו'. דמיון זה הוא כי השי"ת שומר ביסרו אותנו שני דברים, כאשר ישמרם האב ביסרו בנו, אחד מהם שלא יענישנו לעולם במוסרו עונש שיהיה שוה לדבר אשר חטא בו, כי אם חטא חטא מות לא ימיתנו, ואם חטא חטא ראוי להלקותו לא יכנו בשבט כדי רשעתו, אבל לעולם יהיה העונש פחות מהדבר אשר זדה עליו. והב' הוא שאין העונש שמעניש את בנו מכוון לעצמו אבל הוא להיישיר את בנו, עד שאם יראה לאב שהבן נתחרט על אשר עשה ושלא ישוב בדרך ההוא עוד, לא יענישנו עליו אבל ישמח בשאינו צריך להלקותו, כן מוסר הש"י עמנו נוהג באלה שני הדברים בשוה, כהראשון שאינו מעניש האדם לעולם עונש שוה לחטאו, כמ"ש (תהלים קג) לא כחטאינו עשה לנו וגו'. ואמר עזרא (עזרא ט) כי אתה אלהינו חשכת למטה מעונינו ונתתה לנו פליטה כזאת. והב' הוא שאין העונש הבא מהש"י על בני אדם מכוון אבל להישיר אותם או להגן אחרים שלא למדו ממעשיהם, כי העונש מצד עצמו אינו דבר משובח, שאלו היה כן לא הזהירה התורה עליו, כמ"ש (ויקרא יט) לא תקום ולא תטור את בני עמך, כי התורה לא תמנע הפעולות הטובות מצד עצמן, ומה שיתואר הש"י עליה באמרו אל קנא ונוקם איננו מתואר בה מצד הנקמה בעצמה, אבל מצד הטוב הנמשך ממנה. ולפיכך אמרו רז"ל אין רע יורד מן השמים, שא"א שמי שהוא הטוב הגמור ומקור הטובות כלם ימשך ממנו רע בעצם, אבל כל מה שנמשך ממנו יבא לתכלית טוב, ולכן כל מה שיעניש הש"י האדם בעוה"ז הוא על זה הדרך, אם להישיר החוטא בעצמו שישוב מדרכו הרעה, ואם אינו מקבל הישרה ליסר אחרים שלא יהיו חרם כמוהו.

אבל עונשי העוה"ב אי אפשר שיהיה זה כפי זה, כי הנפש לא תקבל עוד שם הישרה אחרת, אבל על הענין שהיתה כשנפרדה מהגוף תשאר לעולם. וכן אי אפשר שיהיה המכוון בעונש ההוא להישיר אחרים, כי העונש ההוא נעלם לגמרי מדיני העוה"ז, ואיננו נראה להם כלל, וא"כ אחר שאין העונש דבר טוב אצל הש"י ומכוון בעצמו, נצטרך לומר

כי העונשים ההם ענין טבעי משיגים לנפש מצד עצמותה כאשר הרבתה אשמה בעולם הזה, כי כאשר אי אפשר שיכרית איש עצב אחד מעצביו ולא יכאב, כן א"א שאיש ממנו ימרוד בהש"י וימות במרדו ולא ישיגנו העונש ההוא. זהו הנראה בעונשי העוה"ב הנצחיים, אבל בעונשים זמניים כאותם שהזכירו רז"ל יורדין לגיהנם ומצפצפין ועולין או ויורדים לגיהנם ונדונין שם י"ב חודש, נראה שיתקבצו ב' דברים. האחד שיהיה דבר טבעי לנפש ע"ד שכתבתי, והשני שאותו הצער יביא הנפש לתכלית טוב שתזכך שם כדי שתוכל להיות נהנית מזיו השכינה. אבל המרוק והזיכוך שם איך יהיה הוא דבר נעלם ממנו גם מעינינו, ואם נפתח פינו במה שאולי תביא אליו הסברא ומה שנוטה לו מדברי רז"ל נהיה כחולמים, ולכן יותר טוב לשתוק ממנו, אלא שקשר הענין הביאני למה שדובר בו:

ומכל מקום העולה מכל מה שכתבתי הוא שאין הש"י חפץ בעונש הרשע מצד העונש בעצמו כמו שאמר הכתוב מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה, כלו' שעם היות שהרבה הכעסתם לפניו אינו חפץ במיתתכם ואינו שואל מכם אלפי אילים וגו', איננו שואל מעמך דבר כי אם ליראה את ה' אלהיך.

אבל יש בפרשה הזאת שלש טענות גדולות. האחת היא, באומרו מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה וגו', ומן הנראה שזו היא המדרגה היותר גדולה שיוכל האדם להשיג, וא"כ אין ספק שטבע האדם איננו נוטה אליה אבל חולק ומנגד אליה מאד, וזה מוכרח ראשונה מן הפסוקים, ושניה מדברי סופרים, ושלישית מהנראה לעין, שזה אמר הכתוב כי יצר לב האדם רע מנעוריו, ואמר דוד כי הוא ידע יצרנו וגו', ואמרו רז"ל עלובה עיסה שהנחתום שלה מעיד עליה שהיא רעה, שנאמר כי יצר לב האדם רע מנעוריו, ואמר עוד יצרו של אדם מתחדש עליו בכל יום שנא' רק רע כל היום ויצרו של אדם מתגבר עליו כל היום ומבקש המיתו שנאמר צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו, ואמר עוד ר' אלכסנדרי בתר דמצלי אמר הכי, רבש"ע גלוי וידוע לפניך שרצוני לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות אלא יהיה רצון מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו שתכניעם מלפנינו ומאחרינו ונשוב לעשות רצונך בלבב שלם, הנה מפורש בכאן שגם אותם שרצונם לכבד את בוראם יצר הרע מעכב עליהם. הרי נתברר מהפסוקים ומדברי חז"ל שאין טבע האדם מוכן לעלות לזאת המדרגה העליונה, אבל חולק עליה הרבה. ומה שנראה לעין מכריע זה ג"כ, והוא שידוע שמה שיש לדבר בטבעו נמצאהו בו על צד הרוב, וכשלא ימצא בו יהיה על צד המעט והזרות, כאשר נאמר שמפני שטבע הקיץ הוא להיות חם רוב הקייצים יהיו ככה, וכשיזדמן שלא יהיו ככה יהיה זר על צד המיעוט

ודרך מקרה, וכן מפני שהאדם מוטבע לאהוב בניו וקרוביו, רוב האנשים יאהבו אותם, וכשיזדמן באיש אחד שלא יאהבם יהיה זה ע"צ המיעוט או דרך מקרה, וא"כ אם מטבע האדם נוטה ונקל אליו להשיג המעלה העליונה הזאת, יתחייב שימצאו רוב אנשים כן, כי כל אדם בוחר הטוב וכוסף אליו, כאשר נראה לעין שכל מה שנוכל להשיג מעלת הגדולה נעשה כל יכלתנו להשיגה אע"פ שהוא טוב מדומה בלבד, כ"ש בזאת המעלה האמתית הנצחית שראוי לחשוב שאם יהיה נקל בטבע האדם להשיג אותה שרוב האנשים ישיגוה, ואחר שהמשיגים אותה על השלימות כמו שתאר אותה בכאן, והוא ללכת בכל דרכיו ולאהבה אותו ולעבוד אותו בכל לב ובכל נפש, הם מעטים מאד, עד שאפשר שלא ישיגוה אחד מני אלף, ראוי שנחשוב שאיננו דבר נקל אצל האדם להשיג אותה אבל רחוק מאד, וא"כ איך אמר בזה הלשון מה ה' אלהיך שואל מעמך, שהוא כאומר שאינו שואל מעמך כ"א שתהיה כאברהם או כמרע"ה, ומן הנראה שהוא דבר רחוק להשיגו, ורז"ל נתעוררו בזה אמר אטו יראה מלתא זוטרתי היא, ותירצו אין לגבי משה מלתא זוטרתי היא משל לאדם שהיו מבקשים ממנו כלי גדול ויש לו דומה עליו ככלי קטן כלי קטין ואין לו דומה עליו ככלי גדול:

ועדיין צריך ביאור בזה, כי הנראה מפשט מאמרם הוא מפני שהיה הדבר קטן אצל משה היה מדמהו כן, עם היותו גדול אצל שאר האנשים, וזה מן התימה, כי אין מדרך המשכיל השלם שידמה מה שהוא נקל אצלו שיהיה נקל אצל כל האנשים, כי זה יהיה דומה למי שהיו לו אלף אלפים ככרי זהב שיאמר למי שאין לו אפי' ככר אחד כסף, שאינו שואל ממנו כ"א, ככר א' זהב, כי לא מחכמה שאל על זה, וכן שיאמר מי שיש לו יכולת לשאת ג' ככרים למי שאין לו יכולת לשאת אפי' חצי ככר, שאינו שואל מעמו כי אם לשאת ככר אחד. כן נראה שיהיה זה הענין בשוה כאן במאמר משה לישראל, זו היא השאלה הראשונה:

והשאלה השנית היא באמרו וידעתם היום כי לא את בניכם וגו' ואשר לא ראו וגו' ואת אותותיו ואת מעשיו וגו' ואשר עשה לחיל מצרים וגו' ואשר עשה לכם במדבר וגו' ואשר עשה לדתן וגו' כי עיניכם וגו'. והנה הפסוקים האלה כלם מזכירים מיני פורענות שהביא השי"ת על עוברי רצונו ומי שרוצים להיישיר אותו אל המעלה הזאת והיא לעבוד את ה' בכל לב ובכל נפש אין ראוי להיישירו על דרך זו. כי זה הצד יישר האדם לעבוד הש"י מיראת העונש, ושמא תחשוב כי זה נמשך למה שאמר תחלה כי אם ליראה את ה' אלהיך, זה אינו כי אחר שסמך הכתוב, ליראה את ה' ללכת בדרכיו ולאהבה אותו, נראה כי באמרו ליראה את ה' אלהיך כוון אל היראה היותר מעולה והיא להיות האדם

ירא את הש"י מצד רוממותו וגדולתו לא מצד היראה מענשו. כי מי שירא אותו על הדרך הזה לבד נקרא עוסק בתורה ובמצות שלא לשמן. וזה מבואר בפרק היה נוטל (סוטה כז) אמר שם שבעה פרושים הם, פרוש שכמי, פרוש נקפי, פרוש קוזאי, פרוש מדוכיא. פרוש מה חובתי ואעשנה. פרוש מאהבה, פרוש מיראה. כלומר מאהבת השכר ומיראת העונש, ואמרי ליה רבנן לתנא לא תיתני פרוש מיראה דאמר רב יהודה אמר רב (שם) לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה שמתוך וכו'. הנה מבואר בכאן שהעוסק בתורה ובמצות לאהבת שכר וליראת עונש לבד נקרא עוסק בהן שלא לשמן. וכבר הקשה שם רש"י ז"ל מזו על אותו שאמרו פרק כשם (סוטה לא ע"א) שאמרו שם מאי איכא בין עושה מאהבה לעושה מיראה איכא הא דתניא ר' שמעון בן אלעזר אומר גדול העושה מאהבה יותר מן העושה מיראה שזה תלוי לאלף דור וזה תלוי לאלפים. והקשה עליו רש"י ז"ל היאך עושה מיראה תלוי לאלף דור והם אמרו למעלה שהוא עוסק בתור ובמצות שלא לשמן. ותירץ דההיא דלעיל הוא מאהבת השכר ומיראת העונש, והא דהכא מיראת המקום כלו' מצד שאימתו מוטלת עליו.

ושתי מדות אלו רמז איוב בפסוק באותה מענה שהפליג בו לשבח עצמו שהיה נשמר מהדברים המגונים ורודף אחר הפעולות הרצוניות. אמר (איוב כד) כי פחד אלי איד אל וגו': אמר ראשונה כי היה אוחז בזה להיותו מפחד מאד מהשי"ת ושלוחיו אם יעשה ההפך, והקדים זה כי הוא הציור המגיע לאדם ראשונה. ואח"כ אמר ומשאתו לא אוכל כלו' גם כי לא הייתי מתבונן בעונש אשר ישיגני בהמרותי מאשר קבעתי בלבי התנשאותו, לא אוכל לעבור דבריו, וזו היא יראת השי"ת האמתית הנזכרת בפסוק זה.

ולהיות הענין הנכבד הזה והוא ענין היראה קשה הציור בתחלת העיון אבארהו ככחי. והוא כי ענין היראה בכל דבר שתסוג הנפש אחור ותקבץ כחותיה לעצמה כשתשער ותצייר איזה דבר מחסרה, וזו היא יראת כל הדברים אשר האדם ירא מפניהם. וכשיצייר האדם רוממות השי"ת וכי הוא משקיף על נסתרו ונגלהו עם היותו בוחן פחיתותו ודלות שכלו. הנה זה הציור האמיתית יחסרהו מאד, כאשר נראה שיחרד איש ממנו אם יצטרך לעמוד ולדבר לפני מלך גדול איש שיבה נודע ומוסכם בשלימות החכמה והמדות. גם אם יהיה בטוח שלא יקרנו שום נזק בעמדו לפניו. עם כל זה יחרד וילפת מצד היותו בוחן עוצם מעלתו וכי הוא נגרע מערכו ויבין חכו כי אינו ראוי לעמוד לפניו על זה הצד נראה שהוא הציור האמתי ביראת השי"ת הכוללת. ואולם הציור ביראתו מעבור על דבריו הוא בזה הדרך גם כן. כי כל אחד מכחות האדם הוא ירא מעשות ומהתקרב בדבר שהוא הפך טבעו. וכאשר כח המשוש ירא מלהתקרב אל האש מפני שהוא הפך

טבעו כן השכל ירא מעבור מצות השי"ת מפני שטבעו שופט שראוי לימשך אחר מצותו, ושיעבור דבריו הוא הפך טבעו, ולכן ירא מזה מאד בבחינת הענין בעצמו מבלי שיבחן מה שראוי שימשך מזה. וכשתהיה הנפש יותר בריאה ויותר שלמה תתחזק היראה בה מזה הצד. ולכן ראוי שישמח האדם מאד כשימצא בנפשו זאת היראה וזאת ההתפעלות. כי כפי מה שימצאנו בנפשו יותר נוכל להכיר שנפשו יותר בריאה ושלמה. והוא מה שאמר הכתוב (תהלים ב) וגילו ברעדה ופירוש וגילו ברעדה שתמצא אתכם מלפניו ויראה שיהיה זה הענין קשה איך יגיל האדם ברעדה שתמצאהו והרעדה והגילה הם הפכים. אבל הענין כאשר פירשתי. כי כאשר לא יפחד האדם במה שראוי שיפחד ממנו מורה על חסרונו, כאשר תאמר כי שלימות האדם הוא שיפחד מהקריב ידו אל אש ואם לא יפחד מזה הוא אם לערבוב שכלו ואם לבטול חוש ידו. וכאשר יפחד ממנו מורה על שלימות ובריאות שניהם. ר"ל בריאות השכל והחוש, כן הירא מהשי"ת והירא מעבור על דבריו מורה על שלימות הנפש ובריאות השכל. וזו היא היראה הנזכרת הפרשה הזאת. ולכן סמכה על ללכת בדרכיו ולאהבה אותו.

וההישרה אל היראה הזאת תהיה כשיצייר האדם מעשי הש"י ונפלאותיו ועוצם פעליו. והיה ראוי אם כן שיאמר וידעתם היום כי לא את בניכם אשר לא ידעו ואשר לא ראו מעמד הר סיני ואת קולות ואת הלפידים וגו' ועמוד אש וענן אשר הלך לפניכם ארבעים שנה. כי אלה הדברים יישירו האדם אל אהבת השי"ת ויראתו האמתית. לא שיזכירם את אשר האביד שונאיו ומה שנפרע מעורי רצונו כי אלה הספורים וכיוצא בהם יישירו האדם לעבוד השי"ת מיראת העונש זו היא השאלה השנית:

והשאלה השלישית היא מה שהזכיר בפר' ואשר עשה לדתן ולאבירם בני אליאב בן ראובן אשר פצתה הארץ את פיה ותבלעם וגו'. ויש לתמוה מדוע הזכיר דתן ואבירם ולא הזכיר קרח שהיה עיקר המחלוקת כי דתן ואבירם נטפלו לקרח מצד שכונתם אבל קרח היה עיקר המחלוקת והיה ראוי להזכירו יותר. זו היא שאלה השלישית:

ותשובות אלו הג' שאלות סובבות על ענין א'. והוא שההגעה לאהבת השי"ת ויראתו האמתית דבר קל מצד ודבר קשה מצד. ואזכיר ראשונה הקלות והקושי בכל דבר באיזה צד הוא. ואומר כי הקלות בכל דבר הוא להגיע איזה דבר מה שיש לו נטיה אליו בטבע, כאשר נראה שזריקת האבן למטה הוא דבר קל מאד מפני שיש לאבן בעצמה וטבעה נטיה לצד המטה. וזריקת האבן למעלה דבר קשה מפני שאין לה נטיה אל אותו הצד על אבל הפכו. ועל זה הדרך יראה כי היות האדם אוהב וירא הש"י קל עליו מצד וקשה

מצד. ובזה הדרך יתברר ענין אהבת ה' יתב' מה היא כאשר נתברר ענין היראה, ואבאר זה בדרך קצרה אע"פ שיצטרך לביאור ארוך.

ואומר שיש באדם שתי כחות. הא' פונה אל צד המעלה ושם יש לו נטיה אליו בטבע. והשני הוא פונה אל צד המטה ואליו תשוקתו. וכל אחד מאלו קל מאד להגיעו למה שנטיתו אליו כאשר הוא בכל אחד מהדברים וכמו שכתבנו. הכח אשר הוא פונה למעלה הוא הכח שכלי אשר הוא משתוקק לדברים השכליים והוא אוהב וחושק אותם. כי האהבה בכל אחד מהדברים הוא ציור איזה דבר נאות לאיזה כח, וכשיצוייר הדבר ההוא ויתעורר הכח המתעורר ויתאוה שיגיע לדבר הכח ההוא וכשיגיענו יתענג הכח ההוא מפני שהוא מושגו המיוחד אליו. כי האוהב המאכל על צד המשל מצייר ראשונה טעמו והתאותו לחוש הטעם, ואחר זה הציור ימשך התעוררות כוסף ותאוה שיגיע זה המוחש אל זה החוש. וכשיגיע בו יתענג בהגעתו מפני שהוא מושגו המיוחד. כן הכח השכלי להיות מושגיו בדברים המושכלים כשיצייר אותם בכלל יתעורר שיגיעו בו בפרט ושלמות, וכשיפותחו בו יתענג בהם בתכלית העונג. כי כל עוד שיהיה יותר חזק והמושג יותר שלם יהיה התענוג יותר. ומאשר כח השכלי באדם יותר חזק מכל כחותיו ומושגיו יותר שלימות, יתחייב שיתענג יותר במושגיח מכל מה שיתענגו הכחות כלם במושגיהם. וכאשר מושגי זה הכח המה הדברים השכלים והמעולים, תחייב שכשיהיה המושג יותר מעולה שיתענג בו יותר, ויחוייב אם כן שיאהב ויכסוף להדבק בה' יתברך בתכלית. ותכלית ההתדבקות האפשרי בו הוא להתבונן בדרכיו ובנפלאותיו ומה שאפשר להשיג ממנו. וכאשר יתבונן בהם יתענג זה הכח בתכלית התענוגים להיותו זה מושגו היותר שלם. ויתחייב מזה שיהיה לשכל כוסף חזק להמשך אחר מצותיו, כי השכל בוחר תמיד הדברים הרצויים ובורח מהמגונים וזה לעצמותו, והוא רואה מהמחוייב והיותר נאות להמשיך אחר רצון המצוה השלם הזה יתב' אשר גם כשלא יצוייר שענין המצוה בעצמה דבר נאות והעבירה דבר מגונה שאלו לא היה כן לא צותה התורה על זה והזהירה על זה. מבלעדי זה הציור יראה השכל שהוא דבר מחוייב להמשך אחר חפצו כאלו נדמה בעצמנו שיש איש אחד שלם בכרכי הים שידענו בו שיחכם מכל אדם גם משלמה ע"ה. ושהוא שלם ג"כ במעלות המדות עד שכמעט אינו מקבל התוספת. וזה נתברר לנו ומתברר לנו בכל יום במה שמגיענו מחבוריו ודבריו (אלו נדמה) כי אין ספק שכל איש טוב הנפש יניעהו שכלו להמשך אחר רצונו, גם שלא יצייר שיגיעהו מזה גמול ועונש. ואין ספק שלפי שלמות החכם ההוא ימשך האיש הטוב אחריו. יתחייב מזה שכשימצא אחד שלם לבלתי תכלית והוא ה' יתב' שיגזור השכל להמשך אחריו לבלתי תכלית.

מצורף לזה שהשכל מחייב שכל מה שצותה התורה עליו הוא דבר נאות מאד, וכל מה שהזהירה ממנו הוא מגונה בין שישיג השכל טעמו של דבר בין שלא ישיגנו, והשכל בוחר תמיד הדברים הנאותים ובורח מן המגונים. א"כ השכל מצד טבעו אוהב ה' יתב' ונכסף למצותיו ובורח מכל מה שמנעהו ה' ית' ממנו כבורח מן הנחש, ומי שעובד ה' יתברך ע"ז הדרך לא מאהבת השכר ויראת העונש עובד ה' ית' מאהבה וסוף השכר לבא. ובבחינה זה הצד קל מאד שיגיע האדם לעבודת ה' יתב' ויראתו האמתית מפני ששכל אדם נוטה אל זה בטבע:

וכבר כתבתי שהקלות באיזה דבר שיגיע הדבר למה שיש לו אליו נטיה בטבע. ובבחינה זו אמר ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה וגו' כלומר שאינו שואל דבר יכבד עליך ושהוא חוץ מטבעך אבל יש לך נטיה בטבע אליו ותתענג בהגעתו אבל מה שרוב בני אדם אינם מגיעים לזאת המעלה הוא מענין שהגעתו דבר קשה מצד אחד מאד והוא מפני התנגדות הכח האחד הנטוע באדם שהוא פונה לצד המטה ויש לו שם נטיה טבעית הפך הכח השכלי והוא הדמיון אשר באדם. כי זה הכח פונה לעולם אל התאוות אשר ישתתף האדם בהם עם הבהמה והחושים כלם נשמעים יותר לזה הכח מאשר נשמעים לשכלו וזה לג' סבות. אחד מצד הדמיון אשר ביניהם והוא שהדמיון והחושים כלם כחות גשמיות והשכל עצם בלתי גשמי וכל הדברים נמשכים יותר אחר דומיהם. והסבה השנית שהדברים המדומים אשר תחת ממשלת הדמיון מוחשים נגלים והדברים המושכלים נסתמים ונעלמים. והסבה השלישית מפני קדימת ממשלתו בזמן. והוא כי התינוק מעת לידתו מושל דמיונו בחושיו ואין השכל מנהיג אותם עד שיעמוד על דעתו ומפני זה אמרו רז"ל (סנהדרין צא) י"ג שנה קדם יצר הרע ליצר הטוב שנא' לפתח חטאת רובץ. וקורה א"כ לחושים כמו שיקרה לאנשים סכלים מנהיג אותם זמן רב מנהיג הכל אשר מצד שהורגלה עליהם הנהגתו שבה עליהם לטבע ולא יאותו למנהיג אחר שלם שינהיגם. ועל זה המשיל שהע"ה בספר קהלת (ט) טוב ילד מסכן וחכם וגו' ראיתי את כל החיים המהלכים תחת השמש עם הילד השני אשר יעמוד תחתיו אין קץ לכל העם וגו'. ופירושו כך הוא. הנה ביאר כי מאשר העם ההוא מורגל בהנהגת זה שקדם שהוא כסיל לא ישמח בהנהגת זה הילד החכם שהיא יותר שלמה מההנהגה הראשונה. כן הוא ענין הדמיון עם השכל אצל החושים בשוה. כי מפני שקדמה ממשלת הדמיון לחושים ולכח המתעורר לממשלת השכל עליהם. תערב הנהגתו אל רוב האנשים מהנהגת השכל עם היותר יותר משובחת. והשכל בתגבורת הדמיון והחושים נשקע

ואבוד כתינוק שנשבה לבין הגוים אינו מתענג במושגיו המיוחדים ולא מתעורר עליהם, ובחינה זה הצד ההגעה לאהבת הש"י ויראתו קשה אצל רוב האנשים.

אבל בין שני אלו הכחות כל אחד במושגיו הבדל רב. והוא כי הכח השכלי יניעוהו לעולם מושגיו בשוה. וזה יהיה לעולם מושגיו דברים נצחיים קיימים. ומה שיתעורר עליהם פעם מעט פעם רבה אינו מצדם ולא מצדו כי היחס ביניהם קיים ושמור. אך מצד כפי מה שיטרידהו הדמיון יותר או פחות. אבל הדמיון אינו כן כי להשתנות מושגיו ישתנה גם הוא עמהם. וישתנה ג"כ מצד השתנות חושיו, כי כפי אשר יחזקו ויחלשו, יחזקו ויחלשו ג"כ הדמיון ותאות החושיות ולזה יחזק הדמיון בשני הבחרות ויטריד השכל יותר ממה שיטרידהו בימי הזקנה. ונראה שלזה כוונו רבותינו ז"ל באותה ששנינו בסוף קנים רבי שמעון בן עקשיא אומר זקני עם הארץ כל זמן שמזקינין דעתם מטרפת עליהם שנא' מסיר שפה לנאמנים וטעם זקנים יקח אבל זקני תורה כל זמן שמזקינין דעתם מתיישבת עליהם שנאמר בישישים חכמה וגו'. ואין הכונה בכאן לומר שזקני תורה כל זמן שיזקינו תתרבה חכמתם. כי אפשר שאין כן כי מאשר השכל צריך לכלים גשמיים אפשר שכאשר יפליג בזקנה ויפליגו הכלים להחליש יחלש גם הוא. ולכן לא אמר זה התנא חכמה מתוספת עליהם אע"פ שהוא כן בברייתא בפרק השואל (שבת קנב) אבל אמר שדעתן מתיישבת עליהם, ופירושה שזקני תורה אשר בבחרותם אע"פ שהסכימו לעזוב תאוות העולם ומותריו א"א שלא יניעם בחרותם לפעמים אליהם. ואף על פי ששכלם מנגד לזה ומונעם שלא יהיו נפתים אחריהם אי אפשר שלא יתאוו עליהם בצד מה ושתתישב דעתן עליהם לגמרי בהיותם בין שני הכחות המנגדים. אבל כל זמן שמזקינין והתאוות נחלשות והדמיון רואה שכל מה שדמהו מעניני זה העולם דבר בטל ואבד וכלה ויכלה בין ידיו. אז אין השכל מנגד וחולק, ולפיכך דעתן מתיישבת לפי שהם רואים בבירור שבחרו הטוב ושהסכימו עליו ושכל מה שהנאוהו מעניני העוה"ז דבר בטל ושאין לדאוג כלל במה שעזבוהו. אבל לזקני עם הארץ יקרה ההפך. והוא שבבחרותם נפתים אחר תאוות העולם ודעתם נוטה בעת ההיא ומתפייסת ואינם חוששים למה שחולק השכל על זה. אבל כל זמן שמזקינים שהעולם נשמט מהם והם ממנו הם רואים שכל מה שהתאוו ובחרו בימי בחרותם אפס ותהו ואך שקר נחלו, ומפני זה אין דעתם מתיישבת במה שהסכימו עליו ועם כל זה מאשר לא למדו צדק והורגלו במנהגים רעים אין לאל יד שכלם להטותם לגמרי מן הדרך ההיא אשר בררו בה עד כה. ולכן כל זמן שמזקינים הם בין שני הדרכים לא ידעו דרך עמהם. וזהו מה שאמרו רז"ל דעתם מטרפת עליהם. והוא מלשון ספינה המטורפת בים והיא, הספינה אשר בלב ים

וגלים מנגדים יניעוה לצדדים הפכיים וקצרה יד החובלים להוליכה לדרך אחר אבל לפעמים תתנועע אל רוח אחד ולפעמים אל הפכו. כן הוא ענין הנפתים אחר תאוות העולם הזה כל זמן שמזקינין. כי בבחרותם דעתם מתיישבת ובזקנותם מטרפת. למי שמטבע הדמיון הוא שאינו מדמה אלא מה שהוא בין עיניו ואינו רואה בעתיד והטוב אשר לפניו חושב שימשך תמיד ולא יפסק כלל.

ולזה כשהעולם נוהג כמנהגו וטובותיו נמשכות, הדמיון מתחזק להלחם עם השכל ולהשקיע אותו לפנות לצד המטה הפך נטייתו. לפי שהדברים המדומים אליו נמשכים על סדר ויושר כאשר דמה ואין חולק מהם. ואז קשה מאד על רוב האנשים להשיג אהבת הש"י ויראתו לרוב מלחמת הדמיון והחושים הנשמעים אליו. אבל כאשר תקרינה תלאות ודברים שאינם על סדר מנהגו של עולם. עד שהדמיון צריך ליכנע על כרחו להודות כי יש אלהים שופטים בארץ למעלה ממנהגו של עולם. והוא חרד לרגעיו כאשר תקרינה דברים מרעידים וצרות מתחדשות. אז על כרחו יכנע לבבו הערל וישוב אחור ימינו מלהלחם עם השכל.

ובהיות האדם על הענין הזה קל מאד להשיג אליו יראת הש"י ואהבתו, לפי שנשאר כח שכלי מבלי חולק ומנגד, והוא לעולם מצד עצמו פונה אל המעלה ולא יבצר ממנו לעלות ולראות את פני ה' צבאות, ומפני זה אמר משה לישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך וגו'. שהדבר הזה תלוי עליכם וקל מאד בבחינת כח שכלכם לפי שטבעו נוטה לזה ובכל דבר נקל מה שיש לו אליו נטיה בטבע. וכי תאמרו אמת הוא שיקל זה אצל השכל אבל יכבד זה על הדימון שיסכים לה. כי הוא נמשך למה שידומה אצלו מעניני העולם והאדם אשר בעפר יסודו נמשך אחריו. ולזה אמר וידעתם היום כי לא את בניכם אשר לא ידעו ואשר לא ראו את מוסר ה' אלהיכם. כלומר אלו הייתי מדבר עם בניכם אשר לא ידעו ושאר לא ראו פורענות בעולם על צד העונש היו יכולים לומר שדמיונם מפתה אותם לחשוב שהצלחת העולם דבר קיים. כי לא ראו אשר הפך ה' מעולם כסא ממלכות ומשפטו בעוברי רצונו. אבל אתם שראיתם את מוסר אלהיכם איך תוכלו להמשך אחריו, הלא ראיתם מצרים שהיו יושבים כביר איך הוריד הש"י לארץ נצחם. וראיתם ג"כ כמה מיני פורעניות הביא עליכם במדבר בעונותיכם, והוא אמרו ואשר עשה לכם במדבר עד בואכם עד המקום הזה. וקיצר הענין והזכירו בכלל לכבודן של ישראל. וראיתם ג"כ אשר עשה לדתן ולאבירם וגו'. ואין אתם יכולים לומר כי היתה סבה טבעית כאשר יקרה לפעמים הבקע המקומות. כי בקרב כל ישראל היו והם בעצמם גועו בעונו. והנה עיניכם הרואות את כל מעשה ה' הגדול והנורא אשר עשה אין לכם להתפתות אחרי

העולם הזה כלל, ולזה הזכיר דתן ואבירם ולא הזכיר קרח שהוא עקר למחלוקת. לפי שדמיון האדם אינו כוסף תאות העולם והנאותיו לעצמו לבד אבל להורישם לבניו. עד שרוב בני אדם יהיה עקר השתדלותם בזה וכמעט לא יחושו לעצמם. אבל יחטיאו נפשם ויעמיסוה עונות כדי שיוכלו להנחיל לבניהם הארמונות והמעונות. וזאת הנחלה היא נחלה מבוהלת ולא תבורך. עד שלפעמים ברוב האדם בעצמו אשר קבץ העושר ההוא בלא משפט בחצי ימיו יעזבנו ולא ישאר עמו כ"א העון:

וקרוב אני לומר שזה רמז הכתוב באמרו כי תדור נדר לה' אלהיך לא תאחר לשלמו כי דרש וגו'. רצה לומר לא תאחר לשלמו מחמדתך הממון כשתחשוב להשתמש בו בינתים או שתחשוב שגזברי הקדש יעלימו עיניהם מהנדר ההוא ושישאר הממון אצלך. כי גם אם תאחרנו כשהם יעלימו עיניהם לא ישאר הממון אצלך כי דרוש ידרשנו הש"י מעמך ולא ישאר לך אלא החטא בלבד. וכל שכן שלא יצליח עשוק וגזול להורישו לבניו להושיבם ממנו במנוחות שאננות. אבל מ"מ טבע הדמיון נמשך לזה עד שברוב מה שהאדם חוטא בדבר שבממון הוא בשביל בניו. אינו חושב שיהיה נוסע מן העולם אחר שבניו נשארים לו ובני בניו על הסדר כי הבנים חלק מה מאביהם. ולכן הזהירם שלא ימשכו אחר דמיונם בזה, כי גם זה אינו דבר קיים. הלא תראו אשר עשה לדתן ולאבירם אשר הכה הש"י בשבט עברתו את בתיהם ואת אהליהם ולא נשאר מהם שריד ופליט. ולכן הזכירם ולא הזכיר קרח כי בני קרח לא מתו כמו שאמר הכתוב, אבל דתן ואבירם תמו ספו ולא נשאר מהם מאומה. ולכן עיניכם הרואות את כל מעשי ה' הגדול אשר עשה ואין לכם להתפתות אחר הדמיון הכוזב, וקל אצלכם להשיג אהבת השי"ת ויראתו כי זהו מטבע השכל ויקל לכל דבר מה שאליו נטיתו כל זמן שלא ימצא חולק ולא מנגד. אלה הם דברי משה לישראל:

ואני אומר כי ענייננו היום קרוב לענין זה. ולכן פתחתי בפרשה הזאת כדי להביאה אל זה הנסמך, והוא שאבותינו לא ראו את מוסר ה' אלהינו כמו שראינו אנחנו. אבל בזמנם היתה הארץ יושבת ושלוה עולם כמנהגו נוהג והנגב והשפלה יושב, עם כל זה היה קטנם עבה ממתנינו. ואם היו ביניהם קצת אנשים נפתים אחר מנהגו של עולם לא היה מן התימה. אבל אנחנו ראינו מוסר אלהינו זה י"ג שנה עד שנשתנו סדרי בראשית. כי ירד רע בשנה ההיא לרוב יושבי העולם וחלו בהם חלאים משונים א"א שנמשכו למנהגו של עולם. אבל כל משכיל צריך להודות ולומר אצבע אלהים היא. כי החלאים הנוהגים בבני אדם הם קורים בו מצד טבעו. אבל הזרים אינם נופלים בהם בטבעו אבל עונש האלהים בהשגחה עליו. וזהו רמוז בפרשה זו שאמר והסיר ה' ממך כל חולי וכל מדוי

וגו'. ופירוש כל חולי הם החלאים הרגילים המצויים בבני אדם. ובהם אמר והסיר ה' ממך כל חולי (וכל מדוי מצרים הרעים). לפי שכמעט הם באדם מצד שטבעו נוטה אליהם. אבל מדוי מצרים הרעים לא אמר והסיר כי אותם החליים לא היו מסובבים מטבע האדם כדי שיצטרך להסירם. אבל מבטיח שלא ישימם בו. והוא כאומר מכלל לאו אתה שומע הן שאחרי שכבר הבטיח מהחליים המורגלים לא היה צריך שיאמר אותם המדוים שאין אדם נופל בו מצד טבעו שלא ישימם עליו, אבל הוא מבטיח ומפחיד יחד, שמי שלא ישמע את דברי הש"י שישימם בו. והנה לשון זה הפסוק מסכים עם מה שמורה עליו השכל והוא שהחליים המשונים לא יחולו במקרה מצד טבע האדם אבל הוא אצבע אלהים. ואלה ראינו בעינינו מתפשטים וכוללים בשנה ההיא עד שנהפך העולם בשנה אחת יותר ממה שנהפך ונתחלף בזמן קודם במאתים שנה. וקרה בכמה מקומות כמו שקרה לדתן ולאבירם שכמה אנשים תמו נכרתו עד שנחלתם נהפכה לאויבים. לא שאומר שיהיה זה בעונם אבל כי היה וגם אנחנו בימים האלה ובזמן הזה שמועות יבהלונו תמיד שקורה בארצות אינן רחוקות ממנו מאד כמו שקרה במקומותינו וכאשר ראינו בעינינו. ועתה אחרי זאת איך ישאר ליצרנו ולדמיון הכוזב פתחון פה ואיך ישיאנו משאות שוא ומדוחים ויגרשונו מהסתפח בנחלת ה'. הלא עינינו אשר ראו את מוסר ה' אלהינו וידו החזקה ויאמרו לנו לבל נפנה אל רהבי הזמן כי שקר נסכם, ונקל עלינו לשוב אל הש"י בלב שלם כאשר גזר שכלנו כי אין עליו ליאות בזאת ומונע ומעכב אין שטן ואין פגע רע.

ומן הנראה שכל מה שהפליגו רז"ל (ברכות ה) לשבח ענין היסורין שאמרו שכל מי שה' יתברך חפץ בו מדכאו ביסורין והאריכו בזה באגדות הרבה הוא על זה הדרך. לפי שיש לשואל שישאל ויאמר מה תועלת יש ביסורי העוה"ז שמא תאמר מפני מרוק עונו. והרי הש"י בין שיהיה נפרע ממנו לעוה"ב לעולם מאזני משפט בידו שאינו נפרע ממנו אלא כפי מה שראוי למה שחטא בו. וא"כ מה תועלת לאדם שיקדים ליפרע ממנו בעוה"ז, שמא תאמר מפני שעונשי העוה"ב הם גדולים וחמורים מעונשי העוה"ז. הרי המשפט לאלהים הוא להשוות ביניהם, כמו שנאמר על דרך משל שאם היה ראוי האדם כפי חטאיו להיות מיוסר ביסורי העוה"ז שמטה אחת שיהיה מיוסר שם רגע אחד. ואחרי שהעונש שוה אין לך אדם שלא יבחר שאם צריך לבא עליו עונש שיתאחר לזמן מרובה ולא יקדמנו לאלתר. הרי אין לך לומר אלא כמו שפירשתי. שמפני הדמיון הנטוע באדם נלחם עם השכל תמיד ומבקש לטרדו מן העולם. והדמיון הזה הוא נכנע מתוך צרה נמצא

שהי"ת מתחסד עם ברואיו כשמביא עליהם יסורין שמתוך כך תש כחו של יצר הרע והם מתרצים לבוראם.

ועל דרך זה נראה לי שהם יסורין של אהבה שהזכירו רז"ל ואמרו אם רואה אדם שיסורין באים עליו יפשפש במעשיו שנא' נחפשה דרכינו וגו'. פשפש ולא מצא יתלה בבטול תורה שנא' אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו וגו' תלה ולא מצא בידוע שיסורים של אהבה הם שנאמר כי את אשר יאהב ה' יוכיח:

ורבים שאלו איזה טעם יש ביסורין הללו של אהבה אחר שאין באים על חטא. ואני אומר שאי אפשר לאיזה צדיק שעם היות שאיננו חוטא והוא מקיים המצות כלן, שלא יטרידוהו מעט תאוות העולם מהתדבק בבוראו. אלא א"כ יהיה במדרגה היותר גדולה ממדרגת הצדיקים ואעפ"כ אינו נקרא בזה חוטא ועובר עבירה. שלא היה יהושע חוטא מפני שלא הגיע למדרגת משה. ומפני זה ה' יתברך לפעמים מביא יסורין על הצדיקים אע"פ שלא נכשלו בעבירה אלא כדי שיוסיפו להתרחק מעניני העוה"ז ושלא יתפתו אליו כלל ולהרמב"ן ז"ל דרך אחרת אלא שאיני מאריך שלא להטריח את הצבור:

ואני אומר שמה שאמרה תורה שהתשובה מקובלת אפילו מתוך צרה כמו שהבטיחה תורה ואמרה בצר לך ומצאוך וגו' כי אל רחום ה' אלהיך וגו'. ראוי שיובן על הדרך שכתבתי. כי אינו רוצה לומר שכשנשוב כדי שינצל מאותה צרה בלבד שזו התשובה אע"פ שאפשר שתבא שתהא מועילה היא גרועה מאד והרי ראינו ביפתח שאמר (שופטים יא) ומדוע באתם אלי עתה כאשר צר לכם. ואע"פ שרחמיו של מקום מרובין אין ראוי שיובנו מקראות הללו על זה הדרך. ומקרא מסייעני שאמר ובקשתם משם את ה' אלהיך ומצאת כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך. והרי מי שמבקש הש"י כדי שינצל מהצרה בלבד אינו מבקשו בכל לבבו ובכל נפשו. אבל ראוי שיובן הענין הזה על דרך שפרשתי. שהאדם כשהוא בימי השלוה אינו מכיר ובוחן הדברים על אמתם מפני הדמיון הנטוע באדם שהוא טורדו ונראה לו תמיד העוה"ז ותאוותיו. אבל כאשר צר לו אינו יכול לפתותו על דרך זה ולפיכך הוא מכיר האמת על בוריה. ומבקש ה' לא להמלט מהצרה בלבד אלא בכל לבבו ובכל נפשו. שהשכל נוטה למה שבטבעו לנטות כשאין אליו מונע, ואותה הנטיה היא מדבקתו בכחו ומזכה אותו ליהנות מזיו השכינה.

ולזה הצד אמרו רבותינו ז"ל (יומא יט) תשב אנוש עד דכא עד דכדוכה של נפש. ואם לא יובן על הדרך שפרשתי יהיה הדבר. קשה להבין מה תועלת התשובה בעת ההיא כשהוא מניח מה שאין בידו ליקח. ועל זה יבא המשל המפורסם (סנהדרין כב) חסרא לגנבא נפשיה לשלמא נקט אבל על הדרך שפרשתי הוא נכון וברור. כי כאשר תקרינה תלאות

אין הדמיון הנטוע באדם נלחם עם השכל ולכן קל אצלו לאהוב את הש"י ולהתענג במה שטבעו נוטה להתענג בו. וזהו מה שאמר משה לישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה. כמ"ש כי אתם ראיתם את מוסר אלהיכם קל אצלכם להשיג זאת המדרגה. אבל דברי רבותינו ז"ל שאמרו (ברכות לג) אטו יראה מלתא זוטרתי היא ואמרו אין לגבי משה מלתא זוטרתי משל וכו' צריכין ישוב. לפי שנראה שהם ז"ל אינם מתרצים זאת הקושיא על הדרך שתרצתיה. אבל הם רוצים לומר מפני שהיה אצל משה דבר קל להשיגה היה אומר אותו בזה הלשון כאלו היה קל אצלם. וכבר כתבתי למעלה שיש לתמוה על זה שאין ראוי שישער האדם מה שיעשהו זולתו במה שיש בו מן הקלות והקושי שיש בו אצל עצמו אבל כפי מה שיש בו אצל זולתו, אבל אין זה ממה שיקשה. כי אמנם יתכן מה שכתבתי בדבר שהוא קל אצל אומרו וא"א שיהיה קל אצל זולתו. אבל זה הענין יש לו טבע אחר שהוא ענין שיוכל כל אדם להשיגו. ואשר השיגו שופט ומשפטו אמת שהוא ענין נקל להשיג בבחינה שכל הטורח והעמל שטרח להשיגו אינו נחשב למאומה כנגד הדבר הנשגב אשר השיג. עד שמי שיצייר אותו על אמתתו מאשר יחשוק הענין הנכבד ההוא גם בעת טרחו לא יהיה עליו לטורח. כענין שנאמר (בראשית כא) ויהיו בעיניו כימים אחדים באהבתו אותה. ומי שלא יצייר הענין ולא יבחנהו יראה אצלו דבר קשה להשיג. עם היות שעל דרך האמת הוא דבר נקל ג"כ בחקו. וזה דומה למי שיבחן מלאכה אחת מהמלאכות ומצאה קלה. שהוא אומר ליתר האנשים אשר יחשבוה לכבדה מאשר לא בחנוה. והוא מודיע אליהם ואומר דעו נאמנה שהיא מלאכה קלה. זהו דעתי בדברי רבותינו ז"ל, ומ"מ אמרו וידעתם היום ושאר הפרשה נקשרת יפה במה שפירשתי. ותתפרש גם כן בדרך ההוא על דרך רבותינו זכרונם לברכה. שאין ספק שכאשר תקרינה בעולם מצוקות ותלאות, הוא יותר נקל לאדם לשוב לבוראו למי שאינו שב בעתו בעונה הזאת בזמן הזה. על החיל אשר נגע השם בלבם לפשפש במעשיהם ולשוב בתשובה הן בעבירות שבין אדם למקום הן בעבירות שבין אדם לחברו:

ומה שמייראנו יותר בעבירות שנכשלים בהם בני אדם תמיד הם שני דברים. האחד ענין שבועות וחרמות. והשני עון שנאת חנם, ומה שמזקיקני לומר כן. מפני שאני מוצא שאחד מג' דברים הללו מכביד העבירה ועושה אותה חמורה אחת מהם שהעביר' בעצמה חמורה מד טבעה כע"א ורציחה ונאוף. והשני כשאדם שוגה ונכשל בה תמיד. לפי שהדבר היותר קל שבעולם משיכפל הרבה פעמים נעשה חזק ביותר, כאשר נראה בחוט א' של פשתן שאם נכפילהו פעמים הרבה יהיו כפליו חזקים יותר מחוט ברזל א'. וכמו שהתחיל בפרשה הזאת והיה עקב תשמעון ופירשו חכמינו ז"ל אם המצות הקלות

שאדם דש בעקביו תשמעון, וזהו מה שאמר הכתוב (תהלים מא) למה אירא בימי רע עון עקבי יסובני, כלומר איני ירא מן העבירות החמורות שאיני נכשל בהם אבל אני ירא מן העבירות הקלות שמתוך שאדם חופש אותם לקלות נכשל בהם תמיד והם שבות עבירה חמורה שבחמורות. הנה א"כ ההשנות בחטא מכבידו מחזקו. הדבר השלישי הוא חטא שאין לאדם נטיה אליו בטבעו. כי מה שהאדם נוטה אליו בטבע יש לו קצת התנצלות כמ"ש (שם כא) הן בעוון חוללתי ובחטא יחמתני אמי ואמרו רז"ל (יומא כ) והקב"ה מאי אמר לפתח חטאת רובץ. אבל במה שאין לו לאדם נטיה בטבע אין לו התנצלות. ואם כל אחד מאלו הג' דברים בפני עצמו מכביד העון ומחזקו מה יהא כשיתקבצו שלשתן יחד. ואני רואה שבעון שבועת שוא ושקר נכשלים בני אדם תמיד. על שלשה דרכים הללו. שנשבעין על כל דבר תמיד עד ששב להם למנהג קבוע ומרגלא בפומייהו ואינן נזהרין אם נשבעים באמת או לשקר. אין ספק שעבירה זו מצד עצמה היא מיותר חמורות שבתורה שכתוב בה לא ינקה והושוה לחייב כריתות ומיתות ב"ד, לפי שנשבע לשקר ככופר בהקב"ה. שהרי הוא כאומר שכמו שהש"י אמת כן הוא אמת מה שנשבע עליו. ואם הוא שקר ראה מה יעלה בידו. נמצא שעבירה זו חמורה מצד עצמה ומצד ששונים בה תמיד. שהרי אין מספר לשבועות שהרגיל בהן מוציא בפיו, וההמון בכלל שבועי שבועות להם. אין שום התנצלות בעבירה זו. מפני שאין טבע האדם נוטה אליה. נמצא שמתקבץ בעבירה זו כל מה שיתן חומר בשום עבירה בעולם. וחרמי צבור ג"כ חמורים הם וצריכים תיקון. ושנאת חנם ג"כ על דרך זו שהיא עבירה שמתמיד בה האדם תמיד ואין שום תועלת והנאה לאדם בה ואין הטבע נוטה אליה. מפני זה אמרו רז"ל (יומא ט) ששקולה שנאת חנם כנגד ג' עבירות עבודת אלילים גלוי עריות שפיכות דמים. לפי שהטבע נוטה יותר לאותן ג' עבירות ממה שנוטה לשנאת חנם. ואם באתי לפרש היאך יארך יותר מדאי. ולפי שהנכשל באותן עבירות אינו נכשל בהם אלא פעם אחת בזמן מרובה. ועון שנאת חנם נכשל האדם תמיד.

אלו הדברים כלליים שנכשלים האדם בהן תמיד. אבל הדברים הפרטיים כל אחד ואחד יודע נגע לבבו והמצוה עליו לרפאות את שברו כפי מה שידו משגת. ומי שמשלים חק תשובתו הרי זה משובח ומי שאינו משלים בה אלא שהתחיל בה ולא גמרה הרי הקל מחטאתו. אפילו מי שמשים אל לבו דעת לשוב בתשובה מקל עונשו:

ואני למד דבר זה ממה שכתוב בתורה והיה כי יבאו עליך כל הדברים האלה הברכה וגו' והשבות אל לבבך וגו', ושבת עד ה' אלהיך וגו' ושב ה' אלהיך את שבותך ורחמך ושב וגו', וצריך לדקדק במקראות הללו כי אמר ראשונה והשבות אל לבבך ואח"כ אמר ושבת

עד ה' אלהיך, ופסוק אחרון ג"כ אמר ושב ה' אלהיך את שבותך ורחמך, ואמר עוד ושב וקבצך מכל העמים, וצריך ביאור מה הם שני זוגות הללו. ונראה לפרשם כך, ראשונה אמר והשבות אל לבבך כלו' שתהרהר התשובה בלב אבל לא תשלימנה עדיין שתעשנה בפעל, ואחר תתחזק להשלימה, וזהו שאמר ושבת עד ה' אלהיך ושמעת בקולו וגו' ואחר אמר שעל שני דברים הללו יגמלך ה' על כל אחד ואחד כפי שענינו, על ראשון שהרהרת תשובה בלבך יאמר ושב ה' אלהיך את שבותך ורחמך, כלומר יתנך לרחמים לפני כל שוביך ויניח לך מעצבך, והיה ושב נגזר מלשון בשובה ונחת תושעון. אבל לא יוציאך ה' בשביל זה בלבד לרוחה, שכשם שאתה לא השלמת חק תשובתך כן הוא לא ישלים עמך לפדות נפשך לגמרי, אבל על הדבר השני שהזכיר למעלה והוא ושבת עד ה' אלהיך ושמעת בקולו, שפירושו שתשלים חק תשובתך לגמרי, עליו שנה ואמר ושב וקבצך, כלו' שכמו כן ישלים הוא גאולתך מכל וכל, וכתוב אחריו אם יהיה נדחך בקצה השמים וגו' והביאך ה' אלהיך אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה והיטבך והרבך מאבותיך: ברוך ה' לעולם אמן ואמן:

פרק יא

שופטים ושוטרים וגו' ושפטו את העם משפט וצד (דברים ט"ז:י"ח)

כתב רבינו שלמה יצחקי בפירושיו מנה צדיקים ומומחין לשפוט צדק. והוזקק לפרש כך לפי שאם לא בא אלא לצוות השופטים שישפטו בצדק כבר כתוב אחריו לא תטה משפט, לכך פירש שלא בא אלא לומר שהשופטים אשר ימנה יהיו ראויים לשפוט צדק, כלומר שיהיו צדיקים ומומחין, וכך שנויה בספרי משפט צדק והלא כבר נאמר לא תטה משפט שלא תאמר איש פלוני נאה איש פלוני קרובי כו' ואושיבנו דיין, לפיכך הוצרך להזהיר שנעמיד מומחה וצדיק. ובודאי כי לשון ושפטו את העם מצד עצמו הוא מוכיח שאינו מצות עשה אבל הוא לשון תואר וספור, אלא שבאותה הברייתא השנויה בספרי הוכיח עוד ממה שכתוב אחריו לא תטה משפט, זהו ענין הכתוב כפי מדרש רז"ל:

אבל בעיני פשט הכתוב כך הוא. ידוע הוא כי המין האנושי צריך לשופט שישפוט בין פרטיו, שאם לא כן איש את רעהו חיים בלעו ויהיה העולם נשחת, וכל אומה צריכה לזה ישוב מדיני, עד שאמר החכם שכת הלסטים הסכימו ביניהם היושר, וישראל צריכין זה כיתר האומות, ומלבד זה צריכין אליהם עוד לסבה אחרת והוא להעמיד חוקי התורה על תלם, ולהעמיד חייבי מלקיות וחייבי מיתות ב"ד העוברים על חוקי התורה, עם היות שאין באותה עבירה הפסד ישוב מדיני כלל. ואין ספק כי בכל אחד מהצדדים יזדמנו שני

ענינים, האחד יחייב להעניש איזה איש כפי משפט אמיתי. והשני שאין ראוי להענישו כפי משפט צודק אמיתי אבל יחוייב להענישו כפי תקון סדר מדיני וכפי צורך השעה, וה' ית' ייחד כל אחד מהענינים האלו לכת מיוחדת, וצוה שיתמנו השופטים לשפוט המשפט הצודק האמיתית, והוא אמרו ושפטו את העם וגו', כלומר בא לבאר השופטים האלה לאיזה דבר יתמנו ובמה כחם גדול, ואמר שתכלית מנויים הוא כדי לשפוט את העם במשפט צדק אמיתי בעצמו ואין יכלתם עובר ביותר מזה. ומפני שהסדור המדיני לא ישלם בזה לבדו השלים האל תיקונו במצות המלך.

ונבאר עוד כשנניח צד אחד מהצדדים הרי שנינו בפרק היו בודקין (סנהדרין מ) תנו רבנן מכירים אתם אותו כו' התרתם בו וקבל התראה התיר עצמו למיתה וכו' המית בתוך כדי דבור וכו'. ואין ספק כי כל זה ראוי כפי משפט צדק, כי למה יומת איש אם לא שידע שהכניס עצמו בדבר שיש בו חיוב מיתה ועבר עליו, ולזה יצטרך שיקבל עליו התראה וכל יתר הדברים השנויים באותה ברייתא, וזהו משפט צדק אמתי בעצמו הנמסר לדיינים. אבל אם לא יענש העובר כי אם על זה הדרך יפסד הסדור המדיני לגמרי שיתרבו שופכי דמים ולא יגורו מן העונש, ולכן צוה הש"י לצורך ישובו של עולם במינוי המלך כמו שכתוב בפרשה זו וכי תבא אל הארץ וגו' שום תשים עליך מלך וגו' שהיא מצוה שנצטוינו בה למנות עלינו מלך כמו שבא בקבלת רז"ל (סנהדרין כ) והמלך יכול לדון שלא בהתראה כפי מה שיראה שהוא צריך לקבוץ המדיני, נמצא שמנוי המלך שוה בישראל וביתר אומות שצריכים סדור מדיני, ומנוי השופטים מיוחד וצריך יותר בישראל, וכמו שהזכיר עוד ואמר ושפטו את העם משפט צדק כלו' שמנוי השופטים ויכלתם הוא שישפטו העם במשפטים צודקים אמתיים בעצמם:

ואני מבאר עוד זה ואומר, שכמו שנתיחדה תורתנו מבין נמוסי אומות הקדמונים במצות וחקים אין ענינם תקון מדיני כלל אבל הנמשך מהם היה חול השפע האלהי באומתנו והדבקו עמנו, בין שיראה הענין ההוא לעינינו כעניני הקרבנות וכל הנעשה במקדש, בין שלא יראה כיתר החוקים שלא נתגלה טעמם, מ"מ אין ספק שהשפע האלהי היה נדבק בנו וחל בפעלים ההם עם היותם רחוקים מן הקש השכל, ואין בזה פלא כי כמו שנסכל הרבה מסבות ההויות הטבעיות ועם כל זה יתאמת מציאותם, כ"ש שראוי שנסכל סבות חול השפע האלהי והדבקו בנו. וזה שנתיחדה בו תורתנו הקדושה מנמוסי אומות הנ"ל שאין להם עסק בזה כלל כי אם בתקון ענין קבוצם:

ולפיכך אני סובר וראוי שיאמן כמו שהחוקים שאין להם מבוא כלל בתקון בסדור המדיני הם סבה עצמית קרובה לחול השפע האלהי, כן השפטי התורה יש להם מבוא גדול

וכאלו הם משותפים בין ענין חול הענין האלהי באומתנו ותקון ענין קבוצנו, ואפשר שהם היו פונים יותר אל הענין אשר הוא יותר נשגב במעלה ממה שהם היו פונים לתקון קבוצנו. כי התקון ההוא המלך אשר נעמיד עלינו ישלים ענינו, אבל השופטים והסנהדרין היה תכליתם לשפוט העם במשפט אמתי צודק בעצמו שימשך ממנו הדבק ענין האלהי בנו ישלם ממנו לגמרי סדור עניני ההמוני או לא ישלם, ומפני זה אפשר שימצא בקצת משפטי ודיני האומות הנ"ל מה שהוא יותר קרוב לתקון הסדור המדיני ממה שימצא בקצת משפטי התורה, ואין אנו חסרים בזה דבר, כי כל מה שיחסר מהתקון הנזכר היה משלימו המלך, אבל היתה לנו מעלה גדולה עליהם כי מצד שהם צודקים בעצמם, ר"ל משפט התורה כמש"ה ושפטו את העם משפט צדק ימשך שידבק השפע האלהי בנו.

ומפני זה היה ראש השופטים ומבחרם עומד במקום אשר היה נראה בו השפע האלהי, והוא ענין עמוד אנשי כנסת הגדולה בלשכת הגזית, ולפיכך אמרו רז"ל בפ"ק דמסכת אלילים (דף ח) כיון דחזו דנפישי רוצחים אמרו נגלה מארעין ונקיים בן ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא מלמד שהמקום גורם, ומזה הצד נמשך כל מה שארז"ל כל דיין שדן דין אמת לאמתו ראוי שתשרה שכינה עמהם שנאמר אלהים נצב בעדת אל וגו', ועל זה הדרך מה שאמרו רז"ל בפ"ק דשבת (דף י') כל דיין שדן דין אמת לאמתו אפי' שעה אחת ביום מעלה עליו הכתוב כאלו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית כתיב הכא מן הבקר ועד הערב וכתיב התם ויהי ערב ויהי בקר. והשותפות הזה רומז למה שאמרנו, שכמו שמעשה בראשית נראה בפועל התחתונים שמאתו נתהוה כל מה שנתהוה, כן כל דיין שדן דין אמת לאמתו ממשיך השפע ההוא, ישלם מצד דינו לגמרי תקון מדיני או לא ישלם, שכמו שבמעשה הקרבנות עם היותם רחוקים לגמרי מן ההקש היה נראה השפע האלהי כן במשפטי התורה היה נמשך ושופט, גם כי יצטרך כפי הסדור המדיני תקון יותר אשר היה משלימו המלך. ונמצא שמנוי השופטים היה לשפוט משפטי התורה בלבד שהם צודקים בעצמם כמ"ש ושפטו את העם משפט צדק, ומנוי המלך היה להשלים תקון סדר המדיני. וכל מה שהיה מצטרך לצורך השעה:

ואל תקשה עלי מה ששנינו בפרק נגמר הדין (סנהדרין דף מו) תניא ר' אליעזר אומר שמעתי שב"ד מכין ועונשין שלא מן התורה ולא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה וכו', שנראה ממנו שמנוי הב"ד הוא לשפוט כפי תקון העת והזמן, ואינו כן, אבל בזמן שיהיו בישראל סנהדרין ומלך, הסנהדרין לשפוט את העם במשפט צדק לבד לא לתקון ענינם ביותר מזה, אם לא שיתן המלך להם כחו אבל כאשר לא יהיה מלך

בישראל, השופט יכלול שני הכחות, כח השופט וכח המלך, שהרי מצינו בפ' נגמר הדין (סנהדרין דף מט) א"ל עמשא אכין ורקין קא דריש אזיל אשכחינהו לרבנן דפתיח להו במסכתא אמר כתיב כל אשר ימרה את פיך וגו' יכול אף לדברי תורה ת"ל רק חזק ואמץ, הנה שנתנו בכאן ליהושע כח מלכות אע"פ שלא היה מלך, וכן דרשו רז"ל ויהי בישורון מלך ירמוז למשה:

ואפשר עוד לומר שכל מה שנמשך למצות התורה, בין שהוא כפי הפשט הצודק בין שהוא כפי צורך השעה נמסר לב"ד, כאמרו ושפטו את העם משפט צדק, אבל תקונם ביותר מזה נמסר למלך לא לשופט. והעולה מזה שהשופטים נתמנו לשפוט את העם משפט צדק, ויהיו נמשכים מזה שתי תועליות. הא' שלם לגמרי והוא שיחול השפע האלהי וידבק בהם. הב' לתקן סדורם, ואם יחסר מזה דבר כפי צורך השעה ישלימנו המלך, למצא ענין המשפט מסור רובו ועקרו לסנהדרין ומעוטו אל המלך, וזה היה חטאם של ישראל בדבר המלוכה אשר שאלו, והוא ענין נתקשו בו הרבה מן הראשונים, כי אחרי שהיו מצווים להקים עליהם מלך כמו שנאמר כי תבא אל הארץ וגו' ואמרת אשימה עלי מלך ואמרו רז"ל (סנהדרין ב) שהיא אחת מג' מצות שנצטוו ישראל בכניסתן לארץ א"כ מה פשעם ומה חטאתם כששאלוהו:

אבל על דעתי הוא כך, שהם רצו שעקר המשפט במה שבין אדם לחבירו יהיה נמשך מצד המלכות, והוא אומרו (שמואל א ח׳:ד׳-ה׳) ויתקבצו כל זקני ישראל ויבואו אל שמואל הרמתה ויאמרו אליו הנה אתה זקנת ובניך לא הלכו בדרכיך עתה שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים, ופירושו אצלי הוא כך שהם ראו שמה שצריך לסדור המדיני יהיה מתוקן כשימשך מצד המלכות משימשך מצד השופט, ולכן אמרו הנה זקנת ולא תוכל לשפוט עוד ובניך אינם ראוים שיחול בנו הענין האלהי על ידיהם כי אינם הולכים בדרכיך, ולכן ראוי שיהיה לנו מלך ושיהיה משפטנו על פיו, והוא אמרם שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים, והם שגו בזה כי בני שמואל עם היות שלא היו חסידים כאביהם מ"מ לא היו מעוותי משפט כמ"ש בפ' במה בהמה יוצאה (שבת נו) אמר ר"ש בר נחמני אמר ר' יונתן כל האומר בני שמואל חטאו אינו אלא טועה שנא' ויהי כי זקן שמואל וכו' ולא הלכו בניו בדרכיו בדרכיו הוא דלא הלכו הא מחטי לא חטאו אלא מה אני מקיים ויטו אחרי הבצע ויקחו שוחד שלא עשו כמעשה אביהם שהיה שמואל הצדיק מחזר בכל מקומות ישראל ודנם בעריהם שנאמר וסבב בית אל והגלגל והמצפה ושפט את ישראל והם לא עשו כן אלא ישבו בעריהם כדי להרבות שכר לחזניהם ולסופריהם, וכיון שלא היו מעוותי משפט ימשך מצד שופטם את ישראל כפי התורה שיחול ענין האלהי בהם,

אלא שישראל נטו בעת ההיא יותר לתקון קבוצם המדיני, ואלו שאלו להם מלך בסתם שיאמרו שימה לנו מלך, או שיבקשוהו לסבת תקון מלחמותיהם לא ימצא להם בדבר הזה עון אשר חטא אבל מצוה, אך הי' חטאתם באמרם שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים, שרצו שיהיו משפטיהם נמשכים מצד המלכות לא מצד שופטי התורה, ויורה על זה מה שכתוב אחריו וירע הדבר בעיני שמואל כאשר אמרו תנה לנו מלך לשפטנו, לא אמר כאשר אמרו תנה לנו מלך בלבד כי לולי אמרו כן לא היה רע בעיניו, אבל מה שהוקשה לו באשר אמרו לשפטנו, ומפני זה אמר ה' לשמואל לא אותך מאסו כי אם אותי מאסו ממלוך עליהם. כי הם בוחרים בתקון ענינם הטבעי משיחול בהם ענין האלי. וכשהוכיחם שמואל לא נעתקו מכונתם אבל היטיבו מעט שאלתם לומר כי אינם שואלים המלך מצד המשפט לבד אבל מצד תקון מלחמותיהם, והוא אמרם והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם מלחמותינו, ולכן הוכיחם שמואל ואמר גם עתה התיצבו וראו את הדבר הגדול הזה אשר ה' עושה הנה קציר חטים היו אקרא אל ה' ויתן קולות ומטר. ופירושו הוא דעו שגגתכם אשר בחרתם בבמה שיראה בעיניכם מתוקן סדור ענינכם הטבעי, שאינו כן. אבל הדבר בענין האלהי משנה ענין הטבעי ברצונו, כי הנה קציר חטים היום איננו ראוי לגשם ומטר כפי ענינו הטבעי, אבל מצד ענין. האלהי הדבק בי אקרא אל ה' ויתן קולות ומטר. ולכן היה ראוי לכם לבחור יותר במה שיחול ממנו הענין האלהי בכם והוא משפט השופטים שכתוב בם ושפטו את העם משפט צדק יותר ממשפטי המלכות אשר יעשה כרצונו, שזה ההבדל בין השופט והמלך. שהשופט משועבד יותר למשפטי התורה מהמלך, ומפני זה הזהיר המלך וצוהו שיהא לו ספר תורה שני ויביא עמו, וזהו אמרו והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו וגו' והיתה עמו וגו' לבלתי רום לבבו, כלו' שמתוך שהמלך רואה שאינו משועבד למשפטי התורה כמו השופט צריך אזהרה מרובה לבלתי יסור מן המצוה ימין ושמאל ולבלתי רום לבבו מאחיו כפי היכולת הגדול שנותן לו הש"י, אבל בשופט לא הוצרך בכל אלו האזהרות לפי שיכלתו מוגבל כפי משפט התורה באמרו ושפטו את העם משפט צדק, והזהירו שהמשפט ההוא לא יטהו בשום פנים באמרו לא תטה משפט.

והזהירו עוד שלא יקח שוחד גם לשפוט צדק באמרו לא תקח שוחד וגו', וכתב רש"י ז"ל כי השוחד יעור משקבל שוחד ממנו אי אפשר שלא יטה לבו בטענותיו להפך בזכותו. ויסלף דברי צדיקים דברים המצודקים משפטי אמת, והוזקק רש"י לפרש כן כדי שלא יהא דבר אחד נכפל שני פעמים, לכך פירש שאמרו יעור עיני חכמים אינו רוצה לומר בגמר דין, אלא שמתוך שלבו קרוב אצלו מהפך בזכותו יותר מדאי כאותו מעשה דר'

ישמעאל בר' יוסי בפרק שני דייני גזרות (כתובות קה) דקאמר בהדי דקא אזיל ואחי אמר אי בעי טעין הכי ואי בעי טעין הכי, ומתוך שהוא מהפך בזכותו כל כך השוחד אשר לקח יסלף המשפט אשר היה ראוי לדון בו לאמתו ויסלפנו, זהו דעת רש"י ז"ל:

ואני אומר עוד בפשט הכתוב כי הוא מונע השוחד אפי' תהיה כונתו לשפוט משפט אמת מפני שני דברים, האחד שיש לחוש שהשוחד יעור עיני שכלו וגם כי יחשוב לדון דין אמת יעותנו, זהו אמרו כי השוחד יעור עיני חכמים, ונתן טעם עוד באמרו ויסלף דברי צדיקים כלו' שגם אם ישפוט משפט אמת יהיה נראה למי שנתחייב בדינו שהשופט עוות משפטו מפני הכסף שלקח, כי מתועלות המשפט הוא שגם אותו שנתחייב בדין אינו נעצב על הדבר כדאמר בסנהדרין בפרק קמא (דף ז) ההוא דהוה קאמר ואזיל דאזיל מבי דינא ושקל גלימא לזמר זמר וליזל באורחא אמר ליה שמואל לרב יהודה קרא כתיב וגם כל העם הזה על מקומו יבא בשלום. ולכן אסרה תורה לקחת שוחד אפילו לשפוט משפט אמת. גם לזאת הסבה שהשוחד מטה ומסלף הדבר המצודק לכף חובה. ויהיה פירושו ויסלף כענין שכתוב (משלי כא) משכיל צדיק לבית רשע מסלף רשעים לרע, פירושו שמתוך שהצדיק מבין ויודע רוע מעללי הרשע הוא מסלף ומטה פעליו לרע, גם כי יראה מעלליהם שהם טובים, אף כאן השוחד מטה ומסלף הדבר המצודק לכף חובה שגורם שיסלפם לכף מי שמתחייב בדין, כי ויסלף פועל יוצא מפועל הדגוש ואע"פ שבא דומה לו עומד במקומו, כמו יעור עיני חכמים לחזק הפעולה:

ואחר שצוה במנוי הדיינים ושפטו את העם משפט צדק, התחיל במה שהוא יותר ראוי שיהיו יותר זריזים השופטים לענשו וליסרו והוא עבודת אלילים והנמשך ממנה, ואע"פ שהשורש קודם בטבע וסדר לענפים, לפי שאיסור הענפים הוא יותר קל הדבר מצוי ביותר שיכשלו בני אדם, מה שאין כן בעבודת אלילים עצמה דמבדיל בדילי אינשי מיניה והדבר רחוק שיכשלו בו בני אדם כמו שנרמז בפרשה וכמו שאפרש עוד.

והתחיל והזהיר שלא ליטע אילן בהר הבית אפי' שלא לעבדו ואע"פ שאין בדבר עצמו איסור כלל, מפני שהיו האמוריים נוהגים כן בתי עבודת אלילים שלהם צונו כדי להתרחק מהם שלא נעשה כמעשיהם, לפי שדמיון חלושי הדעות ישוה הדברים שעניניהם דומים ואע"פ שיש בהם התחלפות רב בעצם ומזה הטעם נאסרה המצבה אע"פ שהיתה אהובה בימי האבות כמו שכתב רש"י ז"ל, מפני שהאמוריים נהגו כן לע"א, וסמך לזה תזבח לה' אלהיך שור ושה אשר יהיה בו מום. וצריך טעם לסמיכות זה לבאר למה בא אזהרה זו בתוך ע"א, וראיתי לר' אברהם בזה דברים שאינם מספיקים:

ועל דעתי מפני שכתב שהש"י שנא המצבה אע"פ שאהבה תחלה לפי שהם אהבוה, א"כ אחר שאנו מרחיקים מה שהם מקרבים יש לנו לקרב מה שהם מרחיקים, ואחר שאינם מקריבים בהמה שהיא מחוסרת אבר כמפורש במסכת האלילים שלא נרחיקה אנחנו, אבל נרחיק המומין שאינן מרחיקין ולא נרחיק מה שהם מרחיקים, לפיכך פירש ואמר שאין הדבר בזה כן שאסור לנו לזבוח לה' ית' כל בהמה שתהיה בעלת מום או שיהיה בה כל דבר רע מאיזה מין שיהיה, ונתן הסבה בזה ואמר כי תועבת ה' אלהיך הוא, כלו' שאר הדברים כלם שמנעם הכתוב שלא להדמות כמעשיהם אין בהם דבר שימשך ממנו בזיון לעבודת ה' ית', ואין הדבר כן בזובח משחת לה' כי תהיה עבודתנו נמבזה בכך כענין שכתוב הקריבהו נא לפחתך וגו':

ואחר שהזהיר על הדברים האסורים מפני סרך עבודת אלילים התחיל בעונש ע"א עצמה וכתבה באחרונה לרוחק מציאות הדבר, והתחיל ואמר כי ימצא בך באחד שעריך וגו', ומפני שהענין הזה רחוק שימצא שאיש אחד מישראל ילך ויעבוד עבודת אלילים מה שאין כן בשאר עבירות אשר יכשלו רבים לתוקף יצר, לכך כתיב והוגד לך ושמעת ודרשת היטב, והנה מצינו הלשון הזה בתורה בג' מקומות, האחד בעיר הנדחת שכתוב בה ודרשת וחקרת ושאלת היטב וגו'. והב' כאן בעבודת אלילים ודרשת היטב והנה אמת נכון הדבר, והשלישי בעדים זוממים ודרשו השופטים, ואע"פ שרז"ל דרשו שכך הדין בכל דיני ממונות ולמדו מכאן ליתן האמור של זה בזה כדאיתא בריש פרק היו בודקין אותו בשבע חקירות (דף מ) ואמרינן בגמרא מנא הני מילי אמר רבי יהודה דאמר קרא ודרשת וחקרת ושאלת היטב בעיר הנדחת, והוגד לך ושמעת ודרשת היטב בעבודת אלילים, ודרשו השופטים היטב בעדים זוממים, אעפ"כ אני אומר שלפיכך נכתבו אלו הלשונות באלו המקומות בלבד להעיר אותנו שכל דבר שמציאותו רחוק אין ראוי שיאמינו השופטים ושיענשו הנחשד עליו אלא אחר הדרישה הגדולה, וכפי רוחק מציאות הענין כן ראוי שתהיה הדרישה יותר גדולה. ואין ספק שאין בתורה עבירה יותר חמורה מע"א וכפי חומר שבה ראוי להיות נכשליה מועטים, ושאין ראוי שיחשד שנכשל בה איש, ושאין ראוי ליענש רק אחר החקירה גמורה, אבל מה שהוא רחוק מזה שעיר אחת כלה יסכימו לעבור עבירה חמורה, ומפני זה הפליגו להאריך בעיר הנדחת שנתחזק בדרישה וחקירה ושאלה מאד, ולפיכך כפל הענין ואמר ודרשת וחקרת ושאלת, לפי שהענין רחוק מציאותו מפני חומר העבירה, ומפני היות נכשליה מרובים לפיכך אין ראוי שיאמין רק אחר תכלית החקירה. אבל יחיד העובד ע"א אין מציאותו רחוק כ"כ כמציאות רבים העובדים אותה ומפני זה לא צוה השופטים להפליג בחקירה כל

כך כמו שצוה בעיר הנדחת ששם אמר ודרשת וחקרת ושאלת היטב וכאן לא אמר אלא ודרשת היטב, ואעפ"כ מפני שמצוא איש אחד נכשל בע"א יותר רחוק מהמצאו נכשל בשאר העבירות מפני חומר שבה, לפיכך נכתב בה ודרשת היטב להורותנו שאין ראוי לחשוד חשד ולהעניש איש מישראל על דבר המכוער הזה אם לא אחר טוב הדרישה.
ובעדים זוממים נכתב לשון שוה כאותו שנכתב ביחיד העובד ע"א ששם נאמר ודרשו השופטים היטב. והורה הלשון שאין מציאות עדים זוממים רחוק כמציאות עיר הנדחת אבל הוא רחוק כיחיד העובד ע"א. וצריך טעם למה שאין זה מפני חומר העבירה שהרי כמה עבירות שבתורה חמורות כזו, אבל הטעם כמו שאומר, ידוע הוא שאפי' מי שמוחזק בשקר אינו רגיל להיות משקר בדבר שהוא עשוי להתברר, ולפיכך, ארז"ל (יבמות צג) דמלתא דעבידא לגלויי אפילו קרוב ואפילו אשה נאמנין בכך, וידוע שרוב המשקרים לא היו בודים מלבם דבר חדש שלא היה כלל, אבל במעשה אחר שנעשה ישקרו וישנו צורתו ותכונותו, מפני שאין הדבר שישקרו בו עשוי להתברר אחר אשר המעשה נעשה.
ואם ימצא מכזב יהיה בודה מלבו מעשה אחד לגמרי יהיה זה זר מאד, אבל לא ימצא מכזב שיפליג בשקרותו כל כך שיעיד בדבר שהיה במקום אחד והוא לא היה כלל באותו מקום בזמן שהוא מעיד שעשה המעשה ההוא, אם לא שיזדמן לזה על צד תכלית הזרות הגמור, לפי שהמכזב ירא לנפשו מאותן בני אדם שראוהו במקום אחר שיוכיחו עליו חרפתו, וידוע הוא שענין עדים זוממים הוא על זה הצד שהם מעידים בדבר אחד שנעשה במקום פלוני ובזמן פלוני והמזימין באין ואומרים שלא היו במקום ההוא כלל באותו זמן, והמצא מכזב בכיוצא בזה רחוק מאד. ומפני רוחק מציאות זה צותה התורה שקודם שנעניש העדים נדרוש היטב אם הוא אפשר שהפליגו לשקר כיוצא בזה, ומפני זה הענין בעצמו הוא שצותה התורה שנאמין לאחר דרישה טובה המזימין יותר מהמוזמין ואע"פ דתרי ותרי נינהו כמו שאמרו רז"ל (סנהדרין כז), והסבה בזה לפי שיותר רחוק שישקרו המזימין מהמוזמין, אע"פ ששניהם מכניסין עצמן בדבר הראוי להתברר, אעפ"כ המזימין מכניסין עצמן בזה יותר מהמוזמין, אולי חשבו שלא ראם שום אדם במקום אחר באותו זמן ולכן הכניסו עצמן באותו שקר עם היותר זר. אבל המזימין אם אין אמת בדבריהם איך לא יראו המוזמין שיודעים האמת בעצמם שיוכיחו שהאמת אתם ויעידו זה אנשי אותו המקום שראום שם באותו זמן שאמר שנעשה המעשה ההוא היה מהמעשה או לא היה, הנה אין ספק שכל זמן שהמוזמים לא יבררו שהאמת כדבריהם שראוי להאמין המזימין יותר.

ולא יסתור מה שאמרו רז"ל דעדים זוממין חדוש הוא דמאי חזית דסמכת אהני, רוצה לומר שאין דרך התורה לסמוך על הנראה מהמעשה אם הוא אמת אם לאו כי אם על עדות שני עדים, שהרי האמינה התורה שני קלי עולם כל זמן שלא יהו פסולים להעיד כמשה ושמואל שידענו בהם שלא ישנו שום דבר אפילו בשיחה קלה, הנה א"כ נסמוך יותר כאן על המזימין יותר מהמוזמין מפני היות דברי המזימין יותר נראין שיהו אמת הוא חדוש ויציאה מדרך התורה בשאר המקומות, ומ"מ הדברים מראים כמש"כ, שכפי היות הדבר מכוער ורחוק שימצא חייבה התורה שנדרוש הענין היטב קודם שנאמינהו ונפסוק עליו הדין:

ואחר שהשלים מנוי מצות השופטים ויכלתם מהו ומה ראוי שישתדלו בו יותר והוא למחות זכר ע"א, התחיל לבאר אל השופטים אם יקרה להם ספק בדבר מה איך יתנהגו, וצוה אליהם שיתנהגו בדבר ההוא ע"פ מה שיבררו ב"ד הגדול כאמרו כי יפלא ממך דבר וגו' על פי התורה וגו', ובא בקבלה ז"ל אפי' אומר לך על ימין שהוא שמאל וכו', כלו' אפי' ברור לך שאין האמת כדברי הוראת הסנהדרין אעפ"כ שמע אליהם, כי כן צוה ה' ית' שננהוג בדברי תורה ומצותיה כפי מה שיכריעו הם, יסכימו לאמת או לא יסכימו. וזה ענין ר' יהושע עם רבן גמליאל שצוהו רבן גמליאל שיבא במעותיו ביום הכפורים שחל להיות בחשבונו וכן עשה, שאחר שהש"י מסר ההכרעה אליהם מה שיסכימו הם הוא מה שצוה ה' בדבר ההוא, ועל זה אנו בטוחים במצות התורה ובמשפטים שהם מקיימים רצון השם ית' בהם כל זמן שנסמוך על מה שהסכימו גדולי הדור.

והוא אמרם בריש חגיגה (דף ג) שמא תאמר הואיל והללו מטמאין והללו מטהרין וכו' היאך אני לומד תורה מעתה ת"ל כלם נתנו מרועה אחד כלן פרנס אחד אמרן מפי אדון כל המעשים ברוך הוא שנא' וידבר משה את כל הדברים האלה. הנה ביאר המטהרין והמטמאין הפוסלים והמכשירים כלן אמרם משה מפי הגבורה ואי אפשר אם לא על צד שכתבנו, כי אחרי שדברי המטמאים והמטהרים הפכיים בעצמם אי אפשר ששניהם יסכימו לאמת איך נאמר שכלן נאמרו למשה מפי הגבורה ומי איכא ספיקא קמי שמיא. אבל הענין כך על הדרך שכתבנו, שה' יתברך מסר הכרעת אלה כלם לחכמי הדור וצונו שנמשך אחריהם, ונמצא שמה שיסכימו הם בדבר מהמדברים הוא מה שנצטוה משה מפי הגבורה, וגם כן נאמין שאם הסכימו הפך האמת ונדע זה על ידי בת קול או נביא אין ראוי שנסור מהסכמת החכמים. וזה הוא ענין ר' אליעזר הגדול עם החכמים כמוזכר בפרק הזהב (בבא מציעא דף מח) שאע"פ שנתן אותות גדולים וחזקים שהאמת כדבריו ויצתה בת קול מן השמים ואמרה מה לכם אצל ר' אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום

אעפ"כ כשלא רצה להסכים לדבריהם נמנו עליו וברכוהו. לפי שלא מסר הש"י הכרעת ספקות התורה לנביא ולא לבת קול אלא לחכמי הדור, וזה שעמד ר' יהושע על רגליו ואמר לא בשמים היא:

ומפורש עוד בתמורה, שאין צריך לומר שאין ראוי שימשך אחר הנביאים הפך הסכמת החכמים אבל גם אם יספקו החכמים בדבר מה, אין לנו שנקח ביאור הספק ההוא על פי נביא אבל יותר טוב שישאר הדבר בספקו, שאמרו שם שבימי אבלו של משה נשתכחו וכו' ואמרו לו ליהושע שאל ואמר להם לא בשמים היא, ונאמר עוד שם שעמדו עליו כל ישראל ואמר לו הקב"ה לומר לך אי אפשר לך וטרדן במלחמה:

והנה יש כאן מקום עיון כי זה ראוי שימשך על דעת מי שיחשוב שאין טעם למצות התורה כלל אלא כלן נמשכות אחר הרצון לבד, ולפי זה אחר שהדבר מצד עצמו איננו ראוי להיות טמא או טהור דרך משל אבל מה שטמאתהו או טהרתהו נמשך אחר הרצון לבד, הנה א"כ לפי זה הנמשך אחר כל מה שיניחו חכמי הדור שאי אפשר שיהיו דבריהם על הפך האמת, וא"א שימשך מהענין ההוא בנפשותינו דבר מגונה כלל, אבל אחרי שאנחנו לא נבחר בזה הדעת, אבל נאמין שכל מה שמנעתהו התורה ממנו מזיק אלינו ומוליד רושם רע בנפשותינו ואע"פ שלא נדע סבתו, לפי זה הדעת א"כ כשיסכימו החכמים בדבר אחד טמא שהוא טהור מה יהיה, הלא הדבר ההוא יזיק אותנו ויפעל מה שבטבעו לפעול, ואע"פ שהסכימו בו החכמים שהוא טהור. ואלו יסכימו הרופאים על סם אחד שהוא שוה והוא על דרך משל חם במעלה הרביעית, שאין ספק שלא תמשך פעולת החום בגוף מה שיסכימו בו הרופאים, אבל כפי טבעו בעצמו, כן הדבר שאסרה לנו התורה מחד שהוא מזיק בנפש איך ישתנה טבע הדבר ההוא מצד שהסכימו החכמים שהוא מותר, זה אי אפשר רק על צד הפלא, והיה ראוי אם כן יותר שנמשך בזה על פי מה שתתברר לנו מצד נביא או בת קול, שעל דרך זה נתברר לנו אמתת הדבר בעצמו:

ויש לומר בזה, שהענין נוהג במצוה זאת בחקת התורה כמו שינהגו הכחות הטבעיים בחק הטבע, שכמו שהן הטבעו באדם או בדבר הטבעי אשר לו הכחות ההן לצורך תקונו, ובכלל על הרוב ימשך מהם תקון, ועם כל זה לפעמים ועל צד הזרות ימשך מהם בעצמם הפסד, הטבע לא נשמר מן ההפסד כי אי אפשר שיהיה תקונו ביותר מזה, כן הענין בשוה בחק המצוה הזאת, כי כמו שהכח המושך הטבע באדם כדי שימשוך מזונו אי אפשר לו מבלעדיו, עד שאם יבטל הכח ההוא ימות, ועם כל זה הכח המושך ההוא ימשוך דבר בלתי נאות יתילד ממנו חולי ברוב הזמן, והטבע לא ישגיח על זה, אבל

עקר כונתו היה על התקון הכללי הנמשך תמיד ולא יקפיד על ההפסד הנופל על צד הזרות, שאי אפשר לתקון ענינו ביותר מזה, כן הענין במצוה זו בשוה, שהתורה השגיחה לתקן ההפסד שהיה אפשר שיפול תמיד והוא פרוד הדעות והמחלוקת, ושתעשה תורה כב' תורות, ותקצה ההפסד התמידי הזה כשמסרה הכרעת הספקות לחכמי הדור, שעל הרוב ימשך מזה תקון ויהיה משפטם צודק, כי שגיאות החכמים הגדולים מועטות ממי שהוא למטה מהם בחכמה, וכ"ש כח הסנהדרין העומדים לפני ה' ית' במקדשו ששכינה עמהם, ועם היות שלפעמים אפשר שעל צד הפלא והזרות ישגו בדבר מה, לא חששה תורה להפסד ההוא הנופל מעט, כי ראוי לסבול אותו מצד רוב התקון הנמשך תמיד, ואי אפשר לתקן יותר מזה, כמו שהוא בחק הטבעי בשוה.

בחרה התורה שתמסור הכרעת הספקות לחכמים ולא מסרה לנביאים, לסבות רבות, שהדבר ברור שאין הנביאים מתנבאים בכל עת, וא"כ מה נעשה בימים אשר היה דבר ה' יקר אלינו, ועוד שגלוי וידוע היה לפניו שהנבואה לא שופעת אלינו תמיד אבל יגיע עת שיגרמו עונינו לסתום חזון ונביא, ואם הכרעת הספקות תהיה נמסרת לנביאים מה נעשה בזמן אין חזון נפרץ, נשוטט לבקש את דבר ה' ולא נמצא. ולכן חכמתו גזרה שתמסר ההכרעה לחכמים אשר לא סר ולא יסור, כמו שהובטחנו על זה כי לא תשכח מפי זרענו ועוד שאין נבואת הנביא שצויתנו התורה המשך אחר דבריו, בענין שלא יהיה אפשר שיפול בו ספק אם היא אמתית אם לאו, כמו שיתברר לפנינו ולכן בחרה התורה יותר שתמסר ההכרעה לחכמים שיסכימו עליה בטעם וראיה משתמסר לנביא, אחר שלא יתאמתו דבריו כי אם מצד האות ואותו אות אפשר שיהיו דברים בגו:

ואני סובר עוד שאי אפשר שימשך ממה שיכריעו הסנהדרין הפסד בנפש כלל, גם כי יאכילו דבר האיסור ושיאמרו בו שהוא מותר. לפי שהתקון אשר ימשך בנפש מצד ההכרעה למצות החכמים מורי התורה הוא הדבר היותר אהוב אצלו, כאמרו הנה שמוע מזבח טוב, ותקון ההוא יסיר הרוע אשר הוא מעותד להתילד בנפש מצד אכילת הדבר האסור ההוא, וכיוצא בדבר זה בעצמו יקרה בגוף, כי המאכל המזיק כשיאכלהו האוכל על דעת שמועיל אליו, הנה מחשבתו תפעל באוכל ההוא ויסור ממנו היזקו אם לא שיהיה מופלג. כן הענין כשימשך האדם אחר מצות הסנהדרין, גם כי ישיגו ויכירו בדבר האסור שהוא מותר, המשכו אחר עצתם והיותו נמשך אחריהם יסיר מנפשו כל אותו רוע שהיה ראוי שיתילד מצד אכילת הדבר האסור ההוא, ולכן צותה התורה ואמרה לא תסור מן הדבר וגו'. והנה נשלם בזה ענין השופטים ותקונם:

ולפי שהסידור המדיני לא תושלם על פי השופטים לבד כמו שביארנו, אם לא שישלימנו המלך, התחיל לצוות במצות הקמתו, ואמר כי תבא אל הארץ וגו' ואמרת אשימה עלי מלך וגו', ומן הנראה שאומר אשימה כמ"ש לעתיד בימי שמואל כמ"ש הרמב"ן ז"ל.

ואני מוסיף עוד ביאור בפסוקים האלה שהוא אמר כי תבא אל הארץ, כי תגבר עליך תאותך להדמות אל הגוים אשר סביבותיך, שעקר הנהגתם נמשך מצד המלכות, עכ"ז השמר לך שלא תרצה להדמות אליהם לגמרי כי הם ממליכין עליהם האיש אשר יחפצו בו יותר, אבל אתה לא תשלוט עליך תאותך כל כך אשר גם כי תאמר אשימה עלי מלך ככל הגוים, השמר לך שלא תמליך ככל אות נפשך, אבל יהיה המלך אותו אשר יבחר ה' אלהיך בו, ואמרו בספרי ע"פ נביא.

ולפי שכח המלך גדול איננו משועבד למשפטי התורה כמו השופט, ואם לא יהיה שלם ביראת אלהיו יבוא להפריז על המדות יותר במה שיתחייב לתקון הכלל, צוהו שיהיה ס"ת עמו תמיד, כאמרו והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו את משנה התורה הזאת והיתה עמו וקרא בו וגו', ירצה בזה על מצות התורה בכלל, אם יבטל שום מצוה לצורך תקון זמנו, לא תהיה כונתו לעבור על ד"ת כלל ולא לפרוק מעליו עול יראת שמים בשום צד, אבל תהיה כונתו לשמור את כל דברי התורה הזאת ואת החקים האלה לעשותם, שבכל מה שיוסיף או יגרע יכוין כדי שחוקי התורה יהיו יותר נשמרים, כאשר נאמר עד"מ כשיהיה הורג נפש בלא עדים והתראה לא תהיה כונתו להראות ממשלתו עליהם שהוא שליט על זה, אבל יכוין בעשות זה כדי שמצות לא תרצח תתקיים יותר ולא יתרצו עליה.

ולפי שהוא מושל ממשל רב והוא מעותד להתגאות, על זה הזהירו להשמר מזה כאמרו לבלתי רום לבבו מאחיו, זו מצוה כוללת למלך והדיוט, ונתיחדה למלך לשתי סבות, אחת שהוא מעותד להכשל בגאוה וגודל הלב, השנית שנלמוד קל וחומר להדיוט כך כתב הרמב"ן ז"ל.

ולפי דעתי שיש במלח צד ייחדהו שממנו ראו יותר שלא ירום לבבו מצד המלכות יותר ממה שראוי שלא ירום לב שער בני אדם מצד המעלות הנמצאות בהם והוא שידוע שהמלכות אינו דבר דבק למלך אבל הוא דבר ניתן אליו מאת העם או מאת השם יתברך לצורך תיקון העם או לצורך תיקון עצמו וזה שאמר טוב ילד מסכן וחכם ממלך זקן וכסיל אשר לא ידע להזהר עוד כי מבית האסורים יצא למלוך. נמצא שאין המלכות דבק עם המלך אבל תואר נוסף עליו לצורך תיקון הכלל ולכן אין ראוי למלך שיראה עצמו כמושל ושליט על העם אבל כעבד עליהם לצרך תקונם לצורך תיקונם. ומפני זה אמרו בהוריות

(י.-י:) כסבורים ששררות אני נותן לכם. עבדות אני נותן לכם שנאמר וידברו אליו לאמר אם היום תהיה עבד לעם הזה (מלכים א יב ז) וזה שאמר דוד שאו שארים ראשיכם וכו' ויבא מלך הכבוד, מי זה מלך הכבוד וכו' (תהלים כד ז-ח). ונמצא כתוב לרבינו יונה במגילת סתרים שלו שפירש כך שהמלאכים כולם אינם מולכים על הכבוד אבל הוא מולך עליהם כי כפי מה שירצו ההמון לתת לו מן הכבוד כן יהיה לו מן המלכות עד שאם ירצו להסיר מהן כל הכבוד ההוא יוסר מהם המלכות לגמרי, ונמצא שאין מולכים על הכבוד. אבל הוא מולך עליהם אבל השפ יתברך הוא מלך הכבוד. כי היא מולך ומושל עליו ואחרי שאין כבוד המלך ומלכותו לתיקון עצמו רק לתיקון העם, ראוי יותר שלא ירום לבבו מצד מלכותו יותר ממה שראוי שלא ירום לב החכם מצד חוכמתו אשר קנה או השפיע השם עליו אליו לתיקון נפשו ראשונה. גם ראוי יותר שלא ירום לבבו מצד מלכותו יותר ממה שראוי שלא ירום לב אחד מהמון האנשים אשר אסף אושר ונכסים להיות המכוון מהמלכות ראשונה בעצם תיקון העם לא תיקונו.

ולפיכך נתיחדה המצוה הזאת במלך, ואמר לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל ופירש רש"י ז"ל אפי' על מצוה קלה של נביא וזה הדבר משועבד אליו המלך יותר ממה שמשועבד אליו השופט כי אין השופטים משועבדים לנביאים במשפטי התורה כמו שכתוב למעלה:

ונשלם בכאן מנוי שני הכתות האלה שהם השופטים והמלך ויכלתם בדבר המשפט, אבל הדבר הנשאר להשגיח עליו הוא תקון הכתות האלה במחיתם וענינם כדי להשלים הדבר שנתמנו עליו, הנה כת המלכים אינה צריכה תקון בזה כי הם שלימים על הארץ והכל שלהן, אבל על כת שופטים צריך להשגיח, והנה רוב השופטים היו משבט לוי לפי שהם היו יותר פנויים מצד שלא היו טרודים בעסקיהם כי לא היה להם חלק ונחלה עם ישראל, וכן שנינו בספרי ובאת אל כהנים הלוים ואל השופט מצוה בבית דין שיהיו בהם כהנים ולוים, וזהו שאמר כתוב יורו משפטי ליעקב, ולפיכך התחיל הכתוב בסדור ותקון ענינם ואמר שאין ראוי שיהיה לכהנים חלק עם ישראל בעבור שלא יטרידם עסקם בנחלתם מהשלים כל מה שצריך במקדש שיהיו פנוים בלמוד התורה למען ישפטו העם משפט צדק, וזכה להם מהקרבנות הנעשים במקדש בשר חטאות ואשמות וזולתם אשי ה' ונחלתו יאכלון ומאת העם זכה להם כל מה שיצטרך למתיתם באמרו וזה יהיה משפט הכהנים וגו' ראשית דגנך וגו'. והנה זה כולל כל צרכי האדם ההכרחיים כי הנה יש להם תרומות ומעשרות דגן ותירוש ויצהר ומזבחי המקדש מאת זובחי הזבח בשר ללפת בו את הפת. והראשית הגז יסתפקו במלבושים הצריכין להם כי לצורך מלבושיהם זכתה

אליהם תורה ראשית גז, ומפני זה אמרו במסכת חולין (דף לז) כבשים שצמרן קשה פטורים מראשית הגז שנאמר ומגז כבשי יתחמם, כי אחר שלא זכתה תורה לכהנים ראשית הגז רק לצורך מלבושיהם הכבשים שצמרן קשה ואינן ראויים לכך פטורין ממנו: והנה השלים בכאן להם כל צרכיהן התמידיים ההכרחיות. אבל ידוע שיזדמנו לאדם הוצאות מקריות יוצאות מהסדור המורגל לפיכך זכתה להן תורה קצת דברים מקריים שאינן תמידיים. כשדה חרמין וגזל הגר ובזה השלים התורה כל צרכיהן ותקנה וזכתה להן מצוי למצוי ושאינו מצוי לשאינו מצוי:

והנה בכאן נשלם כל תקון כתות השופטים מעמידים משפט. כי כתות המלכים אינה צריכה תקון בשכבר ענינם מתוקן בעצמו. וכת השופטים שצריכה תקון כבר השלימו בכל המצטרך אליהם:

ואחר שנשלם זה בא להזהיר האדם למנוע מדרכי האמורי, וידוע הוא שרוב הדברים ההם תכלית שהם מכוונים בהם שני דברים. האחד להשיג תועלת בעולם הזה כאסיפת הקנינים ונצוח המלחמות. ולזה יחדו עתים ושעות הראויות לכל ענין וענין כפי סברתם, והשני הוא שישיגו הקדמת הידיעה בדברים העתידים. וידוע הוא האנשים שהיו יותר נפתים לזה ורודפים אחריו היו המלכים, כי הם נכספו לזה יותר לצורך מלחמותיהם ורוב ענינם. ומפני הענין הזה היו רוב מלכי ישראל נכשלים בדברים האלה עד שראינו שאול משיח ה' דרש לאשה בעלת אוב לדעת מה יהיה אחריתו, ומפני זה סמך האזהרות למצות הקמת המלך. להורות שראוי למלך שיזהר מהכשל בזה ולא יהיה נכסף לדעת מה יהיה אחרית כל פרט ופרט מעניניו, כי ה' יתב' ישלים כל המצטרך אליו עד שלא יצטרך לצאת מגדר התורה כלל. ולכן אחר שמנע ואסר כל הדברים האלה כתב אחרי כן תמים תהיה וגו'. ועל דרך המפרשים הוא מצוה שיתהלך האדם בתמימות עם ה' יתב' ואל יתחכם יותר לדרוש ולתור ע"פ דרכי האמורי לדעת מה יהיה אחריתו. וזהו על דרך שאמרו רז"ל בפרק ערבי פסחים (פסחים דף קיג) מנין שאין שואלין בכלדיים שנא' תמים תהיה עם ה' אלהיך.

אבל כפי קשר הפרשה שסמך אחריו כי הגוים האלה וגו'. יראה לי עוד בפשט הפסוק, שכמו שסמך למעלה מה יהיה משפט הכהנים אחר שאמר שלא יהיה להם חלק ונחלה עם ישראל שהוא כאומר אחרי שאני מסיר מהן נחלות והקנינים צריך שיתוקן ענינם מצד אחר. כן הענין כאן בשוה שידוע הוא שכל אומה נכספת בתכלית הכוסף לדעת מה יהיה באחריתם בפרטי ענייניהם וכל שכן המלכים שהן יותר צריכין לזה. ולפיכך אחרי שאסר עליהן כל הדרכים האלה צריך שישלים ענינם שלא יהיו בהקדמת ענינם חסרים מיתר

האומות. ולפיכך סמך ואמר תמים תהיה עם ה' אלהיך. ואין ספק שתמים פירוש שלם והוא כאמרו לא תירא פן תחסר דבר. שעם היות שהש"י אסר אליך כל הדברים האלה אשר הגוים אשר אתה יורש אותם לא מעוננים ולא קוסמים ישמעו. כלומר שתכלית ענינם בהקדמת ידיעת פרטיהם ועניניהם הוא שידוע אותם אל מעוננים ואין ידיעתם בזה שלמה. כי המעוננים והקוסמים אם יגיעו שיודיעו קצת דברים העתידים לא תגיע חכמתם בשום פנים שיודיעום כלם. כמ"ש הנביא כמהתל בפרעה יעמדו נא ויושיעוך הוברי שמים החוזים בכוכבים מודיעים לחדשים מאשר יבואו עליך. ובא בקבלת רבותינו ז"ל מאשר ולא כל אשר. גם כי יחליפו מין במין וימשך מצד הקדמת ידיעתם הפסד יותר מתועלת אשר כוון בו. א"כ תועלת המעוצלים והקוסמים אינה שלמה אבל חסרה מאד. אבל אתה לא כן נתן לך ה"א, כי הקים לכם נביאים ישלימו ענינכם בכל מה שתצטרכו אליו. והוא אמרו נביא מקרבך מאחיך כמוני יקים לך ה' אלהיך אליו תשמעון, והוא ידוע שאין מתועלת הנביא לצוות על משפטי התורה לבד. אבל גם להודיע כל הדברים הנעלמים מן העין אשר השתדלו בהודעתם אל הקוסמים. כאשר נתבאר ענין שאול בדבר האתונות:

אבל יש לך שאלה שעם היות שהשלים ענינו במה שנחסר כשלא נשתמש בדרכי האמורי מצד הקדמת הידיעה. כי זה ישלם ביותר מתוקן ממנו מצד הנביא. עדיין יש לשאול במה השלימה ענינו כשאסרה לנו דרכי העוננות גם בחירת העתים הנאותים לכל דבר. ודרכי הנחשים שהוא לידע אם יצליח דרכו אם לא. והנה לדעת הרמב"ם ז"ל אין זו שאלה כלל. כי הוא נמשך לדעת החכמים הטבעיים שסוברים שאין בכוכבים כוכב טוב או רע כלל, ושאינם בעלי איכיות כלל. וכל מה שיחשבוהו האמוריים בדברים ההם דבר בטל. ושלא נחסר מאומה כשלא נשתמש באותן הענינים. שכל מה שיגזרוהו בעלי משפט הכוכבים אינו נמשך מצד הכוכבים כלל אבל הוא נמשך אחר דמיון האדם. וכל מה שיעוררו ע"ז מצד הכוכבים אינו אלא מצד דמיונם בו. כמו אלו שישתמשו בגורלות החול או בזולתו מהדברים:

ויש בדבריו ספק שמן הנראה שאינו כן דעת רז"ל שהרי הסכימו בפרק מי שהחשיך (שבת דף קנה) מעשים רבים שהעולה מהם שהמזל פועל באדם אם לא שישנהו בסבת המצות. וא"כ צריך ביאור למה אסרה תורה הענינים ההם. וכשם שהשלימה מה שנחסר מהקדמת הידיעה לשלא נשאל באוב בענין נביא, למה לא חששה להשלים ענינו במה שנחסר כשלא נשתמש בדרכים ההם.

וזו התשובה, שהתורה אסרה אותם הענינים כלן ואע"פ שאפשר שימשך מהם תועלת, מפני שהשמוש בדברים ההם יביא לרומם הכוכבים ולגדלם יהיה אפשר שימשך מזה שיעבדם. שכשיחשוב שמה שיועילו הכוכבים או יזיקו יהיה בבחירתם ורצונם ושכפי מה שנעשה מהפעלים האהובים אצלם או השנואים יועיל או יזיק. וזה כלו טעות גמור שגם כשנודה שהכוכבים מזיקים ומועילים, אינם עושין כן בבחירתם אבל מצד הטבע שהטביע הש"י שא"א שישתנה מצד פעולתנו, כמו שא"א לאש שלא ישרוף הדברים המקבלים שריפה ממנו, כן א"א למאדים שלא יחמם. ונמצא שכל הפעולות שיעשו האנשים להשיג רצון הכוכבים הוא דבר בטל. וכדי שיבצר ממנו הטעות שהוא מין עבודת אלילים אסרה אותו תורה עלינו גם בחירת העתים. אף על פי שאי אפשר שימשך מזה איזה תועלת, והתועלת ההוא כבר השלימתו בכל מצותיה ואזהרותיה, שאין ספק שהקללות והברכות האמורות בתורה כלן מורות שכשנחזיק בדרכי התורה והמצות לא נהיה השועבדים להשגת טבע מציאותם ולא למה שימשך ממשפטי הכוכבים, ולמה היתה התורה צריכה לבאר במה ישלם ענינו במה שנחסר מהתועלות ההם, כי כלל התורה סובב על זה. אבל הוצרך להשלים התועלות שימשך מצד הקדמת הידיעה, והשלימו על ידי נביא ורמז שהידיע שתושג על ידי נביא שלמה מאד. לפי שהמראה העצומה שמשיג הנביא היא שאין ביכולת הטבעי האנושי להשיגה. ולפיכך שנה בכאן מה שכתב כבר בפרשת ואתחנן ככל אשר שאלת מעם ה' אלהיך בחורב ביום הקהל לאמר לא אוסף עוד לשמוע את קול ה' אלהי ואת האש הגדולה הזאת לא אראה עוד ולא אמות, רמז בזה במה שראוי לסמוך על דבריו כמו שצוה ואמר אליו תשמעון אחר שהוא משיג מה שאין בכח האדם מצד טבעו להשיג.

והנה צותה לנו התורה בכאן לסמוך על נביא אשר יתנבא בשם ה', כמו שצוה ואמר אליו תשמעון. וייעד העונש למי שיעבור על דבריו כמו שאמר והיה האיש אשר לא ישמע אל דברי אשר ידבר בשמי אנכי אדרוש מעמו. אבל לא ביאר במה יבחן הנביא עד שנדע שהוא נביא אמת ושנסמוך על דבריו. וכמו שחשש ואמר וכי תאמר בלבבך איכה נדע את הדבר אשר לא דברו ה' כן היה ראוי לשאול ולומר איכה נדע הדבר אשר דברו. ולפי הנראה מדברי הר"ם פרק אחרון מהלכות יסודי התורה שבפסוק זה נכללו ב' שאלות, כלו' אשר לא דברו ואיכה נדע הדבר אשר דברו. ותשובתן א' שכמו שכשידבר הנביא בשם ה' ולא יבא נדע בבירור שהוא הדב' אשר לא דברו ה', כן מה שידבר הנביא בשם ה' ויהיה הדבר הכל כפי מה שאמר הנביא ולא יפול מכל דבריו ארצה הוא הדבר שנדע בבירור שה' דברו. ושאל הרב ז"ל לעצמו איך נדע מצד זה בבירור שהנביא מדבר בשם ה',

שהרי המעוננים והקוסמים אומרים ג"כ מה שעתיד להיות ומה הפרש בינם ובין הנביא. והתיר הספק הזה שאמר שהמעוננים והקוסמים וכיוצא בהם מקצת דבריהם מתקיימים ומקצתן אינן מתקיימין כענין שכתוב יעמד ונא ויושיעוך הוברי שמים כו', אבל הנביא כל דבריו מתקיימין כי לא יפול מכל דבריו ארצה. ולפיכך כתב הרב שהנביא בודקים אותו פעם אחר פעם ואם ימצא שיתקיימו כל דבריו כמו שאמר נדע בלי ספק שהוא נביא לשם, אלו דבריו ז"ל.

ואף על פי שדבריו אמתיים בעצמן, רוצה לומר שזה ההפרש שבין המעוננים והקוסמים ודברי הנביא, עם כל זה אין דבריו מחוורין לדעתי, והוא כי טבע הלשון לא יתחייב זה שאמרו ז"ל, כלומר שלא יתחייב ממה שאמר שכשלא יהיה הדבר הוא הדבר אשר לא דברו ה', שיתחייב הדבר הפך שמה שיהיה הדבר ויבא הוא הדבר אשר דברו ה', שאף על פי שמי שיאמר שישראל שאינו מקיים מצות שבת שאינו צדיק. לא יתחייב מזה ההפך שמי שמקיימה יהיה צדיק וגם מצד הענין בעצמו אין דברי הרב ז"ל נכונים אצלי. לפי שנראה מדבריו שצריך שיבחן הנביא קודם שנאמינהו בענין שלא יהיה אפשר שיפול בו הספק שיבא כי אם מאת ה' יתברך, ואם כן יקשה מדבריו על דבריו שהרי הוא עצמו ז"ל כתב שראוי שיאמן הנביא בשיתן אות אע"פ שאותו אות אפשר יש לו דברים בגו, כלו' שאין בא מאת הש"י אבל באחד מדרכי הכשוף והתחבולה עם כל זה נצטוינו לשמוע דבריו ממקרא שכתוב אליו תשמעון, ומפורש הוא בסנהדרין (פ"ט) שראוי שיאמן בב' דברים, או שיתן אות לאמת דבריו, או שיתנבא דבר בעתידות ויתקיימו דבריו, שכך אמר שם והמוותר על דברי נביא מנא ידע דאיענש דיהיב ליה אות והא מיכה דלא יהיב אות ואיענש היכא דאיתחזק שאני. הנה מפורש בכאן שהנביא אם יתן אות ראוי שיאמן, אע"פ שהאות אפשר שיהיה בלהט ובכשוף,וכיון שכן למה לא נאמינהו ג"כ כשיגיע העתיד פעם אחד אע"פ שלא נבחנהו פעם אחר פעם, ואע"פ שבפעם ההוא אפשר שהעתיד שיגיד ידעהו מפי הקסם, שאע"פ שכל דברי הקוסם אינן מתקיימין, אפשר שיתקיימו פעם אחד, וכל שכן כשלא יאריך להודיע כל פרטי העתיד ההוא, אבל ככליו הברורין לו יותר:

ולפיכך אני אומר שהכתוב לא שאל אלא איכה נדע הדבר אשר לא דברו ה', ובזה ביאר לנו התורה שכשינבא הנביא דבר ולא יתקיים, שנדע בבירור שהוא הדבר אשר לא דברו ה' ואין ספק בזה, אבל אין ראוי לשאול איכה נדע הדבר אשר דברו ה', שא"כ יראה שאין להאמין הנביא בדבריו אלא א"כ נדע בבירור שהדבר ההוא דברו ה', ואין הדבר כן, שהרי אנו מאמינים אותו על פי האות, ואע"פ שיש עדיין באות ההוא מקום ספק,

וזהו שלא אמר הכתוב בלבד והיה האיש אשר לא ישמעאל דברי וגו' אנכי אדרוש מעמו, אבל האריך יותר ואמר אשר לא ישמע אל דברי אשר ידבר בשמי, כאלו אמר אף על פי שאינן דבריו בבירור כיון שהוא מדבר אותם בשמי אנכי אדרוש מאת כל שלא יאמינהו: אבל מ"מ עדיין צריך ביאור לשאול מדוע לא פרשה לנו התורה הדרכים שעליהם יאמן הנביא, ואפשר שנרמז זה במלת כמוני שרוצה לומר שנתאמת נבואתו כמו שנתאמת נבואתי. וידוע הוא שנבואת משה רבינו עליו השלום נתאמתה בשני דרכים, אחד מצד האותות שהספיקו להאמין בו במה שהודיע לישראל שפקדם ה' יתב' וכי ראה את ענים, והוא הקדמת הידיעה במה שיקרה להם כמו שאמר ויעש האותות לעיני העם ויאמן העם וישמעו כי פקד ה' גו'. והספיקו עוד האותות ההם להאמין בו במצות שעה והוא הפסח שעשו על פיו תכלית כל מה שראוי שיאמן בו הנביא המתחדש בכל דור ודור, ומשה נתייחד בענין התאמת נבואתו יותר ממה שראו אבותינו שספרו לנו ענינו במעמד הר סיני והיה זה כדי שלא יהא אפשר לנו לספר בנבואתו כלל, וזה שאמר הינה אנכי בא אליך בעב הענין בעבור ישמע העם וגו'.

ולפי דעתי אומר הנה אנכי בא אליך וגו' הוא התנצלות ה' יתברך עם משה, שידוע הוא שהחשך והענן והערפל היו מחיצות מונעות מהשיג האור הבהיר אשר היה נראה שם, וידוע הוא שבין ה' יתב' ומשה לא היתה מחיצה מפסקת כמו שאמר ודבר ה' אל משה פנים אל פנים וגו', לכך אמר ה' יתב' הנה אנכי בא אליך, ואל תתמה שעם היות שאינך צריך לכן, כי לא נעשה כן בשבילך אלא בשביל שאני רוצה לכבוד העם ומעלתם שהם בעצמם ישמעו בדברי עמך, ומפני שהם לא הגיעו למעלת הנבואה כמוך ואינם מורגלים בה, אם אראה להם האור הבהיר והקול ילך לאזניהם מבלי אמצעי תנתק הרכבת וימותו. כי הנה עתה אשר היה באמצעות עב ענן אמרו לא אוסיף עוד לשמוע את קול וגו' וא"כ אפוא מה יהיה אם לא היה הענן אמצעי, והדמיון הזה למי שירצה להראות דבר בהיר מאד לב' אנשים בבת אחת, האחד חזק הראות מאד עד שלא יזיקנו בהירותו, והשני חלוש הראות עד שלא יוכל לסבלו, שיצטרך בשביל אותו החלוש לשום איזה מסך בינו ובין הדבר ההוא הנראה, ולזה כוון באמרו הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם, כלומר אני רוצה לכבוד העם ובעבור שיאמינו עתה הדבר יותר כשיראו זה בעיניהם, ואמר עוד שתמשך עוד מזה תועלת אחר, וזה אמרו וגם בך יאמינו לעולם, כלו' שאם יבא נביא מכזב ויחדש אותות בלהט ובכשוף להנזר מתורתך, ידעו שאין בהם ממש, הנה א"כ כל מה שצריך שיאמן בו הנביא הוא לסמך בו על מה שסמכנו על מרע"ה. והוא במה שיגיע ממה שיתחדש לעתיד שנעש' על פיו איזו מצוה כמו שעשינו

ע"פ משה שמצות פסח לדורות כבר נכפלה ממתן תורה ואילך, הנה א"כ באמת מקרב אחיכם כמוני נרמז שנסמוך עליו ונאמין ע"פ אותן הדברים שסמכנו על מרע"ה בראשונה כמו שאמר ויאמן העם:

אבל יש כאן שאלה שלאחר קריעת ים סוף מצינו כתוב ויאמינו בה' ובמשה עבדו, וא"כ נראה שקודם זה לא היתה אמונתם שלימה עליהם:

ויש לומר בזה שתכף שעשה משה האותות האמינו בו אמונה גמורה כמו שאמר ויאמן העם, כי לא האמינו בו יותר בקריעת ים סוף ממה שהאמינו בו בכל האותות שעשה במצרים. שכלם היו יוצאים מטבעו של עולם ומנהגו, אבל הדבר הזה מבאר הרבה ספקות גדולות ונופלות בענין מצרים. והוא שמתחלה כשעשה האותות האמינו בו אמונה שלמה, אבל לאחר מכאן ראו בעיניהם דברים של תימה שצריכין להתבאר ראשונה, שאחר אשר פקד ה' את בני ישראל ורצה להצילם מיד מצרים ולהנחילם את הארץ, וצוה למשה שיאמר אל זקני ישראל כמו שאמר לך ואספת את זקני ישראל ואמרת אליהם פקוד פקדתי אתכם וגו' ואומר אעלה אתכם מעני מצרים אל ארץ זבת חלב ודבש וגו', מאי טעמא לגנוב דעתו של פרעה כלל שיאמרו לו אלהי עברים נקרא עלינו נלכה נא דרך שלשת ימים. והנה זה דרך העבדים שאין ידם תקיפה שרוצים לברוח ומתנכלים על אדוניהם לברוח, ולמה משה ואהרן שהיו שלוחי ה' לא יאמרו אל פרעה ביד רמה שהגיע קצם של ישראל ליגאל ושלא ישתעבד בהם עוד, היד ה' תקצר מהכניע לבו של פרעה להודות הדבר גם כי יאמרו אליו בפירוש, הלא אם לא יספיקו בזה עשר מכות יוסיף עוד עליהם כהנה. וזה באמת ענין שראוי שיספקו ממנו ישראל בשליחותו של משה, אע"פ שהאמינו בו במשה בתחלה על פי האותות כמו שאמר ויאמן העם, שהיה להם לספק אם הוא שליח ה' יתב' כמו שאמרנו למה ירא מהגיד לפרעה הדבר כמו שהוא.

וזה באמת ענין סתום צריך להתבאר, ואפילו אם נדחוק בזה ונאמר שעשה כן כדי להראות קושי ערפו של פרעה שגם דבר הקל ימאן לשמוע בדבר הש"י, עדין נשאר לנו מקום ספק גדול באמרו דבר נא באזני עם וישאלו. וזה באמת יראה ענין זר או תימה מאד, שאע"פ שאנשי מצרים היו חייבים להם שכר שנשתעבדו בהם כמ"ש בסנהדרין (דף צא) לא היו ראוים לבא עליהם בעקבה ובדרכים של אנשי רמיה, שאפילו לא היתה ידם תקיפה עליהם לא היה ראוי לעשות כן. וכ"ש אחר שיד ה' יתברך תקיפה וחזקה עליהם, למה הוצרכו לעשות כן, כי אם לומר תנו לנו שכרנו שנשתעבדתם בנו כך וכך ממון, והרי אמרו חכמינו ז"ל אל תכנס לחצר חברך ליטול את שלך שלא ברשות שלא

תראה עליו כגנב אלא שבור את שניו ואמור לו שלי אני נוטל. וכל אלו הדברים מתמיהין בעצמם וראוי שיפול ספק מצדן לישראל בנבואתו של משה:

אבל היתר אלו הקשרים הוא דבר אחד, שמדרכי ה' ית' הוא להביא עצוי מרחוק להפיל שונאתו בדינו ולקחת נקמתו מהם, כמו שאמר הנביא (ישעיהו כ"ה:א') ה' אלהי אתה ארוממך אודה שמך כי עשית פלא עצות מרחוק אמונה אומן כי שמת מעיר לכל וגו'. וה' יתברך כוון ורצה לדון כל המצריים בדבר אשר זדו על ישראל כמאמר יתרו עתה ידעתי כי גדול ה' וגו', ורצה להביאם בענין שהם בבחירתם יכנסו במים וימותו שמה, ואלו הודיע משה לפרעה הענין בתחלה שהגיע קצם להגאל אין ספק שהיה מסכים בכך מתוקף המצוה ואל היה רודף אחריהם עוד, כי למה ירדפם אחרי שבעודם ברושתו פטרם ושלחם מאלו, לא רצה הש"י שיאמר משה לפרעה הענין כאשר הוא, אבל שיאמר שהם הולכים דרך שלשת ימים לזבוח שכאשר יגידו לו אחר כך כי ברח העם יחשוב פרעה מה שחשב, וכן היה ראוי אליו לחשוב שכל מה שעשה משה רבינו עליו השלום לא בא מאת הש"י אבל נעשה בחכמה וברמיה. כי לולא כן למה יגנוב לבבו לאמר שאינם הולכים רק לזבוח, ולזאת הסבה עצמה צוה וישאלו איש מאת רעהו. שעם היות שממונם היה מותר להם ויכולין לקחתו, צוה שיבאו בעקבה, שאע"פ שיהיה זה לישראל דבר זר, ולזה אמרו דבר נא באזני העם ואין נא אלא לשון בקשה, והוא כאמרו ידעתי שהם אנשי חיל שלא יחפצו במרמות ותוך, עם כל זה תחלה פניהם בשמי שיעשו ככה ולא ישאלו למה, וכאשר הוגד למלך מצרים ולעמו שישראל בורחים אין ספק שחשדום באנשי דמים ומרמה. שאל"כ למה יתנכלו אליהם בדברים האלה, וכל זה הגיעם בלי ספק לרדפם. שאלו אמר משה תחלה שישלחם ולא ירדפם עוד ושיתנו להם שכרם ג"כ, אין ספק שאחרי היות כן לא היו זזים ממקומם. וכונת כל אלו הדברים היתה נעלמת מישראל ואולי גם ממשה, ולסבת כל זה היה ראוי שיספקו ישראל בשליחותו של משה אע"פ שהאמינו בו בתחלה. והוא שרמז ואמר וירא ישראל את היד הגדולה וגו'. כלו' אז הכירו שכל מה שהיו מופלאים ממנו תחלה ומסתפקים בו לא היה רק לסבב שמצריים עצמם יכנסו בים, ולזאת הסבה בעצמה הוא שכתוב בקריעת ים סוף ויולך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה וגו', ואין ספק כי הרוח הזה לא היה מספיק לקרוע את הים. אבל רצה השי"ת להטעות פרעה שיחשוב שהפעל ההוא היה טבעי לא נס, שאלולי היה חושב כן לא היה רודף אחריהם, ואין להפליא איך היה מדרכי ה' ית' להטעותו בזה, שהוא הטעהו ביותר מזה כשצוה שיחנו ישראל לפני פי החירות כדי שיאמרו יראתם תבעה עלבונם כמו שאמרו רז"ל. והנה הותרו בזה ספקות רבות שראוי לכל משכיל שיספקו:

והעולה מכל מה שכתבנו הוא שמתחלה האמינו ישראל במשה על פי האותות. ואם כן כבר ידענו הדרך אשר ראוי שיאמן בו הנביא. ולזה הספיק אליו באמרו נביא מקרבך מאחיך כמוני כלו' שנתאמת נבואתו כאשר נתאמתה נבואתי. ושמה שכתב בקריעת ים סוף ויאמינו בה' ובמשה עבדו הוא מה שהותרו מהם הספקות ונבררו להם המבוכות שנפלו באמצע, כי דרכי ה' נשגבים מאד אשר אם יאמר החכם לדעת לא יוכל למצוא. והנה אנו רואים בגאולה זו של מצרים שבאותה עת בעצמו שהיתה הגאולה ובה היו רואים עצמם נגאלים, עם כל זה היו רואים פעלים ומעשים שהם סבת גאולתם ואעפ"כ היו נלאים לעמוד על סבתם עד שגלה ה' יתב' ענינם, כ"ש אנחנו שראוי שנהיה סכלים יותר בגאולה העתידה. מפני זה כתב הרמב"ם ז"ל שלא ידעו הדברים ההם איך יהיו עד שיהיו:

פרק יב

כי יפלא ממך דבר וגו' (דברים יז)

הפרשה הזאת היא שורש התורה ויסודה, כי אי אפשר שישתוו החכמים כלם בדינים הפרטיים המתילדים בכל יום לכן לסלק כל ספק מישראל צותה התורה להיות מכריעי המחלוקת כת הסנהדרין, ובזה א"א שיתחדש שום ספק בזמנם שלא יתבאר, וכן אמר בפרק הנחנקים (סנהדרין פח) תניא אמר רבי יוסי בתחלה לא היתה מחלוקת בישראל אלא בית דין של שבעים ואחד היה יושב בלשכת הגזית ושני בתי דינין של עשרים ושלש אחד היה יושב על פתח הר הבית ואחד יושב על פתח העזרה שאר בתי דינין של עשרים ושלשה יושבים בכל עירות ישראל. הוצרך הדבר לשאול שואל מבית דינו אם שמעו אמרו להם וכו', אלו ואלו באין ללשכת הגזית ששם הסנהדרין יושבים מתמיד של שחר עד תמיד של בין הערבים ובשבתות ובימים טובים יושבים בחיל, שאל שאלה בפניהם אם שמעו אומרים להם ואם לאו עומדים על המנין רבו המטמאים טמאו רבו המטהרים טהרו, משרבו תלמידי בית שמאי ובית הלל שלא שמשו כל צרכן רבו מחלוקת בישראל ונעשית תורה כשתי תורות. ולפי שזה עקר הדת החמירו בעונש זקן ממרא מאד עד שאמרו שאם רצו בית דין למחול אין מוחלין כדי שלא ירבו מחלוקת בישראל:

ויש בכאן שאלה שלפי דברי פרשה זו ההכרעה לא נמסרה רק לסנהדרי גדולה וגם שיהיו במקומם, שהרי אמרו רבותינו ז"ל (סנהדרין יד) מצאן אבית פאגי והמרה עליהם יכול תהא המראתו המרא ת"ל וקמת ועלית אל המקום מלמד שהמקום גורם, וא"כ מנין לנו שנתחייב לעשות מעשה כפי חכמת חכמי הדורות:

והתשובה בזה שזה יש לנו ממ"ש הכתוב אחרי רבים להטות והיא אזהרה כוללת ללכת במשפטי התורה ג"כ נשפטם כפי רובם, לבד מהדברים שהוציאו רבותינו ז"ל מהכלל בפירוש והוא אמרם בפרק קמא דחולין (דף יא) מנא הא מלתא דאמור רבנן זיל בתר רובא דכתיב אחרי רבים להטות רובא דאיתא קמן כגון תשע חנויות וסנהדרי לא קא מיבעיא לן, וזו אזהרה כוללת אינה תלויה בזמן ולא במקום ולפיכך אמרו רז"ל בפ"ק דמסכת אלילים (דף ז') תנו רבנן שאל לחכם וטמא לא ישאל לחכם ויטהר. לחכם ואסר לא ישאל לחכם ויתיר, ואם היו שנים אחד מתיר ואחד אוסר אחד מטהר ואחד מטמא, אם היה אחד מהם גדול בחכמה ובמנין הלך אחריו ואם לאו הלך אחר המחמיר, ופירושו במנין הוא מנין חכמי הדור שהסכימו לדבריו וזה מן הפסוק שאמרנו, וזה ענין הסכמת הגמרא ושאין ישראל רשאי לחלוק על דבריו כלל, והיא לנו מצות עשה מן התורה, לפי שבזמן ההוא היו חכמי ישראל מקובצים בישיבותיהם לאלפים ולרבבות עד שאמרו בשני דייני גזרו' (דף קו) כי הוו מפטרי רבנן מבי אבייי ואמרי לה מבי רבא ואמרי ה מבי רב פפא ואמרי לה מבי רב אשי הוו פיישי מאתן בנן וקרו אנפשייהו יתמי דיתמי, וכיון שהסכימו רוב מנין החכמים ההם בדברים המוסכמים בגמרא נצטוינו ללך אחריהם מזאת המצוה שהיא אחרי רבים להטות:

ואם תשאל ותאמר א"כ שמה שנצטוינו לשמוע לדברי החכמים, הוא מאחרי רבים להטות איך אמר בברכות (דף כ) גדול כבוד הבריות שדוחה את ל"ת שבתורה, תרגמה רב בר שבא קמיה דרב כהנא בלאו דלא תסור אחיכו עליה במערבא לא תסור לאו דאורייתא הוא, אמר להו רב כהנא גברא רבה אמר מילתא לא תחיכו עליה כל אסמכתא דרבנן אלאו דלא תסור אסמכינהו ומשום כבוד הבריות שרו רבנן, נראה מזה שמה שנתחייבנו לשמוע דברי חכמים הוא מלא תסור, ולפי מה שאמרנו היה להם לומר מאחרי רבים להטות:

והתשובה בזה שנצטוינו לשמוע לסנהדרין מב' דברים, האחד במה שבארו בדיני התורה והשני בכל גדר ותקנה שיעשו, ולחכמי הדורות הבאים אחריהם נצטוינו לשמוע במה שיבארו בדיני התורה, והוא נכלל באמרו אחרי רבים להטות. אך בהגדרים והתקנות שיעשו לא נצטוינו מהם מאחרי רבים להטות, שזה לא יכלול רק שנלך בביאור משפטי התורה אחר הרוב, ולא יכנסו בכלל הזה גדרים וסייגים כלל, אבל הסמיכום אל לא תסור שכמו שנתן זה הכח לסנהדרין להיותם מורי התורה וגדוליה, כן ראוי שינתן לכל חכמי גדולי ישראל בדרך האסמכתא, ומן הטעם הזה ייחסו הגדרים והתקנות אל לא תסור, אך ביאור משפטי התורה יהיה החיוב לשמוע דבריהם מאחרי רבים להטות.

אבל מה שאמרו שהמקום גורם הוא לדון בדיני נפשות וכמו שנתבאר בפ"ק דע"א (דף ח) לא מביאורי התורה שזה נמסר לכל חכם וחכם שיבאר הדבר בדעתו הן שיאמר אמת או לא יאמרהו, הדבר נמסר לשקול דעתו, כמו שנהג רבי יהושע עם רבן גמליאל שבא אצלו במקלו ובמעותיו ביום הכפורים שחל להיות בחשבונו, וזהו שאמרו בפ"ק דבתרא (דף יב) אמר אמימר חכם עדיף מנביא שנאמר ונביא לבב חכמה מי נתלה במי הוי אומר קטון נתלה בגדול. והוא מן הטעם הזה שאין כח בנביא רק שיגיד מה ששמע לא שיוסיף דבר מלבו. ואם יאמר אמת מצוה לנו לשמוע לו ואם יאמר ההפך מצוה לבלתי שמעו. אך החכם הן שיאמר אמת או לא יאמר מצוה לשמוע לו אך הסוגיא הבאה אח"כ צריכה ביאור שאמר שם אמר אביי תדע דאמר גברא רבא מילתא ומתאמרה משמיה דגברא רבא אחרינא כוותיה. ולפי הפירוש אין הנדון דומה לראיה. וכן מה שאמר אח"כ ודילמא תרוייהו בני חד מזלא נינהו. וכל הסוגיא צריכה פירוש וביאור רב וכך פירושה:

דבר ידוע הוא כי היחס לא יאמר רק בדברי המסכימים במין קרוב, אך אם אינן מסכימים במין אף אם יסכימו בסוג לא יפול בהם התואר והיחס, ולזה לא יאמר זה האדום חזק המראה או יפה המראה מזה הירוק, לפי שעם היותם נופלים תחת סוג המראה אחרי שאינם מסכימים במין לא יתכן בהם יחס הפחות והיתר ולפיכך מכיון שאמר אמימר חכם עדיף מנביא נתחייב לומר שיש בחכמים כח נבואיי, כי אם לא לא יקבלו הפחות והיתר אף אם יהיו באחד מהם סגולות חשובות אינם בזולתו,ופיכך הוכיח אביי תדע דאמר גברא רבא מלתא ומתאמרה משמיה דגברא רבא אחרינא כוותיה, פירוש תדע שיש בחכם כח נבואיי דאמר גברא רבא מילתא שאדם אחד יחדש דבר ולא יחדשוהו ולא יאמיתוהו רבים חכמים כמוהו, ות"ח אחד שיהיה קדום אליו חדשהו כמוהו, ולא חדשהו ג"כ בזמנו זולתו, ואלו השיגוהו אלו הב' בכח שכלי לבד איך היה שאלפים מהחכמים שוים אליהם לא שערוהו ואלו השנים שערוהו שעור שוה לגמרי מכל צדדיו זה א"א בכח שכל פשוט אבל מצטרף אליו כח נבואיי, כלו' כח שהוא למעלה מהשכל. ועל זה הקשה רבא ואמר מאי קושיא דילמא תרוייהו בני חד מזלא נינהו, פירוש דבר ידוע הוא שהנפש מצד שהוא שכל נבדל חל באדם כדעת רז"ל שהוא שוה בגוף ראובן ושמעון, א"כ מדוע יתחלפו כחותם שזה יהיה מוכן לקבל החכמה וזה יהיה בלתי מוכן אליה, זה יתחייב בהכרח מאחד משני דברים, או מצד החומר או מצד נותן הצורה ומחדש ההויה. אם מצד החומר כי אף שיהיה נותן הצורה אחד בשניהם אחר שזה פועל בחומר הטוב וזה פועל בחומר בלתי טוב, א"א שיהיו הכחות בשני הפעולים אחדים ומסכימים, ועל דרך זה הוא מה שאמר (שבת קנו) האי מאן דבכוכב חמה יהא גבר נהיר וחכים

משום דספרא דתמה הוא, הנה דברו שם מצד הפועל אך אין כונתם ששני אנשים שיהיו נולדים בכוכב חמה והאחד מזגו מן הטוב שבליחות ומזג מוחו המשובח שיהיה והאחר עב שבליחות עכור ואע"פ שהם נולדים ברגע אחד לא ישתוו בקבול החכמה, כי אע"פ שהפועל אחד מתחלף הפעולה כפי התחלפות המתפעלים אשר פעל בהם, וזה ברור עם ההשתכלות המועט.

ועל זה הדרך יתחלפו כחות הנפש מצד מזגי הגוף, וישתנו ג"כ מצד נותן הצורה, וזה תלוי ברגעי ההריון והלידה, ולפיכך הקשה רבא ואמר מאי קושיא כלומר איזה הכרח הוא זה שיהיה לחכם כח נבואיי מהסכים שני אנשים מתחלפים בדבר אחד לא יסכימו בו זולתם, כי אפשר שיהיה זה מצד שהם בני חד מזלא ולכן יסכימו כחות נפשם ושכלם, ואף כי יהיו מתחלפי המזג כיון שהם מסיכמים מצד הפועל יסכימו דעתם וסברתם, ואם לא יסכימו בהם רבים מהאנשים. וזה הקשה מצד נותן הצורה ולא מצד המזג, לריחוק המצא השתוותם או המנעו, ולפיכך חדש רבא ואמר תדע דאמר גברא רבא מילתא ומתאמרה משמיה דר"ע בן יוסף כותיה. והיתה כונתו שא"א שיהיו שוים מצד נותן הצורה חכם אחד בזמננו זה עם רבי עקיבא בן יוסף, שהרי רחוק מעלתם ושכלם רב מאד ואיך ישתתפו בזה התאחות הגדול.

ועכ"ז הקשה רב אשי דילמא להאי מילתא בר מזלא הוא, כלומר שהסבות הרחוקות השמימיות נעלמות ממנו ואפשר שתהיה לשניהם סבה נותנת איזה התאחות בדבר אחד ולא ימשך זה בכל, ולפיכך העלה רב אשי ואמר תדע דאמר גברא רבא מילתא ומתאמרה הלכה למשה מסיני כותיה שזה יכריח וזה בכח נבואיי, כי מה שהוא הלכה למשה מסיני לא ישפטהו השכל אבל הוא למעלה ממנו כ"א ישפטהו השכל היה נמסר לחכמים כשאר משפטי התורה ולא תצטרך עליו הלכה למשה מסיני, ואחרי שאנו רואים שזה החכם מסכים לדבר שהוא למעלה מהשכל, על כרחנו נשפוט שהוא בכח נבואיי שבו. ובהיות החכם והנביא השתתפו בכח נבואיי ויש לחכם יתרון על הנביא שהחכם יאמר מה שיאמר מצד שכלו ויהיה אמת או לא יהיה, מצוה לעשות מעשה על פיו מה שאין כן בנביא יתכן לומר חכם עדיף מנביא.

ומצד אחר ימצא שהחכם עדיף מנביא שאמנת הנביא תלויה בדעתו של חכם ואין האמונה בחכם תלויה בנביא כלל, שאם יצונו הנביא שלא נשמע לחכם לא נאבה אליו, אך בחינת נביא היא נמסרה לחכם שהרי התורה אמרה נביא מקרבך מאחיך כמוני וגו', ולא פירש ואמר במה יבחן אם זה נביא אמת או שקר, ואע"פ שאמר וכי תאמר איכה נדע את הדבר אשר לא דברו ה' אשר ידבר וגו', לא יתחייב מזה שכל מה שיהיה הדבר

ויבא הוא הדבר אשר דברו ה' שזה מאמר שולל כולל ולא יתהפך רק מחייב חלקי, וא"כ כשאמרה תורה אליו תשמעון איך לא פירשה באיזה אות נשמע לו אלא לא מסרו הכתוב אלא לחכמים, ועל זה יסדו החכמים שצריך להיות תנאי הנביא חכם גבור ועשיר ויתר תנאי',וכשיהיה כן ויצונו לשמור התורה או באזהרות פרטיות לשעה נשמע אליו אם יתן אות או מופת, כן דעת החכמים הקודמים ז"ל.

ואמר הכתוב שזה הנביא נתן לנו במקום המעוננים הקוסמים אשר היו משתמשים בהם יתר האומות עכו"ם, ולהשלים תועלתם יעמוד לנו, כי באמת המעוננים והקוסמים יקדמו הידיעה בקצת הדברים אשר יקובל בהם תועלת, והשלימנו ביותר שלימות והוא ענין הנביא, והוא אומרו כי אתה בא וגו' כי הגוים וגו' נביא אקים וגו' נמצא שענין הנביא השפיל אותן הידיעות ולהשלים תועלתן.

וכן היה בראשית נבואת הנביא הנאמן אז הוכנעו והושפלו המנחשים והקוסמים, והיתה זאת התחבולה מאלהים שיתנבא הנביא במקום רוב החרטומים, כי אז יבחן עוצם אותותיו יותר מבארץ נעדרת החכמה, כאשר תמצא בארוכה בדרש אמר ר' יונתן וכו' (הדרוש הששי) נמצא שהנביא משלים כל הדברים שיעשום הקוסמים וביותר שלמות מהם, כי כמו שהקוסם יגיד דברים פרטיים כן הנביא, כמו שנגלה מענין האתונות, ועל כן כשאסרה התורה כל אותן הידיעות נתן תמורתם הנביא.

ואמר לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש קוסם קסמים וגו', מעביר בנו ובתו באש מבואר הוא בעצמו שזאת היא עבודת המולך, קוסם קסמים ענינו שיש באנשים מי שכח המדמה שלו חזק עד שישער ויגיד קצת עתידות, וזה הכח יצטרך לעוררו, ולזה יעשו קצת תנועות ותחבולות הוא מאמר הכתוב (הושע ז) עמי בעצו ישאל וגו', מעונן הוא העושה מעשיו בבחירת הימים והוא אומר בסנהדרין (דף סה) היום יפה לצאת מחר יפה ליקח למודי ערבי שביעית חטין יפות עקורי קטנית מהיות רעות, מנחש אמר שם, זה האומר פתו נפלה מפיו מקלו נפל מידו בנו קורא מאחוריו, עורב קורא לו, צבי הפסיקו בדרך נחש בימינו ושועל בשמאלו, אל תתחיל בי שחרית הוא ר"ח הוא מוצאי שבת הוא:

ואם תקשה אחר שאסרו כל אלה הסימנים ואמרו שהוא בכלל מנחש איך יאמרו בפ' גיד הנשה (חולין דף צה) רב בדיק במברא ומה בין מברא לצבי הפסיקו בדרך: תשובתך רב אע"פ שהיה בודק במברא לא היה סומך עליו שיעשה מעשה ע"פ הוראת הבדיקה אך היה רוצה לקחת קצת הוראה אם יצליח דרכו, ואף אם ימצא שלא יצליח לא היה נמנע מלכת לדעתו שהש"י משנה הכל כרצונו, והנחוש אינו אסור אלא למי שסומך עליו, וזה מבואר שם, ואפ"ה רב לא אכל מההוא בשרא מאי טעמא עלומיה עיניה הא לא עלים

אלא משום דנחיש והא אמר רב כל נחש שאינו סומך עליו כאליעזר עבד אברהם שאמר והיה הנערה וגו' וכיונתן בן שאול שאמר והיה אם יאמרו אלינו עלו ועלינו וגו' אינו נחש ורב לא סמך עליו אלא שאמר אמברא אתי לאפיה יומא טבא לגאו ולא אמר כי אמברא אתי לאפיה איזול ואי לא לא איזול:

ואם תשאל ותאמר א"כ אלו הב' היו מנחשים גמורים ואיך נאמר באלו הצדיקים ככה: והתשובה כי לא נאסר הנחש אלא במה שאין השכל גוזר ומורה עליו אבל מה שהשכל מורה אין זה נחש כי אם מנהגו של עולם ואין בין זה ובין האומר אם ימטיר מחר נזרע וכדומה. ומה שתלו בו מעשיהם אלו השנים כבר הורה עליו השכל אליעזר עבד אברהם שהיה יודע כי כל מעשי בן אדוניו היו מושגחים ובפרט האשה אשר תפול בגורלו, גזר ואמר כי האשה אשר תהיה יותר שלמות המדו' היא האשה הראויה ליצחק ובמה יודע אפוא, כי אם שתהיה נערה בלתי רבת השנים ושתהיה יוצאות לשאוב אינה יושבת בית אך טורחת במלאכת עמל ועכ"ז יגבר עליה שלמות מדות עד שלא תחוס על כל עמלה, אבל יקל בעיניה להטיב לשאינה מכרת, זה באמת מורה תכלית שלימות מדותיה והיא אשה הראויה לנוח על גורל הצדיקים, נמצא שזה אינו נחש אבל עיון שכלי עמוק מאד. וכן הענין בעצמו ביהונתן בן שאול שבקש לעשות דבר לא נסהו מעולם תופש חרב וחנית, והוא שרצה להכות הוא ונושא כליו בעם רב מאד וגם לעבור במקום צר אשר היה ראוי שלא ימלטו ממנו אלף אלפים כמו שהעיד ובין המעברות גו' השן האחד מצוק וגו' וכמו שנגלה מעליתו שהוצרך לעלות על ידיו ועל רגליו, וכשעלה בדעתו לעשות הגבורה הגדולה הזאת בקש לדעת אם היו אמיצי לב או פחדנים, כי אם ימצא שהם אמיצי לב לא ינסה לעשות זאת, ואם ימצא שיפחדו ידע שטבעם בלתי מוכן לגבורה כי תנועות הפחד והגבורה הם הפכיות כי תנועת הפחד היא תנועת הרוח מחוץ לפנים, ותנועת הגבורה היא מפנים לחוץ, וסבת התחלפות כל זה כי הפחד מסובב מדם דק מימי קר ולכן מפני קרירותו ודקותו הוא כבד התנועה לחוץ, ותקל יותר תנועתו מחוץ לפנים. ולכן יקבל רושם הדברים המפחידים מהרה. ותנועת הגבורה מסובבת מדם עב רב החום בלתי עכור וזה לרוב חומו ודקותו יוליד רוח רב תקל תנועתו מבפנים לחוץ, ולזה יהיה מוכן לגבורה עד שלא יתחדש בבעליו הפחד והעצבון, כי בעלי הגבורה לא יפחדו ולא יתעצבו, כי העצבון היא התקיים צורת ההיזק בדמיון, ובעלי הגבורה לא יתעצבו כי להפלגת תנועתם בנקמה ולקלותם ידומה להם כאלו כבר נעשה, ולהתקיים הדמיון ההוא תסור צורת המזיק מהדמיון, והוא מ"ש תורה לא תקלל חרש, ואין הכונה בחרש לבד שהרי אמרו (במכילתא) מנין לרבות כל אדם ת"ל בעמך לא תאור, אבל

הכונה בה כי הנפש כשהתנועעה לנקום המזיק כפי צורת ההיזק הקיימת בדמיון, הנה לא תסור מהיות מתנועעת עד שתגמול למזיק לפי צורת ההיזק הרשומה בדמיון, וכאשר שלמה אז תנוח אותה התנועה ונעדרה אותה הצורה מהדמיון, ופעמים תשלמה גמול בקללה וחירופין לבד ותנוח בדעתה בשעור מה שהגיע למזיק מן הנזק באותן המאמרים והחרופין, ופעמים יהיה הענין יותר קשה ולא תנוח התנועה ההיא עד שתקח הנפש המזיק ותסלקהו מהמציאות, וזה הוא התכלית, ופעמים תהיה תנועת הנפש לקטנה לבקש עונש המזיק. וזה לקטנות עונו עד שתנוח התנועה ההיא בזעקות וגזמו אותו וקללו אותו. ואולי היה עולה במחשבתנו כי תכלית מה שאסרה לנו התורה קללת איש מישראל כשיהיה משמיע אותו למה שישיגהו מן הצער והכאב, אבל קללת חרש לא תהא אסורה, לכן הודיעתנו התורה כי לא הקפידה בענין המקולל לבד, אבל הקפידה בענין המקלל שלא ירגיל נפשו לבקשת הנקמה, ובזה יטה מזגו אל השווי, וכל זה אמנם מתכונת בעלי הגבורה אשר להם בזה הכנה טבעית, ולכן בקש יהונתן לדעת אם הם מוכני לגבורה או לבריחה. וכאשר מצא שהם מוכנים לפחד וליראה עלה עליהם ועשה והצליח. וזה אמנם לא היה בכלל נחש כי זה יגזרהו עיון שכלי ומנהגו של עולם, ומה שאמר כל נחש שאינו וכו' אינו נחש. הכונה בזה שכל נחש מהנחשים האסורים שלא יסמוך עליו כמו שהיה אלו סומכים בדבר המותר אינו נחש, ורב כשהיה בודק במברא לא היה תולה מעשיו באותם הדברים:

ואם תקשה ותאמר הרי אמרו (חולין צה) ר' יוחנן בדיק בינוקא ומן הנראה שהיה סומך במעשיו עליו כאליעזר עבד אברהם, שהרי אמרו שם כי נח נפשיה דרב וכו': והתשובה בזה כי זה אינו מצדדי הנחשים אבל הוא צד נבואה כמ"ש רז"ל בפ"ק דבתרא (דף יב) א"ר יוחנן משחרב בית המקדש ניטלה הנבואה מן הנביאים ונתנה וכו':

וחובר חבר ענינו הלחשים, וכן נתבאר בספרי ואלו הידיעות כלן הקסם והעוננות והכשוף וזולתם הם הנקראים בלשונם ז"ל דרכי האמורי, ומאלה קצת הדברים אסורים וקצת מותרים. ודעת הרמב"ם ז"ל בזה כי כל מה שלא יגזרהו העיון הטבעי אסור וזולתו מותר, ופירוש זה שאמרו במסכת שבת בפ' במה אשה יוצאה (שבת דף סז) אבייי ורבא דאמרי תרוייהו כל דבר שהוא משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי. שכל דבר שיגזרהו העיון הטבעי אין בו משום דרכי האמורי וזולתם יש בו. וזהו שהקשו הא אין בו משום רפואה יש בו משום דרכי האמורי והא תניא אילן שמשיר פירותיו סוקרו בסקרא וטוענו באבנים בשלמא טוענו באבנים כי היכי דניכחש חיליה אלא צובעו

וסוקרו בסקרא מאי רפואה עביד, כלו' שזה לא יגזרהו ההקש ועיון טבעי. ותירצו כי היכי דליחזוהו אינשי ולבעו רחמי עליה.

ואמר הרב ז"ל כי מעשה הכישוף הם כלם דבר לא יגזרם עיון טבעי. והם נכללים בג' מינים. האחד מה שנגלה בהגבלת זמן שיעשו בו המעשים ההם. והשני דברים ידועים. והשלישי פעולות אנושיות ידועות כריקוד או טפוח או שחוק או עשון ידוע, או דברים ידובר בהם מובנים או בלתי מובנים.

וזה תימה הרי יש בגמרא דברים ידועים התירו ממה שלא יגזרם העיון הטבעי והם כוללות כל אלו החלקים או רובם, אמרו בפ' במה אשה (שבת סז) א"ר יוחנן לאשתא צמירתא לישקול סכינא דפרזלא כולא וליזיל להיכא דאיכא ורדינא וליקטור ביה בנירא ברקא יומא קמא ליחרוק ביה פורתא ולימא וירא אליו מלאך ה' בלבת אש מתוך הסנה למחר ליחרוק ביה פורתא ולימא וירא ה' כי סר לראות. והרי כאן פעולות אנושיות ידועות וימים ידועים וצמח ידוע.

וכן עוד שם מי שיש לו עצם בגרונו מביא מאותו המין ומניח לו על קדקדו ויאמר הכי חד חד נחית בלע בלע נחית חד חד ואין בו משום דרכי האמורי ולאידרא לימא הכי ננעצת כמחט ננעלת כתריס שיישא שיישא. כל אלו הדברים לא יגזרם ההקש טבעי. וכן למי שגורס בכל אותן האמורות שם עד סוף הפרק אין בו משום דרכי האמורי הרי באותן הענינים דברים רבים קרובים לאלו השלשה ענינים שייחס הרב לעניני הכשוף.

וכן מ"ש עוד בספר המדע שכל אלו הדברים דברי תהו והבל הם שנמשכו בהם חסרי הדעת לא שיהיה בהם ממש כלל. הוא מן התימה שהרי אמרו (חולין ז) בההיא אתתא דהוה מהדרא למשקל עפרא מתותא כרקעיה דר' חנינא וכו' שאני ר' חנינא דנפישי זכותיה, ואם אותן הדברים ממה שאין בהם ממש למה יצטרך גודל זכותו לכך, ומלבד כל זה צריך ביאור למה התירו קצת דברים ואסרו קצתם אחרי שהם כלם ממה שלא יגזרם הקש טבעי, והרי התירו ביצת החרגול ושן של שועל ומסמר מן הצלוב, והרי אלו כלם דברים לא יגזרם ולא יורה עליהם הקש טבעי:

והתשובה בזה כי הדברים כלם פועלים בשני דרכים, אם פועל טבעי ואם פועל סגולייי, והפועל בסגולה גם הוא פועל בטבע, אלא שהפועל הטבעי יגזור השכל חיובו והפועל הסגולייי יקבל השכל אפשרותו לא שיגזור חיובו, והפועל הטבעי הוא בדברים הקרים שיקררו באיכותם או החמים שיחממו, הן שיהיה זה אחר שיתפעלו מן הגוף או שלא יתפעלו ממנו, וזה הפועל יגזור השכל חיובו.

ואמנם הפועל הסגוליי אשר יקבל השכל אפשרותו ולא יגזור חיובו הוא על זה הדרך. ידוע הוא כי הכחות השלמיות נמצאות בגופים רחוקי ההפך והחסרונות כלם נמצאות בגופים רבי ההפך, עד שנמצא הגרמים השמימיים להעלות ההפך מהם רבי השלמיות, והיסודות להיותם היותר גדולי ההפך שיהיו הם רבי החסרונות. ויתחייב מזה שיהיה הנמזג מוסיף שלמות על הפשוט כפי העלות הפכו והסתלקו, ולזה יהיה היותר שלם במזג יותר רב שלמות והוא הרוח הלבי, ולכן יש בנמזגים קונים שלמיות בעצמם חלוקים, ויקבלו קצתם סגולות נמשכות אחר עירוב המזג לבד, וקצתם יקנו מן המזג נפש צומחת, וקצתם נפש חיונית, וקצתם יהיו מוכנים עוד לקבל נפש אנושית כאדם, ולכן כפי ערובם והמזגם יקבלו סגולות ושלמיות:

ותשובת טעם הסגולה ותשובת השאלה במהות הטבע אחת היא, כי כשישאל שואל הסבה בשהאש שורף לא יפול בתשובת המענה ענין אחר אלא שהוא בעבור חום, ואין הרצון בזה אלא מפני שיש לו בטבע כח השורף, וכן יאמר לשואל במהות משיכת האבן למטה, וכן במשיכת האבן הקלאמיט"ה המושכת הברזל לא תפול התשובה בשום צד אלא לפי שבטבעה כח המשיכה. והתשובה הזאת לא תספיק להמוניים, וזה בעבורא שלא ידמו שתהיה פעולה מן הפעולות שלא תהיה סבתם קור או חום או לחות או יובש או קלות או כבדות, אבל על האמת ידיעת סבת העלם כח הסגולה איננו גדול מהעלם ידיעת הסבה בכחות שאר הענינים, כי העלם הסבה הזאת היא עומדת על שני ענינים, האחד העלם ההתחלות הפועלות ר"ל ההתחלות המביאות הכח הזה למציאות, וזה ההעלם איננו גדול בידיעת הסגולה מבידיעת הטבע. והשני העלם ידיעת המקבל ר"ל הספק בענין אשר ממנו מוכן לקבול הפעל ההוא יותר מגוף האחר, ודמיון העלם ידיעה זה אינו מיוחד לכח הזה יותר משאר הדברים הטבעיים, כי ההעלם הזה הוא בנוי מהצבעים והארחות והדומה לזה כי כיוצא באלו הענינים ידענו שהם באים וחלים במציאות מהתחלות פועלות, שהסבה להם ה' ית', ונודע ג"כ שהסבה אל ישותם התקרבות הטבע בסבת ההכנה נמשכת מהמזג, והנחנו ג"כ הכנתו שהי' השואת יחס ערך הפשוטי סבה למזג ההוא, אך ההכנה ההיא מהפשוטים לאותו עירוב לא נדע כל ימי חיינו:

ואחר אלו ההקדמות נאמר שריר וקיים זהו אומרו, אביי ורבא דאמרי תרווייהו כל דבר שהוא משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי, אין הכונה שיגזרם העיון הטבעי, אבל הכונה שכל מי שיכוין שיהיה פעלו פעל הרפואה והוא המיר הנמזג אין בו משום דרכי האמורי, כי אלו הדברים כשיהיו סמים או דברים שישנו הנמזג הפרטי בסגולתם, אין

בהם צד איסור ולא משום דרכי האמורי כלל, ואפי' עשיית צורה מיוחדת לרפואה על זה מותר, והכי אמרי' בגמרא (שבת ס"ז) יוצאין בסלע שעל גבי הצינית מאי צינית בת ארעא, והקשו מאי שנא סלע אי דאקושא ליעביד ליה חספא אלא משום שוכתא ליעביד ליה טסא, אלא משום צורתא ליעביד ליה פולסא, אמר אביי שמע מינה כולהו מעלי לה. והנה מזה המין כי אין בין זה ובין תלות העשב הנקרא בלשון ערב פיוניא"ה כלום, וכל מה שנודע התירו בגמרא הוא מזה המין, אבל מה שאסרה תורה משום דרכי האמורי ושנודע איסורו בגמרא הוא ממין אחר, והוא שאותם האומות בזמן הקדום היו מדמין לעשות פועלים או דברים להשיג מהם תועלת מצד הגעת רצון בעל הכח השמימיי אליהם, וכל מה שיהיה מזה המין הן שיהיה לו עקר הן שיהיה פועל הבטלה נאסר מפני שהוא מדרכי האמורי ודרכי ע"א.

ולפי שבהעלותו מעלינו אלו הידיעות נחסר קצת תועלות הבאים מאתם אמר נביא מקרבך מאחיך כמוני וגו', וענש מי שימרה פיו באמרו והיה האיש אשר לא ישמע אל דברי אשר ידבר בשמי אנכי אדרוש מעמו.

ותימה איך ענשה תורה ולא בארה התנאים אשר בהם נסמוך עליו, כמו שחששה ואמרה איכה נדע את הדבר אשר לא דברו ה' היה ראוי לחוש ולומר איכה נדע את הדבר אשר דברו ה', ורז"ל נתעוררו בזה בסנהדרין בפ' הנחנקין (סנהדרין דף פ"ט) ואמרו והמורד על דברי הנביא מנא ידענא דמיענש דיהיב ליה אות והא מיכא דלא יהיב ליה אות ואיענש היכא לאתחזק שאני דאי לא תימא הכי אברהם בהר המוריה היכי שמע ליה יצחק, אליהו בהר הכרמל היכי סמכי עליה ועבדי שחוטי חוץ, אלא היכא דאיתחזק שאני. הרי שנתנו בכאן שני דברים. הא' שיתן אות, והשני אם לא יתן אות שיהיה כבר נביא מוחזק כלומר שכבר הגיד עתידות ובאו כלם. כי אחרי זאת לא יצטרך לתת אות על כל דבר ודבר:

ועדיין יש תימה איך לא נרמז זה בפרשה, ואיך לא חששה התורה להורות איך נדע את הדבר אשר דברו כמו שחששה ואמרה איכה נדע את הדבר אשר לא דברו. וי"ל שזה כבר נרמז באמרו כמונו כלומ' שיאמת נבואתו כמו שאמתתיה אני והוא כבר אמתה ע"פ האותות.

וא"ת והרי נבואתו של משה לא נתאמת ע"פ האותות אלא ע"פ מה שראו בעיניהם. וזה כבר נרמז למשה בתחלת נבואתו וכאמרו ויאמר כי אהיה עמך וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך וגו'. וכך פירש משה מי אנכי כי אלך אל פרעה כלומר לא איש אנכי שאאמן בשליחות גדול כזה, וה' ית' השיבו כי הוא יעשה השליחות הזה מאשר ה' ית'

יהיה עמו אבל האמנה הגמורה במה שהש"י שלחו תהיה כאשר תעבדון את האלהים על ההר הזה כלומ' בעת מתן תורה שישיגו כלם הנבואה. והוא ג"כ מ"ש ויאמינו בה' ובמשה עבדו. וא"כ בכל נביא ונביא שנדע אמתת נבואתו כמו שידענוה במשה לא ע"פ אותות לבד:

והתשובה בזה שאין לך כל נביא ונביא שיהיה נאמן יותר ממה שהאמינו במשה קודם מעמד הר סיני בנתינת אותו לבד, שהרי כבר האמינוהו בקצת מצות פרטיות בעניני הפסח, והנביא אין להאמינו אם יצונו במצוה נוהגת לדורות שכבר אמרו חז"ל (תמורה טז) אלה המצות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה. ואף בביאור אחד מספקי התורה שלא יהיה מוכרע ע"פ חכמים לא נאמין נביא. וזה מבואר מגמ' תמורה בפ' יש קרבנות יחיד (שם) א"ר יהודה אמר רב בשעה שנפטר מרע"ה א"ל ליהושע שאל ממני כל ספקות שיש לך א"ל רבי כלום הנחתיך אפי' שעה אחת לא כתבת בתורה ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל מיד תשש כחו של יהושע ונשתכחו ממנו ת"ר הלכות ונולדו לו שלש מאות ספקות ועמדו כל ישראל עליו להרגו א"ל הקב"ה לומר לך א"א לך וטורדן במלחמה שנאמר ויהי אחרי מות משה עבד ה' ויאמר ה' אל יהושע בן נון וגו'.וכתיב הכינו לכם צדה. ועוד שם א"ר יהודה אמר שמואל ג' אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של מרע"ה אמרו לו ליהושע שאל א"ל לא בשמים היא א"ל לשמואל שאל א"ל אלה המצות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה א"כ אין נאמנות שלו בחדוש המצוה ולא ביאורה אלא שיצונו לדבר א' לשעה, ובדבר הזה כבר האמינו משה באותות לבד.

א"כ יהיה נכלל באמרו כמוני שיהיה נאמן כמו שהייתי נאמן ע"פ אותן הדברים שהוברר נבואתי, ולפיכך התורה לא הוצרכה לחדש איכה נדע כי שלחו הש"י, אבל חששה ואמרה איכה נדע את הדבר אשר לא דברו ה', והשיבה אשר ידבר הנביא וגו', כי בהכרח גמור יתקיים מה שדברו ה' כלו.

וזה אמנם צריך תנאי שיהיה מה שהתנבא הנביא לטובה כי אם ינבא לרעה אפשר שיבטל כענין נינוה, אבל מה שינבא לטובה א"א שיבטל.וזה קיום יעודי גולתנו. וזה מ"ש ירמיה לחנניה בן עזור הנביא אשר ינבא לשלום בבא דבר הנביא יודע הנביא אשר שלחו ה' באמת:

ב י ל א " ו

לשון הר"ן

להפרש שיש בין לו ובין אליו

אמרו ברש"י מסכת יומא (דף ד) קול לו קול אליו משה שמע וכל ישראל לא שמעו. הם דורשים בזה הכתוב שאמר וישמע את הקול מדבר אליו שהיה יכול לומר מדבר לו וכתב אליו להודיע שמשה לבדו שמע. שדעת רז"ל כי כאשר ידובר עם אחד ולא ישמע זולתו ישתמש בלשון אליו. וכאשר החבוננתי בזה מצאתיו נוסד על עומק דקדוק הלשון, ואגלה לך מצפנו:

כבר הודיענו ר' יהודה חיוג ההישרה הראשונה בדקדוק הלשון, כי אותיות הנשימה שלש, והם או"י ונקראו אותיות הנשימה, כי לא יוכל להוציא שום תנועה בלעדיהם. ועל זה אמר בעל ספר היצירה ובשלש אמות או"י, ואלו השלש אותיות נחלקות בכחם משאר אותיות, כי כלם מלבד אלו יש להם מין נח נראה לבד, ואלו השלש יש להם נח נראה ונח נסתר. אמנם הנח נראה אשר בשאר האותיות כמו בי"ת האחרונה ממלת אביי שהיא נחה, אמנם נראה ומורגש במוצא החיך, ועל זה הדרך תמצא כל האותיות מלבד או"י. אמנם ה"א דומה בזה לאו"י אבל לא נמצא בכלל או"י לענין יארך ספורות, אך בדברים רבים משתתפת עמהם, ולאו"י יש ב' מיני נחים, נח נראה ונח נסתר, הנח נסתר בוא"ו לו, והנח נרא' בוא"ו אליו, ואתה הראת לדעת כי וא"ו לו ווא"ו אליו שתיהן ענין יחוד הדבר לזכר הנסתר, אמנם ביניהם הפרש, כי וא"ו לו מיחדת הדבר בדרך נעלם ונסתר, וואי"ו אליו יחוד יותר, ולכן דרשו אלו אמר הכתוב מדבר לו לא היה מורה על יחוד שלם, ושהיה אפשר שיהיו ישראל שומעים עם היות שהדבור נמשך למשה, לפי שאין האות המיוסדת מורגשת במוצא שפתים, אבל באמרו אליו שהאות המיוחדת מורגשת במבטא מורה ביחוד יותר, והוא שמשה שמע וכל ישראל לא שמעו: ברוך ה' לעולם אמן ואמן: