משנה · ראשונים

נחלת אבות על אבות

רבנו יצחק אברבנאל

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

נחלת אבות על אבות

רבנו יצחק אברבנאל

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/נחלת-אבות-על-אבות/
הקובץ נוצר ב־17 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611162349 של הספרייה.

תוכן העניינים

הקדמה 5
פרק א 29
משנה א 29
משנה ב 40
משנה ג 44
משנה ד 53
משנה ה 56
משנה ו 58
משנה ז 62
משנה ח 63
משנה י 65
משנה יא 68
משנה יב 71
משנה טו 75
משנה טז 77
משנה יז 80
משנה יח 84
פרק ב 88
משנה א 88
משנה ב 98
משנה ג 105
משנה ד 108
משנה ה 110
משנה ז 116
משנה ח 118
משנה ט 121
משנה י 123
משנה יא 125
משנה יב 127
משנה יג 129
משנה יד 134
משנה טו 135
פרק ג 144
משנה א 144
משנה ב 151
משנה ג 154
משנה ד 161
משנה ה 162
משנה ו 163
משנה ז 170
משנה ח 172
משנה ט 173
משנה י 177
משנה יא 180
משנה יב 185
משנה יג 187
משנה יז 246
משנה יח 256
פרק ד 258
משנה א 258
משנה ב 276
משנה ד 280
משנה ה 289
משנה ז 297
משנה ט 300
משנה יא 302
משנה יב 306
משנה יג 310
משנה יד 316
משנה טז 320
משנה יח 326
משנה כ 330

משנה כא 332
פרק ה 376
משנה א 376
משנה ב 390
משנה ג 396
משנה ד 399
משנה ה 408
משנה ו 414
משנה ז 432
משנה ח 438
משנה ט 449
משנה י 451
משנה יא 453
משנה יב 455
משנה יג 457
משנה טו 460
משנה טז 462
משנה יח 465
משנה יט 467
משנה כ 471
משנה כא 479
פרק ו 486
משנה א 486
משנה ב 497
משנה ג 501
משנה ד 503
משנה ו 505
משנה ז 525
משנה ח 527
משנה ט 529
משנה י 538

הקדמה

אמר יצחק בן לאדוני שר וגדול בישראל אדון יהודה אברבנאל ז"ל משורש ישי בית הלחמי ממשפחת בית דוד נגיד ומצוה לאומי[2], מעם מפוזר ומפורד[1] גלות ירושלים אשר בספרד. אלוהים יחנך בני[5] שמואל אברבנאל. יושב תהלות ישראל[4]. אל עליון[3] ויי' יושב בציון יעשה לך בית נאמן[8], אהל בל יצען[7] יושיבך במשכנות מבטחים[6], בין אחים ינחך במעגלותיך[10], יחזיק במעוזיך, והוא יישר ארחותיך[9]. שאול שאלת מעמדי לבאר לך על ספר המשניות היקרות אמרות טהורות[11]. כוללות בסתרי הנבואות ושורשי האמונות חכמות נפלאות כנחלי אש בוערות[13]. תשואות חן חן[12] מלאות, הלא המה דברי הישישים הקדושים אל יי' נגשים כולם אנשים ראשים, והמה חכמים מחוכמים מאלמים אלומים[14] מכל מיני בשמים[15], אשר במסכת אבות משבלות מוסבות. כי מתקו לך דברים אשר שמעת מפי עליהם, פרישות ישרות וטובות. והתרת ספקות פתח חרצובות[16], ותאמר היעמדו בלבבות ראות רבות ואזנים קשובות דברים שבעל פה פורחות ברוחות והולכי אורחות. וכי אזכרה האחרונות האם תזכרנה הראשונות שנות רבות יקום אבי יכתוב זאת זכרון בספר, כי הוא באמת נותן אמרי ספר.

והנה יי' עושה ארובות[20] להמטיר על שבטך ומשענתך[19] שבט סופר[18], משענת קנה[17], גשם נדבות[22], חן ושכל טוב[21]. ובנו ממך חרבות דעות לדורי דורות לאלפים ורבבות

[1] לפי אסתר ג, ח.
[2] לפי ישעיה נה, ד.
[3] לפי בראשית יד, יט.
[4] לפי תהילים כב, ד.
[5] לפי בראשית מג, כט.
[6] לפי ישעיה לב, יח.
[7] לפי ישעיה לג, כ.
[8] לפי שמואל א' ב, לה.
[9] לפי תהילים כה, ד.
[10] לפי תהילים יז, ה.
[11] לפי תהילים יב, ז.
[12] לפי זכריה ד, ז.
[13] לפי יחזקאל א, יג.
[14] לפי בראשית לז, ז.
[15] לפי שיר השירים רבה פר' ג.
[16] לפי ישעיה נח, ו.
[17] לפי יחזקאל כט, ו.
[18] לפי שופטים ה, יד.
[19] לפי תהילים כג, ד.
[20] לפי מלכים ב' ז, ב.
[21] לפי משלי ג, ד.

שמעה אזני[26], קול מצהלות[25] ושובע שמחות[24], ונסו יגון ואנחות[23]. כי שמעתי לבינה תקרא[29]. והבלי הזמן יהיו לך לזרח ותופעליך נהרה[28], וכי תאמר לחכמה אחותי את[27], קול ששון וקול שמחה[31] אני שומע והייתי בריך ומצלי קדם אלהי[30] משתחווה וכורע, אשר נתן לך לב נבון יבקש דעת[33] הולך ונוסע. ורצע יי' את אזנך במרצע[32], אחרי רואי בני עליה[36] בפתחי שערים[35] לקמצים[34] מניחים חיי עולם שבים ורצים בחיי שעה כעבדים המתפרצים. והיו כל ימיהם אם חרוצים בממונם ורווחתם אשר הם חפצים, שאל ישאלו חדשים לבקרים[39]. ומשלוח ספרים ביד הרצים[38] או בדרך חטאים או מושב ליצים[37]. להפיח כזבים בקוביא משחקים, ובשחוק ובקלות ראש מתרוצצים. ואל פעל יי'[40] הן הוא ראשית דרכו[41] ומתנת תורתו לא הביע איש בחלומו. ואדם אין בדעתו וזממו יתהלך בדמותו ובצלמו יתעטר בנזרו וציץ נזמו. ותהי משרת התורה על שכמו שכל אדם ונפש כל חי[44], איפה הם רועים ורוח אלהים מרחפת[43] מרקיעים. איכה נחשבו לנבלי חרש[42], נפילים היו בארץ[46], נקדרים נשברים נעים ונדים ומעשה תעתועים[45]. אף כי הזמן גרמא לתתם לבושת, וגם לכלימה והעדר החכמה ואדם להבל דמה[47], נמשל כבהמה בצרות

[22] לפי תהילים סח, י.
[23] לפי ישעיה לה, י.
[24] לפי תהילים טז, יא.
[25] לפי ירמיה ח, טז.
[26] לפי איוב יג, א.
[27] לפי משלי ז, ד.
[28] לפי איוב ג, ד.
[29] לפי משלי ב, ג.
[30] לפי חבקוק א, יב.
[31] לפי ירמיה ז, לד.
[32] לפי שמות כא, ו.
[33] לפי משלי טו, יד.
[34] לפי בראשית מא, מז.
[35] לפי משלי א, כא.
[36] רש"י – כת המקבלין פני שכינה.
[37] לפי תהילים א, א.
[38] לפי אסתר ג, יג.
[39] לפי איכה ג, כג.
[40] לפי ישעיה ה, יב.
[41] לפי משלי ח, כב.
[42] לפי איכה ד, ב.
[43] לפי בראשית א, ב.
[44] לפי איוב יב, י.
[45] לפי ירמיה י, טו.
[46] לפי בראשית ו, ד.
[47] לפי תהילים קמד, ד.

הגרוע מתוך בהלה. וברעת הנדוד והמהומה על זה היה דוה ליבי וכלכל לא אוכל לטמון כאבי בחובי, כי ראיתי עמי זה לי ארבעה שנים במסיבי חכם עדיף מנביא. ועתה בכל צרתם[51] ונדודם ספו תמו[50] וישב ממנו שבי[49]. אין דורש מעל ספר יי'[48] עטרת ליבי, ואין מבקש חכמה ומוסר[53] ותשורה אין להביא[52].

עשרה מסעות נסעה[55] מהם תורה וגדולה, והנם היום על קרן הצבי[54]. ועוד מעט תשתכח תורה מישראל[58], יראה ורעד יבא בי[57] ולך איפה מה אעשה בני[56], אם תשכח תורת אלהיך[61] תשכח ימיני[60]. ואם תעוש תורת אמך[59] יכפל יגוני. על כן קמתי אני לכונן דעתי בעטי ולבי בניבי כוחי וראשית אוני[62] לשנן מיתרי מחשבותי. ודרכי לשוני ללמד ידי לקרב ימיני וחפני. אצבעותי למלחמתה[65] של תורה בכור עוני[64]. באתי לגני[63] להשקות בני בחירי אריתי מורי עם בשמי[68] מבית מלוני[67]. ישתה חלבי עם יייני[66] מקיני. ידע יראה ויביע עמוני ומצפוני והיה ששוני. ואף כי עזבני כוחי[70] מרוב כעסי ושיחי[69]. ומפני חרבות גזילות וחבלות אשר לי מודבק מלקוחי[72], ויז נצחי[71] בצרות עמי אשר חמתם שותה רוחי[75], שותה במזרקי יין תרעלה[74] חמת תנינים וראש פתנים[73], אוכל למעדנים

[48] לפי ישעיה לד, טז.
[49] לפי במדבר כא, א.
[50] לפי תהילים עג, יט.
[51] לפי ישעיה סג, ט.
[52] לפי שמואל א' ט, ז.
[53] לפי משלי א, ב.
[54] לפי נדרים לג, ע"ב.
[55] לפי זהר פר' משפטים צז, ע"ב.
[56] לפי בראשית כז, לז.
[57] לפי תהילים נה, ו.
[58] לפי שבת קלח, ע"ב.
[59] לפי משלי א, ח.
[60] לפי תהילים קלז, ה.
[61] לפי הושע ד, ו.
[62] לפי בראשית מט, ג.
[63] לפי שיר השירים ה, א.
[64] לפי ישעיה מח, י.
[65] לפי תהילים קמד, א.
[66] לפי שיר השירים ה, א בהיפוך.
[67] לפי סנהדרין צה, ע"ב.
[68] לפי שם.
[69] לפי שמואל א' א, טז.
[70] לפי תהילים לח, יא.
[71] לפי ישעיה סג, ג.
[72] לפי תהילים כב, טז.
[73] לפי תהילים לב, לג.

לחם דמעה[79] מצה ומרור כרוכים מרוב אונים[78]. ובמקום משתה שמנים[77] אשמנים[76], ומים הזדונים[84] כתנים[83]. ונפשי היודעת[82] גם היא נאנחה[81] לא תוסף תת כוחה[80], כי לא מצאה מנוחה אל אלוה דלפה עיני[87] ואל שדי אתחנן[86] בתחנוני יהב חכמתא[85], ישלח יי' חסדו ואמתו בעיוני גם יי' יתן הטוב[89] דברי חפץ וכתוב יושר אמרי אמת[88], כרצוני ובעולה על רוחי יוציא לאור משפטי ודיני ישמור, דרכי מחטוא בלשוני[90] ולא אכשל בעוני[92]. וידעת היום[91] בני חמודי, כי לא לבד באו במסכת אבות מוסרים וחידות ערבות ללבבות, כי גם על כל דרוש עומק וכל ידיעה טובה לא יחסר כל בה מעלת היראה טהרת העבודה ושלמות האהבה פנת הידיעה העליונה, וחופשיות הבחירה ברוח נדיבה מדרגת החסידות ואמתת הגבורה, וצורי התשובה. ואף במעשה בראשית תמצא שם חכמה נשגבה ולמעלה ממנו בקדישי עליונין[93] מהעלול עד הסיבה תמצא חכמה רבה. על כן אמרתי בטוב המחשבה, האבות הן הם המרכבה שלושה המה נפלאו[94], כללי המדעים העליונים, שהמסכתא הזאת תשרישם משם רועה אבן ישראל[95] – שלשלת קבלת התורה מאבות החכמה הגיבורים אשר מעולם אנשי השם[96]. משם תלמד גבורת המידות ושלמות החסידות המביאה לרוח הקודש ולקנות בנבואה יד ושם[98] שם יתנו צדקות יי'[97] יסודות

[74]לפי תהילים ס, ה.
[75]לפי איוב ו, ד.
[76]לפי ישעיה נט, י.
[77]לפי ישעיה כה, ו.
[78]לפי ישעיה מ, כו.
[79]לפי תהילים פ, ו.
[80]לפי בראשית ד, יב.
[81]לפי איכה א, ח.
[82]לפי תהילים קלט, יד.
[83]לפי ירמיה יד, ו.
[84]לפי תהילים קכד, ה.
[85]לפי דניאל ב, כא.
[86]לפי איוב ח, ה.
[87]לפי איוב טז, כ.
[88]לפי קהלת יב, י.
[89]לפי תהילים פה, יג.
[90]לפי תהילים לט, ב.
[91]לפי דברים ד, לט.
[92]לפי תהילים לא, יא.
[93]לפי דניאל ז, יח.
[94]לפי משלי ל, יח.
[95]לפי בראשית מט, כד.
[96]לפי בראשית ו, ד.
[97]לפי שופטים ה, יא.
[98]לפי ישעיה נו, ה .

האמונה ועקריה בדרך הנחה וציור גדר ורושם. על כן אמרתי אני עליהם אבות וגבורות וקדושת השם[100]. ואני בעניי הכינותי[99] לזאת הבנינה בכל משנה דברים מענינה, ובנגעה לעיקר מעקרי האמונה, הרחבתי בה החקירה להושיבה על כנה, ולהוציא לאור משפטה כתקנה, ותצא דינה[102] והמחשבה הכוזבת אפקוד עונה[101].

ואגלה את נבלותה ורעתה להוכיח שהיא צועה זונה[103]. ומלבד זה מאמתת פשט המאמר אל אפטר בלי לינה, כי אפרוש רשתי התבונה לבא אל אמתת הכונה וצחות מאמרה ותקם חנה[104]. ואולם בעבור זה אין ספק שירבו הדברים הצומחים מפירוש המסכתא כארץ תוציא צמחה וכגנה[107], כי אין המסכתא הזאת ארץ תלאובות[106], כי אם גן אלהים[105] אשר בו כפות תמרים פרי עץ הדר[108] וענף עץ אבות. וקראתי שם המאמר הזה **נחלת אבות** כי הוא נחלת עבדי יי'[110] אבות העדה[109] הורי התעודה, שומרי סודה זיוה הודה, וגם הדרה נחלתם ומסירת התלמדותם. גם המאמר הזה יהיה לך לבדך נחלת אביך זה ילדך[111].

וראיתי אני להקדים לפירוש המסכתא הזאת שלוש הקדמות הכרחיות בעניניה. ואחרי כלותי פירוש פרקיה אפרש גם כן אחריה פרק קנין תורה, כי גם בו מהחכמה ושלמות התורה התמימה. גם כי כבר נמשך המנהג לחברו אל המסכתא בקרב האומה. ועתה יגדל נא כח יי'[115], המסתיר פניו מבית[114] המוני. ולאין אונים[113] מרוב יגונים כמוני היום[112], ירבה עצמה להוציא לאור תעלומה, כמאמר המשורר (תהילים קיט, עו): "יהי נא חסדך לנחמני כאמרתך לעבדך". וזה החלי לעשות.

[99] לפי דברי הימים א' כב, יד.
[100] לפי ראש השנה לב, ע"א.
[101] לפי ויקרא יח, כה.
[102] לפי בראשית לד, א.
[103] לפי ירמיה ב, כ.
[104] לפי שמואל א' א, ט.
[105] לפי יחזקאל כח, יג.
[106] לפי הושע יג, ה.
[107] לפי ישעיה סא, יא.
[108] לפי ויקרא כג, מ.
[109] לפי במדבר לא, כו.
[110] לפי ישעיה נד, יז.
[111] לפי משלי כג, כב.
[112] לפי ישעיה לח, יט.
[113] לפי ישעיה מ, כט.
[114] לפי ישעיה ח, יז.
[115] לפי במדבר יד, יז.

ההקדמה הראשונה בביאור השתלשלות קבלת התורה שבעל פה ממשה רבינו עליו השלום עד חבור המשנה. משה רבינו עליו השלום קבל מפי הגבורה התורה והמצוות בפירושן ויכתב מידו ספר התורה. ואמנם פירוש המצוות אשר קבל, מסר ולמד אותו על פה אל השבעים זקנים שהיו בבית דינו, ואל יהושע בן נון ואלעזר הכהן ופנחס בנו שהיו עמהם. וגם לכל ישראל למדו שנאמר (דברים יג, א): "את כל הדבר הזה אשר אנכי מצוה אתכם אותו[116] תשמרו לעשות". והיה הלימוד ההוא כולו על פה. וכמו שדרש (גיטין ס, ע"ב) רבי יהודה בר נחמני מתורגמיה דריש לקיש כתיב (שמות לד, כז): "כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית". הא כיצד? דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה. דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרם בכתב. הנה אם כן נשאר אחרי מות משה איש האלהים[117] אוצר הקבלה ומסורת פירוש המצוות אל זקני בית דינו ויהושע תלמידו בראשם, שגם הוא בכלל הזקנים היה, ומיהושע שקבל ממשה שקבלם בסיני על פה עד רבינו הקדוש שכתב אותה על ספר בחבור המשנה, נמשכה מסורת הקבלה בארבעה כתות מהמקבלים שהם: כת הזקנים, וכת הנביאים, וכת אנשי כנסת הגדולה, וכת חכמי המשנה שבאו אחריהם עד רבינו הקדוש שכתב על ספר הפירוש המקובל ההוא[118]. וכמו שזכר במשנה – "משה קבל תורה מסיני, ומסרה ליהושע, ויהושע לזקנים, וזקנים לנביאים, ונביאים לאנשי כנסת הגדולה". ולא פירשה המשנה מי הם הזקנים, ומי הם הנביאים, ומי הם אנשי כנסת הגדולה, לפי שמסדר המשנה כיון בלבד לפרט השתלשלות הקבלה בחכמי המשנה מסוף אנשי כנסת הגדולה עד רבינו הקדוש מסדר המשנה. לפי שקבול הזקנים והנביאים נזכר בכתובים מה שלא היה כן בחכמים.

האמנם הרב הגדול הרמב"ם בתחילת ספר משנה התורה אשר לו, רצה לבאר כל שלשלת הקבלה הזאת. וכתב שיהושע קבל ממשה רבו, והזקנים שהאריכו ימים אחרי יהושע ובפרט פנחס קבלו מיהושע. ועלי הכהן קבל מפנחס. ושמואל הרואה[119] קבל מעלי ובית דינו. ודוד קבל משמואל ובית דינו. ואליהו קבל מאחיה השילוני. ואלישע קבל מאליהו ובית דינו. ויהוידע הכהן קבל מאלישע ובית דינו. וזכריה קבל מיהוידע ובית דינו. והושע קבל מזכריה ובית דינו. ועמוס קבל מהושע ובית דינו. וישעיה קבל מעמוס ובית דינו. וישעיה קבל מעמוס ובית דינו. ומיכה קבל מישעיה ובית דינו. ויואל קבל ממיכה ובית דינו. ונחום קבל מיואל ובית דינו. וחבקוק קבל מיואל ובית דינו. וצפניה

[116] בכתוב: "אתו".
[117] מלכים א' יג, א.
[118] שישה סדרי משנה.
[119] לפי דברי הימים א' ט, כב.

קבל מחבקוק ובית דינו. וירמיה קבל מצפניה ובית דינו. וברוך בן נריה קבל מירמיה ובית דינו. ועזרא הסופר קבל מברוך בן נריה ובית דינו. והנה בית דינו של עזרא נקראים 'אנשי כנסת הגדולה' שהם: חגי, זכריה ומלאכי, דניאל וחנניה מישאל ועזריה ונחמיה בן חכליה, ומרדכי בלשן, וזרובבל, והרבה חכמים עמהם עד תשלום מאה ועשרים איש, והאחרון מהם היה שמעון הצדיק. וממנו קבל אנטיגונוס איש סוכו. ומאנטיגונוס קבל יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן. ומהם קבלו יהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי. ומהם קבלו שמעיה ואבטליון, ומהם קבלו הלל ושמאי, ומהם קבלו רבן שמעון בן הלל, וממנו קבל רבן גמליאל הזקן בנו. וממנו קבל רבן שמעון בן גמליאל בנו. וממנו קבל בנו רבן גמליאל השני. וממנו קבל רבן שמעון בן גמליאל השני. וממנו קבל בנו רבי יהודה הנשיא שהוא רבינו הקדוש שכתב חיבור המשנה. זהו סדר הקבלה לדעת הרב.

וראיתי אני בדבריו אלה ספקות הרבה. אם במה שכתב בעניין הזקנים, ואם במה שכתב בנביאים, וגם במה שכתב באנשי כנסת הגדולה ובסדר חכמי המשנה והשתלשלותם. גם כן אם בענין הזקנים שפירש מה שאמרה המשנה: "ויהושע לזקנים" – על הזקנים שהאריכו ימים אחרי יהושע, ואל זה נמשכו המפרשים כולם. והדבר קשה, לפי שב'סדר עולם' אמרו חכמים זכרונם לברכה, שהזקנים האריכו ימים אחרי מות יהושע ארבע עשר שנה ומשם עד שמואל הנביא שהיה התחלת הקבלה בנביאים עברו 400 שנה. ואיך אם כן עמדה הקבלה מבלתי מקבל כל הזמן הרב ההוא? הן אמת שפנחס האריך ימים עד ימי הנביאים, כי מצאנו זכרונו על ענין פילגש בגבעה שנאמר (שופטים כ, כח): "ופנחס בן אלעזר בן אהרון עומד[120] לפניו בימים ההם". אבל המשנה אמרה "ויהושע לזקנים וזקנים לנביאים" ולא אמר יהושע לפנחס ופנחס לנביאים או לעלי. כי גם כן מצאנו זיכרון לפנחס בימי דוד שנאמר (דברי הימים א' ט, כ): "ופנחס בן אלעזר נגיד היה עליהם" ומה לנו אם כן בזיכרון קבלת עלי ולא שמואל כי אם שדוד מפנחס.

ואמנם בענין הנביאים יקשה שמנה הרב מכללם דוד. ועם היותו מלך ישראל לא מנאוהו חכמים זכרונם לברכה מכלל הנביאים, עם היות שרש"י במסכת מגילה מנאו והרב בעצמו בספר המורה פרק מ"ה חלק שני כתב שלא היה דוד נביא. ואפילו שיהיה דוד נביא לא היה ראש במסורת הקבלה, לפי שהמשנה לא אמרה שנמסרה התורה למלכים כי אם לנביאים. גם יקשה שמנה בכללם את יהוידע הכהן הגדול וגם זה לא היה מן הנביאים, והנה בכל דור ודור היו כהנים גדולים במשכן יי'[121] ואין ספק שהיו מחכמי

[120] בכתוב: "עמד".
[121] לפי ויקרא יז, ד.

הדורות. אבל לא נמנו ראשי הקבלה כי אם אלעזר הכהן נמנה לראש איך נמנע יהוידע? וכן צפניה וירמיה אמרו חכמינו זכרונם לברכה[122] שהיו בזמן אחד עם חולדה הנביאה ולא באו זה אחר זה לשיקבלו זה מזה כדברי הרב. ויקשה גם כן אליו למה לא זכר יחזקאל בכלל הנביאים, וזכר ברוך בן נריה אשר לא היה נביא כפי מה שהעיד עליו הכתוב.

ואמנם בענין אנשי כנסת הגדולה יקשה גם כן שמנה הרב בכללם דניאל חנניה מישאל ועזריה. כי הנה אנשי כנסת הגדולה כולם היו בירושלים בזמן בית שני, וידוע שלא עלו שמה דניאל וחבריו, ואולי היו כבר מתים באותו פרק. וכן נראה מספורי יוסף בן גוריון, שדניאל הלך לשושן בימי דריוש המדי, והניח במקומו לעבודת המלך את זרובבל, ובשושן מת דניאל קודם שעלה זרובבל אל ירושלים, וחנניה מישאל ועזריה לא נזכרו בימי דריוש. ולכן יראה שכבר היו בעולמם וגם למאן דאמר[123] שחנניה מישאל ועזריה אחרי שיצאו מכבשן האש עלו לארץ ישראל ולמדו תורה לפני יהושע הכהן הגדול, ושעליהם אמרו: "שמע נא יהושע הכהן הגדול אתה ורעיך היושבים[124] לפניך כי אנשי מופת המה" (זכריה ג, ח) לא היו הם מאנשי כנסת הגדולה כל שכן דניאל שלא עלה שמה. ולכן במסכת יומא (דף סט, ע"ב) אמר רבי יהושע בן לוי: למה נקרא שמם אנשי כנסת הגדולה? שהחזירו עטרה ליושנה. משה אמר (דברים י, יז): "האל הגדול הגבור[125] והנורא". אתא ירמיה ואמר גוים מרקדין בהיכלו איה גבורותיו לא אמר, גבור אתא דניאל. ואמר גוים משתעבדים בניו איה נוראותיו לא אמר נורא אתו אנשי כנסת הגדולה. ואמרי אדרבה הן הן גבורותיו והן הן נראותיו. איזהו גבור הכובש את יצרו ונותן ארך אפים לרשעים והן הן נוראותיו, שאלמלא נוראותיו אומה אחת היכי יכולה להתקיים בין שבעים אומות. והתקינו בתפלות 'האל הגדול הגבור והנורא' והחזירו עטרה ליושנה. הנה התבאר מזה שאנשי כנסת הגדולה באו אחרי ימי דניאל. ולכן החזירו בתפלה העטרה אשר הוא הסיר מכינויי הברוך הוא.

ואמנם בחכמי המשנה שזכר הרב בסדר קבלתם, ראוי לשאול למה לא זכר רבן יוחנן בן זכאי שהיה נשיא וראש ישיבה אחרי מות רבן שמעון בן גמליאל קודם רבן גמליאל השני? וגם כן איך לא זכר רבי עקיבא שנתמנה ראש ישיבה אחרי רבן שמעון בן גמליאל קודם רבן שמעון בן גמליאל בנו אביו של רבינו הקדוש. אבל זה אין להפלא מהרב כי הוא דרך בדרך משנתינו.

[122] ראה מגילה יד, ע"ב.
[123] אליבא דרבי יוחנן בסנהדרין צג, ע"א.
[124] בכתוב: "הישבים".
[125] בכתוב: "הגדל והגבר".

ואני אזכור ענינו וכונתו אחרי זה בפירוש הפרק הראשון בעזרת השם. ועם זה ידוע תדע שבדברי הרב עצמו באה סתירה רבה ממה שכתב בתחלת פירוש המשנה בפרק שלישי מאותה פתיחה. כי הנה בספר משנה תורה זכר בסדר הקבלה אחר הלל רבן שמעון בנו, ואחריו רבן גמליאל הזקן בנו, ואחריו רבן שמעון בן גמליאל הזקן, ואחריו רבן גמליאל השני בנו, ואחריו רבינו הקדוש. ובפתיחת פירוש המשנה השמיע זכרון רבן שמעון בן גמליאל השני אביו של רבינו הקדוש, וכתב שהיה אביו רבן גמליאל השני ושנה ושלוש אותו דעת באותם הפרקים. והנה בלא ספק שבשתא עלתה בפיו כשגגה היוצאת מלפני השליט[126].

ובאבות דרבי נתן עשו סדר הקבלה באופן אחר. אמרו יהושע קבל ממשה, וזקנים אשר האריכו ימים אחרי יהושע קבלו מיהושע. שופטים קבלו מזקנים. נביאים קבלו משופטים. חגי וזכריה ומלאכי קבלו מנביאים. אנשי כנסת הגדולה קבלו מחגי וזכריה ומלאכי. עד כאן.

הנה עשו בהשתלשלות הקבלה מדרגות שלא זכרתם המשנה. ואף שנאמר שהשופטים אינם בכלל הזקנים לברייתא זו, מה נאמר בחגי זכריה ומלאכי לשלא ימנו לא בכלל הזקנים ולא בכלל אנשי כנסת הגדולה. והם באמת כפי מעלתם מכלל הנביאים, וכפי זמנם מכלל אנשי כנסת הגדולה. ובעבור זה כולו ראיתי אני לסדר שלשלת הקבלה באופן אחר, והוא שהזקנים שהוזכרו במשנה הם: שופטי ישראל ששפטו אחרי יהושע. כי הנה השופטים נקראו זקנים כמו שאמר (דברים כא, ב-ד): "ויצאו זקניך ושופטיך[127]... ולקחו זקני העיר... והורידו זקני העיר", כי תמיד היו נקראים ה'שופטים' בשם הזקנים. ולכן הוצרך הכתוב לומר בדרך הבדל, וכל ימי הזקנים אשר האריכו ימים אחרי יהושע מכלל דאיכא זקנים שבאו אחריו ולא היו מדורו. כי הנה נקראו זקנים למעלתם ולחכמתם, ונקראו שופטים להיותם ממונים על העם לשפוט משפט צדק[128]. ומה שבא במשנתנו 'ויהושע לזקנים', עניינו שיהושע מסר ולמד תורה שבעל פה המקובלת אצלו לזקנים, שבאו אחריו דור אחר דור, כי תקן להם לישראל שתמיד יהיה בכל דור פרנס אחד אשר יבחר יי' בו להושיע את ישראל[129]. ושהוא יהיה ראש הקבלה עם בית דינו שהם החכמים שילוו אליו בכל דור ודור. וכהני יי' שתמיד יהיו מאותו בית דין, כמו שאמר (דברים לג, י): "יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל". האמנם ראש הבית דין יהיה

[126] לפי קהלת י, ה.
[127] בכתוב: "ושפטיך".
[128] לפי דברים טז, יח.
[129] לפי שופטים י, א.

הזקן פרנס הדור. ולכן לא היה פנחס ראש הקבלה אבל היה מבית דין בכל דור ודור מדורות השופטים.

והנה זכרון הזקנים השופטים פרנסי דורות שקבלו את התורה בפירושה זה מזה הוא מה שאזכור פה:

כת הזקנים המקבלים

הראשון – **עתניאל בן קנז** למטה יהודה ששפט ארבעים שנה. וכמו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה בבראשית רבה (פר' נח, ב): ובא השמש עד שלא שקעה שמשו של משה זרחה שמשו של יהושע. עד שלא שקעה שמשו של יהושע זרחה שמשו של עתניאל בן קנז שנאמר (יהושע טו, יז): "וילכדה עתניאל בן קנז". ולא אמרו כזה פנחס.

השני – **אהוד בן גרה** למטה בנימין וישפוט את ישראל פ' שנה ובתנחומא[130] "ויעש לו אהוד חרב ולה שתי פיות" (שופטים ג, טז) – שהיה עוסק בתורה שנקראת חרב פיפיות, שאוכלין בעולם הזה ובעולם הבא ואמרו חכמינו זכרונם לברכה שבימיו היה שמגר בן ענת ששפט בהיות אהוד זקן שנה אחת.

השלישי – **ברק בן אבינועם** למטה נפתלי ודבורה אשה נביאה. ושפטו את ישראל ארבעים שנה. ותאנא דבי אליהו[131] – ברק שמש את הזקנים כל ימי יהושע וחזר ושמש אחר מיתתו, ולפיכך הביאוהו ונתנוהו אצל דבורה, והיו שניהם משכימים ומעריבים לבית המדרש ועוסקים בתורה תמיד.

הרביעי – **גדעון בן יואש** למטה מנשה. וישפוט את ישראל ארבעים שנה. וקם אחריו אבימלך בנו בן פילגשו והרג את אחיו, ולא עמד בממשלתו כי אם ג' שנים. ולכן נמנו כאן בשנות אביו.

החמישי – **תולע בן פואה** למטה ישששכר. וישפוט את ישראל עשרים ושלוש שנים. ובמדרש אמרו חכמינו זכרונם לברכה שהיה עולה על כל הסנהדרין בפלפולו וחכמתו.

השישי – **יאיר הגלעדי** למטה מנשה. וישפוט את ישראל שנים ועשרים שנה. ובילמדנו אמרו למה נקרא שמו יאיר שהיה מאיר פני החכמים בעמקה של תורה.

השביעי – **יפתח הגלעדי** למטה מנשה. וישפוט את ישראל שש שנים וכבר תראה חכמתו מהדברים אשר שלח לאמר אל בני עמון עם שנלכד בנדר בתו, לפי שלא שאל לפנחס ולחכמי דורו.

[130] בובר פר' ויחי, יד.

[131] ראה ילקוט שמעוני רמז, מב.

השמיני – **אבצן מבית לחם** למטה יהודה. ואמרו חכמינו זכרונם לברכה שהיה בועז ממטה יהודה היה[132] וישפוט את ישראל שבע שנים. וכבר נודע מסיפורו שהיה חכם ויודע בדרכי תורה.

התשיעי – **אילון** והוא היה ממטה זבולון. וישפוט את ישראל י' שנים.

העשירי – **עבדון בן הלל הפרעותי** שהיה ממטה אפרים. וישפוט את ישראל שמונה שנים. וזכר הכתוב שהיו לו ארבעים בנים ושלושים בני בנים רוכבים על שבעים עיירים.

האחד עשר – **שמשון** שהיה ממטה דן. וישפוט את ישראל עשרים שנה. וכבר אמרו חכמינו זכרונם לברכה שהיה ירא שמים במשפטיו. ובפרקא קמא דסוטה (דף י, ע"א) "ויתפלל[133] שמשון אל יי' ויאמר יי' אלהים זכרני נא וחזקני נא" (שופטים טז, כח). אמר רב יהודה אמר רב אמר שמשון לפני הקב"ה זכור נא לי שנים ועשרים שנה ששפטתי את ישראל ולא אמרתי לאחד מהם העבר לי מקל זה ממקום למקום.

השנים עשר – **עלי הכהן** משבט לוי. היה חכם וירא שמים כמו שיראה מסיפוריו וממיתתו שחשש על מות בניו. והוא שפט את ישראל ארבעים שנה.

הרי לך שנים עשר דורות מהזקנים שקבלו את התורה אחרי מות יהושע. ואלה אשר זכרתי היו ראשי הקבלה להיותם פרנסי הדור. ולכל אחד ואחד מהם היה בית דין גדול מאנשים חכמים וידועים. מהם לויים. מהם כהנים. ומהם משאר שבטי ישראל, וכולם היו דורשי תורה ונושאים ונותנים תמיד במה שקבלו, והיו מחדשים סברות ודעות בהבנת העניינים והשורשים. ואם היה בניהם מחלוקת באותם הסברות היו פוסקים את הדין על פי רובם, ותמיד היה לימודם על פירוש המקובל על פה, אלא שבכל דור ודור הראש בית דין וגם התלמידים היה כל אחד כותב לעצמו זכרון השמועות ששמע מרבותיו. והיו עושין סימנין למשנתן מפני השכחה המצויה בדברים. וכל אחד מה שהיה כותב לעצמו מביאור התורה והלכותיה, ומהדברים שנתחדשו בה בכל דור ודור שלא למדו מפי השמועה, אלא במדה משלוש עשרה מדות בהסכמת בית דין הגדול, היו מסתירין אותם הכתיבות וקוראים לה מגלת סתרים, והיו מלמדין עם כל זה תמיד בעל פה. ואחרי שמת עלי השופט שהיה דבר יי' יקר אין חזון נפרץ[134] רצה הברוך הוא לזכות את ישראל, והתחיל דור הנביאים.

וקבלת וזכרון כת הנביאים היה זאת:

כת הנביאים המקבלים

[132] לפי מגילת רות, בועז היה נכד נכד נכדו של פרץ בן יהודה.
[133] בכתוב: "ויקרא".
[134] לפי שמואל א' ג, א.

הראשון – **שמואל** שהוא קבל מעלי ובית דינו. וגם בימיו היה פנחס, ורבים מחכמי ישראל, וסנהדרין והמלך שאול היה בימיו.

השני – **גד החוזה ונתן הנביא ודוד המלך** ושאר חכמי ישראל היו מאותו בית דין. ובדורם היה אביתר כהן גדול.

השלישי – **אחיה השילוני**. ומבית דינו היה עדוא החוזה, ושמעיה הנביא, ואחיעמץ כהן גדול, ועזריה שהיה אחריו כהן גדול, ושאר חכמי ישראל שהיו מאותו בית דין.

הרביעי – **אליהו התשבי**. ומדורו היה עזריה בן עודר, וחנניה הרואה, ויהוא בנו ועובדיה, ויחיזיאל בן זכריה מבני אסף, ומיכיהו בן ימלא, כולם נביאים ויהורם כהן גדול ויהוידע אחריו.

החמישי – **אלישע בן שפט** ובית דינו – יונה בן אמתי וזכריה בן יהוידע נביאים, ויהושע כהן גדול ושאר חכמי ישראל שהיו בבית דינו.

השישי – **הושע בן בארי ואמוץ** אביו של ישעיהו שהיה נביא מבית דינו. וצדקיהו כהן גדול ושאר החכמים חבריו.

השביעי – **עמוס נוקד בנקודים מתקוע**. ובימיו היו כהנים גדולים יואל ויותם אחריו, ואוריהו אחריו, ורבים מחכמי ישראל וגדוליו היו באותו בית דין.

השמיני – **ישעיהו בן אמוץ**. וכבר אמרו חכמינו זכרונם לברכה (מגילה טו, ע"א) שאביו גם כן היה נביא ולכן נזכר למעלה בכלל הנביאים בימיו היה כהן גדול הושעיהו וחכמי ישראל היו מבית דינו. וזכרתי ישעיהו באחרונה אחרי הושע ועמוס להמשך אחר דעת חכמינו זכרונם לברכה (בבא בתרא יד, ע"ב), שהושע ניבא ראשונה ואחריו עמוס ואחריו ישעיהו[135].

התשיעי – **מיכה המורשתי** שזכרו בסדר העולם שהוא היה אחרי ישעיהו. ובימיו היה כהן גדול שלום והיו מחכמי ישראל בבית דינו.

העשירי – **יואל בן פתואל**. ומבית דינו היה נחום וחבקוק הנביאים ושריהו כהן גדול ומחכמי ישראל וגדוליו היו בבית דינו.

הי"א – **ירמיהו בן חלקיהו**. ומבית דינו צפניה ואוריה הנביאים, וחלקיהו כהן גדול ועזריהו כהן גדול אחריו, ורבים מחכמי ישראל.

השנים עשר – **יחזקאל בן בוזי הכהן**. ומבית דינו היה ברוך בן נריה ויהוצדק אבי עזרא כהן גדול, ורבים מחכמי ישראל.

[135] אולם בהקדמת רי"א לספר ישעיה שם טוען רי"א, כי הושע ניבא בזמן ישעיה, ועיין שם.

הרי לך גם כן שנים עשר דורות מהנביאים במסורת הקבלה. ועם היות שמניתי נביא אחד לראש, כבר זכרתי שהיו בבית דינו וחברתו הכהנים הגדולים שבכל דור ודור, ואנשים מבני ישראל יודעי דעת[136] ומביני מדע שהיו גם כן בלמוד התורה וקבלתה. וכולם היו מתבוננים בדברי הזקנים וקבלתם שהוא היה העקר והשורש. והיו לומדים מהם מלין, ומחדשים ענינים מסברותיהם כפי השורשים המקובלים, וכפי השלוש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהם. והנה לא מניתי חגי וזכריה ומלאכי מכללם, לפי שחכמינו זכרונם לברכה אמרו וזקנים לנביאים אלו נביאים ראשונים. מאי נביאים ראשונים לאפוקי[137] חגי זכריה ומלאכי. והנה זה לפי שראו אותם מכלל אנשי כנסת הגדולה בקבלת התורה. והנה אזכור מספר שמות האנשים האלה שלמים הם אתנו אנשי כנסת הגדולה. והם אשר תקנו את תפילתנו כדאיתא בפרק הקורא את המגילה למפרע (מגילה יז, ע"ב). ונקראו כן, לפי שנתקבלו לתקן תקנות ראויות להישיר את העם ולהחזיק את בדק התורה. והוא זה:

כת אנשי כנסת הגדולה המקבלים

חגי הנביא. זכריה הנביא. מלאכי הנביא. זרובבל בן שאלתיאל. מרדכי בלשן. עזרא הכהן הסופר. ישוע בן יהוצדק הכהן. שריה. רעליה. מספר בנו. רחום בענה. נחמיה בן חכליה.

אלה הם שנים עשר נשיאים שנקבעו בשמות מאשר עלו מבבל לירושלים בתחילת בית שני, ונלוו עליהם חכמים אחרים ראשי בני ישראל המה, עד תשלום ק"כ איש, כפי מה שזכרו חכמינו זכרונם לברכה (מגילה יז, ע"ב). האמנם מניתי שנים עשר אלה לבדם לפי שהם שזכרו בכתוב בפירוש, והם היו יסוד ושורש הכנסיה הקדושה והקבוץ הטהור ההוא. לא שבאו זה אחר זה בזמן כענין הזקנים והנביאים. אבל שבהתחלת הכנסיה והקבוץ היו אלה ראשי אותו בית דין, ולהם נתחברו שאר החכמים והתלמידים. והמה כולם קבלו מסורת התורה והקבלה מפי הנביאים, וראו מה שפירשו וחידשו בה הזקנים בדורותם והנביאים בדורותם ותקנותיהם, והוסיפו עליהם אנשי כנסת הגדולה תקנות וסייגים לשמירת התורה. והאחרון שהיה מאותה החברה הקדושה ההיא – שמעון הצדיק כהן גדול. והיה בן ישוע בן יהוצדק הכהן הגדול הנזכר, שהיה אחיו של עזרא הסופר. ומדורו של שמעון הצדיק הזה היה דוסא בן הרכינס, שגם הוא היה מאנשי כנסת

[136] לפי משלי יז, כז.
[137] להוציא.

הגדולה, והאריך ימים עד שראה את רבי עקיבא. ולכן לא מניתי שמעון הצדיק ורבי דוסא בכת חכמי המשנה לפי שהם היו משיירי כנסת הגדולה.

ואמנם דורות חכמי המשנה שבאו אחריהם, כפי הנשיאים וראשי ישיבות שהיו בכל דור ודור זה אחר זה הם אלו:

כת חכמי המשנה המקבלים

הדור הראשון – אנטיגונוס איש סוכו שקבל משמעון הצדיק. ומדורו היה רבי אלעזר בן חרסוס כהן גדול וחבריו. ולהיותו יחיד בשררה לא היה עדיין שום מחלוקת בן החכמים.

הדור השני – יוסי בן יועזר איש צרידה, ויוסי בן יוחנן איש ירושלים וחבריהם.

הדור השלישי – יהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי. ומדורם היה יוחנן בן מתתיהו כהן גדול וחבריהם.

הדור הרביעי – יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח. ומדורם היה חוני המעגל ואליהו עני בן הקף.

הדור החמישי – שמעיה ואבטליון שהיו גרים. ובדורם היה עקביא בן מהלל ורבי מיאשה וחנין ואדמון וזולתם.

הדור הששי – הלל ושמאי. והלל זה נקרא הלל הבבלי, והיה מזרע המלוכה ממשפחת בית דוד. כי הוא היה מבני שפטיה בן אביטל בן דוד. הלל זה עלה מבבל לירושלים ומצא שם בנשיאות בני בתירה, שאחרי מות שמעיה ואבטליון מנו אותם. ובעבור הלכה אחת שנתעלמה מבני בתירה והודיעה הלל להם הניחו הנשיאות ונתנוהו להלל, לפי שהם לא קבלו משמעיה ואבטליון כי אם הלל. לכן לא נזכר קבלתם בהשתלשלות הזה. **והלל** זה למד שם תורה מ' שנה והאריך ימים ק"כ שנה. והיה חבירו בראשונה מנחם ולא חלקו כל ימיהם. ויצא מנחם לעבודת המלך בחיי הלל ונכנס שמאי במקומו. בדורו של הלל היה רבי יהודה בן בתירא, ורבי פנחס ורבי יוחנן בן בגבג, וחנניה בן חזקיהו בן גרון, ורבי יוחנן בן החורוני, והיו לו כמה אלפים תלמידים, ובמובחרים מהם אמרו שמונים תלמידים היו לו להלל הזקן שלושים מהם ראויים שתשרה שכינה עליהם ושלושים מהם ראויים לעבר את השנים ועשרים בינוניים. כך היא שנויה באבות דרבי נתן. ואמנם במסכת בתרא פרק יש נוחלין (דף קלד, ע"א) ובמסכת סוכה פרק הישן (דף כח, ע"א) אמרו באופן אחר: שלושים מהם ראויים שתשרה עליהם שכינה כמשה רבינו, ושלשים מהם ראויים שתעמוד להם חמה כיהושע בן נון, ועשרים בינוניים, גדול שבכולם יונתן בן עוזיאל קטן שבכולם וכו'. ובאלה החמישה דורות נזכרו ראשי הקבלה כזוגות שהיה

אחד מהם נשיא והשני אב בית דין וראש ישיבה. ולהיותם ב' בשררה היו חולקים זה עם זה, והיו התלמידים נמשכים אחריהם זה בכה וזה בכה.

הדור השביעי – היה רבן שמעון בן הלל שנתמנה נשיא אחרי מות הלל אביו.

הדור השמיני – נשיאו רבן גמליאל הראשון שנקרא הזקן בנו של רבן שמעון בן הלל הנזכר. ובדורותם של רבן שמעון השני ורבן גמליאל זה, היו נחום הלבלר ורבי ישמעאל בן אלישע כהן גדול. וכפי מה שאמרו בפרקא קמא דשבת (דף טו, ע"א) הלל ושמעון בנו ורבן גמליאל בנו של שמעון, ורבן שמעון בנו של רבן גמליאל נהגו ארבעתם נשיאותם בפני הבית מאה שנה, כי היה המנהג בירושלים שעם היות בה מחשמונאים ומבית הורדוס ולצאת ולבא במלחמות ולהנהיג את המלכות, הנה תמיד היה נשיא מבית דוד עם הכהן הגדול ועם הסנהדרין לכל דבר המשפט, וללמד התורה והחוקים והמשפטים.

הדור התשיעי – נשיאו רבן שמעון בן גמליאל הנזכר שהיה בנו של רבן גמליאל הזקן. ואחרי מות אביו נתמנה נשיא קודם חורבן הבית. והיה חבירו רבן יוחנן בן זכאי וחכמים אחרים. בימיו עלה אספיסיאנוס וטיטוס שרי רומי על ירושלים, ורבן יוחנן בן זכאי יצא מירושלים מפני רעת הפריצים וקבלו אספיסיאנוס בכבוד גדול. וכאשר הלך אסיפיסיאנוס לרומי נשאר רבן יוחנן עם טיטוס בן אשתו והיה מסביר לו פנים, וכשלכד טיטוס את ירושלים הרג את רבן שמעון בן גמליאל.

הדור העשירי – נשיאו רבן יוחנן בן זכאי הנזכר. כי אחרי שלכד טיטוס את ירושלים, והרג את רבן שמעון בן גמליאל כמו שנזכר, בקש להרוג גם את בנו רבן גמליאל השני ופייסו רבן יוחנן והצילו בחמלת השם יתברך ובכוח השתדלותו הטוב. ולא נתמנה מיד רבן גמליאל נשיא אחר אביו, אבל נתמנה ראש ישיבה רבן יוחנן בן זכאי וחיה ק"כ שנה. מ' שנה מהם נתעסק בפרקמטיא, וארבעים שנה אחרים למד תורה, וארבעים שנה אחרונים שפט את ישראל, ותקן להם תקנות רבות וסייגים קדושים. בדורו היה רבי אליעזר בן יעקב וחכמים אחרים.

הדור האחד עשר – נשיאו רבן גמליאל השני בנו של רבן שמעון בן גמליאל אותו הרג טיטוס כמו שנזכר. והיה בעל אחותו רבי אליעזר בן הורקנוס שנקרא 'רבי אליעזר הגדול'. ומחכמי דורו רבי יהושע בן חנייה, רבי יוסי הכהן, רבי שמעון בן נתנאל, רבי אלעזר בן ערך, ואונקלוס הגר , ורבי יוחנן בן נורי, ורבי יוסי בן ברוקא, ושמואל הקטן, ורבי אלעזר בן חסמא, ורבי אלעזר בן עזריה, ורבי חלפתא, ורבי יוסי בן קסמא ורבי טרפון. הנשיא רבן גמליאל הזה הוא אשר חלק עם רבי יהושע על עדות החודש ועל תפילת ערבית ועל שאר הדברים שנזכרו בתלמוד (ברכות כח, ע"א) והעבירוהו חכמים מנשיא ומנו

תחתיו את רבי אלעזר בן עזריה שהיה עשיר וחכם ועשירי לעזרא. ואחר כן נהגו שניהם הנשיאות כמו שנזכר במסכת ברכות פרק תפלת השחר (שם). ובימיו היה רבי עקיבא שהיה תלמיד לרבי אליעזר ורבי יהושע וגר צדק היה. וחבריו שמעון בן עזאי, ושמעון בן זומא, ואלישע אחר, ורבי טרפון גם כן, ורבי ישמעאל, ורבי יהודה בן בבא, ורבי יהודה בן תימא ונקרא בן דמא. ורבי חנניא בן תרדיון, ורבי ישבב הסופר, ורבי סימאי, ורבי חוצפית המתורגמן. ובימי רבי עקיבא היה בן כוזיבא ובימיו נחרבה ביתר ונהרג הוא ושאר הרוגי מלכות ובזמנו חיבר בטלמיום ספר 'אלמגסטי' בחכמת התכונה.

הדור השנים עשר – נשיאו רבן שמעון בן גמליאל השני בנו של רבן גמליאל השני בר מחלוקתו של רבי יהושע. ומחביריו של רבן שמעון זה וגדול שבכולם רבי מאיר מקהל גרים, ורבי יהודה, ורבי נתן ורבי יוסי בן שמוע, ורבי שמעון בן יוחאי וזולתם. והסכימו רבי מאיר ורבי נתן לבייש את רבן שמעון בן גמליאל ברבים ונגלה לו הדבר. ונענשו שמשם ואילך לא יהיו נזכרים שמותם והיו אומרים על רבי מאיר – 'אחרים אומרים', ועל רבי נתן – 'יש אומרים'. אמנם בברייתות נמצא שכאשר רבי מאיר היה אומר שמועה מפיו נאמר רבי מאיר אומר. אבל כשהיה אומר דבר בשם רבו אלישע אחר כדי שלא לזכור שמו אמרו 'אחרים אומרים'.

ואחרי שנים עשר הדורות האלה נתמנה נשיא וראש ישיבה רבי יהודה הנשיא הראשון. ואמרתי ראשון לפי שיש רבי יהודה הנשיא אחרינא שהיה אמורא כדמוכח במסכת עבודה זרה (דף לו, ע"א). ורבי יהודה נשיאה האמורא ההוא היה בנו של רבן גמליאל בנו של רבי יהודה הנשיא זה ואותו רבי יהודה נשיאה אמורא, היה אביו של רבי הלל שתקן העיבור שלנו. רבי יהודה הנשיא זה היה מוכתר בכל הכתרים ושלם בכל המעלות יחיד בדורו ואחד בזמנו, כי הוא היה מיוחס בר אוריין ובר אבהן ממשפחת בית דוד ששי להלל. היה עשיר מופלג כמו שאמרו (שבת קיג, ע"ב) אהורייריה דרבי הוא עתיר מן שבור מלכא היה בעל מעלה וכבוד, וגברה יכלתו בבית אנטונינוס קיסר ושאר הקיסרים שקמו אחריו כולם גדלוהו וכבדוהו מאד, כמו שאמרו (גיטין נט, ע"א): שממשה רבינו ועד רבי לא ראו תורה וגדולה במקום אחד. היה שלם במדותיו כמו שאמרו (שוטה מט, ע"ב): "משמת רבי בטלה ענוה ויראת חטא", עד שאמרו (שבת קיח, ע"ב) שמעולם "לא הכניס ידו תחת אבנטו" ובשעת פטירתו זקף י' אצבעותיו לפני יוצרו ואמר (כתובות קד, ע"א): ריבונו של עולם גלוי וידוע לפניך שמימי לא נהנתי אפילו באצבע קטנה שלי. ובעבור רוב קדושתו וענוותנותו נקרא רבינו הקדוש. היה חכם בתורה שבעל פה

ובתורה שבכתב, וכלול בכל החכמות עד שבבראשית רבה[138] אמרו: "וזרח השמש ובא השמש" (קהלת א, ה) אמר רבי אבא בר כהנא יום שמת רבי עקיבא נולד רבי וקראו עליו: "וזרח השמש ובא השמש". והרביץ תורה בישראל שנים רבות עד שמפני זה קראוהו סתם בהחלט. היה בעל לשון וצח מאד בלשונו המקודשת, עד שהחכמים היו לומדים פירוש מה שנשתבש עליהם מאותיות המקרא, מדברי עבדיו ומשרתיו. ובכלל שהיו בו כל השלמויות, וכמו שאמר רבי שמעון בן מנסיא[139] משום רבי שמעון בן יוחאי ש"הנוי והכח והעושר והחכמה והזקנה והשיבה והכבוד והבנים נאה להם לצדיקים ונאה לעולם", ושאלו ז' מדות נתקיימו ברבי ובבניו.

היו מחבריו: רבי ישמעאל ברבי יוסי, ורבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא, ורבי אלעזר בנו של רבי שמעון בן יוחאי, ורבי יהושע בן קרחה שהיה בנו של רבי עקיבא, וסומכוס ואיסי בן יהודה בן אצטרובלי, וחנון בן פנחס ורבי פרת, ורבי אלעזר בן פרטא, ורבי יעקב איש כפר חטיא ,ורבי פנחס בן יאיר. היו לו תלמידים לאלפים ולרבבות עד שאמרו עליו, שכאשר היו הולכים החכמים מהישיבה איש לעירו בחגים ובמועדים היו נשארים תמיד לפניו אלף ומאתיים תלמידים.

ובימיו היו באדום חכמים גדולים. וגיליאנוס בימיו פירש את פרקי אפוקרט[140], שכבר היה בימי אחשוורוש ואסתר, וחבר ספרים רבים ברפואה. ובכל החכמות ההם נשתלם רבינו הקדוש זה. קבץ את כל השמועות, ואסף ההלכות וכל הדינים, וכל הביאורים והפירושים ודברי החכמים, שכתבו כל אחד לעצמו, ממה ששמע, וממה שסבר, וממה שלמדו בית דין שבכל דור ודור, מימי הזקנים והנביאים ואנשי כנסת הגדולה וחכמי המשנה עד זמנו. ולפי שראה שהתלמידים היו מתמעטין והולכין ואזלת יד[141] החכמה והקבלה, והיו הצרות מתחדשות ובאות, ומלכות הרשעה[142] פושטת בעולם ומתגברת ותדל עד מאד תורה שבעל פה, אין פוצה פה[143] מתוך שעבוד היוונים ורומיים, שהיו גוזרים בכל יום לבטלם מדברי תורה. וראה את ישראל נפוצים על ההרים[144] והולכים לקצוות הארצות[145]. לכן מפני זה קרא וקבץ בעלי שמועה שהיו בימיו, ונאספו שמה

[138] מצאנו בקהלת רבה א, י.
[139] ראה להלן פרק ו'.
[140] פרקי אבוקרט – פרקים בענייני רפואה והגיינה, לפי תפיסת עולמו של היפוקרטס – רופא יווני (460 – 377) לפנה"ס.
[141] לפי דברים לב, לו.
[142] לפי בראשית רבה פר' תולדות סה.
[143] לפי ישעיה י', יד.
[144] לפי דברי הימים ב' יח, טז.
[145] לפי ישעיה מ, כח.

כל החכמים והיה כל אחד אומר שמועתו כפי מה שקבל וחיבר ספר המשנה בפירוש המצוות, כפי מה שקובלו מסיני כדי שיהיה החיבור ההוא ביד כל איש ישראל וילמדוהו במהרה, ולא ישכח .ועשה חיבור המשנה ההוא בשנת שלושת אלפים ותתקל"ע ליצירת העולם שהיא שנת אלף וארבע מאות ותשעים שנה למתן התורה, ושנת ת"ק לשטרות[146]. ושנת ק"י לחורבן בית שני. וכלל בחיבור ההוא פירוש כל המצוות הכתובות בתורה מהם קבלות מקובלות מפי משה רבינו, והם הדינים שנאמרו להם הלכה למשה מסיני ואין עליהם ראיה מהכתובים. ומהם שיש להם רמז בכתוב והם פירושים מקובלים מפי משה ואיפשר להוציאם מן הכתובים בדרך סברא, ובכל זה אין מחלוקת כלל. ומהם דינים שהוציאו על דרך הסברה כפי השורשים התוריים, ונפלו בהם מחלוקת ונפסק הדין בהם על פי הרוב. ומהם תקנות וגזרות שנגזרו בכל דור ודור לעשות סייג לתורה כמו שציוה יתברך (ויקרא יח, ל) "ושמרתם את משמרתי", ופירוש בקבלה[147] – 'עשו משמרת למשמרתי'. ומהם דינים ותקנות שנעשו בדרך הסכמה בדברים הנהוגים בין בני אדם, שאין בהם תוספת מצוה ולא גרעון וקראום תקנות ומנהגים. וכלל כל זה בחבורו בששה סדרים שיש בהם ששים ואחת מסכתות. ואחרי חבורו היה כל ימיו הוא ובית דינו לומד המשנה ברבים מפי חבורו.

הרי לך בזה גם כן שנים עשר דורות מחכמי המשנה מאנטיגונוס דור אחר דור. ונשיא אחר נשיא עד רבינו הקדוש שכתב אותה על ספר. עם היות שהרמב"ם בפתיחת פירוש המשנה סדרם באופן אחר, וחכמים אחרים סדרום גם כן באופנים אחרים מתחלפים[148]. כי הנה הרב עשה כתות בזמנים כפי מה שהגיעו לקבל זה מזה, ולא חשש לסדר הנשיאים והוא גם כן סדר ישר ובריא. אולם ומדברי הפרק הראשון מהמסכתא הזאת לקחו כמו שיתבאר בפירושו. ואני הצעתי לפניך סדר הנשיאים והשתלשלותם, כדי שתדע בזכרון כל אחד מהתנאים באי זה דור היה. ואחרי שמת רבינו הקדוש נמשכו גם כן מחכמי המשנה, כי נתמנה ראש ישיבה רבי חנינא בן חמא והיו חבריו שני בני רבינו הקדוש רבי שמעון ורבן גמליאל וגם כן אושעיא ורבי חייא. כי כן ציוה רבי בשעת מותו שיהיה רבי חנינא ראש ישיבה ורבן גמליאל נשיא – בנו של רבי יהיה נשיא, כי תמיד היה הנשיאות באיש ממשפחת דוד. ומאותו דור היה רבי אליעזר הקפר, ורבי חייא, ובר

[146] מניין השטרות היא שיטה למניית שנים שהייתה נפוצה בעולם היהודי עד המאה ה-9 [למעט אצל יהדות תימן שם נהגה השיטה עד המאה ה-20], ובמצרים עד המאה ה-16. המניין נקרא על שם השטרות משום תיארוך השטרות על פיו [ויקפידיה].

[147] ראה מועד קטן ה, ע"א; יבמות כא, ע"א. ועוד.

[148] שונים

קפרא ולוי ורבי אפס, ואבוה דשמואל, ורב שהיה בן אחיו של רבי חייא, ואלה כולם אף על פי שמנאום מכלל חכמי התלמוד, אבל הם תנאים.

ולפי שרבינו הקדוש לחדוד שכלו וגודל חכמתו היו לפניו הדברים ברורים, באו דבריו במשנה בקיצור גדול עד ששאר החכמים לא היו מבינים אותם על השלימות. ולפיכך ראה רבי חייא תלמידו לחבר 'התוספתא' – לבאר ענייני המשנה . ורב חבר 'ספרא' ו'ספרי' ורבי אושעיא ורבי שמעון חברו ה'ברייתות'. וכן עשו אחרים כמו שאמרו רבי פלוני אתא ואיתי מתניתא בידיה. אבל לא היו הברייתות ההם בצחות הלשון ובתיקון העניינים בערך מה אצל חיבור המשנה. ולכן היה עיקר הדת החיבור המקודש ההוא שחיבר רבינו הקדוש. והבאים אחריו כולם שמו מגמתם והשתדלותם ולהתבונן ולחקור בו ולפרש דברי המשנה בכל דור ודור. ורבי יוחנן חבר התלמוד הירושלמי בארץ ישראל בחמישה סדרים, כי לא נמצא תלמוד לסדר טהרות. והיה זה אחר חורבן הבית בקרוב שלוש מאות שנה.

וכן עשו רבינא ורב אשי אחרונים מחכמי התלמוד שבבבל, שקבץ רב אשי אחרי כן מאה שנה, שהיו ארבע מאות שנה אחרי חורבן בית שני, דברי כל הבאים אחרי רבינו הקדוש. ועשה חיבור התלמוד לפרש את המשנה כמו שרבינו הקדוש קבץ כל דברי הקודמים אליו ממשה עד זמנו. ולא עשה תלמוד רב אשי כי אם בשלושים וחמשה מסכתות בלבד כמו שביאר כל זה בשלמות גדול הרמב"ם בפתיחת פירוש המשנה. ואין צורך להביא בכאן זכרון דורות האמוראים ורבנן סבוראי והגאונים לפי שאינם מענייננו. כי אין הכונה פה כי אם לזכור סדר הקבלה ושמות חכמי המשנה וזמניהם להיותו מפתח גדול בביאור המסכתא הזאת.

והיוצא מכל זה, שמיהושע ועד רבינו הקדוש מחבר המשנה היו ד' כתות זו אחר זו במסורת הקבלה ולימוד התורה האלהית, שהם: הזקנים, והנביאים, ואנשי כנסת הגדולה, וחכמי המשנה. ושהיו בכל אחת מהכתות האלה י"ב דורות או י"ב מקבלים, כאילו ראתה החכמה האלהית להביאם תמיד בזה המנין למספר שבטי ישראל, כי הם היו הראשים והמלמדים אותם. ותדע ותשכיל שהקב"ה צופה ומביט עד סוף כל הדורות, ראה שהיה דרך הגלות רב וארוך מאד, והיו הדורות הולכים ומתדלדלים להיותם מרוחקים מן המבוע והמקור הראשון משה אדונינו, ושכל אשר היו מתרחקים היו יורדים בחכמתם. ולכן החכימה ההשגחה האלהית להמציא מזמן לזמן אדם גדול יהיה כנר להאיר לדורות הבאים אחריו כאילו היה המשך הזמן דרך ארוך חשוך מאד, ויתראו בו מתחום לתחום נרות ואורים ברואים להאיר ללכת יומם ולילה. כי הנה אחרי

יהושע ת"ק בא אליהו התשבי גדול בתורה ונר מאיר בתורה, ומקנא עצום על שמירתה. ואחרי אליהו ת' שנה בא עזרא הסופר שהאיר לכל עמו בלימוד התורה והבנתה. ואחריו כחמש מאות שנה ועשר שנה בא רבינו הקדוש שהאיר לבני הגולה ושם מחשכיהן לאור. וכמו שאליהו נתדמה למשה רבינו עליו השלום בצד מה מהדמוי בענין נבואתו וחייו וקנאתו לאלוהיו, ככה עזרא הסופר נתדמה גם כן למשה רבינו בהרבה מהדמויים, כי הוא היה מזרע לוי – כמוהו היה ראש המלמדים לבני דורו ולבאים אחריו, כמו שהיה משה רבינו עליו שלום לכללות האומה. משה כתב את ספר התורה ברוח נבואיי עליון וספר בה ימי הדורות הראשונים כאילו היה מעתיק מספר החכמה האלהית העליונה שהוא רוחו ורצונו יתברך. ועזרא גם כן כתב ספר דברי הימים ברוח הקודש מאדם שת אנוש עד ימיו והעתיק מספר התורת משה. משה מסר לישראל המלא והחסר אותיות קטנות וגדולות פרשיות פתוחות וסתומות, וכמו אמרו (סנהדרין ד, ע"א): יש אם למקרא ואם למסורת. ועזרא גם כן לימד לישראל הנקודות והטעמים וסופי הפסוקים שבזה היישירם והצילם מכל שבוש וטעות. משה הוכיח לישראל על בנות מדין, ועזרא גם כן הוכיח לעם על הנשים הנוכריות שנשאו. משה הוכיח לישראל על שמירת השבת במן וציוה עליו פעמים רבות, והרג את המחלל. ועזרא גם כן הוכיח את ישראל הוכחה רבה על חלול השבת כמו שנזכר בספרו (נחמיה יג, טו-יט). משה לא זכה לכבוש את הארץ אשר עמל בה בהביאו את העם לרשת אותה. ועזרא לא זכה גם כן לבנות חומת ירושלים אשר בא והביא את העם עליה ובנאה נחמיה בן חכליה. משה רבינו באו אחריו כת הזקנים ואחריהם כת הנביאים, כך באו אחרי עזרא כת אנשי כנסת הגדולה וכת חכמי המשנה. משה רבינו עליו השלום נשאר מזרעו פנחס בן אלעזר בן אהרון אחיו והאריך ימים כל ימי הזקנים עד הנביאים, ועזרא גם כן נשאר אחריו שמעון הצדיק שהיה ישוע שהיה בנו של יהוצדק הכהן אחיו של עזרא. והגיע עד סוף אנשי כנסת הגדולה והתחלת חכמי המשנה. וכבר נוכל לומר על דרך צחות שמשה רבינו היה תלמידו של הקב"ה ברוך ומבורך[149] שהוא נר העולם ואורו כמו שאמר (תהילים לו, י): "באורך נראה אור". ועזרא גם כן היה רבו ברוך בן נריה שגם בזה נתדמה אליו בשתוף השם. וכמו שאחרי הזקנים והנביאים הקים השם את עזרא להחזיק את בדק תורת האלהים ולאמצה, ככה אנשי הכנסת הגדולה וסוף חכמי המשנה, הקים השם את רבינו הקדשו לחזק את בדק קבלת התורה שבעל פה במסמרות נטועים[150].

[149] לפי ברכות מה, ע"ב.
[150] לפי קהלת יב, יא.

הנה היו אם כן שני השלמים האלה עזרא בדורו ורבינו הקדוש בדורו משרתי משה מבחוריו ותלמידיו. אחד – בתורה שבכתב שכתבה והכינה וגם חקרה. והאחר[151] – בתורה שבעל פה. ובזה נכלל מה שרציתי לבארו בהקדמה הראשונה הזאת.

ההקדמה השנית בביאור הכונה הראשונה הכוללת במסכתא הזאת. כבר הסכימו המפרשים כולם היות התכלית הכולל בזאת המסכתא – לדעת מוסר השכל צדק ומשפט ומישרים. רוצה לומר, ללמד לבני אדם המדות האנושיות המשובחות אשר יעשה אותם האדם בהנהגת עצמו, והנהגת ביתו והנהגת מדינתו ועמו, שהם שלשלת מיני ההנהגה אשר תכללם חכמת המדות. וביאור המדות הפחותות המגונות שיתרחק האדם מהם, לפי ששלמות המדות הוא דרך ומסילה ישרה לעלות לשלמות המעלות השכליות, כמאמר ראש החכמים (משלי יט, כ): "שמע עצה וקבל מוסר למען תחכם באחריתך".

והמעלות השכליות הם סולם לעלות ולראות את פני האדון יי' צבאות[152], ולהשיג מעלתו ולדבקה בו כמו שאמר מדבר במעלת החכמה: "אם תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה אז תבין יראת יי' ודעת אלהים תמצא" (משלי ב, ד-ה) – זהו המוסכם מכל החכמים. אבל השתרגו עליו בזה לדעות מתחלפות[153] מהם חשבו שהיו המוסרים האלה סברות ודברים מושגים מפאת החקירה והעיון, ואל הדרך הזה נטה הרמב"ם. ולכן הקדים בפירוש המסכתא הזאת שמונה פרקים מטבע הנפש וכוחותיה, ודברים מחכמת הטבע האלהות. וגם אני ראיתי חכמים מבני עמנו מזמננו זה שבאו לפרש המסכתא הזאת ושמו השתדלותם להסכים המוסרים אשר באו בה עם דברי ארסטו בספר המדות, ועם דברי אפלטון בספר הנהגת המדינה. ויש מהם שחשבו היות המאמרים והמוסרים האלה לקוחים מדברי שלמה ומדברי דוד ע"ה ושמו השתדלותם להביא על כל מאמר ומאמר פסוקים מדברי התהלים ומדברי שלמה בספר משלי וספר קהלת, ומאמרי חז"ל אחרים מסכימים להם. ומזה הכת היו הקדוש רבינו יונה ורבי יצחק ישראל בפירושם לזאת המסכתא. וגם החכם רבי מתתיא היצהרי זה דרכו ואחריהם בפיהם סלה. וזה באמת דרך נאות.

והרמב"ם בפתיחתו לפירוש המשנה כתב שנכתבה המסכתא הזאת אחרי מסכת סנהדרין, לפי שבה נכללו המוסרים והלמודים הראויין לסנהדרין ולשופטים ולכל מנהיגי ישראל. ולכן היתה התחלת המסכתא "הוו מתונין בדין והעמידו תלמידים הרבה ועשו סייג לתורה". וציוה על המשפט ושלא יהיו כעורכי הדיינין ושירבו לחקור את

[151] רבי.
[152] לפי ישעיה א, כד.
[153] שונות.

העדים ושאר המדות המשובחות שהם ראויות בייחוד למנהיגי הצבור ושופטיו, שראוי שיהיו מוכתרים בכל המעלות, ושלכן באה אחריה מסכת הוריות לבאר שגיאותיהם, כי כל מה שיש בו טבע בשר ודם אי אפשר שלא יטעה ויחטא.

והנראה אלי בדבר הזה הוא, שהכונה הראשונה במסכתא הזאת היא לבאר כמו שאמרו יושר המדות המשובחות הצריכות להתקרב אליהם לא לבד השופטים והסנהדרין, כי אם גם כן כל איש מישראל בעל תורה. ולבאר גם כן המדות המגונות שראוי להתרחק מהם, ולכן נסמכה אחרי המסכת עבודה זרה, כי אחרי שהזהיר באותה מסכתא על מיני עבודה זרה אופניה ומשמשיה המרחיקים את האדם באמונותיו ודעותיו משלימותו האמתי, זכרו אחריה מסכת אבות להזהירם על המדות הפחותות, שירחיקו האדם מהמעלה והשלימות במדות. ולכן באו שתי המסכתות האלו רצה לומר, מסכת עבודה זרה ומסכת אבות בסדר ישועות, לפי שהתשועה והשלמות הנפשיי יושג באמונות האמתיות ובמדות המשובחות.

אמנם המוסרים שנזכרו בזאת המסכתא אינם מושגים ויוצאים משקול הדעת והסברא בלבד כמוסרי הפילוסופים ודבריהם בחכמת המדות. אבל הם דברים נלקחים מדברי התורה ומצותיה, ומאמרי הנביאים. החכמים האלה אמרו מאמרים יפי המליצה וערבים לשומעיהם נלקחים ונלמדים מענין המצוות ודברי התורה והנביאים. ולכן נקראת מסכת אבות להיותם דברי למוד מהקדושים ההמה לתלמידיהם כאב את בן ירצה[154].

ועם זה תוכל להשיב את השואל מה היה מדרגת המוסרים אשר זכרו במסכתא הזאת. האם היו כפי השכל האנושי הפשוט והסברא הישרה כדרך הפלוסופים שכתבו בחכמת המדות, או אם היו דברים תוריים יחוייבו על כל אשר בשם ישראל יכנה לשמור ולעשות אותם, כיתר דברי התורה והקבלה. ואם היו דברי סברא פשוטה וחקירה פילוסופית, יקשה למה סמך אותם מסדר המשנה לקבלת השלמיות האלה כאילו הם דברים קבלו איש מפי איש עד משה מסיני. ואם היו דברים תוריים ומצוות אלהיות, למה אם כן לא נמנו במנין המצוות, ולמה לא קראום משפטים או מצוות או תקנות או סייגים, וקראום מוסרים ו'מילי דאבות'.

וכבר שאלתי אני השאלה הזאת. אבל תשובתה מבוארת ממה שזכרתי, שהמאמרים האלה אינם מדעיים בחכמת המדות כפי השכל הפשוט כדברי הפילוסופים. ואינם גם כן המצוות המקובלות מסיני כפי מה שהם. ולכן לא נמנו במנינם ואינם תקנות וסייגים שעשו, אבל הם מוסרים נאמרים ביפוי המליצה נלקחים ונלמדים מדברי התורה

[154] לפי משלי ג, יב.

והנביאים. ולכן נסמכו אל מקבלי התורה מפני שהוציאו ולמדו אותם ממנה. ומאשר הם בעלי תורה וגדולים בחכמתה נזכרו דבריהם לא כדרך חכמת המדות וחקירתם השכלית. ומפני זה אשתדל אני בפירוש כל מאמר ומאמר מהם לבאר מאי זה פסוק מן התורה הוציאו אותו, כי הוא השורש האמתי בדבריהם. ועם זה לא אחדל מהביא ראיות אחרות מהנביאים והכתובים ודברי חכמינו זכרונם לברכה.

עוד תשוב תראה שכלל החכמים אשר פירשו המסכתא הזאת, לא נתנו קשור וטעם כלל אל סמיכות המאמרים זה לזה. ולא די זה, אבל גם במאמר אחד מדברי השלמים האלה נזכרו דברים רבים מתחלפים וגזירות שונות זו מזו, ולא נתנו המפרשים טעם כלל מה ראה אותו שלם לזכור הדברים ההמה זה אצל זה, ומה היחס אשר יש ביניהם. והוא בעיני זר מאד שמסדר המשנה יביא מאמר מחכם אחד ויביא מאמר אחר אחריו מזולתו, שאין לו קשר עמו כלל כל שכן וכל שכן בדברי חכם אחד שנאמר שלא שמר בדבריו שום סדר.

והנה בשאר המסכתות מצאנו במשניות סמך גדול לאחת עם חבירתה, וגם לפרקים זה עם זה, וגם למסכתות זו אחר זו, וכמו שביאר הרמב"ם בפתיחת המשנה. ואיך נחדל מעשות כן בדברי המסכתא הזאת. גם לא העמיקו בכוונות התנאים, וכל השתדלותם שמו להביא ממוסרי שלמה וחכמי הפילוסופים דומה לעניני המשניות, ומי שבהם הרגיש דבר מה בקישור המשניות עשאו בטעמים ודרכים חלושים מאד.

על כן אמרתי הנני עושה חדשה עתה תצמח[155] לתת קשור ראוי והגון, כפי סדר הלמוד וטבע הדרושים לא לבד בדברי כל חכם וחכם כי אם גם במשניות שבאו זו אחר זו מבעלים מתחלפים[156], כי אין ראוי שיחשוב אדם בעל שכל, כי כל אחד מהשלמים האלה קדישי עליונין[157] לא אמר בכל ימיו מוסר אחר כי אם מה שנזכר בשמו כאן במסכתא. אבל אמתת הענין הוא שמסדר המשניות הביא מאמריהם אותם הצריכים והמתיחסים לענין הדרוש שהיה בו, ולכן לא הביא זולתם. וידעתי בני ידעתי[158] שהדבר הזה לא דבר רק הוא, רוצה לומר לקשר המאמרים ולבארם על צד המשא והמתן כיתר דברי המשניות, וכי רב ממני הדרך הזה. אבל אני ביי' אקוה המלמד אדם דעת[159] שהוא יורני את אשר אדבר[160] וזו היא ההקדמה השנית.

[155] לפי ישעיה מג, יט.
[156] שונים
[157] לפי דניאל ז, יח.
[158] לפי בראשית מח, יט.
[159] לפי תהילים צד, י.
[160] לפי יחזקאל יב, כה.

ההקדמה הג' בכונה שנית ותכלית אחר בפירוש הראשון מהמסכתא הזאת, הסכימו המפרשים כולם שכיון עוד מסדר המשניות כונה שנית במסכתא הזאת, והיא לבאר ולהודיע סדר הקבלה היאך נשתלשלה איש מפי איש שהיה ממשה רבינו עליו השלום, שהיה המקבל הראשון אותה מסיני, עד רבינו הקדוש שכתב אותה על ספר, כדי להוכיח שבפירוש המצוות והלכתם אינם דברים שחדשו חכמי המשנה מסברותיהם, אבל כולם נתנו מרועה אחד הוא אלהינו ואין עוד אחר[161]. ומשה קבל פירוש המצוות על פה ומסרו ליהושע תלמידו, וממנו נמשכה אותה הקבלה דור אחר דור על פה בסדר מוגבל וידוע, מקבל מפי מקבל עד שאותה קבלה עצמה נכתבה בחבור המשנה, כי זה עיקר גדול ויסוד מוסד לדעת שהתורה אשר בידינו היום ומצותיה בפירושם ודקדוקם, היא כולה אלהית מאת יי' מן השמים, ואינה סדור ופועל אנושי. ולכן נתחייבנו לשמור ולעשות ככל אשר הורו החכמים והמקבלים ההם, לפי שאין התורה והמשפט מדעתם, כי המשפט לאלהים הוא[163] ומימנו אש דת למו[162]. והכונה הזאת היא אמתית בלי ספק, וכבר ביארתי ענינה בהקדמה הראשונה.

אבל כבר תיפול בזה שאלה חזקה והיא, כי ישאלך השואל אם היה שרצה מסדר המשניות לזכור סדר הקבלה. ואיך באה איש מפי איש ממשה רבינו עד רבינו הקדוש למה אם כן לא נזכרו אותם המקבלים כלם בסדר זמנם? ואתה תמצא שהלל שנזכר בפרק הראשון שהיה ששה דורות קודם רבינו הקדוש נזכר שנית בפרק השני אחרי רבינו הקדוש ואחרי בנו רבן גמליאל, ותמצא רבן יוחנן בן זכאי שהיה ראש הדור התשיעי כמו שזכרתי בהקדמה הראשונה נזכר אחרי רבינו הקדוש שהיה אחרי הדור הי"ב. וכן תמצא עקביא בן מהללאל שהיה מזמן שמעיה ואבטליון מהדור החמישי ונזכר אחרי החכמים האחרונים מהדור הי"ב. ובכלל שיאמר השואל עולם הפוך ראית[164] האחרונים בראשונה והראשונים באחרונה. ואם היתה הכונה לסדר סדר הקבלה, למה לא נכתבו החכמים כסדר הבכור כבכורתו והצעיר כצעירותו. אף אתה אמור לו שהכונה השנית הזאת שכיון מסדר המשנה אינה בהמסכת כלה כי אם בפרק הראשון ממנה בלבד, כי שם ביאר סדר הקבלה ונזכרו בו המקבלים כפי סדר זמניהם איש מפי איש ממשה רבינו עליו השלום עד רבינו הקדוש.

[161] לפי 'עלינו לשבח'.
[162] לפי דברים לג, ב.
[163] לפי דברים א, יז.
[164] לפי פסחים נ, ע"א. ועוד.

אמנם בשאר פרקי המסכתא לא כיון מסדר המשניות בהם דבר מזה כי אם לבד הכונה הראשונה שזכרתי בהקדמה השנית, והיא לבאר עניני המוסרים והעניינים התוריים ההם. ולכן לא חשש באותם הפרקים מלזכור אחרונים בראשונה והראשונים באחרונה, וגם לשוב ולזכור מהחכמים שכבר זכר, כי עשה כל זה כפי הצורך בסדר הלמוד וביאור הדרושים. והנה לא זכר בפרק הראשון הזה מדורות המקבלים כי אם איש אחד או שנים אנשים מכל דור, הראשונים בנשיאות ובמנוי ומעלת החכמה אף על פי שבכל דור ודור מהם היו מקבלים רבים מכלל החברים והתלמידים לאלפים ולרבבות. אבל נסתפק מסדר המשנה בזכרון היותר עיקרים מהם בלבד, לפי שלא היתה כוונתו לבאר כללות החכמים ומנינם כי אם סדר הקבלה והשתלשלותה שהיא הכונה הב' בפרק א' ההוא בלבד.

ואני הנה באתי לבאר כל מאמר ומאמר מהשלמים בפני עצמו, ולהעיר ראשונה על הספיקות הנופלות בו. ובסוף כל פרק אבאר הכלל היוצא ממאמריו וכל זה בעזרת העוזר אמתי יתברך.

פרק א

משנה א

במאמר הראשון הזה ראוי להעיר שאלות:

השאלה הראשונה – באומרו: "משה קבל תורה מסיני". כי למה לא צרף קבלתו אל האלהים אשר נתנה ויאמר משה קיבל תורה מהשם או מפי הגבורה ואמר שקבלה מסיני? ובהיות משה המקבל ראוי שלא היה סיני הנותן כי אם הקב"ה. ואם רמז אל המקום ראוי לומר בסיני באות בית לא מם. ואשר אמרו שכן דרך הכתוב לומר כמו "כי מציון תצא תורה ודבר יי' מירושלם" (ישעיה ב, ג), לא נתנו לבם לפשט הכתובים, כי שם הוצרך הכתוב לומר כן, לפי שאמר (שם שם, ב-ג): "והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית יי' בראש ההרים וגו' והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר יי' וגו' כי מציון תצא תורה" וגו'. הנה אם כן המקום שזכר שם גרם לומר עליו לשון היציאה ממנו ואין כן הענין במשנתנו. ואחרים אמרו שמ"ם מסיני היא מם הזמן שמאז היה קבול התורה, ואינו נכון, כי הנה קודם לכן קבל משה תורה ומצוות במצרים ובמרה.

השאלה השנית – באומרו: "ומסרה ליהושע". כי למה לא זכר אלעזר הכהן הגדול "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך יי' צבאות הוא" (מלאכי ב, ז), והוא היה העיקר. כי גם יהושע היה מתנהג על פי אלעזר. וכמו שאמר (במדבר כז, כא):

"ולפני אלעזר הכהן יעמוד[165] ושאל לו במשפט האורים לפני יי' על פיו יצאו ועל פיו יבואו[166] הוא וכל בני ישראל אתו וכל העדה".

השאלה השלישית – באומרו: "ויהושע לזקנים". והיא שהזקנים לא ימלט אם שנאמר שהיו אותם אשר האריכו ימים אחרי יהושע או אם הם השופטים שקמו בישראל אחריו זה אחר זה. ואם אמרו "זקנים על אשר האריכו ימים אחרי יהושע" (יהושע כד, לא) יצדק אומרו "ויהושע לזקנים", כי הוא אשר מסרה אליהם. אבל לא יצדק אומרו "וזקנים לנביאים", לפי שהזקנים שהאריכו ימים אחרי יהושע לא הגיעו לזמן הנביאים בכמו ת' שנה כמו שזכרתי בהקדמה הא'. ואם אמרו זקנים על שופטים הנה יהושע לא מסר אלא לעתניאל בן קנז והוא היה זקן ולא זקנים. וגם שופט אחד האחרון שהוא עלי מסר לנביאים אבל לא הזקנים והשופטים כולם שכבר מתו.

השאלה הרביעית – באומרו: "וזקנים לנביאים". ואם היה שמשה אדוננו ראה למסור קבלת התורה לפרנסי הדורות, ולכן מסרה ליהושע. ויהושע גם כן מסרה לזקנים דברי הדור ופרנסיו ולא מסרה לנביאים שהיו גם כן בזמן הזקנים. מה ראו אם כן הזקנים למסור הקבלה לנביאים? והיה ראוי למוסרה למלכים, כאלו תאמר משמואל לדוד ומדוד לשלמה, וכן לשאר כיון שבאו המלכים במקום הזקנים.

השאלה החמישית – איך מסרו הזקנים קבלת התורה לנביאים? כי הנה משה רבינו עליו השלום מסר התורה לחכמים, ולא רצה הקב"ה שתהיה נמסרת לנביאים. הלא תראה מה שנאמר בפרק הזהב (בבא מציעא נט, ע"ב) בענין רבי אליעזר הגדול עם חכמים, שיצתה בת קול ואמרה מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום, ועמד רבי יהושע על רגליו ואמר (דברים ל, יב): "לא בשמים היא". אמר רבי ירמיה כבר נתנה לנו תורה על הר סיני, וכתוב בה (שמות כג, ב): "אחרי רבים להטות[167]". ושם אמרו שנמנו חכמים על זה וברכוהו. וכן אמרו במסכת תמורה (דף טז, ע"א) שבימי אבלו של משה נשתכחו שלוש מאות הלכות ואמרו ליהושע שאל ואמר "לא בשמים היא". הנה ביארו שאין הנביא מתעסק בביאור התורה בנבואתו, ואיך אם כן מסרוה הזקנים לנביאים.

השאלה הששית – בג' דברים שאמרו: "הוו מתונין בדין, והעמידו תלמידים הרבה, ועשו סייג לתורה". כי מה ראו להזהיר על שלושה הדברים האלה מזולתם? ואם היה זה מוסר מהם ומרגלא בפומיהו, היה ראוי שיאמר 'הם היו אומרים' כלשון המשנה בשאר החכמים. גם ראוי לדעת מי הם אשר אמרו שלושת הדברים האלה? האם הזקנים או

[165] בכתוב: "יעמד".
[166] בכתוב: "יבאו".
[167] בכתוב: "להטת".

הנביאים או אנשי כנסת הגדולה? ואם על הנביאים אמר זה שאמרו כן לאנשי כנסת הגדולה, יקשה ולמה הזקנים לא אמרו כזה לנביאים כמו שאמרו הנביאים לאנשי כנסת הגדולה? ואם על אנשי כנסת הגדולה אמר שהם אמרו זה לחכמים שבאו אחריהם, ישאר לשאול ולמה הנביאים לא אמרו כזה לאנשי כנסת הגדולה כמו שהם אמרו לחכמי המשנה?

ובביאור המשנה הזו יותרו השאלות האלה כולם. **שבעה למודים** יקרים למדנו מהמשנה הראשונה הזאת:

הלמוד הראשון – שנתהוה ונברא שלימות משה רבינו עליו השלום וקבול תורתו כמו שנתהוה ונברא אדם הראשון ביצירתו. וזה שעם היות כלל האנשים מתהוים מדומיהם במין, והאדם יולידהו האדם אביו ואמו, הנה הפלא יי' חסיד לו[168] ויצר את האדם הראשון בדרך נס עפר מן האדמה מבלי אב ואם גשמיים שיולידוהו, וכל שאר האנשים נמשכו אחריו בדרך טבעי והשתלשלות ישר זה מזה מאב לבן. וככה היה הענין בתורת אדון הנביאים ושלימותו, ששאר בני אדם למדו זה מזה והיתה ידיעתם נקנית בלמוד אנשים זולתם. אמנם משה רבינו עליו השלום לא למדוהו אדם ולא קבל מבשר ודם, אבל הקב"ה בעצמו נפח באפו[170] ריח חכמה עליונה[169] ונבואה במדרגה נפלאת. וקנה כל זה מסיני. רוצה לומר מתוך התבודדותו שמה מבלי מאכל ומשתה כל אותם ימי הדבקות. ואחרי כן נמשכה הקבלה ממנו איש מפי איש כמו שנמשכו האנשים כולם מאדם הראשון זה מזה. והנה אם כן נעשה אדם הראשון בחול הצורה על עפרו מבלי אדם, והוא היה התחלה לכל המין האנושי ונעשה גם כן משה בנבואתו בחול הרוח האלהי על גופו, ונעשה הוא התחלה לכל הנביאים.

ואמנם ההכנה אשר עשתה השלימות הגדול ההוא היא – סיני ההר חמד אלהים לשבתו[171]. שמסיבת התבודדותו שמה זכה לכל זה. וזה ענין משה קבל תורה מסיני. ויהיה מ"ם מסיני מ"ם הסיבה כמו "מנשמת אלוה יאבדו" (איוב ד, ט); "מיי' יצא הדבר" (בראשית כד, נ), שמסיבת עמידתו בסיני והתבודדותו הנפלא שמה נעתק עצמו אל המדרגה העליונה שהגיע אליה לקבל התורה האלהית. וכבר העירו על זה במדרש (שיר השירים רבה א יב, א) חזית אמרו "הביאני אל בית היין ודגלו עלי אהבה" (שיר השירים ב, ד). רבי מאיר ורבי יהודה. רבי מאיר אומר : אמרה כנסת ישראל השליט

[168] לפי תהילים ד, ד.
[169] לפי זהר תצוה קפג, ע"א. ועוד.
[170] לפי בראשית ב, ז.
[171] לפי תהילים סח, יז.

בי יצר הרע עד שאמרתי (שמות לב, ד) "אלה אלהיך ישראל", כהאי חמרא כדעייל ביה באיניש הוא מערבב ליה. אמר ליה רבי יהודה דייך. רבי מאיר אין דורשין שיר השירים, אלא לשבחן של ישראל, אלא מאי הביאני אל בית היין? אמרה כנסת ישראל הביאני הקב"ה למרתף גדולה של יין – זה סיני, ונתן לי שם דגלי תורה ומצוות ומעשים טובים וקבלתים באהבה הדא הוא דכתיב: "ודגלו עלי אהבה". הנה דמו סיני אל מרתף יין הרקח שמשם מוציאין היין להשקות בני אדם. והלמוד הזה מדברי התורה נלקח שנאמר (שמות כד, יב): "עלה אלי ההרה והיה שם ואתנה לך את לוחות[172] האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם[173]". רוצה לומר, שיעלה אל ההר האלהי ההוא מרתף התורה והחכמות האלהיות ושיתעכב שמה ימים רבים. וגם ירמוז באומרו: "והיה שם" – שיקבל שמה הווייה אחרת ויעתק מטבעו וחומריותו אל טבע אחר נכבד, ושמפני זה יזכה להנתן לו את לוחות האבן והתורה שבכתב והמצוה, שהיא הפירוש המקובל. ועל אותו הפירוש המקובל אמר: "ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים" וכו'. כי הנה התורה שבכתב משה כתבה על ספר ונתנה לכל שבט ושבט. אבל פירושה ואיך יובן כל דבר ממנה הוא אשר למד ומסר להם. כי עם היות שנכתב בתורה (ויקרא כג, מב): "בסוכות[174] תשבו שבעת ימים" – הוצרך ללמדם על פה שעור הסוכה והדברים הפוסלים, וכן בכל המצוות. הנה התבאר אם כן הלימוד הראשון הזה ובו **הותרה השאלה הראשונה**.

הלמוד השני – הוא בענין המנוי ופרנסת העם. שאין ראוי שינתן כי אם אל האיש הראוי והגון אליו. ולכן משה רבינו עליו השלום עם היות שלא קבל התורה מאדם כשאר האנשים, אבל קבלה מהשם יתעלה ברוב עמלו ויגיעתו המופלגת בהר סיני "ארבעים יום וארבעים לילה לחם לא אכל ומים לא שתה" (שמות לד, כח) ותדד שנתו מעיניו. הנה עם כל זה אותו השלימות שקנה בהתכת חלבו ודמו לא מסרו לבניו ולא נתנו ליוצאי חלציו, לפי שראה בהם שלא היו ראויין להיותם ראש הקבלה. אבל מסרו אל יהושע משרתו בעבור שראה שהיה ראוי והגון אליו. ואין לאומר שיאמר שהשם יתעלה ציוהו על זה ולא התעורר אליו משה מעצמו. כי הנה בפרשת פנחס כשאמר לו השם (במדבר כז, יב-טז): "עלה אל הר העברים וגו' ונאספת אל עמך" וגו', לא בקש משה מהשם יתברך שימנה אחד מבניו כדי שיירש את כל אשר עמל בו, אבל אמר "יפקוד יי' אלהי הרוחות[175] לכל בשר איש על העדה". כאומר איני רוצה למנות אדם במקומי מבני ומפועל ידי

[172] בכתוב: "לחת".
[173] בכתוב: "להורתם".
[174] בכתוב: "בסכת".
[175] בכתוב: "ויפקד יהוה אלהי הרוחת".

ואיני מבקש שררה לאחד מזרעי ובני משפחתי. אבל אתה בוחן לבבות[176] וכליות ואלהי הרוחות[177], שיודע רוח האיש ההגון אליו תפקוד מה שתרצה. ואז השיבו השם קח לך את יהושע בן נון איש אשר רוח בו וסמכת את ידך עליו, רוצה לומר אני רואה את רוחו הגון ומוכן למעלה הזאת, מסור לו את רוחך הטוב וקבלת התורה ופירושיה להיות במקומך. ועל זה נאמר במשנתנו: "משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע". רוצה לומר, עם היות שקנה את התורה מהשתדלותו בסיני הנמרץ ורוב התבודדותו בסיני, לא נתנה לאחד מבניו, אלא מסרה ליהושע להיותו היותר מוכן לקבלה. ואיפשר לפרש 'מסיני' שהוא כנו להקב"ה אשר שכן כבודו בסיני, ושכמוהו אמרו זכרונם לברכה "הלכה למשה מסיני".

הלמוד השלישי – שעם היות אלעזר הוא הכהן הגדול, הנה יהושע נשתלם ממנו בענין התורה ובמדרגת הנבואה. כי אין ספק שהיו בדורו של משה ובית דינו הזקנים, שנלוו עמו בהנהגת העם שנאמר (במדבר יא, יז-כה): "אצלתי מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם", שנאמר: "ויתנבאו ולא יספו". ותרגם אונקלוס – ולא פסקן. ואף על פי כן נתמנה יהושע לראש המקבלים להיותו משרת משה מבחוריו וגדול שבתלמידיו. וכמו שאמרה תורה (שמות לג, יא): "ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש" וגו', להגיד שנתיחס התבודדות יהושע והתמדתו באהל משה להיותו מקבל ושומע מפיו, כפי מה שנתיחס התבודדות משה בהר סיני לשמוע מפי הגבורה. הנה אם כן נשאר יהושע בקבול התורה במקום משה, ונשאר אלעזר הכהן במקום אהרון אביו. והיתה מעלת יהושע על אלעזר בתורה כמעלת משה על אהרון. וכבר אמרו חכמינו זכרונם לברכה (ברכות ז, ע"ב): "גדולה שמושה יותר מלמודה", שהרי אלישע על ידי שיצק מים על ידי אליהו זכה להיותו ממלא מקומו (מלכים ב ג, יא). וכן דרשו (במדבר רבה יב, ט) על יהושע – נוצר תאנה יאכל פריה ושומר אדוניו יכובד (משלי כז, יח). כי אף על פי שהיו בדורו זקנים וחכמים כמוהו, זכה מפני שמושו התמידי לשלמות גדול מהם עד שנשאר במקומו. ועם היות שאמר השם יתברך על יהושע בתחלת מנויו "ולפני אלעזר הכהן יעמד ושאל במשפט האורים לפני יי'" (במדבר כז, כא) וגו', כבר ביארתי בפירושי לספר יהושע שנתעלה אחרי כן מדרגת יהושע ומעלתו בנבואה עד שנתנבא בעצמו, ולא הוצרך לשאול באורים ותומים. ולכן לא נמצא בכל ספוריו ששאל יהושע את אלעזר אפילו פעם אחת. וכבר נרמז לו בזה שנאמר לו אחרי העברת הירדן "היום הזה אחל גדלך בעיני כל ישראל אשר ידעון כי כאשר הייתי עם משה אהיה עמך" (יהושע ג, ז). והמאמר יכלול

[176] לפי 'אדון הסליחות'.
[177] לפי במדבר טז, כב.

גם מלבד נצחון האויבים שתבואהו הנבואה בכל עניניו כמו שבא למשה רבו, אף על פי שלא תהיה במדרגתו באופן שלא תצטרך לשאול באורים. ובעבור זה נאמר בתחלת ספר שופטים (שופטים א, א): "ויהי אחרי מות יהושע וישאלו בני ישראל ביי"", להגיד שאחרי מותו שאלו האורים ותומים ולא בימיו. ואין ספק שמשה אדוננו ראה וצפה בנבואתו כל זה, ולכן מסר אליו קבלת התורה ועשהו ראש בקבלתה, ולא עשה כן לאלעזר הכהן, ולא לאחד משאר הזקנים, עם היותם כולם מבית דינו של משה ושל יהושע אחריו. ולהעיר על זה נאמר במשנתינו: "ומסרה ליהושע", כי אליו היתה ראשית מסירת קבלת התורה ואלעזר היה נלוה אליו כמו שהיה אהרון למשה אחיו. **והותרה עם זה השאלה השנית**.

הלמוד הרביעי – שיהושע כשמת מסר קבלת התורה לזקנים. וענין זה שהקבלה התוריית עם היות שאמר המשנה שמשה מסרה ליהושע, אין ספק שהיו עם יהושע – בית דינו והם הזקנים שהיו בימיו והאריכו ימים אחריו, והוא מסר קבלת התורה לאותו בית דין וקבוץ מהחכמים והזקנים אשר שמה. וכאשר נתמנה ראש עתניאל בן קנז לצאת ולבא במלחמות, היה הוא גם כן ראש הקבלה והמשפט עם בית דינו. ובמותו הבית דין שהיה לפניו מנו את אהוד בן גרא לראש ולקציין[178], והוא היה השופט וראש הקבלה ובית דינו. ובמותו הבית דין שלו מנו את ברק בן אבינועם ודבורה הנביאה על מנויו, והוא היה ראש במלחמות ובהנהגה ובקבלת התורה. גם כן נמשך הענין לשאר השופטים והזקנים שזכרתי בהקדמה הראשונה שנתמנו כולם בבית דינם. ורוב הפעמים היה מנויים על פי רוח הקודש. וכל זה על ידי עלי הכהן שהיה בבית דינו שמואל הנביא, ושאר חכמי ישראל. וכאשר מת עלי הזקנים שהיו בבית דינו מנו את שמואל לראש ההנהגה והקבלה. הנה אם כן התאמת מה שנאמר במשנה שיהושע מסר לזקנים, שהרצון בו שמסר קבלת התורה ופירושיה לזקני בית דינו והרשה אותם, שהם ימנו ביניהם ראש אחד. וכן היה בכל דור ודור שזקני הבית דין היו ממנין את הראש עד שהזקנים האחרונים מנו את שמואל, וידמה שהיו עמו מבני הנביאים, ולכן נאמר "וזקנים לנביאים".

ואמנם למה לא מסרו הזקנים קבלת התורה למלכים סיבתו אצלי, לפי שצפו בחכמתם שהשופטים כולם יהיו יראי אלהים אנשי אמת שונאי בצע[179]. הלא תראה שמכל שופטי ישראל לא נמצא אחד מהם עובד עבודה זרה, ולא רשע וחוטא לאלהים מה שלא היה הענין כן במלכים. כי הנה כל מלכי ישראל היו רעים וחטאים ליי' מאד[180], איש לא נעדר מהיותו עובד עבודה זרה.

[178] לפי שופטים יא, יא.
[179] לפי שמות יח, כא.
[180] לפי בראשית יג, יג.

ואמנם ממלכי יהודה רובם נכשלו בעון עבודה זרה, וגילוי עריות, ושפיכות דמים. וכבר כתבתי במרכבת משנה אשר לי בפירוש פרשת המלך, שלא ציוה הקדוש ברוך הוא לישראל למלוך עליהם מלך, כי זה היה מפעל היצר הרע. אבל ציוה שכאשר הם מעצמם יבחרו להמליך מלך בתוכם כיתר העמים שלא יהיה איש נכרי כי אם מקרב עמם[182] האיש אשר יבחר יי'[181] בו. ולכן שמואל הנביא גנה שאלת המלך ואמר (שמואל א' יב, יז): "ודעו וראו כי רעתכם... בעיני יי' לשאול לכם מלך", לפי שהיה ענין המלכים בקרב ישראל רחוק מן הריוח וקרוב להפסד. ומפני זה זקני בני ישראל והמה החכמים מחוכמים מסרו קבלת התורה ושמירתה לנביאים, ולא למלכים החוטאים והמחטיאים את העם. **והותרו בזה השאלות שלישית ורביעית.**

הלמוד החמישי – שבענין קבלת התורה היתה מדרגת הזקנים גדולה ממדרגת הנביאים, מפני שמקור החכמה ומבוע התורה היה משה רבינו עליו השלום. ולכן נתחייב בהכרח שכל הקרב הקרב[183] אליו יהיה עליון יותר במדרגתו מהמרוחק ממנו, כענין השכלים הנבדלים[184] המושפעים מהסיבה הראשונה יתברך, שכל אשר התרחקו ממנו תהיה מדרגתם יותר מועטת בהשפעה. והנה הזקנים היו יותר קרובים אל ההתחלה הקדושה ההיא – משה רבינו עליו השלום, ומפני זה היתה קבלתם יותר שלימה ומועטת הספקות מקבלת הנביאים, שהיו יותר מרוחקים ממנו. ואין לך שתאמר שהרוח הנבואיי יהיה לו מבוא יותר גדול בביאור התורה מסברת הזקנים ודעתם, לפי שהנביאים לא נזכרו בקבלת התורה במה שהם נביאים, לשנאמר שהמה בנבואתם ידעו פירוש המצוות ואמתתם, אבל במה שהם חכמים, כי כבר השרישונו חכמינו זכרונם לברכה[185] שבענין המצוות הנביאים הם כשאר בני אדם. ואם יאמר נביא הקב"ה אמר אלי שסברתי אמת אין שומעין לו. ואם היו אלף נביאים בסברא אחת ואלף ואחד חכמים בסברא אחרת נפסוק הדין עם החכמים ההם להיותם הרבים ולא עם הנביאים. ולכן אמרו (יבמות קב, ע"א): אילו "יבוא אליהו ויאמר חולצין במנעל שומעין לו... בסנדל אין שומעין לו". רצו בזה שהנביא במה שהוא נביא לא יפסוק דבר במצוות כי אם בדרך סברתו וקבלתו מרבו במה שהוא חכם. וכמו שאמר (דברים ל, יב): "לא בשמים היא", כי לא הרשנו הקב"ה ללמוד מן הנביאים כי אם מן החכמים אנשי הסברות והדעות. לא אמר ובאת אל הנביא אשר

[181] לפי במדבר טז, ז.
[182] לפי ויקרא יח, כט.
[183] לפי במדבר יז, כח.
[184] מלאכים.
[185] ראה יבמות קב, ע"א.

יהיה בימים ההם, אבל אמר (דברים יז, ט): "ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט[186] אשר יהיה בימים ההם". וכבר ביארתי בפרשת כי יפלא ממך[187] דבר סיבת זה באמת. ומזה יתבאר שמה שבא במשנתנו – "וזקנים לנביאים", אין ראוי שיובן שתהיה הוראת התורה על פי נבואתם כי אם שנמסרה הקבלה לנביאים שבאותם הדורות במה שהם חכמים, כי אין ספק שהיתה חכמת התורה וקבלתה בשלמות גדול בנביאים, לפי שהם היו משתדלים בלימודה תמיד, מפני שהיא היתה ההכנה היותר גדולה בנבואתם. ולכן נעשו המה שומרי אוצרות התורה והקבלה. **והותרה עם זה השאלה החמישית.**

הלמוד הששי – שקרה בענין הנביאים דמיון מה שקרה בענין הכוכבים. וזה שהחמה הוא המלך בגדודי השמים וכל צבאם[188]. ושאר הכוכבים הנבוכים הם כמשרתים לה. והנה דרך השמש לסבוב כל אפודת המזלות שנה בשנה בהיותו חודש אחד בכל מזל ובה משפטו כל ימי עולם סובב הולך תמיד. וכמו שאמר (תהילים יט, ה): "לשמש שם אהל בהם", והנה שאר הכוכבים אינם הולכים לרגלו ולא שומרים משמרתו, כי כל אחד הולך בדרך ההוא, אך איש אל עבר פניו ילכו וכפגעו בו לא יחוש אליו. אמנם הלבנה חגרה בעוז מתניה[190] ותרץ ותתיצב לפניו בכל מזל ומזל[189] שתי פעמים אחד – בדבוקה ואחד – בנגודה, כאומרת הנני הנני לעמוד לפניך ולא תסור[191] מעשות כן תמיד.

והנה הלבנה נוטלת פרס מהשמש על עבודתה, כי היא מקבלת אור ממנו ולא זולתה מהכוכבים. וכך היה ענין משה ויהושע בין שאר הזקנים והנביאים, שהם היו בענין השלמות ברוח הקדש ככוכבים לעולם ועד. אבל משה היה כשמש המאיר לארץ ולדרים עליה[192]. ויהושע היה כלבנה להיותו משרתו דבק עמו "לא ימיש מתוך האהל" כערך הלבנה אל השמש. ולכן קבל יהושע מאדון הנביאים האור העליון מהנבואה, וקבלת התורה יותר מכל הזקנים והנביאים, כמו שמקבלת הלבנה אור מהשמש מכל שאר הכוכבים. ואל זה כוונו חכמינו זכרונם לברכה באומרם (בבא בתרא עה, ע"א): "פני משה כפני חמה ופני יהושע כפני לבנה". ולפי שהזקנים באותו הדור לא הגיעו למעלת יהושע שזכה אליה לזריזותו ושרתו ודבקותו לאדון הנביאים, לכן היו אומרים אוי לה לאותה בושה אוי לה לאותה כלימה. כלומר אוי נא לנו שלא הגענו לשרת משה רבינו,

[186] בכתוב: "הלוים ואל השפט".
[187] פר' שופטים – דברים יז.
[188] לפי ישעיה לד, ד; נחמיה ט, ו.
[189] לפי ברכות לב, ע"ב.
[190] לפי משלי לא, יז.
[191] לפי דברים כח, יד.
[192] לפי ברכת – "יוצר אור" וכו'.

ולכן לא זכינו למעלה שזכה אליה יהושע שכר עבודתו. וכמו שבהיות השמש והירח משבעת הכוכבים הנבוכים, הנה לא נקראו בשם כוכבים כמו הם שנקראו כוכב נוגה; כוכב מאדים; כוכב שבתאי ושני המאורות האלה למעלתם לא נקראו כוכב שמש ולא כוכב לבנה כי אם בשמש לבד שמש וירח. ככה משה רבינו עליו השלום ויהושע בן נון שניהם מן הזקנים היו מן הנביאים היו, והם גדולים מכולם. ולא קראם הכתוב לא בשם זקנים ולא בשם נביאים כשאר הזקנים והנביאים, שהנה נקראו שמואל הרואה וגד החוזה; אליהו הנביא; ישעיהו הנביא וכן השאר. אבל משה ויהושע נקראו לבד בשמש, לפי ש"פני משה כפני חמה ופני יהושע כפני לבנה". ומזאת הבחינה גם כן נקראו זקנים אותם שהיו בבית דין של משה ולא נקראו נביאים עם היות שחל עליהם הרוח ויתנבאו. וכן בשופטי ישראל חל רוח הקדש, ומהם היו נביאים ופנחס שהיה עמהם, שאמרו חכמינו זכרונם לברכה[193] שבשעה שהיה רוח הקדש שורה היו פניו בוערות כלפידים ודומה למלאך יי'. וכן אלקנה נביא היה. אבל נקראו כלם זקנים, לפי שזו היתה מעלה יותר עליונה להם, שהזקנים באי זה דור שיהיו יקראו כן לכבוד ולתפארת כאילו זה השם מורה שהם אנשי בית דינו של משה רבינו עליו השלום, כי לכן נקראו האותו שם שהיו נקראים הראשונים שהיו נלוים למשה בהנהגת העם.

הנה אם כן ביארה המשנה מעלת המקבלים מדרגה אחר מדרגה. ראשונה – מעלת משה ויהושע שנקראו בשם כחמה וכלבנה. אחרי כן – מעלת הזקנים שהיו כשאר הכוכבים כאילו הם היו במקום שבעים הזקנים אנשי עצתו ובית דינו של משה רבינו עליו השלום. ומדרגה למטה מהם – בענין קבול התורה והם הנביאים. ומדרגה אחרת למטה מהם – והם אנשי כנסת הגדולה כאילו היו ראשונים במדרגת מלאכים והמה במדרגת אנשים. ועל דמיון זה אמרו זכרונם לברכה[194]: 'גדול מרב רבי וגדול מרבי רבן וגדול מרבן שמו'.

הלמוד השביעי – שלמות הידיעה התוריית תשלם בג' דברים: **האחד** – בהקדמת העיון והפלגת השקידה בלמוד. וכמו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה (מגילה ו, ע"ב): "יגעת ולא מצאת[195] אל תאמן" ועל זה אמרו: "הוו מתונים בדין". ובפרקא קמא דסנהדרין (דף ז, ע"ב): דרש בר קפרא מנא הא מילתא דאמור רבנן דכתיב (שמות כ, כג): "ולא תעלה במעלות[196] על מזבחי" . ופירש רש"י – במעלות בחזקה ובמרוצה.

[193] ראה ויקרא רבה פר' ויקרא א', עיין גם ברד"ק.
[194] ראה תוספתא עדויות ג, ד.
[195] בנוסח אצלינו: "מצאתי".
[196] בכתוב: "במעלות".

והשני – ברבוי דעות. כי כמו שזכר האלהי מציאות האמת קשה מצד וקלה מצד. וקושיא היא בערך האדם היחידי, כשיעיין לבדו שיקשה עליו מציאת האמת מפני רוב ההצעות וההקדמות שיצטרך להגיע אליה. וקלות מציאותה הוא בערך רבוי אנשים שברבויים תושג אמתת הדבר בנקלה. וכן אמרו בפרקא קמא דתעניות (דף ז, ע"א): "חרב אל הבדים ונואלו[197] חרב" (ירמיה נ, לו) – של שונאיהם של תלמידי חכמים שיושבים ועוסקין בתורה בד בבד. ולא עוד, אלא שמטפשין כתיב הכא "נואלו". וכתיב התם (במדבר יב, יא): "אשר נואלנו ואשר חטאנו". וכתיב (ישעיה יט, יג): "נואלו שרי צוען[198]". רבינא אמר מי אוהב בהמון לו תבואה? היינו דאמר רבי הרבה תורה למדתי מרבותי ומחברי יותר ומתלמידי יותר מכולם (מכות י, ע"א). ובפרק לא יחפור (בבא בתרא כא, ע"א) אמרו: "קנאת סופרים תרבה חכמה".

וכבר חלקו בית שמאי ובית הלל בדבר הזה[199]. והיה דעת בית שמאי שאין מלמדין תורה, אלא לתלמיד הגון צנוע וכשר וירא שמים. ובית הלל אמרו מלמדין לכל אדם מאה, כדי שיצאו מהם עשרה, עשרה שיצאו מהם שנים, כי אינך יודע אי זה יכשר. מעשה בהלל שכנס תלמידיו אמר להם יש כאן כולכם אמרו לו הן. אמר אחד כולם באו חוץ מן הקטן, אמר יבוא אותו קטן שעתיד להתנהג הדור על ידו, הביאו לו רבן יוחנן בן זכאי. ובמסכת ברכות (דף כח, ע"א) אמרו: שרבן גמליאל נשיא היה מכריז כל תלמיד שאין תוכו כברו אל יכנס לבית המדרש. וכשמנו לרבי אלעזר בן עזריה במקומו אותו היום נתוספו ארבע מאה ספסלי בבית המדרש. ויש אומרים שבע מאות. וכשראה רבן גמליאל כן חלשה דעתו ואמר שמא מנעתי תורה מישראל. וכל זה ממה שיורה שטוב בעיני יי' להרבות בתלמידים כדי שיגדיל תורה ויאדיר[200], ועל זה אמרו: "והעמידו תלמידים הרבה".

והדבר השלישי – הוא שבענינים המסופקים יהיה אדם מן המחמירים ולא מן המקלין, לפי שאין סכנה בחומרא כי אם בקולא. אמרו ביבמות (דף כא, ע"א) רמז לשניות מן התורה שנאמר משלי ד, טו): "פרעהו אל תעבר בו שטה מעליו ועבור". רבינא אמר[201] מהכא (ויקרא יח, ל): "ושמרתם את משמרתי" – עשו משמרת למשמרתי. וכן דרש רבא[204] על (ויקרא כא, ו) "קדושים תהיו"[203] – קדש עצמך במותר לך. ואמרו[202] מאי

[197] בכתוב: "ונאלו".
[198] בכתוב: "צען".
[199] ראה אבות דרבי נתן פרק ט'. ב.
[200] לפי ישעיה מב, כא.
[201] בנוסח אצלינו: "רב כהנא...".
[202] עיין שיר השירים רבה פר' ב.
[203] בכתוב: "קדשים יהיו".

"הביאני אל בית היין" (שיר השירים ב, ד)? אמרה כנסת ישראל חביבין עלי דברי דודין יותר מיינה של תורה. ולא אמרו זה להיות דברי החכמים חביבין מדברי התורה כי אם לפי שהם משמרת התורה בסייגים והתקנות שעשו. באבות דרבי נתן אמרו שהקב"ה עשה סייג לדבריו, ואדם הראשון עשה סייג לדבריו, תורה עשתה סייג לדבריה ומשה עשה סייג לדבריו, ואף נביאים וחכמים כולם עשו סייג לדבריהם וכמו שנאמר שם. והמאירי פירש "ועשו סייג לתורה" – שיהיה כל אדם שומר פתחי פיו לתת להם גבול בל יקיצו השומעים בארץ את הדברים. ועל זה כלו נאמר במשנה: "ועשו סייג לתורה".

האמנם מי אמר שלושת דברים האלה כתב רש"י ששלושת המוסרים האלה היו רגילים אנשי כנסת הגדולה ללמדם כאלו היו מרגלא בפומיהו. ואיפשר לומר, כי על פי הדברים האלה נקראו הם אנשי כנסת הגדולה, לפי שהיו מתונין בדינם והעמידו תלמידים הרבה בכנסיה שלהם, ועשו סייגים ותקנות לשמירת התורה. לא שנאמר שהיה זה המאמר תחלת המסכתא, שאם כן היה ראוי שיאמר ראשונה שהעולם עומד על הדין ואחר כך יזהירו להיות מתונין בדין. וכן בתורה שקודם היה ראוי שיצוו עליה ואחר כך יאמרו העמידו תלמידים הרבה. אבל היה זה באמת ענין הכנסיה ההיא ומנהגה.

והיותר נכון בעיני שאומרו: "והם אמרו שלשה דברים" אינו חוזר לאנשי כנסת הגדולה, אבל לנביאים אשר זכר. יאמר שהנביאים אמרו לאנשי כנסת הגדולה כשמסרו להם קבלת התורה ופירושיה – "הוו מתנוין בדין והעמידו תלמידים הרבה ועשו סייג לתורה" והיה זה, לפי שעם היות שהנביאים היו מפרשי התורה במה שהם חכמים כמו שזכרתי. אין ספק שהיה שכלם וסברתם ודעתם בהבנת התורה וידיעתה יותר בהיר וזך מדעת החכמים שלא היו נביאים, לפי שנפש הנביא מקבלת האור העליון תהיה גם בזולת עתות הנבואה יותר רחבה ומאירה מנפש אדם אחר, כל שכן שהדור הבא אחרי הנביאים היה יותר מרוחק ממקור הקבלה והשפע, והיו בירידה מופלגת בידיעת התורה וקבלתה. ומפני זה חגי, זכריה, ומלאכי וגם יחזקאל, וברוך בן נריה שהיו מבית דינן של הנביאים, כאשר ראו וידעו שבמותם תסתלק הנבואה מישראל ותשאר הקבלה לחכמים כפי סברותיהם, אמרו שהיה ראוי להם מפני זה שיהיו מתונין בדין, כדי שבהתמדת עיונם ישיגו האמת ויגיעו בעשרה שעות למה שהיו מגיעים הנביאים בשעה אחת. וגם כן שיעמידו תלמידים הרבה, כדי שכל אחד קצתו בכללותם תמצא האמת בכללה. ושעם כל זה אל יבטחו בעצמם שהגיעו להשגת האמתיות, ומפני החשש ההוא יעשו סייגים לתורה, כי בזה ישמרו עצמם מן הטעות.

[204] שם דף כ, ע"א.

הנה אם כן ג' הדברים האלה שלימות הנביאים וקוצר אנשי כנסת הגדולה חייב שיאמרו אליהם כאשר מסרו להם הקבלה. ואתה תמצא נוסחאות במשנה הזאת, כי יש ספרים שכתוב בהם 'הם אמרו' ויש ספרים שכתוב בהם 'והם אמרו' בואו עם היות הענין קרוב וסובל כל אחד משני הפירושים האלו כפי כל אחד מהגרסאות. **והותרה בזה השאלה הששית האחרונה**.

הסתכל שבתחילה נתיחס השתלשלות הקבלה כפי הנותן באומרו "ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים וזקנים לנביאים ונביאים מסרוה" וכו', שתמיד ידבר ראשונה מהנותן. אחרי כן מחכמי המשנה עשה ראשית הדברים מהמקבל – אנטיגונוס קבל משמעון הצדיק ולא אמר ושמעון מסרה לאנטיגונוס. וכן אמר ביתר התנאים כולם. אבל הסיבה בזה היא, כי בתחלה התחיל בזכרון הקבלה באומרו: "משה קבל תורה מסיני" וזכר השתלשלות מסירתה עד אנשי כנסת הגדולה, שאמרו להם שיעמידו תלמידים הרבה. והגידה המשנה שנתקיים המוסר והצווי הזה מהעמדת התלמידים. ולכן משם ואילך זכר התלמידים אשר עשו ומי קבל ממי. ועשו העיקר מזכרון התלמידים שהעמידו וכל אחד מהרב אשר קבל לקיים מה שאמרו: "והעמידו תלמידים הרבה".

משנה ב

ראוי לשאול במאמר הזה מה החלוקה הזאת שעשה זה הצדיק יסוד עולם מהתורה והעבודה והעבודה וגמילות חסדים בהיות התורה סוג כולל אותם. ואם היה העבודה הקרבנות כפירוש הרמב"ם, יקשה למה לא זכר גם כן שאר מצות התורה.

והנה מה שפירש הרמב"ם: התורה – על החכמה, וגמילות חסדים – על מעלות המדות. מבואר הוא שאין העולם בכללו עומד על זה. גם, כי מעלות המדות יש בהם דברים שאינם מגמילות חסדים כהנהגת האדם את עצמו. והנראה בזה הוא מה שאומר המאמר הזה הוא התחלת המסכתא להיותו שורש התורה וחלקיה כולם, וכדאי היה זה המאמר לאומר אותו שהיה שמעון הצדיק משיירי ואחרוני אנשי כנסת הגדולה. וכבר כתבתי שהיה כהן גדול חסיד וירא שמים, והיה נקרא גם כן חנניה כדברי יוסיפון[205], ואביו נקרא יהושע שבא עם זרובבל לבנות את הבית שהוא היה בן יהוצדק שהיה כהן גדול בימי צדקיהו מלך יהודה כשנחרב בית ראשון. ואותו יהוצדק היה אביו של עזרא הסופר. ושמעון הצדיק השלם הזה שמש בכהונה גדולה ארבעים שנה כמו שנזכר במסכת יומא בפרק טרף בכנפי (יומא לט, ע"א) נעשו לו ניסים גדולים בעבודת בית המקדש, גורל היה עולה בימין, ולשון של זהורית היה מלבין, ונר מערבי דולק, ואש של מערבה מתגבר.

[205] יוסף בן מתתיהו.

וברכה נשתלחה בעומר ובשתי הלחם, ובלחם הפנים שכל כהן שהיה אוכלו כזית – יש אוכל ונשבע, ויש אוכל ומותיר. וזה היה השלם בסוף בית דינו של עזרא. ובזמנו בא אלכסנדרוס מוקדון על ירושלים שיצא מארצו מוקדוניא להלחם בדריוש מלך פרס אויבו ולהחריב כל בני בריתו. וכאשר בא על ירושלים היה אבל גדול ליהודים וצום ובכי ומספד[206] פן יחריב את העיר ואת המקדש בכוחו וגבורתו ורוב חילו, כי בעלי ברית ונכנעים היו בני יהודה לדריוש מלך פרס ויצעקו אל יי' בצר להם[207], ובהגיע אלכסנדרוס אל פני ירושלים יצא אליו שמעון הצדיק מלובש בשמונה בגדים ועמו זקני ירושלים להתחנן לפניו, וכאשר ראה אלכסנדרוס את הכהן הגדול ירד מהמרכבה והשתחוה לפניו, ואמר למלכים ולשרים אשר אתו אל תתמהו ממה שאני עושה, כי ידוע תדעו שצורת האיש הזה אני רואה תמיד לפני במלחמות שאני נוצח, וגם הלילה הזאת ראיתי תמונתו לנגד עיני בחלום חזיון לילה[208] וציוה אותי בחלומי לעשות כן. ואז שאל ממנו הכהן הגדול שלא יחריב את ירושלים ושיהיו בני יהודה בשלותו ובעלי בריתו, ויואל המלך אלכסנדר לעשות כן. ויבא עם שמעון הכהן הצדיק ועם זקני יהודה אל ירושלים, וירא את בית יי' ויתמה מאד ויברך את אלהי הבית ההוא. ויבקש משמעון הצדיק שיעשו לזכרונו צלם זהב בדמותו ובצלמו והוא יתן הזהב לרוב אל האומנים ויתן שכרם, ושישמו אותו בין האולם והמזבח זכרון לבני ישראל על ביאתו שמה. וישיבהו הכהן הצדיק שהדבר ההוא היה אסור מאת האלהים לעשות שום צורה בביתו, אבל שיעשו ב' דברים אחרים יותר רשומים לזכרונו: האחד – שכל בני הכהנים הנולדים בשנה ההיא יקראו אלכסנדרוס על שמו. והשני – שמהיום ההוא והלאה יעשו מספר השנים מביאתו שמה והוא מנין השטרות שעשו. והיה זה בזמן אלף ליציאתם מארץ מצרים שהיא היתה שנת ג' אלפים ותמ"ח לבריאת העולם. וייטב הדבר בעיני אלכסנדר. יישאל עוד אלכסנדר משמעון הצדיק, שישאל באורים ותומים מה יהיה סוף מלחמותיו עם דריוש אויבו. וישבהו שמיום החריב נבוכדנאצר בית המקדש נסתלקה תשובת האורים ותומים, אולם ידרוש אל אל[209] ויודיעהו מה יאמר לו. ואחרי כן בא אליו הכהן הצדיק ויוריהו ספר דניאל ויקרא באזניו המראה אשר ראה דניאל בשנת שלוש לבלשאצר מהאיל בעל הקרנים וצפיר העזים שירמסהו ויהרגהו ויקח את ארצו. וישמח אלכסנדר בדבריו מאד וילך לדרכו. וכמו שכתב כל זה יוסף בן גוריון עם היות שכנה את שמעון הצדיק בשם

[206] לפי אסתר ד, ג.
[207] לפי תהילים קז, כח.
[208] לפי איוב לג, טו.
[209] לפי איוב ה, ח.

אחר וקראו חנניה, כי כן היה מנהג בבית שני לקרוא לשלמים בשמות רבים בבחינות שונות. וכבר נמצא באגרת שכתב אריסטו הפילוסוף שהיה רבו של אלכסנדר והיה הולך עמו שאמר שדבר שמה עם שמעון הצדיק בדברי חכמה טבעית, ושכאשר דברו בחכמת האלהות הגדיל עצה הפליא תושיה[210], ושהשתומם אריסטו ממעלת חכמתו באלהיות. ונמצאו בדבריו שכתב באגרותיו בענינים מיוחדים שאמר 'וזה ממה שהשיבני השמעוני'. זהו ענין השלם הזה וספורו.

ואמנם בפירוש דבריו אלה שפירש רבינו יונה, שבשביל שלושה דברים נברא העולם בכללו בשביל התורה דכתיב (ירמיה לג, כה): "אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי", וכן השאר. ויש מי שפירש ששמעון הצדיק אמר שלושה דברים הללו כנגד – השלשה שנזכרו למעלה, כי אמר על התורה כנגד – "והעמידו תלמידים הרבה", ואמר על העבודה כנגד – "ועשו סייג לתורה". וכנגד – "הוו מתונין בדין" אמר "גמילות חסדים".

ונראה שהמפרשים לא דקדקו כראוי בלשון המשנה. והנראה לי בה הוא שאם נפרש והם אמרו ג' דברים – על הנביאים כמו שפירשתי למעלה, שבסוף זמנם שנעתקה מהם הקבלה לכת אנשי כנסת הגדולה, אמרו להם זה להישרתם. ראוי לפרש ששמעון הצדיק, לפי שהיה משיירי כנסת הגדולה, רוצה לומר מהאחרונים שבהם, עשה גם כן ככה שצפה ברוחו וחכמתו שחכמי ישראל היו עתידין לבא בגלות ומלכה ושריה בגוים אין תורה[211], גם תבטל עבודת הבית המקודש. וצפה גם כן ענין הפריצים ופושעי ישראל[212] שיהיו בגלות. ולכן השתדל להזהירם על כל זה בתתו למוד נאה ומוסר הכרחי לחכמי המשנה הבאים אחריו כמו שעשו אחרוני הנביאים לאנשי כנסת הגדולה הבאים אחריהם. וכמו שהנביאים הזהירו לאנשי כנסת הגדולה על שלושה ענינים, שהם: "הוו מתונין בדין" וכו'. ככה שמעון הצדיק להיותו מאחרוני אנשי כנסת הגדולה הזהיר לחכמי המשנה הבאים אחריו בג' דברים אחרים – "על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים", כאילו אמר הזהרו בשמירת התורה – פן תבואו לידי מינות ואפיקורסות וכפירת קבלת התורה שבעל פה. הזהרו בעבודת בית המקדש – פן יבואו האויבים ויבטלוה. הזהרו בגמילות חסדים – פן יקומו הפריצים ויהרגו איש ברעהו[213] במכת חרב והרג

[210] לפי ישעיה כח, כט.
[211] לפי איכה ב, ט.
[212] לפי עמוס ב, ו.
[213] לפי שופטים ז, כב.

ואובדן[215]. והיתה אזהרותו על שלושת הדברים האלה כצופה מביט עד סוף כל הדורות[214] שבשלושתם יכשלו בסוף בית שני. ואפשר לומר עוד, שהזהיר על שלושת הדברים האלה בחכמה רבה. ועניין זה המאמר, שהעולם בכללו נחלק לג' חלקים מהנמצאים אל הנמצא רוחני, שהם השכלים הנבדלים מחומר שפעולתם היא לבד ההשכלה תמיד מבלי שיהיה בהם שום גשם ולא שום תנועה. ואל הנמצא הגשמי השמימיי המתנועע תמיד בציור הנבדל ותשוקתו ולא לתכלית אחר. ואל העולם הנפסד הגשמי המתנועע בכל מיני תנועות. אבל מכוח העליונים. וחומר זה השלם שכנגדם ימצאו באדם שהוא עולם קטן שלושה מיני פעולות. כי הנה הכוח השכלי העיוני והמדעי אשר בו הוא כנגד העולם הרוחני השכלי העליון. ולכן תהיה פעולתו התוריית בעיונה וידיעת פנותיה ואמתת סודותיה כפעל השכלים הנבדלים שהיא ההשכלה. והשכל המעשי אשר בו הוא כנגד עולם הגלגלים שיתנועע בתשוקת נפשו אל הנבדל העליון יתברך. ולכן היו פעולותיו של זה השכל סדור המצוות שיעבוד בהם האדם לבוראו כקרבנות והתפלות ושביתת החגים והמועדים ושבתות יי', ובכלל כל המצוות שבין אדם למקום, כי בזה יתדמה האדם אל הנמצאים השמימיים משרתיו עושי רצונו ועל זה אמר: "ועל העבודה". והחלק האחר הוא מהמעשי גם כן והוא במה שבין אדם לחבירו, ופעולתו גמילות החסדים ולעשות האדם צורכי חבירו, כדי שחבירו יעשה גם כן צרכיו, כי זהו ענין הכרחי למלאת חסרון היישוב המדיני מצד שהוא הווה נפסד. כי כאשר ישמרו ג' הענינים האלה בשלימותם בין האנשים יהיה העולם עומד על תלו כבנין והמגדל החזק היושב על העמודים ואינו רחוק, שיאמר העולם עומד על האדם הנקרא עולם קטן, כי עולם שלימותו נכלל בשלושה אלה. אם בתורה שהוא המדרש והעיון והמצוות השמעיות. ואם במעשה שהם המצוות המעשיות, ואלו יחלקו אם למצוות שבין אדם למקום שקרא עבודה, ואם למצוות שבין אדם לחבירו שקרא 'גמילות חסדים'. ומזאת הבחינה היתה החלוקה הזאת הכרחית וכוללת בעניינה.

האמנם אם נפרש מאמר "הם אמרו שלשה דברים הוו מתונין בדין" וגו', על אנשי כנסת הגדולה שהמה בכללותם היו אומרים זה ראוי נפרש "שמעון הצדיק היה משיירי כנסת הגדולה הוא היה אומר" וכו'. שהשלם הזה אף על פי היה משיירי כנסת הגדולה ונכלל במאמרם הראשון, הנה הוא בייחוד היה אומר ומצוה על שלושה דברים אחרים, שהם: "על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים". כי הנה לא נחה דעתו עם המאמר הכנסיה,

[214] לפי ברכת הכלה.
[215] לפי אסתר ט, ה.

לפי שהם הזהירו על התורה במתינות הדין וריבוי התלמידים, ולא הזהירו על דברים אחרים נכללים והכרחים בשלימות התורה, כאילו תאמר ההגייה בה תמיד. ולכן אמר שהעולם עומד על התורה, רוצה לומר על ההגייה והעיון בה תמיד. גם הראשונים במה שבין אדם למקום אמרו בלבד "ועשו סייג לתורה", שהוא מאמר מיוחד למצוות לא תעשה. ולכן השלם הזה הזהיר "על העבודה" – שהיא על מצוות עשה. גם הראשונים לא ציוו כלל על מה שבין אדם לחבירו ושמעון הוסיף "גמילות חסדים". ואמר שהיה העולם עומד על שלושה אלה, לפי שבהם נכלל השלימות התורני כולו בעיון ובמעשה. ושלושה המה הם כנגד שלוש חלקי העולם כמו שזכרתי. וכבר ציותה התורה על שלושתם: אם על התורה שנאמר (דברים לב, מו-מז): "שימו לבבכם לכל הדברים אשר אנכי מעיד בכם היום וגו' כי לא דבר רק הוא מכם כי הוא חייכם ובדבר הזה תאריכו ימים על האדמה" וגו'. ובענין העבודה אמר (שם ו, יג): "את יי' אלהיך תירא ואותו תעבוד[216]" וגו'. "ועבדתם את יי' אלהיכם וברך את לחמך ואת מימיך והסירותי מחלה מקרבך" (שמות כג, כה). ובגמילות החסדים אמר (ויקרא יט, יח): "לא תקום ולא תטור[217] את בני עמך ואהבת לרעך כמוך אני יי'". ואמר (דברים טו, יא): "פתוח[219] תפתח את ידך לאחיך לענייך[218] ולאביונך בארצך".

משנה ג

השלם הזה היה ראש הדור הראשון מחכמי המשנה כמו שזכרתי. ולפי ששמעון הצדיק כלל מעשה המצוות בשלושה סוגים עליונים – התורה והעבודה וגמילות חסדים, לכן ראו החכמים הבאים אחריו לבארם. והנה אנטיגנוס איש סוכו שהיתה עיר אחת בתחום ארץ יהודה דבר בעבודה, וביאר באי זה אופן יעבוד האדם לבוראו. ויוסי בן יועזר ביאר ענין התורה. ויוסי בן יוחנן דבר בביאור גמילות חסדים כמו שיתבאר.

האמנם בדברי אנטיגנוס יראה ספק גדול באומרו שלא יעבוד האדם את בוראו "על מנת לקבל פרס" – אלא על מנת שלא לקבלו. כי הנה ייעודי התורה תמיד לא יחשו מלקרוא בני אדם לעבודת המצוות מפני השכר הנאמר בעשרת הדברות (דברים כב, ז): "למען ייטב לך והארכת ימים"; "למען יאריכון[220] ימיך ולמען ייטב לך" (שם ה, טז). ואמר (שם ד, מ): "ושמרת את חוקיו[221] ואת מצותיו אשר אנכי מצוך היום למען ייטב לך ולבניך

[216] בכתוב: "ואתו תעבד".
[217] בכתוב: "תקם; תטר".
[218] בכתוב: "לעניך".
[219] בכתוב: "פתח".
[220] בכתוב: "יאריכן".
[221] בכתוב: "חקיו".

אחריך ולמען תאריך ימים". וכן במקומות אחרים רבים. ולא עוד, אלא שהקב"ה בעצמו אמר (שם ה, כו): "מי יתן והיה לבבם זה ליראה אותי ולשמור[222] מצותי כל הימים למען ייטב להם ולבניהם" אחריהם. ואם הוא יתברך רוצה וחפץ שתהיה עבודתינו מכוונת לתועלתנו והנאתינו איך יאמר אנטיגנוס שהיא עבודה פסולה ושאין ראוי לעשותה?

והנה חכמינו זכרונם לברכה (מכות כג, ע"ב) אמרו "רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות". ודוד אמר (תהילים יט, יב): "גם עבדך נזהר בהם בשמרם עקב רב". ואם האדם לא יכוין ולא יקוה שכר פעולתו אין ספק שלא יתנועע, אבל שיתרשל בעבודה. כי תכלית פעולת האדם ותנועותיו הוא אם להתקרב אל הנאות ואם לברוח מן המזיק, ומעשה אונן יוכיח והוא לא נענש, אלא על אשר עשה מעשה ושחת ארצה שנאמר (בראשית לח, י): " וירע בעיני יי' אשר עשה ", אבל כי יחדל מיבם לדעתו, כי לא לו יהיה הזרע לא יהיה בו חטא, לפי שכל אדם בטבעו יכוין במעשהו דבר מהנאתו.

והרמב"ם פירש בזה שאין ראוי לאדם שיעשה המצוות לתכלית אחר, כי אם מפאת עצמם לא בעבור שייטיב השם יתברך עמו, לפי שראוי לאהוב האמת מצד שהיא אמת ולפעול המעלה מפאת עצמה ולא יבקש אליה תכלית אחר. כי הנה העושה העבודה לתקוות הגמול עושה עבודתו מעין סחורה שמוכר אותה חליפין הדבר אשר יתנו לו בעדה. והמצוות והמעלות תכליתם הוא פעולתם בעצמם והיא היא העבודה לשמה ועליה ציותה התורה (דברים ו, ה): "ואהבת את יי' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך", ואמר דוד (תהילים קיב, א): "אשרי איש ירא את ה' במצותיו חפץ מאד". וכמו שדרשו (עבודה זרה יט, ע"א): "במצותיו ולא בשכר מצותיו", לפי שהמצוות עבודתם הוא תכליתם. ויפרשו על זה ששכר מצוה מצוה. ופירש הרב שם על הגמול הניתן על ידי החסד והחנינה כמו שיאמר האדם לעבדו או לבנו הקטן עשה לי כך ואתן לך דינר. אמנם השכר הוא מה שינתן כפי הדין, ושאמר זה החסיד שלא יעבדו את השם על מנת שייטב להם ויגמלם חסד ויקוו לתגמולו. ועם כל זה לא יניחו היראה, לפי שהעובד מאהבה לא ישכח דבר ממה שציוה לעשותו, והירא לא יעשה דבר ממה שהוזכר מעשותו. זהו דעת הרב וכמה החזיק בו והזהיר עליו בספר בסוף ספר המדע. ואחריו נמשכו המפרשים כולם פה אחד. וכבר יורה על דעתם זה ממה שאמרו בספרי[223] יכול יאמר אדם הריני לומד תורה כדי שאתעשר, כדי שאקרא רבי, כדי שיהיה לי חלק לעולם הבא, תלמוד

[222] בכתוב: "אתי ולשמר".
[223] דברים פר' עקב.

לומר לאהבה לא תעשה, אלא לאהבת השם כי הוא תכלית התכליות כולם. ואין ראוי שיושם דבר אחר תכלית אליו.

והדעת הזה קשה עלי מאד להולמו. אם כפי לשון אנטיגנוס מפני שמה שפירש הרב בשם 'פרס' שהוא הדבר הניתן בחסד ורחמים ולא על צד הדין והחיוב, אינו צודק אצלי ולא הביא עליו הרב ראיה כלל, אדרבה שמצאנו שתרגם יונתן[224]: "ותהי מואב לדוד עבדים נושאי[225] מנחה" – נטלי פרס. ואנקלוס – 'בערכך נפשות בפורסן נפשתא'. וגם בדבריהם זכרונם לברכה בא לשון 'פרס' על הארוחה התמידית כמו שאמרו במסכת עירובין (דף עג, ע"א): מי שיש חמש נשים מקבלות פרס וה' עבדים מקבלים פרס ואוכלין לעצמם. ונקראת פרס, לפי שפורסין אותה מחציתה בבוקר ומחציתה בערב. וידוע שזה כולו אינו חסד ורחמים כי אם כופר נפש ופדיונו, או דבר קצוב ומוגבל על פי השורה. ואם היתה כוונת אנטיגנוס להזהיר שלא יעבוד לתקות הגמול, למה יפרט הגמול[226] הניתן בחסד ולא יזכור השכר הניתן בדין? והנה תגמולי השם נקראו שכר שכרך הרבה מאד 'מתן שכרם של צדיקים'. ולכן היה יותר ראוי שיאמר על מנת לקבל תגמול, שהוא שם כולל אל הניתן כפי החסד. ויקשה עוד בלשון המשנה מה ענין אומרו "כעבדים המשמשים את הרב" והיה ראוי שיאמר עבדו את יי'[227] מאהבה או לשמה ומה לו במשל העבדים והרב. כי הנה העבדים לא יעבדו את הרב לשמה ומאהבה ולא מפאת המעלה כי אם מפאת ההכרח והאונס בעל כרחם הייטב בעיני יי' שככה תהיה עבודתו?

ואמנם מפאת הענין בעצמו, לפי שאין דעתי נוחה במאמר האומר שאין ראוי לבקש תכלית לפעל המצוות, אבל שנעשה אותם מפאת עצמם להיותם פעל שלם בעצמם, כי אין לבקש תכלית פעל המעלה והאמת מצד שהוא אמת. וקיימו וקבלו שזו היא העבודה לשמה שזכרו חכמינו זכרונם לברכה. כי הנה יש בזה הדעת המעדה רבה מדרכי התורה האלהית, לפי שהאנשים האלה שלמים הם אתנו דברו על המצוות האלהיות כדברם על המעלות המדותיות כפי דרך הפילוסופים ואריסטו בראשם שכתב, שהדברים הנבחרים הם בעבור עצמם ולא נדרוש מהם כי אם הפעל. וחשבו שכמו שבענין המעלות המדותיות יהיה זה לשם ולתפארת[228], שכן יהיה במדות המעשיות. וחלילה לנו מלחשוב כזאת. כי הנה הפילוסופים, לפי שלא קבלו ההשגחה האלהית בפרטי בני

[224] שמואל ב' ח, ב.
[225] בכתוב: "לעבדים נשאי".
[226] 'ויהי מורא שמים עליכם'.
[227] לפי שמות י, ז.
[228] לפי דברים כו, יט.

אדם וכחשו בשכר ובעונש כפי המעשים, לא מצאו תועלת אחר בפעולות המעלה כי אם פעולתה בעצמה. אמנם אנחנו מאמיני ההשגחה העליונה הפרטית וייעודי המצוות התוריות בשכר ובעונש, היה האושר המיועד לנפשותינו בעולם הבא ולעצמנו בעולם הזה, אינו האושר המושג בפועל המדות, ואינו פעל המעלה כפי עצמה. כי בידוע שפעל החוקים ומצות הציצית והתפילין והמזוזה אינו דבר נבחר מפאת עצמו, ואינו השכר הנפשי המגיע בעבורם לנפש אחרי הפרדה מן הגוף. וגם מעשיים התוריים הם אינם מתייחסים אל השכר הגשמי, כי מה היחס יש להורדת המטר עם הציצית והתפילין והמזוזה ושאר המצוות. וכן העבירות אינם דברים נמאסים מפני עצמם לשלא יהיה תכלית אחר באזהרתם כי אם ההתרחק מכיעור המעשים המגונים ההם אינו כן, כי אין הדברים ההם רעים ונמאסים כי אם, לפי שהזהיר הקב"ה מעשייתם ומאתו צד הם עבירות, לפי שנעבור בעשייתם על דברו יתברך. וכאמרם זכרונם לברכה (תורת הכהנים קדושים קכח): לא יאמר אדם אי איפשי לאכול חזיר, אלא איפשי. אבל מה אעשה והקב"ה אסרו עלי.

הנה התבאר מזה שאין המצוות מעשים משובחים בבחינת עצמם, ולא העבירות רעים ונמאסים מעצמם כי אם בעבור שציוה השם עליהם. ומפני זה גם מצוות שהשכל מחייב אותם אמרו (קידושין לא, ע"א): "גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה". לפי שהגודל והמעלה בהם וצורתם העצמית היא היותם מצוות מאתו יתברך ומזה הצד אינו מגונה שיהיה למצוות תכלית בעשייתם בהפקת רצונו יתברך, או קבול השכר המיועד עליהם. ולכן אמרו במסכת פסחים (דף ח, ע"ב): תניא האומר אתן סלע לצדקה, כדי שיחיו בני, כדי שיהיה לי חלק עולם הבא – הרי זה צדיק גמור. וכל זה ממה שיורה שהשלם אנטיגנוס לא כיון בדבריו אל פירוש הרב וסיעתו, כי יש בדרכו צנים פחים[229] כאשר אתה רואה. ואם צדוק וביתוס תלמידיו לא ידעו דרכיו ולא הבינו כוונתו בדבריו ונטו לבעוט בדברי חכמים, ולפרוק מעליהם עול התורה ואמתת הקבלה. ומהם נעשו כת הקראים עד היום הזה, לא מפני זה ראוי שנחשוב שכיון השלם אנטיגנוס כי אם לדעת שלם בריא אולם, כי ישרים דרכי אנטיגנוס וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם[230].

ומפני זה באתי לפרש דבריו בדרכים אחרים:

הדרך הראשון – הוא שפרס ושכר שניהם יאמרו על הגמול. אם לא שפרס יאמר תמיד על הגמול הגשמי בעולם הזה ולא יאמר בשום צד על הגמול הנפשי. אמנם השכר נאמר

[229] לפי משלי כב, ה.
[230] לפי הושע יד, י.

פעם על הגמול הגשמי כמו (בראשית ל, טז): "שכר שכרתיך בדודאי בני"; שכר שכיר – "ביומו תתן שכרו" (דברים כד, טו) ופעמים רבות יאמר על הגמול הנפשי כמו (ירמיה לא, טו): "יש שכר לפעולתך", הנה שכרו אתו ובלשונם זכרונם לברכה (עבודה זרה ד, ע"ב): היום לעשותם ואין היום לקבל שכרם – "מתן שכרן של צדיקים לעתיד לבא" (עירובין כא, ע"א). שכר מצוות בהאי עלמא ליכא, וכאלה רבים. והנה השלם הזה הזהיר בני אדם שלא יעבדו את השם יתברך "על מנת לקבל פרס", שהוא השכר הגשמי בעולם הזה שיקבל האדם מיד אחרי העבודה כפרס הקצוב הנתן בבוקר ובערב למקבלים אותו, וזה אם לפי שהטובות הגשמיות שייעדה התורה עליהם אינם שכר המצוות האמתי. אבל הם פירות משהשכר האמתי ההוא והקרן השכר שמור לו לאדם לעולם הבא. וכמו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה (משנה פאה א, א): יש "דברים שאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא". ולפי שהמצוות הם פעל הנפש על דרך האמת, כי ממנה תולאות החיים, לכן ראו הקדושים ההם שלא היה שכרם דבר גשמי כמו שאמרו (חולין קמב, ע"א): "שכר מצות בהאי עלמא ליכא", לפי שהיה לדעתם השכר האמתי מיוחד לנפש בעולם הנשמות.

וכבר כתב הרמב"ם בפירוש לפרק חלק, שהטובות הגשמיות שייעדה התורה עליהם הם הסרת המונע לאדם והכנה אליו להשגת שלימותו לא שכר המצוות באמת. ולפי שאין ראוי לאדם שימכור בכורתו בנזיד עדשים, לכן אמר השלם: "אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס". רוצה לומר, שלא יעשו עצמם כעבדים הנבזים הפחותים, שמפני עבדותם ופחיתותם לא יבקשו תכלית אחר לאכול לשבעה ולמכסה עתיק[231]. ואתם לא כן, כי יש שכר לפעולתכם נפשיי עליון ואליו ראוי שתפנו בעבודתכם לא לטובות הגשמיות, שהמה יאבדו ואתה תעמוד[232]. ואם מפני שהשכר והעונש בעולם הזה אינו נתן לשעתו כפרס הקצוב, כי פעמים יתאחר ופעמים ימנע מפני סיבות אחרות כמו שאמרו (להלן פרק ד'): "על זה אין בידינו לא משלות הרשעים ואף לא מיסורי הצדיקים". ואיך תהיה אם כן עבודת האיש השלם מכוונת לאותו תכלית כעבד ישאף צל וכשכיר יקוה פעלו[233].

הנה אם כן על הגמול הגשמי הזהיר החכם השלם הזה, שלא ישים כל אדם הבטחון ולא יעשה אותו תכלית בעבודתו. ועל דרך זה ראוי לפרש מאמר רבי אליעזר בפרקא קמא

[231] לפי ישעיה כג, יח.
[232] לפי תהילים קב, כז.
[233] לפי איוב ז, ב.

דעבודה זרה (דף יט, ע"א): במצותיו חפץ מאד ולא בשכר מצוותיו, שכיון לשכר הגשמי האפס והכלה, שאין ראוי לעשותו תכלית אחרון בפעולותינו ועבודתינו.

ואמנם מה שאמר (להלן פרק ד'): "ששכר מצוה מצוה" – הוא להגיד שהמצוות האלהיות אינם עבודה אליו יתברך יצטרך אליהם ולפעולתם, כי "צדקת מה תתן לו... ומה[234] מידך יקח" (איוב לה, ז). אבל הם בתורת חסד ורחמים להיישיר בני אדם במעשים מעולים בהם יפיקו רצונו יתברך, כדי לזכותם בתועלת שני מיני החיים הגופיים והנפשיים, לא בדרך תמורה וחליפין ממה שקבל בעבודתם. כי העבודה אליו יתברך אינה רק מה שייטיב כל אחד לעצמו, ולא היה ראוי שתקרא עבודה בערכו כי אם חסד ואהבה שרצה לזכות את ישראל ולפיכך הרבה להם תורה ומצות. אבל נקרא כן בערך העובד ועושה אותה. והענין בזה דומה אל האב הרחמן שיקבל מבנו בתורת עבודה לשמוע מוסר השכל וללכת בדרך טובים למען ייטב לו ויתן לו שכר, כן הענין פניו יתברך. ועל כן אמר השלם: "שכר מצוה מצוה", שכאשר האדם יעשה מצוה אחת יביא הקב"ה לידו מצוה אחרת, כי שכר גדול זה לו, לפי שהכל לתועלתו. וכבר נלמוד זה מדברי אדוננו משה שאמר (דברים י, יב): "ועתה ישראל מה יי' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה את יי' אלהיך ללכת בכל דרכיו ולאהבה אותו ולעבוד את יי' אלהיך בכל לבך ובכל נפשך לשמור את מצות יי' "[235] וגו', והיה סוף הדברים לטוב לך. הנה התבאר מזה שלא הזהיר אנטיגנוס שלא יעבוד האדם לבוראו לתקות השכר הנפשי שיקבל בעולם הבא, אבל היתה בלבד כוונתו שלא ישים תכלית עבודתו הפרס והוא הטוב הגשמי הכלה ונפסד ושתהיה עבודתו מבלתי הבטה אליו.

אמנם מה שאמרו בספרי[236], שלא יאמר אדם הריני לומד תורה כדי שאזכה לחיי העולם הבא, כשיעויין היטב אינו סותר לזה. לפי שהמה כיונו להוציא מלב האנשים ההולכים בתורת יי' ב' דעות בלתי אמתיים: האחד – הוא להמונם שישימו תכלית הלמוד והידיעה לקנות עמו העושר והכבוד, והיה אם כן הנכבד שהוא החכמה בעבור הפחות והנבזה שהוא הכבוד המדומה. ועל זה אמרו בספרי[237] שלא יאמר אדם הריני לומד תורה בעבור שאעשיר, בעבור שאקרא רב, וכמו שאמרו 'אל תעשה עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחתוך בהם'. והדעת הב' – הוא לפילוסופין שאמרו שלא תשאר מהנפש כי אם המושכלות, שתקנה לא דבר אחר מכשרון המעשים ומעשה המצוות ועשות רצונו

[234] בכתוב: "מה".
[235] בשינויי כתיב בודדים.
[236] דברים פר' עקב, מא.
[237] שם.

יתברך כי אם המושכלות בעצמם שיקנה האדם, המה ישארו. והוא דעת בלתי אמתי הרבה טענות בביטולו הרב ן' חסדאי בספרו 'אור יי' מאמר שני כלל ששי. ולדחות הדעת הכוזב הזה אמרו שלא יאמר הריני לומד בעבור שאירש העולם הבא, כאילו למידתו היא עצם ההשארות כדברי הפילוסופים אבל, שתהיה למידת התורה לאהבת השם. רוצה לומר לעשות מצוותו ולהפיק רצונו, כי מזה ימשך לו השכר וירושת העולם הבא לא מהלמידה עצמה. ואמנם במה שאמרו במסכת פסחים לא דברו מלמוד תורה כי אם מהצדקה, ולכן התירו בה שיאמר אדם כדי שיחיו בני, כדי שיהיה לי חלק לעולם הבא ויחשב לו לצדקה ויקרא צדיק גמור, לפי שידוע שלא אמר זה כי אם על דרך השכר מאתו יתברך. ואם כן בתלמוד תורה אמרוהו מפני חשש דעת הפילוסוף כמו שזכרתי, כי מפני זה דברו בספרי בענין הלמוד תורה, ולא עשו המשל במצוה אחרת מהמצוות מעשיות כדי להעיר על מה שביארתי.

והדרך השני – הוא שהאהבה והעבודה אליו יתברך ראויה ומחוייבת עלינו בני יעקב בחיריו[238], בבחינת החסדים שקבלנו ממנו יתברך, בבריאה ובמציאות שנתן לנו, ובשמירה מהפגעים הטבעיים והמקריים תמיד, ובמה שהוציאנו ממצרים מבית עבדים, ונתן לנו תורתו ויתר החסדים שעשה לאבותינו ולנו בשנוי המנהג הטבעי בעבורנו. ומפאת ההטבה הגדולה אשר הטיב עמנו אנחנו מחוייבים לאהבו ולעבדו, כי זה חוב גמור מוטל עלינו לפורעו מזאת הבחינה. וכן היתה ראויה היראה מלפניו אשר הכונה בה השמירה והחרדה מלהקציפו ומחטוא, למי שעשה עמנו החסד והרחמים, והאהבה, והעבודה, והיראה אשר תהיה בחינה הזאת היא אצלי באמת אותה שקרו חכמינו זכרונם לברכה – "לשמה". לא מפני שתהיה כפי המעלה כדברי הרמב"ם, וגם לא שתהיה בבחינת גדולתו ורוממותו יתברך כמו שחשב הר"ן זכרונו לברכה, כי אם מפאת החיוב המוטל עלינו בבחינת החסדים אשר עשה עמנו. ויש בחינה אחרת באהבה והעבודה והיראה שהיא לתקות השכר המקווה וליראת העונש שאפשר שיבא והיא אצלינו כדמות הסחורה שעושה אותה האדם, כדי שירויח בה. וכבר ביארתי אני הדרוש היקר הזה בשלמות גדול במרכבת משנה אשר לי בפרשת "ועתה ישראל מה יי' אלהיך שואל מעמך" (דברים י, ב). ושם פירשתי המאמרים שבאו במסכת סוטה (דף כב, ע"ב) מהשבעה פירושים ומאי איכא בין עוסק מאהבה לעוסק מיראה.

והנה השלם אנטיגנוס הזהיר האדם, שלא תהיה עבודתו מהמין הב' מכוונת לתקות השכר העתיד, או מיראת העונש אשר יבא, אבל שתהיה מהבחינה הראשונה מכוונת

[238] לפי תהילים קה, ו.

אל החוב המוטל עליו ממה שקבל מהשם יתברך במה שעבד. ולכן עשה בדבריו משל העבדים עם הרב להגיד שאנחנו עבדים נרצעים לשם יתברך ילדי ביתו ומקנת כספו[239], שהוציא ועשה כמה ניסים ונפלאות לקנות אותנו, ושלכן אנחנו חייבין חיוב גמור לעובדו במה שאנחנו עבדיו, כפי בחינת הטובות שכבר עשה עמנו. ושלא נהיה כעבדים הסכלים כפויי הטובה שלא ישימו לב אל החוב המוטל עליהם במה שהם עבדים לרבונם, ויבקשו ממנו על עבודתם פרס שהוא שם נרדף אל השכר. אם לא שפרס הוא לשון בבלי ושכר הוא לשון הקדש ועניינם אחד. כי אם נעשה זה נהיה כפויי טובה לפניו יתברך, ויעשה עמנו כמו שיעשה האדם לעבדיו, כאשר ישאלו ממנו דבר בדרך חיוב מה שהוא אצלו בדרך חסד, שיכם מכה רבה והיה בהם חטא. אבל שיהיו בעיניהם כעבדים שמחוייבין לעבוד את קונם ולשמש אותו – "לא על מנת הפרס" והשכר העתיד כי אם בבחינת היותם עבדים במה שעבר, ויהא עליהם מורא שמים. רוצה לומר מורא השם יתברך שהוא מניע השמים ובוראם, שיענישם מאד אם יהיו כפויי טובה לפניו. וכיון עוד באומרו: "ויהא מורא שמים עליכם" – שיעבדו את השם במורא ופחד כעבדים אל רבם, כמו שהשמים העליונים בתנועותיהם יעבדו לבוראם ביראה רבה, כמו שאמר (קדושים פט, ח): "אל נערץ בסוד קדושים[240] רבה ונורא על כל סביביו". ולהיות עבודתם בשמירה ויראה רבה ישפיע עליהם השם יתברך שפע נצחי תמידי ויעמידם לעד לעולם. וכאילו אמר כן יעשה לכם אם תעבדוהו כעבדים המחוייבים במורא רבם, שישפיע עליכם מהטוב והנצחיות כמו שמשפיע בשמים, וזהו: "ויהא מורא שמים עליכם". רוצה לומר המורא שהשמים יראים מבוראם כמוה תהיה עליכם.

והנה לקח אנטיגנוס הלמוד העליון הזה מדברי השם יתברך, ששלח לומר לישראל במעמד הר סיני "אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים ואשא אתכם על כנפי נשרים ואביא אתכם אלי. ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ. ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש"[241] וגו' (שמות יט, ד-ה). ורצה בזה שהם ראו את הטובות אשר כבר עשה עמהם מהמכות שהכה את המצריים בעבורם, ומהטובות אשר עמהם, וזה אומרו "אשא אתכם על כנפי נשרים ואביא אתכם אלי". וכאילו אמר בעבור ההטבות האלה אשר כבר עשיתי עמכם מחייבים אתם לעשות מצוותי מבלי התבוננות בחינה אחרת מתקות השכר העתיד. אבל אודיעכם, שמלבד

[239] בראשית יז, כג.
[240] בכתוב: "קדשים".
[241] בשינויים כתיב בודדים.

החיוב המוטל עליכם "אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי" – אני מעצמי אטיב עמכם עוד, וזהו: "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש" וגו'.

הנה התבאר שהם ראוי, שיעבדו בבחינת ההטבות שכבר קבלו, והשם יתברך לשלמותו בראותו שהם מודים על הטובה והם עבדים נאמנים – יוסיף עליהם טובה וברכה. וכן אמר משה במשנה תורה (דברים י, כ-כב): "את יי'... תירא אותו תעבוד[242] ובו תדבק ובשמו תשבע", ונתן הסיבה בזה באומרו: "הוא תהלתך והוא אלהיך אשר עשה אתך את הגדולות ואת הנוראות[243] האלה אשר ראו עיניך בשבעים נפש" וגו'. והוליד והוכיח מזה "ואהבת את יי' אלהיך ושמרת משמרתו וחקותיו[244] ומשפטיו ומצותיו כל הימים" (דברים יא, א). רוצה לומר, שמפאת ההטבות אשר כבר קבלו ממנו הם מחוייבים לעובדו ולאהבו ולשמור ולעשות מצותיו כל ימיהם. ואחרי שזכר הבחינה האמתית הזאת שהיה לשמה, זכר עוד הבחינה הב' המכוונת לעתיד מיראת העונש ותקות השכר. ועל זה אמר (שם שם, ב): "וידעתם היום כי לא את בניכם אשר לא ידעו ואשר לא ראו את מוסר יי'" וגו'. והיה סוף הדברים "ושמרתם את כל המצוה אשר אנכי מצוך היום למען תחזקו ובאתם וירשתם את הארץ אשר אתם עוברים שמה לרשתה. ולמען תאריכו ימים" וגו' (שם שם, ח-ט), שהם הדברים הנמשכים מפעל המצוות עם היות שהעובד האמתי לא יכוין אליהם. וזה עצמו ענין אנטיגנוס הנה. ועל זה הדרך ראוי שיובנו ייעודי התורה ודברי השם יתברך המורים על השכר המקווה, שהם דברים ירצה השם יתברך לתת אותם על שמירת המצוות, לא שיהיו העובדים האמתיים מכוונים אליו, כי "רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות" (מכות כג, ע"ב), כדי שבעשייתם יבואו לקבלת השכר. וזה גם כן מאמר דוד (תהילים יט, יב): "גם עבדך נזהר בהם בשמרם עקב רב", לא אמר שיכוין בעבור ה'עקב' כי אם שבשמרם השם יתברך למען צדקו[246] – יתן לו עקב שכר רב. וכן "הורני יי' דרך חוקיך[245] ואצרנה עקב" (שם קיט, לג), ענינו העקב הנמשך אחריהם עם היות שמירת המצוות ועשייתם מפני החוב והעבדות האמתי.

ואמנם אותו מאמר שזכרתי ממסכת פסחים (דף ח, ע"ב) "האומר אתן סלע לצדקה כדי שיחיו בני כדי שיהיה לי חלק לעולם הבא הרי זה צדיק גמור", מלבד מה שכבר פירשתי

[242] בכתוב: "אתו תעבד".
[243] בכתוב: "הגדלת ואת הנוראת".
[244] בכתוב: "וחקתיו".
[245] בכתוב: "חקיך".
[246] לפי ישעיה מב, כא.

בו עוד ראוי שתעיין בו. כי שם לא דברו מהעבודה והיא המצוות שבין אדם למקום כמו שפירשתי אשר ממנה בלבד דבר אנטיגנוס בכאן. כי בזה אין ראוי שישים אדם תכלית אחר כי אם החוב המוטל עליו לעבוד את אלהיו כמו שפירשתי. אבל כיונו על גמילות החסדים במה שבין אדם לחבירו, ולכן זכרו הצדקה לעני. ואמרו שמי שיכווין בצדקה הטוב הגשמי והטוב הנפשי ליירש חיי העולם הבא הנו – צדיק גמור וצדקתו עומדת לעד[247]. אבל לא אמרו כזה בעבודה. זה הדרך הב' בפירוש המאמר הזה. **והותר הספק מעיקרו בכל אחד מהדרכים**.

משנה ד

שני השלמים האלה היו ראשי הדור השני מחכמי המשנה כמו שביארתי. יוסי בן יועזר היה חסיד שבכהונה, ולא ידעו עוון מנעוריו עד יום מותו. ולכן אמרו (סוטה מז, ע"א): משמת יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן בטל האשכולות. ופירושו שהוא היה מקבץ חכמי ישראל חבילות חבילות ללמוד תורה כאשכולות. וכן דרשו "אשכול הכופר דודי לי" (שיר השירים א, יד) – אלו תלמידי חכמים שמתקבצים כענבים באשכולות. ויש מי שפירש בזה שהוא היה מגין על דורו כאשכול המגין על הענבים אשר בו. אבל בגמרא דסוטה (דף מז, ע"ב) "מאי אשכולות אמר רב יהודה אמר שמואל איש שהכל בו". וכבר זכרתי ששניהם באו גם כן לבאר דברי שמעון הצדיק, כי אחר שביאר אנטיגנוס ענין העבודה, ביארו גם כן הם ב' העמודים האחרים ואמרו בשניהם "קבלו מהם". אם שכיון לאנטיגנוס ובית דינו, ואם שכיון אל שמעון הצדיק ואל אנטיגנוס, שיוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן לא לבד קבלו מאנטיגנוס, אבל גם כן קבלו משמעון הצדיק רבו.

והנה יוסי בן יועזר ביאר איך יזכה האדם לקנין התורה והשגת שלמותה, ואמר שהדרך הנאות אליו הוא שיעשה ביתו "בית ועד לחכמים". רוצה לומר, בית מוכן ומיועד להתקבץ שמה החכמים לדרוש וללמוד בתורה. כי בהיות ביתו אכסנית התורה אין ספק שיזכה ללימודה, אבל התנה בזה שני התנאים שמבלתם לא יתכן אליו קנין השלמות: האחד – שלא יתגאה על החכמים בהיותו בעל הבית והם כאורח נטה ללון[248], אבל יתאבק בעפר רגליהם בהכנעה ושפלות כאילו הם בעלי הבית והוא האורח המתאכסן בתוכם. והתנאי השני – שלא יקוץ דעתו ברבוי התורה ולא תקל לימודה בעיניו להתמדתה יום יום, אבל תמיד ישתה בצמא רבה את דברי החכמים ההם. רוצה לומר, שישמע דבריהם כל יום בתאוה נמרצת כאילו הם חדשים אצלו, וכמים קרים על נפש

[247] לפי תהילים קיא, ג.
[248] לפי ירמיה יד, ח.

עיפה[249] כן יהיו דברי תורה בנפשו. ולפי זה אין ראוי לומר והוי שותה בצמא בפתח, כי אם בשבא שתמיד ישתה דבריהם כאילו הוא בצמא מהם לא כאדם השבע שנפש שבעה תבוז נפת[250].

ומזה המאמר הנכבד למדנו דברים: **האחד** – שלא כל המקומות שוים לתלמוד תורה כי אם הבית הידוע טהור ונקי ומיוחד לזה. וכמו שאמרה התורה (שמות כ, כא) : "בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבא[251] אליך". כי הנה המדרש הוא מקדש מעט והוא דוגמת בית המקדש שנאמר בו (דברים יב, יג): "השמר לך פן תעלה עולתיך[252] בכל מקום אשר תראה", ולכן אמרה השונמית לבעלה: "איש אלהים קדוש הוא עובר עלינו תמיד נעשה נא עלית קיר קטנה ונשים לו שם מטה ושולחן וכסא ומנורה והיה בבואו אלינו יסור שמה"[253] (מלכים ב' ד, ט), כי שיערה האשה הגדולה שהעיון וכל שכן הנבואה תצטרך למקום פנוי טהור וקדוש מיוחד אליה.

הלמוד הב' – שהנה מה טוב ומה נעים[254], אשרי ואשריו מי שיהיה ביתו מוכן ומיועד לקדושה ולתורה. ולכן נעלתה מעלת הר סיני ההר חמד אלהים[255] לשבתו מכל שאר הדברים, כמו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה[257] "למה תרצדון הרים גבנונים[256]" וכו' (תהילים סח, יז). הלא ראית מה הועילה השונמית מהיות ביתה בית ועד לאלישע הנביא, ומה שברך השם בית עובד אדום הגתי בעבור ארון האלהים אשר ישב שם, והאשה הצרפתית בהיות אליהו בביתה היתה ברכת יי' בכל אשר לה ברעב פדאה ממוות, ואף בנה אשר מת מאליו החייהו השם לכבוד הנביא האורח.

הלמוד הג' – שכבוד חכמים ינחלו, ואף שיהיו אורחים ראוי שיתאבק בעל הבית בעפר רגליהם, והם יהיו לראש. ואין ראוי לבעל הבית שיתגאה עליהם לפי שהוא מהנה אותם כההיא דאמרינן בפרק ד' מיתות (סנהדרין נב, ע"ב) "למה תלמיד חכם דומה לפני עם הארץ וכו'. כי הנה ההנאה שעושין החכמים בחכמת דבריהם לבעל הבית, גדולה לאין שיעור מההנאה הגשמית שהם מקבלים ממנו. הלא תראה אברהם אבינו בבא שלושת המלאכים לאכסניא שלו, שהוא עם כל מעלתו ומחלתו היה עובד אליהם, שנאמר

[249] לפי משלי כה, כה.
[250] לפי משלי כז, ז.
[251] בכתוב: "אבוא".
[252] בכתוב: "עלתיך".
[253] בשינויים בודדים.
[254] לפי תהילים קלג, א.
[255] לפי תהילים סח, יז.
[256] בכתוב: "גבננים".
[257] ראה בראשית רבה ויחי פר' צט.

(בראשית יח, ז-ח): "ואל הבקר רץ אברהם וגו' ויקח חמאה וחלב וגו' והוא עומד עליהם תחת העץ ויאכלו". ומפני זה תמצא שכאשר הלך אליהו אל בית הצרפתית ושאל מאתה לחם והיא השיבתו שלא היה לה כי אם "מלא כף קמח בכד ומעט שמן בצפחת". השיבה הנביא: עשה לי משם עוגה קטנה בראשונה והוצאת לי ולך ולבנך תעשי באחרונה (מלכים א' יז, יב), שלמדה שתעבוד ראשונה אותו ואחר כך תעשה הצריך לה ולבנה, לפי שכבוד החכם האורח ראוי שיקדם על כבוד בעל הבית.

הלמוד הד' – שתמיד ישמע אדם דברי תורה בערבות גדול וחפץ נמרץ כאדם השותה מים בצמא רבה. וכבר בה זה בתורה שנאמר (דברים כו, טז): "היום הזה יי' אלהיך מצוך לעשות את החוקים[259] האלה" וגו' ודרשו חכמינו זכרונם[258] לברכה 'בכל יום ויום בעינך דברי תורה חדשים' כאילו בו ביום נצטוית עליהם. ועל זה אמר שלמה (משלי ח, כב-לא) מדבר בשם התורה בפר' "יי' קנני ראשית דרכו", אמר "ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים[261] יום יום משחקת לפניו בכל עת. משחקת בתבל ארצו ושעשועי[260] אל בני אדם". רצה לומר עם היותי אצלו יתברך מקודם שנברא העולם אמונה אצלו לא קץ עמי, אבל תמיד הייתה לפניו שעשועים יום יום, ואף בכל עת ועת הייתה משחקת לפניו כדבר חדש ונכסף מאד. ואם כך לפניו יתברך כל שכן וכל שכן, שראוי שיהיה משחקת בתבל ארצו. וראוי אם כן שיהיו שעשועי אל בני אדם ולא יקוצו בי, אבל שתמיד ישתעשעו בי כמו שעושה הקדוש ברוך הוא. וזהו שסמך "ועתה בנים שמעו לי ואשרי דרכי ישמרו" (שם שם, לב). זהו פירוש מאמר יוסי בן יועזר על פי פשוטו.

ואיפשר לפרש בו עוד, שהוא לימוד והדרגה אל המעיין בתורה שלא יסמוך על דעתו, ולא ישען על מחשבותיו. אבל שיהיה ביתו שהוא כינוי לדעתו וסברתו על דרך מה שפירש הרמב"ם בפסוק (קהלת ד, יז) "שמור רגליך כאשר תלך אל בית האלהים" – יהיו בתי הנפש ההם וחדרי המחשבות ועד לחכמים. רוצה לומר, שיקבל סברותיהם וכאשר יתחדשו אליו ספקות ילך ללמוד מהם ויתאבק בעפר רגליהם וישתה מימיהם בצמא רבה, שהוא משל לעולם השאלות והספקות. וכיון גם כן באמרו: "והוי שותה בצמא את דבריהם" – שיקח דברי החכמים בהדרגה כמו איש השותה מעט מעט לא שיגיע ירדן אל פיהו ויחנק. כי הלמוד בזולת ההדרגה והקדמות הוא סיבת הפסד הדעות וכמו שהזהיר עליו שלמה (משלי כב, יז): "הט אזניך ושמע דברי חכמים". ואמר (שם ד, כו): "פלס

[258] פירוש רש"י על הפסוק.
[259] בכתוב: "החקים".
[260] בכתוב: "ושעשעי".
[261] בכתוב: "שעשעים".

מעגל רגליך וכל דרכיך יכונו". רוצה לומר, שלא יפסיע האדם פסיעה גסה, כי ילאה ולא יגיע אל תכלית הדרך, אבל יפלס מעגליו מעט מעט שהוא אזהרה רבה בלמוד התורה ועיון סודותיה. וגם זה מן התורה נלקח שהזהיר במעמד הר סיני והכהנים והעם "אל יהרסו לעלות[262] אל יי' פן יפרץ בם" (שמות יט, כד). ואמר בפרשת החכמים (דברים יז, יא): "על פי הדבר אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך" וגו'.

משנה ה

החכם הזה לקח לו לבאר ענין גמילות החסדים שזכר שמעון הצדיק בענין הצדקה, ואמר שיהיה ביתו פתחו לרווחה. וזה המאמר כולל, שלא יהיה האדם מודר הנאה, אבל יועיל לכל אדם ממה שבביתו, פעם להשאיל כליו, ופעם להשאיל מעותיו בזולת ריבית, ופעם להכניס אורחים, ופעם לפרוס לרעב לחמו, כי כל זה נכלל באומרו: "יהי ביתך פתוח לרווחה". והזהיר שלא יהיו עניים בביתו בושים ונכלמים כאדם המצפה לשולחן אחר, אבל יהיו כבני הבית שאין הבן מתבייש לאכול על שולחן אביו. ונכלל במאמר הזה עוד לדעת הרמב"ם שאם יצטרך האדם אל משרתים, לא יקנה עבדים ושפחות מבני הגוים, אבל יקח מעניי ישראל לשרתו. ואם יצטרך לעשות מלאכה יתן לעשותה לעניי ישראל ולא לנוכרים, כדי שיהנו העניים משלו ויהיו בני ביתו ומשרתיו. והמוסר הזה מדברי התורה למד אותו שנאמר (דברים טו, יא): פתוח תפתח את ידך לאחיך לענייך ולאביונך בארצך. וגם בענין המקח והממכר ציוהו שיעשה עם האחים ולא עם הנכרים כמו שאמר (ויקרא כה, יד): "וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך". ויש מפרשים – "ויהיו עניים בני ביתך" – מלשון ענוה, שיהיו בני ביתו ענוים ולא יגערו בבאים לשאול צדקה ,אבל ישיבו אליהם רכות וידברו על לבם ולא יכלימום.

ואמנם למה סמך לזה – "ואל תרבה שיחה עם האשה" הוא, לפי שכבר יקרה שיבואו בכלל העניים והאורחים לביתו נשים עניות. ולכן הזהירו שלא ירבה שיחה עמהם פן יחם לבבו[264] מתוך שיחתן ויבא לידי זמה. וגם זה מענין "והתקדשתם והייתם קדושים[263]" – קדש עצמך במותר לך כדי שלא תבא אל האיסור. ונתן הטעם למה יזהירו שלא ירבה שיחה עם האשה באמרו: "באשתו אמרו קל וחומר באשת חבירו". רוצה לומר, הנה חכמינו אמרו בדרך סייג שאין ראוי לאדם שירבה שיחה עם אשתו, כדי שלא יבא לידי הרהור ויתדבק בה יותר מדאי קל וחומר באשת חבירו. וכמו שאמרו בפרק מי שמתו

[262] בכתוב: "לעלת".
[263] בכתוב: "קדשים".
[264] לפי דברים יט, ו.

(ברכות כב, ע"א):" שלא יהיו תלמידי חכמים מצוים אצל נשותיהן כתרנגולים". ובמסכת כלה (פרק ב') אמרו: 'שיחה מביאה לידי הרהור הרהור מביא לידי תאוה תאוה לידי רדיפה רדיפה לידי מעשה'. מכאן אמרו חכמינו זכרונם לברכה: "כל המרבה שיחה עם האשה גורם רעה לעצמו ובוטל מדברי תורה וסופו יורש גיהנם". רוצה לומר, שממה שאמר השלם הזה: "אל תרבה שיחה עם האשה" למדו חכמים שבין שתהיה אשתו או אשה אחרת יגרום רעה לעצמו, והוא בשיבא לידי הרהור ומשגל נוסף והוא רעה רבה לחייו. ומלבד זה חוטא לנפשו שאפילו שלא יהיה באשה ההיא צד איסור, אין ספק שבהיות יצרו להוט בתאוה החומרים ההיא – יהיה בוטל מדברי תורה. כי התורה צריכה לב פנוי, וזה להוט אחרי בולמוס של העריות[265] עד, שבביטול התורה ולהיטת היצר יבא מהמותר לאסור – ויהיה סופו לרשת גיהנם. אבל אמרו בפרק החליל (סוכה נב, ע"א): אמר רב אסי יצר הרע למה הוא דומה בתחלה לחוט השערה ולבסוף לעבותות שמביאים בהם את העגלה שנאמר (ישעיה ה, יח): "הוי מושכי[267] עון בחבלי השוא ובעבותות[266] העגלה חטאה".

וכבר למדנו זה יתברך בתורתו במה שציוה קודם המעמד הנבחר "אל תגשו אל אשה" (שמות יט, טו), להיות רדיפתה מרחקת האדם מכל שלמות. ועליו הרבה שלמה המוסרים, לפי שנלכד בשחיתותיה אמר (משלי ו, ל-לה): "לא יבוזו לגנב כי יגנוב וגו' ונמצא ישלם שבעתים וגו' נואף[268] אשה חסר לב" וגו' ויתר הפסוקים, שהגיד בהם היות תאוות הניאוף יותר פחותה מתאות הגנבה. ועשה על זה ראיות: האחד – לפי שהגנב לא יבוזו לו בני אדם כשיגנוב "למלא נפשו" כי ירעב, ואם כן אין בזה קלון בפני בני אדם. ועוד שהגנב עם היותו עושה רע לאחרים הוא מטיב לעצמו כמו שאמר "למלא נפשו" וגו'. ועוד[269] שעונשו אינו חמור שאם "ישלם שבעתים" לבעל הגנבה ואם אין לו – "את כל הון ביתו יתן". אמנם הנואף הוא בהפך כל זה, כי הגנב הטיב לעצמו למלא נפשו כי ירעב, הנה הנואף אשה הוא – "חסר לב משחית נפשו הוא יעשנה", אם הגנב – "לא יבוזו לו כי יגנוב למלא" חסרונו, הנה הנואף אינו כן, כי "נגע וקלון ימצא וחרפתו לא תמחה". אם הגנב עונשו לבד לשלם שבעתים אין כן נואף, כי יהרגנו איש האשה הנואפת וזהו:

[265] לפי בראשית רבה נא, ט.
[266] בכתוב: "וכעבות".
[267] בכתוב: "משכי".
[268] בכתוב: "נאף".
[269] ראייה שנייה.

"כי קנאה חמת גבר ולא יחמול ביום נקם לא ישא פני כל כופר[270]", כמו שעושין לגנב – "ולא יאבה כי תרבה שוחד[271]". זהו פירוש מאמר רבי יוסי בן יוחנן כפי פשוטו.

ואיפשר לפרש עוד בו, שהנשים בטבעם נוטות אל הכילות ותרע עיניהן במתנות העניים והכנסת האורחים אשר זכר. ולכן הזהירו שבענין הצדקה וגמילות החסדים הזה לא ירבה שיחה עם האשה, ואמר האשה בה"א הידיעה לרמוז אל היושבת אצלו ושוכבת בחיקו. רוצה לומר, שלא יקח עצת אשתו ולא יעשה הצדקה והכנסה לאורחים ברשותה, כי היא תמיד תמנעהו מזה. ולכן פירוש במאמרם שאומרם: "אל תרבה שיחה עם האשה", שלא אמרו זה על אשת איש אחר או פנויה, אבל שבאשתו אמרו זה שלא ירבה האדם עמה שיחה ועצה בענייני הצדקות בעבודת השם, לפי שכל המרבה שיחה עם האשה שלו, שומע עצתה בדברים האלה הוא – "גורם רעה לעצמו". כי האשה תשתרר עליו גם השתרר ויתבטל מדברי תורה ומצוותיה – "וסופו יורש גיהנם" להיותו בטל מדרכי התורה. והרעה הזאת גורמת לו השיחה עם האשה ולקיחת עצתה בדרכי המצוות, אף על פי שהיא אשתו – "קל וחומר באשת חבירו", שאין ראוי לקחת עמה עצה והרבות שיחה. והלמוד הזה גם כן מן התורה לקחו: אם מענין האדם הראשון, שלפי ששמע לקול אשתו גורש מעדן וירש גיהנם. ואם ממשה אדוננו שפירש מאשתו, לפי שלא תמנעהו משלמותו. ואם מענין שלמה שנשיו הטו את לבבו. ועל זה זה דרשו במדרש: "כי בער אנכי מאיש ולא בינת אדם לי" (משלי ל, ב) איזהו איש זה משה שנאמר (במדבר יב, ג): "האיש משה ענו מאד". אמר שלמה בער הייתי אני מהאיש משה, שנפרש מן האשה וזכה, ואני דבקתי בהן – "ולא בינת אדם לי" – לא הבנתי בעניני אדם הראשון שאשתו הביאתו לחטוא. וגם כן נלמד מענייני אחאב[272], כי בהתיעצו אם איזבל אשתו הרג את נבות היזרעאלי לרשת את כרמו.

משנה ו

זהו הדור השלישי מחכמי המשנה כמו שזכרתי. ויהושע בן פרחיה הוא היה רבו של ישוע הנוצרי. ובימיו התחילה דעת הקראים בעבור שאירע לחכמים בירושלים עם המלך הורקנוס, והוא הנקרא בדבריהם זכרונם לברכה 'ינאי המלך' שהיה כהן גדול, גם כן עשה משתה לכל שריו ועבדיו[273] וישב המלך על השולחן עם חכמי ישראל שהיו

[270] בכתוב: "כפר".
[271] בכתוב: "שחד".
[272] ראה מלכים א' כא, א-טז.
[273] לפי אסתר א, ג.

נקראים פרושים וכטוב לב המלך ביין[274], אמר להם אני תלמידכם אם תראו אותי סר מן הדרך הנכונה הוכיחוני והשיבוני אל הישרה, כי לכם נאה להוכיח ולי נאה לקבל. ויענוהו החכמים עדים אנחנו היום הזה, כי צדיק ותמים[275] אתה בדרכיך ומלך נאמן וכהן גדול חסיד אתה וישמח המלך על דבריהם. ויען אחד מהם שמו אלעזר אדם רע ובליעל[276] שולח מדנים אם אהבת לקבל תוכחת רב לך כתר מלכות, הנח כתר כהונה לזרעו של אהרן כי אמך הלכה בשבי בימי אנטיוכוס והיא היתה חללה, ולכן לא נאה לך לבא בקדש הקדשים. ויקצוף המלך מאד ונהפך ששונם לאבל. ויונתן שר הצדוקים היושב שמה אמר אל המלך שהחכמים ציוו אל המלך לקללו בעיני העם והשרים, ושלכן שתקו ולא ענו דבר לאלעזר. ולכן הרג המלך ביום ההוא רבים מהחכמים ואת אלעזר המקלל שרפו באש, ויעצוהו חבריו להבאיש בחכמים ולכלותם ולהמיתם. וכדי שלא יצטרך ללמודם יעזוב תורה שבעל פה ויתנהג על פי תורה שבכתב, ואז גרש את החכמים ובכללם היה שמעון בן שטח שהיה חותן המלך, ורבו המחלוקות בירושלים ונשפכו דמים רבים בעם יי'[277], כי דלת העם היה עם החכמים הפרושים. והמלך והשרים היו נגדם ובזה נתקלקלה הרבנות זמן מועט וטרחו להחזיק בתורה בשקול הדעת. והקשתם ונלאו ולא יכולו עד שהושב שמעון בן שטח וחבריו ותלמידיו מאלכסנדריאה, ושבה הרבנות והקבלה לאיתנה ,אבל נשארו ביניהם אנשים שכבר נשרשו בדעת הקראים פורקים מעליהם תורה שבעל פה. ואין אלה כת צדוק וביתוס, כי הצדוקים והביתוסים הם מינים ואפיקורסים מכחישים עולם הבא, ואינם מהקראים.

וכבר העיר על זה החבר למלך הכוזר בסוף המאמר הג'. ודי עתה שנדע בזוג הזה של יהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי, כי היו מהדור השלישי, והם באו במאמריהם להגביל ולבאר דברי יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן רבותם. כי לפי שאמר יוסי בן יועזר בענין למוד התורה שיהיה "ביתו בית ועד לחכמים" אמר על זה יהושע בן פרחיה תלמידו שאין טוב באדם שילמד מחכמים הרבה ביחד, כי אולי יהיו סברותיהם מתחלפות ושונות זו מזו והתלמיד יתבלבל בזה. וכבר זכר סיניק"א הפילוסוף, שהשומע מפי מלמדים רבים הוא כמו האצטמוכא[279], שתתמלא ממזונות מתחלפים[278] שלא תוכל לעכלם. ולכן אמר יהושע בן פרחיה שבהיות האדם דורש אחר החכמה – אין ראוי שישתה מים מתחלפים

[274] לפי אסתר א, י.
[275] לפי בראשית ו, א.
[276] לפי שמואל א' ל, כב.
[277] לפי במדבר יא, כט.
[278] שונים.
[279] קיבה.

מחכמים רבים "ויהיה ביתו בית ועד" להם[280] ללמודו, אבל ראוי שיעשה לו רב. רוצה לומר, שיבחר לו חכם אחד. שיהיה רבו וילמד מפיו. ואמר בלשון עשייה לומר, שאף על פי שלא יהיה ראוי לכך יעשה אותו רב לעצמו, כי אין תלמודו של אדם שהוא לומד מעצמו כתלמוד שהוא לומד מזולתו. כי האדם, ואפילו החכם שבחכמים לא יראה בעניניו מה שיראהו זולתו. ולכן אמרו הפילוסופים במוסריהם החכם שבמלכים צריך לעצה.

ואמר: "קנה לך חבר", כדי שהוא וחבירו ישננו זה את זה ויתיישר למודו. אמר בחבר לשון קנין להגיד שאם יצטרך החבר לסיועו, יתן לו די ספוקו ויקנה אותו בלחם, לפי שהחבר ישא ויתן עמו במה שלמד ויחדדו זה את זה. וכמו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה (עירובין נד, ע"א): "כי חיים הם למוצאיהם" (משלי ד, כב) – אל תקרי למוצאיהם, אלא למוציאיהם בפה וטעם חיים, כי אז יהיו הדברים חיים וקיימים, ואם לא יוציאם בפה יהיו נשכחים כמתים.

וכבר נתנו החכמים טעמים גדולים להכרח הרב המלמד, לפי שהאדם לא יוכל לדעת הדברים כולם בחקירתו אם לא יסתייע ויעזר במה שחקר ועיין רבו ולמדו אליו. והענין בזה שווה למעשה הלחם כי אם עובד האדמה יצטרך לחרוש, ולזרוע, ולקצור, ולטחון, וללוש, ולאפות הפת לעשות כל שאר המלאכות הצריכות ללחם – תכבד העבודה עליו. ולכן יצטרך לעוזרים כל אחר במלאכתו שיעזור זה את זה. וכן ענין הרב שיעזור לתלמיד במה שידע. ומי שלא ישמע את רבו ולא יקבל ממנו יפול בפח הסכלות, כאשר קרה ליפתח עם פנחס בנדר שנדר כדאיתא במדרש תנחומא[281]. אמרו חכמינו זכרונם לברכה (ברכות ח, ע"א): "כל זמן ששמעי בן גרא היה חי[282] לא נשא שלמה את בת פרעה". ובתלמוד המערב אמרו על זה כל תורה שאין לה אב אינה תורה. ובמדרש אמרו "אינו דומה לומד תורה מפי עצמו"[283] ללומדה מפי אחרים. הלומד מפי אחרים – תלמודו עומד הסתום מתגלה, והוא מסולק מן הספקות. הלומד מפי עצמו – אין תלמודו עומד לבו נוקפו ומשתכח והספקות עולים עליו. ורצו בתלמודו עומד שיתקיים בידו למודו, לפי שיבטח שהוא האמת בעבור שכן קבל מרבו. אבל הלומד מעצמו אינו בטוח בדעתו, ולכן תלמודו בלתי קיים ומשתכח. גם ענין החבר הכרחי אין המלט ממנו. לפי שהאדם בוש מלישא וליתן עם רבו בכל הפרטים שישמע מפיו, וישאר עם הרבה ספיקות ומבוכות,

[280] לחכמים.
[281] בחוקותי סימן ה'.
[282] בנוסח אצלינו: "קיים".
[283] ראה כתובות קיא, ע"א.

ובהיות לו חבר ישא ויתן עמו ויתחדדו שניהם. אמרו בפרקא קמא דבתרא[284] (דף טז, ע"ב): או חברותא או מיתותא, לפי שלא טוב היות האדם לבדו. ועל זה אמר שלמה (משלי טו, ל): "שמן וקטורת[285] ישמח לב ומתק רעהו מעצת נפש". רוצה לומר, שמן המרוקח והקטורת הריחני עם היותם דברים חצונים ישמחו לבו של אדם, כן המתק שיקבל מרעהו הוא יותר טוב מעצת נפש, רוצה לומר – מעצת נפשו שיתן לעצמו.

הנה אם כן יכלול המוסר הנכבד הזה, שיעשה ויבחר אדם לעצמו רב אחד שילמדהו. כי עם היות שאמר בן זומא: "אי זהו חכם הלמד מכל אדם"[286], אין ענינו שילמד ויקבל מכל האנשים יחד, כי אם שילמד מכל אדם זה אחר זה או זה בענין זה, כאילו תאמר שילמוד תורה אם מהלל אם משמאי לא משניהם. וילמד חכמת הטבע מאריסטו וחכמת התכונה מטולומיאוס אם היו כולם לפניו, אבל בלמוד אחד לא יעשה לו אם רב אחד וחבר אחד. וכמה ראיות תמצא בתלמוד ובברייתות על זה וחכמי הפילוסופיא אמרו אדם בלא חבר כשמאל בלא ימין. ואמרו גם כן הטוב שבסוסים צריך לרסן, והכשרה שבנשים צריכה לבעל, והפקח שבאנשים צריך לעצת החבר, וחכם[287] אחד אמר לבנו: "אל ימעט בעיניך שונא אחד ואל ירבו בעיניך אלף חכמים".

ואמנם אמרו אחרי זה "והוי דן את כל האדם לכף זכות". יראה שאין לו ענין בזה, אבל טעמו הוא שכאשר יבחר ברב אחד ובחבר אחד לישא וליתן עמו, שלא ישים פגם בשאר הרבנים ולא בשאר החברים, כי את כולם ידין לכף זכות, ויהיו בעניו כזכאין וכצדיקים. וכמו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה (שבת קכז, ע"א): ששה דברים אוכל אדם פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא ואלו הן: הכנסת אורחים, וביקור חולים, ועיון תפלה, והשכמת בית המדרש, והמגדל בניו לתלמוד, והדן את חבירו לזכות הנה הביאו הדן את חבירו לזכות אצל תלמוד תורה מהסיבה אשר זכרתי. והמוסר הזה כבר נמצא שורשו בתורה שלא נתן הקדוש ברוך הוא לישראל כי אם רב אחד משה רבינו עליו השלום, וכשנתן למשה חבר בשליחותו וקיבול המצוות לא נתן לו כי אם חבר אחד אהרן אחיו. ולכן נמסרה קבלת התורה ליהושע וממנו לזקנים, ואף על פי שהיו בכל דור ודור חכמים הרבה תמיד היה בבית דין ראש אחד והוא הנקרא נשיא או שופט וחבר אחד והוא הנקרא אב בית דין. הנה אם כן יהושע בן פרחיה גם הוא ביאר מאמר שמעון

[284] לייתר דיוק, נאמר: "או חברא כחברי דאיוב או מיתותא". אולם בתענית כג, ע"א נאמר: "או חברותא או מיתותא" .

[285] בכתוב: "קטרת".

[286] להלן פרק ד'.

[287] רבי שלמה אבן גבירול "מבחר הפנינים", שער ה'חברים'.

הצדיק שאמר על התורה. וכבר הביא הרמב"ם בפירושו כמה מעלות טובות יש לדון את האדם לכף זכות, ושזה יצדק בהיותו מוחזק בחסידות וביושר או שלא נודע ענינו אם צדיק וישר הוא אם לא. אבל אם הוא נודע כאיש רע ובליעל[288], אין ראוי לדון אותו לכף זכות שנאמר (משלי כו, ה): "כי יחנן קולו אל תאמן בו". ועל זה אמר גם כן: אומר לרשע צדיק אתה יקבוהו עמים יזעמוהו לאומים (שם כד, כד).

משנה ז

כמו שהגביל וביאר יהושע בן פרחיה מאמר יוסי בן יועזר רבו בענין החכמים, ככה הגביל וביאר נתאי הארבלי חבירו מאמר יוסי בן יוחנן רבו בענין העניים שאמר: "יהי ביתך פתוח לרווחה והיו העניים בני ביתך". ואמר שאין ראוי שיובן המאמר הזה כללי להיות ביתו פתוח לרווחה לכל אדם והיה צדיק כרשע. כי הנה הצדקה והאכסניה לחסידים הטובים והישרים בלבותם הוא דבר טוב וראוי, אבל לרשעים אינו כן, כי אין ראוי לאדם שיביאם אל ביתו ואף בשכונתם אין ראוי שידור, כדי שלא תתחר במרעים[289]. ולזה אמר: "הרחק משכן רע", לפי "שאוי לרשע ואוי לשכנו" (סוכה נו, ע"ב). ואף אם הרשע אינו שכן אל תתחבר אליו, וכמו שאמר דוד (תהילים א, א): "אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים ובדרך חטאים לא עמד ובמושב ליצים לא ישב". ושלמה אמר (משלי ד, יד): "בארח רשעים אל תבא ואל תאשר בדרך רעים". ואמרו באבות דרבי נתן המתדבק לרשע אף על פי שאינו עושה כמעשהו נוטל שכר כיוצא בו, שנאמר (דברי הימים ב' כ, לז): בהתחברך[290] לרשע פרץ יי' את מעשיך.

ואמנם אמרו אחרי: "הרחק משכן רע ואל תתחבר לרשע" מאמר "ואל תתיאש מן הפורענות". אפשר לפרש מלת 'פורענות' – על הרשע או על העונש. ואם נפרש אותו על הרשע כלשונם זכרונם לברכה שאמרו 'מקום מוכן לפורענות' – יאמר שלא יבטח אדם בעצמו לומר אתחבר לרשע ואל שכן רע, כי בטוח אני בעצמי שלא אלמד ממעשיו הרעים, ואל יתדבק אלי פורענותו ורשעתו, אל תאמר כן "ואל תתיאש מן הפורענות" שלו – שידבק בך בלא ספק בהיותך מתחבר עמו. וכבר בא זה בתורה בענין הכנעניים אמר (שמות כג, לג) אל "ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי". ודוד אמר (תהילים קו, לה): "ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם". ואם נפרש מדת פורענות על העונש כמו שימצא בלשונם זכרונם לברכה[291]: "שבעה מיני פורעניות באין לעולם על שבעה גופי עבירות",

[288] לפי שמואל א' ל, כב.
[289] לפי משלי כד, יט; תהילים לז, א.
[290] עם אחזיהו.
[291] להלן פרק ה'.

יאמר אף על פי שיתאחר העונש לרשעים לא תחשוב מפני זה, שרשעתם אינה מזקת וחוליים אינו מתדבק – "אל תתיאש מהפורענות" והעונש בהתאחרו. כי על כל פנים בא יבא ולא יאחר, וכמאמר המשורר (תהילים לז, לה-לו): "ראיתי רשע עריץ ומתערה כאזרח רענן ויעבור והנה איננו ואבקשנו ולא נמצא". ובענין קרח אמר משה (במדבר טז, כו): "סורו נא מעל אהלי האנשים רשעים האלה ואל תגעו בכל אשר להם פן תספו בכל חטאתם". הנה אם כן נתאי הארבלי פירש וביאר גם כן הוא ענין גמילות חסדים.

משנה ח

(**ח-ט**) **כבר** ישאל שואל במאמרי השלמים האלה, שפעם ידברו בעורכי הדיינין ופעם ידברו עם הדיינין עצמם. ומה ענין המאמרים האלה עם אשר קדמו להם? ומה שראוי שיאמר בזה הוא ששני השלמים האלה היו ראשי הדור הרביעי מחכמי המשנה, ושהם באו להגביל מאמרי יהושע בן פרחיה ונתאי האברלי רבותם. כי לפי שאמר יהושע בן פרחיה: "והוי דן את כל אדם לכף זכות", אמר יהודה בן טבאי תלמידו שאין ראוי שיובן המאמר הזה כללי לכל אדם, שידין מה שיש בו לדון כצדיק כרשע לכף זכות. כי אם יעשה כן[292], יהיה האדם כעורכי הדיינין שהם המדברים שעורכין טענות הבעלי דינין לפני הדיינין, שתמיד יאמרו כל אחד מהם שבעל דינו הוא צדיק בדינו ושעמו דבר המשפט. והוא פועל מגונה להצדיק את הרשע ולהרשיע את הצדיק. ויש מפרשים עורכי הדיינין – האנשים הממונים לערוך ולמנות הדיינין על הציבור, שכל אחד רוצה למנות קרובו או אוהבו ומשבח אותו ואינו זוכר דבר מגנותו, אבל תמיד הוא דן אותו לכף זכות. **וכבר** הרחיקה התורה המדה הזאת במה שאמרה (שמות כג, ז): "מדבר שקר תרחק", ואמר (דברים כה, א): "והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע". ושלמה אמר (משלי כד, כד): "אמר לרשע צדיק אתה יקבוהו[294] עמים יזעמוהו לאומים[293]". והנביא אמר (ישעיה ה, כ): "הוי אומרים לרע טוב ולטוב רע". ואחר שראו שאין לדון כל אדם לכף זכות מפאת האנשים, ביאר שאין גם כן ראוי בכל הזמנים. וכדי לבאר שיש זמן שאין ראוי לדון כל אדם לכף זכות, הביא ענין הבעלי דינים כשהם עומדין לדון, שאם השופט ידין אותם לכף זכות יאמין דבריהם ולא ידרוש ויחקור אמיתת הדבר כראוי. ולכן ראוי לדיין שכאשר יהיו בעלי הדין לפניו יהיו בעיניו כרשעים, ולא יאמין לא לדברי התובע ולא להתנצלות הנתבע, אבל יחקור וידרוש בוריית הדבר ואמתתו. ואם כן אין ראוי בענין כזה לדון את כל אדם לכף זכות, אבל כבר יבא זמן שראוי לדון את שניהם לכף זכות. והוא כשיהיו

[292] רוצה לומר – ידון כל אדם לכף זכות.
[293] בכתוב: "לאמים".
[294] בכתוב: "יקבהו".

נפטרין מלפני הדיין וקבלו עליהם את הדין. שאין ראוי לומר אותו תובע במרמה היתה תביעתו או אותו נתבע היה מכחש בעמיתו, כי אולי בטעות עשו מה שעשו כאילו תאמר שלא היו יודעים את הדין או שהתובע בדין תבע לפי דעתו, והנתבע שמא כפר מפאת השכחה ולא בכונה רעה, כיון שבאחרונה קבלו עליהם את הדין, ראוי אז לדון שניהם לכף זכות. הנה ביאר, שמה שאמר יהושע בן פרחיה "הוי דן את כל האדם לכף זכות" – לא יצדק בכל אדם כצדיק כרשע, וגם לא בכל זמן ועל כיוצא בזה אמרו (קידושין לד, ע"א): "אין למדים מן הכללות", וגם זה מדברי התורה לקחו שאמר הכתוב (שמות כב, ח): "עד האלהים יבא דבר שניהם אשר ירשיעון[295] אלהים" וגו'. ובענין המלקות אמר מ' יכנו לא יוסיף "להכותו[296] על אלה מכה רבה ונקלה אחיך לעיניך" (דברים כה, ג). וכבר שאלתי באותה פרשה למה קרא "מכה רבה" מה שיוסיף להכותו, ולא בארבעים מכות המלקות? ואמרתי שהיתה הסיבה בזה, לפי שהחוטא כשיקבל מלקות שהגבילה התורה, נשאר נקי מכל עון ואשמה וזך בלי פשע, לפי שכבר יצאו ממנו עונותיו עם אותו מלקות. ולכן בהיותו זך ונקי מכל רשע אם יתנו לו אפילו מכה אחת תהיה בערכו – מכה רבת קלון גדול כאילו נלקה אדם נכבד נקי שלא חטא מימיו. כי בידוע, שהאיש הצדיק והנקי שלא חטא אם יתנו לו בבית דין מלקות אפילו מכה אחת תהיה לו חרפה רצופה, ומכה בלתי סרה כפי צדקתו ויושרו, כן יהיה הנלקה אחרי קבלתו מלקותו ישאר זכאי ונקי. ולכן מכה רבה וקלון רב תוספת המלקות. וכבר העירו חכמינו זכרונם לברכה (מגילה ז, ע"ב) על הסיבה הזאת באמרם: "ונקלה אחיך לעינך" (דברים כה, ג) – כיון שנקלה הוא כאחיך, מסכים למאמר החכם הזה.

וכשהיו נפטרין מלפניך יהיו בעיניך כזכאין" שכבר קבלו עליהם את הדין. ולפי שישאר לערער על זה, כי אולי יהיו בעלי הדינין ערומים, ולא יוכל הדיין להוציא מפיהם מילים ולגלות האמת, ומה התועלת אם כן שיהיו בעיניו כרשעים? לכן אמר שמעון בן שטח: "הוי מרבה לחקור את העדים", כי הוא כמסייע ומוסיף ומשלים דברי יהודה בן טבאי חבירו, שריבוי החקירה בעדים הוא שישאלם שאלות שונות לראות היעמדו בדבריהם. ואמר שיזהר הדיין באותה החקירה ושאלות שיעשה שמא מתוכם ילמדו העדים לשקר בעדותם. ולכן צריך הדיין שיהיה ערום לעשות בדעת באופן שלאמת יוציא משפט. וכמה הזהירו חכמינו זכרונם (סנהדרין מ, ע"א) על בדיקת העדים וחקירתם ושורש כל זה בא בתורה בפסוק (דברים יג, טו): "ודרשת וחקרת ושאלת היטב". ואיפשר עוד לפרש בדברי

[295] בכתוב: "ירשיען".
[296] בכתוב: "להכתו"

שמעון בן שטח שלא בא לסייע ולהוסיף בדברי יהודה בן טבאי חבירו, אבל בא לבאר ולהגביל דברי נתאי הארבלי רבו שאמר: "ואל תתחבר לרשע", ואמר שמעון בן שטח שאין ראוי שיובן זה כללי, כי פעמים ראוי להתחבר לרשע ויצדק זה בדיין, כדי להרבות החקירה בעדים שאם לא יתחבר בצדיקים וברשעים, ולא ירבה מהם הדבור והשאלות – איך יודע האמת.

הנה אם כן שני החכמים האלה יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח באו לבאר דברי רבותיהם, ושניהם ביארו משפט התורה ואופן הדינים שהם מחלק התורה. ואולי שהם כיונו לבאר מה שבין אדם לחבירו שהוא מהעמוד השלישי שזכר שמעון הצדיק הנקרא גמילות חסדים.

משנה י

שני השלמים האלה היו ראשי הדור החמישי מחכמי המשנה. וכבר כתבתי שהיו מקהל גרים. ואודיעך מה שראיתי בספרי הגוים. הנה מניחי הדתות הנימוסיות שלהם, כתבו הנימוסים והדתות שעשו חכמי הרומיים הראשונים. וזכרו כל דבר בשם אמרו ומכללם נזכר זה אבטליון. ואמרו עליו שהיה בחור וסדר נימוסים ודתות רבות, ועוד היום יש ביניהם דת אחת הנקראת דת אבטליון. ואמרו שאבטליון זה עזב עבודת הצלמים שהיו ברומי, והלך לו לבקש דת אחרת. והוא בלי ספק זה הנזכר במשנה, שעם היותם גרים נשתלמו בחכמתם כל כך שהיו ראשי בני ישראל וגדולי דורם, והיו שניהם מתחברים זה עם זה על דרך מה שאמרו חכמינו זכרונם לברכה (בבא בתרא צב, ע"ב): "לא הלך זרזיר אצל עורב" אלא שהוא ממינו.

והנה שמעיה בעבור שראה את יהודה בן טבאי רבו שהרבה לדבר באזהרת הדיינין, אמר שראוי לאדם שיברח מהרבנות, כי הוא באמת משא כבד רב הסכנה, ואי איפשר לדיין שלא יחטא כי בזה יכלה זמנו ולא יוכל להגות בתורה לשמה. והוא אומרו: "אהב את המלאכה ושנא את הרבנות". כלומר אשרי ואשריו מי שלא יצטרך לאותם האזהרות שהזהיר יהודה בן טבאי, אבל שיחיה מיגיע כפיו והוא – המלאכה וישנא את הרבנות, שהוא היותו דיין או פרנס מנהיג הצבור. ואמר שבזה ימשך לאדם מהתועלת שלא יתודע לרשות. רוצה לומר, שבהיות אדם דיין או פרנס בהכרח יהיה נודע לרשות שהוא כינוי למלך או לשר העיר ונקרא רשות, לפי שהכל ברשותו וכמה מהרעה וההזק לאדם שיתודע למי שהכל ברשותו ונפשו אותה ויעש, ומי יאמר לו מה תעשה[297]. ולכן יותר טוב הוא שיעסוק האדם במלאכתו באופן שלא יבא להתודע לרשות. ולפי זה לא יהיה

[297] לפי קהלת ח, ד.

אומרו: "ואל תתודע לרשות" – אזהרה וצווי בפני עצמו, כי אם הודעה והבטחה שאם יאהוב את המלאכה וישנא את הרבנות – לא יתודע.

והרמב"ם כתב שהתודעות לרשות הוא ממה שיפסיד האדם בתורתו ואמונתו, לפי שלא ישגיח רק במה שיפיק רצון הרשות ולא ישמור החגים והמועדים ושבתות יי' כראוי להתעסקו בעבודת המלכות. והם באמת דברים מוצדקים. וגם אני אודהו שכל ימי גדלתי בחצרי המלכים ובטירותם, ואוי לו למי שהכירם ונתקרב אליהם, ואשריו מי שיתרחק מהם ומכובדם ולא יתקרב כי אם למלך מלכי המלכים הקב"ה, וכמאמר המשורר (תהילים עג, כח): "ואני קרבת אלהים לי טוב".

והנה אמר החכם הזה: "אהב את המלאכה" ולא עסוק במלאכה, להגיד שאין טוב לאדם שיעשה מלאכה על צד ההכרח והאונס מתדאג עליה ובעל כרחו, אבל שיאהב אותה ואז יעשנה בשמחה ובטוב לבב, וכמו שאמר דוד (תהילים קכח, ב): "יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך". ודרשו (ברכות ח, ע"א): "אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא". ולכן היו רבים מחכמי ישראל בעלי מלאכה כרבי יהושע שאמרו בפרק תפילת השחר (ברכות כח, ע"א) שהיה פחמי. ובירושלמי (ברכות ז, ע"ד) נאמר שהיה עושה מחטין. ובפרק ערבי פסחים (פסחים קיג, ע"ב) בחייהון דרבנן קדישי דהוו אושכפי. רוצה לומר עושים מנעלין, ורבי יוחנן הסנדלר שהיתה מלאכתו כן, ורבי יהודה חבירו של רבן שמעון בן גמליאל בפרק הנודר, ורבי שמעון שם ורבי חנניא בן דוסא, ואבא חלקיה ורבים אחרים בפרקא דחסידי. ורבא בפרק בתרא דמועד קטן שכולם היו בעלי אומניות, כדי שלא לקבל מתנות מבני אדם ולהתפרנס מדברי תורה כמו שאמרו (שם שם, ע"א): פשוט נבלתא בשוקא... ולא תימא כהנא אנא גברא רבא אנא וזילא בי מלתא. עד שאמרו בפרק נוחלין (בבא בתרא קי, ע"א): "לעולם ישכיר אדם עצמו" – אפילו לעבודה שהיא זרה לו.

ואמנם שנאת הרבנות כבר הזהירו עליו הרבה, כיון שנתמנה אדם פרנס מלמטה נקרא רשע מלמעלה. ובמסכת סוטה (דף נה, ע"א): "מפני מה מת יוסף קודם אחיו[298]? מפני שהנהיג עצמו ברבנות". וכן אמרו במסכת פסחים (דף פז, ע"ב): אוי לרבנות שמקברת בעליה שאין לך נביא שלא קפח ארבעה מלכים בחייו. וכן דוד בהיותו מלך ישראל ואמר הכתוב עליו "ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו" (שמואל ב' ח, טו), היה בורח מלדון בין אדם לחבירו ועליו היה מתפלל (שם כב, מד): "תפלטני מריבי עמי", וכמו שאמרו במדרש. ושורש המוסרים האמתיים האלה כולם הוא משה רבינו עליו השלום

[298] בנוסח אצלינו: "לאחיו".

שכאשר אמר לו השם בתחלת נבואתו (שמות ג, י-יא): "ועתה לכה ואשלחך אל פרעה והוצא את עמי בני ישראל ממצרים" – בעט בשני הדברים – רוצה לומר – בהתועדותו לרשות ובפרנסת העם ורבנותו, והוא אומרו: "מי אנכי כי אלך אל פרעה" – ובזה לא רצה להתועד לרשות – "וכי אוציא את בני ישראל ממצרים" – כי היה שונא רבנותם ופרנסותם. **וכבר** נוכל לומר וללמוד על דרך אסמכתא המוסר הזה בכללו מעשרת הדברות (שמות כ-יד). כי ראשונה – בא דבור "אנכי יי' אלהיך" – להודיע שאותו תעבוד ובו תדבק. והוא אחריו – "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני"; "לא תעשה לך פסל וכל תמונה"; "לא תשתחוה להם ולא תעבדם" – כנגד מלכי אדמה ושריה שהם הפסילים, שלא תתודע להם ולא תעבדם. וכאשר תתרחק מהם – "לא תשא את שם יי'... לשוא"; וששת ימים תעשה מלאכתך ואז היום השביעי יהיה "שבת ליי'" ותנוח בו כראוי, מה שלא תוכל לעשות בהתודעך לרשות. והנה המתודע לרשות אומר לאביו ולאמו לא ראיתיו כדי לעשות רצון מלכו ולהתקרב אליו. וכאשר תאהב את המלאכה ולא תתודע לרשות – תכבד את אביך ואת אמך, וכאשר תשנא את הרבנות – לא יהיה לך ספק שפיכת דמים וגזל ושאר החטאות, ו"לא תרצח"; ו"לא תנאף"; ו"לא תגנוב"; ו"לא תענה"; ו"לא תחמוד", כי כל הדברים האלה נמשכים מהרבנות כשידון הדיין בדיני נפשות או בדיני ממונות, מה שהוא בלתי ראוי. אמנם בהיות האדם אוהב את מלאכתו ושונא את הרבנות ובלתי מתודע לרשות ימלט מכל החטאות האלה. ומה יפו דברי שלמה שאמר על זה (משלי כז, כג-כז): "ידוע תדע פני צאנך שית לבך לעדרים", ויתר הפסוקים אשר פירושם אצלי לשבח ולפאר ולהדר חיי האדם המתעסק בשדה במלאכת מרעה צאנו, ובורח מהשררה והרבנות בתוך אנשי העיר, ולכן אמר "ידוע תדע פני צאנך". רוצה לומר, אל תאמר אפקוד את צאני אל הרועים ואני אשתרר במדינה, לא תעשה כן אתה בעצמך "ידוע תדע פני צאנך", ובזה "תשית לבך לעדרים", ובהם תהיו כל מחשבותיך לא ברבנות ושררות המדינה – "כי לא לעולם חוסן ואם נזר לדור ודור". רוצה לומר, הרבנות והשררה אינה תמידית ונזר השולטנות לא יתמיד מדור אל דור, אבל במרעה הצאן יהיה הטובה וההצלחה מתמדת, וזהו: "גלה חציר ונראה דשא ונאספו עשבות הרים". רוצה לומר, יבא החציר ואחר כך יאספו עשבות ההרים וישאר לך מהצאן תבואת הצמר, והוא אומרו: "כבשים ללבושיך[299]" ולא תצטרך לדבר המדינה, כי אם תרצה בגד ללבוש לא תלך אל סוחר העיר לקנותו ממנו, כי מצמר הכבשים תעשה בביתך בגד ללבושיך, אם תצטרך מעות כסף וזהב – "מחיר שדה עתודים". רוצה לומר יבואו אצלך בני אדם לקנות

[299] בכתוב: "ללבושך".

העתודים ויתנו לך המעות. אם תצטרך מאכל – "די בחלב עזים ללחמך וללחם[300] בתיך", ועם זה יהיה תמיד עסק לנערותיך כל אלה הם תועלות מלאכת השדה.

אמנם הרבנות והשררה בעיר אינה כן, כי היא תמיד קטטות וזהו (משלי כח, א-ב): "נסו ואין רודף[301] רשע", שהוא ההומה אחר הרבנות וצדיק "ככפיר יבטח", שהוא היושב בשדה עם מלאכת צאנו. ואם רצית ברבנות להטיב את ארצך – הנה יהיה הדבר בהפך, כי "בפשע ארץ רבים שריה". רוצה לומר, שריבוי השרים יעשו בה פשע ורשע ולא משפט. ואומרו עוד: "ובאדם מבין יודע יאריך", רוצה לומר שהאדם מבין יודע ובעל שכל יאריך ימי חייו במלאכתו ומרעה צאנו, לא בשררה וברבנות.

הנה אם כן, החסיד הזה השיב על דברי רבו, ובא לתת הגבלה וביאור בענין הגמילות חסדים שהוא במה שבין אדם לחבירו והנהגת עצמו.

משנה יא

המאמר הזה הוקשה לי הבנתו כפי פשט הלשון באומרו: "שמא תחובו חובת גלות". והמוסר הזה אינו מיוחד בגלות, כי אם גם כן בהיותם בארץ שהיה ראוי תמיד לחכמים באי זה מקום שיהיו שיזהרו בדבריהם לפרשם כראוי, כדי שתלמידיהם לא יבינו מהם הפך כוונתם ויבואו לידי מינות כמו שקרה לצדוק וביתוס עם אנטיגנוס רבם.

ויקשה עוד אומרו: "ותגלו למקום המים הרעים", כי אין זה מורה על דבר מה שבנמשל, לפי שאין לנו כי אם הרב המדבר והתלמידים השומעים. והמים אם הם משל לדברי הרב איך קראם "מים הרעים", כי הם בעצמם טובים הם, ואם אמר "מקום המים הרעים" – על התלמידים הבאים אחריהם ובאמת לא היה לו לומר, אלא "חכמים הזהרו בדבריכם" לפרש אותם כראוי שמא ישתו התלמידים הבאים אחריכם ומתו – "ונמצא שם שמים מתחלל", ושאר הדברים יראה שאין ענין להם. ויראה לפרש המאמר הזה באחד מב' אופנים:

האחד – שאבטליון לפי ששמע את שמעון בן שטח רבו שאמר: "הוי מרבה לחקור את העדים"; "והוי זהיר בדבריך שמא מתוכם ילמדו לשקר", ראה לבאר ולהוסיף על דבריו בדמותם בצלמם[302] באומרו שלא לבד בענין העדים צריך אל החכם שיזהר מפחד שמא מתוך דבריו ילמדו לשקר, כי גם לכל החכמים ראוי זה מאד ליזהר בדבריהם, כדי שלא ישמעו אותם התלמידים שלא שמשו כל צרכם, ויבינו דבריהם בהפך כוונתם, ויטו מפני זה אל דעות נפסדות שהם המוות האמתי לנפש, כמו שעשו צדוק וביתוס. ומפני זה ראוי

[300] בכתוב: "ללחם".
[301] בכתוב: "רדף".
[302] לפי בראשית א, כו.

שיזהרו החכמים בדבריהם לפרשם כראוי באופן שלא יסבלו הפירושים, כמאמר החכם (איוב לג, ג): "ודעת שפתי ברור מללו".

וכבר זכרו חכמינו זכרונם לברכה (פסחים מב, ע"א) מאותו חכם שדרש ברבים בהלכות חמץ ומצה ואמר: אין לשין "אלא במים שלנו". והיה דעתו במים שנשאבו מאתמול ועבר עליהם לילה אחת, לפי שהנחלים והמעינות מתחילין להתחמם בימי ניסן. ואמר במים שלנו מלשון לינה, והעם השומע הדרשה הבינו שלא ילושו אלא במים של ביתו מלשון לנו המים[303], והשכימו בבוקר כל אחד בכדו אל פתחו לתת להם מים משלו ללוש בהם עיסתם. ואם בדבריהם אירע כך, על אחת כמה וכמה בדברי שאר החכמים. ולכן אמר אבטליון: "חכמים הזהרו בדבריכם". ואין ספק שהלמוד הזה ראוי לכל אדם שיבאר ויפרש דבריו כאשר עם לבבו, אבל בחכמים צריך זה יותר, לפי שהם יותר מעוינים ויש בהם מן הסכנה בהבנת דעת מוטעה מדבריהם וישאר לימוד כולל לבני אדם.

והנה אמר אבטליון: "שמא תחובו חובת גלות" להיותו צופה ומביט בחכמתו שתחרב בית שני ויבואו לידי גלות בקרב האומות, שיש בהם דעות נפסדות באמונתם. והוא אומרו: "ותגלו למקום המים הרעים", שהוא כינוי למינות יאמר שמא תבואו לארץ שיש בה דעות נפסדות ואינם מדקדקים במצוות, ואנשים הכופרים אנשי הארץ[304] שישמעו דבריכם, יפרשו אותם כפי אמונותיהם ודעותיהם הנפסדות – "וישתו התלמידים הבאים אחריהם". רוצה לומר בזמן אחר ישתו מפי אנשי הארץ אותם האמונות הרעות ויחשבו שזאת היתה אמונתכם, וימותן בנפשם ובדעותיהם ויהיה בזה חלול השם. לפי שישתלשל הפסד הדעות ההם מדור אל דור ויחסו אותם לחכמי ישראל המישרים כל עקוב. ולפי שכל זה נמשך להיות סתומים וחתומים הדברים, לכן היה מזהירם על זה.

הנה אם כן זכר "שמא תחובו חובת גלות", לפי שבגלות בקרב הגוים ימצאו אמונות רעות ונפסדות מה שלא היו כן בהיות ישראל על אדמתם. ועשה בזה שלושה מדרגות: מדרגת החכמים המדברים; ומדרגת התלמידים הרעים השומעים מהם ונוטים אל דבריהם לצד מינות; ומדרגת התלמידים שיבואו אחריהם שבתם לבבם ובנקיון כפם ישמעו וילמדו "ממקום המים הרעים", ויקבלו מהם בחשבם שכך קבלו הם מאותם החכמים וימותו בנפשם ובדעותיהם. ובזה יהיה שם שמים מחולל בקרב ישראל.

וכבר הזהיר משה רבינו עליו השלום (דברים כז, ח): "וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת באר היטב", להגיד שלא יהיו הדברים סתומים וחתומים וסובלים

[303] לפי בראשית כו, כ.
[304] לפי ויקרא יח, כז.

פירושים. וכבר הורגל בדבריהם זכרונם לברכה לקרא ה'מינות' – מים הרעים נמשך למה שנמשלו דברי התורה למים. והוא שאמרו בספרי פרשת "והיה עקב" – שתה מים מבורך מבוראך כדברי רבי שמיון בן מנסיא, שהיה אומר "שתה מים מבורך" (משלי ה, טו) – ממים של בוראך, ולא תשתה מים עכורים להמשך אחר דברי מינות. הלא זה האופן הראשון מפירוש המאמר.

והאופן השני מהפירוש – אינו שהזהיר שיבארו דבריהם, אבל בהפך שלא יבארו ויגלו סודות התורה וסתריה לכל אדם כי אם לחכמים הראויים לקבלם. וכמה הזהירו על זה בחגיגה (דף יא, ע"ב): "אין דורשין מעשה בראשית בשנים ולא במרכבה ביחיד"[305]. ואמר רבי חייא אין לומדין סתרי תורה אלא לתלמיד הגון חכם מבין מדעתו ולבו דואג מקרבו, ושאר התנאים אשר זכר. וכבר זכרו שאחד מן החכמים אמר לחביריו שהיו בקיאים במעשה בראשית למדוני מעשה בראשית ואני אלמדכם מעשה מרכבה, והשיבוהו טוב הדבר אשר דברת וכאשר למדוהו מעשה בראשית נמנע הוא מללמוד מעשה מרכבה. וחס ושלום שעשה זה מפני רוע לב למנוע החכמה, או כדי שיהיה לו עליהם יתרון ידיעה, שהמדות האלה מגונים באחד מהטפשים קל וחומר באלו החסידים הנכבדים. אבל עשה הדבר בשביל שראה בעצמו שהיה הוא ראוי לקבל מה שהיה אצלם, ושהם לא היו ראויים לקבל מה שהיה אצלו. והביא ראיה לזה מדברי שלמה (שיר השירים ד, יא) : "דבש וחלב תחת לשונך", שהסודות התוריות שימתקו לנפש ראוי להסתירם, ושלא יעלו על שפתיו אבל יהיו תחת לשונו. וכמו שדרשו (פסחים קיט, ע"א) גם כן על ה"יושבים[306] לפני יי' יהיה סחרה לאכול[307] לשבעה ולמכסה עתיק" (ישעיה כג, יח) – למכסה דברים שכסה אותם עתיק יומין. ועל זה עצמו הזהיר אבטליון באומרו: "חכמים הזהרו בדבריכם שמא תחובו חובת גלות ותגלו למקום המים הרעים" ומלת 'גלות' 'ותגלו' שניהם מלשון גילוי ושורשם גלה, ועניינם על גלות סודות התורה וסתריה שיזהרו בדבריהם החכמים מזה שמא יחובו לפני השם חובת גלות. רוצה לומר, חובת עון ואשמת הגלוי וזכר מה שימשך מזה, והוא שיבא לקבל מי שאינו ראוי לקבלם וזהו: "ותגלו למקום המים הרעים". וראוי שיקרא תגלו בשבא והגימל בפתח והמים הרעים כינוי לתלמידים הבלתי הגונים, כי הם "מקום מים רעים", וישתו גם כן התלמידים הבאים אחריהם. ותתפשט החכמה העליונה

[305] בנוסח אצלינו: "אין דורשין בעריות בשלשה ולא במעשה בראשית בשנים ולא במרכבה ביחיד".
[306] בכתוב: "ישבים".
[307] בכתוב: "לאכל".
[308] לפי תהילים ח, ג.

האלהית מפי עוללים ויונקים[308] ותלמידים בלתי הגונים וימותו בדעותיהם, ואין חלול שמים גדול מזה.

וכבר למדנו זה אדוננו משה שלא כתב על הספר פירוש התורה וסתריה. אבל מסרם על פה ולא לכל אדם, כי אם אל יהושע ובית דינו שהיו ראויים לקבלו. והיתה אם כן אזהרת החכם הזה על התורה. **הנה התבאר המאמר והותר הספק מעיקרו.**

משנה יב

(**יב-יד**) **הזוג** הזה מהשלמים היה ראשי הדור הששי. כי עם היות שמנחם היה ראשונה חבר להלל, הנה לפי שלא האריך ימים ושמאי עמד במקומו לראש הדור עד סופו. והוא קבל גם כן משמעיה ואבטליון, לכן היה בזוג הזה שמאי עם הלל. וענין מאמריהם, כי לפי שראו לחכמים הראשונים שני דעות בחיי האדם: אחד – בענין הרבנות והמשפט לעשותו כהוגן בקרב הארץ[309], ועליו הזהירו יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח. והדעת השני – הוא לשמעיה שלא יחוש אל הרבנות כי אם אל המלאכה. לכן אמרו הלל ושמאי שאין השלמות נתלה לא ברבנות ולא במלאכה, כי אם בלמוד התורה ומעשה המצוות שהוא דעת שלישי.

ואמנם בדברי ה'שלום' שזכר הלל במשנתנו ובכל מקום שנזכר 'שלום' בכתוב, חשבו המפרשים שענינו תמיד הסכמה בין הכתות המתקוטטות, כמו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה (סנהדרין קה, ע"א): עמון ומואב עשו שלום בניהם, "כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום" (דברים כ, י). ולכן פירשו "אוהב שלום ורודף שלום" – שיהיה האדם משים שלום בין חבריו המתקוטטים, והביאו על זה משלים מפסוקים ומאמרים סובבים כולם על הקוטב הזה, כאילו ענין השלום לדבריהם לא יפול כי אם במקום שיש קטטה ומריבה קודמת – שאין סירכא בלא נקב.

והנה לא הכירו את מעלת השלום ולא ראו את יקר תפארת גדולתו[310]. לפי שעם היות שיאמר על הסכמת המריבים כמו שחשבו, הנה גם כן יאמר שלום מזולת מריבה וקטטה על הטוב המשותף, ועל הסכמת האנשים ואהבתם זה לזה, שהוא הדבר ההכרחי בקבוץ המדיני, והוא החוט הקושר והמחבר את כולם. ובכלל יאמר השלום על בריאות הדבר ושלמותו וטובו ויופיו. ולכן נקרא יי' 'שלום' שהוא הקושר את העולם ומעמיד הנמצאים על סדר בציונם וקומתם. כי כאשר יהיה הדבר בסדרו הראוי יהיה בשלום ובמישור. ועל זה הצד הוטל זה השם בבעלי חיים כמו שאמר (בראשית לז, יד): "לך נא ראה את

[309] לפי בראשית מה, ו.
[310] לפי אסתר א, ד.

שלום אחיך ואת שלום הצאן", וידוע שאישי הצאן אינם נלחמים, אבל השלום הנאמר בהם הוא ההתאחדות וטוב הסדור. ולכן אמרה תורה (דברים כג, ז): לא תדרוש שלומם וטובתם, שהשלום הוא שם נרדף לטוב ולבריאות. ואמר אין שלום בעצמי, שהשלום נאמר שם על הבריאות. ואמר הנביא (ישעיה מה, ז): "יוצר אור ובורא חושך עושה[311] שלום ובורא רע", כי כמו שהאור הוא הפך החושך, כך השלום שהוא הטוב הפך הרע. ואת זה לעומת זה עשה האלהים. ומפני זה תמצא שם השלום גם בדבריהם שאינם חיים. אמר (שמואל ב' יא, ז): וישאל דוד את שלום יואב ואת שלום העם ואת שלום המלחמה. ואף שנפרש 'שלום יואב' על – הסכמתו עם העם, ו'שלום העם' – הסכמתם אלו עם אלו, מה נאמר בשלום המלחמה, כי מי נתן שלום במלחמה? אלא ששם 'שלום' הנחתו הראשונה על השלימות, והדבר המלא והשלם לא יחסר כל בו. וכאשר תפול בין האנשים המריבה והקטטה ויבואו לידי הסכמה – יאמר על זה שלום, לפי שהוא דומה לשלימות והבריאות והטוב אשר היה באותו קבוץ וחבור.

והנה אהרן קדוש יי'[312] היה עושה ב' דברים בקרב ישראל. האחד – שהיה אוהב שלום. רוצה לומר אוהב הסכמתם והתאחדותם. והב' – שהיה רודף שלום. רוצה לומר, שבהעדר ההסכמה וההתאחדות שביניהם היה רודף אחרי השלום להסכימם וליחדם יחד, כדי שישובו אל שלימותם. והנה כל ההתאחדות וההסכמה שהיה עושה בהם, והאהבה שהיה אוהב את הבריות היה, כדי לקרבם לתורה, כי בזה יהיה ביניהם הסדר הישר והשלם. ולפי שמשה לא היה יכול לעשות זה לרוב התבודדותו, היה אהרן אחיו מרגיל את העם בסדר השלום ואהבה והתאחדות, כדי שיהיו לעם אחד. והיה תכלית הכל לקרבם אל התורה וללימודה. ולכן היה השתדלותו תמיד לקרוא כולם בשם יי'. ובמדרש אמרו[314]: 'שלום' זה תורה שנאמר (תהילים כט, יא): "יי' עוז[313] לעמו יתן יי' יברך את עמו בשלום". גדול השלום שאפילו המתים צריכין אליו שנאמר (בראשית טו, טו): "ואתה תבוא אל אבותיך[315] בשלום תקבר" וגו'. גדול השלום שניתן לעושי תשובה שנאמר (ישעיה נז, יט): "שלום שלום לרחוק ולקרוב". גדול השלום שניתן בחלקו של צדיקים שנאמר (שם שם, ב): "יבא שלום ינוחו על משכבותם". גדול השלום שלא ניתן בחלקן של רשעים שנאמר (שם מח, כב): "אין שלום אמר יי' לרשעים". גדול השלום

[311] בכתוב: "חשך עשה".
[312] לפי תהילים קו, טז.
[313] בכתוב: "עז".
[314] מדרש רבה פר' נשא פרשה יא.
[315] בכתוב: "אבתיך".

שניתן לאוהבי תורה (תהילים קיט, קסה): "שלום רב לאוהבי[316] תורתך". גדול השלום שניתן לענוים שנאמר (שם לז, יא): " וענוים יירשו ארץ ויתענגו על רוב שלום". גדול השלום שניתן לעושי הצדקה שנאמר (ישעיה לב, יז): "והיה מעשה הצדקה שלום". גדול השלום ששמו של הקב"ה קרוי שלום שנאמר (שופטים ו, כד): "ויקרא לו יי' שלום". רבי חנניה סגן הכהנים אומר[317]: גדול השלום ששקול כנגד כל מעשה בראשית שנאמר (ישעיה מה, ז): "יוצר אור ובורא חושך עושה שלום ובורא רע". רבי שמעון בן חלפתא אומר גדול השלום שאין אותם כל הברכות, אלא שלום שנאמר (במדבר ו, כה-כו): "יברך יי' וישמרך יאר יי' פניו אליך ויחונך[318] ישא יי' פניו אליך וישם לך שלום".

ולפי שהלל במאמר הקודם הורה וגילה, ששלימות האדם והצלחתו הוא להתקרב אל התורה וללמדה, הביא מסדר המשניות אחרי זה שני מאמרים אחרים ממנו: האחד – שהיה נראה ממנו שאין ראוי לאדם שיתעסק בתורה יותר מדאי, וגם דבריו סותרים זה לזה. ובא המאמר ההוא אם כן בדרך קושיא. ואחריו הביא מאמר אחר – שבו יפרש כוונתו ויתיר בו קושי המאמר הראשון, וזה כי הלל אמר: "נגד שמיה אבד שמיה". רוצה לומר מי שישים כל השתדלותו להמשיך ולגדל שמו בתורה ולפרסמו בעולם, שעל זה אמר: "נגד שמיה", לפי ש'נגד' הוא בתרגום לשון המשך כמו שתרגם אנקלוס – 'משכו וקחו לכם נגידו'. הנה מי שיתעסק לגדל ולהמשיך שמו יאבד שמו, ויהיה זה מדה כנגד מדה הוא רצה לגדל את השם ויאבד. והמאמר הזה יראה שאין ראוי להרבות בתלמוד תורה ולקנות בה שם ויד. עוד אמר סותר לזה: "ודלא מוסיף ייסיף". רוצה לומר מי שלא יוסיף בלמודו ומכלל התוספת להיותו מוציא דבר מתוך דבר, יכרת ויאבד מן העולם. וכיון בזה גם כן, שכאשר לא יוסיף מדעתו יפסד ויאבד מה שלמד בראשונה, כי יהיה כאדם הסריס שאינו מוליד ויכרת שמו וביתו, עד שמפני זה אמר שלמה (משלי א, ה): "ישמע חכם ויוסיף[319] לקח". וכן אמר הלל גם כן: "ודלא יליף קטלא חייב" – רוצה לומר מי שלא ילמד מהתורה כל מה שיוכל – חייב מיתה, וכאילו אמר מי שלא יוסיף בלמודו – יכרת מן העולם. אמנם מי שלא ילמד כלל אין צריך לומר שיכרת מן השמים, אבל גם בידי אדם הוא חייב מיתה. וזהו: "ודלא יליף קטלא חייב". עוד אמר מאמר שיראה היותו סותר לזה: "ודישתמש בתגא חלף", רוצה לומר מי שמתעטר מהתורה ומשתמש בכתרה "חלף", רוצה לומר יחלוף ויכרת מן העולם.

[316] בכתוב: "לאהבי".
[317] ראה ילקוט שמעוני, ישעיה מה.
[318] בכתוב: "ויחנך".
[319] בכתוב: "ויוסף".

הרי לך בזה מהשלם הלל מאמרים סותרים זה לזה, פעם ירחיק האדם מתלמוד תורה באומרו: "נגד שמיה אבד שמיה ודישתמש בתגא חלף", והוא סותר למה שאמר: "הוי מתלמידיו של אהרן ומקרבן לתורה". ופעם יצוה על למודה ותוספתה במה שאמר: "ודלא מוסיף ייסיף ודלא יליף קטלא חייב". וכדי להתיר הספק הזה המתחייב מדידיה לדידיה הביא המאמר האחר: "אם אין אני לי מי לי", שפירש בו שהלמוד כשלא יהיה לשמו, רוצה לומר להשלמת המתלמד בעצמו כי אם להתפארות הוא בלתי ראוי, והוא אמרו: "אם אין אני לי מי לי". רוצה לומר אם אין אני עושה תלמודי לעצמי ולהשלים נפשי כי אם לתכלית הוראה ולגדל שמי ולישתמש "בתגא" – "מי לי", רוצה לומר מי הוא זה ואי זהו אשר יעשה הטוב והתועלת לעצמו, כי קרוב אדם אצל עצמו? ואם הוא אינו מכוין לתועלתו כי אם להתנשא בקרב אחרים, מי האיש שיכוין להשלים את נפשו? ומזה הצד צדקו המאמרים שאמר: "נגד שמיה אבד שמיה ודישתמש בתגא חלף", לפי שאינו לומד תורה להשלים נפשו, כי אם לתכלית הוראה וכבוד מדומה. אמנם כשאני לעצמי עוסק להועיל עצמי ונפשי ולא לתכלית אחר חיצוני ונפרד ממני, הנה אז מה אני ומה הנזכר בכאן אינו לשון מיעוט כי אם לשון הגדלה כמו (תהילים לא, כ): "מה רב טובך", ומה "רבו מעשיך יי" (שם קד, כד); "מה טוב ומה נעים" (שם קלג, א). יאמר כשאני עמל לעצמי דבר גדול אני עושה, לפי שאז תורתו היא לשמה ומזה הצד דבריו שאמר: "ודלא מוסיף ייסוף ודלא יליף קטלא חייב", שהכונה כולה שילמד ויוסיף בתורתו להשלמת עצמו ולא לתכלית הוראה. ולפי שהעולם הזה הוא עולם העבודה והעולם הבא הוא עולם הגמול וכמו שאמרו[320]: "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא". ולכן אמר: "ואם לא עכשיו אימתי". רוצה לומר אם לא עכשיו בעולם הזה איני מועיל לעצמי מתי אעשה גם אנכי לנפשי.

הנה התבארו לדעתי שלושת המאמרים האלה שאמר הלל, ושהם מתיחסים בענינם. **והכלל** היוצא משלשתם הוא, שצריך לאדם שישים השתדלותו בלימוד התורה, כי הוא האושר וההצלחה האמתית, לא הרבנות ולא המלאכה. ושהתורה ההיא ילמד אדם לשמה, ולא יכוין אליה תכלית מדומה, כי על כן אמר שמעון הצדיק שהיה העולם עומד "על התורה". ולהיות התורה תכלית שאר הדברים כלם צוה הקב"ה אל המלך שהיה ראש הכבוד והמעלה והיא כשבתו על כסא ממלכתו (דברים יז, כ): "וכתב לו את משנה התורה הזאת וגו' והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו למען ילמד ליראה וגו' לבלתי רום לבבו" וגו' ומשה רבינו עליו השלום שנחכם מכל האדם, ושם תורה לפני בני ישראל לא

[320] להלן פרק ד'.

למד אותה לתכלית הוראה, אבל נאמר עליו (במדבר יב, ג): "והאיש משה עניו מאד". זהו פירוש המאמרים האלה אצלי.

והמפרשים דרכו בפירושם דרך אחר, כי הם פירשו "אוהב שלום" – שהיה מבקש אהרן שלא יריב אדם עם אדם, ואם יריבו – היה רודף שלום להשלימם, והיה עם זה אוהב את הבריות, לא מפני התועלת אלא אהבת הטוב מצד שהוא טוב, וכדי להקריבם אל לימוד התורה. ושאחר זה אמר הלל מוסר אחר שלא יתגאה האדם בעצמו בלמוד התורה, ולומר שכבר השיג די ספוקו, וזהו: " נגד שמיה אבד שמיה", אבל ישתדל תמיד בלימודו וזהו: "ודלא מוסיף ייסוף". אבל לא ישתמש בכתר התורה להתפרנס ממנה ולקבל תועלת בלמודה, וזהו: "ודישתמש בתגא חלף". ושאחר זה נתן לימוד שלישי, שצריך שיכיר האדם חסרון הבנותיו שאין לו מעורר מחוץ יישירהו אל השלימות מבלי עמל, וזהו: "אם אין אני לי מי לי", כלומר אם לא אהא אני בעצמי לעורר מי יעוררני, וגם כשאני לעצמי מה אני להספיק לקנות השלימות. ושאמר "ואם לא עכשיו אימתי" – על ימי הבחירות. וכבר הודעתיך שאין דעתי בפירוש המאמרים האלה אם לא ימצא להם קשור בעצמם.

משנה טו

לפי שהלל עשה עיקר האדם בתלמוד התורה כאילו המדרש הוא העיקר, אמר שמאי שאינו כן שהמעשה עיקר. ולזה אמר: "עשה תורתך קבע" – שיקבע עתים לתורתו, אבל ההגייה תהיה מעט ומעשה המצוות יהיה הרבה. ועל זה אמר: "אמור מעט ועשה הרבה", כי 'אמור' הוא לשון 'נופל' על התלמוד כאילו יאמר למוד והגות מעט והמעשה יהיה הרבה. ולזה עצמו אמר: "עשה תורתך קבע" ולא אמר למוד תורתך קבע להעיר שיהיה העיקר במעשה ולא בלמוד. ולפי שמעשה המצוות יוכלל בשני סוגים, אם במה שבין אדם למקום שהיא העבודה, ואם במה שבין אדם לחבירו שהוא גמילות חסדים, לכן אמר: "ועשה הרבה" – כנגד המצוות שבין אדם למקום. ואמר: "והוי מקבל כל האדם בסבר פנים יפות" – כנגד מה שבין אדם לחבירו.

הנה אם כן מאותם השלושה עמודים שזכר שמעון הצדיק עשה הלל עיקר מהתורה, לפי שהתלמוד מביא האדם אל השלמות עליון. ושמאי עשה עיקר מהמעשה בחשבו שהתלמוד הוא בעבור המעשה והמעשה הוא התכלית. וגם זה מדברי השם לקחו שאמר (יהושע א, ח): "לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה למען תשמור[321] לעשות ככל הכתוב בו אז תצליח את דרכיך ואז תשכיל".

[321] בכתוב: "תשמר".

ואיפשר עוד לפרש שהלל עזב דעת הרבנות ודעת המלאכה כמו שפירשתי, ובחר דרך שלישי מדברי תורה תמיד, וכמאמר המשורר (תהילים א, ב): "כי אם בתורת יי' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה", ושמאי חלק עליו שאין ראוי להרחיק המלאכה ולעוזבה מכל וכל, כי אין כל בני אדם יכולין לעשות תורתם אומנתם, ודי לכל בן ישראל שיקבע בכל יום עתים לתורתו ויקרא וילמד מעט מן היום, ואחרי כן יעשה עסקיו ומלאכתו כל היום וכל הלילה, והוא אומרו: "עשה תורתך קבע אמור מעט ועשה הרבה". וכאשר תעשה כן תקנה מלמוד התורה מדות משובחות גם לענייני עסקיך, באופן שתקבל כל אדם אשר תשא ותתן עמו במלאכתך "בסבר פנים יפות", כי היא המדה היותר טובה שאפשר להמצא באדם המדיני[322].

והמפרשים פירשו שנכללו בזה שלושה מוסרים: האחד – שיעשה תלמוד התורה עיקר ושורש, וכל שאר עסקיו יעשה טפל. וכמו שאמרו באמרו באבות דרבי נתן (כח): העושה תורתו קבע ומלאכתו טפלה עושין לו עיקר לעולם הבא בהפך עושין לו טפלה לעולם הבא, שפירשו שאפילו לא עשה עבירה מפני שעשה תורתו טפלה עושין לו טפלה לעולם הבא. והמוסר הב' – "אמור מעט ועשה הרבה", שבעניני עסקיו ומשאו ומתנו לא יהיה כעפרון שאמר הרבה (בראשית כג, יא): "השדה נתתי לך והמערה אשר בו לך נתתיה", ועשה מעט שנאמר (שם שם, טז): "וישקול אברהם לעפרון את כסף", והאדם המאושר אין ראוי שיעשה כן. וכבר למדו המדה הזאת מאברהם שאמר למלאכים (שם יח, ה): "ואקחה פת לחם וסעדו לבכם", ועשה הרבה שהביא חמאה וחלב ובן הבקר ושלש סאים קמח סלת. ונלמוד זה גם כן מדברי הקב"ה שאמר לאברהם במראת בין הבתרים (שם טו, יד): "וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי". ואמרו חכמינו זכרונם לברכה[323] שאמר מעט דן בשתי אותיות ועשה הרבה – כמה ניסים ונפלאות. ולכן אמרו[324] במוסריהם הטובים: כל מי שאינו עומד בדבורו – "יהיה בעיניך כעובד עבודה זרה". ועל זה עצמו אמר שלמה (קהלת ה, א): "אל תבהל את[325] פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלהים, כי האלהים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים". רוצה לומר, שיאמר מעט ממה שיעשה ושורש הדבר כולו בא במצות התורה (דברים כג, כד): "מוצא שפתיך תשמור[326]". והמוסר הג' – הוא: "והוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות", רוצה לומר,

[322] חברתי.
[323] עיין בראשית רבה, לך לך פר' מד.
[324] נמצא בבא קמא ט, יא: המקרע בגדים בחמתו וכו' יהיה בעיניך כעובד עבודה זרה.
[325] בכתוב: "על".
[326] בכתוב: "תשמר".

שישא ויתן עם הבריות בנחת ובדבריהם ערבים ורצויים. ושורש זה היא מדת הענוה שנתפאר בה אדוננו משה רבינו עליו השלום, שנאמר (במדבר יב, ג): "והאיש משה ענו מאד מכל אדם אשר על פני האדמה".

ועם היות שלא נתנו המפרשים טעם לסמיכות המוסרים האלה, הנה הוא מבואר בעצמו, כי מי שיעשה תורתו עיקר בכל מעשיו - יאמר מעט ויעשה הרבה, לפי שכן ציותה התורה (דברים כג, כד): "מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת". ואם יעשה כן לא יהיה לו מחלוקת עם שום אדם, כי רוב הקטטות הם על מה שידור האדם ואחרי כן יחזור ממנו. ולכן סמך אליו: "והוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות".

משנה טז

ראיתי להעירך בכאן על שאלות ראוי לשאול ולספק במאמרים האלה:

השאלה הראשונה - למה לא נזכר כאן בסדר הקבלה רבן שמעון שהיה בנו של הלל ואביו של רבן גמליאל? ולא זכר האב וזכר הבן שהוא רבן גמליאל, אם זה הוא רבן גמליאל הראשון והזקן.

השאלה השנית - אם היה שזכר רבן גמליאל זה ושמעון בנו אחריו, למה לא זכר אחריו רבן גמליאל השני שהיה בנו של אותו שמעון? וזכר בסוף הפרק את רבן שמעון בן גמליאל שהיה בנו? כי הנה רבן גמליאל השני היה ראש הדור האחד עשר כמו שהקדמתי.

השאלה השלישית - למה לא זכר רבן יוחנן בן זכאי, שהיה ראש הדור העשירי ונתמנה נשיא וראש ישיבה אחרי רבן שמעון בן רבן גמליאל? כי ראוי שיאמר אומר רבן גמליאל הנזכר כאן ושמעון בנו, לא ימלט משיהיה רבן גמליאל הזקן ראש הדור השמיני ורבן שמעון בן גמליאל בנו ראש הדור התשיעי, או שיהיו רבן גמליאל השני שהיה ראש הדור הי"א, ורבן שמעון בן גמליאל בנו ראש הדור הי"ב שנזכרו בהקדמה הראשונה. ואם היו הראשונים יקשה למה לא זכר רבן גמליאל השני בנו של רבינו הקדוש? ואם הם האחרונים יקשה למה לא זכר רבן גמליאל הזקן נכדו של הלל כיון שבא לכתוב סדר הקבלה בהשתלשלותה?

השאלה הרביעית - מה היה שבכל השלמים שנזכרו בזה הפרק דור אחר דור אמר קבלו מהם ובאו מקבל מפי מקבל איש לא נעדר מלזכור בו דרך הקבלה עד הלל? ומשם והלאה ברבן גמליאל ובשמעון בנו וברבן שמעון בן גמליאל וברבי שהוא בתחלת הפרק השני, לא אמר באחד מהם קבל ממנו או קבל מהם וידוע שכולם קבלו?

השאלה החמישית – מה ראה מסדר המשניות להביא מאמר רבן גמליאל "עשה לך רב", בהיות שכבר זכר למעלה הלמוד הזה בשם יהושע בן פרחיה? ומה התועלת בהביא מוסר ולמוד אחד בעצמו שתי פעמים? וגם נשאל מרבן גמליאל כיון שציוה על הרב למה לא ציוה גם כן על החבר כמו שעשה יהושע בן פרחיה?

השאלה הששית – באומרו: "ואל תרבה לעשר אומדות". שלא הזהיר כי אם שלא יעשה זה פעמים רבות, מורה שכבר יתיר לעשותו פעמים ושלוש, והוא האמת בלתי ראוי לעשר בשום צד ובשום פעם באומד כי אם במדה במשקל ובמשורה. כי המעשר אומדות הוא בא לכלל ספק איסורין הרבה ביטול 'עשר תעשר' גוזל שכר שכירים, שהם הלויים. ואם עשה זה במעשר שני בא לאכול אותו מעשר חוץ לירושלים, ועובר ב"לא תוכל לאכול[327] בשעריך" (דברים יב, יז), ואוכל טבל אם לא הוציא המעשר משלם. ואם לוי הוא אם לא נתן לכהן מעשר מן המעשר כראוי משלם, בא לכלל איסור מדומע, כי כל דבר שלא ניטלה תרומתו הוא מדומע, והמעשר שהלוי נותן לכהן תרומה היא, כי כן כתיב (במדבר טו, כ): "כתרומת גרן", וכתרומת יקב.

והנראה לי בזה הוא שרבן גמליאל הנזכר במשנתינו הוא רבן גמליאל הזקן בנו של רבן שמעון בנו של הלל. ולפי שהלל האריך ימים שמת בן מאה ועשרים שנה, קבל רבן גמליאל זה ממנו, ולכן נזכר אחריו. וידמה שלא נמצא לשמעון אביו מאמר ראוי שיוחס אליו, ולכן לא נזכר שמו בכאן. ובזה עצמו תמצא בכתוב שנקרא (חגי א, א) "זרובבל בן שאלתיאל", והוא לא היה בנו כי אם בן פדיה בן שאלתיאל, אבל יחסו לאבי אביו, או מפני שגדלה מעלתו ממעלת אביו, או אם זקנו גדלו כאב. וכן ראוי לומר ברבן גמליאל הזקן עם הלל זקנו שנתגדל בין ברכיו וקבל ממנו תורה, ולכן נזכר כאן אחריו. כי המשנה זכרה כאן סדר הקבלה ולא סדר הנשיאות, ולכן זכר מי קבל ממי. והיה רבן גמליאל מקבל מפי הלל אבי אביו, כי בן זקונים הוא לו[328], עם היות שבענין הנשיאות רבן שמעון נהג נשיאותו אחרי הלל אביו, ורבן גמליאל נתמנה נשיא אחריו כמו שנזכר בהקדמה הראשונה. וכן לא נזכר רבן גמליאל השני, ולא נזכר רבן יוחנן בן זכאי אף על פי שהיו נשיאים, לפי שנסתפק בזכרון מי קבל ממי. וראה שרבינו הקדוש שנזכר בתחלת הפרק השני קבל מאביו רבן שמעון בן גמליאל אשר בסוף זה הפרק. ואותו רבן שמעון בן גמליאל אביו, קבל מאביו רבן גמליאל השני. וכן אותו רבן גמליאל השני קבל מאביו שהיה רבן שמעון בן גמליאל הזקן שהרגו טיטוס בחורבן הבית שכבר היה אדם שלם

[327] בכתוב: "לאכל".
[328] לפי בראשית לז, ג.

וחכם בימיו. ועם היות שנתמנה רבן יוחנן בן זכאי נשיא ביניהם לא מפני זה נאמר שרבן גמליאל קבל ממנו, כי הוא מאביו רבן שמעון בן גמליאל הזקן קבל אבל, לפי שהיה רבן יוחנן קרוב למלכות נתמנה אחרי שנהרג רבן שמעון בן גמליאל הנזכר לנשיא, ובמותו[329] חזרה עטרה ליושנה[330] ונתמנה נשיא רבן גמליאל השני.

הנה אם כן, עם היות סדר הנשיאות כפי מה שכתבתי בהקדמה הראשונה, הנה סדר הקבלה באמת היתה מהלל לרבן גמליאל הזקן שהיה נכדו ונתיחס אליו, כי הוא היה גדול המשפחה והאריך ימים. ומרבן גמליאל הזקן קבל שמעון בנו הנזכר במשנתינו, שהוא אשר הרג טיטוס. וממנו קבל רבן גמליאל השני בנו ורבן שמעון בן גמליאל השני, כי האב והבן האלו שניהם קבלו מרבן שמעון בן גמליאל הזקן הנזכר. האמנם לפי שלא מצא מסדר המשנה כפי דרוש המוסרים האלה מאמר לרבן גמליאל השני, לא זכרו כאן ונסתפק בזכרון רבן שמעון בן גמליאל השני אחר שמעון שהיה זקנו שקבל ממנו. ותדע ותשכיל, שלפי שבאה באלו הקבלה מאבות לבנים, לא הוצרך התנא לומר באלה 'קבלו מהם' כמו שאמר בחכמים שנזכרו למעלה מפני שלא קבלו מאבותיהם ולא מזקניהם כי אם מאנשים זרים חוץ ממשפחתם וגם מגרים, ולכן הוצרך לומר בענינם 'קבלו מהם'. אבל מהלל עד רבינו הקדוש שהיתה הקבלה נחלת אבות ומיי'[331] לא הוצרך לומר כן. אמנם ברבן יוחנן בן זכאי מפני שלא קבל מאבותיו כי אם מהלל ושמאי, לכן בפרק השני נאמר בו "רבן יוחנן בן זכאי קבל מהלל ושמאי". ועוד אדבר עליו במקומו שם. וכבר יראה מדברי הרמב"ם אמתת מה שזכרתי בסדר הקבלה במה שכתב בתחלת משנה תורה, שלא זכר רבן יוחנן בן זכאי מהסיבה שזכרתי **והותרו בזה ארבעה שאלות הראשונות.** ומי שיוסיף לתת בזה טעם אחר טוב ממנו ישא ברכה מאת יי'[332].

וענין מאמר רבן גמליאל זה וקשורו למאמרי הראשונים הוא שנטה דעתו לדעת שמאי במה שאמר: "עשה תורתך קבע אמור מעט ועשה הרבה" כפי הפירוש הראשון. רוצה לומר, שהבעל מלאכה יקבע עתים לתורתו ויהיה למידתו מעט, ומעשה המצוות הרבה אם לא יתמיד בלמוד התורה, לכן אמר שיעשה לו רב לא לענין הלמוד כי אם להוראה שיישיר לפניו דרכו ויורהו את אשר יעשה באיסור והיתר, ובזה יסתלק מן הספק, כאומרם בירושלמי (יבמות פיב, ה"ז): "זיל אייתי זקן מן השוק דאסמוך עליה", ובעצתו יעשה מה שיעשה ולא באומד. ובזה יתבאר שאין כוח זה המאמר כמאמר יהושע בן

[329] של רבן יוחנן בן זכאי.
[330] לפי יומא סט, ע"ב.
[331] לפי משלי יט, יד.
[332] לפי תהילים כד, ה.

פרחיה, כי הוא אמר עשה לך רב בענין הלמוד, ולכן ציוה גם כן שיקנה לו חבר. אבל רבן גמליאל לא אמר שיעשה לו רב כי אם לסמוך עליו באיסור והיתר כדי שיסתלק מן הספק, ובעבור זה לא צוה על קנין החבר שלא היה צורך לו בזה.

ולפי שאמר ש"יסתלק מן הספק" אמר גם כן "ואל תרבה לעשר אומדות". רוצה לומר, שלא יעשה דבר על פי דעתו וסברתו ואומד שכלו אף על פי שיהיה מחמיר. ועשה המשל מהמעשרות שלא יחשוב אדם לעשות אותם באומד באומרו אתן הרבה יותר מהראוי, ובזו יסתלק הספק מהטבל לא יעשה כן, ולא יעשר תבואתו באומד אפילו שיהיה בהרבות במעשר, כי שמא יטעה דעת ובחשבו שהוא מרבה – יהיה גורע, ויצא שכר הכונה בהפסד המעשה. הנה אם כן אומרו: "ואל תרבה לעשר אומדות" אין פירושו על ריבוי הפעמים כי אם על ריבוי המעשר, כאילו יאמר ואל תרבה לעשר כדי לעשרו באומד. וכלל הלמוד הזה שלא ישען אדם על דעתו, אבל שבכל ספק ישאל פי החכמים כמו שציותה תורה (דברים יז, ח-י): "כי יפלא ממך דבר וגו' ועשית על פי הדבר אשר... יורך". **והותרו עם זה שתי השאלות האחרונות**. ויצא ממה שביארתי שרבן גמליאל יסבור ששלמות האדם בקיום תורתו האמנם שעיקר התורה הוא המעשה ולא המדרש.

משנה יז

זהו רבן שמעון בן גמליאל הזקן שהיה ראש הדור התשיעי מחכמי המשנה. והנה במה שאמר בזה יפול ספק גדול באומרו, שבהיותו בין החכמים לא מצא טוב משתיקה, כי הנה הלמוד וההגייה בתורה לא תעשה בשתיקה כי אם בדבור "ומותר האדם מן הבהמה" (קהלת ג, יט), אין כי אם הבדל הדבור. ולכן תרגם אונקלוס – "ויהי האדם לנפש חיה" (בראשית ב, ז) – 'לרוח ממללא'. ועם היות שזה נאמר על הכוח הפנימי המשיג במחשבה ועיון, שעליו נקרא האדם מדבר, מכל מקום הדבור החצוני שותפו הוא ומליצו יצא לחוץ ידבר זולתו את אשר עם לבבו, אם על דרך השאלה, או התשובה, או על דרך הלמוד, וכמו שאמר הנביא (ישעיה נ, ד): "יי' אלהים נתן לי לשון למודים לדעת לעות את יעף דבר". ונאמר (משלי טז, א): "לאדם מערכי לב ומיי' מענה לשון". וכבר התפאר בזה הקדוש ברוך באומרו (שמות ד, יא): "מי שם פה לאדם או מי ישום אלם". וידוע שהאלם הבלתי מדבר נמשל כבהמות נדמו[333] עם היות לו רוח שכלי, לפי שהדבור החיצוני הוא מעלה גדולה לאדם. ומפני זה אמר (איוב יב, כ): "מסיר שפה לנאמנים וטעם זקנים יקח", להיות השפה ציר נאמן[335] לטעם, וההפך – לב חכם ישכיל פיהו[334].

[333] לפי תהילים מט, יג.
[334] לפי משלי טז, כג.
[335] לפי משלי כה, יג.

ואיך אם כן יאמר השלם הזה, שבמקום חכמים שאיש יחד פני רעהו[336] בפלפולו ולמודו לא מצא טוב "משתיקה", שהוא העדר הדבור והלמוד. והנה דוד מתפאר (תהילים קיט, יג-טו): "בשפתי ספרתי כל משפטי פיך... בפקודיך אשיחה", וכאלה רבים עמו ולא שבח עצמו בשתיקה בדברי החכמה והתורה? ויקשה עוד אומרו: "ולא מצאתי לגוף טוב", כי אמר לגוף והיה ראוי שיאמר ולא מצאתי לאדם טוב יותר משתיקה?

והרמב"ם בפירוש לזאת המשנה כתב בשבח השתיקה אמרים אמת[337] באמרו שרוב הדברים הם תוספת ומותר וחטא כמו שאמר ראש החכמים (משלי י, יט): "ברוב[338] דברים לא יחדל פשע", ושרוב הדברים מורים על הסכלות כמו שאמר (קהלת ה, ב): "וקול כסיל ברוב דברים". עד שאמרו שהשתיקה אות מורה על מעלת היחס ושלמות המשפחה, כמו שאמרו (קידושין עא, ע"ב): מיחסותא דבבל שתיקותא. וכתב הרב שסופר מאדם אחד בהיותו במושב אנשים היה שותק ושאלוהו למה זה היה שותק? והשיבם שראה שהדבורים נחלקים לד' חלקים: האחד – רע בכללו לגמרי כקללת השם, וגדופי החבר, והרכילות ולשון הרע, וכל פה דובר נבלה וכיוצא בזה. והב' – רע מצד וטוב כדבור בשבחי בני אדם לקבל שכר. והג' – לא רע ולא טוב כרוב דברי ההמון בספורי המאורעות, שכבר עברו ודברי הימים. והד' – הדבור שהוא כולו טוב בחכמות ובמעלות, ואמר שכאשר היה שומע דבר מהשלושה חלקים הראשונים היה שותק, ואם ישמע מהחלק הרביעי ידבר. והרב עצמו חלק מיני הדבור כפי חיוב התורה האלהית לה' חלקים: המצווה, והנזהר, והאהוב והנמאס, והמותר. האחד – שהוא המצווה כקריאת שמע ולמוד תורה והתפילה. והב' – שהוא הנזהר בעדות שקר ורכילות וגידוף השם וקללת חבירו וכיוצא. והג' – שהוא אהוב בשבח המעלות השכליות ובגנות הפחיתיות כדי לעורר הנפש אל השלמות. והד' – שהוא הנמאס ברוב ההמון שהיא שיחה בטלה ואיבוד הזמן. והחמישי – שהוא המותר מה שצריך האדם לדבר בו מסחורתו ופרנסתו ומאכלו ומשקהו, שאינו מצווה בו ולא נזהר ממנו, אינו אהוב ולא נמאס, אבל הוא מותר וברשות האדם, אם ירצה לדבר בו ידבר ואם לאו יחדל. וידוע שהחלק הנזהר והנמאס הם אסורים מן התורה על האדם, והחלק המצווה והנאהב מצוה לדבר בהם אפילו כל היום אם היה איפשר, אבל ראוי שישמרו בדבורים הטובים האלה שני תנאים: האחד – שיהיו המעשים מסכימים אל הדברים באמרם נאים הדברים היוצאים מפי עושיהם ושעל זה נאמר: "ולא המדרש הוא העיקר אלא המעשה", רוצה לומר, שיהיה האדם

[336] לפי משלי כז, יז.
[337] לפי משלי כב, כא.
[338] בכתוב: "ברב".

נאה ודורש ונאה מקיים[339]. והב' – שילמד האדם לתלמידיו דרך קצרה במעט דברים. ואמנם הדבור המותר הוא רשות והממעיט הדברים בו הרי זה משובח. זהו כללות דברי הרב הנחמדים, ואם האריך בהם באזהרת לשון הרע והרכילות מבין האנשים, ועם כל הדברים הטובים וישרים האלה לא פירש הרב מאמר שמעון על פי מלותיו.

ונראה לפרשו על פי הדברים האלה שאמר: "לא מצאתי לגוף טוב יותר משתיקה" – על החלק הנזהר והנמאס מהדבורים, שטוב העדרם ממציאותם ובהם שבח השתיקה. ואומרו "ולא המדרש הוא העיקר אלא המעשה" – יפורש על החלק המצווה והאהוב מהדבורים, שהם טובים עם שני התנאים שזכר הרב: האחד – בהסכמת הפעולות והמעשים, ועל זה אמר: "ולא המדרש הוא העיקר אלא המעשה". והב' – שיהיה דרך קצרה ועליו אמר: "וכל המרבה דברים מביא חטא". זהו מה שנראה לי בפירוש המשנה, והתר הספק כפי שורשי הרב ועקריו.

אבל בעיני אין זה מספיק, לפי שהדבור הנזהר והנמאס לא היה ראוי לומר שלא מצא טוב משתיקה מורה שהם דבורים טובים, ושהשתיקה טובה מהם. ובחלק המצווה והאהוב לא אמר שראוי לעשותו, וזכר התנאים ולא זכר העיקר. גם לא פירש הרב למה אמר: "ולא מצאתי לגוף טוב" שתלה הדבר בגוף.

ולכן ראיתי לפרש המאמר הזה בדרכים אחרים מתחלפים:

הראשון – שהחכם הזה נטה דעתו לדעת רבן גמליאל אביו, בשהמעשה עיקר ולא התלמוד בשלמות האדם בשגם הוא בשר. ולכן צריך שיהיה שלמותו במעשה גופני והוא אומרו: "כל ימי גדלתי בין החכמים". ועם היות שמפני זה אני מאמין שלמוד התורה וחכמתה הוא השלמות העליון בערך הנפש, הנה עם כל זה בערך הגוף ובחינתו לא מצאתי דבר יותר טוב מהשתיקה. "ולא המדרש הוא העיקר" – לאדם במה שהוא גופני, אלא המעשה כדעת שמאי וכדעת רבן גמליאל, לפי שבערך הגוף ובחינתו יותר טובה השתיקה, כשתהיה עמה מעשה הלמוד והפלפול בדברים מבלי מעשה, וכמו שאמרה התורה (דברים ד, ה): "ראה למדתי אתכם חוקים[340] ומשפטים כאשר צוני יי'... לעשות כן בקרב הארץ". כי מה התועלת לדרוש משפטי הסוכה אם נחדל מעשותה? וכן שאר המצוות וכמו שאמרו חז"ל (שבת קו, ע"ב): "גמרא גמור זמורתא תהא", והוא מאמר כאילו אמר בתמיה: וכי תלמוד תורה יהיה כזמר שלשמע אוזן נשמענו ועשה לא נעשנו לא אבל ושמרנו ועשינו. ולכן אמר ש"כל המרבה דברים מביא חטא", והיא טענה

[339] עפ"י חגיגה יד, ע"ב; יבמות סג, ע"ב.
[340] בכתוב: "חקים".

למה שאמר שרוב המצוות אי איפשר שימשך מהם נזק וחטא בשום פנים. אמנם ריבוי הדברים אף על פי שהם דברי תורה אפשר שיחטא בהם המדבר וימשך מזה שהמעשה יותר טוב מהמדרש.

הנה אם כן הכתובים המשבחים את הדבור הוא לשלמות הנפש. ומאמר החכם הזה יכוין במה שהוא גופני שמאותו המעשה עיקר אצלו. וזהו הדרך הראשון מהביאור.

והשני – שהדבור הוא טוב ונאות אל הרב המלמד לתלמידיו, כדי שיכנסו דברי חכמתו באזניהם ועל ליבם יכתבנה, שזה אי אפשר שיעשה אותו הרב כי אם בדבר שפתיו. אמנם התלמיד אין ראוי לו לדבר, כי אם לשמוע ולהבין. כי הרב הוא במדרגת הצורה והתלמיד הוא במדרגת החומר והגוף, והצורה היא הפועלת בגוף והגוף הוא המקבל המתפעל. ועליו אמר שלמה (משלי יד, לג): "בלב נבון תנוח חכמה", לפי שהתלמיד הנבון יקבל וילמד החכמה מלבד שידבר, וההפך – "ובקרב כסילים תודע" (שם), שהם התלמידים שבמעט שידעו לא ינוחו ולא ישקוטו – "כסוס עגור כן יצפצפו יהגו[341] כיונה" (ישעיה לח, יד). וזהו עצמו מה שאמר עוד (משלי יח, ב): "לא יחפוץ כסיל בתבונה" כי אם בהתגלות לבו. וכמו שאמרו חז"ל (בבא מציעא פה, ע"ב): " אסתירא בלגינא קיש קיש קריא". ולהיות השתיקה נאותה אל התלמיד בעת שהוא שומע מפי רבו אמר (משלי יז, כז-כח): "חושך אמריו יודע דעת ויקר רוח איש תבונה גם אויל מחריש חכם יחשב אוטם שפתיו נבון". אמנם הרב המלמד יי' נתן לו לשון למודים ומענה לשון, להשפיע לתלמידיו ואחשוב שלזה עצמו כיון המשורר באומרו (תהילים קיט, יא): "בלבי צפנתי אמרתך למען לא אחטא לך", שזה היה בהיותו תלמיד שהיה שותק. אבל אחרי שנשתלם בלמודו והוא אומרו בדרך תפלה (תהילים קיט, יב): "ברוך אתה יי' למדני חקיך", אז אחרי הלמוד אמר (תהילים קיט, יג): " בשפתי ספרתי כל משפטי פיך".

הנה אם כן שבח הדבור והלולו הוא אמת בערך הרב שהוא במדרגת הצורה והנפש, ושבח השתיקה אמת, כפי המתלמד שהוא בערך החומר והגוף. ועל זה אמר השלם רבן שמעון: "כל ימי גדלתי בן חכמים". כי לפי שאמר שמאי: "אמור מעט ועשה הרבה", וגם רבן גמליאל אביו אמר: "עשה לך רב והסתלק מן הספק" אמר שמעון בנו שזה נאות בתלמידים ושכך היה דרכו[342] כל הימים, והוא אומרו: "כל ימי גדלתי בין החכמים". והיה זה בהיותו בחור ותלמיד בישיבתם, כי לכן קראתו המשנה שמעון בנו להגיד שהיה זה המאמר בבחרותו. ואמר שלא מצא לגוף טוב שהוא התלמיד המקבל מרבו

[341] בכתוב: "אהגה".
[342] סוף עמ' 90

כמו שיקבל הגוף מהנפש, אין דבר בו טוב מהשתיקה. ושיהיה אומר מעט ולומד הרבה, כי הלמידה באזנים או בלב תהיה לא בלשון או בשפתים, ומה שאמרו חכמינו זכרונם לברכה (עירובין נד, ע"א): למוציאיהם בפה אינו בבית המדרש כי אם אחרי כן האדם עם חבירו, אבל בפני הרבנים השתיקה היא יותר טובה כמו שהיה עושה שמעון בהיותו בין החכמים לומד מהם. ואם תאמר נפשך אם לא אדבר בישיבה לפני רבותי לא יוכר טוב שכלי והבנתי לא יכבדוני ולא יקרבוני אם אשב דומם. לזה השיב ולא המדרש הוא העיקר, אלא המעשה. רוצה לומר לא תהיה נערך ואהוב ומקורב כפי הדבורים אשר תדבר שנקראים מדרש ומשא ומתן כי אם כפי מעשיך אשר תעשה, וכמו שאמר עקיבא בן מהללאל לבנו במסכת עדיות[343]: מעשיך יקריבוך ומעשיך ירחיקוך. ולא עוד, אלא שהתלמיד כשירבה לדבר יחטא בשפתיו ויתבייש, והוא אומרו: "וכל המרבה דברים מביא חטא". ועל כיוצא בזה נאמר בויקרא רבה[344]: אמר רבי הושעיה מלה בסלע שתיקותא כאבן טבא, וסמך לזה מן התורה (דברים ו, ד) "שמע ישראל יי' אלהינו יי' אחד" – ושמעת ועשית.

משנה יח

רבן שמעון בן גמליאל זהו השני ראש הדור הי"ב מחכמי המשנה. והוא היה אביו של רבינו הקדוש. ולכן בזכרונו נשלם זה הפרק, לפי שבו נשלמו כל דורות המקבלים עד רבינו הקדוש שחבר את המשנה. וראוי לדעת באומרו זה אם שלוש אלה הם השלוש שזכר שמעון הצדיק: התורה העבודה וגמילות חסדים או זולתם. ואם הם עצמם למה הוצרכו פעם שנית בכאן? ואיך יסכימו אלה עם אלה? ולמה אמר שמעון הצדיק לשון עומד ורבן שמעון בן גמליאל אמר קיים בהיות שני המאמרים עניינם אחד? ואם יש להם ענין אחר האם הם חולקים או הוסיף רבן שמעון בן גמליאל על העמודים? והרמב"ם פירש הדין – על הנהגת המדינה; והאמת – על מעלות השכליות; והשלום – על המדות המשובחות.

וכבר כתבתי בהקדמה השנית שלא באו השלמים האלה לבאר מוסרים פילוסופיים כי אם כללים לקוחים מעניני התורה ומצותיה. אבל דעתי בפירוש המאמר הזה וקשורו הוא שרבן גמליאל ראה לחכמים הנזכרים למעלה שלושה דעות: האחד – שישים אדם זריזות והשתדלות גדול בענין הרבנות, ויהיו כל מחשבותיו לדון דין אמת ולחקור בשלמותו את העדים כדברי יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח. והדעת הב' – שיאהוב את המלאכה

[343] משנה פרק ה, ז
[344] מצורע פרשה טז

וישנא את הרבנות כדברי שמעיה והדעת הג' – שישנא את הרבנות ולא יאהב את מלאכה כי אם בתורת יי' חפצו[345], ובמצוותיה כדברי הלל ושמאי. ולכן אמר רבן שמעון בן גמליאל זה שכל שלושת הדעות הם אמת וצריכין והכרחיים לקיום העולם, כי אי אפשר שיתקיים היישוב המדיני כי אם בכל כתות האנשים, מהם יתעסקו ברבנות לדון בין בני אדם משפט וצדקה[347] שאם לא היה כן איש את רעהו חיים בלעו[346], וזהו הדין אשר זכר. ומהם שיתעסקו בתלמוד תורה ומעשה המצות, ועל זה אמר: "ועל האמת", כי החלק הזה הוא האמת בעצם ואין זולתו. ומכלל האנשים גם כן שיתעסקו במלאכות ובאומניות, וכנגד זה אמר: "ועל השלום", כי חיי המלאכה והאומנות הם חיי השלום, ועליהם אמר שלמה עליו השלום (משלי יז, א): "טוב פת חרבה ושלוה בה", וכמו שפירשתי ב"ידוע תדע פני צאנך" (שם כז, כג), שנאמר על המלאכה ומרעה הצאן ו"נסו ואין רודף[348] רשע" (שם כח, א) – על הרבנות, וצדיק "ככפיר יבטח" – על בעלי האומניות שאינם מתקוטטים עם שום אדם. ואיפשר לפרש "על דין" כמו שפירשתי "ועל האמת" כנגד המלאכה והסחורה שיסודה לשאת ולתת באמונה ובאמת. "ועל השלום" כנגד התורה כדברי הלל: "אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה", וכמאמרם ז"ל כמו שזכרתי אין שלום אלא תורה, שנאמר (תהילים כט, יא): "יי' עוז לעמו יתן יי' יברך את עמו בשלום". והכלל שהחכם הזה קבץ שלושת הדעות, וגזר שכולם אמת ושלושתם הכרחיים בקיום היישוב המדיני. ומזה תדע שאין המאמר הזה כפול ושאין ג', אלא אותם הג' שזכר שמעון הצדיק, לפי שאותם באו שמה לכלול כל חלקי התורה כמו שפירשתי. אמנם רבן שמעון בן גמליאל כיון בג' שזכר לכלול דעות החכמים הראשונים ולומר שאין ביניהם מחלוקת, וכלם צודקים וכמו שהוכיחם ממאמר הנביא (זכריה ח, טז): "אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם". ולפי זה יחזור מלת שפטו אל המשפט אשר זכר בלבד. **ואיפשר** עוד לפרש, שלפי שרבן שמעון בן גמליאל ראה את הראשונים שהזהירו לדבר המשפט, בחר לתת למוד כולל עליו באמרו שמעשה השופט והדיין יוכלל בג' מינים, ועליהם קיום העולם שהוא קבוץ האנשים והם הדין והאמת והשלום, וכולם מסוג המשפט. לפי שפעמים יצטרך השופט לשפוט דברים על פי הדין, וכמו שציותה תורה (דברים טז, יח): "ושפטו את העם משפט צדק", שפירש משפט צודק כפי הדין

[345] לפי תהילים א, ב.
[346] לפי להלן פרק ג'.
[347] לפי שמואל ב' ח, טו.
[348] בכתוב: "רדף".

והשורשים התוריים, ועליו אמרו חכמינו זכרונם לברכה[349]: אם יש דין אין דין ואם אין דין יש דין אם יש דין למטה אין דין למעלה. רוצה לומר, שתפסק מדת הדין מעל ישראל ולא יענשו, לפי שהם עושים משפט צדק ביניהם. ואם אין דין למטה יד דין למעלה על אותם שאינם עושים אותו, ועל עולבים והרשעים בדינם. והמין הב' מהמשפט הוא כפי האמת וענינו, שפעמים יצטרך הדיין לדון הדבר כפי האמת ולא על פי הדין להוראת שעה, כפי מה שיצטרך לתועלת המקובץ[350] וקיום התורה, כההיא דאמרו בפרק נגמר הדין (סנהדרין מה, ע"ב): ששמעון בן שטח תלה שמונים נשים באשקלון ביום אחד, וכפי הדין אין אשה נתלית ואין דנין שנים ביום אחד[351]. וכן אמרו בפרק הפועלים שרבי אלעזר ב"ר שמעון היה הורג בלא עדים. וכבר שבחו חכמים (שבת י, ע"א) דין האמת הזה אמרו: מי שדן דין אמת נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית. והטעם בזה לפי שכל מה שנעשה במעשה בראשית בקומתו נברא ובצביונו ואמתתו נעשה. ולכן אמרו שהדיין שירד לעומק האמת ודן אותו כפי הדין ולא כפי האמת המושג אצלו עובר (שמות כג, ו) "בלא תטה משפט"[352], וב"לא תעשה עול במשפט" (תהילים לט, י), עד שאמרו (בבא מציעא ל, ע"ב): לא חרבה ירושלים אלא על שהעמידו דבריהם על דין, יקוב הדין את ההר[353]. ואמרו גם כן (שבועות לא, ע"א): שהדיין שאינו דן הדין כפי אמתתו, והוא חותך את הדין על פי עדים והוא מרגיש בדבר שיש בו מרמה ואמר קולר תלוי בצואר העדים, שהוא עובר על (שמות כג, ז) "מדבר שקר תרחק". הנה על המין השני הזה מהמשפט אמר: "ועל האמת". והמין הג' הוא 'השלום', וענינו הוא שיעצום הדיין עיניו מן הדין באשר אינו יודע האמת אבל יעשה פשרה בין בעלי דינים, לפי שהיא שלום ביניהם. וכבר דרשו חכמינו זכרונם לברכה (סנהדרין ו, ע"ב): "ויהיה דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו" (שמואל ב' ח, טו) – שהיה עושה פשרה בין הבעלי דינים. והם זכרונם לברכה פירשו – הזמן שיוכל הדיין לעשות בו פשרה שהוא קודם שיתגלה אמתת הדין וצדוקו עם מי הוא, כי אז דין השלום והפשרה טוב בעיני יי'[354], אבל אחרי גילוי האמת ועם מי הדין אין ראוי לגזלו מבעלו. ולפי שבשלושה אלה מיני המשפט כפי הדין וכפי האמת וכפי השלום, שהיא הפשרה נתלה ומתקיים הישוב המדיני, אמר: "על שלשה דברים העולם קיים על הדין ועל האמת ועל השלום" שהם כולם מינים מהמשפט.

[349] דברים רבה פרשת שופטים.
[350] החברה.
[351] משנה תורה הלכות סנהדרין יד, י.
[352] ראה גם: דברים טז, יט.
[353] ראה: יבמות צב, ע"א; סנהדרין ו, ע"ב.
[354] לפי במדבר כד, א.

וכבר יורה על זה הראיה שהביא ממאמר הנביא (זכריה ח, טז) "אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם". כי מאשר אמר "שפטו" על שלושתם, יראה שכולם מינים מהמשפט. ונזכר זה המאמר במקום הזה אם להחזיק בדעת זקנו שמעון שאמר: "ולא המדרש הוא העיקר אלא המעשה וכל המרבה דברים מביא חטא". ופירש רבן שמעון בן גמליאל המעשה – בענין המשפט, ואם לסיים הפרק בזה המאמר הנבחר. ובתנחומא הובא זה המאמר גם כן בפרשת שופטים ושוטרים[355]: "אמר רבן שמעון בן גמליאל על שלשה דברים העולם קיים על הדין ועל האמת ועל השלום". ושלושתם אמורים בפסוק אחד (זכריה ח, טז) "אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם". אמר רבי יהושע בן לוי ושלושתם תלויין בדין נעשה דין נעשה שלום אמת. ואף הקב"ה אינו מתרומם בעולם אלא בדין שנאמר (ישעיה ה, טז): "ויגבה יי' צבאות במשפט". עד כאן. נראה שכיון רבי יהושע למה שפירשתי אני בזה המאמר באחרונה.

ומה יפו פעמי[356] מסדר המשניות, שהתחיל זכרון חכמי ישראל בזה הפרק בדין וסיים אותו בדין. כי הוא התחיל באומרו: "הוו מתונין בדין" וסיים ב"על הדין ועל האמת ועל השלום". התחיל בשמעון הצדיק, וסיים ברבן שמעון בן גמליאל. וכבר יקשה על הראיה הזאת שהביא התנא מדברי זכריה מפסוק (זכריה ח, טז-יט): "אמת משפט ושלום שפטו בשעריכם" שמורה, ששלושתם הם קיום העולם מה שאמר אותו נביא אחרי כן: "והאמת והשלום אהבו" ולא זכר דבר המשפט. ויאמר אם כן האומר, שעל 'האמת והשלום' העולם קיים לא על המשפט. אבל ענין הכתובים ופירושם כך הוא ששראצר ורגם המלך ואנשיו שלחו לחלות את פני יי' אל הכהנים ואל הנביאים, לאמר: "האבכה בחדש החמישי הנזר כאשר עשיתי זה כמה שנים" (זכריה ז, ג). והשם יתברך ציוה לנביא שישיבם שלא היה חפץ בצום ובכי ומספד[357] כי אם בכשרון המעשים. ושכן התרה ליושבי ירושלים ביד הנביאים הראשונים שישפטו משפט אמת וחסד ורחמים ולא יחמסו איש את רעהו, ואלמנה ויתום לא יעשקו – ולא שמעו. ולכן באה עליהם כל הרעה והגלות אשר בה. והיה סוף הדברים: "אלה הדברים אשר תעשו דברו אמת איש רעהו אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם" (שם ח, טז), והיה זה למוד לאנשי בית שני. ואחר זה באה פרשה אחרת (זכריה ח, יח-יט): "ויהי דבר יי' צבאות אלי לאמר וגו' צום הרביעי וצום החמישי וגו' יהיו לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים[358] טובים

[355] סימן טו.
[356] לפי שיר השירים ז, ב.
[357] לפי אסתר ד, ג.
[358] בכתוב: "ולמעדים"

והאמת והשלום אהבו". והפרשה הזאת היא עתידה לימות המשיח כאומר (ירמיה ז, לב)[359]: "הנה ימים באים" – שהצומות כולם לא לבד החמישי ששאלתם, אבל גם כל האחרים יהפכו לששון ולשמחה ולמועדים טובים. ובזמן ההוא לא תצטרכו למשפט, כי יסיר השם את לב האבן מבשרכם[360], והאמת והשלום תהיו אוהבים, ולא תבואו לדין. הנה אם כן לא אמר זה אלא על – ימות המשיח. אבל על זמן בית שני ועל ימות הגלות אמר (זכריה ח, טז): " אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם"[361].

והכלל העולה מכל זה הפרק שהוא סובב על ביאור הג' עמודים שזכר שמעון הצדיק שהם: התורה והעבודה וגמילות חסדים. ואנטיגנוס ביאר ענין העבודה. ויוסי בן יועזר, ויהושע בן פרחיה, ויהודה בן טבאי, ושמעון בן שטח, ואבטליון, והלל, ורבן גמליאל, כולם ביארו ענין התורה בהבנתה וכבודה ולמודה וקיומה, כמו שפירשתי בדבריהם בפרט כל אחד בפני עצמו. אמנם יוסי בן יוחנן, ונתאי הארבלי, ושמעיה, ושמאי, ושמעון בן רבן גמליאל, ביארו והזהירו על 'גמילות החסדים' אם בענין הצדקה והכנסת אורחים, אם בהרחקה מחברת הרשעים, ואם מאהבת המלאכה ושנאת הרבנות, ואם מאמור מעט ועשות הרבה ולקבל את כל האדם בסבר פנים יפות, ואם בשתיקה כמו שהתבאר בדבריהם. אמנם רבן שמעון בן רבן גמליאל השני, כלל הדעות כולם או הזהיר על דבר המשפט כפי כל אחד מהפירושים באומרו: "על הדין ועל האמת ועל השלום", "יי' עוז לעמו יתן יי' יברך את עמו בשלום" (תהילים כט, יא). תם הפרק ש' ל' י'.

פרק ב

משנה א

המפרשים לא ביארו כונה כוללת בפירוש הזה, ולא באחד משאר פרקי המסכתא הזאת, לפי שהיו המשניות אשר בם לדעתם מבלי סמך וקשור זו עם זו, כמו שכבר הודעתיך.

האמנם במשנה הראשונה הזאת חשבו שרבינו הקדוש הזהיר בה על שלושה ענינים שהם שורש וסיבה אל שלימות האדם והצלתו מנזקיו. האחד – שישקול במאזני השכל מעשיו בענין הנאה והמגונה. השני – בענין מעשה המצוות ושמירתם. השלישי – בענין האמונות והפנות התוריות. ושאמר בראשון[362] שהדרך הישרה אשר ראוי שיבחר כל אדם היא הדרך הממוצעת שבין שתי הקצוות במשל הנדיבות שקצותיו הם: הכילות

[359] ועוד הרבה
[360] עפ"י יחזקאל לו, כו
[361] סוף עמ' 93
[362] הלימוד הראשון

והפזור. והכילות הוא תועלת האדם וטוב לעצמו, כי ירבה כבוד עשרו, אבל הוא נזק לבני אדם העניים והאביונים וקלון לכילי מצדם. והפזור הוא כבוד לאדם בבחינת האנשים כי יכבדוהו בהטיבו להם. אבל הוא נזק למפזר עצמו כי יחסר לחמו. הנה אם כן שני הקצוות האלה הם רעים ומגונים. האחד בערך הפועל, והשני מצד המקבלים. אמנם הנדיבות שהוא אמצעי[363] הוא טוב לעצמות הנדיב, לפי שהוא נותן כפי הראוי והוא תפארת לו מהאנשים. הנה אם כן זהו הדרך הטוב להיותו ממוצע בין הקצוות וכן הוא הענין בשאר המדות. ועל זה אמר: "איזו היא דרך ישרה שיבור לו לאדם כל שהיא תפארת לעושה ותפארת לו מן האדם". רוצה לומר, שימצאו באותו דרך תועלת ותפארת לעצמות העושה, ושבני אדם גם כן יפארוהו עליו והוא הדרך האמצעי באמת. ואמרו שעל זה נאמר בפרק המקנא דסוטא (דף ה, ע"ב) כל השם אורחותיו בעולם הזה זוכה לישועתו של הקב"ה, שנאמר: "ושם דרך אראנו בישע אלהים" (תהילים נ, כג) אל תקרי ושם אלא ושם. רוצה לומר, שישאר מלשון שומא בלשונם זכרונם לברכה שישקול וישער דבורו ומעשיו כולם. ויש מפרשים "כל שהיא תפארת לעושה" – על הקב"ה שהוא פועל ועושה המצוות והדרכים כולם, ויאמר שיהיה האדם במעשיו טוב לשמים וטוב לבריות.

והשני – שהזהיר בענין המצוות שיהיה זהיר במצוה קלה כמצוה חמורה, וזה במצוות עשה הוא, כי במצוות לא תעשה מבאר ענשן ככתוב. אבל במצוות עשה לא התבאר השכר וגם לא העונש על מניעת עשייתה, כי אם במילה ובפסח שענשם בכרת, ומזה למדנו ששכרם רב. וקרא מצוה קלה על דרך מה שאמרו בפרקא קמא דעבודה זרה (דף ג, ע"א): "מצוה קלה יש לי וסוכה שמה", ופירשו מאי מצוה קלה – שאין בה חסרון כיס. יאמר שלא נחשוב לבחור מצוות ולעזוב מצוות אחרות כפי חומרתם וקלותם בעינינו, כי אין אנו יודעין "מתן שכרם של מצוות", ואיך יבאר אם כן מצוה על מצוה. ואולי יעזוב מצוות גדולות השכר ממה שלקח לעשותה לפי ששכר מצוות הוא בעולם הבא, ועליו נאמר: "עין לא ראתה אלהים זולתך" (ישעיה סד, ג), וכמו שאמרו בפרק כהן גדול (סנהדרין כא, ע"ב): אמר רבי יצחק מפני מה לא נתגלו טעמי המצוות, לפי ששני מקראות נתגלו טעמם ונכשל בהם גדול העולם. כתיב (דברים יז, יז): "לא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו". וכתיב (דברים יז, טז): "לא ירבה לו סוסים ולא ישיב את העם". אמר שלמה אני ארבה ולא אסור וגו'. וכתיב (מלכים א יא, ד) :"ויהי לעת זקנה שלמה נשיו הטו את לבבו" וכתיב: "ותעלה ותצא המרכבה ממצרים" (מלכים א י, כט). וכל זה להודיע מעלת סגולת המצוות. ולכן לא נתגלה טעמם. ושזהו אומרו: "הוי זהיר במצוה

[363] סוף עמ' 94

קלה כמצוה חמורה" כאילו אמר בענין המדות צריך שתשקול במשקלות השכל הדרך הישרה שיהיה ממוצעת.

ואמנם בעניני המצוות אין לך לעשות משקולת כי אם לשמור ולעשות המצוות, כדי שיבואו לידך כקלה כחמורה. ואמנם המשקולת שתוכל לעשות בהם הוא כנגד היצר הרע, רוצה לומר שאם יכבד עליו עשיית איזו מצוה מפני שיגיענו הפסד רב בממונו או בגופו בעשייתה, יחשוב שאותו הפסד הוא פרטי ומוגבל בערך אל השכר המקווה בעולם הבא. וכן אם תערב לו זו עבירה לתועלת ממון או הנאה גופיית, יחשוב שהתועלת ההיא זמניי או פרטיי בערך ההפסד המגיע בעשייתה, כי סגולת המצוות ושכרם בלתי ידוע אצלנו. ישתבח המסדרם היידעם ומכירם. וכי יפגשהו מנוול זה יצרו הרע יעלה זה על לבו, כדי שיזהר בעשיית המצוות כולם, ולא יקח אחת ויעזוב אחרת, כי על כן אמרו (סוכה ב, ד): "העוסק במצוה פטור מן המצוה" מבלתי בחינה באיזו הוא עוסק ובאיזו אינו עוסק. ואמרו גם כן (שבת כב, ע"ב): "אין מעבירין על המצות"[364]. זהו המחוור ממה שכתבו בפירוש המשנה הזאת.

והרמב"ם פירש "והוי מחשב" – שיש לצד התבוננות לדעת איזו מצוה שכרה מרובה, כשתתבונן בעונש לא תעשה שכנגדה. וקרא הפסד מצוה עונש הלאו שכנגדה. והמשל בו שהמילה, וקרבן פסח, ושביתה ביום השביעי, ועשיית מעקה כולם מצוות עשה. אבל המחלל שבת חייב סקילה, והמבטל מילה או קרבן פסח במועדו חייב כרת, והמשים דמים בביתו לאו. ומזה תדע ששכר השביתה בשבת יותר גדול משכר המילה והפסח, ושכר שניהם אצל השם יתברך גדול משכר עשיית המעקה. וזהו: "הוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה". וגם כן אמר 'שכר עבירה' כשלא תעשה אותה תלמדהו מעונשה, שהחטא אשר עונש עושהו גדול שכר הנחתו כפי הערך ההוא מן הגודל, כמו שאמרו בקידושין[365] (דף לט, ע"ב): כל היושב "ולא עבר עבירה נותנין לו שכר כעושה מצוה", והיה כל זה לפי שהתורה במצוות לא תעשה ובעונשיהן זכרה שמונה מדרגות, גדולה שבהם שעונשה בסקילה, ולמטה ממנה שנית שעונשה בשריפה, ולמטה ממנה שלישית שעונשה בהרג, ולמטה ממנה רביעית שעונשה בחנק, ולמטה ממנה חמשית שעונשה כרת, ולמטה ממנה ששית שעונשה בידי שמים, ולמטה ממנה שביעית שעונשה במלקות, והמדרגה השמינית הם הלאוין שאין לוקין עליהם. זהו כלל דעתו.

[364] ראה גם: משנה-פסחים ה, ו; משנה-יומא ז, ב; משנה-מנחות י, ב.
[365] ראה גם: מכות כג, ע"ב.

ועם היות הדברים אמת במדרגות העבירות שזכר, אין ספק שלא כוונה משנתינו למה שפירש הרב. כי כוונת המשנה היא שישתוו המצוות בעינינו, כדי שנשתדל בעשיית כל אחת מהם. וסגר הדלת במה שאמר: "אין אתה יודע 'מתן שכרן של מצות". ואיך יסתור דבריו מיד לתת דרך לדעת איזו מצוה חמורה ואיזו קלה? ועוד שלדבריו היה ראוי שיאמר הוו מחשב שכר מצוה כנגד הפסדה, כי אותה אנחנו מבקשים לדעת שכרה. ומה לנו עם הפסד מצוה, כי אין זה מן הענין. ועוד כי לא יחשך מגודל עונש העבירה היות שכר מניעותה גדול. והרב עצמו בפרק מ"א מחלק ג' מספר המורה עשה הקדמה בעונשי התורה שגודל העונש וקוטנו יהיה בבחינת ד' דברים: האחד – גודל החטא שהפעולות שיבא מהם הפסד גדול עונשם. והב' – רוב המצאו שהדבר שהוא נמצא יותר יצטרך עונש חזק להפרידו ממנו, ומה שימצא מעט יספיק עונש מועט למניעתו. והג' – חוזק ההסתה בדבר, כי הענין שהאדם דרכו לכוספו יותר או יותר מורגל אליו לא ימנע ממנו אלא ליראת עונש גדול. והד' -קלות המעשה ההוא בהסתר ובהעלם, כי מניעת זה אי אפשר אלא בעונש גדול וכו'. הנה ביאר הרב באותו פרק שלא היו עונשי התורה כולם מכוונים כפי גודל החטא וקושיו, כי זהו החלק המעטי שבא בתורה ושאר החלקים כולם הם לתכליות אחרים כמו שזכר, ואיך יחשב אם כן שכר מצוה כפי עונש הניתן בביטולה כיון שאותו עונש אינו תמיד מכוון כפי גודל החטא וקטנותו? כל שכן, שרוב מצוות עשה לא באו לאוין כנגדם, ואיך נלמוד אם כן מתן שכרן מפאת עונש הלאוין אשר נגדם?

ואמנם במה שפירש[366] גם כן בשכר עבירה כנגד הפסדה, שהרצון בו ה'שכר' הניתן על מניעת העבירה שנלמוד אותו מהעונש החטא, אין ראוי שנאמין שכך היא המדה, ושלהיות אדם נמנע מעשות עבירה יקבל שכר כעושה מצוה בהיותו יושב ובטל. ומה שאמרו במסכת קידושין (דף לט, ע"ב): היושב "ולא עבר עבירה נותנין לו שכר כעושה מצוה" כוונתם, שהמצטער בתאוות העבירה שבא לידו וכובש יצרו ולא עשאה – היא מצוה ושכרה רב כגודל מי שטורח בעשיית מצוה, מה אבל לא שהיושב ובטל יקנה שכר כעושה המצוה, שההעדר לא ישווה למציאות במדרגת ההיות. סוף דבר השכל יסבול שיהיה מתיחס השכר בעשיית מצוות עשה עם עונש מצוות לא תעשה, ושמי שיחדל מחטוא ינתן לו שכר מרובה ממי שיעבוד עבודה רבה.

[366] הרמב"ם.
[367] בכתוב: "שפך".

והנה "שופך[367] דם האדם באדם" (בראשית ט, ו) יהרג, אבל אם דם לא שפך לא יקבל שכר בבית דין של מטה. וכן הענין בבית דין של מעלה. ועם היות שיש שכר במה שישמר ממצוות לא תעשה, אין ספק שלא יהיה מתיחס ונערך העשה עם לא תעשה והשכר עם העונש, כל שכן שהתנא אמר: "שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות". והרב יתן דרך לדעת אותו קטן שבישראל באמת אין ראוי לקבלו. וכבר נצטערו על זה האחרונים. זהו הכלל ממה שאמרו בלמוד השני ששיערו במשנה הזאת. ומה שיקשה לדעתם כו'.

והלמוד הג' – הוא באמונות לעיין ולדעת שיש סיבה עליונה מנהיגה. ושלא נפל העולם במקרה ושהוא יתעלה משגיח בתחתונים, ושרמז גם כן באומרו: "דע מה יש למעלה ממך", שיעיין בשפל מדרגתו, ושלא יבטח בשום דבר כי אם בו יתעלה. זהו כלל מאמרם.

וראיתי אני לשאול בזו המשנה שאלות:

השאלה הראשונה – איך אמר: "איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם" כאלו ביד האדם לבור ולבחור דרך לעצמו כרצונו? ואינו כן כי הדרך הישנה כבר ציותה עליו התורה, ואין לו לאדם לבחור דרך אחר כי אם לשמור ולעשות ככל דברי התורה. ואמרו חכמינו זכרונם[368] לברכה שהתורה נקרא דרך שנאמר: "והודעת להם את הדרך אשר ילכו בה" (שמות יח, כ).

השאלה השנייה – איך נאמר שהמצוע[369] בכל הדברים היא הדרך הטובה והישרה? והלא יש דברים שהשלימות ימצא בתכליתם לא באמצעותם – כעבודה והאהבה לבורא ולירא ממנו. ואם תאמר, לא דבר רבי, כי אם מהמדות עם שלא פירשו, הנה גם בהם אמר התנא (להלן פרק ד): "מאד מאד הוי שפל רוח".

השאלה השלישית – למה בא חצי המאמר הזה בלשון נסתר: "שיבור לו לאדם כל שהיא תפארת לעושה ותפארת לו מן האדם". וחציו בא בלשון נכח: "הוי זהיר במצוה קלה... שאין אתה יודע... הוי מחשב הפסד מצוה" וכו'. "הסתכל בשלשה דברים" – שהם כולם דבורים לנוכח.

השאלה הרביעית – כי ראה סתירה בדברי רבי. כי הוא אמר: "שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות". ואמר סותר לזה "הוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה". ואם "אין אתה יודע מתן שכרן של מצות", איך יעשה הערך ההוא ויחשוב שכר מצוה שהוא אינו יודע מה הוא כנגד הפסדה?

[368] מכילתא דרבי ישמעאל יתרו פר' ב.
[369] הדרך הממוצעת.

השאלה החמישית – ואיך יעלה על הדעת שיהיו כל המצוות שוות במדרגתם ושלא נשתדל בקיום האחת מבקיום האחרת? האם נחשוב שכאשר יקרו בזמן אחד שני דברים מתחלפים[370] אם ללכת לשמוע ברכת קידושין ולענות אמן? אם להציל לקוחים למות או פדיון שבויים, ולא נוכל לעשות שתיהן כאחת? שאין ראוי לעזוב המצוה הקלה ולעשות החמורה, ושיהיו בעינינו שווים קטנה וגדולה. והנה התנא עצמו קראם 'קלה וחמורה' והודה בדבריו שיש מצוה בענינה חמורה ממצווה אחרת בענינה.

השאלה הששית – באומרו "והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה". כי זהו כנגד מאמר אנטיגנוס שאמר "אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס". ואם אנחנו לא נבחין בעבודתנו דבר מהשכר, איך יאמר רבי שבבחינת השכר והפרס נעשה מעשה המצות?

השאלה השביעית – במאמר "הסתכל בשלשה דברים" וכו'. אם במה שאמר: "ואין אתה בא לידי עבירה", כי למה ייחס ההסתכלות הזה למצוות לא תעשה ולא למצוות עשה? והנה למעלה דבר ממצוות עשה ולא תעשה ואמרו "הוי זהיר במצוה קלה כמצוה חמורה" אם יפורש על כולם. או שדבר בעשה בלבד. גם בג' הדברים שזכר "עין רואה ואוזן שומעת וכל מעשיך בספר נכתבים" יש להקשות, למה זכר אלה בלבד ולא אמר נפש יודעת ורוח ממללת ויד כותבת וכדומה?

השאלה השמינית – אם היה שבאו בדברי רבי שלושה למודים מתחלפים[371] מהמדות והמצוות והאמונות, ובראשון אמר אומר "איזו היא דרך ישרה" וכו'. ולמה לא אמר ככה בשאר הלמודים – 'הוא היה אומר' הוי זהיר במצוה קלה? 'הוא היה אומר' הסתכל בשלושה דברים? כמנהגו בשאר מאמרי התנאים בגזירות המתחלפות? ולמה כלל שלושת בבר' אומר שזכר בתחלה?

והנני מפרש המאמר באופן יותרו השאלות כולם:

ואומר שכבר ביארתי בהקדמה הראשונה שרבי הוא רבינו הקדוש, והוא רבי יהודה הנשיא, ולמה כינוהו בכינויים האלה. ואחרי אשר בפרק הראשון זכר סדר הקבלה וזכרון חכמי המשנה אשר קבלו זה מזה עד מות רבינו הקדוש, שכתב הפירוש המקובל בספר חיבור המשנה, והיה הפרק ההוא הראשון מיוחד לביאור דברי שמעון הצדיק – מהתורה ומהעבודה וגמילות חסדים כמו שביארתי, ראה בפרק השני הזה לבאר הדרך אשר יביא האדם לשלימותו במעשיו. האם יהיה במעשים כפי השכל העיוני והסברא המיושרת,

[370] שונים.
[371] שונים

או כפי למוד התורה האלהית, או אם יתחברו שניהם יחד השכל והדת. וזהו היסוד אשר עליו נבנה הפרק הזה והקוטב אשר עליו יסובבו מאמריו כולם. והיתה המשנה הראשונה הזאת לרבינו הקדוש, לפי שהוא נמשך בזמן וקבלת התורה אחרי אביו רבן שמעון בן גמליאל, שנזכר בסוף הפרק הראשון. ולכן בא אחריו מאמר בנו רבי. ולא כיון במשנתו זאת להזהיר בני אדם בהנהגת המדות כפי החכמה המדינית וההתפלספות לבקש הדרך האמצעי ולברוח מן הקצוות כמו שחשב הרמב"ם, ושאר המפרשים כולם. כי כבר למדנו התורה הדרך הישרה בכל המדות והגבול הראוי בעשייתם – עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע[372]. ואין צורך לאדם לבקש על פי סברתו והתחכמותו דרך אחר, כי אם שלא ימוש ספר התורה הזה מפיו לשמור ולעשות ככל הכתוב בו[373]. אבל היתה כוונת רבי להגדיל מעלת התורה וכללותה בכל הדברים המביאים אל השלימות. ולזה אמר הנה האדם במה שהוא אדם, כאשר יבחר לעצמו דרך ישרה ללכת בה במעשיו, הלא ישים השתדלותו לבקש הדבר הנאה ולבחור אותו מהמגונה, והברירה הזאת תהיה אם כפי שכלו ודעתו, כמאמר שלמה (משלי כא, ב): "כל דרך איש ישר בעיניו". ואם כפי דעת הבריות שהם המלמדים הכוללים לכל אדם, והוא אומרו: "איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם". רוצה לומר במה שהוא אדם מבלי בחינה אל דת ותורה נבחרת, הלא היא מה שתהיה "תפארת לעושה" שבעיניו הוא דרך יפה ונאות ויתנהג על דעתו. ואם מה "שהיא תפארת לו מן האדם" – והוא הדרך שבני אדם כולם ישביחו עליו שהוא יפה ונאה. או יהיה פירוש שהמעשים המשובחים באדם שראוי שיבחר בהם הם אותם שהם "תפארת לעושה" והתפארת הוא לו במה שהוא אדם בעל שכל ותבונה, לא במה שיעשה בשגם הוא בשר במאכל והמשתה, והמשגל, ועניני חוש המשוש אשר הם חרפה לו, כי אם במה שהוא תפארת לו מהצד שהוא אדם שכלי. והכלל שיבחר הדרך כפי השכל והסברא שהיא לו במה שהוא אדם לא כפי התאוה שהיא לו במה שהוא בעל חי.

ואמר רבי הנה זהו תכלית דרך בחירת האדם במה שהוא אדם, שאין לו אור הדת ונר התורה. אבל אתה בני, שבשם ישראל תכנה לא תעשה כן, ולא תברור דרך ישרה כפי השכל והחקירה הפילוסופית. לא על דעתך ולא דעת אחרים. אבל "הוי זהיר במצוה קלה כמצוה חמורה", כי דרך המצוות הוא הדרך הישרה שבחר השם יתברך לשלימות, כמו ונחלתו ואינם צריכים לדבר אחר. ואין לך לשקול דרך המעשה אם הוא יפה אצלך או הוא תפארת אצל בני אדם, כי אם לבד בהיותו טוב בעיני יי'[374].

[372] לפי קהלת ג, יד.
[373] לפי יהושע א, ח.
[374] לפי במדבר כד, א.

וכמה נאים הדברים האלה היוצאים מפי עושיהם. כי הנה רבינו הקדוש לא נשתלם בלבד בתורה האלהית בכתב ובעל פה. אבל גם לא הניח חכמה יונית ומצרית וכלדית שלא ידעה. ואחרי ההקפה בכולם גזר אומר, שהשלימות הנקנה מהחכמות החצוניות הוא לאדם במה שהוא אדם. אבל כבר תמצא מדרגה אחרת יותר עליונה ממנה במה שהוא ישראל, שיש לה שלימות נקנה באמצעות התורה. וכמו שיש לצומח תכלית מיוחד יקנה בכוחו הזן, ויש לחי תכלית אחר יותר מעליון ממנו יקנה אותו ברוח החיים. ויש לאדם תכלית אחר יותר נכבד ממנו שיקנה בשכלו – ככה יש לעם ישראל מדרגה אחרת יותר עליונה ותכלית אחר יותר חשוב, והוא צורתו והבדלו העצמי כמו שנאמר (ויקרא כ, כו):" ואבדיל[375] אתכם מן העמים" שיקנה שתורה האלהית ומצוותיה. ומדברי אדון הנביאים למד הדברים והאמת האלה שנאמר (דברים ד, ה-ז): "ראה למדתי אתכם חקים ומשפטים כאשר צוני יי' אלהי לעשות כן בקרב הארץ אשר אתם באים שמה לרשתה"; "ושמרתם ועשיתם כי היא[376] חכמתכם ובינתכם לעיני העמים אשר ישמעון את כל החקים האלה"; "ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו וגו'". ומי גוי גדול[377] אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת, וכמו שפירשתי בפסוקים האלה במקומם. ומסכים לזה אמר דוד עליו השלום בצוותו לשלמה בנו "ושמרת את משמרת יי' אלהיך ללכת בדרכיו ולשמור חוקותיו[378] מצותיו ומשפטיו ועדותיו ככתוב בתורת משה למען תשכיל את כל אשר תעשה ואת כל אשר תפנה שם" (מלכים א' ב, ג). ורצה לומר בכל אשר תפנה שם שלא יחשוב שיחסר דבר בתורה מכל הלמוד הטוב שמצא בחכמות, כי כל הדבר והידיעה אשר יפנה ויבקש שם ימצאהו. וכמו שאמרו (להלן פרק ה'): "הפוך בה והפך בה דכולא בה". הלא תראה שבגבורה ובנדיבות ובאהבה לרעים ויראת החטא והצדק, ושאר המדות המשובחות כל כולם ציותה התורה, ועל המיצוע בהם כראוי. הנה בעבור זה היתה עצת רבינו הקדוש, שעם היות שהאדם במה שהוא אדם יבקש לו דרך כפי שכלו, הנה אנחנו לא נתנהג כי אם על פי התורה.

והתבונן מאמרו שלא אמר שלא יעשה אדם הבדל בין מצוה למצוה לעשות החמורה בענינה קודם הקלה בענינה. אבל אמר: "הוי זהיר במצוה קלה כמצוה חמורה". ורצה בזה שמלבד עשיית המצוות וקיומם, הנה עוד יצטרך האדם שישם בעשייתם השתדלות

[375] בכתוב: "ואבדל".
[376] בכתוב: "הוא".
[377] לפי בראשית יב, ב.
[378] בכתוב: "חקתיו".

וזריזות. והוא שם נאמר על החשק והאהבה והשמחה במעשה המצוות. כי מה שיעשה האדם בחפץ גדול ושמחה רבה יהיה זהיר לעשותו. ולכן אמר שבין שתהיה המצוה שתבא לידו קלה או חמורה תמיד יעשה מה שיעשה מהמצוות בזריזות גדול וחשק ושמחה. והודה אם כן התנא בזה המאמר שיש מצוות קלות ומצוות חמורות בענינם. ולכן אמר שלא יעזוב הקלה כדי לעשות החמורה. אבל אמר שכל מצוה אשר יעשה קלה או חמורה יעשה בזריזות וחפץ גדול, וכמאמר התנא (להלן פרק ד): "הוי רץ למצוה קלה". רוצה לומר, שאפילו שתהיה קלה יעשנה במרוצה ובזריזות. ואמר בסיבת זה – "שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות". ופירושו אצלי שלא ידענו אם ינתן השכר במצוות מפאת מעשה המצוה בעצמותה כדעת קצת המחברים, או אם ינתן עליהם השכר מפאת החשק והשמחה והערבות אשר יהיה לאדם במעשה המצוות, כדברי הרב ן' חסדאי ודעתו. ואחרי שאין אנו יודעים אמתת הדרוש הזה ראוי שנשתדל בשני הענינים יחד. רוצה לומר – בקיום המצוות ועשייתם, ושנעשה אותם באזהרה רבה ועריבות גדול. וזה ענין אומרו: "שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות". רוצה לומר אם ינתן השכר על עצם או על הזריזות והעריבות המתחבר אליה.

וכבר הזהירה התורה על שני הדברים אם על פעל המצוות בעצמם כמה מהפעמים "ושמרתם לעשות כאשר צוה יי' אלהיכם אתכם" (דברים ה, כט); "וזאת המצוה החקים והמשפטים אשר צוה יי' אלהיכם ללמד אתכם לעשות" (דברים ו, א). ועל הזריזות והשמחה אמר (דברים כח, מז): "תחת אשר לא עבדת את יי' אליהך בשמחה וטוב לבב", להגיד שהשמחה שהיא עצם הזריזות הוא תנאי עצמי במעשה המצוות. ועל שניהם יחד אמר דוד עליו השלום (תהילים יב, יט): "גם עבדך נזהר בהם בשמרם עקב רב". ולא אמר 'גם עבדך' לרבות את דוד כי אם לרבות הזריזות, על מעשה המצוות יאמר 'עבדך' גם כן הוא נזהר בהם. רוצה לומר במצוות שזכר למעלה בשמרם, לפי שבזה 'עקב רב'. כלומר שבחבור הזריזות עם שמירת המצוות ועשייתם יהיה העקב והשכר יותר רב ממה שיהיה בעשייתם מבלי זריזות. ולפי שאולי יצר לב האדם רע מנעוריו[379], יעכבהו מזה כשיראה שבעשיית המצוה יפסד ממונו או יצטער גופו. לכן אמר להשיב לזה: "והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה". רוצה לומר, שנחשוב ערך ההפסד הנמשך מפעל המצוה שהוא כאפס ותוהו בגודלו והתמדתו כנגד השכר המגיע ממנה לנפש, וכן יחשוב האדם השכר והתועלת המגיע לממונו ולהנאת גופו ממעשה העבירה שהוא כקקיון "שבן לילה היה ובן לילה אבד" (יונה ד, י), כנגד ההפסד המגיע מפעולתה לנפשו. כי השכר וההפסד

[379] לפי בראשית ח, כא.

ההחלטי הוא בערך הנפש לגודלו ולנצחיותו, והטובות והרעות הגשמיות – "הבל המה מעשה תעתועים בעת פקודתם יאבדו" (ירמיה י, טו). ועם היות אין אדם יודע מתן שכרן של מצוות הנה אמר: "והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה", לפי שאף על פי שלא נדע שכר כל מצוה ומצוה כמה הוא, ידענו ששכר מצוות בהאי עלמא ליכא[380] ושהשכר האמתי הוא לנפש בעולם הנשמות, שהוא גדול לאין שיעור מהטוב הגשמי עד שכמעט אינו נערך אליו. וכמו שדרשו על (ישעיה סד, ג): "עין לא ראתה אלהים זולתך" וכו'. ועל דרך זה אמר שלמה (משלי כ, יז): "ערב לאיש לחם שקר ואחר ימלא פיהו חצץ".

והנה אנטיגנוס אמר שלא נעבוד את השם יתברך "על מנת לקבל פרס", ורבי לא חלק עליו, אבל אמר שכאשר יפגע בו מנוול זה הוא שטן יצר הרע, וישים לפניו השכר המגיע מהעבירה, וההפסד המגיע מהמצוה שהוא הנפשי, או בעונש הרוחני גם כן, כי בזה ישכך חמתו וישיב שולחו דבר. הנה אם כן בשעת העבודה הרצויה לא יצטרך לשום נגד פניו דבר מהשכר והעתיד, אבל בהשתרר עליו הצר הצורר[381] ומחשבותיו, יחשוב בשכר ובעונש הנפשיי כדי להרחיק הסתתו מעליו. ועם זה תדע גם כן, כי לא דבר רבי מהפרס הגשמי שזכר אנטיגנוס, כי אם מהשכר שהוא הנפשיי.

ואמנם אומרו אחרי זה: "הסתכל בשלשה דברים" אינו ענין בפני עצמו אבל הוא תשלום הלמוד הקודם. כי בעבור שאמר "הוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה", הוצרך לומר שלא יעלה בלבו שום ספק מענין השכר והעונש אשר זכר, אבל שיסתכל וישים תמיד לנגד עיניו שיש למעלה ממנו "עין רואה ואוזן שומעת" שהוא כינוי להשגחה האלהית הפרטית, ועם זה לא יבא לידי עבירה שהיא המינות והדעת הנפסד בענין ההשגחה, כי זהו מה שקרא כאן עבירה. רוצה לומר – המחשבה האפיקורוסית. ולכן אמר: "ואין אתה בא לידי עבירה" לרמוז אל האמונה הכוזבת, ולא אמרו על ההתרחק ממצוות לא תעשה. ולפי שסוגי פעולות האדם יוכללו בשלושה סוגים: סוג המחשבות והדברים אשר בלב, וסוג הדברים הנאמרים, וסוג הפעולות המעשיות. ולכן אמר שהידיעה האלהית תכללם כולם. ואמר: "עין רואה" – כנגד המחשבות כמו שאמר (שמואל א, טז): "וייי יראה ללבב", כי העין האינושי אינו עין רואה, לפי שלא ישיג ויראה כי אם שטחיות הדבר לא פנימיותו. אמנם העין האלהי הוא עין רואה, לפי שהוא בוחן לבות וכליות[382]. וכנגד הדברים הנאמרים אמר:

[380] לפי קידושין לט, ע"ב ועוד.
[381] לפי במדבר י, ט.
[382] לפי פיוט "אדון הסליחות".

"ואוזן שומעת", רוצה לומר כל אשר יצא מפיך נגלה באוזניו יי' צבאות[383]. וכנגד הפעולות המעשיות אמר: "וכל מעשיך בספר נכתבים", רוצה לומר מושגים לפניו שאין שכחה. וכבר נמצא כל זה בתורה ראה ראיתי וירא יי' ואמר וישמע יי' "שמעתי את תלונות[384] בני ישראל" (שמות טז, יב). ומשה עליו השלום אמר (שמות לב, לב): "מספרך אשר כתבת". **הנה הותרו במה שפירשתי השאלות כולם וידענו שהמאמר מקושר ואחד.**

משנה ב

שלושה תנאים נקראו רבן גמליאל. האחד – רבן גמליאל הזקן בן רבן שמעון בנו של הלל. והב' – רבן גמליאל בר מחלוקתו של רבי יהושע שהיה נכדו של אותו רבן גמליאל הזקן כמו שביארתי בהקדמה הראשונה. והג' – הוא זה בנו של רבי הנזכר שהוא רבי הוא רבי יהודה הנשיא הוא רבינו הקדוש כמו שזכרתי פעמים, והוא אשר נתמנה נשיא אחרי מות אביו.

האמנם איך נכתבה המשנה הזאת שאמר רבן גמליאל בהיותו נשיא אחרי מות אביו בתוך חבור המשנה אשר עשה רבי בחייו. אם לפי שאמרה בחיי אביו ואביו כתבה במקום הזה בשם גמליאל בנו, ואחרי מותו שנתמנה הבן נשיא, הוסיפו בשמו מלת רבן שהונח לו מפני הנשיאות. ואם שהמשנה הזאת בכללותה לא כתבה רבי בחייו, אבל אחרי מותו נתוספה במקום הזה. וכדומה לזה תמצא במסכת פסחים (דף נ, ע"א) בסוף פרק 'מקום שנהגו', שכתוב שם במשנה ששה דברים עשה חזקיהו המלך וכו'. ובפרקא קמא דברכות (דף י, ע"ב), הובאה כל אותה ההלכה בשם ברייתא, ולא מצאנו ידינו ורגלנו בבית המדרש לתקן זה, אם לא על פי מה שכתב הרמב"ם בפירוש משנת פסחים שזאת ההלכה אינה משנה אבל תוספתא. והוא ממה שיוכיח שאחרי חבור המשנה נתוספו בה מאמרים נבחרים שנאמרו אחרי מות רבי. וגם בתלמוד שלנו יש הרבה הלכות שכתבום רבנן סבראי[385] אחרי אחרי פטירת רבינא ורב אשי מחברי התלמוד, כמו שמפורסם זה בספרי סדר הקבלה.

והר"ם ושאר המפרשים פירשו: "דרך ארץ" – על האומנות ועל המלאכה. ויהיה ענינו ומאמריו על דרך טובה חכמה עם נחלה שהאדם ישתדל בבקשת פרנסתו ויגיע כפיו, שאז מצד תורתו ידע ממה שראוי להזהר, ומצד מלאכתו יהיה לו צורך פרנסתו ולא יצטרך לרמות בני אדם לבקש מחייתו, ושזהו אמרו: "שיגיעת שניהם משכחת עון".

[383] לפי ישעיה כב, יד.
[384] בכתוב: "תלונת".
[385] סבוראים – תקופתם היא לאחר האמוראים.

ואני ראיתי לשאול במשנה הזאת שמונה דברים כמו ששאלתי בדברי אביו:
השאלה הראשונה – למה אמר: "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ", ותפס בזה לשון יופי והיה ראוי לומר צריך תלמוד תורה עם דרך ארץ, כי אין הענינים התוריים נתלים בנאה ובמגונה כי אם במועיל והצריך כפי התורה?
השאלה השנייה – באומרו: "שיגיעת שניהם משכחת עון". כי למה לא נתן התכלית לעשיית הטוב והישר או לקנות חיי עולם הבא? ואמר משכחת עון שהוא לבד סור מרע? גם שיקשה אומרו "משכחת", כי מגמת האדם ראוי שתהיה בסור מרע ועשה טוב, לא להביא לידי שכחה העון והיה ראוי לומר מסירה העון?
השאלה השלישית – באומרו: "וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה". ומאין למד רבן גמליאל זה האם כל חכמי ישראל היו בעלי מלאכה ואומנות. אין ספק שעם היות שהיו מהם בעלי מלאכה לדלותם, כבר היו אחרים רבים שתורתם היה אומנותם ולא היו בעלי מלאכה. ואביו יוכיח וכל משפחתו.
השאלה הרביעית – באומרו: "וגוררת עון". והוא מאמר זר מאד. שלא די שנאמר שהתורה שאין עמה מלאכה לא תהיה משכחת העון, אלא שגם התורה ההיא גוררת עון? ואיך התורה עם מלאכה או מבלתה תגרום עון?
השאלה החמישית – באומרו: "הוו זהירין ברשות". מה שהוא לא הזהיר להתרחק מהרשות, ולא אמר גם כן שיתקרב האדם אליו, אבל אמר לבד "הוו זהירין ברשות", ולא ביאר מה האזהרה הזאת האם ההקרבה אליו או ההרחקה ממנו?
השאלה השביעית – באומרו: "עשה רצונו כרצונך". ולא ידענו מלת רצונו על מי אמרו? אם נאמר על השם יתברך, היה לו לומר עשה רצונו של הקב"ה כרצונך. כי הנה לא נזכר בדבריו עד פה שמו של הקב"ה, ואיך יאמר עליו רצונו?
השאלה השמינית – אם היו במאמריו אלה למודים ומוסרים מתחלפים[386], למה לא אמר בכל אחד מהם "הוא היה אומר", והיה ראוי שיאמר כן במאמר השני שאמר: "וכל העוסקין עם הציבור", ובמאמר השלישי "הוו זהירין ברשות", כמו שאמר במאמר הרביעי הוא היה אומר: "עשה רצונו כרצונך".
והנני מפרש המאמר באופן יותרו השאלות:
ואומר שרבן גמליאל במה שאמר: 'דרך ארץ ומלאכה' לא כיון אומנות הידיים כי אם על החכמה המדינית וידיעת המדות המשובחות והנהגתם. כי על זה נאמר באמת "דרך ארץ" ושם "מלאכה" עליו נאמר גם כן, לפי שהידיעה המדותיית תכליתה המעשה. וכן

[386] שונים.

נקרא בדברי הפילוסופים מלאכה גם. כי התורה האלהית היא בערך הטבע בהיותה ממסדר עליון בורא הכל, וההנהגה המדינית היא בערך המלאכה אשר יעשה אותה האדם. וכמו שהמלאכה האנושית משלמת לטבע ותיפה אותו, ככה חשב החכם הזה שההנהגה המדינית שהיא מפעל השכל המעשי, תהיה מיפה ומכשיטה להנהגה התוריית. ולפי שרבינו הקדוש אביו אמר במשנה הראשונה כפי מה שפירשתי בה, שאין צריך לבן ישראל לבחור דרך ישרה כפי הסברה והחקירה השכלית כי אם כפי התורה. לכן אמר רבן גמליאל זה שעם היות הדבר כן, שלהכרח השלימות האמתי לא יצטרך האדם כי אם התורה האלהית, הנה עם כל זה לענין ההנהגה ודרך בני אדם "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ". רוצה לומר, יפה ונאה עם תלמוד תורה הנהגת דרך ארץ כפי המדות. ולכן לא אמר הכרחי ולא צריך. אבל אמר יפה, לפי שלא בא להודיע הכרחיותו כי אם יופיו כפי הנראה, שביגיעת שניהם משכחת עון להגיד שבהתחשב התלמוד וההנהגה המדותיית עם התורה. הנה היגיעה וההשתדלות וההתלמדות ההוא בשניהם פעם בזה ופעם בזה תהיה משכחת עון, לפי שאוולת המחשבות הרעות אינה נקשרת כי אם בלב הנעור והרק מתלמוד תורה, ופנוי מההנהגה השכלית. אבל כשיהיה האדם משתדל ועמל בשתי הידיעות האלה לא יתן לבו אל התאוות הגשמיות ולא יחטא.

והנה לא נתן בזה[387] תכלית אחר מקנין השלימות, לפי שהוא נמשך מהתורה מפאת עצמה מזולת ה"דרך ארץ". אמנם מהיגיעה וההתעלמות ב"דרך ארץ" עם התורה ימשך טרדת הלב וישכח העון. ונתן טענה על יופי חבור השכל והדת באומרו: "וכל תורה שאין עמה מלאכה לסוף בטלה", כלומר שהתורה כשינהג האדם לימודה כפי ההנהגה המדינית מצד העת והמקבלים תערב לשומעיה. אבל כשלא תהיה עם למוד התורה – מלאכת הנהגת דרך ארץ לא תתמיד, כי יקוצו בה השומעים, וגם החכם עצמו לא יסבול למודה באופן שתהיה בטלה. הלא תראה שהחכמים הראשונים בתוך הגירסא היו מכניסין מילי דבדיחותא כדי לשמח התלמידים, לתת פנאי ללמוד התורה שלא תכבד עליהם ותבא להיות בטלה. ומאותו הביטול יבא העון, כי אין עון חמור וקשה כביטול התורה. הנה אם כן אומרו: "וגוררת עון" לא אמרו על התורה שהיא תגרום העון חלילה כי אם על ביטולה שביטול התורה יגרום העון למתרחקים ממנה, ושלכן היה "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ", כי המלאכה וההנהגה המדותיית מסבב התמדת התורה וקביעותה. **והמאירי** פירש זה על התוכחת החכמים, כי החכם בהוכיחו את בני אדם צריך שיוכיחם בנחת ודרך חבה, ולא דרך קנטור וכעס, לפי שבני אדם יקוצו בקנטור ובתוכחה הנמרצת

[387] בתלמוד תורה עם דרך ארץ.

ויחפשו תואנות ממומי המוכיח לומר לו "טול קורה מבין עיניך" (בבא בתרא טו, ב). ומפני זה צריך בלמוד התורה ותוכחתה דרך ארץ למלמד ומוכיח, שיהיה באופן שלא יקוצו בדבריו השומעים ושעל זה אמר: "שיגיעת שניהם משכחת עון וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה". וכן אמרו חכמינו זכרונם לברכה (תענית ז, ע"א) : כתוב "יערוף[388] כמטר" (דברים לב, ב) וכתוב "כטל" לא קשיא כאן בתלמיד חכם הגון כאן בתלמיד חכם שאינו הגון. רצו שהתלמיד חכם שהוא הגון תזל אמרתו כטל המתמיד בכל יום. ואין שום אדם כן וכו'. והתלמיד חכם שאינו הגון תורתו כמטר שנתן בקולות וברקים ולעתים רחוקים, ויקוצו בו רבים מבני אדם. והוא גם כן מה שאמרו (יומא כב, ע"ב): אין ממנין[389] פרנס על הצבור אלא אם כן קופה של שרצים תלויה אחריו שאם יאמר דבר שאינו הגון אומרין לו חזור לאחורין. והכונה שישתדל מפני זה להוכיח בנחת ובערבות. והענין הזה הוא אמתי בעצמו וקרוב למה שבארתי אני במשנה הזאת, עם שאינו מתישב היטב כפי המלות ואיך שיהיה. **הנה הותרו בזה ארבעה השאלות הראשונות**.

עוד ביאר[390] שכמו שהתורה מבלי דרך ארץ סופה בטלה, ככה הדרך ארץ מבלתי תורה הוא בטל בעצמו לקיים מה שאמר: "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ", לא האחד מהם מבלתי האחר. והביא על זה שתי ראיות: האחד – מהעוסקים עם הצבור שהוא דרך ארץ נאות בעצמו וחלק מחכמת המדות, רוצה לומר – הנהגת המדינה. ועם היות דבר הגון ונאה בעצמו, הנה לא יושלם כי אם בהתחבר אליו התורה, והוא שיהיו עוסקים לשם שמים לא לתכלית שררה והתפארות והרבנות, כי אם לעבודת האל ולקיום תורתו, שיחשבו ויאמינו שהצלחת עניני הצבור לא תושג עם פאת השתדלותם כי אם מפאת ההשגחה העליונה, בזכות אבותם של הצבור שהם אברהם יצחק ויעקב ומשה ואהרן ושאר הנביאים והחסידים, שהוא מה שסייע בכל דור ודור להעמדת האומה וקיומה בין כמה זאבים. ושאין ראוי לתמוה מאשר זכות האבות יגיע לזרעם אחר עבור ג' אלפים שנה, כי הנה צדקתם של האבות הקדושים ההם עומדת לעד לאלף דור. ולפי[391] שהיה המאמר הזה מרבן גמליאל לימוד לבני דורו ולפרנסי צבורו אמרו, דבר על לבם אין לכם שתאמרו אם הצבור בזכות אבותם ינצל מצרותיו, מה אנחנו יושבים עליו עד מתנו ואין לנו בזה שכר אחרי ש"זכות אבותם מסעייתם". לזה אמר: "ואתם מעלה אני עליכם שכר כאלו עשיתם", שהוא כדברי המפרשים שבעבור שזכר למעלה לשם שמים שהוא כינוי

[388] בכתוב: "יערף".
[389] בנוסח אצלינו: "מעמידין".
[390] המאירי.
[391] הראייה השנייה.

להקב"ה שוכן שמים, לכן אמר כאילו מדבר בשמו ברוך הוא – שהוא מעלה עליהם שכר. רוצה לומר, שהוא יתברך יתן שכר טוב אל העוסקים עם הצבור כאילו הם עושין כל הטובה וההצלה אשר יבא עליו. וכיון בזה שאין ראוי לפרנסים לבקש שכר טרחם במה שיתעסקו עם הצבור, כי השם יתעלה יתן שכרם משלם עם היותו פועל הטובה ולא הם, וכמאמר הנביא (ישעיה מא, ד): "מי פעל ועשה קורא הדורות[392] מראש". רוצה לומר, מי הוא אשר יקרא פועל הטובות וההצלחות – הוא האל יתברך קורא הדורות מראש שיקרא ויקבץ זכות האבות להגין עליהם.

והמאירי פירש שזכות אבותם מסייעתם חוזר לעוסקים עם הצבור. לפי שבידוע שאין ממנין פרנס אלא אם היתה לו זכות אבות. ואיפשר לפרש "מעלה אני עליכם" – כאילו עשיתם, שאמר רבן גמליאל על עצמו כנגד פרנסי דורו, כלומר אל תחשבו שאני פוחת מעלתכם במה שאמרתי זכות אבותם מסייעתם אינו כן, כי אני מעלה עליכם שבח וזכות ומתפלל שיבא עליכם שכר רב כאילו עשיתם כל הטובה וההצלחה בההשתדלותכם וזכותכם. והביא ראיה שנית באומרו "הוו זהירין ברשות". רוצה לומר, הנה גם כן יש דרך ארץ אחר ההנהגה המדינית, והיא עבודת המלכים והשרים שהיא באמת מלאכה רבה ועבודה מסוכנת, אם לא יצטרף אליה זכות התורה ומעשה המצוות. וכמה הטיב הרב המורה בפרק ט' חלק ג', כשהמשיל הסכנות העצומות אשר יבקש לו האדם בבחירתו באומרו זכרונו לברכה כהרכבת הימים ועבודת המלכים וכו', כי שניהם מתיחסים במהירות הסכנה ופשע בינם ובין המוות. וכמו שבהרכבת הימים הרוח הוא המנהיג המסייע והעוזר או המעכב והמונע והמסער בערתו, ככה בעבודת המלכים רוח המושל הוא המקרב לאדם או המרחיק או אותו ובו החיים, והמוות כמו שאמר (משלי טז, טו): "באור פני מלך חיים", וההפך "חמת מלך מלאכי מות" (שם שם, יד).

הנה בעבור זה אמר "הוו זהירין ברשות", כי רשות כמו שפירשתי נאמר על השרים והמלכים, לפי שהכל ברשותם. וראוי לעובדיהם שיזהרו מאד בדבורם ובמוראם ובזריזות עבודתם, ולא יבטחו באהבתם שימחלו על כל דבר פשע[393].

ונכלל עוד באזהרה שלא יתגאה מפני קורבתם אליהם להתנהג בזדון עם האנשים ולצערם. ולכן אמר: "הוו זהירין ברשות", אם במוראם וכבודם ועבודתם ותשמרו עצמיכם מחטוא אליהם בכל דבר, לפי "שאין מקרבין לו לאדם אלא לצורך עצמן", כי מצד גבהות לבבם לא יבחרו בבני אדם רק למלאת רצונם, ואם יקלו מעט מצער מרצונם ירחיקום

[392] בכתוב: "קרא הדרות".
[393] לפי שמות כב, ח.

ויזיקום, כי לא יחסרו להם משרתים. גם בענין השני לא יבטחו באהבתם לגזול ולעשוק בני אדם או להשתרר עליהם. כי הנה המלכים אינם אוהבים בעצם לשום אדם. הן אמת "בשעת הנאתן נראין כאוהבין", רוצה לומר גם בשעת ההנאה שלהם אינם אוהבים אבל נראים כן. ובאשר יחטאו עבדיהם ויתרעמו מהם לא יצילום ולא יכפרו פשעם, והוא אומרו: "ואין עומדין לו לאדם בשעת דחקו", וכמאמר שלמה (משלי כא, א): "פלגי מים לב מלך ביד יי'". רוצה לומר, כמו שהמים בעצמם הם מהירות התנועה, ובלתי שומרי התמונות כן לב המלך שאינו שומר אהבה לשום אדם וזהו: "פלגי מים לב מלך".

ואמנם ענין המלך וההצלה מסכנתו תלוי בעבודת האדם לשם יתברך, לפי ש"ביד יי' אל כל אשר יחפוץ[394] יטנו" (משלי כא, א). ומפני זה סמך השלם הזה מאמר "עשה רצונך כרצונו" כאילו אמר אם תרצה להנצל מסכנות המלכים, צריך שתעשה רצונו של הקב"ה בקיום מצוותיו בזריזות גדול והמיית הלב ושלימות הכונה, כמו שיהמה לבך ותחרד לעשות רצונך באופן שהשם יתברך ימצא רצונך, כמו שהוא ממלא רצונו, שכל אשר יחפוץ יעשה כן ימצא ויעשה רצונך בעולם. ואם תאוותך ויצרך יסיתך בהפך זה בטל רצונך היצרי והתאוני מפני רצונו וקיום תורתו, כדי שבזכות זה יבטל השם רצון אחרים אויביך מפני רצונך. והנה לא אמר שיבטל השם רצונו, לפי שאין בו יתעלה ביטול רצון, כי עם היות שישנה גזירותיו כפי הכנת המקבלים לא יפול בו שינוי רצון כלל, וכמו שאמר (מלאכי ג, ו): "אני יי' לא שניתי". ואיפשר לפרש "עשה רצונו כרצונך" – במצוות עשה. "בטל רצונך מפני רצונו" – במצוות לא תעשה. והנה אמר רצונו סתם על הרצון האלהי, לפי שלא יאמר רצון מוחלט כי אם רצונו יתברך הפשוט, כי רצון כוח אדם הוא מכוון לתכלית מן התכליות – יניעהו פעמים השכל ופעמים התאוה, ולכן לא יאמר רצון בהחלט. אמנם הרצון האלהי הוא הנקרא באמת רצון מוחלט, לפי שהוא עצמותו ואין דבר אחר שיניעהו. ולכן באומרו עשה רצונות יובן על השם יתברך שהוא הרצון החלטי.

ואיפשר לפרש: "עשה רצונו כרצונך" על ה'רשות' אשר זכר. כי אחרי שאמר: "הוו זהירין ברשות" ביאר ענין האזהרה ההיא באומרו עשה רצונו של מלך או השר אשר תעבוד לפניו בזריזות וחפץ גדול, כמו שאתה עושה רצונך, כדי שהרשות יעשה רצונך כרצונו. וכן תבטל רצונך מפני רצונו של הרשות, כדי שהוא יבטל רצון אנשים אחרים מפני רצונך. והנה לא אמר שיבטל הרשות רצונו בעבור רצון העובד לפי שכבר אמר: "שאין מקרבין לו לאדם אלא לצורך עצמן", ואם כן הם לא יבטלו רצון עצמם בשום צד אבל יבטלו רצון אחרים בעבור רצונך.

[394] בכתוב: "יחפץ".

האמנם למה בזה המאמר האחרון כתב: "הוא היה אומר", הוא לפי ששאר המאמרים אמרם רבן גמליאל יחד, ומסדר המשנה ראה לחבר אליהם מאמר אחר שהוא אמר בזמן אחר מפני שהיה מתיחס למאמרים אלה, ולכן אמר עליו "הוא היה אומר", לפי שהיתה אמירה אחרת בזמן אחר. הנה התבאר מזה כולו שרבן גמליאל כל דבריו היו לבאר שורש אחד והוא ש"יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ", לא התורה מבלתי דרך ארץ, ולא הדרך ארץ מבלתי התורה. **וכפי מה שפירשתי הותרו השאלות כלם**.

גם נוכל לומר שהעיד במאמריו אלה להזהיר האדם על הנהגת עצמו. תחלה – בתלמוד תורה ודרך ארץ במאמר הראשון. ואמר במאמר השני – שאם תזכה לזה תבא להנהיג את הצבור ולהיות ראש ופרנס בקהל יי'[395]. ואם תזכה לזה תזכה עוד להיות שר וגדול עם מלכים ויועצי ארץ[396], ועל זה בא – המאמר השלישי. ואם ככה את עושה חפץ השם בידך יצלח, ותבא להתקרב אל מלך מלכי המלכים הקב"ה, ועליו בא המאמר הרביעי – "עשה רצונו כרצונך".

הנה אם כן למדנו מדברי רבן גמליאל למודים: האחד – ש"יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ", וכבר נמצא אליו סמך מן התורה במינוי השופטים שאמר משה רבינו עליו השלום (דברים א, יג): "הבו לכם אנשים חכמים ונבונים", שחכמים הוא בתורה ונבונים הוא בדרך ארץ. ועל המשוללים מזה אמר בשירת האזינו (שם לב, כח): "כי גוי אבד עצות המה ואין בהם תבונה". לו חכמו ישכילו זאת יבינו לאחריתם. והלמוד הב' – שהעוסקים עם הצבור יהיו עוסקין עמהם לשם שמים, וגם זה מדברי משה לקחו שאמר (דברים א, טז): "שמוע[397] בין אחיכם ושפטתם צדק בין איש ובין אחיו וגו'"; "לא תגורו מפני איש כי המשפט לאלהים הוא" (דברים א, יז). הלמוד הג' – "הוו זהירין ברשות", שיהיה האדם זריז וזהיר בעבודת הגדולים, ולמדנו זה ממה שנאמר לישראל במעמד הנבחר (שמות יט, כב):"וגם הכהנים הנגשים אל יי' יתקדשו פן יפרץ בם יי'". והשם הוכיח לאהרן ומרים: "ומדוע לא יראתם לדבר בעבדי משה[398]" (במדבר יב, ח), כלומר הוו זהירין בעבודת מלככם. והלמוד הרביעי – שנעשה רצון אבינו שבשמים ורצונו הם מצוותיו אשר צוונו לעשות, וכמו שאמר (דברים ד, ב): "לא תוסיפו[399] על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם ולא

[395] לפי במדבר טז, ג.
[396] לפי איוב ג, יד.
[397] בכתוב: "שמע".
[398] בכתוב: "במשה".
[399] בכתוב: "תספו".

תגרעו ממנו לשמור את מצות יי' אלהיכם". ובדברי שלמה ובמאמרי חכמינו זכרונם לברכה כמה מהראיות תמצא על כל דבר ודבר מזה. ולא זכרתים מיראת האריכות.

משנה ג

הלל זה הוא הלל הזקן שכבר קדם זכרו. וראוי לשאול במאמרו זה שלושה דברים:

האחד – למה נזכרו מאמרי הללהזקן פה אחרי דברי רבן גמליאל ודברי רבינו הקדוש אביו, בהיות הלל קודם להם ששה דורות כמו שפירשתי בהקדמה הראשונה?

והב' – למה הביא בהלל גזירות מתחלפות במאמר אחד שהם: "אל תפרוש מן הצבור, ואל תאמן בעצמך עד יום מותך", וכן שאר המוסרים שבאותו מאמר? ומה הגיע אליו לקבץ במאמר אחד מוסרים רבים אם היו מתחלפים, ואין יחס לזה עם זה? והיה ראוי שיזכור בכל אחד מהם 'הוא היה אומר'.

והג' – במאמר "אף הוא ראה גולגולת אחת", כי אין בספור הזה מוסר ולא גזירה מדעית כלל? והעובדה ההיא אין לה ענין בכאן, כי לא זכר אחר שקרהו בכל ימיו של הלל, ומה לי לזכור זה?

והנראה אלי בזה שאחרי שהביא מסדר המשניות דעת רבינו הקדוש ודעת רבן גמליאל בנו, שהוא בצד מה סותר אליו בזה הדרוש. רוצה לומר אם צריך לאדם למוד התורה חקירה פילוסופית והנהגה מדינית הנקראת "דרך ארץ", אם לא הביא אחרי זכרון דעותיהם מאמרים מהקדמונים יראה מהם סיוע לדעת רבינו הקדוש ודעת חכמים אחרים גם כן, שנראה שיסייעו לדעת רבן גמליאל בנו. ומפני זה הביא מאמרי הלל עם היותו זקן מהם כמה וכמה מהשנים, להוכיח מדבריו שהם סיוע לדברי רבי. כי הנה הלל להמשכו אחרי דעתו שנזכר בפרק הראשון (לעיל פרק א) "הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה ודלא מוסיף ייסוף ודלא ייליף קטלא חייב", ושאר המאמרים שמה, אמר עוד הולך לשיטתו באותה סברא "אל תפרוש מן הצבור", להגיד שזכות הרבים עדיף.

וכבר חשב הכוזר שהתפלה בהתיחד האדם תהיה יותר זכה ובמחשבה פנויה, מאשר תהיה בהיותה בקהל. וביאר לו החבר שגם בה אין ראוי לפרוש מן הצבור מטענות: הראשונה – שהצבור אינם מתפללים במה שיהיה בו הפסד ליחידים אחרים מה שאין כן היחיד שיתפלל בצרכיו. ואיפשר שיהיו בהזק הצבור כמי שיש לו תבואה שמתפלל על עוצר הגשמים למוכרה ביוקר? ומתנאי התפלה הנענית שתועיל לעולם ולא תזיק לאחר בשום פנים. אמר עוד הולך לשיטתו באותה סברא "אל תפרוש מן הצבור" – להגיד שזכות הרבים עדיף. הב' – שהיחיד אולי יעקבוהו עונותיו, אמנם הצבור יסתייע

מזכות המתפללים, ואם ימצא פשיעה באחד ימצא זכות באחרים. וישתלם הכלל בעבור הפרטים, והדבר דומה למי שישתדל לחזק את ביתו מיראת האויבים הלוחמים בעיר ואינו רוצה להכנס עם אנשי המדינה בהעזרם על חיזוק חומותם, כי הוא מוציא הרבה ועומד על הסכנה. אמנם הנכנס עם הצבור מוציא מעט ועומד בבטחה, כי מה שיקצר האחד משלימו האחר. והיחיד בצבור הוא כאבר האחד בכלל הגוף. ואילו היה מקפיד הזרוע אל דמו כשהוצרך אל ההכאה, היה נפסד הגוף כולו ויפסד הזרוע בהפסדו. ולכן טוב שיסבול היחיד הצער גם המוות כדי להציל את הצבור, וכמו שהאריך בזה דברי שלום ואמת[400]. ועל כן נאמר בתורה (דברים כט, כ), על המתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי שהיה מעונשו "והבדילו יי' לרעה מכל שבטי ישראל", כי בהיותו נפרש מן הצבור יובדל לרעה. ורבצה בו כל האלה הכתובה בספר התורה, לפי שהתורה נתנה לכללות ישראל. ולכן היה אהרן אוהב שלום, וההסכמה והתאחדות בני ישראל. ואם כן אין ראוי לאדם שיתנהג על פי שכלו, אבל שיתחבר עם הצבור שקבלו עליהם מצוות התורה לעשותם. ונתן הסיבה למה יתחבר אל הצבור לעשות כמעשיהם, ולא יתנהג על פי שכלו באומרו אבחר דרכי על פי שכלי. ואמר: "אל תאמן בעצמך עד יום מותך", רוצה לומר לא תישען על בינתך להתנהג בה, כי אולי תפותה וכמה מהפעמים הדמיון הכוזב משיב חכמים אחור ודעתם יסכל[401]. וכמו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה (ברכות כט, ע"א): שיוחנן כהן גדול שמש בכהונה גדולה שמונים שנה ובסוף נעשה צדוקי, ולכן אמרו אין הקב"ה מיחד שמו על צדיקים בחייהם עד שבפרקא קמא דראש השנה (דף יז, ע"א) מנו את הפורש מן הצבור עם אותם שאין להם חלק לעולם הבא. ובפרקא קמא דתענית (דף יא, ע"א) האריכו בעונשו ש"אל יראה בנחמת הצבור".

הנה אם כן, אין ראוי לאדם שיבטח בשכלו המעשיי ובדרך ארץ שלו להיישיר מעשיו והנהגותיו, כי ברב הפעמים יחטא, אבל שיתחבר לרבים ויעשה כמעשיהם על פי התורה, וכמו שאמרה השונמית לאלישע (מלכים ב ד, יג): "בתוך עמי אנכי יושבת[402]". ואמר: "ואל תדין את חבירך עד שתגיע למקומו", לפי שאין ראוי לאדם שיבטח על שכלו לומר לא אחטא בעצמי כמו שעשה פלוני, לפי שהיה סכל ופתי, כי אולי בבא עתו ובהגיעו למדרגתו, גם הוא יחטא כמוהו, וכמו שאמרו בפרק חלק (סנהדרין קב, ע"ב): אי הוית כההוא הוה נקיטת בשפולא ורהיטת אבתרא[403].

[400] לפי אסתר ט, ל.
[401] לפי ישעיה מד, כה.
[402] בכתוב: "ישבת".
[403] בנוסח אצלינו: "א"ל אי הות התם הות נקיטנא בשיפולי גלימא ורהטת אבתראי".

והכלל שהאדם לא יסמוך על דעתו להתנהג על סברתו, אבל שיתחבר עם הבריות ויאהב השלום והקבוץ וההסכמה לשמור את דרך יי'[404], וכמאמר שלמה עליו השלום (משלי ג, ה): "בטח בייי' בכל לבך ואל בינתך אל תשען". ועל דרך זה אמר מרדכי (אסתר ד, יג): "להשיב אל אסתר אל תדמי בנפשך להמלט בית המלך מכל היהודים".

ולפי שהיתה כוונת הלל להזהירו על התורה בלבד, ושעליה יסמוך לא על הנהגת סברתו, לכן אמר: "ואל תאמר דבר שאי אפשר לשמוע שסופו להשמע ואל תאמר לכשאפנה אשנה" וכו'. רוצה לומר לא תמנע מלמוד התורה לקושייה ועומקה, ואל תאמר על דבר ממנה שאי אפשר לשמוע. רוצה לומר, שאין בך אפשרות להבינה ושהיא רחוקה מדעתך, כי השמיעה תאמר על ההבנה. ולכן אמר אל תאמר על דבר שאי אפשר לשמוע ולהבינו, כי הנה סופו ותכליתו הוא להשמע, רוצה לומר להיות מובן, וכמו שאמרו (מגילה ו, ע"ב): יגעת ולא מצאת אל תאמין. ואמר שלמה עליו השלום (משלי כד, ז): "ראמות לאויל חכמות", וזהו שסופו להשמע אם תעמול ותיגע בהבנתו על כל פנים סופו להיות נודע ומובן. וכן לא תמנע מהלמוד מפאת עצלה או לעשות התורה טפל ושאר צרכיך עיקר, וזהו "ואל תאמר לכשאפנה אשנה שמא לא תפנה". רוצה לומר אל תאמר בלבבך אחרי שאעשה צרכי ואפנה מהם אז אשנה משנתי, כי אולי לא תפנה ותשאר נעדר הלמוד. וכאילו אמר: "אל תפרוש מן הצבור ואל תאמן בעצמך" וסברתך – שמא תטעה מן הדרך, "ואל תדין את חבירך" אשר חטא וטעה שמא תכשל ותטעה כמוהו "ואל תאמר לכשאפנה אשנה שמא לא תפנה" . ויש בזה גרסה אחרת – ואל תאמר דבר שאיפשר לשמוע. וראוי שיפורש כפי כוונתי זאת שלא יאמר אדם על הדבר שאיפשר לאדם לשומעו וללמדו מיד שיאמר סופו להשמע[405] בסוף הזמן אלמדהו, והוא עצמו מה שאומר "אל תאמר לכשאפנה אשנה".

והר"י פירש: שלא יגלה סודו לשום אדם, כי עוף השמים יוליך את הקול[406], ואין אומר ואין דברים בלי נשמע קולם[407]. והוא כפי הגירסא הראשונה, ואין פירושו זה מענין כוונתי כאן. ומן המאמר הזה יראה אמתת דברי רבי שאמר שלא "יבור לו האדם" על פי שכלו ותבונתו דרך ישרה במעשיו, אבל שישמור ויעשה המצוות האלהיות שהם הדרך האמתי. כיון שהלל גם כן ציוה שלא יפרוש האדם מן הצבור, ולא יאמין בעצמו ובדעתו לא להישרת עצמו, ולא לדון את חביריו, אבל הזהיר על זריזות למוד התורה.

[404] לפי בראשית יח, יט.
[405] סופו להיות מובן.
[406] לפי קהלת י, כ.
[407] לפי תהילים יט, ד.

וכבר למדנו שאין ראוי לאדם לפרוש מן הצבור ממשה אדוננו שאמר השם (שמות לב, י): "הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם ואעשה אותך לגוי גדול" והוא השיבו (שם שם, לב): "ועתה אם תשא חטאתם ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת". כי לא רצה גם בעת רעתם להפרד מן הצבור עד שמפני זה אמר לו השם (שם שם, נ) בעת מותו "והאסף אל עמיך", כלומר על כוונתך היתה שלא להפרד מן הצבור לכן בחייהם ובמותם לא תהיו נפרדים ותקבר מעבר לירדן עם מתי מדבר[408]. ולכן התפלל על יהודה "שמע יי' קול יהודה ואל עמו תביאנו" (דברים לג, ז). ואמנם שלא יאמין אדם בעצמו עד יום מותו הוא שורש היראה, וכמו שאמר (דברים ו, יג): את יי' אלהיך תירא ואותו תעבוד ובו תדבק ובשמו תשבע.

ואמנם שאין ראוי שידון האדם את חבירו על חטאתו עד שיגיע למקומו מי לנו גדול מאהרן שהיה מוכיח את העם במצרים על העבודה זרה שהיתה בידיהם, ואחרי כן הוא עשה להם העגל עם היות שלא היתה כוונתו לעבדו חלילה. ואמנם שהאדם יזדרז ללמוד התורה ולא ימנע ממנה לעומקה וקושייה, ולא מפני עסק צרכיו בא בפרשת שמע (דברים ו, ו-ז): "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך"; "ושננתם לבניך ודברת בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך", שהבטיח אותם שדברי התורה כשיעיינו בהם שיעלו על לבם, והזהירם לשלא יאמרו "לכשאפנה אשנה", אבל שבכל הזמנים והמקומות יהגה בהם.

משנה ד

עוד הביא מסדר המשנה לסיוע דעתו של רבי מאמר אחר שאמר הלל. וענינו שהבור והוא האיש שאין בו לא תורה ולא מדיניות ודרך ארץ, אי איפשר שיהיה ירא חטא, לפי שאינו מכיר בגנות החטא ועונשו, ואין בו לא שכל עיוני ולא שכל מעשי. אמרו במסכת כלה[409] כיון דלא ידע באוריתא מידי לא ידע דנפריש, כלומר שתורה תיישר אותנו אל ההנהגות המדיניות ונקרא 'בור' לדמותו לשדה שלא יזרע בו דבר מן הדברים הנקרא שדה, 'בור' כדברי חכמינו זכרונם לברכה. וכן 'עם הארץ' שהוא היודע בהנהגה המדינית ושלם בשכל המעשי ולא בתורה אי איפשר שיהיה חסיד. אמרו במסכת כלה[410] מאי טעמא דכיון דלא שמע במילי דאוריתא קרי ביה מסיר אזנו משמוע תורה וגו'. וכאילו אמר שיראת החטא והחסידות לא יושג באמת כי אם בלמוד התורה ודרכיה לא בשכל המעשי. ולכן כמו שהבור הנעדר מהמעשי אינו ירא חטא, כך עם הארץ שהוא

[408] לפי תענית ל, ע"ב.
[409] פרק ה'.
[410] פרק ד'.

היודע במדיניות אינו חסיד. וכמאמר משה רבינו עליו השלום (דברים ד, ו): "כי היא[411] חכמתכם ובינתכם לעיני העמים". וזה יורה על אמתת דעת רבי באומרו לא יוכל לברור לו דרך ישרה בשכלו, כי היא תמצא במצוות התורה ולימודה לא בידיעה המדינית. ואמר גם כן: "ולא הבישן למד ולא הקפדן מלמד" לומר, שלהיות שלימות האדם וטובו נתלה בתורה אין ראוי שיבוש ויכלם מלשאול מה שלא ידע. אמרו בפרק הרואה (ברכות סג, ע"ב): "אם נבלת בהתנשא" (משלי ל, לב) – אם מנבל האדם עצמו על דברי תורה מתנשא, ואם לאו יד לפה. ואמר החכם[412]: "מי שיבש לבוש הבשת בבקשת החכמה ילבש מהכסילות אפוד ומעיל".

וכבר ביאר הרמב"ם ברביעי מהשמונה פרקים לפירוש זאת המסכתא, שיש הפרש בין בוש פנים לבישן, כי בוש פנים הוא המצוע, והבישן הוא בקצה התוספת. ועל כן אין ראוי שהקפדן יהיה מלמד, לפי שלמוד התורה היא שלימות האדם, וראוי שיהיה ביד נדיב יתנהו כיד אלוהיו הטובה ולא יהיה מקפיד. וכמאמר המשורר (תהילים יט, יד): "גם מזדים חשוך[413] עבדך". ובמסכת כלה אמרו: אין התורה מתפרשת אלא במי שאינו קפדן. **הנה** אם כן היה דעת הלל שמדיניות עם הארץ אינו נחשב לכלום כי אם למוד התורה. ולכן הזהיר שיהיה האדם זהיר בה ולא ימנעהו בושת המקבל, ולא קפידת הנותן מסכים למה שאמר רבי "הוי זהיר במצוה קלה". וכן אמר "ולא כל המרבה סחורה מחכים", כי עם היות שמצאנו ברבי שהיתה תורה וגדולה במקום אחד והיה עשיר, מפני סחורתו לא ישען האדם על זה, כי הנה היה זה על המעט. והסחורה עם שיש בה הדרך ארץ והנהגה מדינית, היא באמת מונעת את החכמה וכמו שאמרו בפרק רבי עקיבא (שבת סג, ע"ב): אין התורה מתקיימת אלא במי שממית את עצמו באהל שנאמר (במדבר יט, יד): "זאת התורה אדם כי ימות באהל". וכן דרשו בפרק כיצד (עירובין נה, ע"א): "ולא מעבר לים היא" (דברים ל, יג) – לא תמצא תורה לא בסחרין ולא בתגרין. מסכים למה שאמר הלל במאמר הקודם "אל תאמר לכשאפנה אשנה" וכו'. ולפי שהתורה נקנית במשא ומתן הרב והתלמידים ואיש יחד פני רעהו[414], אמר שכבר יקרה שיהיה האדם יחידי בעיונו מבלי רב ומבלי חבר, ושעם כל זה לא ימנע מתורתו, והוא אומרו "ובמקום שאין אנשים השתדל להיות איש". הנה אם כן בכל דבריו יסייע הלל לדברי רבי.

[411] בכתוב: "הוא".
[412] רבי שלמה בן יהודה אִבְּן גַּבִּירוֹל, 'מבחר הפנינים' בראדי 1881, עמ' יב.
[413] בכתוב: "חשך".
[414] לפי משלי כז, יז.

ולפי שרבי בסוף משנתו מלבד מה שדבר על שלימות דרך התורה והמצות והזריזות בהם. עוד אמר באמונות: "הסתכל בשלשה דברים", לקיים פנת הידיעה וההשגחה האלהית, לכן זכר שגם נמצא אליו סמך בדברי הלל, כי "הוא ראה גלגלת אחת", והוא ראש אדם שנחתכה מגופו והיתה צפה על פני המים. ואמר שלא יחשוב אדם שיהיה זה במקרה כי אם מפעל ההשגחה שבעבור האדם ההוא הרג אדם אחר, לכן נהרג גם הוא, וגם ההורג אותו יהרג. וגם זה מדברי תורה לקחו שאמר הקב"ה (בראשית ט, ו): "שופך[416] דם האדם באדם דמו ישפך". ואמרו (במדבר לה, לג): "לארץ לא תכופר[415] לדם אשר שופך[417] בה כי אם בדם שפכו", מסכים למאמר רבי: "דע מה למעלה ממך עין רואה ואוזן שומעת וכל מעשיך בספר נכתבים". **הנה התבארו שלושת השאלות**.

וכמה השרישונו חכמינו זכרונם לברכה בפנת ההשגחה באומרם (חולין ז, ע"ב): אין אדם נוקף באצבעו מלמטה אלא אם כן מכריזין אותו[418] מלמעלה". והנביאים מלאים מזה – "אוי לרשע רע כי גמול ידיו יעשה לו" (ישעיה ג, יא); "כאשר עשית יעשה לך וגו'" (עובדיה א, טז). ואין לאומר שיאמר שכיון שהרשע הנהרג ברשעתו, לא היה ראוי אם כן שיהרג ההורג אותו, לפי שמפעל ההשגחה הוא שעונש הרשע יבא על ידי רשע אחר והאלהים אנה לידו[419], כדי שיהא הוא שבט אפו ויענש גם הוא. ועליו התפלל דוד (תהילים יז, יג): "פלטה נפשי מרשע חרביך". רוצה לומר מהרשע שהוא חרבך. ולפי שהרשע ההורג לא הרג את הנפש ההוא לעשות רצון השם כי אם מיצרו הרע, לכן כשנתמלא סאתו עליו תעבור כוס. וזה היה ענין פרעה וסנחריב ונבוכנדנצר ובעשא שהכה בית ירבעם. ולכן אמרו בפרק שואל (שבת קמט, ע"ב): "כל שחבירו נענש על ידו אין מכניסין אותו במחיצתו של הקב"ה" וכתיב גם (משלי יז, כו): "ענש לצדיק לא טוב". וכל זה נכלל באותו מאמר על "דאטפת אטפוך וסוף מטיפיך יטיפוך".

משנה ה

וראוי לעיין במאמר הזה בארבעה מקומות: האחד – באמרו: "מרבה תורה; ומרבה ישיבה ומרבה חכמה; ומרבה עצה ומרבה תבונה" – שהם חמישה שמות קרובים בענינם, וכאילו הם שמות נרדפים. וב' – למה יחס החכמה לישיבה והתבונה לעצה? והיה ראוי שיאמר מרבה תורה מרבה תבונה? מרבה חכמה מרבה עצה? שהתבונה מסובבת

[415] בכתוב: "יכפר".
[416] בכתוב: "שפך".
[417] בכתוב: "שפך".
[418] בנוסח אצלינו: " עליו".
[419] לפי שמות כא, יג.

מהתורה, והעצה מהחכמה. שלישית – באמרו: "קנה שם טוב קנה לעצמו". וידוע שכל מה שיקנה האדם יקנה לעצמו, ולא לאחר? ולמה ב'שם הטוב' בייחוד אמר קנה לעצמו, ולא אמר כן באחרים? ורביעית – באמרו: "קנה לו דברי תורה קנה לו חיי עולם הבא", וכבר דבר בתלמוד תורה למעלה ולמה חזר לזוכרו כאן בקנינים?

והנראה שהמאמר השלישי מהלל הביאו גם כן מסדר המשנה להוכיח ממנו דעת רבי, כי על פי "שלשה עדים יקום דבר" (דברים יט, טו). ובמאמר הנכבד הזה עשה השלם חקירה כוללת על כל מיני החיים המפורסמים בקרב האנשים, לחקור ולדעת באי זה מהם ימצא האושר וההצלחה. וזכר בזה ד' דעות:

האחד – הוא שחיי התאוה לאכול ולשתות ולהתעדן גופם ולהאריך קצם, זהו תכלית האדם, כי הוא חלקו מכל עמלו במחשבת ההמון, כמאמר שלמה (קהלת ו, ז): "כל עמל האדם לפיהו". ועליו אמר שלמה גם כן (שם ו, א-ב): "יש רעה... ראיתי תחת השמש ורבה היא על האדם". ואמר: "איש אשר יתן לו האלהים עושר[420] ונכסים וכבוד... ולא ישליטנו האלהים לאכול[422] ממנו". ואמר על זה (משלי יא, יז): "גומל[421] נפשו איש חסד ועוכר[423] שארו אכזרי". וביטל מיד הדעת הזה באמרו "מרבה בשר מרבה רמה". רוצה לומר, שבעלי הדעת הזה חשבו שבהחיות גופם יאריכו ימיהם ואינו כן, כי "המרבה בשר" בעדון המאכל והמשתה יחיש את המוות לבא עליו, וימהר את קצו ברוב הבשר ויהיה מאכל לרמה. ולכן הזהירה התורה על המאכלות האסורות, ואמרה (דברים יד, ג): "לא תאכל כל תועבה"; "לא תאכלו כל נבלה" (שם שם, כא), ואסר להם ממיני הנאכלים הטהורים מפאת אופן מיתתם, אם לא תהיה בשחיטה כשרה, וגם מפאת תקונם ובישולם אם יהיה בשר וחלב. וגם על הכמות ציוה שלא יאכל אדם בשר אלא לתאבון. ויש מפרשים – "מרבה בשר מרבה רמה" – שתאכל הרמה בשרו והוא כאב גדול. וכאמרם (ברכות יח, ע"ב): "קשה רמה למת כמחט בבשר החי".

והדעת השני – הוא לאנשים שירדפו חיי הערבות והשעשוע בנשים ובתענוגות בני אדם לנצח על עלמות ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו[424], וכמו שאמר (קהלת ט, ט): "ראה חיים עם אשה אשר אהבת". ותכלית כוונתם בזה לעורר את האהבה, וכדי שישבעו בנים. ואמר שזה פעל בטל, לפי ש"מרבה נשים מרבה כשפים", ובמקום שהיה

[420] בכתוב: "עשר".
[421] בכתוב: " גמל".
[422] בכתוב: "לאכל".
[423] בכתוב: "ועכר".
[424] לפי בראשית ו, ב.

בוחר נשים שיהיו עצם מעצמיו ובשר מבשרו, ויוליד בנים בדמותו בצלמו[425], יולדו לו באמצעות הכשפים שיעשו נשיו להטות לבבו שדים ורוחות, כמו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה (עירובין יח, ע"ב), באדם הראשון שכל אותם ק"ל שנה שהיה נזוף היה מוליד שדים ורוחות. וגם שהדרו וסלסולו יהפך לשגעון, כי הנשים השאננות יבלבלו את מוחו באהבתו אותן עד שיהיה משוגע ממראה עיניו. וזה עצם הכשפים. ויצא לו אם כן הענין בהפך כוונתו. ומפני זה ציותה התורה באיסור העריות, וציותה גם כן להפרד מהנשים המותרות בזמן מה בעת נדותם ולידתם. וגם בטהרתם ציוו הקדושים שאל ירבה שיחה עם האשה פן יבא לידי הרהור.

עוד זכר דעת שלישי – שיחשוב ההמון שהוא תכלית נאות באדם לאסוף ולכנוס עושר רב, כדי שישכון בטח[426], שלא יחסר דבר לצורכי מחיתו ולא יצטרך למתנות בשר ודם[427]. ואמר השלם הלל, שגם זה הבל ולא תעלה בידו כוונתו, לפי – ש"מרבה נכסים מרבה דאגה", כי הדאגה היא כשאדם ירא משום צרה שתבא עליו לעתיד, וכמו שאמרו (יהושע כב, כד): בני גד ובני ראובן אם לא מדאגה מדבר פן יאמרו בינכם לבנינו וגו' ונאמר בשאול (תהילים לח, יט), ודאג לנו ואמר: "אדאג מחטאתי", רוצה לומר אדאג שמא תגרום חטאתי עלי צרה. ולפי שדאגה תמיד בערך העתיד לכן אמר שהנבהלים להון חשבו להדיח מעליהם דאגה אחת, והיא צוק הפרנסה וצער הדלות. וגרמו לעצמם דאגות הרבה דאגת הקיבוץ ואסיפת הממונות מיראה שלא יבואו לידי גמר, ולא יתוספו כתאות האדם וכמו שאמר (קהלת ה, יא): "והשבע לעשיר אינו[428] מניח לו לישון". ודאגת השמירה מפחד המקרים הבאים עליה, כי הרבה מהלסטים ילוו אל העשיר כזאבים אל הצאן. וכמו שאמר (קהלת ה, יב): "עושר[429] שמור לבעליו לרעתו". וכתב חכם אחד שראה שני אנשים שכל אחד מהם טמן ממונו בקרקע והאחד מהם נגנב ממונו וישוב העפר אל הארץ[430] כשהיה והוא לא ידע בכל זה, אבל היה חושב שהיה ממונו מונח שמה אין שטן ואין פגע רע[432]. והיה שמח ונעלז בעשירים יתקלם ברוב חילו[431] ועשרו, והאיש האחר שכח תלמודו ולא זכר מקום ממונו, וחשב שהיה במקום אחר ויחפש ולא מצא

[425] לפי בראשית א, כו.
[426] לפי משלי א, לג.
[427] לפי ברכת המזון.
[428] בכתוב: "איננו".
[429] בכתוב: "עשר".
[430] לפי קהלת יב, ז.
[431] לפי תהילים לג, יז.
[432] לפי מלכים א' ה, יח.

ויצעק צעקה גדולה מרה כל ימיו מכאובים וצום ובכי ומספד[433] באומרו שאבד ממונו והוא עני וחסר לחם[434] בהיות דמיונו כוזב, והממון ברשותו טמון באהלו. ומזה תדע שהעושר והדלות כולו מפעל הדמיון, ושאינו כפי האמת וכפי המציאות. ועל כן אמר: "מרבה נכסים מרבה דאגה" ועל הכל מאמר שלמה (קהלת ב, יח): "ושנאתי אני את כל עמלי שאני עמל תחת השמש שאניחנו לאדם שיהיה אחרי". ולהרחיק האדם מלרדוף אחרי העושר והממונות ציותה התורה על הצדקות; על התרומות; על המעשרות; על השמטות; על היובלים ועליית הרגלים, ומתנות הכהונה, ואיסור הריבית. ולמלך בפרט ציוה "וכסף וזהב לא ירבה לו" (דברים יז, יז). וגם בשאר בני אדם אמר (דברים ח, יג-יד): "וכסף וזהב ירבה לך וגו'"; "ורם לבבך ושכחת". ועל זה אמר שלמה (משלי כג, ד-ה): "אל תיגע להעשיר מבינתך חדל"; "התעיף עיניך בו וגו'". ואמר המשורר (תהילים מט, יז-יח): "אל תירא כי יעשיר[435] איש וגו' כי לא במותו יקח הכל וגו'".

עוד זכר דעת רביעי – והוא היותר נחשב בעיני ההמון, שהכבוד הוא התכלית אשר אליו יכוונו הדברים כולם, עד שייעד הקב"ה בו לאוהביו ולשומרי מצוותיו, כמו שאמר (שמואל א' ב, ח): "וכסא כבוד ינחילם[436]". ועיקר כבודו של אדם הוא במשרתיו ועבדיו, באופן אשר יהיו לו עבדים רצים לפניו והולכים אחריו ולעשות מלאכתו באופן שלא תגע בה ידו, ושפחות לשרת את אשתו ואת בנותיו. וכמו שאמר הפילוסוף 'מי שאין לו עבד הוא עבד'. וזכר הלל שגם זה הבל ורעות רוח[437], לפי שבמקום הכבוד שיחשוב האדם לקנות מהעבדים והשפחות והתועלת המקוה מהם, ימשך לו בהכרח קלון מתמיד וחרפה רצופה, לפי ש"מרבה שפחות מרבה זמה" ובשפחות כנעניות התנא מדבר שסתם – זונה גויה. וכל שכן השפחות שכבר יצאו מכבוד משפחותם, ואין אימת בעלן עליהם. ובפריצות השפחות יוכללו גם שאר נשי הבית וכדי בזיון וקצף[438], שיצא שם אשתו ובנותיו שבעלי זמה, הנה מפני שפחותיו. וכן ה"מרבה עבדים מרבה גזל", כי יגזלו בכל העיר, ובזה יהיו שמו קללה בגוים[440] שאסף עליו אנשים רקים ופוחזים[439] ללסטם את הבריות יקבוהו לאומים[441], ותהיה לו חרפה במקום כבוד. מי לנו גדול ממשה שהיה

[433] לפי אסתר ד, ג.
[434] לפי עמוס ד, ו.
[435] בכתוב: "יעשר"
[436] בכתוב: "ינחלם"
[437] לפי קהלת א, יד.
[438] לפי אסתר א, יח.
[439] לפי שופטים ט, ד.
[440] לפי זכריה ח, יג.
[441] לפי משלי כד, כד.

בישורון מלך[442]. האם היו לו עבדים רבים ללוותו ולעבדו? הנה העידה התורה שלא היה לו כי אם נער אחד משרתו יהושע בן נון – "נער לא ימיש מתוך האהל" (שמות לג, יא). וגם אברהם אבינו אמר (בראשית טז, ב): "ואנכי הולך ערירי ובן משק ביתי הוא דמשק אליעזר".

הנה אם כן ארבעת התכליות האלה הבל המה מעשה תעתועים[443].

אמנם חיי התורה האלהית ולמודה ימצאו בה בהפך זה כל הדברים. כי אם מהתענוג הגשמי מהמאכל והמשתה[444] הרב תתגלגל המוות ומהר הקץ לבא, בהפך יהיה בענין התורה ש"מרבה תורה מרבה חיים". רוצה לומר חיים רוחניים נפשיים, לפי שהתורה מאכל לנפש, והיא תחיה את בעליה. וכמו שאמר (דברים ל, טו): "ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב". והנביא אמר (ישעיה נה, ב-ג): "שמעו שמוע אלי ואכלו טוב ותתענג בדשן נפשכם. הטו אזנכם ולכו אלי שמעו ותחי נפשכם". ולפי שאמר: "מרבה חיים" בהחלט ראוי לפרש החיים על הגשמיים גם כן, לפי שבלמוד התורה נאמר (משלי ג, טז): "אורך[445] ימים בימינה"; "עץ חיים היא למחזיקים בה" (שם שם, יח). ולכן נתנה התורה שכר מצוות בשני מיני החיים כמו שאמר (דברים ו, כד): "לטוב לנו כל הימים לחיותנו כיום[446] הזה". אמרו חז"ל (יבמות קה, ע"א): בפירוש מצות חליצה: רבא ואביי מדבית עלי קח אתו רבא דעסק בתורה בלבד חיה ארבעין שנין. אביי דעסק בתורה ובגמילות חסדים חיה ששים שנין.

וכנגד הדעת השני מאהבת הנשים שימשך אחריו השגעון והבלבול וחברת השדים והכשפים, שהם כלם דברים יוצאים מדרך המושכל, אמר שיהיה בהפך ענין התורה שה"מרבה ישיבה מרבה חכמה". רוצה לומר מי שירבה בבית המדרש לא ישתגע ולא יתבלבל, אבל תרבה חכמתו כמו שקרה למשה רבינו עליו השלום שכאשר הרבה ישיבתו בהר גדלה מעלת נבואתו וקרן עור פניו.

וכנגד הכת השלישי שאמר: "מרבה נכסים מרבה דאגה" – אמר שלא יהיה כן בענין התורה, כי בהיות האדם מרבה עצה שהיא המשא ומתן בעניני התורה, כי ממנה היה מדבר ועליה אמר עצה לא יקנה משם דאגה, אבל ירבה תבונתו בנפשו כי חכמת אדם **תאיר פניו**[447].

[442] לפי במדבר לג, ה
[443] לפי ירמיה י, טו.
[444] כנגד הדעת הראשונה.
[445] בכתוב: "ארך".
[446] בכתוב: "לחיתנו כהיום".
[447] לפי קהלת ח, א

וכנגד הדעת הרביעי שה"מרבה שפחות מרבה זמה", וה"מרבה עבדים מרבה גזל", ויהיה ביתו בית מלא זבחי ריב[448]. אמר שלא יהיה כזה בענין התורה והמצוות, כי בהיותו מרבה צדקה לתת לעניים ובכל גמילות חסדים – "מרבה שלום". כמו שאמר (ישעיה לב, יז): "והיה מעשה הצדקה שלום ועבודת[449] הצדקה השקט ובטח עד עולם".

הנה התבאר מזה שכל דברי העולם הזה הם שוא ודבר כזב[450] בלתי התורה האלהית ומצוותיה. והחיים, והחכמה, והתבונה, והשלום כבר יתבאר בתורה שימשכו ממנה. ועל כן נאמר בברכת הכהנים "יברכך יי' וישמרך", כי השמירה מהפגעים היא החיים וכנגד אור השכל והשגתו בחכמה ובתבונה אמר: "יאר יי' פניו אליך ויחונך", שהחנינה היא החכמה והתבונה כמו שאמרו[451] בתקנתם אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה[452]. וסמיך ליה "ישא יי' פניו אליך וישם לך שלום" כנגד "מרבה שלום".

וזכר ארבעה תועלות עצומות שימשכו מהתורה ולמודה שלא ימצאו באחד מארבעת התכליות המדומים אשר זכר:

האחד – באומרו: "קנה שם טוב". רוצה לומר, שבמאכל ובמשתה ובתאות הנשים ובבקשת העושר ורדיפת הכבוד, כבר ימצא שם רע פעמים הרבה מהיות האדם זולל וסובא[455], נואף חסר לב[454], חמדן וגזלן, גאה וגאון ודרך רע[453]. אמנם בתורה ובחכמתה ובמעשה הצדקה והמצוות לא יוכל אדם לקנות כי אם שם טוב. וכבר שיבח שלמה עליו השלום מעלתו באומרו (קהלת ז, א): "טוב שם משמן טוב". והנביא אמר (ישעיה נו, ה): "ונתתי להם בביתי ובחומותי[456] יד ושם טוב מבנים ומבנות". ולכן בשכר המצוות אמרה תורה (דברים כו, יט): "ולתתך עליון על כל הגוים אשר עשה לתהילה ולשם ולתפארת ולהיותך עם קדוש לייי' אלהיך כאשר דבר"[457].

הב' – שהתכליות המדומים אשר זכר, הם כלם דברים חצונים מעצמות האדם ונפשו. כי כבוד העבדים והעושר והנשים מבואר הוא שאינם עצמו. וגם הבשר עם היותה[458] מגופו אינה עצם האדם כי עצמותו באמת היא צורתו ונפשו. אמנם בקנין התורה ומעשה

[448] לפי משלי יז, א.
[449] בכתוב: "ועבדת"
[450] לפי משלי ל, ח.
[451] אנשי כנסת הגדולה.
[452] לפי תפילת יח.
[453] לפי משלי ח, יג
[454] לפי משלי ו, לב
[455] לפי דברים כא, כ
[456] בכתוב: "ובחומתי"
[457] בשינויים כתיב בודדים.
[458] אולי צריך להיות : "היותו".

המצוות יקנה שלימות עצמי לנפשו שלא יפרד ממנה, ועל זה אמר כאן "קנה לעצמו". וכן אמרו במסכת כלה משום דכתיב (משלי ט, יב): "אם חכמת חכמת לך", רוצה לומר, כי כל שאר התועלות שיבקש האדם בעולם הזה הם זולת מציאותו האמתי. אמנם החכמה התורנית והמעשים הטובים הם הם עצם אמתתו, והוא אומרו "קנה לעצמו". וכיון בזה עוד מה שיורה עליו פשט המאמר, כי כל קניני האדם הגשמיים ישארו במותו לזולתו. וכמאמר איוב (איוב כא, כא): "כי מה חפצו בביתו אחריו". ודוד אמר (תהילים מט, יח): "לא ירד אחריו כבודו". אמנם מה שיקנה מהתורה והמצוות "קנה לעצמו", כי הם הנשארים והולכים עמו אחר המוות. וכמאמר הנביא (ישעיה נח, ח): "והלך לפניך צדקך כבוד יי' יאספך", ועליו אמרה תורה (דברים ל, יט): "בחרת בחיים למען תחייה", כי אלה הם החיים האמתיים.

והג' – ששאר הדברים הגשמיים אינם מיוחסים ולא מצרנים[459] אל התורה, והם דברים זרים בחוקה. אבל הישיבה והעצה והחכמה והצדקה, הם כולם חלקי התורה. ואם כן בקנותו מהם קנה לו דברי תורה, וידוע שתכלית האדם וטובו הוא בקיום התורה ושמירתה, וכמו שאמר (דברים כח, יד): "ולא תסור מכל הדברים אשר אנכי מצוה אתכם היום ימין ושמאל".

והד' – שהדברים הגשמיים והמדומים אשר זכר, הם כולם מביאים האדם לתענוגי העולם הזה ואינם מקנים אליו חיי העולם הבא. אמנם התורה והמצוות אשר יעשה אותם האדם קנה בהם העולם הבא שהם חיים בהחלט, ואין עמהם מות ואין הפסד כלל. וכמו שאמר משה עליו השלום (דברים ל, יט): "החיים והמות נתתי לפניך הברכה והקללה ובחרת בחיים".

הנה גם מזה המאמר השלישי שהלל שבח מעלת התורה וגנה שאר הדברים הגשמיים, יסתייע דעת רבי שאמר שלא יבור האדם דרך ישרה לעצמו, כי אם בתורת יי' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה[460]. **והותרו עם זה השאלות.**

משנה ז

ראוי לעיין במאמר הזה דברים שלושה:

האחד – למה אמר ברבן יוחנן בן זכאי ממי למד באומרו: "קבל מהלל ומשמאי", ולא זכר ככה לא ברבן גמליאל הנזכר למעלה ולא ברבי אביו? ולא ברבן שמעון בן גמליאל

[459] צמודים.

[460] לפי תהילים א, א.

אביו של רבי? ולא בשמעון בנו של רבן גמליאל הזקן? ולא ברבן גמליאל עצמו? וכן לא נזכר בשאר החכמים שיבואו אחרי זה? ולמה אם כן זכרו ברבן יוחנן בן זכאי?

הב' – מאומרו: "אם עשית תורה הרבה". ואם כיון אל תלמוד תורה היה ראוי שיאמר אם למדת תורה הרבה? ואם כיון אל מעשה המצוות, היה לו לומר אם עשית מצוות הרבה.

הג' – באומרו: "אל תחזיק טובה לעצמך כי לכך נוצרת". ואם האדם הגיע לתכליתו בעבורו נברא למה לא יחזיק טובה לעצמו?

והנראה בזה, שבעבור שבראש זה הפרק השני נזכר דעת רבינו הקדוש ודעת רבן גמליאל בנו באותו דרוש אשר ביארתי, אם צריכה החקירה השכלית וההנהגה המדינית עם למוד התורה אם לא. והיה שהביא מסדר המשניות המשניות ג' מאמרים להלל הזקן לסיוע דעת רבינו הקדוש, ראה עוד להביא סיוע אחר גם כן לדעתו מדברי רבן יוחנן בן זכאי, שהיה דעתו שאין ראוי שיתעסק האדם כל ימותיו לא ברבנות, ולא במלאכה, ולא בסחורה כי אם בתורת השם אם בתלמוד כדעת הלל, ואם בקיום מצוותיה כדעת שמאי, שכבר התבארו דעותיהם בפרק הראשון. ולפי שרבן יוחנן הלך לשיטתם בזה, לכן נאמר כאן "קבל מהלל ומשמאי" בזה. רוצה לומר, שקבל דעתם וסברתם וקבצם יחד מהיות תכלית האדם בתורה ולא בדבר אחר. לכן אמר: "אם עשית תורה הרבה", כי רצה לקבץ ולחבר שתי הדעות מלמוד התורה ועשייתה, ומפני זה לא אמר למדת תורה הרבה כדברי הלל ולא אמר עשית מצות הרבה כדברי שמאי, שהיה המעשה העיקר. אבל אמר אם עשית תורה הרבה לכלול המעשה ותלמוד התורה. או אמרו על עשות תלמידים הרבה בישיבתו, כי הוא המשובח שבמעשים. ואומרו: "אל תחזיק טובה לעצמך", רוצה לומר, שלא יתגאה בעצמו לומר שעשה יותר מדאי, כי לפי האמת לכך – נוצר. וזהו תכלית כוונתו וחובה עליו לעשות כן. כי הנה הנמצאים כולם התחתונים והעליונים כל אחד כפי טבעו, משלם את נשיו ועושה טבעו כפי מה שיוצר עליו, ולא יסור מן דרך תכליתו, וכמו שאמר (תהילים קד, ד): "עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש לוהט", ואמר (שם קג, כ): גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו. ולמה אם כן האדם יהיה סורר ומורה[461] מדרך השם ולא יעשה אשר בעבורו נברא, בהיותו חוב מוטל עליו וצדק גמור ומשפט ראוי לעשותו, ועל זה אמר: "אל תחזיק טובה לעצמך כי לכך נוצרת". ומדברי אדוננו משה לקחו שאמר (דברים ו, כה): "וצדקה תהיה לנו כי נשמור[462] לעשות את כל המצוה הזאת לפני יי' אלהינו כאשר צונו", שקרא קיום המצוה צדקה, לפי שהם תכלית האדם.

[461] לפי דברים כא, יח.

[462] בכתוב: "נשמר".

ולכן היה מפעל הצדק והמשפט הישר. גם כי אי איפשר לאדם שיגיע אל קצה המוטל עליו לעשות בלמוד התורה ומעשה המצות. כמו שאמר דוד (תהילים קיט, צו): "לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד". ונאמר (איוב יא, ט): "ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים". ואם האדם אי איפשר לו להגיע לגבול פרעון חובו המוטל עליו איך יתגאה ויאמר שעשה יותר מדאי. הנה התבאר למה אמר ברבן יוחנן בן זכאי שקבל מהלל, **והתר שאר השאלות**.

גם נוכל לומר שברבן גמליאל הזקן ובנו, והבאים ממנו בדרך ישר, לא הוצרך לומר: 'קבלו מהם' כמו שביארתי בפרק הראשון, לפי שהיתה קבלתם מאב לבן. וכאשר הביא כאן מאמרי הלל לא הוצרך לומר בו ממי קבל, לפי שכבר ביארו בפרק הראשון שקבל משמעיה ואבטליון. אמנם ברבן יוחנן בן זכאי שלא נזכר עד הנה, ולא היתה קבלתו נחלת אבות[463], הוצרך לומר בו שקבל מהלל ושמאי, וכן תלמידיו שקבלו ממנו. אבל בעיני הטעם האחד שנתתי הוא האמתי, לפי שהפרק הא' יוחד לביאור השתלשלות הקבלה כמו שביארתי בהקדמה הג' לא הפרק הזה.

משנה ח

ראוי לעיין במאמרים האלה דברים:

ראשונה – למה זכר התלמידים שהיו לרבן יוחנן בן זכאי ושבחיהם, ולא עשה כן בהלל שהיו לו שמונים תלמידים, וקטן שבכולם היה רבן יוחנן בן זכאי זה? ושאר החכמים שנזכרו עד כה ויבא זכרונם אחרי זה תלמידים רבים היו להם ומגדולי חכמי ישראל, ולא נזכר בהם כן. וגם לרבן יוחנן בן זכאי היו תלמידים אחרים מלבד אלה הה' ולא נזכרו פה?

ושנית – כי התלמידים האלה פעמים יקראו במשנה כל אחד פעמים בשם 'רבי' ופעמים בשמו. והבלתי סדור כזה אין ספק שיש לו סיבה.

שלישית – מה ענין אומרו ברבי יהושע בן חנניה בלבד "אשרי יולדתו". כי הנה המאמר הזה אין ספק שיצדק גם כן על כל אחד מהם של חכמתו ושלימותו "אשרי יולדתו". והיה ראוי לרשום בו מעלה מיוחדת כמו שעשה באחרים.

הרביעית – בסתירה שנמצא בנתינת המעלה לאחד מהם. כי הנה אמר ראשונה אם היו כל חכמי ישראל בכף מאזנים ואליעזר בן הורקנוס בכף שניה מכריע את כלם. וימשך מזה שהיה אליעזר בן הורקנוס גדול מאלעזר בן ערך, שהוא היה נכלל עם כל חכמי ישראל בכף מאזנים. וסותר לזה אבא שאול משמו של רבן יוחנן בן זכאי, שאם היו כל

[463] לפי משלי יט, יד.

חכמי ישראל ואליעזר בן הורקנוס אף עמהם בכף מאזנים ויהא אלעזר בן ערך בכף שניה יכריע את כולם. ולפי זה יהיה בן ערך גדול מבן הורקנוס. וקשיא אם כן מדידיה לדידיה. **והנראה** בזה שלא נזכרו התלמידים האלה כאן להודיע מעלתן. וגם לא להודיע מעלת רבן יוחנן בן זכאי שלמדם, אבל הביא זכרונם מסדר המשנה להקשות מדבריהם ולומר שלא[464] היה דעתם ודעת כל אחד מהם נוטה אל דעת רבן גמליאל בנו של רבי ולא לדברי אביו. והנה אם כן בדעותיהם בלתי מסכימים עם רבן יוחנן בן זכאי רבם, ולא גם כן עם הלל ושמאי רבותיו. ולכן אמר שהיו חמישה תלמידים לרבן יוחנן בן זכאי, והמה חכמים מחוכמים[465], והראיה על חכמתם ושלימותם, כי רבן יוחנן בן זכאי היה מונה שבחם. והמה בדבריהם שהשיבו על מה ששאל להם הרב. וגם כן במאמרים שכל אחד מהם אמר בפני עצמו אינם מסכימים לדעת רבן יוחנן בן זכאי ולא לדעת הלל ושמאי. ולכן יש להקשות מדבריהם לדעת רבי והם כולם סיוע גדול לרבן גמליאל בנו. ולכן מתלמידיו נזכרו אלה לבד כפי מה שהביא צורך דבריהם.

והנה נזכרו כאן כל אחד פעמים בשם 'רבי' ופעמים בשמו, לפי שכאשר מסדר המשנה זוכר אותם יכנה כל אחד מהם בשם רבי לחכמתם ושלימותם. אמנם בזוכרו דברי יוחנן בן זכאי רבם כשהיה זוכר אותם היה קוראם כל אחד בשמו, כי אין ראוי לרב שיקרא את תלמידו 'רבי'. דוק ותשכח שלא נקראו 'רבי' שום פעם בדברי רבן יוחנן בן זכאי כי אם בשמם, ולא נקראו בדברי מסדר המשנה שום פעם בשמם אלא בשם 'רבי'.

והנה שבח רבן יוחנן בן זכאי את תלמידיו לעורר לבות בני אדם שישתדלו להשיג מעלתם. ושבח את רבי אליעזר בן הורקנוס והוא הנקרא 'רבי אליעזר הגדול' פעמים בתלמוד ב"בור סיד שאינו מאבד טפה". רוצה לומר, שהיה בקצה האחרון מהכוח הזוכר כמו הבור שיסדו אותו בסיד שכל המים הנכנסים בו שומר אותם ואינו מאבד טפה מהם. אמרו עליו בפרק השני שעירי (יומא סו, ע"ב) ובפרק הישן (סוכה כז, ע"ב): שמעולם לא אמר דבר שלא שמע מפי רבו לגודל כוחו הזוכר. ואין ספק שריבוי השקידה והישיבה תסייע אל זה. ושבח את יהושע בן חנניה באומרו: "אשרי יולדתו", אשר הכונה בו שיהיה רצוי לאחיו וחביריו ודובר שלום[466] לאוהביו. ולכן כל רואיו יאמרו עליו אשרי שזה ילד אשרי שזה גידל. והמפרשים פירשוהו על רוב חכמתו שעליו אמר שלמה (משלי כג, כה): "ישמח אביך ואמך ותגל יולדתך". ואמר (שם כז, יא): "חכם בני וישמח[467] לבי".

[464] אולי צריך להיות: 'שהיה'.
[465] לפי משלי ל, כד.
[466] לפי זכריה ט, י.
[467] בכתוב: "ושמח".

ואמרו במדרש[468] (יבמות א, ע"ב), שכאשר היתה אמו מעוברת ממנו היתה חוזרת על בתי מדרשות ומתפללת שתלד בן חכם, ושלכן אמרו עליו "אשרי יולדתו", שנתן לה השם שאלתה ובקשתה. ושבח את רבי יוסי הכהן שהיה "חסיד". רוצה לומר, שמעשיו במצוות ובגמילות חסדים היו כולם לפנים משורת הדין, ויפול השם הזה במצוות עשה. וכבר ביאר החבר לכוזר שה'חסיד' הוא המושל בחושיו וכוחותיו הנפשיים והגופיים, ומנהיגם על פי השכל מבלי מותר, בהספיקו להם די מחסורם על דרך ההשוות ומדריך איבריו להשתמשות נפשו בעבודת האלהים על פי המצוה שציותה התורה, וכמו שהאריך בספור תואריו וענייניו שתכלית השתדלותו הוא להדבק באלהים בימיו ואף אחרי מותו. ואחשוב אני שרבי יוסי הכהן הוא היה יוסף בן גוריון שהיה כהן ומתלמידי רבי יוחנן בן זכאי בסוף בית שני. ושבח את שמעון בן נתנאל שהיה "ירא חטא", כלומר שהיה נזהר מכל העבירות ומרוחק מכל התאוות הגשמיות. והוא הירא וחרד מחטוא, וכמו שיוחסה האהבה לחסידות ומצוות עשה, כן יוחסה מדת היראה לענין מצוות לא תעשה, ויראת החטא אינה כי אם האזהרה בלא תעשה. ושבח את אלעזר בן ערך שהיה "מעין המתגבר", והוא מפולפל בחדוד שכלו מוציא דבר מתוך דבר מתוך רוחב לבו.

ואין ספק שכלם היו חכמים נבונים יודעים את התורה וכלם היו חסידי עליון[469] ויראי שמים, אבל היה השבח לכל אחד מהם במדה שהיה בה גובר על חביריו. שעם היותה נמצאת גם כן בתלמידים אחרים, לא היתה באחד מהם באותו שלימות שהיתה בו, כי הראשון – היה יותר בקי מכלם. והשני – היה מקבל כל אדם בסבר פנים יפות מכלם. והשלישי – היה גובר במדת החסידות בעשיית מצות עשה לפנים משורת הדין מכלם. והרביעי – היה נזהר בלא תעשה ויראת חטא יותר מכלם. והאחרון – היה יותר מפולפל ועוקר הרים מכלם. ולכן שבח את רבי אליעזר בן הורקנוס על כל חכמי ישראל באומרו שיכריע את כלם מפני בקיאותו להיות הבקיאות, והקפת האמתיות אוצר השלימות ומקורו. ואבא שאול אמר בשמו שהיה רבי אלעזר בן ערך מכריע את חכמי ישראל ואף את בן הורקנוס עמהם. וכתב רבינו יונה שאין בזה סתירה, לפי שבן הורקנוס היה יותר בבקיאות ובזכרנות, ורבי אלעזר בן ערך היה יותר שלם בסברא וחדוד השכל. ולהיות הנושאים מתחלפים[471] אין סתירה בשני המאמרים. וכתב רבי מתתיה היצהרי[470] ששמע מפי רבי חסדאי, שלזה כיון שלמה עליו השלום באומרו (משלי ד, ז): "ראשית חכמה

[468] תלמוד ירושלמי.
[469] לפי תפילת 'נחם'.
[470] פירוש מסכת אבות לרבי מתתיה היצהרי.
[471] שונים.

קנה חכמה", כי באומרו: "ראשית חכמה קנה חכמה" – הוא הבקיאות, ואומרו: "ובכל קנינך קנה בינה" והוא כנגד החדוד והפלפול.

ולפי דעתי כשאמר רבן יוחנן בן זכאי "אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזנים", לא היה מכוין לכלול בזה תלמידיו, כי לא יקראם חכמי ישראל, אבל שאר חכמי ישראל אמר שאפילו שיהיו כולם "בכף מאזנים ורבי אליעזר בן הורקנוס בכף שנייה יכריע את כלם", מפני בקיאותו והקפתו, כי ידע יותר מהם. ולא היה נכנס במאמר הזה רבי אלעזר בן ערך ושאר תלמידיו כי אם שאר חכמי ישראל בלבד. ולכן אמר אבא שאול בשמו ש"אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזנים" ואליעזר בן הורקנוס שלא היה מכללם עם כל בקיאותו יהיה עמהם, שרבי אלעזר בן ערך יכריע את כולם לרוחב שכלו וחדוד פלפולו. לפי שענין הבקיאות הוא מטבע החכמה, וענין החדוד הפלפול הוא מעין הנבואה, ולכן היתה למעלה מהחכמה. והנה לא דבר משאר התלמידים וערכם, לפי שהיה שלימותם הגובר בם על חבריהם במדות לא בדעות, ולא בא השלם להעריכם פה כי אם אני בעניני החכמה. ולזה אמר: "אם יהיו כל חכמי ישראל", ולא אמר מהחסידים או מיראי חטא.

והתבונן שמחמשת התלמידים האלה שנים מהם היו בענין התורה גוברים על אחיהם שהם: רבי אליעזר בן הורקנוס ורבי אלעזר בן ערך. ושנים מהם היתה מעלת בעבודה במצוות עשה – רבי יוסי הכהן, ובלא תעשה – רבי שמעון בן נתנאל. והאחר שהוא רבי יהושע בן חנניה היתה מעלתו בגמילות חסדים. **והותרו בזה השאלות.**

משנה ט

אחרי שזכר שהיו לרבן יוחנן בן זכאי חמשה תלמידים וביאר מעלתם ויתרונם זה על זה, הביא מהם עדים לסיוע דעת רבן גמליאל והם קושיא לרבינו הקדוש אביו. גם שהם בזה בלתי מסכימים לדעת רבן יוחנן בן זכאי רבם כמו שזכרתי: האחד – הוא שאמר להם רבם בדרך שאלה להבחין דעתם ולראות תשובותיהם "בואו וראו אי זו היא דרך טובה שידבק בה האדם", והשיב רבי אליעזר בן הורקנוס "עין טובה". והרמב"ם פירש בו ההסתפקות במה שלו. ואני אחשוב שכל אחד מהחכמים האלה נתן תשובתו דומה למעלתו. כי לפי שהוא "בור סיד היה שאינו מאבד טפה" – מקבל הדברים ושומר אותם בזכרונו בשלימות, לכן אמר שהיה הדרך הטובה עין טובה לראות כל הדברים ולשומרם ושיהיו נגד עיניו תמיד, כי הדבר הנזכר בשלימות נאמר עליו (בראשית מד, כא): "ואשימה עיני עליו" – נגד עיני היו. ורבי יהושע אומר "חבר טוב", לפי שהוא היה רצוי לרוב אחיו ולחביריו עד שאמרו עליו "אשרי יולדתו". לכן תאותו וכוונתו הביאו להשיב "חבר טוב", כי בהיותו מתחבר עם הריעים היתה הצלחתו בהיותם טובים וישרים. ורבי יוסי אמר:

"שכן טוב", לפי שהוא היה חסיד, ולכן היה מבקש "שכן טוב" לעשות עמו לפנים מן השורה וכדרכי החסידות. ורבי שמעון אמר "הרואה את הנולד", לפי שהוא היה ירא חטא ולהיותו חרד וירא מחטא, היה רואה את הנולד ומחשב במה שאפשר שיהיה, כדי להשמר ולהזהר ממנו. ואמר החכם חברו של אדם שכלו, ופעל השכל שיראה הנולד מכל דבר טרם העשותו. ורבי אלעזר אמר: "לב טוב", לפי שהוא היה – "מעין המתגבר" ושלימות ההשכלה והחדוד מקורו הלב. ולכן אמר שהיה האושר והשלימות נתלה בלב טוב. הנה אם כן היו תשובותיהם בבחירת הדרך הטובה כל אחד כפי טבעו ומעלתו על חביריו.

ורבי יוחנן בן זכאי לראות היעמדו בדבריהם, שאל אותם פעם אחרת: "אי זו היא דרך רעה שיתרחק ממנה האדם". והסתכל, כי בדרך הטובה אמר להם: "בואו וראו", לפי שראוי לאדם לבא בה. ובדרך הרעה אמר: "צאו וראו", לפי שראוי לצאת ממנה. עם היות שהרמב"ם גריס בשניהם 'צאו וראו', אבל כן הגירסא בספרים שלנו. ולדעת הרב וגירסתו יהיה אומר "צאו וראו" – על דרך "צאנה וראנה בנות ציון במלך שלמה" (שיר השירים ג, יא), שהענין שיצאו מתלמודם ועיונם ויראו הדבר זה, כדי שיאמר כל אחד דעתו וסברתו.

והנה אמר רבי אליעזר בן הורקנוס "עין רעה", וכפי הרמב"ם היא ההמיה אל התאוות והבלתי הסתפקות. ולא ראיתי לפרשו על העין הרע שימצא בקצת אנשים מזיק ארצוי הפועל בזולתו והוא מפועל הנפש הרעה הקנאיית שיבא אחרי זה זכרונו. לפי שהאומרים בעין הרע יחשבוהו ענין טבעי, ואין ביד האדם להפרד ממנו והפכו, שהוא עין טובה אינו גם כן ביד האדם להדבק בה אם מזגו ואם טבעו סותר אליה. ולכן אמרתי לפרשו על האדם שלא יעיין בדברים או שאחרי ראותו אותם, לא יהיו נגד עיניו ובזכרונו תמיד, לפי שזה יושג בשקידת העיון, וכמו שאמרו חזור חזור ואל תצטרך לבלדור[472] .

ורבי יהושע אומר: "חבר רע", כי זה הפך תכונתו. וכן רבי יוסי אמר: "שכן רע", לפי שהוא היה חסיד. ונאמר (לעיל פרק א'): "הרחק משכן רע". וכל אחד מאלה אמר בדרך הרע הפך מה שאמר בדרך הטוב אם לא רבי שמעון שבדרך טוב אמר: "הרואה את הנולד", ובדרך הרע אמר: "הלוה ואינו משלם". אבל מאמרו מכוון היה כראוי, לפי שמי שלוה ואינו משלם אינו רואה את הנולד והוא שלא ילוהו עוד. ולכן מי שיראה את הנולד ישלם את אשר יקבל בהלואה, כי בזה כל עת שיחפוץ חסד ואמת אל יעזבהו[473], וכל

[472] פתגם מפורסם, שנמצא כבר בספר הקנה (ספר המיוחס לרבי נחוניה הקנה). 'בלדור' – צמח מסוכן המועיל לזכרון.

[473] לפי משלי ג, ג.

אדם ילוה לו ממה שלו. והטיב לומר אחד לוה מן האדם כלוה מן המקום, לפי שהחוטא הוא הלוה מן השם והוא חייב לו ונפרעין ממנו מדעתו ושלא מדעתו.

והנה שבח רבן יוחנן בן זכאי דברי רבי אלעזר בן ערך בדרך הטוב ובדרך הרע שתלה העניין בלב, לפי שממנו תוצאות חיים[474]. ובהיות לאדם לב טוב – יהיה לו 'עין טובה' בהכרח כמאמר שלמה עליו השלום (משלי כג, כו): "תנה בני לבך לי ועיניך דרכי ינצרו". ויתחבר אליו חבר הטוב והשכן הטוב, לפי שהלב לא יבקש, אלא להדבק בדומהו שהוא הטוב ומטבע הלב לטוב, והשכל הזך שיראה את הנולד ובהפך בלב הרע שתהיה עינו רעה ושכינו רעים וחטאים[475] כמוהו ויהיה "לוה רשע ולא ישלם" (תהילים לז, כא), לפי שנפש רשע אותה רע[476]. ולכן אמר רבן יוחנן בן זכאי: "רואה אני את דברי אלעזר בן ערך מדבריכם שבכלל דבריו דבריכם", להיות ענין הלב כולל כל שאר הדברים, ומאשר חמשת החכמים האלה ולא אחד מהם לא השיבו לדברי רבם כששאל על הדרך הטובה להדבק בתורת האלהים או לעשות תורה הרבה או להיות זהיר במצוות. ושמו עניניהם במעלות המדות. זה מוכיח שהיה לפניהם דעת רבן גמליאל זך וישר ש"יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ", ושלא יסכים לדעת רבינו הקדוש.

משנה י

עתה יביא מסדר המשנה העדות השני מג' הדברים שכל אחד מהחכמים התלמידים האלה היו אומרים להוכיח ממנו דעת רבן גמליאל כמו שזכרתי. והנה במאמרי רבי אליעזר בן הורקנוס יראה מהם חמשה מוסרים או למודים: "יהי כבוד חבירך" וכו'; "ואל תהי נוח לכעוס"; "ושוב יום אחד"; "והוי מתחמם"; "והוי זהיר". ואיך אמר אם כן שכל אחד אמר שלשה דברים? אבל הענין הוא שכולם נכללים בשלושה:

האחד – שצריך שיהיה חביב לאדם כבוד תלמידו וחבירו כשלו. וכבר שאלו להלל (שבת לא, ע"א): למדני תורה על רגל אחת והשיב "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח). וכמו שהאדם לא יזלזל בכבוד עצמו ככה לא יזלזל בכבוד חבירו. וכמאמר השלם[477] הנזכר: "דעלך סאני[478] לחברך לא תעביד".

והלמוד השני – שלא יהא "נוח לכעוס" והוא נמשך מהראשון. אם תרצה להיות – "כבוד חבירך חביב עליך כשלך" – "אל תהי נוח לכעוס". ואם תכעוס שוב ממנו אפילו שיהיה

[474] לפי משלי ד, כג.
[475] לפי בראשית יג, יג.
[476] לפי משלי כא, י.
[477] הלל.
[478] בכתוב: "סני".

"יום אחד לפני מיתתך". וכבר אמר שלמה (קהלת ז, ט): "וכעס[479] בחיק כסילים ינוח". לא אמר תמצא אבל תנוח, לפי שהתחדשות הכעס הוא דבר טבעי לא ימלא האדם ממנו, אבל ראוי שלא ינוח הכעס ולא ישב על לבו זמן רב כי אם תמיד יהיה ענינו סכלות לא כעס. ולכן אמרו חכמינו זכרונם לברכה (נדרים כב, ע"ב): "הכועס אפילו שכינה אינה חשובה נגדו[480]". ועליו אמר הנביא (ישעיה ב, כב): "חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי במה נחשב הוא". ודרשו (ברכות יד, ע"א): "אל תקרי במה אלא במה". מכאן שמי שכעס שולט עליו הרי הוא כעובד עבודה זרה, שמפני זה אמרו (שבת קה, ע"ב): משבר כליו בכעס מנדין אותו, שכן דרכו של יצר הרע מחר יאמר לו לך עבוד עבודה זרה, ואין תרופה יותר נאותה להסרת הכעס כי אם בזכרון יום המוות כדאיתא בפרק שואל במסכת שבת. ולכן סמך כאן "ושוב יום אחד לפני מיתתך" – אל מוסר הכעס. ועם היותו מפעל הטבע כבר יפול בגדר האזהרה והמוסר שלא יכין אדם עצמו לכעס ולרגזנות. וחכמינו זכרונם לברכה אמרו (שבת קה, ע"ב) גם כן: כל מי שכועס כעובד עבודה זרה שנאמר (תהילים פא, י): "לא יהיה בך אל זר ולא תשתחוה לאל נכר". רוצה לומר, שכאשר לא יהיה בך אל זר שהוא הכעס – לא תשתחוה לאל נכר. וכבר ביארו הקדושים[481] שבהיות האדם חייב לשוב יום אחד לפני מיתתו והוא אינו יודע מתי ימות – נמצאו כל ימותיו בתשובה.

והמוסר הג' – הוא אומרו "והוי מתחמם"... והוי זהיר". כי אחרי שהזהיר את הרב הגדול שיחוס על כבוד חבירו, יזהיר את התלמיד שלא יתן מקום לכעס ולחטא, ויהיה זה כשידבק בחכמים ללמוד מהם, אבל יהיה באופן אמצעי. כי כמו שאין ראוי לאדם להתרחק מאד מהאש פן יצטנן, ולא יתקרב מאד אליו פן ישרף, ככה הוא הענין בחכמים שאין ראוי להתרחק מהם, אבל להתחמם נגד אורם. אמנם שלא יתבק האדם אליהם כל כך שיזלזל בדבורם מצד הרגלו עמם, כדי שלא יכוה וישרף בקרבו אל גחלתן מאד. והודיע העונשים הבאים לאדם בזלזולו: האחד – "שנשיכתן נשיכת שועל", שהם דקות ועקומות כן דברי החכם מועטות ויורדות חדרי בטן[482] בקללתם. ויש אומרים שנשיכת השועל לא תורגש לשעתה כי אם אחרי כן וכך קללות החכם עם היות שלא יזיקו מיד, הנה יפעלו ויזיקו מאד אחרי כן וברוב הימים תמצאם. השני – "ועקיצתן עקיצת עקרב". וענינו שאין למכת קללתו תרופה, כי היא כעקיצת העקרב הממיתה מבלי תקוות ריפוי.

[479] בכתוב: "כעס".
[480] בנוסח אצלינו: "כנגדו".
[481] שבת קנג, ע"א.
[482] לפי משלי כ, כז.

והשלישי – "שלחישתן לחישת שרף". רוצה לומר, שלא יחשוב שברבות רעים אהובים יפייסו החכמים בדברים, כי הם לא ישמעו לקול מלחשים כמו שהשרף יאטם אזנו ולא תועיל בו הלחישה. ואיפשר שרצה בנשיכת השועל – הייסורין, ובעקיצת העקרב – סכנת המיתה, ובלחישת השרף שריקתו מרחוק שאף על פי שלא יגע באדם שקולו יזקהו. ואמרו עוד: "וכל דבריהם כגחלי אש", הוא לתת בדבר משל החטא מענין האש השורף. ואיפשר לפרש "וכל דבריהם כגחלי אש" – על דברי החכמים אף שלא בשעת הכעס, כי הם דברי אלהים חיים כמו שאמר (ירמיה כג, כט): "הלא[483] כה דברי כאש".

הנה אם כן שלושת הדברים שהזהיר רבי אלעזר בן הורקנוס הם: שיחוס האדם על כבוד חבירו. והשני – שלא יכין עצמו לכעס ולא ינוח בו רוגזו זמן רב, וכדי להסירו מעליו יזכור יום המוות ויחשוב בלבו כאילו הוא יושב יום אחד לפני מיתתו, כי אז יעביר רעה מבשרו וכעס מלבו בזוכרו שמחר ימות וירום תולעים ויבאש[484]. והשלישי – להתחמם מדברי החכמים מבלי שיזלזל בכבודם. וכל זה למדנו מאדון הנביאים כי לפי שלא חס על כבוד הצבור ובא לכלל העם באומרו (במדבר כ, י): "שמעו נא המורים[485]" בא לכלל טעות ומכוה מגחלתן. וגם קרח ועדתו כשזילזלו בכבוד משה רבם בלעה אותם הארץ ונשרפו לפני השם.

הנה מדברי החכם הזה ימצא סיוע לדברי רבן גמליאל, לפי שכל למודיו ומוסריו היו דרך ארץ והנהגה מדינית.

משנה יא

דבר מבואר הוא שלא אמר רבי יהושע "עין רעה" – על מה שאמר רבי אלעזר עם היות, שהמפרשים פירשו "עין רעה" הנזכר בכאן – על הבלתי הסתפקות, ושהוא על דרך ה"עין רעה" שזכר רבי אליעזר שיתרחק ממנה האדם. וכן פירשו "שנאת הבריות" – על רוע הלב, כי שניהם ויצר הרע שהם התאוות המותריות – "מוציאין את האדם מן העולם", לפי שימיתהו קודם קיצו ברוב חמדתו וקנאתו לזולתו, ורוב תאותיו שלא יוכל להשלימם.

אבל זה כולו בלתי נכון אצלי, לפי שאם היה דעת רבי יהושע כן, איך לא אמר בשאלת אי זו היא דרך רעה שיתרחק ממנה האדם 'עין הרע' כמו שהשיבו רבי אליעזר או 'לב רע' כדברי בן ערך? ולכן ראוי לפרש שאין 'עין הרע' הנזכר כאן הוא 'עין הרעה' שנזכר שם ברבי אליעזר בן הורקנוס, כי שם דברו מהמדות טובות שידבק האדם בהם ויתרחק מהפכם, וכאן דברי רבי יהושע מהדברים הטבעיים הממיתים כדברים הארסיים. והיה

[483] בכתוב: "הלוא".
[484] לפי שמות טז, כ.
[485] בכתוב: "המרים"

זה אומרו: "עין הרע" – שהוא מליצה לנפש הרעה והמזג הנפסד הממית בני אדם בהבטתו וארסיותו.

וכן פירש באבות דרבי נתן ב'עין הרע', שכל שעינו רעה לאחרים – עד שגורם להם תקלה. וכבר התעורר רבינו יונה לתת דמיון ההבדל הזה בין 'עין רעה' ל'עין הרע'. וכן הוא כפי האמת שעין רעה היא מדת הבלתי הסתפקות כפי שפירש הרמב"ם, או ההשתדלות בעיון כפי פירושי, ועין הרע הוא הדבר המזיק בארסיותו לזולתו עם היות בהם בשניהם יחס ודבקות מה. זהו דברי רבי יהושע ביאור לרבי אליעזר, כי אם לא יהיה כבוד חבירו חביב עליו – ישלוט בו עין הרע, ואם יהיה נוח לכעוס – ימשול בו יצר הרע. ואם לא יזהר מדברי החכמים – יכוה בגחלתן, כי שנאת הבריות מוציא האדם מן העולם, כל שכן שנאת תלמידי חכמים.

וכבר קבלו הפילוסופים ענין 'עין הרע'. וכתב אבוחמד בסוף מאמרו 'בטבעיות' שהנפש האנושית תפעל בציורה בחומר העולם, וכאשר תגיע בה צורת הכעס וציור הדבר המכעיס – יתחמם מזג הגוף ויתאדמו הפנים. וכן בהגיע בנפש צורת קנאה או שנאה עצומה בציורה ומחשבתה, ישתנה מזג גופה או יתחדשו בה אידים רעים ארסיים, ומפאת ציור הנפש ומחשבתה יפסד הרוח האוירי, ובאותו ציור יצאו אידים מגופה שיהרגו בני האדם גם הבעלי חיים. וההפסד הזה יקראו בני אדם 'עין הרע', כי ייחסו פעל הנפש לעין להיותו האבר היותר נכבד שבגוף. והענין כולו במחשבה הנפש וציורה עד שאמרו, שאם תחשוב הנפש בנפילת הגמל – יתפעל גוף הגמל או האדם מציורה ומחשבתה וימות. ומפני זה אמר נביא[486] הישמעאלים שעין הרע יכניס האדם לקבר והשה לקדרה. והתוכנים[487] אמרו שהאיש הנולד במאדים יהיה זה טבעו ותכונותו. וזה ענין שאמרו זכרונם לברכה (שבת לד, ע"א): "יהב ביה עיניה ונח נפשיה" – נתן עיניו בו ונעשה גל של עצמות[488], לא שהיו פועלים מפאת הקנאה אבל מפאת הכעס.

וכבר התבאר ענין ה'עין הרע' מן התורה במצוות (שמות ל, יב): כי תשא את ראש בני ישראל לפקודיהם ונתנו איש כופר נפשו ליי' בפקוד אותם ולא יהיה בהם נגף. שחשש הקב"ה לנגף הנופל במין מפאת העין הרע, ולכן ציוה שיעשו אותה צדקה, כדי שבזכותה ינצלו בדרך השגחה מאותו הזק הטבעי. ומה נפלא מאמרם זכרונם לברכה (תנחומא כי תשא, לא), לוחות ראשונות שניתנו בפומבי שלטה בהם "עינא בישא". לוחות שניות שלא נתנו בפומבי לא שלטה בם "עינא בישא". וכבר חשבו אנשים שהאדם בעל 'עין

[486] ככל הנראה הכונה היא למוחמד.
[487] נראה שהכונה לאנשי התכונה – חוקרי וחכמי האסטרונומיה.
[488] עפ"י ברכות נח, ע"א.

הרע' יפעל פעמים בגופו ויזיקהו. ושעל זה אמר הנביא (איכה ג, נא): "עיני עוללה לנפשי מכל בנות עירי", כי היה 'עין הרע' יותר מצוי בנשים לקלות דעתן ושקיעתן בקנאה והמחשבות הרעות. אבל זהו מאמר הלציי בלתי מאומת.

וידוע שסיבות עין הרע שתים. האחד – רוע מזג האדם וקנאתו בזולתו. והב' – שנאתו לבעלי הטוב ולכן יכינו עצמם להזיקם. וכמו שאמרו בפרקא קמא דיומא (דף ט, ע"ב), שבית שני נחרב על שנאת חנם שהיתה ביניהם. עוד אמרו שם: "מגורי אל חרב היו עמי" (יחזקאל כא, יז) – אלו בני אדם שאוכלין ושותין זה עם זה ודוקרין זה אל זה בחרבותם שבלשונם. וזהו מאמר רבי יהושע "עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות", כי 'עין הרע' הוא המסובב המזיק 'ויצר הרע ושנאת הבריות' הם סיבותיו והתחלותיו, והדברים הם "מוציאין את האדם מן העולם", ואין הכונה שממיתים את בעליהם כי אם שימותו בני אדם ויחריבו הישוב המדיני.

וכבר זכרו החכמים תרופות ותקנות לחולי הרע הזה, בציורים הטובים ובמעשיהם המשובחים להפך הצר. ומאותה בחינה זכרם רבי יהושע פה. וראוי היה המאמר הזה לאומרו, לפי שרבי יהושע היה אהוב ורצוי לחביריו, ולכן הזהיר מה'חבר רע' וציוה על ה'חבר טוב', ולכן גנה 'עין הרע יצר הרע ושנאת הבריות' להיותם מפעל החבר רע. וגם מדבריו אלה יראה שהיה דעתו כרבן גמליאל כיון שלא זכר ענין התורה ועשה עיקר מההנהגה המדינית ודרך ארץ.

משנה יב

לפי שהיה רבי יוסי חסיד, וראה מהזק 'עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות' שזכר חבירו רבי יהושע, לכן התעורר הוא לבקש תרופות לחוליים הקשים האלה. ומפני שה'עין הרע' ברוב הפעמים יפול על העושר והצלחת הממונות שבהם יקנא לאדם, לכן אמר אם תרצה שלא יהיה עינך רעה בשל אחרים עשה את איפה בני והנצל[489] – "יהי ממון חבירך חביב עליך כשלך", ובאהבתך אותו לא ירע עינך בו ולא תזיקהו, כי על דרך האמת ה'עין הרע' לא יזיק לאוהב כי אם לשונא. הנה בזה נתן התרופה ל'עין הרע'.

ובברייתא דרבי נתן אמרו שלא יוציא שם רע על נכסי חבירו, עד שיהיה סיבה להרחיק הקופצים מהם. שאלו אדם על פירותיו של חבירו אם הם יפים ישבחם ללוקח, אם אינם יפים יאמר איני יודע.

וכנגד ה'יצר הרע' אמר: ו"התקן עצמך ללמוד תורה", כי תלמוד תורה היא התרופה לחוליי יצר הרע. וכאמרם זכרונם לברכה (קידושין ל, ע"ב): "אם פגע בך מנוול זה משכהו

[489] לפי משלי ו, ג.

לבית המדרש". וכן אמרו בברייתא[490] יצר הרע דומה לברזל כל זמן שהוא באור עושין ממנו כל מה שירצה, כן יצר הרע אין לו תקנה אלא בדברי תורה. ואמר: "התקן עצמך", לפי שתקון גדול יצטרך ללמוד תורה. והוא בהישרת המדות שהם תקון והכנה גדולה לדעות, וממאמר שלמה (משלי ח, לג): "שמעו מוסר וחכמו". ועם זה טורח ועמל העיון ושקידתו, כי אין ענין התורה כענין הירושה שהאדם יורש נכסי אביו, בין שיהיה חכם או סכל, צדיק או רשע, אין כן החכמה כי לא יירשוה כי אם המוכנים אליה.

וכנגד "שנאת הבריות" אמר: "וכל מעשיך יהיו לשום שמים". רוצה לומר, שלא ישים הבטחתו ומחשבותיו בבני אדם אם הרעו עמו או הטיבו, גם שנאתם, גם קנאתם לא יזכור. אבל כל מעשיו ומחשבותיו יהיו לשום שמים כלומר, לעבודת האל יתברך ובזה הצדק לא ישנה לשום אדם, אבל יאהב לכל בריותיו. וכמו שאמרו בפרק הרואה (ברכות סג, ע"א): "אי זו היא פרשה קטנה שכל גופי תורה תלויים בה"? הוי 'בכל דרכיך דעהו' (משלי, ג, ו). והוא יישר אורחותיך. ואמר רבא אפילו לדבר עבירה". ופירש רש"י שמכוין בעבירה לשם מצוה כגון בנות לוט, ויעל עם סיסרא או כגון אליהו בהר הכרמל. ועניין אצלי, שאף בדברים החומריים כמאכל והמשתה והמשגל שיאמר בהם לשון עבירה, לפי שעובר האדם מדרך העיון ומשתמש בגופיי צריך שיכוין האדם לשום שמים. רוצה לומר להעמדת החיים כמו שכתוב (תהילים קמז, ב): "אהללה יי בחיי", ולהוליד בנים לעבודתו. והר"י פירש: "וכל מעשיך יהיו לשום שמים" וחלקם לד' מצבי האדם שביארה התורה (דברים ו, ז): "בשבתך; בלכתך; בשכבך ובקומך".

וכבר הזהירה תורה על שנאת הרעים שנאמר (ויקרא יט, יז-יט): "לא תשנא את אחיך בלבבך"; "לא תקום ולא תטור את בני עמך ואהבת לרעך כמוך אני יי' את חקותי תשמורו"[491] וגו'. ופירושם אצלי שאחרי שהזהיר על הלשון הרע והרכילות שהוא עוון בלשון באמרו (שם שם, טז): "לא תלך רכיל בעמך", וציוה גם כן על הפעולות "ולא תעמוד[492] על דם רעך". הזהירו עוד שגם השנאה והיא דבר שבלב לא ישנא את אחיו בלבבו, אבל יוכיחהו במה שיחטא נגדו, כי בזה יתפייס לבבו ולא ישאר לו טינה עליו. ועשתה התורה על זה טענה רבה והיא שהאהבה והשנאה הם דברים הפכיים, והלב הוא מהאיברים היותר קטנים בגוף, וגם הוא כולו אינו נושא המחשבות, כי יש בתוכו ובאמצעיתו מסך מבדיל מבשר שחולק אותו לחצאין. וחציו האחד מלא דם אין שם מחשבה ולא הרהור, והחלק האחר הוא מקום החיוני והוא נושא האהבה והאיבה. וידוע

[490] אבות דרבי נתן פרק טז.
[491] בשינויים בודדים.
[492] בכתוב: "תעמד".

שהמקום ההוא קטן מהכיל דברים הפכיים. אהבה עצומה לזה ונקמה ונטירה לזה, והוא אומרו (ויקרא יט, יז-יט): "לא תשנא את אחיך בלבבך"; "לא תקום ולא תטור את בני עמך". שהיא האהבה העצומה שבלב. ומצד אחר – "ואהבת לרעך כמוך", כי אין יתרכבו ויתחברו במקום קטן מלבך אהבה ושנאה לאנשים מחלפים. ולכן צוהו "אני יי' את חוקותי תשמרו", רוצה לומר והלכת בדרכי, מה אני שאשפוט מבלי הרכבת ענינים אף אתה כן בלבך. "בהמתך לא תרביע כלאים שדך לא תזרע כלאים ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך", שהענין כולו שלא יעשה בלבו איבות ושנאות לאויביו ואהבה וחבה לאוהביו ולשומרי בריתו, אבל יאהב לכל הבריות ובזה יהיו כל מעשיך לשום שמים.

וגם בדברי רבי יוסי אלה יסתייע דעת רבן גמליאל, לפי שלא אמר רבי יוסי למוד תורה. או קיום המצוות בלבד. אבל הזהיר על הנהגת האדם עם חבירו כפי המדיניות והשכל הטוב באומרו: "יהי ממון חבירך חביב עליך כשלך". וגם שהזהיר בענין התורה אמר: "התקן עצמך ללמוד תורה" שהתקון הוא ההכנה במדות הסכים עם מה שאמר רבן גמליאל: "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ".

משנה יג

לפי שהיה רבי שמעון ירא חטא הזהיר על קריאת שמע ותפילה, שלא יחטא בהם לאלהיו ולא יעשה תפילתו קבע, ולא יהיה רשע בפני עצמו, שהם דברים כולם נכללים ביראת חטא. וממאמריו אלה קשורים עם מאמרי חביריו שנזכרו למעלה. כי לפי שראה דברי רבי יהושע מהזק 'עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות', שהם חולאים רעים ממיתים, וראה גם כן התרופות אשר השתדל רבי יוסי לתת בהם, לכן אמר רבי שמעון יש תרופה אחרת להם יותר טובה ועצמית והיא שיתפלל לאלהיו בכונה גמורה ובתפלתו יסכון גבר[493] להמלט מהפגעים ההם.

האמנם מה היא האזהרה אשר כיון באומרו: "הוי זהיר בקריאת שמע ובתפילה" תתבאר כן. כבר ידעת שהתפילה אצלנו היא במקום הקרבנות, כי בה יתקרב האדם ויתדבק באלהיו. ולכן אנשי כנסת הגדולה, בדעתם הגלות העתיד לבא ושתבטל עבודת הקרבנות – תקנו התפילות במקומם על דרך מאמר הנביא (הושע יד, ג): "ונשלמה פרים שפתינו". וכבר העיר על זה המשורר באומרו (תהילים נא,יז-כא): "יי' שפתי תפתח" וגו'; "זבחי אלהים" וגו'; "הטיבה רצונך" וגו'; "ואז תחפוץ" וגו' . שהיה מתפלל לאלהיו יפתח פיו בתפלותיו, ויתן לו מענה לשון להגיד תהלתו. ואומרו: "כי לא תחפוץ" מלת 'כי' ישמש במקום כאשר כמו (דברים כב, ו) "כי יקרא קן צפור לפניך"; "כי תבנה בית

[493] לפי איוב כב, ב.

חדש" (דברים כב, ח); "כי תבואו אל הארץ" (שמות יב, כה); יאמר "יי' שפתי תפתח" – לתת לי לשון להתפלל והיה עם פי להגיד תהלתך כאשר "לא תחפוץ זבח ואתנה ועולה[494] לא תרצה" (תהילים נא, יח), שיהיה זה בזמן הגלות וחורבן הבית. ונתן טענה על בקשתו באומרו (תהילים נא,יח-כא): "זבחי אלהים רוח נשברה", רוצה לומר, הנה הזבחים שציוה האלהים עליהם אינם מפאת עצמם, כדי שיהיה רוח המקריב נשברה ונכנעת לפניו וכיון שזה כן גם עתה בתפלתי – "לב נשבר ונדכה אלהים לא תבזה". אחרי שאין לאל ידינו לעשות זולת זה, כי כאשר תטיב "ברצונך את ציון" ו"תבנה חומות ירושלים", שאז "תחפוץ זבחי צדק עולה" וכליל כמו שענין עתה ש"לא תחפוץ זבח" וגו'. אז "יעלו על מזבחך פרים". הנה ביאר שעבודת התפלה היא במקום עבודת הקרבנות וגם יותר רוחנית מהם. ולכן אמרו חכמינו זכרונם לברכה (תענית ב, ע"א): "ולעבדו בכל לבבכם" (דברים יא, יג) אי זו היא עבודה שבלב – זו התפילה.

האמנם יתחייבו בתפלה שני חלקים חלק קודם וחלק מתאחר. אם הקודם בסדור שבחי השם יתברך, ואם המתאחר בשלושת הצרכים. כי אם האדם לא יודע שהאל יתברך נמצא אחד ויכול יודע ומשגיח בבני אדם איך יבקש ממנו צרכיו? ולכן אמרו זכרונם לברכה (ברכות לב, ע"א): לעולם יסדר אדם שבחיו של מקום תחלה ואחר כך יתפלל. וממשה רבינו עליו השלום למדנו זה שנאמר (דברים ג, כד): "יי' אלהים אתה החילות[495] להראות את עבדך את גדלך ואת ידך החזקה אשר מי אל בשמים ובארץ אשר יעשה כמעשיך וכגבורתיך[496]". ואחרי זכרון שבחי המקום שאל צרכיו שנאמר (דברים ג, כה): "אעברה נא ואראה". ומפני זה תקנו חכמינו זכרונם לברכה פרשיות שמע עם הברכות שלפניה ולאחריה, שבראשונה יודה האדם במציאותו יתברך ואלהותו באומרו: "ברוך אתה יי' אלהינו מלך העולם", ואחרי כן יגיד יכלתו במעשה בראשית שיצר "אור וברא חשך", ויזכור בריאת המאורות והשכלים הנבדלים[497] ואופן שרותם, ויגיד אחרי זה שאליו יתברך ראוי לתת התהלות, שהוא בכל יום עושה נסים ונפלאות "פועל גבורות עושה חדשות", ויתן על הטובות האלו אשר עשה עם בריותיו שבח והודאה ויחתום ב"יוצר המאורות". ואחרי זה יתן הודאה על האהבה אשר אהב השם לנו, והתורה שנתן לנו מתוך אותה אהבה. ולכן יאמר לכל איש ישראל שישמע ויבין ויאמין שיש יי' מחוייב

[494] בכתוב: "עולה".
[495] בכתוב: "החלות".
[496] בכתוב: "וכגבורתך"
[497] מלאכים.

במציאות, ושהוא אלהינו ואליו נעבוד, ושהוא אחד מבלי ריבוי. ולכן ראוי לאהבו בכל לב ובכל נפש, ויזכור דבריו ומצוותיו.

עוד יבאר ידיעתו והשגחתו בפרשת אם שמוע וזכרון יציאת מצרים ועוצם נפלאותיו, וכולו בפרשת ציצית. ובאותם האמונות שתקנו בין קריאת שמע לתפלה. וזה ממה שיורה שקריאת שמע בפרשותיה בקודם ובמתאחר הם סדור שבחיו של מקום ביום. וכן הוא הענין בברכות קריאת שמע של ערבית. ואחרי הדברים והאמת האלה תקנו התפלה בבקשת הצרכים כמו שהוא מבואר בענינה, כי כאשר לא יהיה האדם לפני אדוניו כפוי טובה מהחסדים אשר קבל ממנו כי אם מודה ומברך עליהם אז יהיה ראוי לתת לו שאלתו ובקשתו.

הנה אם כן מפני ההכרח שיש לקדימת קריאת שמע לתפלה מהסבה אשר זכרתי, אמר רבי שמעון "הוי זהיר בקריאת שמע ובתפלה". רוצה לומר, שיזהר לעיין ולתת לבו אל הפנות הנכללות בפרשיות קריאת שמע ובברכות התפלה שאחריה, כי בזה יתקרב לבוראו.

והחבר אמר לכוזר במאמר ב' מספרו שהתפלה היא מזון לנפש כמו שהמאכל הוא מזון לגוף ושסדרה כסדר המזון הגופני. כי האדם יעיר בבוקר בבוקר יתפלל לנפשו, וכן נותן מזון לגופו בבוקר ומתמדת עליו ברכת התפלה עד עת תפלת המנחה כהתמדת כוח סעודת הבוקר עד שיאכל בערב, ומשם עד הלילה שיזון לנפשו בתפלת ערבית, ויזון גופו בסעודת הלילה ויפקוד רוחו בידי בוראו וישקוט גופו בידי מעמלו אז ינוח לו. גם יכלול האזהרה זאת ענין שני, והוא שצריך לאדם שיקרא קריאת שמע בקול רם, ושאין כן התפלה שאין ראוי שישמיע בה קולו. וכבר אמרו חז"ל (ברכות כד, ע"ב): כל המגביה קולו בתפלתו הרי הוא מקטני אמנה[498], וגם כן אמרו שהוא מנביאי הבעל שנאמר (מלכים א' יח, כח): "ויקראו בקול גדול" ועליו דרשו (תענית טז, ע"ב): "נתנה עלי בקולה על כן שנאתיה" (ירמיה יב, ח), והוא מה שלמדתנו חנה שנאמר (שמואל א' א, יג): "רק שפתיה נעות וקולה לא ישמע". והטעם בכל זה הוא שברכות קריאת שמע הם עדות והודעת ופרסום האמונות הפנות האלהיות. ולכן צריך שישמיע אדם קולו ויעיד על עצמו עדות אמת באמונתו, ועל כן אמר משה (דברים ה, א): "שמע ישראל" כאילו המדבר ירים קולו לאמר שמעו עמים כולם[499] שאני מאמין זה.

[498] דהיינו סובר שהקב"ה לא שומע אותו.
[499] לפי מיכה א, ב.

אמנם התפלה שהיא בקשת הצרכים אין צורך להשמעת קול בה, ודי שיוציא האדם הדברים מפיו וישמע אל[500] ויענם, כי הוא השומע דברים שבלב ואינו מצטרך לקולות. וכמאמר חנה (שמואל א' א, טו): " ואשפוך[501] את נפשי לפני יי'", שהנפש היא השואלת לא הלשון. וכן נאמר (בראשית כא, יז): "כי שמע אלהים את קול הנער", לפי שהצער שהיה בו הוא היה קולו הנשמע לפניו יתברך כי ידע את מכאוביו. וצרכי האדם שיבקש ממנו יתברך מה לו להשמיעם לשכניו. ולכן אמרו במדרש (שמות רבה כא, ד): בשר ודם הוא שומע לחבירו דן דינו ואם לא ישמע אותו לא יכול לדון אותו אבל הקדוש ברוך הוא עד אשר לא ידבר האדם ידע מה בלבו, שנאמר (ישעיה סה, כד): "והיה טרם יקראו ואני אענה". ועל זה גם כן אמר החכם רבי שמעון: "הוי זהיר בקריאת שמע ובתפלה", רוצה לומר שיזהר בקריאת שמע לאומרה בקול רם, ויזהר בתפלה בהפך זה שלא ישמיענה לזולתו.

עוד יכוין במאמרו זה כונה שלישית והיא, שלא יחשוב אדם שהקדוש ברוך הוא בעל ליחות שיתפעל כשידברו לו רכות ותחנונים, ולא גם כן שהוא יתעלה יצטרך לדברי בני אדם ותחנויו. אבל שבהיות האדם שלם באמונותיו שלכך נוצר אז ישא ברכה מאת יי'[503], וישפע עליו מלפניו ברכות לראש צדיק[502] ויתקיימו שאלותיו וכמו שאמר אדון הנביאים (דברים י, יד-טז): "הן ליי' אלהיך השמים ושמי השמים והארץ וכל אשר בה"; "רק באבותיך חשק יי' לאהבה אותם ויבחר בזרעם אחריהם בכם מכל העמים כיום הזה"; "ומלתם את ערלת לבבכם וגו'". ועל זה אמר גם כן השלם "הוי זהיר בקריאת שמע ובתפלה", רוצה לומר שתדע שאין בה צורך לגבוה אבל היא לתועלתכם, והטוב הנמשך הוא על צד החסד לא מפני הפעולות והמיית הרחמים.

וכלל זה גם כן כונה רביעית שיזהר האדם בקריאת שמע ובתפלה, שיאמר אותם בכונה רצויה ולא יהיו בפיו מצות אנשים מלומדה[504] . כי הנה הדבור אינו מעלה באדם אלא מאשר יסכים עם הנפש ויוציא הדבר המצוייר בלב לחוצה. ובמה יודע איפה[505], כי נפלינו אנחנו בני אדם מהעופות המצפצפים והמהגים אם לא שדבורם וצפצופם הוא מבלי ציור שכלי וכונה נפשיית, ודבור האדם הוא בכונה ודעת וציור שלם וכמו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה (מדרש שמואל ב, טז): תפלה בלא כונה כגוף בלא נשמה. ומפני

[500] לפי מלכים ב' יט, ט.
[501] בכתוב: "ואשפך".
[502] לפי משלי י, ו.
[503] לפי תהילים כד, ה.
[504] עפ"י ישעיה כט, יג.
[505] עפ"י שמות לג, טז.

זה החמירו לסמוך גאולה לתפלה כדי שלט תפרד מחשבתו מתפלתו, ולכן בחר השם לתת למשה רבינו עליו השלום את התורה בהר, וצוהו שלא יעלה איש עמו כדי שיהיה שמה מתבודד בכונה רצויה, ולא ימצא עמו דבר מפסיק התבודדותו וכונתו. ולכן צוה יתברך (דברים ו, ה) "ואהבת את יי' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך", שהכחות כלם יהיו מאותה מחשבה ועיון אלהי. ועליו אמר כאן: "הוי זהיר בקריאת שמע ותפילה" כלומר שיזהר שלא לאומרם כי אם בכונה.

וכלל עוד עם זה כונה חמשית והיא, שיאמר האדם תפלה וקריאת שמע בעונתה אם בשחרית – עם הנץ החמה, ואם בערבית – אחרי צאת הכוכבים, ואם של מנחה – בעוד שהשמש באורה וזיוה, לא כמו שראיתי במנהגי היהודים היונים שמתפללים שחרית קודם יציאת החמה, בהיות הכוכבים עדיין ברקיע, כדי שישאר היום פנוי ובלתי ערוד לעשות מלאכתם ועסקיהם. וכן ראיתי ביהודים האיטליאנים שמתפללין ערבית מיד אחרי השלימם תפלת מנחה ויעמוד השמש בחצי השמים[506], והם אומרים המעריב ערבים ומסדר את הכוכבים. והיה כל זה להיות התפלות עליהם משא כבד, ולכן יבחרו לומר שתי התפלות מנחה וערבית בשעה חדא. לא כן עשו אבות הקדושים. כי אברהם בבוקר התפלל שחרית, ויצחק בערב התפלל מנחה, ויעקב לא התפלל ערבית כי אם כאשר בא השמש ובצאת הכוכבים. ולכן הזהיר השלם "הוי זהיר בקריאת שמע ותפלה", רוצה לומר – לאמר אותה בעונתה.

והנה באומרו: "אל תעש תפלתך קבע", פירשו בו שלא יעשה תפלתו עליו כמשא כבד וכחוב המוטל עליו אחרי שיפרע אותו אז ינוח לו, אבל יעשה אותה דרך תחנונים לפני המקום, כי רחום וחנון הוא וישוב מחרון אפו וירחמהו כאשר יתחנן לפניו. ועל זה אמרו (ברכות לב, ע"ב): "אף על פי ששערי תפלה ננעלו שערי דמעה לא ננעלו, שנאמר (תהילים לט, יג): 'אל דמעתי אל תחרש'". וזה יקנה האדם כשיעשה תפלתו בכונה, ולא יהיה לו למשא כבד. וכמאמר יואל (ב, יג): "וקרעו לבבכם ואל בגדיכם ושובו אל יי' כי חנון ורחום הוא" וגו'.

ונראה לי בפירושו, שלפי שאמר: "הוי זהיר בקריאת שמע ובתפלה" – כפי הכונה הראשונה אשר ביארתי. וידענו שהקריאת שמע הוא ספור שבחיו של מקום, והתפלה היא שאלת צרכים, שלכן אמר שלא יעשה סדור שבחי המקום טפל ויאמר אותו בקצרה ובלתי מתכוון, ויעשה מתפלתו קבע ועיקר, לפי שבשאלת צרכיו לא תעשה כן. אבל תתמיד ותאריך התחנונים לפניו יתברך שהם בסדור שבחיו, כי הוא יתברך מעצמו חנון

[506] עפ"י יהושע י, יג.

ורחום ונחם על הרעה[507], ואף על פי שאתה לא תתפלל ולא תשאל צרכיך, כי אם בלבד שתסדר שבחיו הוא ישוב מהרעה מבלי תפלתך. וכמו שאמר (ישעיה סה, כד): "טרם יקראו ואני אענה". ואמר על כל זה "ואל תהי רשע בפני עצמך", אם שאמרו על הכונה שלא יתפלל בלתה, או שלא בעונתה, או מקצר בשבחיו של מקום, או במחשבה נפסדת שהקב"ה מתפעל מתחנוניו או צריך אליהם, כי כל זה הוא רשע ופשע באמונות, ולא ידע אדם מזה כי אם אתה לבדך. ולכן אמר: "אל תהי רשע בפני עצמך" – שלא תחטא בינך לבינך. ואולי יאמר שלא יחשוב אדם הריני רשע חוטא ומה אועיל כי אפגע בו, לכן הזהירו שלא יחשוב עצמו כרשע להסתלק מן התפילה. אבל על כל פנים תתפלל, כי "רחום וחנון יי' ארך אפים ורב חסד" (תהילים קג, ח), וישמע תחנתך ותפלתך וכמו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה בפרקא קמא דקידושין (דף מ, ע"ב): "לעולם יראה אדם עצמו כאלו חציו חייב וחציו זכאי", מסכים למה שפירשתי בזה. ורש"י פירש – אל תעשה דבר היום שלמחרת תרשיע את עצמך. וכמאמרם בפרקא קמא דמסכת ביצה (דף ט, ע"א): כל שאסרו חכמים מפני מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור. וכן כתבו הפילוסופים מי שלא יבוש מעצמו לא יבוש מזולתו. ומה שפירשתי בראשונה הוא יותר נכון שהכלל בו – ששערי תפלה ושערי תשובה לא ננעלו עם כל רשע וחטא האדם. וכמאמר משה אדוננו לישראל אחרי מעשה העגל (שמות לב, ל): "אתם חטאתם חטאה גדולה[508] ועתה אעלה אל יי' אולי אכפרה בעד חטאתכם". וכל זה אמר השלם להיותו ריפוי חזק ובטוח להזק 'עין הרע'.

האמנם ממה שזכר הזה רק התפלה וקריאת שמע, וצרף לזה הנהגת דרך ארץ "ואל תהי רשע בפני עצמך" מצאנו ראינו שהיה דעתו כדעת רבן גמליאל ש"יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ".

משנה יד

לפי שהיה רבי אלעזר בן ערך מעין המתגבר, וכל חפצו בלב טוב לפלפל ולחדד שכלו, לכן היו דבריו מיוסדים על שלשה דברים:

האחד – שיעשה תורתו קבע ובשקידה רבה יתמיד למודו. והוא אומרו: "הוי שקוד ללמוד תורה", כי השגת הנעלמות לא יהיה כי אם בשקידת העיון וכמאמרם זכרונם לברכה (מגילה ו, ע"ב): יגאת ולא מצאת אל תאמן.

[507] עפ"י יואל ב, יג; יונה ד, ב.
[508] בכתוב: "גדלה"

הב' – שיחרד ויוציא מלבו דברים להשיב את אפיקורוס הכופר בפנות התוריות, ומבזה את דברי חכמים המקיימים אותם. ולכן אמר שלא יספיק למעיין ידיעת האמתיות כי אם גם להמציא מלבו טענות נגד הכופרים. כי זה עם היות שאינו מצורך התורה, הנה הוא מדרך ארץ חכמים להשיב דברים אמת על דבר כבוד שמם, שדרשו (שבת ל, ע"ב): "ענה כסיל כאולתו" (משלי כו, ה) – בדברי תורה. ובפרק אחד דיני ממונות אמרו (סנהדרין לח, ע"ב): לא שנו אלא אפיקורוס גוי, אבל אפיקורוס של ישראל כל שכן 'דפקיר טפי'. והיה לפי שהאפיקורוס גוי לא ראה אור התורה, ולכן ראוי לחמול עליו ולהדריכו במעגלי צדק[509] אולי יש תקוה בו. אמנם אפיקורוס ישראל שכבר ידע דרכי התורה וכפר, אין ראוי לדבר עמו משום (ויקרא יט, יד): "ולפני עור לא תתן מכשול[510]", כי הוא יוסיף על חטאתו פשע בהתוכחו עמו ויתקצף וקלל במלכו ואלהיו[511], ולכן מוטב לעוזבו.

והלמוד השלישי – הוא באומרו: "ודע לפני מי אתה עמל" וכו'. ופירש הרמב"ם שלא יטה לבו לדעות האפיקורוס, אבל יתן את נפשו מיד לפני מי הוא עמל – יתעלה. יהיה כגיבור הנלחם בעד מלכו ובעבור אדוניו לא כמנסה לראות הזה או זה יכשר. ויש מפרשים בזה שלא יאמר מה לי ולהתוכח עם אפיקורוס אודה לו לדבריו, ולא אכניס עצמי בצער הויכוח, לא תעשה כן. אבל דע ושים נגד עיניך "פני מי אתה עמל", שהוא הקדוש ברוך הוא, ואף שתקבל טורח על חסדו ועל אמתו הוא – "ישלם לך שכר פעולתך". ואולי שאמר: "ודע לפני מי אתה עמל" גם כן על ענין הויכוח שלא יתוכח כי אם לפני דיין או שופט או שר שווה לשני הקצוות, כי אז ישפוט בויכוח צדק ומשפט ומישרים[512], לא באופן אחר. וזהו: "ודע לפני מי אתה עמל". ועם זה תבטח בבוראך שבעל מלאכתך יעזרך באותו ויכוח ויתן "לך שכר פעולתך".

והנה משה רבינו עליו השלום בבואו למצרים בשליחות, נתוכח עם חרטומי פרעה באותות ומופתים. והיתה שכרו שגדלה מעלתו על כל מדרגת הנביאים, שנאמר (דברים לד, י-יא): "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו יי' פנים אל פנים לכל האותות והמופתים" וגו'.

משנה טו

(**טו-טז**) **רבי טרפון** היה חבר לרבי אלעזר בן ערך ולרבי יהושע, וכולם היו תלמידי רבן יוחנן בן זכאי. וראיתי לפרש מאמריו אלה בשני דרכים:

[509] לפי תהילים כג, ג.
[510] בכתוב: "מכשל".
[511] לפי ישעיה ח, כא.
[512] לפי משלי א, ג.

האחד – שהמאמרים האלה הובאו הנה ממסדר המשנה, כדי להכריח[513] בין דעת רבי ורבן גמליאל בנו. כי לפי שהיה דעת רבי שלא יצטרך כל בן ישראל כי אם להשתדל בתורה ומצוות, מבלי שיצטרף לזה דבר מחכמת ההנהגה הפילוסופית. והיה דעת רבן גמליאל בנו ששני הדרכים טובים: 'תלמוד תורה עם דרך ארץ'. והביא מסדר המשניות מאמרי הלל ורבן יוחנן בן זכאי לסייע דעת רבי. ומאמרי חמשת תלמידיו של רבן יוחנן בן זכאי לסייע דעת רבן גמליאל כמו שפירשתי בדבריהם. לכן אחרי זכרון הדעות המסייעים להם הביא דעת רבי טרפון וענינו שעם היות ש"יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ", הנה ימי האדם הם קצרים ומועטים ואין בהם פנאי ללמוד האדם התורה כולה, וכל שכן אם יטריד זמנו בשאר הידיעות והלמודים. ובפרט בהיות מלאכת התורה רבה וארוכה ורחבה מני ים[514], וחכמת המדות רבה גם כן, ועצלת האדם, שאין ספק שלא יוכל ללמוד כל זה. וחבר לזה הקדמה שנית והיא, שבלימוד התורה יש שכר הרבה מה שאין כן בלמוד שאר חכמות. ויצא מכל זה שאין ראוי שיטריד האדם מיעוט ימיו, כי אם במה שיועיל לו ויקנה השכר שהוא התורה לא כזולתו. ובזה סיוע והכרעה רבה לדעת רבי. וזהו אומרו: "היום קצר" רוצה לומר, שכפי השערת האדם בגודל צורך הזמן לרוב הענינים המוטלים עליו, ימצא שכל חייו הם נמשלים ליום אחד, וגם לא מהימים הגדולים שבזמן, ולא גם כן מן הימים השווים ללילותיהם, אלא מן הקצרים שבימי החורף. וזה ענין היום קצר מסכים למאמר משה רבינו עליו השלום: "ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה ורהבם עמל ואון" (תהילים צ, י). רוצה לומר, שהם ימים מעטים בערך הקדמונים שהיו חיים קרוב לאלף, ועתה "ימי שנותינו בהם שבעים שנה", וגם הרוב מהם הם ימי "עמל ואון", אם ימי הילדות ברדיפת התאוות מבלי שכל, ואם ימי החולאים והצרות ועתות השינה וימי הזקנה אשר אין חפץ בהם. ולפי שהזמן קצר בבחינת המלאכה המעוטה כבר יספיק. לכן אמר שלא היה הענין כן בדבר הזה, אבל היתה המלאכה מרובה, ואיך יוכל לעשותה האדם ביום הקצר ההוא. הלא תראה מה שאמרו על רבן יוחנן בן זכאי (סוכה כח, ע"א): שהיה קטון שבתלמידי הלל שלא הניח מקרא, משנה, תלמוד, הלכות, הגדות, דקדוקי תורה, דקדוקי סופרים, קלות וחמורות, גזירות שוות, שיחות מלאכי השרת, שיחת הדקלים, שיחת שדים, מעשה מרכבה הוויה דאביי ורבא. ובכלל שלא הניח דבר קטון וגדול בעניני הנמצאות שלא למד מלבד חכמת פירוש המצוות. כמו שזכר בפרק הישן (סוכה כח, ע"א), ובפרק יש

[513] אולי צ"ל: "להכריע".
[514] לפי איוב יא, ט.

נוחלין (בבא בתרא קלד, ע"א). ורבי אליעזר בן הורקנוס תלמידו אמר על עצמו בפרק ארבע מיתות (סנהדרין סח, ע"א): שהיו שני זרועותיו כשני ספרי תורה, ושלא הוציא מרבותיו אלא "ככלב המלקק מן הים" כלומר שהיה ערך ידיעתו לידיעת רבותיו כערך המים ששותה כלב אחד מן הים לכל המים הנקבים שמה.

ובבחינת ריבוי הידיעות אמר: "והמלאכה מרובה". ולפי שכבר יהיה הזמן קצר והמלאכה מרובה ותשלם המעשה ברוב הפועלים וחריצותם אמר, שאין כאן הדבר כן, כי הפועלים הם עצלים – והם בני אדם המתרשלים בלמודם.

וכבר ידעת שענין העצל אינו הבלתי חפץ עשות, כי זה יאמר בלתי רוצה לא עצל. אבל הכוסף ומתאוה לעשות הדבר ולרפותו והתרשלותו יקצר מזה וכמאמר שלמה (משלי כא, כה): "תאות עצל תמיתנו כי מאנו ידיו לעשות". רוצה לומר, כי העצל לא תמיתהו העצלה בלבד כי אם התאוה שיש לו לעשות הדבר והוא מתעצל ממנו, כי אם לא היה מתאוה לא היה לו צער, אבל תאותו היא אשר תמיתהו ותצערהו. ועל זה אמר: "הפועלים עצלים", והיה אם כן המניעות מצד הפועל לעצלתו ומצד המתפעל מריבוי המלאכה. ולפי שכאשר יהיה השכר מועט, לא ידאג האדם ולא יתעצב על קיצור זמנו ובלתי השלמת המלאכה ולא תמיתהו תאותו. לכן אמר שאין הענין בדבר הזה[515] כן כיון שהשכר מרובה והוא התועלת הנמשך מהשלמת המלאכה, וגם אם לא יהיה לאדם מעיק אחר, כי אם אבידת השכר אולי כי לא יחוש לזה. אבל יש רעה אחרת, כי רבה היא[516] בש'בעל הבית דוחק' לאמר כלו מעשיכם[517] ומיסר ומעניש על ביטולם. ואם כן מלבד שלא יקבל שכר עוד יקבל עונש בעל הבית הדוחק. ומפני הבהלה הזאת והספק הזה שיש לאדם בקנין שלימותו מפאת קוצר יומו, היה אומר השלם רבי טרפון "לא עליך המלאכה לגמור". רוצה לומר, אי איפשר לך שתגמור המלאכה הגדולה הזאת, שהיא למוד התורה והמצות. ועם זה ידיעת הנהגה המדותיית שהוא הדרך ארץ כפי השכל הפילוסופי. וגם כן אין ראוי שיעלה על לבך לבעוט בשניהם לאמר מאחר שאי איפשר להשלים המלאכה טוב שלא תעשה ממנה כלום – לא תורה ולא דרך ארץ. לא תעשה כן, כי אי אתה בר "חורין להפטר", רוצה לומר – מהתורה והמצות, אבל ראוי שתעשה כמו שראוי שיעשה האדם החכם שבהיות לפניו מזונות מתחלפות ורואה שלא יוכל לאוכלם כולם, שיבחר לו מהם המזון היותר טוב ויותר מועיל לטבעו ושתרויח בו יותר. והיא התורה והוא אומרו: "אם למדת תורה הרבה נותנין לך שכר הרבה", כלומר שבלמוד

[515] בלמוד התורה.
[516] לפי אסתר א, כ.
[517] לפי שמות ה, יג.

התורה יש שכר גדול מה שאין כן בלמוד דרך ארץ ושאר הידיעות. ושלא תחשוב שבעבור שלא תוכל לגמור כל הידיעות לא תקנה שכר, כי נאמן – "הוא בעל מלאכתך", שלא יבא עליך בעקיפין מטעם שלא גמרת אותה, או שלא למדת גם כן הדרך ארץ אבל "ישלם לך שכר פעולתך". האמנם תדע שעיקר מתן שכרן של צדיקים על תורתם הוא לעתיד לבא. ולכן לא תהרהר על מדותיו יתברך אם לא יגיעו אליך טובות בעולם הזה שאתה משתדל בו שהיום לעשותם ואין היום לקבל שכרם. **זהו הדרך הראשון בביאור המאמרים האלה כפי קשורם וסדרם**.

והדרך השני הוא שבעבורה אמר רבי אלעזר בן ערך במאמר הקודם "ודע לפני מי אתה עמל ומי הוא בעל מלאכתך שישלם לך שכר פעולתך", שרצה רבי טרפון לעשות בזה ספק גדול יקרה בענין שכר התורה והמצוות, ולהשיב עליו כפי האמת התורייי.

ואופן הספק הוא, שהשכל נותן, ששלימות הדבר יהיה נקנה עם תכליתו. כי כמו שהצורה תחול בדבר המתהוה אחרי התנועעות ההכנות כולם בסוף ההווייה, כי אי זה שלימות יבא ויגיע עם תכלית הדבר לא זולתו. ומזה יתחייב שיחשוב אדם שהשלימות המיועד בתורה ושכרה האמתי יגיע לאדם בהשלימו ידיעת התורה ומעשה המצוות עד תכליתם, לא בחלק ממנה שאם לא היה כן והיה חלק מהתורה והמצוות מספיק לקנין השלימות, והשכר המיועד היה אם כן אותו החלק הכרחי ומועיל, ושאר המצוות והתורה יהיו מפעל הבטלה והמותר, או מעמם ומעל מכאיב מבלי תועלת, כי מה שאיפשר להשיגו בפעל אחד תהיה פעולת שוא הרבות בו הפעלות. ואם אמרנו שזה כן יתחייב שלא יוכל אדם לקנות השלימות, והשכר המיועד, ולהגיע אל תכליתו שבעבורו נברא, לפי שאין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא[518], ומי האיש הירא טוב עם יי' ועם אנשים שיוכל לקיים כל מצוות התורה אחת מהנה לא נעדרה, זה היה באמת רחוק וקרוב לנמנע. וימשך ממנו שהתורה שנתנה לאדם על דרך החסד לטובתו היא תמנעהו ממנו, ויהיו כלל ישראל יורדין לבאר שחת[519] הפך מה שהעידה המשנה (סנהדרין י, א): "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא".

הנה הספק הזה כלל במאמרו הראשון שאמר: "היום קצר" – על מיעוט ימי האדם. "והמלאכה מרובה" – על ריבוי המצות והידיעות התוריות. "והפועלים עצלים" – להגיע אל התכלית ההוא בהיות "השכר הרבה"; "ובעל הבית דוחק", שכל זה ממה שיוכיח שלא ימצא אדם שיזכה באותו שכר וימצא חובו וישיג שלימותו. ולכן השיב במאמר

[518] לפי קהלת ז, כ.
[519] לפי תהילים נה, כד.

השני "לא עליך המלאכה לגמור ולא אתה בן חורין להפטר". רוצה לומר, אמת הוא שטבע המלאכה התוריית הגדולה הזאת כך היא שלא יגמרנה שום פועל, כי רבה היא. אבל אל תחשוב שהשכר והשלימות לא יושג כי אם בהשלמתה אינו כן - "לא עליך המלאכה לגמור", רוצה לומר אין אתה מחוייב לגמור המצוות כולם, וללמוד התורה כולה ואין השכר נקנה בתכליתה. וגם אין לך רשות - "להפטר ממנה". ולזה ראוי לכל אדם שיזדרז לעשותה, לפי ש"אם למדת תורה הרבה נותנין לך שכר הרבה" כפי העמל אשר עמלת בה, אף על פי שלא תגמור אותה "ונאמן הוא בעל מלאכתך" שלא יבא עליך בתואנות בעבור שלא גמרת התורה והמצוות כולם, כי הוא בלא ספק - "ישלם לך שכר פעולתך", אם מעט ואם הרבה כפי מה שתלמוד ותעשה. כי כפי השכר הכולל שיש בעשיית כל מלאכה בשלימותה, תהיה השכר בחלקיה בחציה או בשלישיתה או בכל חלק וחלק, והשכר ההוא הוא בעולם הבא, כי שכר מצוות בהאי עלמא ליכא[520].

הנה ביאר השלם הזה שהתורה תתן השכר זה והשלימות בכל אחד מחלקיה ושיתוסף השכר והשלימות ההוא כפי תוספת המעשים, כי כמו שהצורה האנושית אחת ושוה בענין המין בבחינת עצמה ותמצא מתחלפת[521] באישים שיש מהם שלמי הצורה האנושית מזולתם, כן התורה היא צורה אחת שוה בכלל בני ישראל בבחינת עצמה, והיא מתחלפת באישים שיש מהם שלמים בחלק מה ממנה, ומהם השלמים בחלק אחר ויתחלפו המדרגות כפי התוספת והחסרון. ואולי שעל זה אמר רבי חנניא (מכות כג, ע"ב): "רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות", להגיד ששלימות התורה מושג ונקנה בכל אחד מחלקיה. ואמנם היו המצוות רבות על צד היותר טוב, כדי שלא ימלט שום איש מישראל מלקיים אחת מהנה או זו או זו, כפי מה שיקר ויבא לידו ובזה יזכו כולם לחיי עולם הבא.

וכבר ביאר זה הרמב"ם בפירוש המשנה על אותו מאמר מרבי חנניא בן עקשיא הנזכר זכרונו לברכה מעיקרי האמונה בתורה, כי כשיקיים האדם מצוה מתרי"ג מצוות כסדר וכהוגן ולא ישתף עמה דבר מכוונות העולם בשום פנים, אלא שיעשה אותה מאהבה לשמה - הנה זכה בה לחיי העולם הבא. ונסתייע הרב מרבי חנניא בן תרדיון ששאל את רבי יוסי בן קסמא (עבודה זרה יח, ע"א): מה אני לחיי העולם הבא והשיבו כלום בא מעשה לידך, כלומר הלא נזדמן לך לעשות מצוה מה כהוגן, והוא השיבו שנזדמנה לו מצות צדקה.

[520] לפי קידושין לט, ע"ב.
[521] משתנה.

האמנם כבר יפול בזה ספק והוא שמאמר רבי יוסי בן קסמא יראה שבמצוה אחת אשר יעשה אותה האדם יזכה לשכר המיועד. וכן כתבו הרב כמו שזכרתי. ולפי זה[522], החסד האלהי והזכות שרצה לזכותנו בהרבות התורה בהמציא דרכים ואמצעיים רבים לפני האדם, יוכל לקנות השלימות בכל אחד מהם, כדי שאם לא יזדמן לו לקיים מצוה אחת יקיים מצוה אחרת, אבל בעשותו מצוה אחת אי זו שתהיה בשלימות ובחירה השכלית, יקנה כל שלימותו ויגיע לתכליתו כמו שיהיה בעשותו מצוות רבות או כולם. ויסכים לזה מה שבא בפ"ק דברכות (דף ה, ע"ב): שאמר רבי יוחנן לרבי אליעזר כשמצאו בוכה מאי טעמא קא בכי מר אי משום תורה שנינו אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים, שיראה מזה שלא יקנה האדם יותר שלימות ושכר בריבוי תלמוד תורה משיקנה במיעוטו. וגם כן אמרו (קידושין לט, ע"ב): "כל העושה מצוה אחת, מטיבין לו ומאריכין ימיו ושנותיו ונוחל את הארץ, וכל שאינו עושה מצוה אחת אין מטיבין לו ואין מאריכין[523] ימיו" וכו'. ואיך תספיק מצוה אחת בלבד לכל זה השכר הגדול, וכל שכן לנחול את הארץ שנחלתה תלויה בכל המצוות או בהרחקת עבודה זרה ששקולה כנגד כולם? ופשיטא שמי שאינו עושה שום מצוה או שאין מטיבין לו, אלא שיראה היות כוונתם שבמצוה אחת אי זו שתהיה יושג כל השכר והטובות המיועדים בכל המצוות, ושאין הבדל בין מצוה למצוה לענין השכר, ולא בין אחת לרבות, וכן בענין תלמוד תורה שיהיה קצתו ככולו לענין שכרו.

אבל סותר לזה אמר רבי טרפון במשנתנו: "אם למדת תורה הרבה נותנין לך שכר הרבה", מורה שאין השכר במעט מלמוד התורה כשכר התלמוד הרב ממנה. גם בפרקא קמא דקידושין (דף לט, ע"ב) אמרו: מי שזכויותיו מרובין על עונותיו דומה כמי שקיים התורה כולה ולא יחסר ממנה אפילו אות אחת. תראה מזה שקיום התורה כל דבר גדול מקיום מצוה אחת. וגם על אותו מאמר שזכרתי כל העושה מצוה אחת מטיבין לו וכו'. הקשו בגמרא (שם): מהא דתנן "אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה והקרן קיים לעולם הבא כבוד אב ואם וגמילות חסדים " וכו' דמשמע דהני דוקא ולא אי זו מצוה שתזדמן, ותירצו כל העושה מצוה אחת יתרה על זכויותיו מטיבין לו וכו'. הנה אם כן לפי דבריהם אלה לא יקנה אדם שלימותו ושכרו הגדול בעשותו מצוה אחת שתזדמן.

והרב ניסים זכרונו לברכה בדרשותיו הביא דעת הרמב"ם הנזכר, ואמר שורש נכבד מאד. אבל לא נחה דעתו שיסתפק רבי יוסי בן קסמא על רבי חנניא בן תרדיון, אם

[522] שבמצוה אחת יזכה האדם למלוא שכר התורה המיועד.

[523] בנוסח אצלינו: " מאריכין לו ימיו".

קיים מצוה אחת מן המצוות, כי תורתו היתה אומנתו, ושלם היה בתורה ומצוות ואיך ישאלהו? וחשב הרב שלא שאל ממנו, כי אם אחד מפרטי המעשיו, כדי לדעת חשקו במצוות ושלימותו בעבודת האלהים. וכולן גזר הר"ן שאין הגמול שווה בכל המצוות, כי יש בהם מצוות מועטות שמתן שכרן שקול כנגד מצוות אחרות רבות. ולא רצתה התורה לגלות זה, כדי שלא ירוצו כל בני אדם אחרי אותן ששכרן מרובה ויעזבו את השאר, ובהיות האדם בלתי יודע ירדוף אחרי המצוות, ויעשה כולם מספק מי היא אשר שכרה מרובה, והוא אומרם: "הוי רץ למצוה קלה כמצוה חמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות". הנה ביאר הרב החסיד הזה, שאין כל המצוות שוות בענין השכר, כי יש הבדל גדול לאחת מן האחרת וכן, שכן שיהיה מהמצוות הרבות על מצוה אחת ובתלמוד תורה מהרב את המעט.

ולכן ראוי לנו שנאמר בתשובת הספק הזה שיש מדרגות בשכר ובשלימות, אם בענין המצוה ממצוה אחת למצוה אחרת כפי מעלתה וסגולתה אצלו יתברך, ואם בלמוד התורה בין רב למעט. וכן במצוות בין בן הרבה בהם או מיעט בהם, ובכלל שיתחלפו המדרגות כפי כמות העבודה והלמוד וכפי איכותו.

האמנם בענין השכר יש ב' בחינות: **האחד** – היא למלט נפשו מני שחת[524] ומעונשי העולם הבא, ולהיות לה שכר מה וזה יקרא חיי העולם הבא וחלק לעולם הזה. רוצה לומר, שהנפש לא תמות בפשעה אבל שחיה תחיה בעולם הנשמות, ויהיה לה חלק בתענוג הרוחני אי זה חלק שיהיה. והמדרגה הזאת אין ספק שיספיק אליה עשיית מצוה אחת כסדר וכהוגן כדברי הרמב"ם, שלזה יכיון. ומזאת הבחינה שאל רבי חנניא בן תרדיון (עבודה זרה יח, ע"א): "מה אני לחיי העולם הבא", כי הוא מתוך ענותנותו, רצה לומר שעם היותו לומד תורה ומקיים מצוות, אולי לא היה כסדר וכהוגן לקנות העולם הבא. והשיבוהו: "כלום בא מעשה לידך", לא שיספק רבי יוסי בן קיסמא אם עשה רבי חנינא בן תרדיון מצוה מה, וגם לא שישאל על פרטי מעשיו כדעת הר"ן, אבל היתה שאלתו אם בכל המצוות שעשה כל ימיו בא מעשה לעשותו בשלימות ובחירה שכלית כסדר וכהוגן, מבלי שישתתף בו דבר מכוונות העולם בשום פנים אלא לשמה מאהבה, כי על זה אמר "כלום בה מעשה לידך", לפי שבמעשה אחת המצוות באותו שלימות יזכה לזה.

ולפי שכל איש מבני ישראל אי איפשר שלא יעשה מצוה מן המצוות בכל ימיו, לכן אמרו (סנהדרין צ, ע"א): "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא". רצה לומר, לשיהיה ניצול

[524] לפי איוב לג, יח.

מדינה של גהינום ויהיה לו חלק מה בעונג הנפשיי, ומזאת הבחינה גם כן היו הדברים בין רבי יוחנן לרבי אליעזר (ברכות ה, ע"ב): ששאלו מאי טעמא קח בכי מר אי משום תורה, רוצה לומר אם היה בוכה מפחד עונשי העולם הבא, לפי שלא קיים את התורה בלמודה שלא היה לו לבכות על זה. כי הנה לענין ההצלה מהעונשין וקבלת שכר מה כבר שנו חכמים[525] שאחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו. כי בהיותו לומד התורה בכונה רצויה באי זה חלק ממנה ימלט מההפסד ויקנה ההשארות. ועל זה גם אמרו (קידושין לט, ע"ב): "כל העושה מצוה אחת מטיבין לו". ופירשו בגמרא שההטבה ההיא היא חיי העולם הבא, שבעשותו מצוה אחת אי זו שתהיה לשם מצוה מטיבין לו, וההטבה היא שכר מה בעולם הבא. ובעולם הזה מאריכין לו ימיו ושנותיו "ונוחל את הארץ", לפי שלא יהיה בכלל, וינערו רשעים ממנה[526]. ואמנם מי שלא יעשה שום מצוה לא יקבל ההטבה הרוחנית ולא הגשמית. ולפי ששנו חכמים שאותם המצוות הרשומות מכבוד אב ואם וגמילות חסדים היו מיוחדות בקנין שני מיני השכר בעולם הזה ובעולם הבא, לא שיהיו שניהם במדרגה אחת, אבל שיהיה השכר הגופני מעין פירות והנפשיי הוא הקרן הקיים.

הקשו בגמרא (קידושין לט, ע"ב): איך אמרו שכל העושה מצוה אחת אי זו שתהיה יזכה לשתי שולחנות בב' מיני השכר, שהיא ההטבה בעולם הבא ואריכות ימים ונחלת הארץ בעולם הזה? והיתה התשובה, שזה יובן בכל העושה מצוה אחת יתירה על זכויותיו. רוצה לומר, שבהיותו מחצה זכאי ומחצה חייב בעשותו עוד מצוה אחת, אז יזכה להטבה הרוחנית ולשאר הטובות הגשמיות כההיא בפרקא קמא דקידושין (שם), מי שזכויותיו מרובין על עונותיו, דומה כמי שקיים התורה כולה, ולכן יזכה לכל מיני השכר והטובות. אמנם אם לא יעשה מצוה אחת יתירה לא יזכה לכל מיני השכר האלה.

עוד תמצא בפרק חלק (סנהדרין קיא, ע"א), שחלקו ריש לקיש ורבי יוחנן בפסוק: "לכן הרחיבה שאול נפשה ופערה פיה לבלי חוק" (ישעיה ה, יד). ודרש ריש לקיש למי ששייר אפילו אות אחת מן התורה. אמר ליה רבי יוחנן: לא ניחא ליה למריהו דאמרת עליהו הכי, אלא למי שלא קיים אפילו חוק אחד מן התורה. הנה ריש לקיש חשב שהמצוות כולם בשלימות היו צריכות לקנין השלימות ולהנצל מרדת שחת[527], ולזה אמר שהשאול הוא גהינם הרחיב פיה למי ששייר אפילו חוק אחד מן התורה. ורבי יוחנן השיבו שלא

[525] ראה ברכות ה, ע"ב; יז, ע"א. ועוד.
[526] לפי איוב לח, יג.
[527] לפי איוב לג, כד.

ייטב בעניני יי' הדרשה שהוא דורש. אבל שבקיום מצוה אחת וחוק אחד מן התורה ינצל האדם מן השאול שהוא המות הנפשי.

הרי לך מבואר שכל המאמרים האלה אין ענינם להגיד באי זה אופן יגיע האדם למעלה עליונה בתענוג נפשיי בעולם הנפשות, אלא לענין הסרת העונש וקנין חלק וחיים לעולם הבא, שהוא שכר מה.

אמנם הבחינה השנית – היא בתוספת השכר ההוא וריבויו, כי אי איפשר שיהיה כי אם ברבוי התורה והמצוות וכמה שיוסיף האדם בעבודה ובתלמוד התורה יתוסף שלימותו ושכרו. הנה אם כן יספיק אי זו מצוה לשיקנה האדם חיים לעולם הבא, ויצטרכו מצוות רבות הרבה כדי שיגיע האדם שמה למדרגה עליונה. כי כמו שבעולם הזה על הלחם לבדו יחיה האדם ויתקיים, אבל לא יקנה מעלה וכבוד ומלכות כי אם בפעולות רבות אחרות אשר יעשה, ככה בעולם הבא .עם היותשיקנה האדם חיים והשארות במצוה אחת לא תגבר מדרגתו ומעלתו באותם החיים כי אם בלמוד תורה הרבה ומעשה מצוות רבות. ולזה כיון באמת רבי חנניא בן עקשיא במה שאמר (מכות כג, ע"ב): "רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות", כי היה הזכות לאומה אם בתת אליהם דרכים ואמצעים רבים שיקנה החיים הנפשיים בכל אחד מהם, ואם לפי שבריבוי התורה והמצוות יתוסף שכרו ושלימותו. ויקרה בזה כמו שיקרה לחולה מתעב המאכל שלא יוכל לאכול להעמדת חייו, וכל שכן לקנות כוח ואומץ רב, והרופא החכם יסדר לו מזונות רבות שונות זו מזו וישים לפניו לאכול, כדי שיערב אל חיכו זה או זה. ויעמוד על המזון הערב אצלו ויוסר תיעובו ויאכל ויחיה ולא ימות. גם יוסיף עצמה וגבורה ושאר הטובות הנמשכים אחר זה, כן הוא ענין המצוות. ולכן אמר השלום רבי טרפון: "אם למדת תורה הרבה נותנין לך שכר הרבה".

והכלל העולה מכל זה הפרק שהוא סובב על הזכרון שתי דעות שהיו לרבינו הקדוש ולרבן גמליאל בנו. שהאב סבר – שאין ראוי לכל בן ישראל שישתדל בדבר אחר כי אם בתורה ובמצוות ואין לו צורך להנהגה אחרת מדותיית כפי הסברא השכלית, כי אם כפי ההגבלה התוריית. והיה דעת הבן – ששני הדברים ראוי שיתחברו השכל והדת לפי ש"יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ". והביא מסדר המשנה סיוע לדעת לדעת רבי ממאמר הלל הזקן וממאמר רבן יוחנן בן זכאי, וגם הביא סיוע לדעת רבן גמליאל ממאמרי חמשה תלמידים שהיו לו לרבן יוחנן בן זכאי, ובסוף דבריו הביא מאמר רבי טרפון בדרך הכרעה רבה בין שתי הדעות, כי עם היות ש"יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ" כדברי רבן גמליאל, הנה ימי האדם קצרים ואין בהם כדי ללמוד התורה וללמוד הדרך ארץ, ולכן ראוי שיעשה

האדם עיקר מהתורה שנותנין עליה שכר, ולא מהדרך ארץ שאין נותנין שכר עליו. וצדקו אם כן כפי זאת הבחינה דברי רבינו הקדוש ודעתו. ואתה רואה שכללות הפרק הזה היה במה שיעשה האדם לקנין שלימותו – אם במצוות עשה ואם בתלמוד וקנינה.

פרק ג

משנה א

ראוי לשאול במשנה הזאת שאלות מבוארות הספק:

השאלה הראשונה – למה הובאו מוסרי עקביא בן מהלל ודבריו בפרק הג' הזה, אחרי זכרון תלמידי רבן יוחנן בן זכאי ודברי רבי ובנו רבן גמליאל, בהיותו קודם אליהם שנים רבות? כי הוא היה בדור שמעיה ואבטליון. והיה ראוי שיבא זכרונו ודבריו בפרק הראשון סמוך אליהם. ולמה אחרו עד כה פעמי מרכבותיו[528] ואי האמת למי שלא יתן קשור וסמך למשניות כפי חומר הדברים, יהיה זה הספק עצום מאד.

השאלה השנית – באומרו: "הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה". ולמה לא הקפיד לבקש דברים אשר בעדם יבא לבקש המצוות כי אם על הרחקת העבירה בלבד? והנה השלימות הוא בקנין ולא בהעדר. ועם היות שיצטרך האדם לזכך נפשו ראשונה, הנה לא יספיק אליו אם לא יצרף לזה הקשוט, וכמאמר המשורר (תהילים לד, טו): "סור מרע ועשה טוב". ולא יקשה בדברי עקביא שלא זכר כי אם "ואין אתה בא לידי עבירה"?

השאלה השלישית – באומרו: "דע מאין באת ולאן אתה הולך". וזה שהאדם השלם כבר זכרו חכמי המדות, שראוי שלא ישים הבטתו במה שהוא בן מוות, כי אז לא יפעל פעולות המעלה וגודל הנפש, אבל יעשה כל הדברים כאילו אינו בן מוות. כי הנפש ראוי שתשים הבטתה בקנין החיים הנצחיים ושלימותה, לא במוות, ולא בעניני הגוף הנגוף. וכבר אמרו אנשים שלזה כיוונו בני קרח במליצתם הנכונה בתוכחת הנפש באומרם (תהילים מה, יא): "שמעי בת וראי והטי אזנך ושכחי עמך ובית אביך", שהיא עצה לנפש שתשכח עמה ובית אביה והם הכוחות החומריים, ותזכור עצמה שהיא רוח אלהים. ולכן יקשה על עקביא למה ציוה שיעיין האדם במותו והתחלתו, כי אדרבה בזכרו התחלותיו הפחותות, יתר עצמו לדברים הגרועים ויחשוב שהוא טבעי אליהם, שהרי חיוב לא היה פוטר נפשו מן הדין, אלא בטענות אלה עצמם. אמר (איוב יד, א-ג): "אדם ילוד אשה קצר ימים ושבע רוגז[529]. כציץ יצא וימל ויברח כצל ולא יעמוד. אף

[528] לפי שופטים ה, כח.

[529] בכתוב: "רגז".

על זה פקחת עינך[531] ואותי[530] תביא במשפט עמך". כי באומרו: "אדם ילוד אשה" הוא עצמו – "מאין באתה מטיפה סרוחה". ובאמרו: "כציץ יצא וימל" הוא מה שאמר: "ולאן אתה הולך". כלומר שבמעט מן הזמן יעתק ממקומו וילך אל מקום "רמה ותולעה" אשר נסעו אבותיו. והדברים האלה עשה התנצלות וסיבה לחטאתיו ואיך עשאם עקביא סיבה לסור מן העבירה?

השאלה הרביעית – כי מה הטענה להרחיק האדם מן הגאווה כשיסתכל ביאתו 'מטפה סרוחה' כיון, שכל בני אדם באים 'מטפה סרוחה' גם כן? ולמה לא יתגאה אחד מהם על האחרים בהכירו לעצמו יתר שאת ומעלה בחכמה וגבורה ועושר על כל בני גילו, עם היות שאב אחד לכולם ומקרה אחד להם? גם כי אם בא להרחיקו מהעבירה והגאווה, היה די לו בשיזכור לאן הולך, כי עם זכרון יום המוות יוסרו ממנו הגאוות והעבירות כולם וכמאמר הפייטן[532]: "ואיכה מעלה רמה אבקש, ומחר תהיה רמה אחותי".

השאלה החמשית – כי למה הזהיר עקביא בשלושה הדברים האלה בהיות די בשלישי מהם? כי בהיות האדם עתיד ליתן דין וחשבון לפני הקב"ה, לא יבא לידי עבירה לא בחטא הגאוה, ולא בחטא התאוה ושאר העבירות, כי הזוכר את החשבון יפחד ויחרד לבבו ליום דינו ויסור מהעבירות מאי זה מין שיהיה וירא האלהים יצא את כולם[533]. ומפני זה רבי בתחלת הפרק השני באומרו: "הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה", לא זכר מאין בא ולאן ילך אבל נסתפק באומרו: "דע מה למעלה ממך עין רואה ואוזן שומעת וכל מעשיך בספר נכתבים", ששלושתם נכללים בענין החשבון. ולמה אם כן עקביא הפליג בדברים אחרים כל שכן שבמסכת כלה[534], נזכרו ארבעה – בן עזאי אומר: "כל הנותן ד' דברים נגד עיניו שוב אינו חוטא: מאין בא – מליחה סרוחה, ממקום שאין העין יכולה לראות. ולאן הולך – למקום חושך ואפלה. ומה עתיד להיות – עפר רמה ותולעה. ומי הוא דיינו – מלך מלכי המלכים הקב"ה". הנה אם כן, בן עזאי עשה ההסתכלות בד' דברים ועקביא בג' ורבי באחד, שכל הג' שזכר נכללים בענין החשבון שהוא אחד.

השאלה הששית – כי הנה דברי עקביא בן מהללאל נראין סותרין זה לזה, כי אם הוא הולך – "למקום עפר רמה ותולעה" – איך יצייר שהוא יתן דין וחשבון לפני מלך מלכי

[530] בכתוב: "ואתי".
[531] בכתוב: "עינך".
[532] "ה' נגדך כל תאותי "לרבי יהודה הלוי, פיוט הנאמר בשחרית של יום הכפורים.
[533] לפי קהלת ז, יח.
[534] כלה רבתי פרק ו הלכה א.

המלכים? והנה ידע שאין שם מקום משפט. וכמו שהבטיח היצר הרע לבעליו באומרו (קהלת ט, י): "כל אשר תמצא ידך לעשות בכחך עשה כי אין מעשה וחשבון ודעת וחכמה בשאול אשר אתה הולך[535] שמה".

ואומר בהיתרם עם ביאור המשנה:

הכונה הכוללת בפרק הג' הזה היא, לבקש דרכים ואופנים להרחיק את האדם מחטוא. כי בהיות האחד סובב על ביאור הג' דברים שזכר שמעון הצדיק, שהם: "על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים" אשר המה כוללים הזכוך והקשוט, עשה ולא תעשה סור מרע ועשה טוב[536], לכן באו שאר פרקי המסכתא הזאת כולם סובבים על הקוטבים ההם.

ובפרק השני חקרנו ודרשנו בעשה טוב. רוצה לומר, מה הם הדברים אשר יעשה האדם לקנין שלימותו, האם היא התורה בלבד? או שיצטרף עמה דבר מההתפלספות והחקירה. ובאו עליו שני דעות[537] כמו שזכרתי וסיוע מאמרי הקדמונים על כל אחד מהם.

ובפרק הג' הזה רצה מסדר המשנה לבאר ענין 'סור מרע', שהוא החלק האחר מקנין השלימות ועל זה יסוב הפרק כולו כמו שאבאר:

והנה עשה התחלתו מדעת עקביא בן מהללאל שהיה מהדור החמישי עם שמעיה ואבטליון. וכבר אמרו עליו במסכת עדיות (משנה פרק ה, ו): לא ננעלה עזרה על "אדם מישראל בחכמה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל". ולפי שהיה שלימותו גדול ביראת חטא, לכן היתה אזהרתו ועצתו לתת דרכים להתרחק מן העבירה. ומפני זה נזכרו מאמריו בפרק הזה עם היותו מן החכמים הקדומים, לפי שהיו מתיחסים לחומר הדרוש המיוחס בזה הפרק, שהוא ההתרחק מן העבירה וסור מרע. ולכן אמר: "הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה", כי היה ההסתכלות הזה כולו להכניע היצר, ולבטל הדמיונות הרעות המביאות האדם לחטוא.

וכיון בתועלת ההסתכלות הזה כוונות ישרות:

האחת – שיחשוב האדם בשפלות ערכו ומדרגתו ובמעלת ורוממות הקדוש ברוך הוא. ולזה אמר: "דע מאין באתה מטפה סרוחה", שהוא כנגד התחלתו בעבר, "ולאן אתה הולך למקום עפר רמה ותולעה", שהיא בחינת העתיד. ורשם אם כן בזה העבר והעתיד, לפי שההווה אין לו מציאות שלם ותמיד האדם ופחיתותו. וזכר כנגד זה מעלת הקב"ה שיתן דין וחשבון לפניו מכל מעשיו ועניניו אשר עשה, ומכל מאמריו ודברי פיו

[535] בכתוב: "הלך".
[536] לפי תהילים לד, טו; תהילים לז, כז.
[537] דעת רבי ובנו – ר"ג .

וכל מחשבותיו ודמיוניו שעלו על לבו ומוחו. ואיך אם כן לא יתבייש מהתפרסמות חסרונותיו ופחיתיותיו לפני הכבוד העליון, שאין שם חומר ולא גרעון ולא חסרון כלל. והנה כינה הקדוש ברוך הוא בשם מלך מלכי המלכים, לפי שהגרמיים השמימיים הם מלכי האדמה מנהיגים אותה ומשפיעים בהם, ומלכי המלכים הם השכלים הנבדלים[538] המניעים את הגרמים השמימיים, והקדוש ברוך הוא שהוא סיבת הסיבות ומשפיע על השכלים הנבדלים הוא – מלך מלכי המלכים. ואיך לא ילבש האדם רתת ומורא לתת דין וחשבון לפניו אשר יתפרסמו שמה כל עונותיו וחסרוניו ופחיתיות עבירותיו. ואין ספק, שרבינו הקדוש במאמריו כיון גם כן הכונה הזאת באומרו: "דע מה למעלה ממך עין רואה ואוזן שומעת" וכו'. רוצה לומר, שיעיין בשפל מדרגתו שהיא בתכלית השפלות ובמדרגה העליונה מהקב"ה שהיא תכלית המעלה והשלימות. ולשני הקצוות האלה אמר: "מה למעלה ממך". והיתה הידיעה אשר ידע, שבמדרגה העליונה ההיא הבלתי בעלת תכלית אשר בקצה העליון, על שפלותו ימצא במדרגה העליונה ההיא אשר בקצה המנגד לשפלותו "עין רואה ואוזן שומעת" וכו'. הנה באומרו: "דע מה למעלה ממך", היא הקדמה מונחת ממה שאמר עקביא בן מהללאל מרוממות ומעלת השם יתברך ושפלות האדם, ועליה חידש רבי שבאותה מעלה עם כל רוממותה יש שם "עין רואה ואוזן שומעת" וכו', בדברים השפלים על דרך כי רם יי' ושפל יראה[539].

ואמנם בן עזאי במסכת כלה[540] זכר ארבעה דברים, כדי להבהיל ולהרעיד לבות בני אדם: האחד -"מאין בא מליחה סרוחה", והוסיף ביאור על זה באומרו שאין העין יכולה לראות. והוא כדברי עקביא "מאין באתה מטפה סרוחה", ירמוז לשכבת זרע האדם והאשה או לדם וסתה שהוא דם רעוע סרוח וממנו חומר העובר. והשני – ולאן אתה הולך "למקום חשך ואפלה" והוא רומז לקבר. והג' – שהוא עתיד להיות עפר רמה ותולעה שישוב גוף האדם מלאכה נמבזה ונמס, ומבשרו יתילדו רמה ותולעה. אבל שתי אלה, רוצה לומר – מקום חושך ואפלה ורמה ותולעה, כללם עקביא בן מהללאל באומרו: "ולאן אתה הולך למקום עפר רמה ותולעה". הנה אם כן, בכלל דברי עקביא בן מהללאל דברי בן עזאי, כי הרביעי הוא שדיינו מלך מלכי המלכים הקב"ה כדברי עקביא.

והנה נזכרו שם במסכת כלה אחר זה מאמרים אחרים: רבי שמעון אומר: ממקום טנופת בא ממקום טומאה – והולך לטמא אחרים. בא מליחה סרוחה – והולך למקום עפר רמה ותולעה, שנאמר (איוב כה, ו): "אף כי אנוש רמה ובן אדם תולעה". רבי אליעזר בן

[538] מלאכים.
[539] לפי תהילים קלח, ו.
[540] כלה רבתי פרק ו הלכה א.

יעקב אומר: אנוש רמה בחייו אלו כינים ובן אדם תולעה במותו. רבי שמעון בן אלעזר אומר: נאה אדם זה ומשובח, אלא שמוציא ממעיו דבר שאין העין יכולה לראותו. משל למה הדבר דומה למלך שבנה פלטרין נאים והעביר נהר של בורסקי בתוכו, כך אדם זה שמוציא ממעיו דבר מגונה כך מתגאה לפני המקום אם היה מוציא בשמים ואפרסמון ושמן טוב על אחת כמה וכמה.

הנה בן עזאי ביאר שיסוד האדם מגונה ונמאס בטבעו. ורבי שמעון פירש שאין טומאתו לבד בהתחלתו לבד במה שעבר שבא ממקום הטנופת, ומקום הטומאה שהוא הקרי, אלא שגם בעתיד הולך לטמא אחרים כשימות. והיה אם כן בחייו מטמא בקרי ונדות וזיבה וטומאת לידה, ומצד היותו ליחה סרוחה דורכת תמיד אל העיפוש וההפסד להיות עפר רמה ותולעה. ורבי אליעזר חידש, כי גם בחייו ובימי טהרתו נמצא עמו ההפסד והעפוש שהם הכינים. ורבי שמעון חדש שלא לבד הכינים שהם דברים מתהווים בזמן מהזמנים ואינם תמידיים, אבל בכל יום תמיד איבריו הפנימיים נמשלים לנהר בורסיקי ולא יוכל לסובלו, והוכרח להוציאו תמיד, ואם כן כולו מעופש נתעב ונאלח.

הנה החכמים האלה כולם פירשו שפלות מדרגת האדם, ובכלל דברי עקביא בן מהללאל דבריהם שהוא כיון לגלות שפלות מדרגת האדם, ורוממות מעלת ומדרגת הקב"ה שיתן לפניו חשבונו. ועם ההסתכלות הזה לא יבא לידי עבירה, כי עם היות שראוי בפעל המעלה וגודל הנפש, שלא ישים האדם עיונו ומחשבתו במותו, כדי שלא יתרשל מהמעשים הגדולים הקיימים, הנה להתרחק מן העבירה יאות ויצטרך ההסתכלות הזה. כי בעיינו שפלות מדרגתו יכניע נפשו, ובחשבו מעלת הקב"ה דיינו יזהר מחטוא. והנה דוד עליו השלום חשב להתנצל מכשלון החטא באומרו (תהילים נא, ז): "הן בעון[541] חוללתי" ומחומר קורצתי[542], כלומר ומה אעשה ושאור העיסה פתני ואפת. וכבר התבאר שהטענה הזאת אינה צודקת, לפי שנפש האדם מושלת בו והיא אשר תניעהו, ואליה ראוי שתיוחס האשמה בפעולות המגונות. וגם שיהיה מקום לדברי דוד שהחומר המושכת סיבה לפעולות המגונות ולעבירות, אין ספק שהתעוררותם הוא מכוח הנפש. ולכן בהסתכל האדם בדברי עקביא יכנע חומרו ויחלשו תאוותיו ולא יתפתה לחטוא במיני החטאים. זו היא הכונה הראשונה במאמר הזה.

וכונה שנית בו, שרמז השלם עקביא בן מהללאל שיש שלושה זמנים אשר בהם יקבל האדם עונשו ושכרו: הראשון – בעולם הזה ועליו אמר: "דע מאין באתה מטפה סרוחה".

[542] לפי איוב לג, ו.
[541] בכתוב: "בעוון".

רצה לומר אתה בן אדם, דע לך והבן מאין באתה, לעולם הזה אשר בו אתה חי בגוף ונפש, שהוא מאותה 'טפה סרוחה'. וזה מורה שהחיים הגשמיים האלה הם מזוהמים בעצמם מוכנים לקבל כל עפוש וכל הפסד, כפי הכנת יסודם שהיא הטפה הסרוחה. והזמן הב' – הוא עולם הנשמות ועליו אמר: "ולאן אתה הולך למקום עפר רמה ותולעה". ורצה באומרו "לאן אתה הולך" כנגד – הנפש. ולמקום רמה ותולעה כנגד – הגוף. וידוע שהגוף לא יחוש כלל בקבר, כי כצדיק כרשע רמה תכסה עליהם[543], אבל הנפש היא אשר תקבל השכר והעונש בעולם הנשמות. והזמן הג' – הוא בזמן תחיית המתים ויום הדין, ועליו אמר: "ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה". כי כן אמר הנביא (ישעיה ב, יא): "ונשגב יי' צבאות[544] ביום ההוא". הנה אם כן כלל במאמר הזה שלושה הזמנים, אשר בהם יקבל האדם שכר ועונש העולם הזה הגשמי ועולם הנשמות מיד אחר המוות ועולם תחיית המתים ויום הדין.

והכונה השלישית שכיון השלם הזה, והיא יותר אמתית בדבריו בעיני היא, שהעבירות כולם יוכללו בשלושה סוגים, תחתיהם יעמודו כל מיני הפשעים ואישיהם. והם אשר זכרו חכמינו זכרונם לברכה "הקנאה והתאוה והכבוד":

אם סוג של כבוד – שיתגאה אדם במעלתו וכבודו יותר מדאי ויחרף ויגדף חבירו בגאה וגאון ודרך רע[545], ועל זה אמר: שיסתכל מאין בא שהוא מטפה סרוחה. ובהסתכלו בתולדתו והתחלתו ואין ראוי שיתגאה, כי אף על פי ששאר בני אדם מחומר קורצו[546], גם המה וכולם היו מטפה סרוחה, הנה בהיותם שווים ומתדמים בתולדותם, אין זה ראוי שיתגאו זה על זה. כמו שהחמורים והכבשים והעזים ושאר הבעלי חיים לא ישתררו ולא יתגאו זה על זה להיות תולדותם אחת. ואף על פי שיהיה באדם מהיותר שאת ומעלה על זולתו, למה יתגאה מפני זה. וכמו שאמרו במשלי החכמים תמה אני מי שעבר שני פעמים במעבר השתן איך יתגאה. הנה אם כן אף על פי שיהיה לו יתרון ומעלה על זולתו כאשר יסתכל בפחיתותו יהיה נבזה בעיניו נמאס ולא יתגאה.

וכנגד סוג התאווה והתענוגים הגשמיים מאכל ומשתה והמשגל ודומיהם, ציוה שיסתכל לאן הוא הולך למקום עפר רמה ותולעה. וכמאמר הלל (לעיל פרק ב): "מרבה בשר מרבה רמה". ואם תענוגות בני אדם אצלו שדה ושדות מה יוסיף ומה יתן בתענוגיו.

[543] לפי איוב כא, כו.
[544] בכתוב: "לבדו".
[545] לפי משלי ח, יג.
[546] לפי איוב לג, ו.

וכנגד הקנאה והוא סוג העושר והממון וחמדת הקנינים, שיתבהל האדם עליהם לאסוף ולכנוס כדין ושלא כדין אמר: "ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון". רוצה לומר, שלמה יתעמל לאסוף ולכנוס בגזל ועושק ואונאה, כיון שהוא עתיד לתת ממנו חשבון לפני רבון העולמים, ובפקוד חשבונו מרה תהיה באחרונה[547]. וכמאמר שלמה (קהלת יא, ט) : "שמח בחור בילדותך[548]... ודע כי על כל אלה יביאך האלהים במשפט".

הנך רואה שעקביא בן מהללאל כלל במאמריו אלה ג' הסוגים הכוללים לכל מיני עבירות. ולכן זכר ג' המה מפני ההתיחסות הזה אשר זכרתי ולא נסתפק עם זכרון החשבון. ואין סתירה ממה שאמר שהאדם הולך "למקום עפר רמה ותולעה" לענין החשבון, לפי שהרמה והתולעה ימשול בגוף עם יאכלהו. ואמנם החשבון עתידה הנפש לתת אותו לפני קונה, גם כפי הקבלה האמתית ביום התחייה שניהם עתידין ליתן את הדין.

ושלושת הדברים האלה שזכר עקביא בן מהללאל שורשים בתורת האלהית. כי היא הזהירה על הרחקת העבירות כולם. אם על גאה וגאון ודרך רע[549], אפילו בחוק המלך שהוא גדול המעלה אמר (דברים יז, כ): "לבלתי רום לבבו מאחיו". וגם בחוק הגר שהוא בשפל המדרגה מכל העם ציוה (שמות כג, ט): "וגר לא תלחץ ואתם ידעתם את נפש הגר כי גרים הייתם בארץ מצרים". ואמנם בענין התאוות רוב גופי תורה בנויים על זה איסורי המאכלות והעריות, ועל כולם אמר (ויקרא יט, ב): "קדושים תהיו כי קדוש אני יי' אלהיכם". ואם בסוג חמדת הממונות באה מצות (שמות כ, יג):'לא תגנוב; ולא תחמוד; לא תעשוק את רעך לא תגזול' (ויקרא יט, יג); "אל תונו איש את אחיו" (שם כה, יד), וזולתם. הנה התבאר עצת השלם עקביא, כדי שלא יבא אדם לידי עבירה ויסור מהרע.

ובמדרש פרשת זיבה[550] תנן עקביא בן מהללאל הסתכל וכו'. רבי אבא בר כהנא בשם רבי פפי ורבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי, שלושתן דרש רבי עקיבא מתוך תיבה אחת, וזכור את בורך בארץ בוראך בארץ זו ליחה סרוחה. בורך – זו רמה ותולעה. בוראך – זה מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך שעתיד ליתן לפניו דין וחשבון בימי בחורותיך בימי טליותיך עד אשר לא יבואו (קהלת יב, א) וכו'.

וכבר ראיתי בדברי שלמה בספר משלי (כב, כט;כג א-ה) זכרון שלושת אלה בפרשה אחת באומרו: "חזית איש מהיר במלאכתו לפני מלכים יתיצב"; "כי תשב ללחום";

[547] לפי שמואל ב' ב, כו.
[548] בכתוב: "בילדותיך".
[549] לפי משלי ח, יג.
[550] ויקרא רבה, מצורע יח.

"ושמת סכין[551]" וגו' ; "אל תתאו למטעמותיו"; ,אל תיגע להעשיר"; "התעיף עיניך" וגו'. כי הנה התחיל לגנות הכבודות וקורבת המלאכים. ואמר: "ראית איש מהיר במלאכתו" – זריז מאד שבעבור זה – "לפני מלכים יתיצב", וישים מגמתו להשגת הכבוד ולעבוד המלכים בארמנותיהם, יהי רצון מלפני השם שיזהר בעצמו, כי מעותד הוא לבא לידי ירידה, וזהו: "בל יתיצב לפני חשכים", כלומר שתכליתו יהיה חושך ואפלה, כי כן דרך רודף אחר השררה והולך אחרי עבודת המלכים, שימות באפס תקוה. אחר זה, דבר מהתענוגים הגופיים ועליהם אמר: "כי תשב ללחום את מושל" שהוא היצר הרע כשתשב להאכילו ולתת לגוף המזון הצריך לו, בין תבין את אשר לפניך שהוא זמן העתיד, כי לפניך הוא רמז למה שיהיה בסוף ימיו – רמה ותולעה, או יאמר אשר לפניך על הנפש, שיבין הצריך וההכרחי לשלימותה. ולכן אף על פי שהגוף יבקש תענוגים שונים ומותרות נמרצות תשים "סכין בלועך", כי בעל נפש שכלית אתה, שהנפש תמשול על החומר. וכדי להנהיג עצמך בהרחקת התאוות ראוי שלא תרבה המטעמים, כי ריבויים והתחלפותם יביא האדם לשטיפת התאוות, והוא אומרו: "אל תתאו למטעמותיו" וגו', שכנוי מטעמותיו שב אל המושל שזכר שזהו יצר הרע. אחרי זה ציוה על סוג החמדה לממונות באומרו: "אל תיגע להעשיר", כלומר שלא יהיה נבהל להון, לפי שזה יחדל מהבינה והחכמה, כי "לא כל המרבה סחורה מחכים" (לעיל פרק ב'), והוא אומרו: "מבינתך חדל", רוצה לומר תחדל מבינתך ומחכמתך בסיבת יגיעתך אחרי העושר, כל שכן שלא יתקיים "התעיף עיניך בו", ואיננו כי עשה לו כנפים. ואמר: "כנשר יעוף השמים" – לרמוז שבעונש האלהי השמימיי יאבד העושר ההוא בענין רע. הרי שלמה עליו השלום בפסוקים הזהיר יחד על שלושה הדברים שזכר עקביא בן מהללאל במאמרו מהכבוד והתענוגים והעושר. **והותרו עם ביאור דבריו השאלות אשר העירותי עליהם כולם**.

משנה ב

ראוי לעיין במשנה הזאת שני דברים: האחד – למה אמר בשלומה של מלכות ולא בשלומה[552] של מלך? ושנית – אם היה שאמר: "הוי מתפלל בשלומה", למה אמר: "שאלמלא מוראה", כי הוא לא ציוה להתפלל כי אם על שלומה לא על מוראה? והיה ראוי לומר, שאלמלא שלומה של מלכות, או שיאמר הוי מתפלל במוראה של מלכות

[551] בכתוב: "שכין".
[552] אולי צ"ל: "בשלומו".

שאלמלא מוראה, ועם זה נדע גם כן מה ענין שלומה של מלכות להסתכלות עקביא בן מהללאל?

והנראה לפי דרכי, שבעבור שעקביא בן מהללאל אמר שההסתכלות בדברים אשר זכר ימנע האדם מחטוא ובל יבא לידי עבירה, אמר רבי חנניא סגן הכהנים, שאין ההסתכלות הזה מספיק, כי מי כל בשר אשר[553] לא ידע שבא מטפה סרוחה והולך למקום עפר רמה ותולעה, ועם כל זה לא ימנע מחטוא, לפי שיצר לב האדם רע מנעוריו[554], אבל ההתרחק מהעבירות הוא תלוי בשלומה של מלכות, שכאשר יש שלום בארץ ירבה המשפט ושופטים ושוטרים[555] יבערו את הרשע, באופן שיתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם[556]. זו באמת היא המניעה העצמית לחטאות ולעבירות לא ההסתכלות לבד שזכר עקביא. וכבר פירש רש"י זכרונו לברכה: "הוי מתפלל שלומה של מלכות" – אפילו באומות העולם, שהרי ישראל נודרין נדרים ונדבות עליהם ששבעים פרי החג על שבעים אומות היו. וראוי לאדם שיתפלל בשלומה של מלכות כדי שירבה המשפט. כי בהיות מלחמה בארץ אין צדק ואין משפט, ואיש כל הישר בעיניו יעשה[557]. אבל בשלומה לא יהיה כן לפיכך ציותה תורה (דברים יז, טו): "שום תשים עליך מלך". ודרשו חכמינו זכרונם לברכה (כתובות יז, ע"א): "שתהא אימתו עליך".

והנה אמר בשלומה של מלכות ולא אמר בשלומו של מלך, לפי ששלום המלכות הוא אשר יתחייב המשפט מבלי שהמלך יגזור עליו ויתעסק בו. הלא תראה שציותה תורה (דברים טז, יח): "שופטים ושוטרים[558] תתן לך בכל שעריך אשר יי' אלהיך נותן לך לשבטיך", אשר הרצון בו כפי מה שפירשתי שמה, שהשופטים והשוטרים אשר יעמידו המשפט וינהיגוהו, יהיו מונחים מידי השבטים, לא מיד המלך. כי ברוב הפעמים המלך הוא עושק המשפט ומטרידו. ולכן אמר: "בשלומה של מלכות". ובפרקא קמא דעבודה זרה (דף ג, ע"ב) אמרו: "ותעשה אדם כדגי הים" (חבקוק א, יד) – מה דגים שבים גדול בולע את חבירו, אף האנשים כן "אלמלא מוראה" של מלכות. וידוע, ששלום המלכות אינו סיבה מיוחדת וקרובה להרחקת העבירות, אבל שלום המלכות הוא סיבה ליושר המשפט וטוב ההנהגה. וההנהגה והמשפט ההוא סיבה למוראת בני אדם ושלא יהיו שטופים בעבירות מיראת המוסר ועונש השופטים. ולכן אמר: "שאלמלא מוראה",

[553] לפי דברים ה, כג.
[554] לפי בראשית ח, כא.
[555] לפי דברים טז, יח.
[556] לפי תהילים קד, לה.
[557] לפי שמות טו, כו.
[558] בכתוב: "שפטים ושטרים".

שמלת 'מוראה' חוזר למלכות בהיותה לשלום שזכר כאילו אמר "שאלמלא מוראה" האנשים משלום המלכות והנהגתו 'איש את רעהו חיים בלעונו'. והלשון הזה 'חיים בלעונו' הוא מדברי שלמה בספר משלי (א, י-יג), ואופן הפסוקים שם: "בני אם יפתוך חטאים אל תאבה[559]"; "אם יאמרו לכה אתנו נארבה לדם נצפנה לנקי חנם"; "נבלעם כשאול חיים ותמימים כיורדי בור"; "כל הון יקר" וגו'

וכבר נתקשו אנשים בפירוש הכתובים האלה. כי איך יאמר שהאנשים הפושעים בפתותם את חבריהם ללכת להשמיד להרוג ולאבד[561], ולשלול שלל ולבוז בז[560], יספרו גנותם ויגנו רשעת מעשיהם באומרם (משלי א, יא-יב): "נצפנה לנקי חנם נבלעם כשאול חיים ותמימים כיורדי בור". והלא אין מדרך הגנבים לגנות מעשיהם. ועוד מה ענין דברי האב המוכיח (שם שם, טז-יח): "כי רגליהם לרע ירוצו וימהרו לשפוך[562] דם... והם לדמם יארובו". ומה חדוש אמר בזה? כי הגנבים עצמם הם הודו ואמרו נארבה לדם?

ומה שנראה לי בפירושם הוא שהאב בתוחכתו היה אומר לבנו, אם יפתוך חטאים אל תאבה ולא תשמע להם. אולי יאמרו לכה אתנו נארבה לדם, וכדי לפתותך יאמרו לך שיהיו אורבים בשדה לדם והם האנשים, אבל שאין כוונתם להרוג שום אדם כי אם לקחת ממנו מה שיהיה בידו, וכאילו אין בזה פשע רב. וזהו אומרם: "נצפנה לנקי חנם" (משלי א, יא), שיצפנו לו אבל יהיה נקי ולא ימיתוהו וזהו חנם מן המוות. ולכן פירשו: "נבלעם כשאול חיים תמימי דרך כיורדי בור". רוצה לומר, שלא ימות אדם, אבל שיפלו בידם באותו מארב 'חיים ותמימים' כמו שהאדם היורד לבור והוא חי תמים, כאילו אמרו ולא נעשה לו דבר כי אם ש"כל הון יקר נמצא נמלא בתינו שלל" (שם שם, יג) רוצה לומר לקחת את ממונו לא לדבר אחר ויאמרו לו "גורלך תפיל בתוכנו כיס אחד יהיה לכלנו" (משלי א, יד). ויראה שהם דברים סותרים, כי במקום שיש כיס אחד אין צריך גורל, אבל היה ענינו שהגנבים היו אומרים לאותו בחור שילך אתם לשמוח ולראות היאך הם עושים ענין לסטיותם, והוא לא יעשה דבר. ולכן אמרו: "לכה אתנו נארה לדם" (שם שם, יא), רוצה לומר אנחנו נארבה לדם ואתה לך עמנו ולא תעשה דבר, ועם כל זה גורלך תפיל בתוכנו לקחת חלקך, לפי שאנחנו הגנבים כיס אחד יהיה לכולנו, ועל זה אמר האב: "בני אל תלך בדרך אתם" (שם שם, טו). רוצה לומר לא די שלא תכנס עמהם במארב, אבל גם בדרך אל תלך אתם. ולפי שהגנבים לא יחפצו ללכת

[559] בכתוב: "תבא".
[560] לפי ישעיה י, ו.
[561] לפי אסתר ז, ד.
[562] בכתוב: "לשפך".

בדרכים המפורסמים, כי בנתיבות עקלקלות, לכן אמר: מנע רגליך מנתיבותם (שם שם, טו). והודיעו שלא יבטח בדבריהם לאמר שאינם רוצים לשפוך דם, כי בלא ספק אינו כן, כי "רגליהם לרע ירוצו וימהרו לשפוך[563] דם" (משלי א, טז). כי עם היות כוונתם לשלול, יתגלגלו הדברים באופן שבמהרה ישפכו דם ולא יהיה הדבר, כמו שמאמין הפתי הנפתה לדבריהם. והמשיל ענינו לרשת באומרו כי "חנם מזורה[564] הרשת בעיני כל בעל כנף" (משלי א, יז). רוצה לומר העופות כשיראו הרשת פרושה לא יחשבו שהיא לשפוך דמם, אבל ידמו שהיא לחנם מבלי צורך, ואינו כן, כי הציידים לדם יארובו של העופות ההם יצפנו לנפשותם כן אורחות כל בוצע בצע[565], שבלי ספק נפש בעליו יקח ולא יפטר משפיכות דמים.

הנה מהכתובים האלה לקח התנא – "איש את רעהו חיים בלעונו". וכמה ציותה התורה על כבוד בית דין ושלומו, כמו שאמר (שמות כב, כז): "אלהים לא תקלל ונשיא בעמך לא תאור[566]". וירמיהו (כט, ז) אמר: והתפללתם בשלום העיר "כי בשלומה יהיה לכם שלום". מסכים לדברי חנניא שאמר: "הוי מתפלל בשלומה של מלכות", כי לולא שבט הנוגש[568] בו, יתנהגו בני אדם בדין היה כל דאלים גבר[567] ויפסד היישוב המדיני. וזה היא הסיבה העצמית בשלא יבא האדם לידי עבירה לא ההסתכלות שזכר עקביא.

משנה ג

ראוי לעיין במאמר הזה: איך מפסוק (תהילים א, א) "ובמושב ליצים לא ישב" הביא ראיה על שנים שאין ביניהם דברי תורה? ועוד הוכיח מפסוק (מלאכי ג, טז) "אז נדברו יראי יי' איש אל רעהו" ששנים שיושבין ויש ביניהם דברי תורה, ששכינה שרויה ביניהם. כי הנה באותו פסוק לא נזכר שנים ולא דברי תורה ולא שכינה? וג' – באומרו מנין שאפילו אחד שנאמר (איכה ג, כח): "ישב בדד וידום[569]". כי הנה זה הכתוב לא דבר מאדם שעוסק בתורה ולא מקביעות שכר, ומה שפירשו, כי נטל עליו שכר העיקר חסר מן הספר. וגם פירש רש"י 'שכר' כפי תרגומו דוחק גדול הוא.

ולפי דעתי שלושת התנאים האלה רבי חנניא בן תרדיון, ורבי שמעון שנזכר אחריו,

[563] בכתוב: "לשפך".
[564] בכתוב: "מזרה".
[565] לפי ירמיה ו, יג.
[566] בכתוב: " תאר"
[567] מובא תדיר בתלמוד. למשל בניטין ס, ע"ב.
[568] לפי ישעיה ט, ג.
[569] בכתוב: "וידם".

ורבי חנניא בן חכינאי שנזכר אחריו, שלושתם מסכימים בדעת שלישי בדרוש הנזכר[570]. כי הם לא קבלו שההסתכלות במחשבות אשר זכר עקביא בן מהללאל יספיק להמנע האדם מחטוא, לפי שהחומר וכוחותיו הדמיונות יגברו על ההקש השכלי. וגם לא קבלו שמוראת המלכות תהיה סיבה מספקת להרחקת העבירות כדברי רבי חנייא סגן הכהנים, לפי שעין נואף שמרה נשף לאמר אל תשורני עין.[571] אבל המונע האמתי מהחטא והסיבה המספקת להרחקת העבירות הוא, ההעסק בדברי תורה. ולפי שהעוונות נכללים בשלושה סוגים: סוג הדברים שידבר האדם ויאמר בפיו כקללת השם והרכילות והלשון הרע. וסוג המעשים אשר יעשה בפעל כרציחה והגניבה והניאוף ושאר העבירות. וסוג המחשבות והדברים שבלב כאמונות הכוזבות ושנאת הרע החמדה והגאוה וזולתם. וכמו שכלל אותם אדוננו משה באומרו (דברים ל, יד): "בפיך ובלבבך לעשותו", שבפיך הוא כולל הדברים הנאמרים בפה, ובלבבך למחשבות והאמונות ולעשותו על המעשה הפעליי. לכן שלושת התנאים האלה באו להוכיח בענין הדבור והמעשה והמחשבה שעם עסק התורה יתרחקו מהעבירה והחטא ולא באופן אחר.

והנה רבי חנניא בן תרדיון הוכיח זה בסוג הדברים ועשה בזה טענה רבה. והיא שמהדברים היותר מרוחקים מהחטא כפי הנראה הוא, כשידבר האדם עם חבירו בהיות שלא ידברו בשום דבר רע ולא להרע לזולתם, ועם כל זה אם אין ביניהם דברי תורה, יהיה הדבור מאי זה מין שיהיה יקרא "מושב ליצים". והוכיח זה ממאמר המשורר (תהילים א, א): "אשרי איש אשר לא הלך בעצת רשעים ובדרך חטאים לא עמד ובמושב לצים לא ישב כי אם בתורת יי' חפצו", כי למה שאמר "לצים" הוכיח שהם שנים לפחות. וממה שכלל הלצים בחברת הרשעים והחטאים בכתוב מורה שעוונם מכל החטאים. וממה שאמר כי אם "בתורת יי' חפצו" – מורה שסיבת הליצנות הוא סיבת העדר התורה. ושבהיות תורת יי' בקרבם שכינה שרויה ביניהם, והשכינה במאמרים האלה תאמר על ההשגחה והדביקות האלהי.

והנה הוכיח זה מפסוק "אז נדברו יראי יי'" (מלאכי ג, טז), והוא בסוף ספר מלאכי (ג, יג), שאמר: "חזקו עלי דבריכם אמר יי'" וגו', עד סוף הספר. ופירושם שאמר הברוך הוא נגד פושעי ישראל "חזקו עלי דבריכם". רוצה לומר חזקו כמשא כבד יכבדו ממני טענותיכם, והם היו מכחישים שלא אמרו דבר. ולכן אמר "ואמרתם מה נדברנו עליך", רוצה לומר הלא תאמרו שלא דברתם כלל אינו כן, כי אם אתם "אמרתם שוא עבוד[572]

[570] למוד ועסק התורה.
[571] לפי איוב כד, טו.
[572] בכתוב: "עבד".

אלהים ומה בצע כי שמרנו משמרתו" (מלאכי ג, יד). רוצה לומר, שהעבודה האלהית היתה בטלה מצד השם יתברך שלא היה משגיח בה והיה שגעון מצד ישראל שלא יקבלו ממנה תועלת ולא שכר, והוא אומרו: "שוא עבוד אלהים". רוצה לומר מצד עצמו והוא גם כן 'שוא' מצדנו, כי "מה בצע כי שמרנו משמרתו" כי אין לנו מזה תועלת כל שכן שקבלנו ממנו הזק רב, וזהו: "וכי הלכנו קדורנית מלפני[573] יי'" עד שמפני זה "אנחנו מאשרים זדים" (שם ג, טו). כלומר שהזדים והרשעים במה שעושים מהעבירות היו מאושרים בעיניהם, וגם היו מצליחין בעיניהם וזהו ו"גם נבנו עושי[574] רשעה" (שם שם, יט). רוצה לומר, שהיו נבנים בעושר ובכבוד והראיה שלא ישגיח השם בזה, כי כבר "בחנו אלהים וימלטו" (שם שם, טו). ואם כן מעשיהם הרעים והמגונים היו טובים בערכם ובערך המונם ובערך השם. ואחרי זה אמר (שם שם, טז): "אז נדברו יראי יי' איש אל רעהו", רוצה לומר ש'יראי יי'' עם היותם מתי מעט היו מדברים זה עם זה לא בפרסום מיראת פריצי הדור, אבל בלחש היו מדברים זה אל זה, והיו אומרים שתמיד יהיו 'יראי יי'' לא יזוזו מצדקתם והוא אומרו: "אז נדברו איש אל רעהו" והדבור הוא שיהיו 'יראי יי'' על כל פנים.

וזכר הנביא שעם היותם מדברים בלחש הקשיב יי' וישמע את דבריהם, והיו נכתבים בספר הזכרונות לפניו, והזכרון הוא שהם 'יראי יי'' וחושבי שמו. וזכר שהזכר אשר יהיה להם על זה באומרו: "והיו לי... ליום אשר אני עושה סגולה[575]" (מלאכי ג, יז). רוצה לומר, שביום ההוא שיהיה "בוער כתנור" (שם שם, יט), יהיו 'יראי יי'' ההם סגולה בידו, ובהיות היום ההוא אש שורף לחטאים יהיה – "שמש צדקה ומרפא" (שם שם, כ) לצדיקים. וזכר הנביא מיד מהו הדבר אשר בעבורו ימלט מאותו יום ושריפתו ושבעבורו יזכו למדרגה ההיא, ואמר (שם שם, כב): "זכרו תורת משה עבדי" וגו'.

הנה זה הסמך הוא אשר הביא לרבי חנניא לומר, ששני אנשים שעוסקים בדברי תורה כמו אלה שאמר איש אל רעהו ואמר (מלאכי ג, טז): " "וחושבי[576] שמו" שהוא הידיעה בשם יתברך ושמותיו ופעולותיו עם סמך "זכרו תורת משה" תהיה השכינה שרויה בינהם.

ואיפשר לפרש "ויקשב יי' וישמע", שהוא מאמר אותם 'יראי יי'' המדברים זה עם זה. כי בשומעם דברי הכופרים – "אז ידברו יראי יי' איש אל רעהו", והדבור הוא "ויקשב

[573] בכתוב: "קדרנית;מפני".
[574] בכתוב: "עשה".
[575] בכתוב: "עשה סגלה".
[576] בכתוב: "ולחשבי".

יי' וישמע". רוצה לומר, שהשם יתברך ישמע ויקשב דברי הכופרים ויכתב בספר זכרון לפניו דבריהם ומאמריהם. ולכן אמר הנביא שכן יהיה, כי הנה בא "בוער כתנור" ובאותו יום יחמול השם על יראי שמו כאשר יחמול איש על בנו העובד אותו "והיו כל זדים וכל עושי[577] רשעה קש ולהט אותם היום הבא".

הנה התבאר מזה דרשת רבי חנניא בן תרדיון, שהיה בסוג המאמרים מזהיר שתצא בהם תלמוד תורה, ובזה לא ימצא בהם חטא. וכבר הזהירה תורה על זה באומרו (דברים, ו, ז): "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך ושננתם לבניך ודברת בם בשתך בביתך ובלכתך" וגו'.

ואמר עוד רבי חנניא בן תרדיון, שאפילו שיהיה אדם יחידי קובע בתורתו הקב"ה קובע לו שכר שנאמר (איכה ג, כח): "ישב בדד וידם". והפסוק הזה הוא במגילת איכה נאמר שם: "טוב יי' לקוויו[578] לנפש תדרשנו"; "טוב ויחיל ודומם לתשועת יי'"; "טוב לגבר" וגו' (שם שם, כה-כז). וכבר ראיתי מה שפירשו המפרשים בראיה הזאת, שאמרו שמלת 'וידום' הוא מלשון דממה דקה, רוצה לומר הדבור בלחש, ולכן יהיה נטל עליו, רוצה לומר ה'שכר'. אבל העיקר שהוא ה'שכר' לא נזכר בכתוב. וה"ר מתתיה ז"ל פירש: שכי נטל עליו חוזר אל העול שזכר למעלה. רוצה לומר, שנשא עליו עולו של הקב"ה, וכל זה בלתי מתיישב.

ונראה לי שהתנא יפרש הכתובים כן "טוב יי' לקוויו", רוצה לומר שכר השם יתברך וטובו. כי "טוב יי'" נאמר על השכר, כמו "ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך יי' אלהיך" (דברים כו, יא). יאמר, שהטוב האלהי שהוא מיוחד לקוויו ולנפש שתדרשנו, כי אין השם יתברך כמלכי בשר ודם שיקוצו בריבוי הדרישה, אבל הוא ישפיע מטובו ושכרו על הנפש שתדרשנו. ומזה התבאר ש"טוב ויחיל ודומם לתשועת יי'" (איכה ג, כו) ומלת 'דומם' היא מענין תקוה כמו "דום לייי והתחולל לו" (תהילים לז, ז). ואף על פי שהאדם ישא עול וצרות, טוב לו הוא ובלבד שאף שישב בדד וידום. רוצה לומר יקווה לתשועת יי', כי אז בלי ספק נטל עליו הטוב הנזכר למעלה "טוב יי' לקוויו". הנה התקוה היא מפעל התורה והדבקות, ולכן בה יזכה האדם ויטול השכר הנקרא "טוב יי'". וכבר נקרא בדברי הנביאים השכר האלהי טוב יי' כמו שאמר (הושע ג, ה): "ופחדו אל יי' ואל טובו באחרית הימים". הנה בזה חתם רבי חנניא דבריו להוכיח שהצרי והתרופה האמתית להרחיק העבירה מהדברים הנאמרים היא התורה.

[577] בכתוב:"עשה".
[578] בכתוב: "לקוו"

גם בדברי שמעון יש ספקות:
האחד – באומרו: "שלשה שאכלו על שולחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה כאלו אכלו מזבחי מתים שנאמר (ישעיה כח, ח): 'כי כל שולחנות[579]'". כי הנה לא גינה הכתוב שמה, לפי שלא אמרו דברי תורה כי אם שהיו שכורים, ואין הנדון דומה לראיה?
והשנית – שהכתוב לא דבר בג' כי אם סתם, ולמה לא יובן בשנים כדרשת רבי חנניא בן תרדיון? האם מפני הזימון שאינו אלא בשלושה כדברי רבי יונה יקשה? ולמה לא אמר ואפילו אחד כמו שאמר רבי חנניא האם השנים שאכלו על שולחן אחד בהיותם מברכין, אף שיהיה מבלי זימון לא תשרה השכינה ביניהם?
השלישי – מה ענין אומרו: "מזבחי מתים"? והיה לו לומר כאילו אכלו קיא וצואה, כי זהו מה שנזכר בכתוב לא "זבחי מתים"?
הרביעי – באומרו: "אבל שלשה שאכלו על שולחן אחד ואמרו עליו דברי תורה שנאמר (יחזקאל מא, כב): 'זה השולחן'" וגו'. והנה הפסוק הזה הוא ביחזקאל והוא ידבר על המזבח ולא ידבר על שולחן האדם שאמרו עליו דברי תורה? ולא ייוחס הפסוק הוא לשלושה יותר מלשנים או לאחד כל שכן שכבר נאמר שאחד שעוסק בתורה הנה שכרו אתו.
אבל אמתת זה כולו הוא כפי מה שאומר. הנה רבי שמעון דבר בחטא המעשה להוכיח, שהתורה היא מרחקת האדם מן העבירות בדברים המעשיים יותר מדבר אחר. ולכן עשה נושא דרושו המאכל כאילו אם נבקש מכל המעשים היותר מרוחק מהחטא, הוא אם יאכל אדם מאשר לו מאותם הדברים שלא אסרה התורה, כי בזה לא יחטא נגד אדם, ואף על פי כן אם ישבו שלושה אנשים בשולחן ולא אמרו עליו דברי תורה, הרי הוא כאילו אוכלים 'מזבחי מתים', שהוא עבודה זרה או שמאכלם זבחי מתים שאין להם נפש. אבל בהיותם עוסקים בתורה, הנה העסק ההוא יעשה פעולתם כל כך שלימה "כאלו אכלו משולחנו של מקום". זה ממה שיוכיח, שהתורה תעשה מעשים רצויים ותרחיקם מהגנות והעדרה סיבה לכל הרעות. והנה הראיות שהביא רבי שמעון לדעתו אם להוכיח שאוכלים 'זבחי מתים' היא בספר ישעיהו (כח, ה), והתחלת הפרשה "ביום ההוא יהיה יי' צבאות לעטרת צבי" וגו' עד "את מי יורה דעה" (ישעיה כח, ט).
ופירוש הכתובים אצלי, שכלל האנשים יתחלק לג' חלקים ביישובם המדיני: חלק – אנשי מלאכה. וממנו עובדי אדמה, ורועה צאן, ובעלי אומניות והסוחרים ויורדי הים באניות, שכולם ענינם המלאכה. וחלק – אנשי החכמה. וממנו החכמים שופטים

[579] בכתוב: "שלחנות".

ושוטרים כהנים ולווים משוררים ויתר בני אדם שענינם ואומנותם הידיעה. וחלק – אנשי הגבורה והמלחמה. והשלוש האלה קראו חכמי המדות בלשונם : 'לאבראדוריש אורודוריש דיפינשוריש', ועליהם אמר הנביא (ישעיה כח, ה), שבזמן הגאולה – "יהיה יי' צבאות לעטרת צבי ולצפירת תפארה", בכלל אם לבעלי מלאכה והעבודה אמר (שם יא, טז): "לשאר עמו", כי בעלי המלאכה והעבודה הם הנקראים ביחוד עם. ועל החלק השני אמר (שם כח, ו): "ולרוח משפט ליושב על המשפט" רוצה לומר, שיהיה יי' צבאות "לעטרת צבי" לחכמים בעלי המשפט. וכנגד החלק הג' אמר (שם שם, ו): "ולגבורה משיבי מלחמה שערה", רוצה לומר, שיהיה השם "לעטרת צבי" לאנשי הגבורה והמלחמה, שעתה מפני קללתם הם שבים מהמלחמה בורחים אל שער העיר, ואז בזמן הגאולה יהיה השם "לעטרת צבי" לכל חלקי האנשים האלה. ואמרו (שם שם, ז): אחר זה "וגם אלה ביין שגו", הוא כנגד ג' חלקי האנשים הנזכרים, שעתה הם שכורים נרדפים אחרי התאוות "ביין שגו ובשכר תעו כהן ונביא". רוצה לומר נביאי שקר שגו בשכר כאילו הם נבלעים ונשחתים מן היין כמתים. וביאר גודל שגיאתם וערבובם בסיבת היין שאומרו (שם): "תעו מן השכר שגו ברואה[580] פקו פליליה". רוצה לומר, ואמנם מה שאמרתי שתעו מן השכר, הנה טעותם היה בב' דברים: האחד – בדברים המוחשים, שבסיבת היין טעו במה שיראו בחוש הרואה. כי מפני היין והשכר היו עולים לראשם אדים מן האצטומכא[581], שבעבורם היו מעורבבים בראות. והטעות הב' – היה בדברים המושכלים, שמפאת השכר היה יוצא מפיהם משפט מעוקל והוא אומרו: "פקו פליליה". והמשיך לזה "כי כל שלחנות מלאו קיא צואה בלי מקום" להגיד, שלרוב שכרותם ושטיפתם במאכל ומשתה – היה כל שולחנם מהאנשים האלה עמים חכמים וגבורים מלא "קיא צואה בלי מקום". רוצה לומר, שהיו מתמלאים כל כך מהמאכל והמשתה שלא יוכלו להתנועע מהשולחן ושם יעשו צרכיהם מדרך הפה, שהוא הקיא ומדרך המטה שהיא הצואה מבלי, שיפרדו למקום נפרד לעשות צורכיהם כמו שציותה תורה, והוא אומרו: "בלי מקום", או יהיה פירושו כי לרבוי המאכל והמשתה יצטרכו להקיא ולהשתין ולצאת, לפי שאין בגופותיהן ואצטומכתן מקום להכנס שמה כל כך מחוץ. ולכן בסיבת רוב ההכנסה מהמאכל והמשתה יצא מיד שם בהיותם על השולחן, מה שלא יוכלו לסובלו. וזה שאמר: "בלי מקום", רוצה לומר – בלי היות מקום בגופם,

[580] בכתוב: "בראה".
[581] קיבה.

שיוכל לשאת כל מה שיאכלו. ולפי שהיה כל זה להעדר דרכי התורה והתעסקותה סמך לומר (שם כח, ט): "את מי יורה דעה ואת מי יבין שמועה".

הנה אם כן, קרא זה "זבחי מתים" להיותם כאנשים מתים, שאין להם שכל ואור עיניהם גם הם אין אתם ו"פקו פליליה". ומצא התנא סמך למספר הג' מאותם שלושת חלקי האנשים, שנזכרו בכתוב וראה, שהיה הענין לביטול דברי תורה מפאת סמיכות פסוק (שם) "את מי יורה דעה ואת מי יבין שמועה".

והרמב"ם פירש: 'בלי מקום' – בלי הזכרת השם יתברך, שהוא מקומו של עולם, ושהפסוק של מעלה מורה שמדבר בענין אכילה ושתייה. וכן פירשו רשי ז"ל.

ובסותר אמר: "אבל שלשה שאכלו על שולחן אחד ואמרו עליו דברי תורה כאלו אכלו משלחנו של מקום שנאמר (יחזקאל מא, כב): 'וידבר אלי זה השולחן אשר לפני יי'". והפסוק הוא ביחזקאל בבנינה. אמר: "המזבח עץ שלש[582] אמות גבה וארכו שתים אמות ומקצועותיו לו וארכו וקירותיו[584] עץ וידבר אלי זה השולחן[583] אשר לפני יי'". ובסוף חגיגה (דף כז, ע"א) אמרו: פתח במזבח וסיים בשולחן מה מזבח מכפר בזמן שבית המקדש קיים כך עכשיו שולחנו של אדם מכפר. ועניו, שהמזבח היה צורה ומשל לשולחן האדם, או השולחן היה דוגמת המזבח. כי הנה בדברי הנביאים יקרא המזבח שולחן וכמו שאמר מלאכי (א, ז) "שולחן[585] יי' נבזה הוא" ויחזקאל אמר (מד, טו): "והכהנים הלוים בני צדוק" וגו'; "המה יקרבו אלי לשרתני ועמדו לפני להקריב לי חלב ודם" וגו'; "המה יבואו[587] אל מקדשי והמה יקרבו אל שולחני[586] לשרתני" וגו'. הרי שקרא המזבח שולחן גבוה. ורשי פירש, שהשלושה אמות שנזכרו במזבח פירוש 'אמות' – אם למקרא; אם לנביאים; אם לכתובים. וה"ר מתתיה פירש מקרא משנה תלמוד.

ויותר נכון לדרוש, שאמר: "המזבח עץ" – רמז לשולחן האדם, שהוא עץ חיים למחזיקים בו[588]. שלוש אמות גובה – רמז לשולחן האדם, שיהיה גבוה כשיזכרו עליה תורה נביאים וכתובים. "וארכו שתים" – רמז לשולחן האדם, שידברו עליה תורה שבכתב ותורה שבעל פה ומקצעותיו לו. "וארכו וקירותיו עץ" – רמז לגדרים ולסייגות שכל זה עץ מעצם התורה שהיא עץ חיים[589]. וכאשר יהיה השולחן נושא ידבר עליו מהדברים האלה לא

[582] בכתוב: "שלוש".
[583] בכתוב: "השלחן".
[584] בכתוב: "וקירתיו".
[585] בכתוב: "שלחן".
[586] בכתוב: "שלחני"
[587] בכתוב: "יבאו".
[588] לפי משלי ג, יח.
[589] לפי משלי ג, יח.

יהיה שולחן אנושי, כי אם אלהי, וכאילו הקרואים אשר בסעודה אוכלים משולחנו של מקום והשולחן הזה יכפר כמזבח, והוא אומרו: "וידבר אלי זה השולחן אשר לפני יי". ואם נפרש 'בלי מקום' שהוא כינוי לשם יתברך, יהיה פירוש המאמר שאחרי שביאר שהשולחן שלא אמרו עליו דברי תורה אינו שולחנו של מקום באומרו: "בלי מקום" – הוליד משם הפכו והוא, שהאוכלים על שולחן אחד ואמרו עליו דברי תורה – "כאילו אכלו משולחנו של מקום". וביאר שכבר מצינו שולחן מיוחס לשם באומרו: "זה השולחן אשר לפני יי", כי לא הביא הכתוב הזה להכריע הדרוש אשר היה בו כי אם לבאר, שכבר יוחס בכתוב השולחן לשם יתברך.

הנה בזה ביאר רבי שמעון שגם בדבר היותר משולל מהחטא, שהוא בהיות האדם אוכל משלו מבלי אסור תפול בו העבירה אם לא תמצא שמה תורה.

ואמנם למה הגביל רבי שמעון מספר הג' האוכלים על שולחן אחד? ולא אמר ומנין שאפילו שנים? ומנין שאפילו אחד? לפי שהיה דעתו שדברי תורה הצריכין וההכרחין על השולחן הוא ברכת זימון, אשר בו מהתורה מהנביאים מהכתובים ומדבריהם זכרונם לברכה. ולפי שאין זימון כי אם בשלשה הוצרך לומר: "שלושה שאכלו" וגו'. אמנם כשאוכלים שנים או אחד עם היות שיברכו אין שכינה שרויה ביניהם, ולא יאמר כאילו "אכלו משולחנו שלמקום", אבל הקב"ה קובע להם שכר כמאמר רבי חנניה בן תרדיון.

ואיפשר גם כן לומר על דרך אסמכתא, שעשה ראיה ממה שאמר הכתוב "וידבר אלי זה השולחן אשר לפני יי" , שאמר הקב"ה: "וידבר אלי" – באשר האוכלים על השולחן ידברו אלי ויזכרו את שמי ויתפללו אלי, אז בלי ספק – "זה השולחן אשר לפני יי". ולכן ציותה תורה (דברים ח, י): "ואכלת ושבעת וברכת את יי' אלהיך".

משנה ד

ואמנם רבי חנינא בן חכינאי ביאר צורך התורה במחשבות כדי להרחיק האדם מן החטא. ואחר שהזמנים היותר מוכנים אל ההתבודדות הם כשיעור אדם בלילה להשקט הקולות וצרכי העולם, ולהתכת האידים העולים בשינה למוח. וגם כן בהיותו 'הולך יחידי' בדרכים שאין מי שיטרידהו ויפסיקהו. ולכן אמר, שבהיותו נעור ומקיץ בלילה על מטתו או הולך בדרך יחידי ובזמנים הטובים והמוכנים האלה "מפנה לבו לבטלה" לחשוב מחשבות המוניות גשמיות, ושאין בהם ממש הוא באמת "מתחייב בנפשו" השכלית שיוכל להשלימה באותם הזמנים, ולא יעשה. ולפי זה תהיה הגירסא האמתית – "ומפנה לבו לבטלה" – והוא גזירת המאמר על – "הנעור בלילה והולך בדרך יחידי" שאינו מתחייב בנפשו כי אם מפני ש'מפנה לבו לבטלה' באותם הזמנים הטובים. ועל זה

ציותה תורה (דברים ו, ו): "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך". ואמר: "בלכתך בדרך ובשכבך ובקומך". ושלמה עליו השלום אמר (משלי כג, כו): "תנה... לבך לי ועיניך דרכי ינצורו[590]". רוצה לומר, שיהיו כל מחשבותיו תמיד על יי' ובדברי תורתו, וכאשר יעשה זה עיניו דרכי השם ינצורו, כי העינים הם נמשכים אחרי חמדת הלב.

משנה ה

הר"ם פירש "עול מלכות" – טורח המלך וחיילותיו; "ועול דרך ארץ" – טורח הזמן וצורך הפרנסה. יאמר כי בשכר לוקחו עול התורה יצילהו השם מעולי מלכים, ויקל מעליו טורח הזמן ופרנסתו. ואומרו: פורק עול תורה, שאומר אין תורה מן השמים[591], ואיני סובלה שנאמר (שמות לב, טז): "חרות על הלוחות[592]". רוצה לומר חירות – מתולדות הזמן, ועניני המלכים – למי שמקבל ועושה מה שכתוב על הלוחות. ואל זה נטו המפרשים כולם.

וקשה להם מאד מה ראה רבי נחוניא בן הקנה, שלא ביאר שכר אחר לחכמים המקבלים עליהם עול תורה כי אם ש"מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ"? ולמה לא יזכור שימלטהו מצרות אחרות? והנה בשיר של פגעים נזכר השכר וההמלט מהרעות באופן אחר, וכל שכן שכר העולם הבא. אבל בלי ספק לא כיון התנא אל דבר מזה שאמרו. אבל היה ענינו, כי לפי שראה דעת עקביא בן מהללאל בהסתכלות הדברים בהרחקת העבירה, שהוא דרך ארץ ומדיניות מופלא וראה רבי חנניה סגן הכהנים בשמוראה של מלכות היא הסיבה המרחקת לא דבר אחר, וראה דעת הג' תנאים האחרים, בשהסיבה מונעת העבירה באמת היא העסק בתורה, לכן ראה רבי נחוניא להכריע ולהפסיק[593] הדין ביניהם, ואמר שהלכה כרבים, ש"כל המקבל עליו עול תורה" כדברי רבי חנניא בן תרדיון ורבי שמעון ורבי חנניא בן חכינאי – "מעבירין ממנו עול מלכות", והיא מוראה של מלכות שזכר רבי חנניא סן הכהנים. "ועול דרך ארץ" והוא ההסתכלות 'מאין בא ולאן הוא הולך' שזכר עקביא בן מהללאל. וענין 'מעבירין' הרצון בו שאיני צריך לא אל עול יראת מלכות, ולא אל עול ההסתכלות בדרך ארץ, כי התורה לבדה תרחיק האדם מן העבירה מבלי הסתכלות אחר, ולא מוראת מלכות. וכמו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה על היצר הרע המפתה את האדם לחטוא: "אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש" (סוכה נב, ע"ב). אבל כאשר לא יקבל האדם עליו עול תורה בלמודה והעסק

[590] בכתוב: "תצרנה".
[591] עפ"י סנהדרין צ, ע"א; ע"ז יח, ע"א; חולין ס, ע"ב.
[592] 592 בכתוב: "הלחת".
[593] אולי צ"ל: "לפסוק".

בה, אז יצטרך לשאר התקונים להתרחק האדם מן העבירות, והוא אומרו: "נותנין עליו עול מלכות". רוצה לומר, שאז ימנע מהחטא למוראת המלכות וימנע גם כן מהחטא בהסתכלות התחלותיו ותכליתו כדברי רבי עקביא, ולא אמר: "כל הפורק ממנו עול תורה" להיותו כופר בה כמו שפירשו המפרשים, כי אם שמי שאינו עוסק בתורה, שהיא התרופה המספקת לעבירות יצטרך לשאר הרפויים שזכרו, וכמאמר השם ליהושע (א, ח): "לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה למען תשמור[594] לעשות ככל הכתוב בו כי אז תצליח את דרכיך ואז תשכיל". אמר שבהיותו עוסק התורה והוגה בה יבא לעשות ככל הכתוב בה בהצלחה ובהשכלה רבה. ומה טוב אומרם[595]: "חרות על הלוחות, אל תקרי חרות אלא חירות", לפי שבקיום התורה אשר על הלוחות ישאר אדם בן חורין משאר ההסתכליות ומוראת המלכות.

משנה ו

ראוי שנדע במאמר הזה:

ראשונה – למה הגביל רבי חלפתא מנין העשרה האם נאמר, שהיה דעתו שדוקא בעשרה תשרה שכינה, ולא בהיותם יותר מעשרה הרי כתיב (משלי יד, כח): "ברב עם הדרת מלך" וזכותא דרבים עדיפא ואם אמרנו, שהדבר קל וחומר אם בעשרה שכינה שורה כל שכן ביותר מזה יקשה, אם כן למה זכר מספר חמשה, שלושה ושנים? והיה ראוי, שיזכור לבד דין היחיד? ומקל וחומר נלמוד לשנים ולשלושה ולחמישה ולעשרה? או שיאמר בכלל כל המתעסק בתורה שכינה שרויה עליו ויתווסף בתוספתם.

ושנית – כי הנה מצאנו בפרקא קמא דברכות (דף ו, ע"א) המניינים האלה מהעשרה והשלושה והשנים והאחד, והביאו עליהם שם הראיות, שהביא כאן רבי חלפתא, אבל לא זכרו שם מספר החמישה. וגם השלושה נתיחדו שם לענין הדין, וראוי לדעת סיבת החלוף הזה במשנתינו ובאותה סוגיא ממסכת ברכות.

ושלישית – כמו שעשה רבי חלפתא חלוק בחמשה למה לא עשה גם כן מז' ושמונה וט' ושישה? ולמה גם כן כמו שעשה חלוקה בשלושה ובשנים לא עשה חלוקה בארבעה? ובכלל, שכמו שעשה מאחד לשנים ומשנים לשלושה היה ראוי, שיעשה משלושה לארבעה? וכן ממספר למספר באחדים ובעשרות?

ורביעית – אם נסתפק רבי חלפתא עם הראיה, שהביא רבי חנניא מפסוק (מלאכי ג, טז) "אז נדברו יראי יי'" לענין השנים, למה לא נסתפק גם כן לענין האחד עם הראיה שהביא

[594] בכתוב: "תשמר".
[595] זהר במדבר פרשת קרח.

מפסוק (איכה ג, כח) "ישב בדד וידום[596]", והוצרך להביא פסוק (שמות כ, כא) אחד "בכל המקום אשר אזכיר את שמי"? כל שכן, שמלת אזכיר חוזר לשם (או) [לא] לעוסק בתורה, שאם כן היה לומר בכל המקום אשר תזכיר את שמי?

וחמשית – מה הראיה שהביא על מנין החמשה מפסוק (עמוס ט, ו): "ואגודתו[597] על ארץ יסדה"? והנה שם בכתוב לא נזכר חמשה, ומה שפירש הרמב"ם שאגודת היד הם חמשה אצבעות, הנה שם לא נזכר יד ולא אצבעות? וגם כן מצאנו שאגודת עינים או ידים הם שנים.

ששית – בסידור המשניות האלה, שהיה ראוי שיונח מאמר רבי חלפתא למעלה סמוך למאמר רבי חנניא בן תרדיון ורבי שמעון שדברו מה"שנים שיושבין ויש ביניהם דברי תורה" ומה"שלשה שאוכלין על שולחן אחד" בהיות המאמרים האלה כולם מענין אחד?

והנה הסוגיא שבאה במסכת ברכות (דף ו, ע"א) זה נסחתה מנין לעשרה שמתפללין בבית הכנסת, ששכינה עמהם, שנאמר (תהילים פב, א): "אלהים נצב בעדת אל". מנין לשלושה שיושבין בדין, ששכינה עמהם שנאמר (שם): "בקרב אלהים ישפוט". מנין לשנים שעוסקין בתורה ששכינה עמהם שנאמר (מלאכי ג, טז): "אז נדברו" וגו'. מאי ל'חושבי שמו' אמר רב אשי אפילו חשב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה. מנין לאחד שיושב ועוסק בתורה ששכינה עמו שנאמר (שמות כ, כא): "בכל המקום אשר אזכיר את שמי". וכי מאחר דאפילו אחד תרי צריכי למימר תרי מיכתבין מילייהו בספר הזכרון דכתיב (מלאכי ג, טז): "ויכתב בספר זכרון" חד לא מכתבן מיליה.

אבל בתוספות פירשו על זה, שאפילו ליחיד כתוב וכל מעשיך בספר נכתבים, אלא שרבי תרי זכותם נכתב עם הרבים כלומר, שזכות הרבים גדול מזכות היחיד. וכי מאחר דאפילו תרי שלושה צריכי למימר מהו דתימא דינא שלשמא בעלמא הוא, ולא אתיא קמ"ל דדינא נמי תורה הויא, וכי מאחר דאפילו שלושה עשרה צריכי למימר עשרה קדמה שכינה ג' עד דיתבי.

וכבר התבאר במסכת סנהדרין (דף ב, ע"א), שעדה הויא י', כי כן כתיב במרגלים (במדבר יד, כז): "עד מתי לעדה הרעה הזאת", והיו שנים עשר יצאו יהושע וכלב העשרה הנשארים נקרא 'עדה'. ואתה רואה שהתעוררו חכמינו זכרונם לברכה שמה בסוגיא לתת טעם בחלוקים האלה, ושהם ענינים חלושים ובלתי מספיקים גם, כי לא נתנו צורך וטעם לענין חמשה כי לא נזכר שם. ואם כן לא למדנו משם טעם מספיק לענין משנתינו.

[596] בכתוב: "וידם".
[597] בכתוב: "ואגדתו".

והרב מתתיה זכרונו לברכה השתדל לתת טעמים אחרים, לפי שמצינו חלוקים אלו בענין למוד התורה אמרו בפרק אין דורשין (חגיגה יא, ע"ב), שבסתרי עריות לא ילמד אדם כי אם בשנים והרב עמהם הרי ג'. ולזה ייחסום לשולחן שהשכרות מביא לידי גילוי עריות, ואלו גם שם דבקים בשם. והרב יונה פירש, שטעם השלושה, לפי שנקראים חבורה כיון שמתחברים בברכת זימונם. עוד אמרו באותו פרק שאין דורשין מעשה בראשית כי אם לאחד והרב עמו הרי שנים שנאמר (דברים ד, לב): "כי שאל נא לימים ראשונים", וזה טעם השנים ומעשה מרכבה לו לבדו וזה טעם האחד.

ואמנם טעם העשרה משום מה שאמרו בפרקא קמא דנדרים (דף ח, ע"א): אם נדוהו בחלום צריך עשרה להתירו. וטעם החמישה מה שאמרו בפרק עגלה ערופה (סוטה מד, ע"ב) שצריך חמשה זקנים ושרבי חנניא איירי בשנים ואחד שהם הדרושים היותר עמוקים והם סתרי תורה. ורבי שמעון מיירי בשלושה, לפי שהוא היותר הכרחי שמדבר המצוות מעשיות המפרישין האדם מידי עבירה בעריות, והוא הצריך לדבר על השולחן, כדי להרחיק האדם מידי איסורין והתאוות הגופניות. ורבי חלפתא כלל החלוקים והוצרך חמישה ששכינה עמהם, אף על פי שהשנים אינם אלא לפרסום. זהו דעת הרב מתתיה במלותיו ואתה רואה כמה מהחולשא יש בהם.

ומה שנראה אלי בזה הוא כפי מה שאומר. במסכת ברכות (דף ו, ע"א), כיוונו לבאר שהשכינה האלהית והשגחתו יתברך דבקה במתפללים ובדיינין ובעוסקין בתורה. ואמנם בענין התפילה אמרו שהשלימות בה תמצא בהיותה בצבור, והצבור הוא מי שיש בהם עשרה ולמעלה כמו שאבאר. ועל זה אמרו: מנין לעשרה שמתפללין בבית הכנסת ששכינה שרויה עמהם שנאמר (תהילים פב, א): "אלהים נצב בעדת אל", שהשגחת השם יתברך תדבק בעדה והיא תקרא 'עדת אל' כשהם עשרה ומשם והלאה. ואחר שדברו בענין התפלה דברו בענין הדין, ואמרו: מנין לג' שיושבין בדין ששכינה שרויה עמהם שנאמר: "בקרב אלהים ישפוט[598]" (שם). לפי שהבית דין כדי שיהיה בו הכרעה צריך שיהיו ג', ולפי שלענין המשפט הוא יתברך יורם נאמר: "בקרב אלהים ישפוט". ואחר שדברו בדין דברו בתלמוד תורה ועשו בה שני חלוקים: אם שתהיה בשנים, רוצה לומר הרב והתלמיד, ואם שתהיה באחד במקום שאין אנשים, ואמרו שבהיותם עוסקין בתורה ששכינה מהם.

ויתחייב מזה שהמתפללין בצבור כשהם עדה זכותם גדול ודבוקם עצום מאד והוו כעוסקין בתורה. אמנם כשאינם עדה והם מתפללין יחידים או זה עם זה, אין זכותם

[598] בכתוב: "ישפט".

שווה לעוסק בתורה שעם היות שהקב"ה פונה אל תפלת הערער[599] אבל אינו במדרגת הצבור ולא במדת העוסק בתורה יחידי או עם חבירו, לפי שאין התפלה במדרגת התלמוד תורה אלא כשתהיה בצבור ובעדה. אמנם בענין התלמוד תורה כשיהיה בשנים או באחד שכינה שרוי עמו. ולפי ששם לענין התפלה והדין ותלמוד תורה היו נושאין ונותנין לא הוצרכו לעשות מספר אחר, עם היות שרבי חלפתא עשה המספרים אשר במשנתינו מכוונים על פי כונה אחרת. והוא שרבי חלפתא עם היותו בן כפר ראה בדברי רבי חנניא בן תרדיון שני דברים בלתי מתישבים אצלו: האחד – שבענין השרות השכינה בעוסקין בתורה אמר לבד שנים, ויורה שאין מעלה יותר עליונה בעוסקין בתורה בהיותם בשום מספר מהמספרים ממה שיהיה בשנים. הב' – שבענין האחד לא אמר רבי חנניא בן תרדיון שתשרה עליו שכינה בהיותו עוסק בתורה כי אם שהקב"ה קובע לו שכר. ומפני שני הדברים האלה ראה רבי חלפתא להשיב על דבריו ולבאר שאין המדרגות שוות בעוסקים בתורה. כי הנה יש בהם מדרגות מתחלפות כפי מספרם. ועשה בענין הזה חמשה מדרגות:

האחד – מעשרה שעוסקין בתורה. ואין הבדל משיהיו עשרה או מאה או אלף או יותר מזה, כי הגבול והשלימות הוא במספר העשיריות להיותם כנגד עשר ספירות וכנגד השכלים הנבדלים הנכללים בעשרה. ולכן היה שנברא העולם בעשרה מאמרות, ונבראו י' דברים בין השמשות, והיו עשרה דורות מאדם ועד נח ועשרה מנח ועד אברהם, ונתנסה אברהם אבינו עליו השלום בעשרה ניסיונות, ונעשו עשרה נסים לאבותינו במצרים, ועשרה על הים, והוכו המצרים במצרים עשר מכות, והיו נעשים תמיד עשרה נסים בבית המקדש, ונצתוו מפני זה במעשרות, ושאר העשיריות כולם רומזות לזאת הקדושה והמדרגה העליונה. ולכן היו בבריאת האדם עשרה חושים ה' חיצוניים וה' פנימיים, ונבדלו בקדושה וטהרה עשרת ימי תשובה, ונקראו עשרה – "עדת אל" (תהילים פב, א). ובתפלתם אומרים קדיש וקדושה רבה והיג' מדות של רחמים בקול רם. וכל זה ממה שיורה על קדושת המספר הזה ומעלת מדרגתו. ואין הפרש בין עשרה למאה ואלף, כי בהגיעם למספר העשרה יקנו אותו השלימות. ולכן אמר רבי חלפתא, שהעשרה שיושבין ועוסקין בתורה השכינה האלהית שרויה ביניהם מפני קדושת אותו המנין ומדרגתו.

ושיער מדרגה שנית – בחמישה, לפי שהמספר הזה רומז מספר ההווים הגשמיים, שהם היסודות הארבעה הפשוטים והגשם החמישי. גם בעולם השפל ימצאו חמישה סוגים מהנמצאים, שהם סוג היסודות הארבעה, וסוג הדוממים, וסוג הצומח, וסוג החי,

[599] לפי תהילים קב, יח.

והסוג המדבר עד שמפני זה נבראו באדם ה' חושים החצוניים, וחמישה כוחות הנפש הפנימיים, והיו חמשה אצבעות בכל יד ובכל רגל. וכל זה לרמוז על שלמות המספר הזה. והיתה התורה נחלקת בחמשה חומשים. ודוד עליו השלום עשה ספר תהילים בחמישה חלוקים לזאת הסיבה. ומפני מעלת זה המספר זכרו רבי חלפתא. האמנם גילה וביאר, שאין המספר הזה שווה בקדושה ובמעלה למספר העשרה, כי עם היות השכינה שרויה ביניהם תשרה בדבקות יותר גדול בתוך העשרה משתשרה בתוך החמישה, ולכך אמר: "ומנין שאפילו". רוצה לומר, שאפילו חמישה שאינם במדרגה לעשרה אשר זכר תשרה בהם השכינה למטה מהם. ואמנם הוכיח מפסוק (עמוס ט, ו) "ואגודתו על ארץ יסדה". ורש"י לא גריס כן, כי הוא גריס – "ומנין שאפילו חמשה" שנאמר (תהילים פב, א): "בקרב אלהים ישפוט", שהם שלושה דיינים ושני בעלי דינין. ומנין שאפילו שלושה שנאמר (עמוס ט, ו): "ואגודתו על ארץ יסדה" ואין אגודה פחותה משלושה, כמו שהזכירו באזוב שלושה חלקים בפרק 'שמונה שרצים', מדכתיב (שמות יב, כב): "אגודת[600] אזוב". ולפי דעתו אין לנו ספק בראיה הזאת כדרך אסמכתא, אבל כפי הגירסא שלנו שעל החמישה אמר (עמוס ט, ו): "ואגודתו על ארץ יסדה". נראה לי לפרש הפסוק שהוא בסוף עמוס בפרשת ראיתי את יי' יושב על המזבח שאמר (שם): "הבונה בשמים מעלותיו ואגודתו על ארץ יסדה", שרמז בה לחמשה סוגי ההווים החומריים שנבראו בעולם השפל כמו שזכרתי שהם: סוג היסודות הארבעה; וסוג הדוממים; וסוג הצומחים; וסוג החיים; וסוג המדברים. ולכן אמר הנביא: "הבונה בשמים מעלותיו" – כנגד הגרמים השמימיים. "ואגודתו על ארץ יסדה" – כנגד הנמצאים החומריים, שהם מחוברים ונקבצים על מרכז הארץ. והיו לאגודה אחת חמשת סוגיהם. הנה אם כן מספר החמשה רומזים עליהם ומאמר הנביא מעיד עליו.

והמדרגה הג' – היא כמנין הג'. לפי שיש במספר הזה רמז לג' העולמות הרוחני השמימיי והשפל. וכנגדם היו באדם לדעת הרופאים ג' נפשות שהם: החיונית, והנפשיית, והזנה. והיו שלושה איברים ראשיים הלב והמוח והכבד. וכפי הפילוסופים הם שלושה כוחות ושלושה פעולות באות משורש אחד כמו ששלושת חלקי העולם נמשכים מהשם יתברך. וכבר כתב האפודי בהקדמת ספרו בדקדוק, שכנגדם היו תורה נביאים וכתובים, ולכן ציוה יתברך שיהיה בית דין מספר שלושה, וכמו שהוכיחו מאומרו (תהילים פב, א): "בקרב אלהים ישפוט". ופירוש המזמור, לפי הדרשא הזאת כך הוא אצלי: "אלהים נצב בעדת אל", רוצה לומר אף על פי שאלהים בעצם וראשונה 'נצב בעדת אל' שהוא בהגיעם

[600] בכתוב: "אגדת".

אל מספר הי', הנה עם כל זה – "בקרב אלהים ישפוט", רוצה לומר כאשר יתחברו שלושת השופטים שנקראים אלהים כמו שאמר (שמות כא, ו): "והגישו אדוניו[601] אל האלהים" האל יתברך ישפוט בתוכם ויורם את הדרך ילכו בה. ולזה הוכיח המשורר את השופטים כיון, שהאל יתברך בתוככם – "עד מתי תשפטו עול" (תהילים פב, ב) היה לכם לעשות כמו שיעשה אלהיכם שהוא אבי יתומים ודיין אלמנות, כך אתם – "שפטו דל ויתום" (שם ב). וכמו שהאל יתברך מציל עני מחזק ממנו[602], כך אתם – "עני ורש הצדיקו" (שם, ג); "פלטו דל ואביון" (שם, ד). ונתן הסיבה בחטאתם ופשעם באומרו (שם, ה): "לא ידעו ולא יבינו" דרכי התורה והמשפט, ולכן "בחשכה יתהלכו ימוטו" (שם ה) אותם שהיה ראוי שיהיו מוסדי הארץ ומנהיגיה. ולפי שקראם אלהים באומרו: "בקרב אלהים ישפוט", לכן אמר להם בתוכחתו (שם, ו): "אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כלכם". ואתם לא אביתם ללכת בדרכי אביכם שבשמים, ולכן "כאדם תמותון" (שם ז). רוצה לומר כמו שאדם הראשון בהיותו חי נצחי נתחייב מיתה על חטאו, כך אתם שהייתם מעותדים אל החיים הנצחיים כאלהים בעולם הבא מפני עונותיכם. ומאחר שהכל סג יחדו נאלחו[603] השופטים התפלל המשורר לשם יתברך, ואמר כיון שהשופטים אינם עושים משפט וצדקה בארץ[604] – "קומה אלהים שפטה הארץ כי אתה תנחל בכל הגוים" (שם ח), ולא השופטים האלה. הנה על המדרגה הג' הזאת אמר רבי חלפתא: "ומנין שאפילו ג'". רוצה לומר שאפילו במספר הג' שאינו שווה במעלה למספר החמישה תשרה שכינה.

וכן עשה מדרגה רביעית – בשנים, לפי שהם התחלת הריבוי ובהתחברם יתחיל השלמות, עד שמפני זה היו התחלות העולם השפל העצמיות שנים החומר והצורה, והיה האדם מורכב מהם שהם גופו ונפשו. וכנגדם היו תורה שבכתב ותורה שבעל פה, ועל זה אמר: "ומנין שאפילו שנים" – להיות המדרגה למטה מהראשונות, והראיה שהביא על זה מפסוק (מלאכי ג, טז): "אז נדברו יראי יי' איש אל רעהו", כבר ביארתיה.

והמדרגה החמישית – היא באחד עצמו והיא למטה מכולם. ועם היות המדרגה שפלה כבר תורה על אחדות העולם ועל אחדות הבורא אותו, לפי שכל אחד מהנמצאים מודים ומעידים עליו, כמו שאמר הנביא (ישעיה מג, ז): "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו". ולכן אמר רבי חלפתא: "ומנין שאפילו אחד", לפי שהמעלה העליונה מכולם היא כמספר העשריות שהיא קדש ליי', ואין מספר החמישה שווה בקדושה למספר העשרה, ולא

[601] בכתוב: "אדניו".
[602] לפי תהילים לה, י.
[603] לפי תהילים יד, ג (בכתוב: "הכל סר יחדו נאלחו".)
[604] לפי ירמיה ט, כג; כג, ה; לג, טז.

השלושה לחמישה, ולא השנים לשלושה ולא האחד לשנים. לכן אמר בכל אחד: "ומנין שאפילו" וכו'.

והנה לפי בב' שלא חדש רבי חלפתא דבר על רבי חנניא בן תרדיון, קבל ראייתו כמות שהוא מפסוק (מלאכי ג, טז) "אז נדברו". אבל בענין האחד לא קבל רבי חלפתא דעת רבי חנניא, לפי שהיה דעתו שהקב"ה קובע לו שכר לא תשרה עליו שכינה. ולזה לא הביא ראיתו להיותה מיוחדת לענין קביעות השכר, והוכיחו מפסוק (שמות כ, כא): "בכל מקום[606] אשר אזכיר את שמי אבא[605] אליך וברכתיך", שהוא ענין שרות השכינה, והוא בסוף פרשת וישמע יתרו. כי מאשר התחלת הפרשה בלשון רבים "אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם לא תעשון אתי" (שמות כ, יט-כ) וגו'. ואחרי זה אמר תעשה לי מורה שעל היחיד העוסק בתורה ידבר. ולפי שאמר (שם כא): "וזבחת עליו את עולותיך[607] ואת שלמיך", הוצרך לומר אחריו "בכל המקום אשר אזכיר את שמי". רוצה לומר, השמר לך פן תעלה עולותיך בכל מקום אשר תראה כי אם בכל מקום – "אשר אזכיר את שמי" ואיחד לעבודתי, ואז כשתעשה זה אבוא אליך האיש היחידי וברכתיך. וכבר ידענו שהתלמוד תורה הוא לנו במקום הקרבנות כמו שאמר (ויקרא ז, לז): "זאת התורה לעולה[608]".

הנה התבאר מזה **התר השאלות כולם**, אם למה הגביל רבי חלפתא המספרים האלה מזולתם, ולמה במסכת ברכות לא זכרו מספר הה', לפי שלא באו שמה כי אם לבאר שתשרה שכינה בתפילה בהיותה בעשרה. ובדין בשלושה ובתלמוד תורה, שביארו אם בשנים מפאת הרב והתלמיד, ואם לאחד כשעוסק יחידי, ואם למה לא נסתפק בראית האחד שהביא רבי חנניא כמו שנסתפק בראית השנים, וענין האגודה יורה על החמישה.

האמנם לא נזכרה המשנה הזאת למעלה סמוכה למאמרי רבי חנניא ורבי שמעון, כדי שלא להפסיק בדרוש. ולכן הביא דברי עקביא בן מהללאל, ודברי רבי חנניא סגן הכהנים, ורבי חנניא בן תרדיון, ורבי שמעון, ורבי חנניא, ורבי נחוניא בן הקנה זה אחר זה מבלי הפסק, כדי שלא להפסיק בענין הדרוש שיהיו דעותיהם עליו. ואחרי שהשלים זה הביא דברי רבי חלפתא, שהוסיף ביאור בענין התלמוד תורה.

והכלל העולה מדברי חלפתא ודעתו זה, שהעסק בתורה מביא שרות השכינה על העוסקים בה. האמנם שיש בזה כפי העוסקים הי' מדרגות זו למעלה מזו, ולכן לא זכרם

[605] בכתוב: "אבוא".
[606] בכתוב: "המקום".
[607] בכתוב: "עלתך".
[608] בכתוב: "לעלה".

כולם יחד כי אם בהדרגה לרמוז באופן קדימתו ואיחורו מדרגת הדבוק ושפע השכינה בכל מדרגה מהם. וגלה עם זה, שהמדרגה העליונה היא בהיותם עשרה, ואף שיעלו מזה המנין הרבה, לא תעלה מדרגתם. ושהמדרגה השנית היתה חמישה. ולכן אף על פי שיהיו תשעה או שבעה או ששה תמיד הם במדרגת החמישה כל עוד שלא הגיעו למדרגת העשרה. וכן מנין הג' – היא מדרגה למטה ממנה. והד' – הוא בכלל השלושה כל עוד שלא יגיעו לחמשה. והשנים – מדרגה בפני עצמה למטה מהם. והאחד – יהיה מדרגה אחרונה והיותר קטנה, ואין ספק שכפי טבע המספר יוכל לתת חלק לשבעה, וגם לשמונה וארבעה מטיבי צעד שימצאו להם מעלות כפי טבע הנמצאות וגוף האדם ומצוות התורה. אבל היה בלי ספק זה הענין מקובל אצלו, והראיות שיביאו על האמתיות המקובלות אצלם הם על דרך אסמכתא והרמז, כי העיקר היה האמתיות המקובלות אצלם בחכמתם.

משנה ז

כלל המפרשים פירשו המשנה הזאת על מעשה הצדקה שיתן אדם בלב טוב ובנפש חפצה, לפי שאינו נותן ממה שלו כי אם ממה שהפקיד הקב"ה בידו, וכמאמר דוד עליו השלום כשהתנדב למלאכת המקדש שאמר (דבה"י א' כט, יד): "כי ממך הכל ומידך נתנו לך". וגם מה שאמר התנא: "שאתה ושלך שלו" דוד אמרו גם כן שם נאמר: "כי גרים אנחנו לפניך ותושבים ככל אבותינו כצל ימינו על[609] ארץ" (שם טו) וגו'.

וכתב ה"ר מתתיה זכרונו לברכה שנכתבה כאן המשנה הזאת, לפי שזכר רבי חלפתא התועלת הגדול המגיע מעסק התורה ששכינה שרויה שמה. וחידש עליו החכם הזה, כי אפילו שיצטרך האדם להוציא משלו אפילו לעסוק בתורה לא יחוש לזה, כי אין העושר שלו כי מיי' הוא. ואמרו במסכת בכורות (דף כט, ע"א) פרק 'עד כמה' הנוטל שכר לדון דיניו בטלים: מנא הני מילי אמר רב יהודה אמר רב דאמר קרא (דברים ד, ה): "ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים כאשר צוני יי' אלהי". מה אני בחינם למדתי אף אני בחינם למדתי אתכם אף אתם תלמדו בחינם תניא נמי הכי כאשר ציווני יי' אלהי מה אני בחנם אף אתם כן. מנין שאם לא מצא בחינם ילמד בשכר תלמוד לומר (משלי כג, כג): "אמת קנה". ומנין שלא יאמר כשם שלמדתי בשכר כך אלמד בשכר? תלמוד לומר – "ואל תמכור".

[609] בכתוב: "על".

[610] שיר השירים רבה פרשה ח', יב.

במדרש שיר השירים[610] "בז יבוזו" (שיר השירים ח, ז), רבי יוחנן אזיל מטבריה לצפרי ורבי חייא בר אבא סמך מטון ליה בית חקלא, אמר יוחנן בידי הוה וזבינתיה כדי לעסוק בתורה. מטון בית כרם אמר רבי יוחנן הכי מטון בית זנת אמר הכי. התחיל רבי חייא בכי, אמר לי רבי יוחנן מה את בכי אמר ליה דלא שבקת לסיבותיך כלום אמר לי חייא ברי ונקלא היא בעיניך, שמכרתי דבר שניתן לו' ימים, שנאמר (שמות כ, יא): "כי ששת ימים עשה יי' את השמים ואת הארץ", וקניתי התורה שניתנה למ' ימים שנאמר (שמות לד כח), ויהי שם עם יי' מ' יום.

ובויקרא רבה[611] פרשת שור או כשב רבי תנחומא פתח: "מי הקדימני ואשלם" (איוב מא, ג). אמר הקב"ה[612]: מי קלס לפני עד שלא נתתי בו נשמה, מי מלל לשמי עד שלא נתתי לו בן זכר, מי עשה לי סוכה עד שלא נתתי לו מקום, מעקה עד שלא נתתי לא גג, מזוזה עד שלא נתתי לו בית, לולב עד שלא נתתי לו דמים, ציצית שלא נתתי לו טלית, פאה עד שלא נתתי לו שדה, הפרש תרומה ומעשר עד שלא נתתי לו גורן, חלה עד שלא נתתי לו עיסה, קרבן עד שלא נתתי לו בהמה.

הנה ביארו כל אלו החכמים שמי שהוא צר עין להוציא מממונו לעסוק בתורה ובמצוות, שהוא מכחיש בנבואת משה – כההיא דבכורות, או מכחיש בחידוש העולם ומעמד הר סיני – כההיא דשיר השירים, או מכחיש בהשגחה – כההיא דויקרא רבה. ולזה אמר החכם על מאמר רבי חלפתא "תן לו משלו". ואמרו חכמינו זכרונם לברכה בסוף קידושין (דף פב, ע"ב): יתפלל אדם למי שהעושר שלו שנאמר (חגי ב, ח): "לי הכסף ולי הזהב" אמר יי', ואל יבטח באומנותו. וזה, לפי שהנסיון יורה ששנים מאומנות אחד זה נודד ללחם איה, וזה לובש בגדי משי וארגמן ומשתמש בכלי זהב, הכל כפי רצונו יתברך. זהו דרך המפרשים ודבריהם דברי אלהים חיים.

אבל הוקשה לי בזה המאמר, אם אומרו: "תן לו משלו", כי הנה הצדקה ושכר תלמוד תורה אין אדם נותן לו להקב"ה בעצם ואמת לשיאמר עליו "תן לו משלו". ויקשה עוד אם היה מדבר התנא בהוצאת הממון לעבודתו יתברך, למה לא אמר שנאמר (דבה"י א כט, יד): "כי ממך הכל" כמו שאומר בשאר הראיות שהביא והוצרך לומר, וכן בדוד הוא אומר ואינו לשון נהוג בראיות.

ולכן אחשוב שלא כיון רבי אליעזר בן יהודה בכאן להזהיר על הנדיבות ועל הצדקות והוצאת הממונות לעבודת השם יתברך, אבל היו דבריו על ענין תלמוד תורה כיתר

[611] סדר אמור פרשה כז'.
[612] בנוסח אצלינו: "ורוח הקודש אומרת".

התנאים, שנזכרו למעלה. וענינו, שלפי שזכר רבי חלפתא הריווח והתועלת העצום המגיע לעוסק בתורה, אם מעט ואם הרבה, והיא שרות השכינה עמהם כמו שנזכר למעלה, אמר עליו רבי אליעזר שראוי היה להיות כן, ושישתדל האדם בתלמוד התורה, לפי שבזה יתקרב לבוראו ותדבק בו שכנתו, ונתן טענה גדולה בזה, והיא שהתורה היא פעל אלהי ומעשה ידיו של הקב"ה ומתנתו אשר נתן לעם סגולתו ובמה יתרצה זה אל אדניו[613] כי אם בשיתן לו משלו, והיא התורה שנתנה ממנו יתברך. וזה אומרו: "תן לו משלו שאתה ושלך שלו". רוצה לומר, שהאדם הוא מעשה ידי השם וכן התורה. ולפי שהתנא לקח הלשון הזה מדברי דוד שאמר בענין הנדבה כמו שנזכר בדברי הימים (א' כט, יד), ורצה להביא ראיה מדבריו לא אמר שנאמר: "כי ממך הכל", לפי שהפסוק נאמר שמה על נדבת הממונות ומאמר התנא פה הוא בענין התלמוד תורה. ולפי שלקח הפסוק ההוא בדרך הלוואה והמשל אמר. וכן בדוד הוא אומר: "כי ממך הכל" וגו' כאילו אמר דומה למה שאמר דוד בענין נדבתו "כי ממך הכל ומידך נתנו לך", כל כך אומר אני בענין התורה "תן לו משלו". וכבר ביאר אדוננו משה שורש המאמר הזה באומרו (דברים לג, ב-ד): "מימינו אש דת למו אף חובב[615] עמים" וגו'; "ישא מדברותיך[614]". רוצה לומר, שבעבור שהיתה התורה מאתו יתעלה, ומיד ימינו יעסקו בה בני ישראל תמיד ויאמרו "תורה צוה לנו משה מורשה קהילת יעקב".

משנה ח

כמו שאחרי זכרון דעות עקביא בן מהללאל, ורבי חנניא סגן הכהנים, ורני חנניא בן תרדיון, ורבי שמעון, ורבי חנניא בן חכינאי בענין הדרוש המסודר בפרק הזה, והוא להרחיק אדם מן העבירות, הביא מסדר המשנה מאמר רבי חלפתא להגביל ולבאר דברי רבי חנניא בן תרדיון כמו שפירשתי, ונמשך אחרי מאמר רבי אליעזר שהסכים עמו, ככה הביא אחר זה מאמר רבי יעקב שהוא מגביל ומבאר דברי רבי חנניא בן חכינאי, כי מפני שאמר: "הנעור בלילה והמהלך בדרך יחידי ומפנה לבו לבטלה הרי זה מתחייב בנפשו", ביאר רבי יעקב שאין ראוי שיובן המאמר הזה כולל, שהאדם המהלך בדרך יחידי אם יחשוב בדבר אחר אם לא בדברי תורה יתחייב בנפשו. כי הנה זה לא יהיה צודק, אלא כאשר האדם המהלך בדרך היה שונה משנתו והפסיקה, כדי לעיין בדברים שאין בהם תועלת שאז הוא מתחייב בנפשו מפני שהפסיק משנתו ועשה ממנה טפל,

[613] לפי שמואל א כט, ד.
[614] בכתוב: "מדברתיך".
[615] בכתוב: "חבב".

ומשאר הדברים הגשמיים עיקר, אבל אם לא היה שונה לא יתחייב בנפשו. וזה שאמר רבי יעקב "המהלך בדרך ושונה ומפסיק משנתו", כדי לעיין שאילנות ובניר שהוא מעשה ערוגות כמו שאמר (ירמיה ד, ג): "נירו לכם ניר ואל תזרעו אל קוצים", הנה אז מפני שעזב תלמוד תורה ופסק משנתו לאמר: "מה נאה אילן זה מה נאה מה נאה ניר זה", מעלה עליו הכתוב כאלו מתחייב בנפשו. רוצה לומר, שהסיר מנפשו השכלית השלימות שהיה דבק בה בתלמודה ומשנתה, והיה כאילו חייב בנפשו למלך לשתענש על על זה עונש נפשיי. ורבי דוסתאי הוסיף עליו ואמר שגם המפסיק ממשנתו ואמר: "מה נאה אילן זה ומה נאה ניר זה" לא עלה עליו הכתוב כאלו מתחייב בנפשו, אלא כאשר ישתקע כל כך בדמיונותיו ודבריו הבטלים שישכח משנתו, שאז מפני השכחה ששוכח משנתו מעלה עליו הכתוב כאלו מתחייב בנפשו. כי אין הנפש חייבת בהפסק משנתה, אם לא יהיה ההפסק כל כך שתביאה לידי שכחה, והוא אמרו: "כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאלו מתחייב בנפשו". והנה הכתוב אשר בנה עליו רבי יעקב את דעתו מה שאמר אדוננו משה (דברים ד, ט): "רק השמר לך" וגו' "פן תשכח את הדברים" ואפילו שלא יהיה זו ראייתם. הנה הכתוב הזה מבאר שהיתה האזהרה על השכחה.

והנה אמר הכתוב (דברים ד, ט): "השמר לך ושמור נפשך"להגיד שיהיה מתחייב בנפשו כשישכח הדברים מצד התרשלותו. ולכן ראוי שלא תפסיק משנתך להטריד לבך בדברים בטלים פן תבא לשכחת הדברים התוריים ותפסיד נפשך. ואמנם אומרו עוד: "יכול אפילו תקפה עליו", רוצה לומר, שכבר יבא לשכחה לא לעצלת האדם והתרשלותו כי אם להיות המדע ההוא עמוק עמוק, ואף שיבין אותו האדם פעם אחת לא יחזיק בו דעתו ויברח ממנו. ולזה אמר יכול שהשכחה שנזכרה בכתוב היא מפני שתקפה עליו משנתו רוצה לומר, שהיא תקיפה ועמוקה ואף על פי שהבינה תעלם ממנו אחרי כן אם לעיינו בדבר אחר, או לאי זו טרדה הכרחית תלמוד לומר – "ופן יסורו מלבבך הא אינו מתחייב בנפשו עד שישב לו ויסירם מלבו". כלומר שהוא מצד התרשלותו וביטול מעשיו וטרדת מחשבותיו ללא הועיל יסבב השכחה, ואז להיותו סיבה אליה יהיה מתחייב בנפשו.

משנה ט

קשור המאמרים האלה וטעם סמיכותם הלא הוא אצלי משני דרכים:

האחד – הוא שבעבור שרבי יעקב הזהיר שלא יפסיק אדם ממשנתו, ורבי דוסתאי הזהיר על שחכתה, בא רבי חנינא לבאר באי זו אופן תתקיים חכמת התורה ביד האדם, ולא יפסוק ממנה, ולא ישכחה. ואמר במאמרו הראשון שהדרך היותר טוב להביאו לזה הוא בהיות כפי טבעו ומזגו יראת חטאו קודמת לחכמתו. אמנם מי שלא יהיה נולד במזג כך

ביאר במאמרו השני שעם כשרון המעשים תתקיים חכמתו. ובמאמר הג' ביאר שהאות המורא על הירא חטא כפי טבעו, ועל זה המאושר במעשיו באמת ובתמים, ושאינו במרמה ותוך למרמות בני אדם הוא אם רוח הבריות נוחה הימנו, וכמו שאבאר. זהו הדרך הראשון.

ואמנם הדרך השני - הוא שאחרי שהביא מסדר משניות מאמרי החכמים שקדמו בביאור דברי הדעות שנאמרו בדרוש[616], ראה להביא מאמרי רבי חנינא בן דוסא שהם פירוש לדברי חלפתא. כי בעבור שהוא זכר איך תשרה השכינה האלהית בעוסקים בתורה באותם המדרגות שבאו בדבריו, ביאר רבי חנינא שהחכמה, והיא חכמת התורה שעליה היו מדברים כולם לא תתקיים לשתשרה עליה שכינה, כי אם בהתחבר אליה על דרך הקדימה יראת חטא. וזה ענין מאמרו הראשון. עוד ביאר במאמר השני שיצטרך עוד לשלימות חכמת התורה וקיומה, כדי שתשרה עליו השכינה שיקדמו אליה המעשים המאושרים.

הנה אם כן, היה המאמר הראשון בסור מרע שהוא עיקר הפרק ודרושו. והמאמר השני בעשה טוב שבא אגב גררא, ומהכרח הדרוש ושניהם כפי התורה. עוד ביאר במאמר השלישי שמלבד זה כבר יצטרך העוסק בתורה שיהיה רצוי לרוב אחיו, כי בזה תשרה עליו השכינה, כמו שאמר רבי חלפתא והוא אומרו: "רוח המקום נוחה הימנו". זהו קישור המאמרים וטעם סמיכותם.

ואמנם פירושם וכוונת השלם בהם, ומה היא ענין הקדימה שיצטרך בהכרח שיקדם היראת חטא, והמעשים לחכמה, הוא כפי מה שאומר כולל לשני הדרכים. הנה שיש אנשים שמגזם טוב ונאות ויראים לנפשם מהשתמש בהם בדבר חסרון וחטא כי אם על דבר אמת ושלימות. והאיש אשר כזה הוא המכיר את נפשו והיא היתה יקרה בעיניו וירא ויחרד מאד על שמירתה מהחטיאה. הנה באמת הוא ידרוש החכמה, כדי שידע ליזהר בשמירת נפשו מהחטא, ולזה יחוייב שתתקיים לו חכמתו בעוד שהסיבה קיימת. כלומר יוקר נפשו בעיניו והחרדה על שמירתה, גם שהסרתו מהחכמה והסח דעתו ממנה, הנה הוא חטא גדול מצד עצמו, ואחר שיראת חטאו קדמה לו אף כי יזקין לא יסור ממנה.

אמנם מי שלא קדמה לו הכרת נפשו ויראת חטאו ביושר מזגו, אלא שנזדמנה לו החכמה באחת המלאכות, הנה אי איפשר שתתקיים בידו, לפי שאינה נדרשת ממנה לעצם צרכה וענינה המיוחד - שהוא שמוש נפשו וקשוטה, אלא לענין מקרי חיצוני בעושר ובכבוד והדומה, שבהסתלק הצורה ההוא או שלא יעלה בידו, יסתלק העסק בה ויפסוק ממשנתו

[616] עסק התורה.

וישכחה, ולא תשרה עליו שכינה. ועל זה אמר דוד המלך עליו השלום (תהילים קיא, י): "ראשית חכמה יראת יי' שכל טוב לכל עושיהם[618] תהלתו עומדת[617] לעד". רוצה לומר, כשיהיה ראשית מחשבת החכמה ותכליתה יראת יי' יורה זה על – "שכל טוב לכל עושיהם", רוצה לומר 'שכל טוב' מושל באדם ועושה שניהם – היראת החטא והחכמה, כי ודאי ימצאו שניהם יחד. ולא עוד, אלא שתתקיים חכמתו בידו ולא יבא לידי הפסק ולא לידי שכחה, והוא אומרו: "תהלתו עומדת לעד", כי בזה בלי ספק בהיותו ירא חטא ונושא מקבל חכמה שכינה שרויה עמו.

האמנם איך ישיג האדם תכונה ליראת החטא והקנין המשובח הוא בנפשו, שהוא יסוד לחכמה וקיומה, ביארו במאמר השני באומרו: "כל שמעשיו מרובין מחכמתו חכמתו מתקיימת". רוצה לומר, שכמו שהחומר הוא נושא הצורה, שתחול בו ובהעדר החומר אי איפשר שתמצא הצורה, ככה המעשים הטובים התוריים הם נושאים אל החכמה, ואי איפשר שתמצא ותתקיים בלעדיהם, לפי שמתוך הפעולות והשנותם תתיילד התכונות היראת חטא בנפש. ומי שקדמה לו היראה, אין ספק שיהיו מעשיו מרובין מחכמתו, כי אם ידע יעשה מפי עצמו, ואם לא ידע יעשה מפי אחרים. וכמו שאמר רבי אלעזר בן עזריה (להלן) : ש"כל שמעשיו מרובין מחכמתו דומה לאילן שענפיו מעוטין ושרשיו מרובין" וכו' שהוא מתקיים ו"אפילו כל הרוחות שבעולם נושבות בו אין מזיזין אותו ממקומו", והוא אומרו: "חכמתו מתקיימת". לפי שהמעשים אחוזים בשורשי היראה והכרת נפשו היקרה וההקפדה על שמירתה.

אמנם על מי שמחסר את חוקו בזה[619] אמרו חכמינו זכרונם לברכה (שבת לא, ע"ב): חבל על דלית לי ביתא ותרעא לביתא עביד. כי מי שיש לו חכמה מבלי יראת חטא ומעשים טובים הוא דומה ממש למי, שישתדל לעשות פתח ועדיין אין לו בית, כי כן זה האדם הוא אינו מרגיש בעצמו מציאות נפשו היקרה ואינו ירא עליה, ומבקש החכמה אשר היא כלי תשמישה ושומרת משמרתה. ולכן לא תתקיים בידו כמו שלא תתקיים הדלת ההיא מצד, שאין לו מקום לקובעה בו. וזה המשל כיון הנביא באומרו (ישעיה לג, ו): "חכמה[620] ודעת יראת יי' היא אוצרו". ולזה בהכרח בהיות מעשיו מועטין בסוף תתבטל חכמתן. ובזה תתפרש הסוגיא שבפרק במה מדליקין (שבת לא, ע"ב): אמר רבה בר רב הונא: כל אדם שיש בו תורה ואין בו יראת שמים – דומה לגזבר שנמסרו מפתחות

[617] בכתוב: "עמדת".
[618] בכתוב: " עשהם".
[619] המעשים המביאים ליראת החטא – יסוד החכמה וקיומה.
[620] בכתוב: "חכמת".

פנימיות ומפתחות חיצוניות לא מסרו לו, היכי עייל כדרב יהודה דאמר לא ברא הקדוש ברוך הוא את עולמו, אלא "שייראו מלפניו" (קהלת ג, יד). רבי סימון ורבי אליעזר ברבי שמעון הווי יתיבי חליף ואזיל רבי יעקב בר אבא אמר ליה חד לחבריה ניקום מקמיה דגברא דחיל חטאין, הוא אמר ליך אידך ניקום מקמיה דבר אוריין הוא וגו'. תסתיים דרבי אלעזר הוא דאמר וגו' דאמר ר"י משום רבי אלעזר ברבי שמעון אין לו לקב"ה בעולמו, אלא יראת שמים בלבד שנאמר (איוב כח, כח): "ויאמר לאדם הן יראת יי' חכמה וסור מרע בינה". הנה שגדול ענין יראת החטא ולא יגיע אדם לשלימות הזה כי אם בהיותו בעל מעשים ועושה סייגים לחושיו ולאיבריו, ויכניעם בהתרחקו מהשתמש בהם לולי ההכרח כי אם לעבודת השם יתברך, ואז יתקיים לו עיונו.

הנה שבאו שני המאמרים הראשונים מהשלם הזה מצרנים ומתיחסים זה לזה, לבאר קיום חכמת התורה ושלא תבא לידי הפסק, ולא לידי שכח, ולא תסתלק ממנו השכינה בביאור היסוד הראשון שהוא יראת חטא. ואם לא יהיה במזגו כך שיכניע איבריו ביותר מדאי, והוא ש"כל מעשיו מרובין" וגו'. וגם יתכן לפרש 'חכמתו מתקיימת ואינה מתקיימת' – בבחינת השומעים, לפי שהדברים היוצאים מפי אנשים שאומרים מעט ועושים הרבה, הם מתקבלים ומתקיימים בידי שומעיהם להיותם יוצאים מפי עושיהם ביראת חטא ובכשרון המעשים. וכאשר יהיה בהפך אין חכמתם מתקיימת בלב השומעים ולומדים אותם, כי הדברים פחות יאמינו במאמרים מבפעולות. ולפי שפעמים רבות האדם אין תוכו כברו[621] ומראה עצמו ירא חטא ובעל מעשים ובתוכו ישים חרבו, לכן בא המאמר השלישי – "כל שרוח הבריות רוח המקום נוחה הימנו". ועינינו שאף על פי, שיהיה האדם אלה פיהו מלא מרמות ותוך[622], הנה הפרסום הכולל יגלה רעתו, לפי שכללות העם תמיד ישיג אמתת הדברים ולא יוכל הרמאי לרמות את הכל, ולכן היה קול הרבים כקול שדי[623]. ומפני זה נאמר לאברהם (בראשית כח, יד): "ונברכו בך כל משפחות[625] האדמה". והם[624] גם אמרו (בראשית כג, ו): "נשיא אלהים אתה בתוכנו", לפי שהאמת תמיד בכללות בני אדם. וכמו שאמרו בפרק ואלו מגלחין (מועד קטן טז, ע"ב): מאי דכתיב: "חכמות בחוץ תרונה" (משלי א, כ), כדאמר רבא כל העוסק בתורה מבפנים תורתו מכרזת עליו בפרהסיא. שרצו לומר, שהעוסק לשום שמים והוא באמת

[621] לפי ברכות כח, ע"א.
[622] לפי תהילים י, ז.
[623] לפי יחזקאל א, כד.
[624] בני חת.
[625] בכתוב: "משפחת".

ירא חטא ומעשיו ישרים, הפרסום מכריז עליו שלמותו וענטה בו צדקתו[626], והוא אומרו: "כל שרוח הבריות נוחה הימנו רוח המקום נוחה הימנו". וכמו שאמרו במקום אחר כל מי שהוא אהוב למטה אהוב למעלה[627] (ברכות יז, ע"א). זהו פירוש המאמר הזה אצלי.

וכבר יראה מסכים לזה מה שקראו בברייתא[628] ליראת החטא – 'כלי אומנות'. אמרו שם שאלו את רבן יוחנן בן זכאי חכם וירא חטא מהו אמר להם: אומן וכלי אומנתו בידו. חכם ואינו ירא חטא – אומן ואין כלי אומנותו בידו. ירא חטא ואינו חכם – כלי אומנותו בידו ואינו אומן. ואמרו שם על זה שמי שנשתקע ביראה תחילה ונשתרש במעשה היושר, ומניעת כל דבר בלתי הגון – חכמתו מתקיימת. הנה אם כן יש לנו בזה שלושה דברים. הכלי שהוא – יראת החטא, והפעל שהוא – המעשה הישר, והחכמה שהיא אצלו תכלית הכל.

הנה התבאר מזה שהיראה על זה האופן, היא יסוד כל המצוות האלהיות, וכמו שאמר משה רבינו עליו השלום (דברים י, יב-יג): "ועתה ישראל מה יי' אלהיך שואל[629] מעמך כי אם ליראת את יי' אלהיך ללכת בכל דרכיו ולאהבה אותו ולעבוד את יי' בכל לבבך ובכל נפשך לשמור את כל מצות יי' ואת כל חוקותיו[630]" וגו'. רוצה לומר, שיסוד הכל הוא ליראה את השם הנכבד, בהכיר האדם מעלת נפשו וחרדתו עליה שלא תחטא, ומזה ימשך שילך בכל דרכיו ולאהבה אותו ולשמור מצותיו. ויסכים לזה מאמר חכמינו זכרנם לברכה (מגילה כה, ע"ב): וכי יראה מילתא זוטרתי, אין לגבי משה מילתא זוטרתי. היא כי באמת לגבי דידיה דבר קטון היה להכיר חלקי עצמו, ולייקר החלק המשובח הנפשיי, וליראה עליו שלא יתקלקל בידו. ואמנם פירוש הכתובים והמאמר הזה כבר חקרתי עליו בשלימות בפירוש הפרשה במרכבת משנה[631] אשר לי.

משנה י

אחרי שהביא מסדר המשנה מאמרי רבי חנינא בן דוסא לאותו צורך[632] שזכרתי, לפי שהיה תכלית מאמריו – ש"כל שרוח הבריות נוחה הימנו רוח המקום נוחה הימנו", כדי שלא יטעה האדם בחושבו שהמאמר הזה כללי בהבנתו – הוצרך להביא אחריו מאמר

[626] עפ"י בראשית ל, לג.
[627] בנוסח אצלינו: "אהוב למעלה ונחמד למטה".
[628] מצאנו באבות דרבי נתן פכ"ב מ"א.
[629] בכתוב: "שאל".
[630] בכתוב: "חקתיו".
[631] פירוש רי"א לספר דברים (ראה מבוא).
[632] שבאין יראה – אין החכמה מתקיימת.

רבי דוסא בן הרכינס, שביאר שיש דברים שרוח הבריות נוחה עמהם, ואין רוח המקום נוחה עמהם.

וזכר רבי דוסא ארבעה מיני דברים שמוציאין את האדם מן העולם:

האחד – "שינה של שחרית". שלא ישכים האדם לבית הכנסת, ויעבור זמן קריאת שמע לכתחלה שהוא אחר הנץ החמה, וזמן התפלה שהוא אחר הנץ החמה בסמוך, וכמאמר דוד (תהילים קיט, קמח): "קדמו עיני אשמורות[633] לשיח באמרתך". והנה שינה של שחרית על הרוב יבחר בה האדם להתחבר עם אשתו, והחברה ההיא באותה שעה תוציאהו מעולם שלמותו, גם כי זה מהמותר שמספיק היה לאדם שינת הלילה כלה[634]. ואיפשר לומר שאמר זה, לפי שהזמן היותר ראוי לעיון התורה ולמודה הוא בהשקמת הבוקר, להשקט המיית האנשים והתכת האידים העולים למוח בסיבת הסעודה. וכמו שאמרו באיכה רבתי[635]: אין רינה של תורה שנאמר (איכה ב, יט): קומי רוני בלילה לראש אשמורות. ובויקרא רבה פרשת תורת המצורע[636]: ריש לקיש כד הוה מטי האי קרא (משלי לא, טו): "ותקם בעוד לילה" – אמר יפה למדני רבי יוחנן אין רינה של תורה אלא בלילה. ולפי ששינה של שחרית רוח האשה נוחה הימנו, אמר רבי דוסא שאין רוח המקום נוחה הימנו, כי זה מוציא האדם מן העולם.

והשני – "יין של צהרים", שמעורר עשנים להיותו אחר אכילה וכמו שאמרו בירושלמי דפסחים (דף עא, ע"א) בין שלשה לארבעה לא ישתה, למה בשביל שלא ישתכר דיין שלאחר המזון משכר, וגם כן מפני חום היום. ואמרו בפרק תפלת השחר (ברכות כז, ע"א): כחום היום הוא שש שעות, וידוע ששעת ארבע הוא זמן הסעודה. וכן הוא אומר בפסחים (דף יא, ע"ב): ועל כן אין אוכלין חמץ בערב פסחים כי אם עד תשלום ארבעה שעות בלבד, וזמן הצהרים הוא אחר חצי יום. נמצא מתשלום הסעודה ועד הצהרים לפחות שתי שעות, והשותה יין בזמן הזה משתכר ולא יעסוק בתורה, ולא יתפלל, ולא יעסוק ביישובו של עולם. וידוע שהיין בצהרים, הנה הוא מחברת האנשים הפחותים כי בבא זה אצל זה יתן בכוס עינו[637], ודי לאדם ביין שבתוך הסעודה. ולכן אמר רבי דוסא, שאין הנחת רוח הזה רוח המקום נוחה הימנו כי הוא מוציא האדם מן העולם.

[633] בכתוב: "אשמרות".
[634] אולי צ"ל : "קלה".
[635] פרשה ב, כב.
[636] מצאנו בשיר השירים רבה פרשה ה'
[637] לפי משלי כג, לא.

והג' – "שיחת הילדים". כי יש בני אדם שיבטלו ימיהם עם השתעשעות הילדים, וירבו השחוק והשמחה עם דבריהם, והיא שיחה בטלה תטריד האדם ותרחיקהו מעיונו ולמודו. ולכן אמרו בפרק הישן (סוכה כח, ע"א): שרבי אליעזר היה משבח עצמו וכן רבן יוחנן בן זכאי, שמעולם לא שח שיחת חולין ומכלל שעשועם של הילדים הקטנים. ושיחתם כמו שזכר רבינו יונה היא שיחת נבלות הפה, שהמשעשעים עמהם לא ימלטו ממנה. וכבר אמרו בפרק במה מדליקין (שבת לג, ע"א): שבעון נבלות הפה צרות רבות באות, שנאמר (ישעיה ט, טז): "על כן בחוריו לא ישמח יי'". אמר רבא בר שילא אמר רב חסדא כל המנבל פיו מעמיקין לו גהינם, שנאמר (משלי כב, יד): "שוחה עמוקה[638] פי זרות". רב נחמן בר יצחק אמר אף השומע ושותק, שנאמר (שם): "זעום יי יפול שם". וזה לפי שהם מנטפין ומלכלכין הכלים שבראם הקב"ה להשתמש בהם בקדושה לעבודתו ובטהרה ולעבודתו.

והד' – "וישיבת בתי כנסיות של עמי ארץ". רוצה לומר המשוללים מתלמוד תורה אף על פי, שידעו במדיניות ובהנהגות השכליות, ושכבר ימצא בפיהם ובסיפוריהם טוב טעם ודעת[639] פעם מה. הנה אין ראוי לאדם שישב בקבע עמהם, לפי שעמי ארץ מבלים זמנם וכל עשתנותם בעסקי העולם ובהמוניות וימשך לאדם מזה, שיעשה תורתו עראי והבלי העולם קבע. וכמו שאמרו בפרקא קמא דעבודה זרה (דף יח, ע"ב): דרש בן עזאי[640] "אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים" (תהילים א, א) – שלא הלך בטריטאות וקרקסיאות של גוים. "ובדרך חטאים לא עמד" – בקניגאון שלהם. "ובמושב ליצים לא ישב" – בתחבולות של עמי הארץ, ואתגרה בשינה תלמוד לומר – "כי אם בתורת יי' חפצו" – הא למדת שדברים אלו מביאין האדם לידי ביטול התורה.

והתבאר מזה, שהדברים האלה שבאו במשנתנו כולם נמסרו מפני שמביאין לביטול תורה. והכלל שעם שיש בהם 'רוח הבריות נוחה הימנו אין בהם רוח המקום נוחה הימנו', כי הם מוציאין את האדם מעולמו.

והתבאר מזה שאין מוציאין את האדם מן העולם – מהעולם הבא, ולא גם כן שממיתים אותו קודם זמנו, כי אם שבשינת השחרית, ושכרות הצהרים, והשתעשעות הילדים הקטנים, וסיפורי עמי הארץ – יטריד האדם זמנו, ולא יעסוק בעניני עולמו הרצוני, גם יבטלהו מדברי תורה, שהוא המובחר שיעשה בעולם הזה.

[638] בכתוב: "עמקה".
[639] לפי תהילים קיט, סו.
[640] בנוסח אצלינו: דרש רבי שמעון בן פזי וכו'.

אמרו בפרק עושין פסים (עירובין כא, ע"ב): מאי דכתיב "שחורות כעורב" (שיר השירים ה, יא) – אין התורה מתקיימת, אלא במי שמשחיר פניו על דברי תורה כעורב. דבר אחר למי שמשים עצמו אכזרי על בניו כעורב. אמרו במדרש שהעורב רואה עצמו וגזליו לבנים סבור שאינם שלו, והשם יתברך מזמן לו יתושים מתוך צואתם, ומכניסים לתוך פיהם. והיינו דכתיב (תהילים קמז, ט): "לבני עורב אשר יקראו", רוצה לומר בזה, שלא יבחר האדם חברה אפילו בבניו, כשתבואהו לידי ביטול תורה ,כי אין רוח המקום נוחה ברוח הבריות בזה.

משנה יא

לפי שרבי דוסא בן הורכינס זכר ארבעה דברים שמוציאין את האדם מן העולם, שכולם סובבים על ביטול תורה, ראה מסדר המשניות להביא אחריו מאמר רבי אלעזר המודעי, כדי לבאר ממנו דברים אחרים שמוציאין האדם מהעולם הזה – "אף על פי שיש בידו תורה ומעשים טובים".

וזכר בזה חמישה דברים שיש בכולם בתורה לשון ברית, להורות על קיום שיש בהם בין השם יתברך ובינינו:

האחד – "המחלל הקדשים". ועינינו, שהקרבנות שהם קדשים לפני השם, מי שיחלל אותם יפר בריתו. ועל זה נאמר בפרשת ויקרא (ב, יג): "ולא תשבית מלח ברית אלהיך מעל... קרבנך". ובפרשת קרח (במדבר יח, יט): "כל תרומת הקדשים אשר ירימו בני ישראל... נתתי לך" ברית עולם – "ברית מלח". וקרא 'מלח', שבטבעו לקיים הבשר שלא יסריח, ולהפסיד השדה שלא יזרע ולא יצמיח. ואל זה רמז הרמב"ן בפרשת ויקרא. ובפרק מרובה (בבא קמא פב, ע"ב) אמרו במחלוקתם הורקנוס ואריסטובלוס: "אמר להם כל זמן שעוסקין בעבודה אין נמסרין בידכם". וכבר מצינו שהקרבנות היו ממשיכות השפע הנבואיי, שהרי כתיב בנח (בראשית ח, כ-כא): "ויבן נח מזבח...ויעל עולות[641] במזבח וירח יי' את ריח הניחוח[642] ויאמר יי' אל לבו לא אוסיף עוד לקלל" וגו'. ובאברהם כתיב (בראשית יב, ז): ויבן מזבח ליי' הנראה אליו. ומצינו בבלעם[643], שהעלה עולות להוריד עליו נבואה. ובשמואל (שמואל א' ז, ט): "ויקח שמואל טלה חלב... ויעלהו עולה... ויענהו יי'". וכמה מהראיות על תועלת הקרבנות והקדשים. אבל אם לא יתנהג בם כהוגן ויעשה חולין מהקדשים ימשך מההזק מה שלא ישוער. אמרו חכמינו זכרונם לברכה בפרק מקום שנהגו (פסחים נז, ע"א): צווחה העזרה צאו מכאן בני עלי שטמאו את היכל

[641] בכתוב: "עלות".
[642] בכתוב: "נחח".
[643] עיין במדבר כג.

יי'. ועוד צווחה העזרה יצא מכאן יששכר איש כפר ברקאי שמכבד עצמו, ומחלל קדשי שמים דכריך ידיה בשיראי ועביד עבודה. ונענש שנדון במלכות וכרתו שתי ידיו. וכל שכן אם אינו זהיר בטהרתו, שיענש בחללו הקדשים, ובהנאתו מהם בענין בלתי ראוי או מקריב שלא כהוגן. ובכלל "מחלל את הקדשים" – המבזה ספרי קדש וכלי בית הכנסת, והתלמיד חכם ודומה לזה.

והשני – "המבזה את המועדות". כי הנה בשבת שהוא תחילת מועדי יי' כתיב (שמות לא, טז): "לעשות את השבת לדורותם[644] ברית עולם", ושאר המועדים נכללים בבריתו. וכן פירש רש"י שם 'כל המחלל את המועדות' – כאילו מחלל את השבת. ובפרק כל כתבי (שבת קיט, ע"ב): "אמר אביי לא חרבה ירושלים אלא בשביל שחללו בה את השבת, שנאמר (יחזקאל כב, כו): 'ומשבתותי העלימו עיניהם ואחל בתוכם'". ובפרק ערבי פסחים (פסחים קיח, ע"א): אמר רב ששת אמר רבי אלעזר בן עזריה כל המבזה את המועדות כאילו עובד עבודה זרה שנאמר (שמות לד, יז): "אלהי מסכה לא תעשה" וכתיב בתריה (שם שם, יח): "את חג המצות תשמור" וכולי, כלומר שמכחיש החידוש והנסים. ומכלל המבזה את המועדים מי שאינו מכבד אותם, באומרו שלא נקבעו הימים ההם בתורה, אלא שהנשיא ובית דין הגדול קבעו אותם לפי דעתם. והנה הקב"ה ציוונו לנהוג בהם קודש על פי קביעותיהם, שנאמר (ויקרא כג, ד): "אלה מועדי יי' מקראי קדש" – משתקראו אתם אותם מועדי יי' הם מועדי. ובפרק שני דביצה (דף טו, ע"ב), אמרו חכמינו זכרונם לברכה שרבי אליעזר היה דורש כל יום המועד ומחרף ומגדף כל מי שהיה יוצא מדרשתו ונפסקה הלכה כרבי יהושע, שאמר כתוב אחד אומר (דברים טז, ח): "עצרת לייי" וכתיב (במדבר כט, לה): "עצרת תהיה לכם" הא כיצד חלקהו חציו לבית המדרש חציו לאכילה ושתייה. ונכלל גם כן ב'מבזה את המועדים' העושין מלאכה בחול המועד אם לא אותם המלאכות שקבלו חכמי האמת, שמותר לעשותם וכפי האופן שהתירוהו כדאיתא במסכת משקין[645]. ולכן השטיפות במאכל ומשתה במועדי יי' ומשחקים בקוביא בחול המועד, שמתוך כך באים לקנטור ומריבה ולכפירה וקללת השם, הפך מה שציותה תורה (דברים טז, יד) "ושמחת בחגך", שעיקר השמחה היא בתורה והם מתרחקים ממנה עליהם נאמר (במדבר טו, לא): "כי דבר יי' בזה".

והג' – "המפר בריתו של אברהם אבינו". והיא מצות המילה שנקראה 'ברית'. ואמרו חכמינו זכרונם לברכה בפ"ד[646] נדרים (דף לא, ע"ב): שנכרתו עליה י"ג כריתות.

[644] בכתוב: "לדרתם".
[645] מסכת מועד קטן ויש הקוראים מסכת משקין.
[646] נמצא בפרק שלישי "ארבע נדרים".

ובבראשית רבה (פרשה כא) אמרו: "ואת להט החרב המתהפכת" על שם – "ולהט אותם היום הבא" (מלאכי ג, יט), שמתהפכת על האדם מראשו ועד רגליו ומרגליו ועד ראשו. אמר אדם מי מציל מאש לוהטת זו היא גיהנם. רבי הונא בשם רבא חרב מילה דכתיב (יהושע ה, ב): "עשה לך חרבות צורים". ובפרק ד' נדרים (דף לב, ע"א) אמרו חכמינו זכרונם לברכה כל זכיות שעשה משה לא עמדו לו בשעה שנתרשל מהמילה שנאמר (שמות ד, כד): "ויהי בדרך במלון". ובכלל זה המושך בערלתו כי הוא מפר בריתו של אברהם, ובכלל כל שאינו מקדש עצמו במותר לו ואינו מתרחק מן המותרות.

והד' – "המגלה פנים בתורה שלא כהלכה". פירש הר"ם בשם הירושלמי ממסכת פאה, העובד עבודה זרה בפרהסיא. ובפרק חלק (סנהדרין צט, ע"ב): זה הדורש ברבים בהגדות של דופי, כלומר שמלעיב על סיפורי התורה ועל האגדות ועל המדרשות. וכבר נקראת התורה ברית – "ושמרתם את בריתי" (שמות יט, ה); "אלה דברי הברית" (דברים כח, סט); "לעברך בברית" (שם כט, יא). ולי נראה שהכונה הראשונה שכיון באומרו: "המגלה פנים בתורה שלא כהלכה", הוא כנגד כתות צדוק וביתוס וגם הנקראים היום קראים, שמפרשים פשוטי התורה כפי דימיונם, ולא על דרך הפירוש המקובל שהיא ההלכה.

והה' – "המלבין פני חבירו ברבים". כלומר שמכלימין האדם בפרהסיא. ולפי שעם ההכלמה תתבטל ותסור אדמימות הפנים ויתלבנו אמר לשון 'מלבין' ולשון התלמוד (בבא מציעא נח, ע"ב): "דאזיל סומקא ואתי חיורא", וגם זה בכלל ברית התורה, לפי שהתורה לא נתנה, אלא לרבים שיוכלו לעזור זה את זה. וכמו שאמרו בפרק הבא על יבמתו (יבמות סד, ע"א): "אין השכינה שורה על פחות משני אלפים ושני רבבות מישראל" דקים להו שמספר זה מספיק לכל צרכי האדם ההכרחיים. ועוד שיסוד התורה שעליה תסוב הוא אומרו (ויקרא יט, יח): "ואהבת לרעך כמוך". וכמו שפירש הלל (שבת לא, ע"א): "דעלך סאני לחברך לא תעבד". ועל כן אמרו בפרק הזהב (ברכות מג, ע"ב): ד"נוח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים, מנלן? – מתמר". וכתב ה"ר יונה זכרונו לברכה, ששלושה אבות הן: עבודה זרה, גילוי עריות, שפיכות דמים, ושתולדותיהן כיוצא בהן. תולדות עבודה זרה – אשרה ומשמשיה; תולדות גילוי עריות – מסתכל בערווה; תולדות שפיכות דמים – מלבין פני חבירו ברבים, והכונה היא שהבזיון דבק בנפש. והאדם אשר נשמה באפו יבחר מוות מהחיים הבזויים וחרפות וגידופים, ושיפרסמו עליו שעשה דבר שלא כהוגן. ולזה אמרה תורה (ויקרא יט, יז): "הוכיח[647] תוכיח את עמיתך", כלומר בינך לבינו. ומוכח בפרק יש בערכין (ערכין טז,

[647] בכתוב: "הוכח".

ע"א) שענין התוכחה של ילבין פניו, שלא ילבין פניו, ואין ספק שבכלל זה, שלא יתכבד בקלון חברו, ולא ישמח בהשפלתו, ולא יספר בגנותו.

ואמר התנא: ש"אף על פי שיש בידו תורה ומעשים טובים", שהם השלימות שזכר רבי חנניא בן דוסא – לא יהיה לאדם אשר יעשה מחמשת הפעולות המגונות האלה חלק לעולם הבא, והיא מידה כנגד מידה. הוא חלל קדשי המקדש – לא יבוא אל מקדשי אל שהם עולם הבא. הוא מבזה המועדים והשבת – לא יזכה לעולם שכולו שבת, ולא ינוח במנוחתו. הוא הפר 'בריתו של אברהם' אבינו שציוה בו יתברך להציל זרע קדש משחת[649]. וכמו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה[648] (עירובין יט, ע"א): שאברהם אבינו עומד על פתח של גהינם לשמור שלא יכנסו שם בעלי בריתו, לכן הוא ינצל מזה. הוא גילה פנים בתורה שלא כהלכה ולא חס לדברי הנביאים ולחכמי התורה, שהעתיקו קבלתה לא יזכה להתחבר עמהם בארץ החיים. הוא הלבין פני חבירו ברבים ופרסם עוונותיו גם השם ילבין פניו, ולא ימחול לו עוונותיו, כדי שלא יהיה לו חלק לעולם הבא. ואמרו: "אף על פי שיש בידו תורה ומעשים טובים", ענינו שאפילו ייסורין ומיתה לא יועילו לו, ובמסכת פאה[650] מפרש על זה דווקא שלא עשה תשובה, אבל אם עשאה אין לך דבר שעומד בפני התשובה.

וזהו המחוור שראיתי בכל דברי המפרשים בפירוש המשנה הזאת, ועדיהם אתבונן. ואין אחד מהם מתעורר על הספיקות אשר יתחייבו במאמר הזה, ולא על תשובתם? וזה, כי בריש פרק חלק אמרו (סנהדרין צ, ע"א): "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא שנאמר (ישעיה ס, כא) 'ועמך כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ'. ואלו שאין להם חלק לעולם הבא: האומר אין תחיית המתים מן התורה, ואין תורה מן השמים, והאפיקורוס[651]. רבי עקיבא אומר: אף הקורא בספרים החיצוניים והלוחש על המכה ואומר (שמות טו, כו): 'כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני יי' רופאך'. אבא שאול אומר: אף ההוגה את השם באותיותיו".

ומזה יתחייבו על משנתנו שלושה ספקות:

האחד – שמאמר שאמרו שם באותה משנה – "ואלו שאין להם חלק לעולם הבא" (סנהדרין צ, ע"א) וזכרו אותם השישה. מבואר הוא שבכל שאר העוונות לא נוכל לומר, שבעבורם אין להם חלק לעולם הבא כיוון, שאותם שזכר שמה הם דוקא 'אין להם

[648] ראה גם, בראשית רבה פרק מח'.
[649] לפי ברכת ברית המילה.
[650] מצאנו בירושלמי א, ע"א.
[651] בנוסח אצלינו: "ואפיקורוס".

חלק לעולם הבא'. ויקשה אם כן לרבי אליעזר המודעי איך אמר: ש"מחלל את הקדשים ומבזה את המועדות", ושאר הדברים – אין להם חלק לעולם הבא, כי הנה אחת מאלו לא נזכרו שם?

והשני – מה ראה להגביל[652] חמישה אלה העוונות מזולתם. ומה שאמר הרב מתתיה זכרונו לברכה שנזכרו אלו בעבור שכתוב בהם ברית, הנה במועדות לא נזכר ברית עם היות שנזכר בשבת, וגם התורה לא נקראת ברית אבל נכרת ברית עליה, והראיות שהביא בעל ברית התורה יעידו בדבר. ויקשה למה לא זכר גם כן ענין תחיית המתים, ותורה מן השמים, ואפיקורוס שנזכרו שמה[653] שהם העיקריים והיותר גדולים כפי איכותם?

והג' – מה ראה להזכיר בכלל אלה "המלבין פני חבירו ברבים", וזו היא במה שבין אדם לחבירו. וכמו שלא זכר הרוצח, והגנב, והנואף שהם יותר חמורים בהיזקם להיותם דברים שבין אדם לחבירו, ככה לא היה ראוי שיזכור "המלבין פני חבירו ברבים" שהוא למטה מהם. והנה בהלבנת פנים לא נזכר ברית, אלא בכללות התורה שכל המצוות שוות בזה. ואתה תראה ששם בפרק חלק (סנהדרין צט, ע"א), הביאו המאמר הזה מרבי אליעזר המודעי בשמו, ולא נזכר[654] בו 'מלבין פני חבירו ברבים'. אמרו על אותה פיסקא 'אין תורה מן השמים' אמר רבי אלעזר המודעי: "המחלל את הקודשים, והמבזה את המועדות, והמפר בריתו של אברהם אבינו, והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה, אף על פי שיש בידו תשובה ומעשים טובים אין לו חלק לעולם הבא".

ומה שנראה לי בזה הוא שכל הדברים שזכר רבי אלעזר המודעי הם בכלל – "אין תורה מן השמים". כי אין אדם מחלל את הקדשים ואומר, שהקרבנות הם חולין ואין בהם קדושה, או מבזה את המועדים ומפר בריתו של אברהם, אלא אם כן נכנסה בו רוח מינות, שחשב בלבו ש"אין תורה מן השמים", ולכן אין קדושה בקרבנות, ולא במועדי היי', ולא בברית מילה, לפי שלא ציוה השם בהם. וזהו הכחשת האלהות בתורה שבכתב. אמנם ה"מגלה פנים בתורה שלא כהלכה", הוא המאמין בתורה שבכתב ואינו מאמין בתורה שבעל פה המקובלת. הנה אם כן ארבעת אלה הם כולם בכלל – "אין תורה מן השמים" שבא במשנה. והראיה המורה על זה ששם בפרק חלק הביאו המאמר הזה מרבי אלעזר המודעי בפיסקא, האומר "אין תורה מן השמים" לפי שכולם נכללים בה. אם השלושה הראשונים – מהקרבנות והמועדות. וברית מילה כנגד – תורה שבכתב ובהם יוכללו המצוות כולם שבין האדם למקום. והד' הוא 'המגלה פנים' הוא כנגד – תורה שבעל פה.

[652] רבי אלעזר המודעי.
[653] בסנהדרין צ, ע"א.
[654] בנוסח אצלנו נזכר.

ולכן אמר על כולם ש"אין להם חלק לעולם הבא", לפי שיוכללו באומר: "אין תורה מן השמים". ולכן לא נזכר שם המלבין פני חבירו ברבים, לפי שלא ראו שם בגמרא להביא ממשנתנו זאת כי אם מה שיוחד ל"אין תורה מן השמים".

האמנם הה' שזכר "המלבין פני חבירו ברבים" לא זכר אותו רבי אלעזר כי אם לתת רמז וסימן בדבר להגיד, שהמלבין פני חבירו ברבים הוא מנת אפיקורוס, וכבר נאמר באותה משנה, שהאפיקורוס – אין לו חלק לעולם הבא.

ופירש הרמב"ם שהיא מלה ארמית. ענינה מי שמפקיר ומבזה את התורה ולומדיה, ושלכן נקרא בזה השם אפיקורוס מי שמבזה את החכמים או אי זה תלמיד שיהיה או רבו. ולפי שהיה המלבין מכלל אפיקורוס, לכן לא הביאו הגמרא עם שאר הדברים שזכר רבי אלעזר, לפי שאותם היו מסוג האומרים: "אין תורה מן השמים". והמלבין אינו מאותו סוג כי אם מסוג האפיקורוס. אבל זכר הגמרא אחרי כן המלבין פני חבירו ברבים, והקורא לחבירו בכינוי, והמתכבד בקלון חבירו וכתב הרמב"ם שמה זכרונו לברכה, לפי שלא יעשה מעשה מאלה, ואף על פי, שהן עבירות קלות כפי מחשבת החושב, אלא בן נפש גרועה שאין בה שלימות ואינה ראויה לעולם הבא. עד כאן.

ואתה רואה כמה מהחולשה בטעם הזה, כי מה הגרעון אשר מצאו מפאת הדברים האלה שלא ימצא כמותו בעוונות אחרות שלא שכר? אבל הכונה האמתית היא, שהעושה זה[655] הוא כופר בשכר ועונש והוא אפיקורוס, ואין לו חלק לעולם הבא. ולכן הביא רבי אלעזר המודעי במה שבין אדם לחבירו בעוון הזה, שהוא קטון מהם, שבהיותו מזאת הסיבה אפיקורוסית – לא יהיה לו חלק לעולם הבא והוא הדין לשאר, שבערך האפיקורסות כולם שווים כקטון כגדול וחדא מניהו נקט. ולכן הביאו בכלל שאר המיניות, כדי לבאר מזה שגם זה ענינו המינות והאפיקורסות, ולכן נכלל במספרם.

הנה התבאר מזה שכל הדברים האלה שזכר במשנתנו רבי אלעזר המודע כולם יוכללו באותה משנה של פרק חלק (סנהדרין צט, ע"א), אם לא שבאו שמה בכללות הסוגים ורבי אלעזר ביאר מיניהם. **והותרו בזה השאלות.**

משנה יב

בעבור שרבי חנינא בן דוסא אמר בחברת האנשים: "כל שרוח הבריות נוחה הימנו רוח המקום נוחה הימנו", שהיא אזהרה שישתדל אדם לרצות את הבריות, ולא עשה[656] הבדל בין בריות לבריות במדרגתם. ורבי דוסא בן הרכינס זכר מיני חברות בני אדם

[655] מלבין פני חבירו ברבים.
[656] רבי חנינא.

שראוי להתרחק מהם. ורבי אלעזר המודעי זכר עונש המלבין פני חבירו. וכולם דברו בעניני חברת בני אדם, לכן רבי ישמעל רצה לתת בזה למוד ודרך נאות, וביאר שאין כל המדרגות בני אדם שוות בעניני החברה. כי הראש מהם והוא שם נאמר על האדם גדול המעלה והחכמה, ראוי שיקבל האדם לפניו, וישמש אותו בכבוד ואל יוקיר אדם נפשו בעיניו בהיותו לפני מי שגדול ממנו, והוא אומרו: "הוי קל ראש". אמנם כשימצא האדם עם הנערים צעירי השנים לא יעשה כן ולא יקל לפניהם, אבל ינהיג עמהם מהיישוב וההנחה, והוא אומרו: "ונוח לתשחורת" שהוא נאמר על שחור השער שהוא הצעיר בשנים. הנה אם כן נתן לו בזה הנהגה ממה שיעשה עם גדול ממנו שיקל לפניו, כמאמר שלמה (משלי כה, ו): "אל תתהדר לפני מלך".

ואמרו חכמינו זכרונם לברכה בפרק מרובה (בבא קמא פא, ע"ב): למי שהיה מדקדק יותר מדאי במצוות – רבי ורבי חייא. וכעס רבי ואמר מי הוא זה שמראה גדולתו בפנינו. ונתן לו גם כן הנהגה מה שיעשה בפני קטון ממנו, שלא יעשה עצמו הדיוט לפניו, אבל יהא נוח שקט התנועה ודבורו בנחת עם הילדים והבחורים ששעריו שחורים, כמו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה בפרק עשרה יוחסין (קידושין ע, ע"א): כיון שנתמנה אדם פרנס על הציבור אסור לו לעשות מלאכה בפני שלושה. והכונה בזה היא, שכדי שינהגו בו כבוד ומורא. ואם הוא קל התנועה בדבורו ומעשיו יזלזלו בו ולא יהיו דבריו נשמעים. האמנם לא תהיה המנוחה ההיא לשיקבל קטון או גדול בפנים זועפים, אבל יקבל כל אדם קטון וגדול בן חורין, או עבד כל איש ממין האדם בשמחה, ועל זה אמרו בפרק האשה שנתאלמנה (כתובות יז, ע"א): "לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות". רוצה לומר, שלא ידבר עמהם בגאווה ובגודל לבב[657], רק באהבה ואחווה כמו שאמר דוד מלך ישראל (דה"י א' כח, ב): "שמעוני אחי". והלמודים האלה שרשם בתורה שנאמר (ויקרא יט, לב): "מפני שיבה תקום" וגו' כיון שיהיה "קל לראש" ומכבד לחכמים ולגדולים, כי "מפני שיבה תקום והדרת פני זקן", שאת פני הזקן יהדר לא פני הבחור שהוא ה"תשחורת".

ואמנם היותו מקבל את כל האדם בשמחה בא לכלל – "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח). וכפי מה שכתוב בהלכות דרך ארץ פירושו: "הוי קל לראש" – למלך שהוא הראש, שנאמר (שמואל א' טו, יז): "ראש שבטי ישראל". אתה – "ונוח לתשחורת" – לפרוע המס, כי הממונה על זה נקרא שחוור. ובפרק אלו מציאות[658] שאמר רבי לבניו אל תבריחו

[657] לפי ישעיה ט, ח.
[658] מצאנו בפסחים קיב, ע"ב.

עצמיכם מן המכס. וגם זהו ממיני החברה ושורשו בתורה (דברים יז, טו): "שום תשים עליך מלך".

והמאירי כתב ש"נוח לתשחורת" – הוא כמו – "קל לראש", כי תשחורת ענינו גדולה כמו שאמרו (ברכות נו, ע"א): הדבק לשחוור וישתחוו לך, וכן ת"א חמור אחד מהם נשאתי שחרית. והענין שלא יתגדל האדם על בעלי המעלה, וכמו שאמרו חכמי המוסר התגדל על הגדולים – סכנה.

משנה יג

(**יג-טז**) **השלם** הזה רבי עקיבא היה מראשי ישראל בחכמה ובתבונה ובדעת, והיה אלהי בדרושיו ומאמריו. הוא היה מגדולי תלמידי רבי אליעזר[659] ורבי יהושע שקבלו מרבן יוחנן בן זכאי, אשר קבל מהלל ושמאי כמו שביארתי. ורבי עקיבא עשה כ"ד אלף תלמידים. ובא בגמרא שסתם תוספתא ובריתא ומשנה, שהם החיבורים שנתיסד התלמוד עליהם, וכל פירושי המצוות והאמונות שקבלנו ממשה בסיני, כולם גם כן היו תלמידים לרבי עקיבא, לפי שהקבלה השלימה האמתית באה אליו, וממנו באה אלינו. לפי שמאמריו אלה הם גדולי האיכות וההתודעות והחכמה מעטי הכמות ראויים למעלת האומר אותם.

לכן ראיתי להעיר בהם ספיקות, כדי להיישיר הדעת להבנת כוונתו באמת, ולהרחיב בהם המאמר, ואל יקוץ המעיין, כי הנה ימצא בדברי בדרושים טוב טעם ודעת[660], וחדושים הרבה, והם הגדולים שבפנות התורה. ואני נטיתי בהם מדברי כל מי שקדמוני ומלאתי ידי ליי' בביאורם:

ראשונה – מה ענין אומרו: "שחוק וקלות ראש מרגילין אדם לערוה". האם היה מאמרו כנגד דברי רבי ישמעאל שאמר: "הוי קל לראש" כמו שכתבו המפרשים? הנה "קל לראש" הוא מדה טובה, שיהיה האדם קל ובלתי גאה לפני הראש זקן ונשוא פנים, או חכם או מלך, ואין מענין זה 'קלות ראש' שנאמר על מוסר הדעת.

שנית – מה ראה רבי עקיבא להביא ארבעת הסייגים האלה, שזכר במשנתנו – "מסורת סייג לתורה, מעשרות סייג לעושר, נדרים סייג לפרישות, סייג לחכמה שתיקה ", ולא זכר סייגים אחרים רבים שיש בתורה ובמצוות?

שלישית – מה ענין אומרו: "סייג לחכמה שתיקה"? כי אם אמרו על הרב, אין ספק שלא יצדק. כי הנה השלמות הרב הוא שילמד לתלמידיו בדרך נדיבה ולשון למודים[661]. ואם

[659] הגדול.
[660] לפי תהילים קיט, סו.
[661] לפי ישעיה נ, ד.

אמרו על התלמיד, שישתוק וישמע ולא יחפוץ בהתגלות לבו, לא שייך בו סייג, כי זה נאמר על הסייגים אשר יעשו לשמירת הדבר כדי שלא יפרצו גדריה.

רביעית – במה שאמר: "חביב אדם"; "חביבין ישראל"; "חבה יתרה נודעת לו". ויראה שהוא מאמר מותר, כי אחרי שאמר: "חביב אדם שנברא בצלם" מה לו לומר שנית "חבה יתרה נודעת לו שנברא בצלם"? וכן בשאר ב"חביבין ישראל שנקראו בנים", וב"חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה".

חמישית – למה עשה ראייתו בענין הצלם מפסוק (בראשית ט, ו): "כי בצלם אלהים עשה את האדם", ולא מ"ויברא אלהים את האדם בצלמו" (שם א, כז)? או מ"בצלמנו כדמותנו" (שם א, כו)? האם היה דעתו שצלם הוא מוכרת ואינו סמוך לשם, כמו שתרגם אנקלוס – "בצלם אלהים ברא אותו" – בצלמא יי' ברא יתיה. וכן "בצלם אלהים עשה את האדם" – בצלמא יי' עבד ית אינשא. ובפסוק "ויברא אלהים את האדם בצלמו", שהם סמוכים בהכרח אף כי היה ראוי לו לעשות ראייתו מהפסוק הראשון שבא בתורה על זה ולא ממה שאחריו.

ששית – למה הביא ראיה בענין הבנים מפסוק (דברים יד, א) "בנים אתם ליי' אלהיכם", ולא הביא ראיה בענין ממה שאמר משה לפרעה על ישראל (שמות ד, כב): "בני בכורי[662] ישראל"? והיה ראוי שיעשה ראייתו מזה הפסוק, לפי שהוא קודם למתן תורה, שנזכרה בחיבה הג' לא מ"בנים אתם ליי' אלהיכם" שבא במשנה תורה. וכן בענין התורה למה לא הביא פסוק (דברים ד, מד): "וזאת התורה" וגו' והביא פסוק (משלי ד, ב) "כי לקח טוב" מדברי שלמה וגו'?

שביעית – איך זכר כאן רבי עקיבא שלושה חיבות, בהיות שכפי האמת אינם כי אם שתיים שהם: האחד – כפי המין שהוא בצלם אלהים כפי השכל. והשנית – בערך האומה שהיא חלק מהמין, שנבדלה משאר חלקי המין האינושי, כפי התורה שניתנה להם מאותה בחינה תוריית, שקבלו נקראו "בנים למקום". הנה אם כן ענין ה'כלי חמדה' הוא ענין הבנים ושניהם אחד, ומה ראה להבדיל מהם לזוכרו בשני חביבין?

שמינית – באומרו: "שניתן להם כלי חמדה". כי למה לא אמר שניתן להם את התורה או את ה"לקח טוב"? ומה לו לזכור כלי חמדה שלא בא בכתוב שזכר, שהוא "כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו[663]" (משלי ד, ב)? וראוי לדעת עם זה איך נברא העולם עם התורה, האם על דרך הכלי או על דרך התכלית?

[662] בכתוב: "בכרי".
[663] בכתוב: "תעזבו".

תשיעית – במאמר: "הכל צפוי" וגו'. והוא, כי כיון שבמאמר הראשון אמר: "רבי עקיבא אומר", ובמאמר השני: "הוא היה אומר חביב האדם שנברא בצלם", ובמאמר הד' האחרון: "הוא היה אומר הכל נתון בערבון". למה אם כן לא נזכר במאמר השלישי – "הוא היה אומר הכל צפוי" וכו' כמו שאמר בשאר כל שכן כפי מעלת המאמר ויקרו?

עשירית – למה אמר: "הכל צפוי" בלשון נפעל? ולא זכר הצופה אותו? והיה ראוי שיאמר הכל צופה הקדוש ברוך הוא, וכמו שנאמר בתפלות ראש השנה תואר וכינוי לשם 'הצופה ומביט עד סוף הדורות'?

אחד עשר – באומרו: "ובטוב העולם נידון". ואם היה פירושו כדברי המפרשים שהוא דן את העולם בחמלה וחסד ורחמים, ויזכור כי בשר המה[664], ו"כי יצר לב האדם רע מנעוריו[665]" (בראשית ח, כא), ולא כחטאו יעשה לו, ולא כעונותיו יגמול עליו, אבל יטה כלפי חסד. הנה לא היה ראוי שיאמר: "ובטוב העולם" כי אם בחסד ורחמים? וגם לא יפול בזה מלת 'נדון', כי אין זה מענין הדין כי אם ממדות הרחמים ומפעל הכסף.

שנים עשר – באומרו: "והכל לפי רוב המעשה". ופירש הרמב"ם שהענין במצוות כענין במידות שלא יגיעו לאדם לפי גודל המעשה, כי אם לפי רוב מספר המעשים. מפני שבכפול המעשים הטובים פעמים רבות יגיע קנין חזק בנפש. והמשל כשיתן אדם למי שראוי אלף זהובים בבת אחת, לא יעלה ממנו קנין מידת הנדיבות כמו שיגיע למי שנתן אלף זהובים באלף פעמים מפני, שזה כפל מעשה הנדיבות אלף פעמים, והגיע לו ממנו קנין חזק. והאחר התעוררה נפשו התעוררות גדולה, ואחר כך פסקה ממנו. ושכן בתורה, אין שכר מי שפדה שבוי אחד במאה דינרים או עשה צדקה לעני מאה דינרים, כמי שפדה לעשרה אנשים או השלים חסרון אנשים כל אחד בעשרה דינרין. ועל זה אמרו: "לפי רוב המעשה", אבל לא לפי גודל המעשה. ואל זה נמשכו ששאר המפרשים, והוא באמת בלתי מתישב אם כפי המשנה, כי אין הדרוש בה לאמר איך יקנו קניני המעלות בנפש. גם כי אין הגירסא האמתית כמו שזכר הרב, כי המשנה לא אמרה אלא – "והכל לפי רוב המעשה", לא עוד. והמאמר הזה במלת 'רוב' יובן אם ברבוי הפעמים, ואם בגודל המתנה שגם כן יכונה ברב. וכל שכן שאין ענין שכר המצוות כענין קנין המעלות. כי הנה בקנין המעלות צדקו דברי הרב ולא בשכר המצוות, כי השכר יוחס כפי טוב הכונה וטוב הלבב[666], וכפי גודל המעשה ואין פירושו אם כן מקובל אלינו.

[664] לפי תהילים עח, לט.
[665] בכתוב: "מנעריו".
[666] לפי דברים כח, מז.

שלשה עשר – במאמר האחרון, והוא שעשה משלים רבים לנמשל אחד. כי אתה תראה בהמשל זה עשר גזירות: האחד – "הכל נתון בערבון". הב' – "ומצודה פרושה על כל החיים". הג' – "החנות פתוחה". הד' – "והחנוני מקיף". הה' – "והפנקס פתוח והיד כותבת". הו' – "וכל הרוצה ללוות יבא וילוה". הז' – "והגבאים מחזירין תמיד בכל יום". הח' – "ונפרעין מן האדם מדעתו ושלא מדעתו" . הט' – "ויש להם על מה שיסמכו והדין אמת". הי' – "והכל מתוקן לסעודה". וראוי שנדע על מה יורה כל אחד מהדמויים האלה, כי כפי דרך המפרשים אין ענין אל – "החנות פתוחה", ואל – "החנוני מקיף", ולא ל – "יש להם על מה שיסמוכו".

והנני מפרש המאמרים האלה באופן יותרו השאלות כולם:

הנה במאמר הראשון שאמר האלהי רבי עקיבא: "שחוק וקלות ראש" וכו'. כתבו המפרשים, כי בעבור שנזכר למעלה מאמר רבי ישמעאל – "הוי קל לראש", ראה להזהיר רבי עקיבא שלא נטעה בזה בהתר הרצועה, בהרגילנו בענין הקלות. כי השחוק וקלות ראש הם הכנות עצומות באיסור העריות, ושאחר כן הודיע ד' כללים בהישרת האדם אל השלימות:

אחד – בעיון. לפי שהענינים התוריים אי איפשר שיושגו בחקירת השכל האנושי, ובפרט חוקי התורה. ולכן יחוייב לקבל ענינם מרבו, ורבו מרבו, עד משה והוא מסיני מפי הגבורה. ולזה אמרו חכמינו זכרונם לברכה שחייב אדם לומר משום רבו, ואמרו[667]: "אין הלכה כתלמיד במקום רב". ובסוף סוטה (דף מז, ע"ב): משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צורכם, רבו מחלוקות בישראל ונעשית תורה כשתי תורות. וכל זה מורה שהקבלה שהיא מסורת החכמים זה לזה היא – סייג לתורה. כתוב בתורה (דברים טז, ב): "וזבחת פסח ליי' אלהיך צאן ובקר", ופירש הקבלה "צאן" -לפסח, "ובקר" – לשלמי השמחה ולשלמי החגיגה. וכן כתוב (דברים טז, ז): "ובשלת ואכלת". ונאמר (שמות יב, ט): "אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים". פירשה הקבלה שאותו בשול שנאמר: "ובשלת" – הוא צלי. וכדומה יש בהרבה מהמצוות שהיה נופל בהם טעות, אם לא מפאת הפירוש המקובל, ולזה אמר השלם: "מסורת" שהיא הקבלה – "סייג לתורה".

השני – שבהיות לאדם די צורכו ההכרחי, והוא שקרא 'עושר'. רוצה לומר, ההסתפקות בהרווחה שיהיה זריז בתת המעשרות. וכמו שדרשו[668] (במדבר רבה, פרשה יב): עשר

[667] ראה: הליכות עולם שער חמישי פרק ג.
[668] ראה גם תנחומא פ' ראה יח.

תעשר, עשר בשביל שתתעשר. ואמרו (כתובות סו, ע"ב): "מלח ממון חסר", כלומר הרוצה שיתקיימו נכסיו ויצליחו – יעשה בהם חסדים.

והג' – "נדרים סייג לפרישות". רוצה לומר, כי כאשר ידור אדם להבדיל עצמו מן המותר, יהיה זה סייג גדול לפרוש עצמו מן העבירה. אמרו בפרק תפלת השחר (ברכות כט, ע"ב): "אמר ליה אליהו לרב יהודה אחוה דרב שילה[669] חסידא לא תרתח ולא תחטי לא תרוי ולא תחטי". רוצה לומר, שלא יכעוס שהוא ענף הגאוה – ולא יחטא. ולא ישתכר שהוא ענף התאוה הגופנית – ולא תחטא. ואמרו חכמינו זכרונם לברכה בענין נדרים (נדרים ח, ע"א): "מנין שנשבעין לקיים את המצוה שנאמר (תהילים קיט, קו): 'נשבעתי ואקיימה'" וגו'. ואמרו[670] (רות רבה פ' ו): גב' בועז כשבאה רות לשכב מרגלותיו שהיה יצרו מקטרגו אתה פנוי והיא פנויה השביעו "חי יי' שכבי עד הבקר" (רות ג, יג). והוא אומרם זכרונם לברכה (סוטה ב, ע"א): "שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין". וכתב הרב יונה זכרונו לברכה, שלפיכך אמר נדרים ולא שבועות, לפי שכיון שנשבע כבר נאסר, ואין זה סייג, אבל הנדר הוא הסייג שאומר אם אעשה דבר פלוני יהא אסור עלי דבר פלוני.

והד' – אומרו: "סייג לחכמה שתיקה". ורמז הנה בחכמה המדינית, כי שם החכמה יאמר עליה כמו שכתב הרב המורה בסוף ספרו, ועליה אמר שלמה (משלי יד, א): "חכמות נשים בנתה ביתה" וגו'; "דרך אויל ישר בעיניו ושומע לעצה חכם" (שם יב, טו), שכל זה נאמר על ההנהגה המדינית. ואמר שעיקרה היא השתיקה, כמו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה (שבת פח, ע"ב): הנעלובים ואינם עולבים שומעים חרפתם ואינם משיבים, עליהם הכתוב אומר (שופטים ה, לא): ואוהביו כצאת השמש בגבורתו.

זה הוא היותר מחוור שבדברי המפרשים בפירוש המשנה הזאת. ועם היות שהטיבו לראות בנדרים, שהוא "סייג לפרישות", הנה כפי מה שפירשו: אין המסורת – סייג לתורה, ולא המעשרות -סייג לעושר, ולא השתיקה – לחכמה המדינית. כי אף על פי שיצדק שהם[671] חלקים עיקריים ממנה ותנאים עצמיים הכרחיים בה, לא יצדק בהם שם 'סייג', שהוא המחילה, שעושים סביב השדה או הכרם לשומרו. גם כי אין ראוי שיפורש שם ה'חכמה' כשיאמר בסתם על המדינית, לפי שאף על פי שהיא מכלל החכמות, לא מפני זה תקרא 'חכמה' בסתם ובהחלט, אבל תקרא חכמה מדותיית, או חכמה מדינית, כמו שחכמת ההנדסא, וחכמת המבטים ודומיהן יקראו 'חכמות' עם

[669] בנוסח אצלנו: "סלא".
[670] ראה גם ויקרא רבה פ' כג.
[671] המסורת, המעשרות וכו'.

צרוף ההבדל: חכמת – ההנדסא; חכמת – המבטים, וחכמת הרפואה וכיוצא בהם. אבל חכמה בהחלט בסתם לא תקרא כי אם 'חכמת האלהות'. וממנה אמר רבי חנניא בן דוסא: "חכמתו מתקיימת". ואמר רבי אלעזר בן עזריה: "אם אין חכמה אין יראה"; "כל שחכמתו מרובה ממעשיו" (להלן).

ולכן היותר נראה לי בזה הוא, כי למה שהיה הדרוש העיקרי בפרק הזה בקשת הדרכים הנאותים להרחיק האדם מידי עבירה, כמו שפירשתי בדברי עקיבא בן מהללאל ושאר החכמים, אשר הוזכרו בזה הפרק, ונתגלגלו הדברים כפי הצורך. לכן הביא מסדר המשנה מאמרי השלם רבי עקיבא שהם נותנין טעם לשבח בענין הדרוש[672] עצמו. ורצה במאמרו זה הראשון לומר, שיש דרך אחר רביעי להתרחק מן העבירה מלבד ההסתכליות שזכר עקביא בן מהללאל, ומוראת המלכות שזכר רבי חנניא סגן הכהנים, וטרדת העסק בתורה שזכרו שאר החכמים.

והדרך הרביעי הזה הוא ענין הסייגים. ולכן הקדים לומר: "שחוק וקלות ראש מרגילין לערוה". ומלת 'ערוה' לא תאמר בלבד על איסורי העריות, כי היא כוללת גם כן כל חטא ואשמה, וכל דבר שראוי להיות מכוסה ונעלם מהאדם, ונתגלה לו יקרא 'ערוה' מלשון: "ערו ערו עד היסוד בה" (תהילים קלז, ז), שחרפות האדם ובזוייו וגם מפלתו נקראת 'ערוה'. אמר במפלת בבל (ישעיה מז, ג) : "תגל ערותך גם תראה חרפתך". וזכר השלם ש"שחוק וקלות ראש", רוצה לומר חוסר דעת ומיעוט תבונה מרגילין את האדם לכל ערוה וחטא, ולכן ראוי לו שיעשה סייגים, כדי שבשומרו אותם ישמור הדברים העיקריים לשלמותו. כי כמו שהגדר והסייג שהיא המחילה הנעשית סביב השדה והכרם שומרים ומונעים אותו מן החיות שלא יכרסמוהו, כך סייגי התורה שומרים את מצוותיה, שלא יעבור עליהם האדם, שהוא לחוסר שכלו בשעת החטא כבהמה. ולכן ראוי, שיעשה לעצמו סייגים ולא ישען על דעתו ובינתו, לפי שהוא 'קל ראש', וכמו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה (סוטה ג, ע"א): אין אדם עושה עבירה אלא אם כן נכנסה בו רוח שטות, שהוא הקלות ראש.

ולפי שהעוונות הם נתלים בתורה ובמצוות כמו שאמר אלעזר המודעי: "המחלל את הקדשים, והמבזה את המועדים, והמפר בריתו של אברהם אבינו", לכן אמר עקיבא אם תרצה לשמור התורה שבכתב ושלא תהיה פרוצה לפניך – שים לבך לשמור ה'מסורת' שהיא קבלת התורה שבעל פה, ואם תשמור אותה לא תפרוץ חכמת התורה שבכתב, והוא אומרו: "מסורת סייג לתורה".

[672] הדרך בה ימנע האדם מחטוא.

ואם היה פתוי היצר הרע בחמדת הממונות לאסוף עושר אשר לא כדת[673], עשה שתפרע המעשרות משלם, ובכללם שאר המתנות שציותה התורה עליהם בשלמות, כי בזה יקנה לבך קנין הנדיבות, ויפרד ממנו רוע החמדה. הנה אם כן אומרו: "מעשרות סייג לעושר" ענינו, שהם סייג לשלא ירדוף האדם אחרי העושר מאד.

וכן אם יתקפך יצרך בענין התאוות הגשמיות והכבודות הדמיוניות, תדור נדר במותר לך. וכאשר תתרחק מהמותר, יהיה זה סייג גדול לשלא תבא לידי עבירה באיסור מפאת עצמו, והוא אומרו: "נדרים סייג לפרישות", כי הפרישות כולל ההרחקה מהתאוות הגשמיות ומהכבודות והגאוות הדמיונות. הנה אם כן כלל בזה[674] עוון האמונות וקיום התורה – במה שבין אדם למקום, והקנאה והתאוה והכבוד – במה שבין אדם לחבירו.

עוד אמר: "סייג לחכמה, שתיקה". רוצה לומר, שיש מין אחר מהחטאים והוא מיוחד לחכמים והוא בגלוי סתרי תורה. וכבר הזהירו על זה במשנה (חגיגה יא, ע"ב) : "אין דורשין בעריות בשלשה, ולא במעשה בראשית בשנים, ולא במעשה מרכבה ביחיד". וידוע שראוי לחכמים, שישמרו עצמם בזה כמו שדרשו[675]: ב"דבש וחלב תחת לשונך" (שיר השירים ד, יא). ועל (ישעיה כג, יח) "ליושבים[676] לפני יי' יהיה סחרה", כמו שזכרתי במשנת[677] "חכמים הזהרו בדבריכם שמא תחובו חובת גלות". וכשיהיה לאדם "שחוק וקלות ראש", אין ראוי שימסרו לו סתרי תורה, כמו שאמר שלמה (משלי כט, כ): "חזית איש אץ בדבריו תקוה לכסיל ממנו". ואמר (קהלת י, ג): "וגם בדרך כשהסכל הולך[678] לבו חסר ואומר לכל סכל הוא", לפי שהמהירות בדבור וגם במעשים מורה על בלבול הדעת וקיצורו. ולזה אמרו חכמינו זכרונם לברכה (ברכות מג, ע"ב): אל יפסיע אדם פסיעה גסה, ולא ילך בקומה זקופה כאילו דוחק רגלי השכינה, ושלא ילך בגילוי ראש, לפי שהמנוחה והיישוב צריכין באשר תשרה עליהם השכינה. ולשאר בני אדם הקלים בראשם, אין ראוי למסור להם סתרי האלהות שהם הנקראים חכמה בהחלט, והוא אומרו: "סייג לחכמה שתיקה". כלומר אם תרצה שלא תפרוץ החכמה האלהית, ולא יכרסמנה חזיר מיער[679], וקלי הראש, עשה סביבה סייג – והוא השתיקה שלא תגלה, ולא תדבר דבר למי שאינו ראוי.

[673] לפי אסתר ד, טז.
[674] בנדרים.
[675] שם. וראה שיר השירים רבה פר' ד'.
[676] בכתוב: "לישבים".
[677] לעיל פרק א'.
[678] בכתוב: "כשסכל הלך".
[679] לפי תהילים פ, יד

הנה התבאר שבכל הדברים האלה יפול שם סייג כפי גדרו ואמתתו, ושבד' סייגים האלה יוכללו העבירות ועוונות כולם. **והותרו שלושת הספקות הראשונות.**

וכבר הזהירה התורה על סייג 'המסורת' כמו שאמר הכתוב (שמות לד, כז): "כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית", שקבלו זכרונם לברכה שנאמר על תורה שבעל פה. ובענין החמדה והכילות הזהיר באומרו (דברים טו, ט): "השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל". ועל הנדרים אמר (ויקרא יא, מד)[681]: "והתקדשתם והייתם קדושים[680]" ואמר (שם יח, ל): "ושמרתם את משמרתי", שענינו כמו שדרשו (מועד קטן ה, ע"א): עשו משמרת למשמרתי. ואמנם מסירת סודות התורה לשרידים אשר יי' קורא[682] ולא לשאר בני אדם, נלמוד זה מאדון הנביאים בלמוד תורתו וקבלתו, שהיה עושה לאהרן מחיצה בפני עצמה, ולבניו של אהרן מחיצה אחרת בפני עצמה, ומחיצה בפני עצמה לשבעים הזקנים. וסימן לדבר איש כפי אכלו לקטו[683].

והמאמר השני הוא: "חביב אדם שנברא בצלם" וכו'. ואני אחשוב שהאלהי רבי עקיבא עשה דבריו וחקירת חכמתו על דברי עקביא בן מהללאל, כאילו מפני שיתוף השם אשר בהם עקביא ועקיבא, התאחדו שניהם בדרוש אחד וחקירה אחת. וענין זה שעקביא בן מהללאל נתן דרך שלא יבוא האדם לידי עבירה בשיסתכל בפחיתות חומרו וגנות התחלתו שממנו נברא, וגם כן בהפסדו וכלייתו, שהוא הולך למקום עפר ורימה ותולעה. ורבי עקיבא השיב עליו שהדרך היותר אמיתי להסתלק אדם מן העבירה בכל מיני החטאים הוא בשמירת הסייגים, ובעשות האדם משמרת למשמרתי[684], וששהסתכלות הצריך לעשות זה אינו בגנות חומר האדם ופחיתות התחלתו וסופו כדברי עקביא, אבל הוא בשיסתכל בשלושה ענינים אחרים שמהם יכיר יוקר מעלתו ורוממות מדרגתו במציאות כפי צורתו. ולכן כנגד מה שאמר עקביא שיסתכל מאין בא שהוא – מטפה סרוחה חומרו, אמר רבי עקיבא שלא יביט לחומר, כי עפר הוא ואל עפר ישוב,[685] והיה נוטה אל הפחיתיות, ואל המעשים המגונים כפי טבעו. אבל[686] יסתכל בענין נפשו ושלמות יצירתו בצלם אלהים, כי בזה ישתדל לפעול פעולות המעלה והשלמות, כפי שכלו וזהו מאמר: "חביב האדם שנברא בצלם".

[680] בכתוב: "קדשים".
[681] ראה גם ויקרא כ, ז.
[682] לפי יואל ג, ה.
[683] עפ"י שמות טז, יח
[684] עפ"י ויקרא יח, ל
[685] עפ"י בראשית ג, יט
[686] סוף עמ' 175

וכנגד מה שאמר עקביא שיסתכל האדם אנה הוא הולך, שהוא הולך למקום "עפר רמה ותולעה", אמר רבי עקיבא שזה חולי יביאהו להיות מחללי היאוש, כמאמר איוב (איוב יד, א): "אדם ילוד אישה קצר ימים ושבע רוגז[687]", ושלכן יותר טוב שיסתכל בסותרו והוא שנקראו "בנים למקום", שענינו חיים ונצחיים ונשארים לפניו תמיד, כבן העומד לפני אביו. ולזה בא מאמר: "חביבין ישראל שנקראו בנים למקום". ועשה ראייתו מפסוק (דברים יד, א), "בנים אתם ליי' אלהיכם", לפי שסוף הפסוק הוא "לא תתגודדו[688] ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת". רוצה לומר, שהמתים מבני ישראל אינם נפסדים ולא כלים בעצמם, כי הם בני אל חי[690] וחיים לפניו תמיד, ואף במיתתן קרויין חיים[689]. וימשך מזה, שלהיותם בני האלהים סמך לאותם השני הסתכליות הראשונים, הסתכלות שלישי והוא שהם "עתידין ליתן דין וחשבון" וכו', ראה רבי עקיבא שגם בזה היה מאמרו חסר. כי ראשונה היה ראוי לדעת חיוב האדם בתורה, ואחר כך יאמר שיתן דין וחשבון ממה שעשה וממה שלא עשה. ולכן הוסיף רבי עקיבא מאמר – "חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה", כי זהו מה שראוי שידע האדם בראשונה שנתן לו הקב"ה תורה ומצוות, לא למעמס ולטורח כי אם מתוך חיבה, כמו שאמר בן עקשיא (מכות כג, ע"ב): "רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות". מצורף לזה שעקביא בן מהללאל זכר מארבעת סיבות האדם החומרית בלבד, ורבי עקיבא זכר שלושת אחרונות, שהם הצוריית במאמר – "אדם שנברא בצלם", והפועלת במאמר – "חביבים ישראל שנקראו בנים למקום", שהוא על דרך הלא הוא אביך קנך הוא עשך ויכוננך[691], התכליתית באומרו: "חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה", שהיא תכלית האדם כמו שיתבאר.

ואמנם בענין הדין שזכר עקביא במאמר סתמי, ראה רבי עקיבא לפרשו ולסלק הספקות שהיה אפשר שיפלו עליו כמו שבא במאמר – "הכל צפוי", ובמאמר – "הכל נתון בערבון" כמו שאבאר.

הרי לך בזה קשור מאמרי רבי עקיבא וטעמם על דרך הכללות. ועתה אפרש אותם אחת על אחת.

וראוי לבאר ראשונה מה ענין 'הצלם' אשר זכר השלם הזה, כי ראיתי בו למפרשים קיצור נפלא וכולם בקטן כגדול נמנו וגמרו, שהצלם שנאמר באדם הוא השכל אשר בו ישכיל

[687] בכתוב: "רגז"
[688] בכתוב: "תתגדדו"
[689] עפ"י ברכות יח, ע"א ; קהלת רבה פ' ט
[690] עפ"י הושע ב, א
[691] עפ"י דברים לב, ו

ויסתייעו כולם מדברי הרב המורה בפרק א'[692] מספרו והענדהו עטרות להם. ואין ספק שהשתדל הרב שמה להרחיק תארי ההגשמה ממנו יתברך לבאר שיאמר מלת 'צלם' על הצורה המיניית אשר בה יתעצם הדבר, והיה מה שהוא והוא באדם הכוח השכלי. ושלא תאמר מלת 'צלם' על מקרי התמונה והתואר. האמנם בסוף אותו פרק שכל את ידיו ואמר זכרונו לברכה, וכאשר ייוחד האדם בענין שבו זר וכו'. שביאר שם שלא יאמר באדם שהוא בצלם אלהים להיות נפשו השכלית מטבע הרוחניים, וגם לא בבחינת מעלת השגתה עצמה, אלא במה שהשכלת האדם וידיעתו לא תשתמש בחוש, ולא יד, ולא רגל, כמו שהשגת הבורא אינה בחוש, ולא בכלי. ומזה הצד השולל ישתוו ההשגה האלהית והאינושית. רוצה לומר, שזו זו אינה בחוש ולא בכלי, ולזה נאמר באדם שנברא בצלם אלהים ודמותו לא בבחינת טבע נפשו, ולא מאופן השגתה. ולכן אמר הרב שם עוד זכרונו לברכה: ואם אינו דמיון באמת, אבל לנראה מן הדעת תחילה ויאמר באדם מפני זה הענין וכו'. כלומר שהיה הדימוי הזה בשלילה שאינו דימוי אמיתי. ולפי זה יאמר באדם צלם אלהים על דרך העברה לא בענין חיובי. זו היא כוונת הרב שמה כפי מה שתראה מדבריו אם תטיב העיון בהם, ועצתו וחכמתו בזה רחקה מני[693]. לפי שדעתו בנוי ומיוסד על שהנפש האינושית היא הכנה הווה ונפסדת עם החומר כדעת אלכסנדר, כמו שביאר הרב מדעתו בפרקים מספרו. ולכן לא יסבול הרב, שתהיה נפש האדם מטבע השכלים הנבדלים[694], ויפרש ענין הצלם על שלילת החוש והכלי בהשגה.

ובריא לי שלא כיון לזה האלהי רבי עקיבא, אבל מה שראוי שנאמר כפי שורשיו הוא זה: **הנה** הפילוסופים כולם קיימו וקבלו, שהשם הנכבד מלבד שהוא פועל העולם ותכליתו הוא גם כן צורתו האחרונה. וביאור זה שהפועל אי איפשר שיפעל, אלא אם היה בציורו ודעתו אופן פעולתו, וכאשר היה הבורא יתעלה פועל העולם ממציאו ובוראו, אי איפשר אלא שנמצאו בו סדרי כל אותם השלימיות הנמצאים בפעולותיו, כיון שהם יוצאים ונמשכים ממנו. והם ארבעה מיני שלמיות כוללים הנמצאים השפלים כולם שהם שלימות העצמות, ושלמות החיוב הנאמר על הצמיחה, ושלמות ההרגש, ושלמות השכל. כי אלו כולם שהם נשפעים ממנו יתברך ראשונה יתחייב שימצאו בו, כי אין מי שיתן וישפיע מה שאין לו, וכמאמר המשורר (תהילים צד, ט): הנוטע אוזן הלא ישמע... היוצר עין הלא יביט וגו'. אלא שאין השלמיות האלה נמצאים בו יתברך באותו אופן שהם ביצורים, כי הם בם במדרגה ובסידור והבדל גמור, כי העצמות בהם זולת החיות

[692] מחלק א'.
[693] לפי איוב כא, טז.
[694] מלאכים.

והחיות זולת ההרגש זולת השכל, גם ימצאו אלו השלימיות נפרדים אלו מאלו, כי יש גשמים שימצאו בהם שלמות אחר זולת העצמות, ובחיים שהם הצומחים ימצא החיות, שהיא הצמיחה נשוא על העצם בלבד. ובבעל חיים המרגישים ימצא ההרגש נשוא על הצמיחה, ושניהם נשואים על העצם, אך באדם ימצאו ארבעתם השכל על ההרגש ושניהם על החיות, וכולם נשואים על העצם הנושא והמקבל לכל השלמיות, אך כולם נבדלים בסדרם ומדרגותיהם הבדל עצמי זה מזה. אמנם בבורא יתברך היו השלמיות האלה כולם מבלי הבדל וסידור מדרגה, אבל הם באחדות מופשט מכל צד, כי העצם בו יתעלה אינו זולת החיות, והחיות אינו זולת ההרגשה וכן ההשכלה. כי הכל בו יתברך אחד בהחלט, ואין השלמיות האלה בו באופן פרטי, ולא מוגבל כמו שהוא בנמצאים, אבל ימצאו בו יתברך בציור וסדר כולל פועל וממציא ובורא אותם. ונמצאו בנבראים בעצמותם והבדלם, כמו שימצאו הצורות בנושאיהם וחומרם המקבל אותם.

הנה אם כן אותם השלמיות כולם נמצאו בציורו ודעתו יתברך יחד מאשר הוא פועל אותם, ונמצאו הקבול גשמי באדם המקבל אותם יחד. רוצה לומר, העצם והצמיחה שהיא החיות וההרגש וההשכל. ולפי שלא נמצא נברא מהנבראים יתחברו בו השלמיות כולם דוגמת הציור האלהי כי אם מין האדם לכך, נאמר בו שהוא 'בצלם אלהים'. לפי שיוכללו בצורתו כל השלמיות הנמצאים בציור העליון יתברך בהשפיעו על נבראיו. ואולי היתה מלת 'צלם' מגזירת צל, כי כמו שהצל הוא נחקק ונרשם מהדבר העומד כנגדו מתיחס אליו בכל, כן האדם הוא מחוקק ונרשם מהציור האלהי המושפע בנבראיו. וכמו שהצל יהלוך נכח מה שכנגדו, ככה ראו לאדם שנברא בצלם אלהים ללכת בדרכיו, וכמאמר המליץ הברדשי[695] בספרו מעלת האדם ז"ל: "האלהים בשמים וזה לבדו על הארץ נכוחו".

גם נברא האדם בצלם אלהי, לפי שיש בו דוגמת העולם בכללו, וכל חלקיו שנמצאו והושפעו מאת הציור האלהי העליון. ויתבאר זה אם מכוחותיו, ואם מאיבריו מכוחותיו, שהנה נמצא בו הכוח השכלי שיכיר וישיג מציאות הדברים ועצמיותם משוללים ממקריהם ופרטיותם, ויעשם כוללים. וזה הכוח הוא דוגמת העולם השכלי העליון, שכל פעולתם הם בהשכלה מדעית תמיד, וימצא בו הכוח החיוני בתנועה ובהרגש שהוא דוגמת עולם הגלגלים המתנועעים תמיד בלא הפסק. וימצא בו גם כן הכוח הטבעי שבו ההזנה והגדול וההולדה, בדומה ובכלל הויית הגוף והפסדו, וזהו דוגמת העולם השפל בהוייה וההפסד. ואם באיבריו, לפי שהראש הוא כנגד העולם העליון, ולכן היו בו

[695] רבי ידעיה הפניני הברדשי – פילוסוף יהודי ומשורר מהמאה ה – 14.

בכוחות המשיגים חיצוניים ופנימיים והיו בו הפנים, לפי שבעולם העליון השכלי תמצא עצמות ההשגה והשכלים הנבדלים – נקראו פנים, כמו שאמר יתברך (שמות לג, כג): "ופני לא יראו", ותרגם אנקלוס – ודקדמי לא יתחזון. והיה הלב כנגד עולם הגלגלים. כי כמו שהשמים מתנועעים תמיד ומתנועותיהם ימשכו שאר התנועות, כך הלב מתנועע תמיד ובו התחלת התנועה, שבכל איברי האדם. והיה הכבד כנגד העולם השפל, כי שם יתהוו ארבעת הליחות שהם כנגד ארבעת היסודות, וממנו תמשך הווית הגוף והזנתו, צמיחתו וגידולו. ובחולשת הכבד ימשך הפסד הגוף וכלייתו. וכמו שחלקי העולם העליון והאמצעי השפל מתאחדים בצורה העליונה יתברך, שהיא השומרת וקושרת אותם, ככה באדם הנפש השכלית היא השומרת וקושרת איבריו וכוחותיו כולם, עד שמזה הצד מהדימוי נקרא האדם עולם קטן. וכמו שהעיר עליו הרב המורה בפרק ע"ח חלק אחד. ומפני זה אמרו חכמינו זכרונם לברכה (קהלת רבה פ' ב): על ה"נעשה אדם בצלמנו וכדמותנו" (בראשית א, כו) – שנמלך על כל אבר ואבר וכו', למה שבו מהדמוי והציור העליון כמו שהתבאר.

הרי לך בזה שהאדם הוא דקיונו של הקב"ה וצלמו במה שנטבעו בו ציוריו ופעולותיו, שפעל ועשה בעולם באופן נפלא. וכמו שהקב"ה מושל בבריותיו, ככה נתן באדם להיותו בצלמו זה הכח מהממשלה על השפלים, כמו שאמר (בראשית א, כח) : "ורדו בדגת הים". ולכן היו עושים הנביאים ניסים ונפלאות בחומר העולם ובריותיו מפאת אותו דמוי אשר להם בצלמו – אל בורא העולם. ולכן לא שלט יסוד האש על חנניא מישאל ועזריה, ולא האריות על דניאל, מצד אותו צלם אלהי שהיה בהם בשלמות גדול דוגמת הבורא אותם. ולזה היו הכרובים בצורת אדם מפאת התדמותם אליו בצלמו. ואל זה המדע האמיתי כולו רמז האלהי רבי עקיבא באומרו: "חביב אדם שנברא בצלם". רוצה לומר בדקיון ודמוי הציור האלהי ופעולותיו.

וחכמי הקבלה הבינו במלת 'צלם' הספירה האחרונה מלמעלה למטה, כי היא הנקראת צלם וכבוד נברא. וכשיובן מאמרם אינו רחוק מאד ממה שפירשתי, ואין זה המקום לזאת החקירה. יהיה צלם אלהים ציורו יתברך, או כלל פעולותיו או הספירה הנאצלת ממנו על כולם יצדק אומרו באדם שנברא בצלם אלהים. ואנקלוס כשעשה מלת 'צלם' מוכרת, ולא סמוך במה שתרגם בצלם אלהים ברא אותו – 'בצלמא יי' עבד יתיה'. ותרגם בצלם אלהי עשה את האדם – 'בצלמא יי' עבד ית אינשא' לא היה ענינו כי אם לבאר שם הצלם על אותו ציור אלהי, או דמוי פעולותיו, או אצילת ספירתו, ושאינו סמוך לאל הנכבד לחייב בו גשמות חלילה. ועם היות שאמר הכתוב (בראשית א, כו): "בצלמנו", ובצלמו

יהיה כפי זאת הכונה – הצלם שלנו או הצלם שלו, לא שיכונה הצלם כפי משמעותו לשם יתברך.

ואמנם מה שאמר רבי עקיבא: "חבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם", כבר פירש הרמב"ם כי פעמים שיגמול אדם טובה לאיש אחר על דרך רחמנות, ולא יודיעהו שיעור מה שעשה עמו מהטוב מפני שהוא נבזה בעיניו. ושהקב"ה מלבד מה שהטיב לאדם בשבראו בצלמו, עוד עשה "חבה יתירה" במה שהודיע לו אותה ההטבה שעשה עמו. ויפה פירש הרב בזה. ואומר אני שלזה לא הביא ראיה מפסוק (בראשית א, כו) "נעשה אדם בצלמנו", ולא מפסוק (בראשית א, כז): "ויברא אלהים את האדם בצלמו", לפי שהם סיפור מה שהיה לא מה שנאמר. אמנם הביא פסוק (בראשית ט, ו) כי בצלם אלהים ברא את האדם, כי הוא מה שנאמר לנח ולבניו בצאתם מהתיבה, שהם היו אז כלל המין האנושי. והודיעם יתברך חיבתו במה שהרבה להזהיר על שפיכת דם האדם באומרו (בראשית ט, ה-ו): "מיד כל חיה אדרשנו... מיד איש אחיו", וסוף הדברים "שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלהים עשה את האדם". כי הודיע להם זה כי שתיקר נפשם בעיניהם, וייטיבו מפני זה מעשיהם והיא החיבה היתירה. **והותרו עם זה השאלות רביעית וחמישית**.

והמאמר השלישי הוא – "חביבין ישראל שנקראו בנים למקום" וכו'. וראוי שנדע מה ענין המעלה הזאת. כי אם האב נאמר על הפועל והבורא, הנה האומות כולם ישתתפו בהיותם בני אל חי[696]. ולמה אם כן ייחד השלם רבי עקיבא מעלת הצלם לכללות המין האינושי וייחס מעלת הבניות לאומת ישראל בלבד? ואמתת הדבר הזה היא כפי שאומר. הנה האומות כולם הם תחת הנהגת העליונים וכמו שכתבו בעלי התכונה[697], שיש מזל אחד וכוכב אחד ידוע לאומה מהאומות, ועיר מהערים ממונה עליהם, לפי שהקב"ה כשברא את העולם נתן כוח לעליונים על התחתונים, ומנה על כל אומה ואומה עיר ועיר כוכב מזל מיוחד בשמים, לא ישתתף בהוראה ההיא זולתה מהאומות, ולא זולתה מהערים. וכמו שאמרו חז"ל שהיה מזל טלה – שולט על המצריים, ומזל אריה – על בבל. וכן כתבו חכמי התכונה שעקרב הוא מזל בני ערב הישמעאלים, וקשת הוא מזל פרס, וגדי הוא מזל פלשתים, ובתולה מזל אדום ואחרים אמרו שהוא מאזנים.

וכתב הראב"ע בפירושו לספר דניאל, שההוראה הזאת תקרא בדברי התוכנים המערכת העליונה. ושהמזלות והכוכבים האלה הממונים על האומות הם השרים, שזכר דניאל (י,

[696] לפי הושע ב, א.
[697] חכמי האסטרונומיה.

יג; כ) שר מלכות פרס ושר מלכות יון. ויותר נראה שקרא 'שרים' – השכלים הנבדלים[698] המניעים אותם הגרמים השמימיים, והם נקראו גם כן מלכים, כמו שאמר (דניאל י, יג): "ואני נותרתי שם אצל מלכי פרס". ונקראו גם כן אלוהות כמו שאמר (שמות יב, יב): "ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים". ואמרו חכמינו זכרונם לברכה[699]: אין הקב"ה נפרע מן האומה עד שיפרע באלוהיה, שנאמר (ישעיה כד, כא): יפקוד[700] יי' על צבא המרום במרום ועל מלכי האדמה באדמה[701]". לפי שהאל יתברך הוא הסיבה הראשונה עליונה לכולם אמרה תורה (דברים י, יז): "כי יי' אלהיכם הוא אלהי האלהים ואדוני האדונים[702]". רוצה לומר, סיבה ראשונה לאותם האלהים שרי מעלה, כי הוא אלוה עליהם.

אמנם האומה הישראלית בכללותה כפי אמונתנו היא מבין שאר האומות כולם, אינה תחת ממשלת המזלות והכוכבים והשרים העליונים המושלים בהם וממונים עליהם, כי אין לה מזל וכוכב, ולא שכל נבדל ממונה עליה בהנהגתה והשפלתה, כי אם הסיבה הראשונה יתברך מבלי אמצעי. וידוע שבעולם השכל כפי דעת החוקרים הראשונים, היה העלול הראשון גדול המעלה מכל השכלים, והוא מקבל מהשפע שיעור נמרץ ויתדבק לסיבה הראשונה מבלי אמצעי, ויתר השכלים אינם במדרגה ההיא מהשלימות ולא יתדבקו לבוראם בלי אמצעי, אבל יקבלו השפע על ידי אמצעיים בהשתלשלות מסודר. ואמנם בעולם הגלגלים נמצא גם כן חלק מיוחד נבחר בשלימותו, והוא מושפע מהאל יתברך בלי אמצעי. כי עם היות שמה גלגלים רבים, הנה לא ישתוו בשלמותם. אבל הגלגל העליון הוא הקודם במעלה ושלמות לכולם, והוא אשר לעוצם מעלתו ישיג בתנועה אחת מהשלמות, יותר ממה שישיגו שאר הגלגלים בתנועות רבות. והיה מניעו בלי אמצעי האל יתברך בעצמו לא שכל נבדל אחר, ושאר הגלגלים יתנועעו משאר השכלים. וככה בעולם ההויה וההפסד עם היותו בכללו חסר השלמות, והוא בחלקיו נעדר הנצחיות מתהפך בתחבולותיו[704] כל היום, הנה הפלא יי'[703] מהמורכב האחרון שהוא מין האדם כולל הכוחות כולם חלק מיוחד, היא הישראלית השלימה מכל לשון ביתר שאת ומעלה, כדי להשפיע בה מהטוב והשלמות חלק גדול בהנהגה נפלאת בדבוק נמרץ מבלי אמצעי כלל, ושאר האומות הכניעם לממשלת הגרמים השמימיים ומניעיהם.

[698] מלאכים.
[699] שיר השירים רבה פר' ח.
[700] בכתוב: "יפקד".
[701] בכתוב: "האדמה".
[702] בכתוב: "ואדני האדנים"
[703] לפי דברים כח, נט
[704] לפי איוב לז, יב.

הנה התבאר מזה שהאומה הישראלית יוחדה להנהגת הסיבה הראשונה יתברך. לא לשר ומזל ושמדרגתה בעולם השפל בדבוק העליון בלי אמצעי, כמדרגת העלול הראשון בעולם הרוחני והגלגל העליון בעולם השמימיי, לפי ששלושתם מושפעים מאת הסיבה הראשונה יתברך בלי אמצעי. ועל זה נאמר (דברים ד, יט-כ): "ופן תשא עיניך השמימה, וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא השמים, ונדחת והשתחוית להם, ועבדתם אשר חלק יי' אלהיך אותם לכל העמים תחת כל השמים, ואתכם לקח יי' ויוצא אצכם מכור הברזל ממצרים להיות לו לעם נחלה כיום הזה". וכן אמר בפרשת נצבים (דברים כט, כה): "וילכו ויעבדו אלהים אחרים וישתחוו להם אלהים אשר לא ידעום ולא חלק להם". עוד כתב הראב"ע זכרונו לברכה: "אשר חלק יי' אלהיך אותם לכל העמים" – דבר מנוסה, כי יש לכל עם ועם כוכב ידוע ומזל גם כן לכל עיר, והשם שם לישראל מעלה גדולה להיות השם יועצם ולא כוכב להם, כי הנה ישראל נחלת השם. עד כאן.

ומפני זה נקרא השם יתברך בערך האומות "אלהי האלהים" (דברים י, יז). אמנם בערך ישראל לא יקרא כי אם "אלהים" או "אלהי הארץ" (בראשית כד, ג). כי בעבור שהוא משפיע באומות על ידי אמצעים בסדר מוגבל טבעי, לכן היה בהם סיבה רחוקה 'אלהי האלהים'. אבל בישראל הוא משפיע קרוב מבלי אמצעי ולכן יקרא (שמות יט, ה): "לי כל הארץ". וכתיב (ירמיה כד, ז): "והיו לי לעם ואני[705] אהיה להם לאלהים", וכתיב (דברים ז, ו): "כי עם קדוש אתה ליי' אלהיך ובך בחר השם[706] להיות לו לעם סגולה" וגו'.

ובפרקי רבי אליעזר רבי שמעון אומר בדור הפלגה קרא הקב"ה לע' מלאכים הסובבים כסא כבודו אמר להם בואו ונרד ונבבל לשונם לע' לשונות ולע' אומות, והפילו גורלות ביניהם כל אחד גוי ולשונו נפל גורלו של הקב"ה על אברהם זרעו, שנאמר (דברים לב, ט): "כי חלק יי' עמו יעקב חבל נחלתו". וכמו שביארתי על זה בשלמו גדול והתרתי הספקות הנופלות עליו מן התורה ומדבריהם זכרונו לברכה במרכבת המשנה[707] אשר בפרשת ואתחנן בדרוש המערכה.

והנה להתאחדות האומה להנהגת השם הנכבד והשגחתו, הוצרכה ארץ ישראל להיות לנחלתם להיותה נבחרת מכל הארצות, ומוכנת בעצמה סגולה נפלאה לקיבול הניצוץ האלהי. כי כמו שהגלגל הקשר היותר חזק מחלקיו עם המניע אותו, הוא בעיגול הגדול האוזר אותו, אשר הוא באמצע ברוחב שווה מקטביו, וגם בעיגול ההוא יש מקום יותר מוכן להראות פועל הנבדל בו, בקשר יותר חזק ויותר נראה, והוא מקום הכוכב, ככה

[705] בכתוב: "אנכי".
[706] בכתוב: "יי".
[707] פירוש רי"א לספר דברים.

מכל היישוב בכללו נתייחד חלק ממנו מיוחס ומסוגל להראות מפעלי האלהות בו, והיא הארץ הנבחרת. ונתייחד עוד חלק ממנה ביתר שאת ומעלה ודבוק יותר גדול, והוא ההר חמד אלהים[708] לשבתו המקום אשר בחר לשכן שמו שם, והוא הר ציון אשר לכל היישוב בערך[709] מקום הכוכב בגלגל. וכמו שעינינו הרואות שנתיחדה ארץ ישראל מכל הארצות בשתצמיח בה צמח מיוחד, ועץ פרי לא יצמח בארץ אחרת, כמו כן נתיחדה ארץ ישראל בסגולה נפלאה להדבק באנשיה ההשגחה העליונה מבלי אמצעי.

ואמנם החסד העליון הזה, מהיותו יתעלה משגיח בלי אמצעי באומה זו, ובהורישו אותה הארץ המוכנת לזה, כבר גלתה התורה האלהית שזכתה האומה בזה מימי אברהם אבינו. כי כאשר נתיחד מכל אנשי דורו באמונת האל יתברך ועל דבר כבוד שמו, יצא מארצו ומולדתו לשבת בית בארץ[710] הקדושה ייעדו גומל הטובות יתברך בשלושה יעודים, כפי קדימתם הראויה אליהם בטבע ומעלה וסיבה. כי הנה ייעודו ראשונה – בזרע רב וקהל גוים[711] שיצאו ממנו כנגד המשפחה והקרובים אשר עזב ללכת לעבוד את בוראו. וזהו אומרו (בראשית יב, ב): "ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך". אחרי ייעודו בייעוד שני – שהוא בירושת הארץ הנבחרת כנגד בית אביו ארצו ואחוזתו, אשר עזב, והוא אומרו (בראשית יב, ו-ז) : "ויעבר אברם" וגו'; "וירא יי' אל אברם ויאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת" וגו'. וכדי שיהיה הזרע הקדוש המיועד לירש את הארץ – נולד בקדושה ובטהרה ציוה בברית מילה קודם לידת יצחק שנה אחת, כדי שתהיה יצירתו ותולדתו בקדושה. ואז בצוותו יתברך על זה הברית ייעדו בשני הייעודים הקודמים, והוסיף עליהם ייעוד שלישי והוא אומרו שמה (שם יז, ו): "והפרתי אותך[712] במאד מאד ונתתיך לגוים ומלכים מחלציך[713] יצאו", שהוא זכרון הייעוד הראשון שכבר ייעדו בזרע. ואומרו עוד (שם שם, ז): "והקימותי את בריתי ביני וביניך[714]" – ענייננו, שיקים עוד הייעוד השני שהוא ירושת הארץ שעליו כרת עמו ברית, ואומרו עוד: "להיות לך לאלהים" (שם) היה להודיעו, כי שני הייעודים אשר זכר אינם מכוונים לעצמם, כי אינם תכליות, אבל הם מכוונים בעבור תכלית אחר שהוא הייעוד השלישי. רוצה לומר, שיתייחדו להנהגתו יתברך בלי אמצעי ולא ימסרם לכוכב ומזל.

[708] לפי תהילים סח, יז.
[709] ביחס.
[710] לפי זכריה ה, יא.
[711] לפי ישעיה נ, ט.
[712] בכתוב: "אתך".
[713] בכתוב: "ממך".
[714] בכתוב: "בינך".

הנה התבאר מכל זה, שקודם מתן תורה זכתה האומה לג' החסדים האלה ביעודי השם, שהוא לרבוים, ולירושתם את הארץ, ולהיותם מיוחדים אל הנהגת השם יתברך. ועל שלוש אלה כיון השלם רבי עקיבא באומרו: "חביבין ישראל שנראו בנים למקום", כי להיותו אבינו עשה עמנו את הגדולות ואת הנוראות, שבשבעים נפש ירדו אבותינו למצרים, וישימנו השם ככוכבי השמים לרוב[715]. ולהיותו אבינו הורישנו ארצו ונחלתו ההר חמד אלהים[716] לשבתו צבי היא לכל הארצות. ולהיותו אבינו נתיחדו להנהגתו, ולא היה בינו ובינינו אמצעי אם בזמני ההשגחה, כי הולך לפניהם יי' כאב את בן ירצה[717]. ואם בזמני העונשים והגליות, כי כאשר ייסר איש את בנו יי' מיסרנו יי' אלהינו מיסרנו[718]. **הנה** אם כן הבניות מורה על התיחדות האומה להנהגתו יתברך מבין כל שאר האומות והחסד. והחיבה הראשונה מהצלם זכו אליה באמצעות אדם הראשון. והחיבה השניה הזאת מהתאחדות ההנהגה וההשגחה, זכו אליה בימי אברהם ובאמצעותו.

ואמנם החסד השלישי, שנמצא אחר זה והוא קבול התורה האלהית זכו אליה באמצעות משה בבואם אל הר סיני. ומזאת הבחינה היו החיבות שלושה. ולכן זכרם השלם רבי עקיבא בג' המאמרים האלה, והיה מכלל החיבה השנית הזאת שהודיעם השם יתברך שהיו בניו דבקים בו ונצחיים בהנהגתו ודבוקו, כמו שאמר (דברים יד, א-ב) : "בנים אתם ליי' אלהיכם לא תתגודדו[719] ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת. כי עם קדוש אתם ליי' אלהיך ובך בחר יי' להיות לו לעם סגולה[720] מכל העמים אשר על פני האדמה", שרמז בזה שבמיתתם גם כן יהיו דבקים בו. ולמעלת הראיה הזאת הביאה רבי עקיבא, ולא הביא פסוק (שמות ד, כב), "בני בכורי ישראל". **והותרו בזה השאלות ששית ושביעית.**

המאמר הרביעי הוא: "חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה" וכו'. וכבר זכרתי הבדל המאמר הזה והחיבה הזאת מהשנית[722] היא קודמת בזמן לשלישית[721], לפי שייחוד ההנהגה היא בימי אברהם ועל ידו וקבלת התורה היה על ידי משה. וגם כן קדמה לה קדימת סיבה לפי, שמפני דבקות ההשגחה העליונה באומה הוצרכה[723] אל התורה האלהית שתלמדה העבודה הראויה, וההכנה הצריכה להתמדת הדבוק וההשגחה

[715] לפי דברים א, י; דברים י, כב; דברים כח, סב.
[716] לפי תהילים סח, יז.
[717] לפי משלי ג, יב.
[718] לפי דברים ח, ה.
[719] בכתוב: "תתגדדו".
[720] בכתוב: "סגלה".
[721] קבול התורה.
[722] ירושת הארץ; דבקות ההשגחה העליונה.
[723] האומה.

האלהית ההיא. כי כמו שתיוחד אדמה אחת להוציא צמח מיוחד ועץ עושה פרי לא יצמח בארץ אחרת כמו שזכרתי למעלה, אבל יהיה כשתצטרף אל טבע הארץ וסגולתה העבודה הראויה לתת לה להולדת הצמח והפרי המשובח ההוא, ככה נתיחדה ארץ ישראל להדבק באנשיה ההשגחה האלהית בלי אמצעי, להצמיח בתוכה עץ החיים הנצחיים ועץ הדעת את יי' ואהבתו את עמו, כאשר תעזר הארץ עם המעשים והתורות הנבחרים מאתו יתברך, ומצויים ממנו אשר הם העבודה הראויה לארץ ההיא. ולא תצלח העבודה ההיא בארץ אחרת להוליד אותו הפרי האלהי כי אם בארץ הנבחרת, אבל בה[724] לא יצמח ולא יגדל מבלתי התורה והעבודה. ולכן נקראו משפטי התורה ומצוותיה: "משפט אלהי הארץ" (מלכים ב' יז, כו). והיו האריות הורגים את הגרים כשלא יעבדו את השם בארץ, וכמו שאמר הכוזרי, כי אין האדם מגיע את הענין האלהי, אלא בדבר אלהי. רצונו לומר, שבמעשים שיצווה בהם האלהים, וכפי שורשי תורתנו האמתית ההשגחה האלהית. והדבוק העליון אינו נקנה בלמוד שכלי ולא בחקירה רבה, כי אם בחסד אלהים, לפי שהתדבק האל הגדול הגבור והנורא[725] בנמצא שפל חומרי כאדם, הנה הוא דבר יצא מהטבע והגדולה שבפליאות. ולכן היה הלמוד וההתפלספות להגיע אליו שווא ודבר כזב[726]. והחקירה השכלית לקנין המעלה הזאת היא לא לעזר ולא להועיל. לכן תמצא שלא חלה הנבואה על חכמי האומות ועל פילוסופיהם עם כל מה שהפליגו בעיונם וחקירתם, וחלה פעמים רבות על הבלתי מוכנים מאומתנו, כמו שראינו בגדעון שהיה עובד אדמה, כעמוס נוקד "בנוקדים מתקוע" (עמוס א, א). ומי לנו גדול ממשה שנראה אליו האלהים בהיותו רועה את צאן יתרו חותנו. ואין כן הלמידה והעיון השכלי, כי לא ימצא באיש גרוע ההבנה גם בטבעו. והיה זה לפי שהעיון הוא לאדם מאשר הוא אדם[727], ויצטרך אם כן להבנת שכלי וצאתו מן הכוח אל הפעל.

אמנם הדבוק האלהי, וכל שכן הנבואה שהיא המעלה העליונה, אשר בו היא לאדם מהצד שהוא יותר מעולה מאדם, ולמעלה מהמנהג הטבעי, כי הוא אליו במה שהוא ישראל שיתחלף בזה תכליתו, כמו שיתחלף תכלית החי מהתכלית המדבר. ולכן תחול[728] עם המעשים הנרצים לפניו יתברך ועיון תורתו לה זולת זה מהלמוד העיוני, שאם הדבוק והנבואה הוא דבר למעלה מהטבע נקנה על דרך החסד האלהי, איך יושג

[724] בארץ הנבחרת.
[725] לפי נחמיה ט, לב.
[726] לפי משלי ל, ח.
[727] לפי קהלת ו, י.
[728] הדבקות והנבואה האלהית.

בלמוד. ולזה לא בא בתורת משה רבינו עליו השלום דברים עיונים בדרך החקירה, ולא נעשו שמה מופתים וראיות בדרושים העליונים, אבל באו האמתיות בדרך הודעה מקובלת להיות ההצלחה למעלה מן השכל לא יצטרך לקנינה, כי אם האמונה והציור בתולדות הדרושים, שהעמידתנו התורה עליהם עם כשרון המעשים הרצויים לפניו יתברך, ומצויים ממנו לא במופתים, והטענות המביאים אליהם כפי הסברא והחקירה השכלית. ולכן אמר המשורר (תהילים קיט, ל): "דרך אמונה בחרתי", ואמר (שם שם, קיג): "סעפים שנאתי". וזה שורש גדול נצטרך אליו בעניני תורתנו עם היות הפך דעת החוקר ן' רשד, אם במה שאמר בספר 'חוש ומוחש', שמי שחשב שהידיעה איפשר שתהיה בזולת למידה – הוא דעת בטל. ומה שאמר גם כן באגרת אפשרות הדבקות, שההצלחה האמתית היא נקנית – בלמידה ועיון.

הנה כאשר התחלפה הצלחתנו האלהית מההצלחה הפילוסופית, ככה יתחלפו אופני קנינם. כי הצלחתנו נקנית על דרך השפע מאתו יתברך יתעלה, והצלחתנו על דרך הלמוד מבני אדם ומדרך החושים. ולפי שרצה הקב"ה לזכות את ישראל וליחדם להנהגתו – נתן בידם נר דלוק להאיר להם ללכת דרך ישרה לעמוד בהיכלו, והיא התורה כי נר מצוה תורה אור[729]. וכאילו הודיעה האל יתברך שלא יספיק שכלם כפי טבעו להדבק בו מבלי אמצעי כי אם באמצעות התורה, שהוא הכלי שנברא מאתו יתברך להגיע בו אל השלמות והדבוק העליון, וכמו שאמר אדון הנביאים על זה (דברים י, יב-יג): ועתה ישראל מה יי' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה את יי' אלהיך ללכת בדרכיו ולאהבה אותו ולעבוד את יי' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ולשמור את מצות יי' וגו'. ועל זה אמר השלם רבי עקיבא: "חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה". כי הנה קרא את התורה 'כלי', לפי שהיא כלי עשאו הברוך הוא בחכמתו להגיע ישראל באמצעותו להדבק בו, והיא היתה תכלית החיבה, שלא די שעשה עמהם חסד ליחדם להנהגתו ולדבוקו, אבל גם נתן בידם הכלים והאמצעיים לקנין שלימותם. ולפי שלא היו מפעל השכל האנושי, כי אם מהציור האלהי, לכן אמר: "שניתן להם כלי חמדה", כלומר שניתן להם מן השמים למעלה מן השכל האנושי. וכלל עוד בזה שזכו כולם למעלת הנבואה בקבלתם בסיני הדברות האלהיות, כי בזה מהחבה העצומה מה שלא יעלם. ולכן אמר: "חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה". רוצה לומר, שלא נתן אותו 'כלי' למשה שיתנהו וילמדהו אליהם, אבל להם עצמם נתן אותו – 'כלי חמדה'. ולפי שהכלים להיותם דברים בלתי מכוונים לעצמם, כי אם לעשות דבר אחר בהם, לא תמצא החמדה בכלים עצמם כי אם

[729] לפי משלי ו, כג.

במה שיגיע באמצעותם. לכן אמר שאין כן התורה ,כי היא 'כלי' לפעול ולקנות הדבוק האלהי העליון, ואף על פי שהיא 'כלי חמדה' – בעצמה דבר חמדה. כי הדבר הנכבד והחשוב בעצמו הוא הנחמד. ומדברי אדוננו משה לקח רבי עקיבא שאמר (דברים ד, ז-ח): "כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים[731] אליו" וגו'; "ומי גוי גדול אשר לו חוקים[730] ומשפטים צדיקים". רוצה לומר, שהמצוות הם כלים להתקרב האדם אל בוראו, והם בעצמם צדיקים וטובים, ולכן אמר: "שניתן להם כלי חמדה".

ואמנם אומרו: "שבו נברא העולם", כתבו המפרשים שבבריאת העולם כתיב (בראשית א, לא): "והנה טוב מאד", וכן כתיב (משלי ד, ב): "כי לקח טוב" רוצה לומר – לקח שבו נברא טוב. ויש מהם שאמרו שהתורה היתה תכלית העולם, ושעל זה אמרו במדרש (בראשית רבה פ' א): פתח רבי הושעיה רבה "ואהיה אצלו אמון" (משלי ח, ל) – אמון אומנות אמרה תורה, אני הייתי כלי אומנותו של הקב"ה בי נסתכל הקב"ה וברא העולם. בנוהג שבעולם מלך בונה פלטרין אינו בונה אותו מדעת עצמו, והאומן בונה אותו מתוך דפרטאות ופנקסות שיש לו ששם רואה, איך עושה חדרים, ואיך עושה פשפשים, כך הקב"ה נסתכל בתורה וברא העולם. וכמו שאמרו[732] גם כן: "אם בחוקותי[733] תלכו" (ויקרא כו, ג) – חוקות שחקקתי בהם שמים וארץ, חוקות שחקקתי בהם את הים.

ונראה לי שהמפרשים לא ירדו לסוף דעתו של רבי עקיבא במשנתנו, ולא לדעת רבי אושעיה ושאר החכמים. ושכוונתם באמת היא שהבריאה הכוללת נעשתה ברצון פשוט מאתו יתברך, שרצה וגזר בבריאת הנמצאות, כדי שיקנו מציאות טוב ושלמות ויכוונו לעבודתו ולהדמות אליו, וכמאמר הנביא (ישעיה מג, ז): "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו". ולכן תרגם הירושלמי: "בראשית ברא אלהים" – 'בחכמתא' שהוא הציור הקודם למעשה. והנה אמר השלם רבי עקיבא שכמו שהקב"ה בציורו ורצונו נתן מציאות הדברים הנעדרים והשלים אותם, והוא אומרו (בראשית א, לא): "וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד". והציור ההוא שרצה וגזרה חכמתו היה ה'כלי' שבו נברא העולם, כדי להגיעו אל הטוב ככה נתן לישראל התורה שאינה דבר מפעל השכל האנושי, אבל היא ציור השם יתברך ורצונו היה, כדי שבאותו ציור ורצון אלהי אשר בידם, יגיעו ויבואו אל המציאות והטוב האמתי.

[730] בכתוב: "חקים".
[731] בכתוב: "קרבים".
[732] ויקרא רבה פר' בחוקותי, סי' ד'.
[733] בכתוב: "בחקתי".

הנה אם כן הציור והרצון האלהי - 'כלי' שבו נברא העולם. והוא עצמו היה סידור התורה שנתן לישראל, כדי שבו יבראו עולמם ויקנו טובם ושלמותם. וזה כולו להודיע מעלת התורה האלהית שאינה כי אם רצונו וציורו יתברך, ושהיא מטבע סידור הבריאה הראשונה, ושהיתה חיבה יתירה במה שהודיע זה לישראל, כדי שתתיקר בעיניהם התורה ומצוותיה. והביא ראיה לזה מפסוק (משלי ד, ב) "כי לקח טוב נתתי לכם" - שהתורה היא לקיחה ותגיעם אל הטוב. וזה עצמו כוונת רבי אושעיא שנסתכל הברוך הוא בתורה וברא את העולם שהוא רמז לציורו ורצונו כי כל אשר חפץ יי' עשה בשמים ובארץ[735] והוא עצמו אומרם, שהתורה קדמה לעולם שהיא ציורו יתברך. ואומרם[734]: חוקות שחקקתי בהם שמים וארץ. **והותר הספק השמיני**.

המאמר החמישי הוא: "הכל צפוי והרשות נתונה" וכו'. ואמר לענין הדין שראוי שיאמן האדם בענינו ארבע אמונות אמתיות:

הראשונה - היא הידיעה האלהית בעניני האדם. ואמר הרב בפרק ע"ז חלק ג', שהפילוסופים דברו על השם יתברך בידיעתו לכל אשר זולתו סיבה גדולה מאד, וכשלו כשלון אין תקומה להם ממנו, כי מהם סילקו הידיעה האלהית בכלל בעולם השפל. ומהם אמרו שהוא יתברך יודע המינים בלבד ולא האישים. ואמרו קצתם שאינו יודע דבר זולת עצמו בשום צד, כדי שלא יהא ריבוי ידיעות במחשבתו. אמנם תורתנו האלהית השרישתנו באמתת האמונה הזאת בשלושה עיקרים: האחד - שידיעתו יתברך מקפת במינים בכללותם, וגם כן בפרטים לפרטיותם, ואישיהם כל אחד בפני עצמו. ואף שיהיו בלתי בעלי תכלית - תקיף ידיעתו בהם, כי ידיעתו הוא בלתי בעל תכלית גם כן. והעיקר השני - שהוא יודע העתידות והדברים כולם קודם היותם, וידיעתו מקפת בנמצא ובמה שלא נמצא עדיין. והעיקר השלישי - שידיעתו יתברך תקיף בחלק המגיע ויוצא למציאות משני חלקי האיפשר העתיד להיות, מבלי שישתנה טבע האיפשר. כאילו תאמר שידע ראובן אם יהיה צדיק או רשע, ועם כל זה ישאר ראובן בבחירתו לפעול מה שירצה. וכבר התבארו שלושת העיקרים האלה, לפי שורשי התורה וסיפוריה וייעודיה. אם הראשון מהשגת הפרטים כמאמר הנביא (ירמיה לב, יט): "גדול העצה ורב העלילה אשר עיניך פקוחות[736] על כל דרכי בני אדם לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו". ואמר (דה"י א' כח, ט): "כל לבבות דורש יי' וכל יצר מחשבות מבין". ומשה אדוננו (שמות כ, ז): "כי לא

[734] בראשית רבה פר' בחוקותי סי' ד.
[735] לפי תהילים קטו, ג.
[736] בכתוב: 'פקחות'.

ינקה יי' את אשר ישא את שמו לשוא". ובדברי הברית (דברים כט, יז): "פן יש בכם איש או אשה או משפחה או שבט" וגו', להגיד שידיעתו תקיף בכלל ובפרט.

ואמנם השני – והוא ידיעתו במה שלא נמצא עדיין, הוא מבואר מהייעודים כולם. ואל משה אמר (דברים לא, טז): "הנך שוכב עם אבותיך[737] וקם העם הזה וזנה". והנביא אמר (עמוס ג, ז): "כי לא יעשה יי' אלהים דבר כי אם גלה סודו אל עבדיו הנביאים". ואף בדברים האפשריים הבחיריים באמרו (שמות ג, יט): ו"לא יתן אתכם מלך מצרים להלוך[738] ולא ביד חזקה". והתורה כולה מלאה מזה. ואם נמצאו כתובים יראה מהם חלוף זה כגון: "עתה ידעתי" (בראשית כב, יב)[739]; "ארדה נא ואראה" (שם יח, כא), כבר ביארו זכרונם לברכה שדברה התורה כלשון בני אדם (נדרים ג, ע"א).

ואמנם השלישי – והוא ידיעתו יתברך בחלקי האיפשר החלק המגיע מהם מבלי שישנה טבע האיפשר, הוא מבואר החיוב שאם לא היה כן, הנה לא תפול הצוואה במצוות ובאזהרות התורה, אם לא היה המצווה רצוני לא אנוס ומוכרח. ולפי שראיתי מהמתעקשים שהשתדלו לבאר ייעודי התורה שהם תנאיים, שא נא עיניך[740] וראה פרשה קטנה תבאר העיקר הזה באר היטב, בסוף פרשת וילך שנאמר (דברים לא, יט-כא): "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם למען תהיה לי השירה הזאת לעד בבני ישראל, כי אביאנו אל האדמה אשר נשבעתי לאבותיו[741]" וגו'. ופנה אל אלהים אחרים... והיה כי תמצאן אותו רעות רבות וצרות, וענתה השירה הזאת לפניו לעד, כי לא תשכח מפי זרעו כי ידעתי את יצרו אשר הוא עושה[742] היום בטרם אביאנו אל הארץ אשר נשבעתי". כי לפי שהיה הייעוד הזה הגדת העתיד בידיעה עליונה משארת טבע האיפשרות והבחירה ציוה על השירה שתהיה עדות בדבר הזה. כי היא תעיד שקודם העברת הירדן הגיד השם יתברך שיבואו וירשו הארץ שנשבע לאבותיו, ושתהיה ארץ זבת חלב ודבש[743]. ותעיד עוד שהקיפה ידיעתו יתברך במה שיהיה מחטאתם והוא אומרו: "ופנה אל אלהים אחרים" וגו'. ותעיד עוד על עונשם וזהו: "והיה כי תמצאן אותו רעות רבות וצרות". ועל הכל אמר: "וענתה השירה הזאת לפניו לעד". ולפי שלא יאמרו שבהיות הדברים ההם בידיעתו יתברך, כבר יהיו מחוייבים

[737] בכתוב: "שכב עם אבתיך".
[738] בכתוב: 'להלך'.
[739] ראה גם: שמות יח, יא; תהילים כ, ז.
[740] לפי בראשית יג, יד; לא, יב.
[741] בכתוב: 'אבתיו'.
[742] בכתוב: 'עשה'.
[743] עפ"י שמות ג, ח. ועוד.

ומוכרחים לא בחיריים, ולכן אמר שההודעה ההיא אינה ממה שתכריח אחד משני קצוות האיפשר, כי הם תמיד בבחירתו ויצרו[744]. ואמנם השם יתברך ידע את יצר לב בני ישראל ובחירתם ומה שיבחרו בו. והידיעה ההיא אינה לבד בשעת המעשה כי אם גם כן קודם אליו, כי היום הזה בטרם יבואו אל הארץ ידע יתברך מה שיעשו באורך הזמנים בהיותם בארץ, וזהו: "כי ידעתי את יצרו". רוצה לומר יצר ובחירה נפשיית בלי ספק תמצא בו וידיעתי מקפת משגת אותו קודם היותו. ולפי זה הפירוש לא עשה בזה הקב"ה קל וחומר מיצרם הרע, שהיה להם קודם הכנסם לארץ, למה שיהיה להם אחרי בואם שמה, אבל הוא הגדת העתיד. וביאור שאינו מכריח טבע האיפשר ועצמות הבחירה.

ועל שלושת העיקרים[745] האלה אשר עליהם תסוב אמונת הידיעה האלהית אמר השלם רבי עקיבא: "הכל צפוי". והנה אמר: "הכל צפוי" בלשון נפעל, לפי שהיתה כוונתו להשריש פינת הידיעה העליונה, וכאילו אמר "הכל צפוי" מהצופה העומד למעלה. כי הצופה הוא המביט ורואה הדברים ממקום גבוה ורחוק קודם שיגיעו לעיר, ולכן נקרא הנביא צופה, לפי שצופה ורואה העתידות קודם היותם. ואמר: "הכל צפוי" בלשון סתמי כנגד הסיבות האמצעיות שיש בדברים, כחיות שראה זכריה, ועליהם אמר שלמה (קהלת ה, ז): כי גבוה מעל גבוה שומר וגבוהים עליהם.

וכבר עשו הפילוסופים כנגד העיקרים האלה ספקות: האחד – שהדברים הפרטיים החומריים הם בלתי מושגים כי אם בכוח היולאני, כמו החוש והדמיון. וכיון שאין בו יתברך כוח היולאני יתחייב שלא ישיג הדברים הפרטיים. והב' – שהדברים הפרטיים הם מתחדשים באמצעות הזמן אשר הוא מקרה ימשך לתנועה, והשם יתברך אינו נופל תחת הזמן ולכן לא ישיגם. והג' - שהיודע משתלם בידוע ומתעצם בו, ואם השם ידע הפרטים יתחייב שישתלם בהם, ואיך ישתלם ויתעצם הנכבד בפחות ויהיה בו רבוי עצמים כמספר הידועים. והד' – רוע הסדור הנמצא במין האנושי שיש צדיקים שמגיע אליהם כמעשה הרשעים ובהפך. וראו שמוטב שיאמרו שהוא אינו יודע באלה הדברים, ולא משגיח בם משיאמרו שהוא יודעם ומסדרם על זה האופן מהעוול. הה' – שאם היתה ידיעתו מקפת בדברים העתידים קודם היותם ואחר היותם, הנה יהיה שינוי בידיעתו מאשר יהיה בעתיד. ולמה שיהיה אחרי צאתו לפועל גם שהידיעה האמתית היא הסכמת אל המציאות, לפי שהאמת הוא הסכמת מה שבנפש עם מה שהוא חוץ לנפש, ולא תקרא ידיעה בדבר שאינו נמצא כי אם אומד או מחשבה. הששית – שאם היה יודע

[744] של האדם.
[745] האמונות.

בהגעת אחד מחלקי האיפשר וישאר סותרו, איפשר כשנניח שהסותר ההוא יצא לפועל לא יקרה מהנחתו בטל. וכשיהיה הפך הידיעה האלהית לא תהיה הידיעה הקודמת ידיעה כי אם אומד מוטעה, וכל זה בתכלית הביטול והגנות. אלה הם כללי הספקות אשר הניחו בפנה הזאת.

ומחכמי אומתנו אשר לחצתם התורה, חשבו להעמיד חזון ונכשלו במה שהניחו ידיעתו הפרטים לא במה שהם פרטים. אבל במה שהם חלקי הכוללים והכוללים מהצד שהם שלימות קצתם, והוא הצד אשר הם בו מתאחדים כפי הסדור הכולל אשר בעצם השם יתברך. ודמו להסביר פנים בזה לתורה ולעיון. וכבר ביאר הרב חסדאי במאמר ב' כ"א מספרו, איך לא הרויחו בזה כלל ושיתחייבו אליהם ביטולים גדולים, ושכל דבריהם כפירה והריסה בכל עיקרי הדת. אבל גם הוא התעצם להמציא דרך אחר להתיר הספיקות, והוא שידיעתו יתעלה נבדלת מידיעתנו במה שידיעתנו קנויה אצולה ומסובבת מהנמצאים הידועים באמצעות החוש והדמיון. וידיעתו יתברך אינה כן, כי היא סיבה למציאות הדברים ועצמותם נקנה בידיעתו ורצונו. ולכן הקדוש ברוך הוא בידיעת עצמו ורצונו וציורו ידע הדברים הנמשכים ממנו, ואין ידיעתו תלויה בנמצאים. אבל הנמצאים תלויים בידיעתו. וגם זה מדברי הרב המורה הוא בפרק כ"א חלק ג' כמו שאבאר, אבל הוסיף עליו הרב חסדאי להעלות ארוכה ומרפה[746] להסכמת הידיעה האלהית עם הבחירה האינושית, מה שכתב אבוחמד באלהיות שטבע האיפשר נמצא בדברים מפאת עצמם ובלתי נמצא בבחינת סבותיהם, כי הם אפשריים מצד עצמם ומחוייבים מצד סבתם, ושמה שנודע לאל יתברך הוא מצד חיוב הסיבות, ולכן תצדק ידיעתו תמיד.

ואמנם אופן האיפשרות והבחירה היא מצד הדבר עצמו מבלתי בחינה בסיבותיו. ובאמת על ההוספה נאמר (סנהדרין כט, ע"א): "כל המוסיף גורע" והוא בכלל – "אל תוסף על דבריו פן יוכיח בך ונכזבת" (משלי ל, ו). לפי, שבהיות הדבר מוכרח ומחוייב מצד סיבותיו, אי זה איפשרות ישאר לו מצד עצמו שבעברו יקרא האדם בחיריי כפי האמת. האם סכלות הסיבות יקרא איפשרות? ואם היו הדברים מחוייבים מצד סבותיהם, היאך תפול עליהם המצוה והאזהרה? כי הנה האיפשרות אשר להם מצד עצמם אינו כלל, כיון שמפאת סבותיהם הם מחוייבים. ומה יהיה ענין אומרו (בראשית יח, כא): "ארדה נא ואראה", אם עשו אם לא עשו בהיות הדברים מחוייבים כפי סיבותיהם העליונות. וכמה מההרחקות והנזיקים יתחייבו מהדעת הזה משורשי התורה האלהית. ואבוחמד

[746] לפי ירמיה לג, ו.

אמרו עוד בטענה השלישית אשר במאמר השלישי אשר ב'תוארים'. והרב חסדאי הודה, כי פרסום הדעת הזה מזיק להמון למה שיחשבו התנצלות לעושי הרעה, ולא ירגישו שהעונש נמשך מהעבירות בהמשך המסובב מן הסיבה וכו'.

ואני אומר שלא לבד להמון, אבל גם למעמיקי העיון לא יאות הדעת הזה. לא באופן הידיעה ולא באופן העונש. וגם אני ראיתי ספר כתב חכם מהאחרונים עיניו בראשו[747], יודע דעת עליון[748], ומקובל וחסיד גדול, והיה דעתו שהקב"ה לא היה יודע הדברים העתידים להיות כי אם הנמצאים בעת מציאותם. והביא ראיה לזה מ"עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה" (בראשית כב, יב), ומן – "וירד יי' לראות[749] את העיר" (בראשית יא, ה). ומן – "ארדה נא ואראה" (בראשית יח, כא), שנאמר בסדום. ומן – "כי מנסה יי' אלהיכם אתכם" וגו' (דברים יג, ד). ומן – "לנסות בם את ישראל" (שופטים ג, א). ופירש: "הכל צפוי" – בשעת המעשה כמו "עין רואה ואוזן שומעת".

נעותי משמוע אדם מזרע ישראל וחכמיו יפול אל הפחת[750] אשר כזה. ומה יעשה לנבואות בלעם ולפרשה "והיה כי יבואו[751] עליך כל הדברים האלה הברכה" (דברים ל, א) וגו'. ושירת האזינו ונבואות הנביאים כולם בין שיהיו גזירות, או יהיו הגדת העתידות בלבד, אין ספק שכולם הם ידיעה עתידה בדברים אפשרים. ואמנם דעת הרלב"ג כבר גילה אותו בפירוש: "ארדה נא ואראה" בפרשת וירא אליו יי' בתועלת הי"ו בדעות, ובג' מספר מלחמות אשר לו, ואומר לא אזכרהו ולא אדבר בשמו.

עלינו לשבח אל הרב המורה שקדש שם שמים ברבים בדרוש הזה, והודה ולא בוש תכלית קצורינו באלו הענינים. כי הוא כתב בפרק י"ט חלק ג', שמושכל ראשון הוא בלא ספק שהשם יתברך ימצאו לו כל השלמיות וירוחקו ממנו כל החסרונות. ולכן היה הסכלות וחסרון הידיעה באי זה דבר שיהיה כללי או פרטי, חסרון גדול בחוקו יתברך, ושמה שהביא קצת מאנשי העיון להתגבר ולומר: ידע זה ולא ידע זה מה שדמוהו מהעדר סידור עניני בני אדם. וכמו שאמר (תהילים עג, יא-יז): "ואמרו איכה ידע אל ויש דעה בעליון. הנה אלה רשעים ושלוי עולם השגו חיל אך ריק זכיתי לבבי" וגו', וסוף המאמר: "ואחשבה לדעת זאת עמל היא בעיני עד אבא אל מקדשי אל" וגו'. להגיד כי רוע הסידור יש אצלו יתעלה סיבה והיא מפעל האדם ובחירתו. ואין ראוי מפני זה ליחס לו יתעלה

[747] לפי קהלת ב, יד.
[748] לפי במדבר כד, טז.
[749] בכתוב: 'לראת'.
[750] לפי ישעיה כד, יח.
[751] בכתוב: 'יבאו'.

חסרון הסכלות והעדר הידיעה. והנביא מלאכי (מלאכי ג, יג), זכר כזה בעצמו בפרשת "חזקו עלי דבריכם". ודוד המלך עליו השלום פרסם זה הדעת גם כן באומרו (תהילים צד, ו-ט): "אלמנה וגר יהרוגו[752] ויתומים ירצחו ויאמרו לא יראה יה ולא יבין אלהי יעקב". ועשה כנגדם טענה באומרו (שם צד, ח): "בינו בוערים[753] בעם" וגו' וכתיב: הנוטע אוזן הלא ישמע אם יוצר עין הלא יביט (שם שם ט). רוצה לומר, שכל פועל כלי מן הכלים, אם לא היה מצוייר אצלו הפעל הנעשה בכלי ההוא, לא היה יכול לעשות לו כלי כענין הנפח, שאם לא ייצייר ענין התפירה לא יעשה המחט בתבונה שתשלם בה התפירה. ואם היה השגת הראות נעלם מהשם יתברך ולא ידעהו, איך המציא זה הכלי המוכן להשגת הראות. האם היה זה במקרה אינו כי אם מן הטבע בעל שכל והנהגה. ולכן יחייב שנודה בהתחלה שכלית אשר הטביע אלו הכוחות בכל מה שנמצא בו. ולא יתכן זה, אלא אם ידעהו ויציירהו. ולכן ביאר המשורר שחסרון דעתנו ומחשבותינו, יחדש הספקות האלה באומרו (תהילים צד, יא): "יי' יודע מחשבות[754] אדם כי המה הבל". והפליג הרב במשל אשר הביא בפרק כ"א לבאר, שיש הפרש בין ידיעת העושה במה שעשה, ובין ידיעת זולתו בעשוי ההוא, כמו שביאר ממשל ארון המשקלים. וסוף דבריו שאנחנו שנדע מפני ההסתכלות בנמצאות לא נוכל לדעת מה שעתיד להיות, ולא מה שאין לו תכלית, וידיעותינו מתחדשות מתרבות ומשתנות, והוא יתעלה אינו כן שלא ידע הדברים מצידם, ולא תתחדש בו ידיעה אחרי מציאותם עד שיפול בו הרבוי והחדוש השנוי. אבל הדברים ההם נמשכים אחר ידיעתו הקודמת המושכת אותם, כפי מה שהם עליו אם מציאות נבדל, או בעל חומר קיים, או מציאות בעל חומר משתנה האישים נמשך אחר סדר.

ואני מוסיף על ההקדמה האמתית הזאת, ומצרף אליה הקדמה אחרת אמתית מקובלת באומה, והיא שהנפש השכלית שהיא צורת האדם, היא עצם רוחני נברא בבריאת העולם בפרטיותו נמצא, ועומד בעצמו קודם שיחול בגוף ונשאר אחרי הפסדו.

ועם שתי ההקדמות האלה הנה נשיב לששת הספיקות אשר העירו הפילוסופים בפנת הידיעה האלהית:

אם האחד – שהדברים הפרטיים הם בלתי מושגים כי אם בכוח היולאני, נאמר שזה יצדק באדם, לפי שמושגיו כולם הם באמצעות החוש. אמנם האל יתעלה, הנה הוא ישיג פרטי בני אדם וידעם מפאת הנפש השכלית אשר בם, שהיא רוחנית ופרטית בעצמה,

[752] בכתוב: 'יהרגו'.
[753] בכתוב: "בערים".
[754] בכתוב: 'מחשבות'.

ולא תושג בחושים. והנה ההשגה כפי עצמותה היא מטבע הנבדלים, ואם נמצאה באדם באמצעות החושים הנה הוא לחסרונו, ואיך נחשוב מפני זה שלא ישיג המשיג כי אם בחושים. והענין שווה אל חלוש הראות הבלתי רואה כי אם בזכוכית. וסובר כי מי שאין לו זכוכית לא יוכל לראות, או הקטע ברגליו, או הפסח ההולך אחר משענתו, וחושב שמי שאין לו משענת הקנה לא ימיש[755] ממקומו שזו וזו סכלות נפלאה, כי ודאי אלו ההשגות שאנחנו משיגים בהרגשותינו הם שלימות אלינו נמשך ומושפע ממקור השלימות המוחלט יתעלה, כמו שהראות אל חלוש הראות הוא קצת שלימות מהראות השלם. וגם ההליכה על המשענת הוא חלק מההליכה השלימה, והוא מבואר שאין הראות מושפע בעצם החוש החומרי, אבל הוא כלי יועיל לקבל בו הנמצא היוליאני זה הכוח כמו שהזכוכית אינו פועל הראות, אבל יועיל לשיראה בו חלוש הראות. וזה מבואר כי ההמצא בנו אלו הכוחות החסרות יעיד עדות ברורה שימצאו בעצם וראשונה על השלימות כפועל ומשפיע אותם, אלא שבו ימצאו בזולת אלו הכלים מבלי חסרון מה שבנו לחסרוננו, אי איפשר להמצא, אלא באותם הכלים והחסרונות, כמו שבאיש הבריא ימצאו הראות וההליכה מזולת כלים חיצוניים, ובחסרי הכוחות לא ימצאו, אלא בם וכל כיוצא בזה. והוא מבואר האימות והבירור שאם לא תאמר כן, הנה היה הנמצא החומרי יותר שלם מהפועל הראשון יתעלה, אם לא היה משיג הנמצאים האלה כמוהו. וכבר הלעיג על זה המשורר באומרו (תהילים צד, ח): "בינו בוערים[756] בעם וכו' הנוטע אוזן[757] הלא ישמע" וכו', כמו שזכר. הנה אם כן השם יתברך יוכל להשיג האדם מצד נפשו, וגם מצד גשמו בזולת כלים חומרים, כל שכן בידיעת עצמו.

ואמנם אל השני – שהדברים הפרטיים הם מתחדשים באמצעות הזמן שהוא מקרה נמשך לתנועה. נאמר שידיעתו יתברך אינה קנויה מהדברים לשתהיה תחת הזמן, כי היא קודמת למציאותם – סיבה אליהם.

ואם לשלישי – שהיודע ישתלם בידוע ומתרבה בהתרבותו. הנה להיות ידיעת השם רצונו וציורו מקנה מציאות לדברים ואינה קנויה מהם, לא ימשך שישתלם הנכבד בפחות, כי ידיעתו אינה נאצלת מזולתו, ואינו מתעצם בזולתו. ורבוי הידיעות הם מתאחדים בו כפי אחדות ציורו וסידור רצונו, והוא מקנה העצמות לדברים מקור ומבוע אחד פשוט לכולם, אשר ברצונו הקדום העצמי מקנה מציאות לזולתו. אחד היה או רבים, כל שכן

[755] לפי שמות יג, כב; לג, יא.
[756] בכתוב: 'בערים'.
[757] בכתוב: "הנטע אזן".

שההקדמה ההיא מהיות היודע מתעצם בידוע אינה מקובלת אצלינו בעלי התורה. והרב חסדאי ביטל אותה בטענות צודקות בכלל הששי מהמאמר השני מספרו.

ואם הרביעי – מרוע הסידור שיחשב בבני אדם. הנה כשיתבאר שהסידור הוא בתכלית הטוב יסולק הספק ההוא. ואני אעיר עליו בשורש האמונה השלישית מזה המאמר אשר אני בביאורו.

ואם החמישי – מהיות ידיעתו תלויה במה שלא נמצא ושישתנה בצאתו לפעל. נאמר שהידיעה האלהית כבר תהיה לדבר נמצא, שהוא הנפש וכל העתיד לבא עליה הלא הוא בידיעתו הקדומה. ולכן אין ידיעתו נתלית במה שלא נמצא, ולא יקרה בה שינוי עם היציאה לפעל כל שכן שההקדמה האומרת, שהידיעה האמתית ראוי שתהיה לדבר נמצא תצדק בידיעתנו הקנויה מהדברים הנמצאים. אבל בידיעתו יתעלה המקנה מציאות לדברים, הוא מאמר הטעאיי[758] למה שידיעתו בדברים היא לדבר היותר משובח שימצא, שהוא עצמות השם וציורו המקנה המציאות לדברים ההם. וכאשר היו ברצונו הקדום כל הדברים, הנה היות הדבר בעת הוא שהיה לא יקרה מזה שינוי בעצמות ידיעתו.

ואמנם אל הספק הששי – מהסכמת הבחירה האנושית הגמורה עם הידיעה האלהית הברורה. על זה הגדיל עצה הפליא תושיה[759] הרב המורה באומרו שסיבת כל מה שנכשלו בו המתפקרים בפנת הידיעה האלהית, היה היקש שעשו בין ידיעתנו לידיעתו יתעלה, וחשבו שמה שיתחייב מהספק בידיעתנו יתחייב בידיעתו. והוא היקש הטעאיי, לפי שהפילוסופים עצמם ביארו במופת שהשם יתעלה אין רבוי בו, אבל מדעו הוא עצמו ועצמו הוא מדעו והם עצמם אמרו וביארו במופת חותך שאי אפשר לנו להשיג אמתת עצמו כפי מה שהוא עליו. ואיך אם כן חשבו להשיג לצייר אופן ידיעתו בהיות שהיא אינה דבר חוץ מעצמו והקיצור אשר קצר יד שכלינו מהשיג עצמו הוא עצמו מהשיג ידיעתו בנמצאות איך היא? ואיך יעשו הקש מידיעתנו בהיות שאין שתוף ביניהם, כמו שאין שום שתוף בין עצמנו לעצמו[760]? ואם אין דבר שיכללם כי אם השם בלבד, איך יצדקו הטענות והספקות שיסודם ההקש? וכמו שביאר הנביא באומרו (ישעיה נה, ח-ט): "כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי. כי גבהו שמים מארץ כן גבהו דרכי מדרכיכם ומחשבותי ממחשבותיכם". וכמו שהאריך הרב בזה דברי שלום ואמת בפרק עשרים מאותו חלק.

[758] מטעה.
[759] לפי ישעיה כח, כט.
[760] הקב"ה.

אמנם הרלב"ג התחכם בספר המלחמות אשר לו, ודימה לסתור החומה הנשגבה הזאת מגדל עוז[761] שם יי', שבנה הרב סביב התורה לשמירתה בעשותו שתי הקדמות: האחת – שאי איפשר שיהיה השיתוף בין ידיעתו לידיעתנו שיתוף השם הגמור, כי אם בקדימה ואיחור, לפי שכאשר נשלול מהשם יתברך דבר מהדברים הנמצאים בנו, כבר נתחייב או נשלול המובן אצלינו בדבר ההוא, כי לא נתחייב או נשלול השם בלבד. ולזה יראה שאנחנו כשניחס הידיעה לשם יתברך שכבר נחייב לו עניינה, והוא העדר הסכלות לא השם בלבד זולת הענין. ואם תאמר שהידיעה בו יתברך ובנו בקדימה ואיחור לא יצאנו אם כן מכלל ההיקשא מידיעתו לידיעתנו. וההקדמה השנית – שמה שהוא אצלינו מבוכה או טעות, אי איפשר שיהיה ידיעה בחוקו יתברך. ולכן בהיות ידיעתו יתברך בהגעת חלק מחלקי האיפשר וישאר סותרו איפשר. הנה כשיצא לפעל אותו הסותר, תהיה הידיעה הקודמת שקר בהכרח, כאילו תאמר שאם היתה הידיעה בראובן שיטה את הצדק ולא אל הרשע, ואחרי כן הוא בבחירתו ירשיע לחטוא. הנה הידיעה הקודמת שהוא יטה אל הצדק היתה בהכרח מבוכה או טעות, ואיך יהיה אם כן ידיעה ושלימות אצל השם. וכמו שהאריך בזה מאד.

אבל טענותיו הבל המה מעשה תעתועים[762], לפי שהדבר שיאמר בקדימה ואיחור, הוא הנמצא בענינו בנושאים מחולפים[763] בפחות ויתר, כשם הנמצא הנאמר בעצם, ובשאר המאמרות שהוא מורה בכולם על ענין אחד, שהוא המציאות וההיות, אלא שיתחלף בפחות ויתר. וכאשר היה שם הידיעה הנאמר בו יתברך נרצה בו עצמותו ומהותו, והיה בתכלית המרחק והחלוף מענין הידיעה הנאמרת בנו, הנה הוא מחוייב שלא יאמר שם הידיעה בענין בהקדמה ואיחור, כי אם בשתוף השם בלבד כדברי הרב. כי עם היות שהעדר הסכלות יאמר בקדימה ואיחור, הנה שם הידיעה שהיא הוראה חיובית, אי איפשר כי אם בשתוף השם הגמור ונתכוונו אם כן דברי הרב שתהיה בהקדמה הראשונה.

ואמנם ההקדמה השנית האומרת שמה שהוא אצלינו מבוכה או טעות אי איפשר שיהיה ידיעה בחוק השם היא אמתית, אלא שאנחנו לא נאמר שישתנה דבר מטבע האיפשר והבחירה, כי היא על כל פנים במקומה עומדת. אבל יפול הספק באופן ידיעתו יתברך, איך ידע החלק אשר תיפול בו הבחירה, בהשאר סותרו איפשר מטבעו. ואם הנחנוהו נמצא, האם תשתנה הידיעה האלהית או יקרה בה השקר והכזב. ועל זה יאמר הרב שאין

[761] לפי שופטים ט, נא.
[762] לפי ירמיה י, טו.
[763] שונים.

עלינו להפליא אם לא נדעהו כיון שעצמותו וידיעתו הוא דבר אחד. וכמו שאנחנו לא נדע מהותו ועצמותו, ככה לא נדע אופן ידיעתו בענינה. ואיך ישיג הדברים הפרטיים והבלתי בעלי תכלית והדבר קודם היותו במציאות? ואיך תקיף על ידועים רבים? ואיך השיג החלק המגיע מחלקי האיפשר מבלתי ביטולו? כי כל זה נעלם מאתנו וכמו שיעלם עצמותו ומהותו. וכבר העיר על כל זה הרב חסדאי, והוא דרך צדיק[764] וישר ובריא.

אולם היעשה לו אדם אלהים כאשר עם לבבו ומחשבתו, ואנחנו לא נדע, ואין לנו כוח לעמוד על נפשנו ולדעת מהותה וענינה. ולא אלא על יתוש קטן בריאה דקה מן הדקה הודה, ולא בוש ראש הפילוסופים שלא יוכל השכל האינושי להשיג צורתה ואמתתה המיניית. ואיך נעמוד אנחנו בעזות פנים ובזדון לב הותל לשער ידיעתו יתברך בידיעתנו, ולמדוד מדותיו במידותנו עד שיעלה בלב קצתינו שזולת מה ששיערו במחשבותם הדמיונות הוא נמנע המציאות. חלילה לנו מזה, כי הנה התורה האלהית לא הניחה אלו הענינים למה שיעלה על דעתינו, ולא למה שתשיג בהם יד שכלינו, כי איך ישיג הנברא את בוראו? ואיך יבחין ויצרף הפעול את פועלו? ולכן שמה לפנינו התורה האלהית האמונות האמתיות ממציאותו יתעלה ואחדותו, וחידושו העולם, וידיעתו והשגחתו, ויכולתו למושכלות ראשונות אשר אין לנו רשות לפקפק ולעורר עליהם שום ערעור ופקפוק. אבל חייבים אנחנו לקיים ולהודות, כי הוא יתברך יודע אלו הנמצאים כולם הנצחיים עם רוב חילופיהם לסוגיהם ומיניהם. וכן כל הדברים האיפשריים והמתחדשים לא על דרך הכללות ובחיוב סבותיהם בלבד, כי אם גם על דרך האישיות המעויין, וכל הדברים המתחדים מפעולות בני אדם ומחשבותיו כולם בעתותם ורגעם, בהשאיר טבע איפשרותם על עומדו. וכבר הוכיח צופר הנעמתי[765] לאיוב על היותו חוקר בענין הידיעה יתברך באומרו (איוב י, ד) : "העיני בשר לך אם כראות אנוש תראה". השיבו על זה: "החקר אלוה תמצא אם עד תכלית שדי תמצא" (שם יא, ז).

וכבר ידעת שהחקירה היא ידיעת הדבר בסיבותיו ודרכיו. ולפי שהידיעה האלהית היא תכלית עצמותו, ולכן אמר (איוב י, ד): "החקר אלוה תמצא". רוצה לומר, אם חשבת שתמצא ותבין אופן חקירתו וידיעתו. וגם כן – "אם עד תכלית שדי תמצא" (שם יא, ז), שהוא מהותו ועצמותו, כי אם תמצא ידיעתו תמצא עצמותו. ועשה על זה טענה מקוצר השכל האנושי בשאר הדברים באומרו (איוב יא, ח-ט): "גבהי שמים מה תפעל עמקה משאול מה תדע. ארוכה מארץ מדה" וגו'. כאילו אמר כי אם אלו השמים והארץ אינך

[764] לפי תהילים א, ו.
[765] אחד משלשת רעי איוב (איוב ב':י"א).

יודע מה הם ועניינם וגודלם, איך אם כן תגיע לסוף ידיעתנו של הבורא שהיא "ארוכה מארץ מדה ורחבה מיני ים".

וראש המדברים והמשוררים דוד המלך עליו השלום בנה מזמור אחד לבאר ענין הידיעה האלהית, והוא: "מזמור יי' חקרתני ותדע" (תהילים קל"ט:א'). ולפי שה"ר חסדאי בספרו וגם בעל ספר העקרים[766] נסתייעו מהמזמור הזה כל אחד כפי דרכו וענינו. ולפי דעתי לא באו עד תכליתו, ולא ביארוהו כראוי והוא מזמור עמוק מאד וקשה הבנה. אמרתי עת לעשות ליי'[767] לבאר אותו בזה המקום כאשר עם לבבי, נטיתי בביאורו מדרכי החכמים אשר זכרתי, ומיתר המפרשים כולם.

ואומר שהמזמור הזה יסדו דוד המלך עליו השלום לבאר בו אמתת הידיעה האלהית. ולזה התחיל באומרו: "יי' חקרתני ותדע". ובא 'חקרתני' בלשון עבר, ומלת 'ותדע' תשמש בהווה כאילו אמר יי' אלהים אתה חקרתני בעבר וידעת מוצאי ומובאי בדעתך הקדומה, וגם כן תדע בהווה, כי היתה ענין פינת הידיעה, שהוא יתעלה יודע הדברים קודם היותם ואחר היותם. ולכן התחיל בספור ענין הבריאה. באומרו: "אתה ידעת שבתי וקומי" וגו' (ב). ומלת 'שבתי' היא אצלי מגזירת – "שבת נוגש" (ישעיה יד, ד); "שבת וינפש" (שמות לא, יז), שבת מרת, "אשר לא שבתה בשבתותיכם" (ויקרא כו, לה), שענין כולם כמו שפירש בעל השורשים ענין הבטלה והעדר המציאות. ומלת 'קם' לא יאמר בלבד על קימת האדם מעומד כמו (בראשית כז, לא): "יקום אבי ויאכל"; "ומפני שיבה תקום" (ויקרא יט, לב), כי גם כן יאמר על יציאת הדבר לפעל והתחדשותו אחר שלא היה כמו: "בינכם אשר יקומו מאחריכם" (דברים כט, כא); "והנה קמתם תחת אבותיכם" (במדבר לב, יד); "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה" (דברים לד, י). ואמנם 'רועי' הוא מגזירת 'מרעה'. וענינו כענין 'יי' רועי', או הוא "זה דודי וזה רעי" (שיר השירים ה, טז); "רעך ורע אביך" (משלי כז, י). יאמר השם יתברך ידע האדם קודם היותו בהיותו יושב ובטל, והוא ידע אותו לאחר התהוותו וקימתו במציאות. וזהו: "אתה ידעת שבתי וקומי", כי 'שבתי' – הוא קודם ההויה, ו'קומי' – הוא אחר שנתהווה. וביאר איך יצדק עליו אומרו "שבתי" קודם שהיה באומרו: "בנתה לרעי מרחוק" (ב), שאמר "רעי" – על השכל. וכאילו אמר שהרע שלו, או הרועה שלו שהוא הרוח השכלי, היה לפניו יתברך מרחוק מתחלת הבריאה, ובו היתה נתלית ידיעתו בשבתו קודם ההתחברות לגוף, ובקומו בגופו.

[766] רבי יוסף אלבו (בספר 'ישועות משיחו' [ראה מבוא] ריי"א תוקף ומבקר אותו קשות).
[767] לפי תהילים קיט, קכו.

ואומרו עוד "ארחי ורבעי זרית" (ג) – הוא לבאר אופן ההוייה, ואיך קם האדם בעולמו. ואמר: "ארחי ורבעי" – על התחברות הזכר עם הנקבה, וכמו שאמרו במדרש[768]: אמר רבי שמעון בן פזי 'ארחי' זו האשה שנאמר (בראשית יח, יא): "חדל להיות לשרה ארח", 'ורבעי' זה האיש מהו זרית שהוא זורה את הזרע במעי האשה, ובורר אותו. וכן אמרה חנה (שמואל א' ב, ב): "אין צור כאלהינו" – אין צייר כאלהינו. רצו בזה שבהיות דם וסתה של אותה אשה הגון ומוכן להיות חומר העובר. והיות זרע האיש רבעו ומשכבו עם האשה ממה שראוי להוליד, מי ידענו, ומי יכיר בין דם לדם, בין דם העקרה לדם היולדת, ובין זרע המוליד לזרע העקר, כי אם השם יתברך שהוא נותן הצורות, והוא אשר תקן בזרת ובחכמתו העליונה חכמות הראוי, והאיכות המוכן להתהוות העובר.

עוד אמר: "וכל דרכי הסכנת[769]" (ד), להגיד שמלבד ההולדה עוד יעשה הקב"ה באדם הרגל הכוחות והשתמשותם מבלי מלמד. כי מי לימד את האדם לראות ולשמוע ולדמות את הדברים המדומים, ולהלוך ולעשות שאר צורכי החי, אין ספק שיי' יורנו. ועל זה אמר: "וכל דרכי הסכנת" – שהוא מגזרת: "ההסכן הסכנתי" (במדבר כב, ל) – שהוא לשון הרגל.

וגם בענין הדבור שהוא ההתלמדות אמר: "כי אין מלה בלשוני הן יי' ידעת כלה" (ד). רוצה לומר עדיין אין המלה בלשוני, כי קודם היותה, אתה יי' כבר ידעת כולה על דרך מה שאמר השם למשה (שמות ד, יא): "מי שם פה לאדם". ואיפשר לפרש "ארחי ורבעי" – על המחשבות, וכל דרכי הפעולות. וכי אין מלה 'בלשוני' על הדבורים שהם כללי פעולות האדם להגיד, שכולם גלויים לפניו יתברך כהגלות הפעולה לפני פועלה. וזה "ארחי ורבעי זרית". רוצה לומר תכנת ומדדת בזרת כל מחשבותי, וגם כל דרכי שהם הפעולות אתה הועלת אותם, שהוא כמו "הלאל יסכן גבר כי יסכן עלימו משכיל" (איוב כב, ב). ועל המאמרים אמר: "כי אין מלה בלשוני הן יי' ידעת כלה".

עוד אמר "אחור וקדם צרתני ותשת עלי כפכה" (ה). ו'אחור וקדם' אין ספק שאמרו על היצר הרע והיצר הטוב, אשר באדם בבריאתו. שה'אחור' הוא ההטייה כלפי החומר, וה'קדם' הוא ההטייה כלפי הנפש. ואמר: "ותשת עלי כפך[770]" (ה) – על הידיעה וההשגחה האלהית, כמו שפירש הרב המורה על "ושכותי כפי עליך" (שמות ל"ג:כ"ב, בכ), וכן "נשא לבבינו[771] אל כפים אל אל בשמים" (איכה ג, מא), שידיעתו והשגחתו

[768] ראה ילקוט שמעוני, תהילים קלט.
[769] בכתוב: 'הסכנתה'.
[770] בכתוב: "כפכה".
[771] בכתוב: ' לבבנו'.

הם הכפי', וכן הן על כפי' "חוקותיך חומותיך נגדי תמיד"[772] (ישעיה מט, טז). רוצה לומר, שהיה זכרון ירושלים והאומה תמיד נגד ידיעתו וחכמתו העליונה, כאילו הידיעה האלהית היא כענן שתקיף ותכסה האדם. ועל הידיעה וההשגחה ההיא אמר כאן: "ותשת עלי כפכה". ומה טוב מה שאמרו חכמינו זכרונם לברכה במדרש[773] 'ותשת עלי כפכה' – מכאן לאדם ולבית המקדש שנבראו בשתי ידיים שנאמר (איוב י, ח) "ידיך עצבוני ויעשוני". ואומר (שמות טו, יז): "מקדש יי' כוננו ידיך" רמזו בשתי ידיים אל ידיעתו יתברך והשגחתו בבריאת האדם ובקדושת בית המקדש. ולפי שקצרה יד שכלינו להשיג ולדעת אופנה כדברי הרב המורה, לכן אמר עליה: "פליאה דעת ממני נשגבה לא אוכל לה" (ו). רוצה לומר, הדעת האלהית היא המתוארת בכף, היא פליאה ונסתרה ענינה ואופנה ממני, כי מפני מעלתה והיותה נשגבה לא אוכל להבינה.

עוד אמר שהידיעה וההשגחה האלהית ההיא תכלול כל חלקי הנמצאות, ותמצא בהם איש לא נעדר[774]. ועליו אמר בדרך המשל: "אנה אלך מרוחך ואנה מפניך אברח" (ז), כלומר באיזה דבר אצייר שלא תמצא השגחתך וידיעתך – "אם אסק שמים" (ח), ברעיוני להתבונן בהם ובתכונתם ובמניעיהם, מצאתי ראיתי, כי שם אתה ושם חביון עוזך[775] ומקומך. כי אם אציעה שאול לחקור מהנמצאים השפלים וטבעם, ראיתי גם כן, שגם המקום ההוא אינו משולל ממך ומשפט ידיעתך והשגחתך, וזהו אומרו הנך כי: "אתה מחיה את כלם" (נחמיה ט, ו). ואם "אשא כנפי שחר" (ט), רוצה לומר לעיין בזרוח השמש על הארץ עד "אחרית[776] ים" (ט), שהוא מקום שקיעתו ידעתי שעם היות שאתה נח, ובלתי מתנועע אין שום מקום פנוי ממך, כי כל המתנועע לא יתנועע כי אם מכוחך. ולכן "גם שם ידך תנחני" (י). ובכלל בכל עת ובכל מקום "תאחזני ימינך" (י), נמשך לענין המשל להגיד שלא יוכל לברוח מפניו, כי "מלא כל הארץ כבודו" (ישעיה ו, ג). ואם אמרתי שביום המוות שהוא חושך ענן וערפל אסתיר מנגד עיניך והוא אומרו: "אך חשך ישופני" (יא). רוצה לומר יסתירני ואז ינוח לי ויהיה בערכי הלילה לאור להסתר שם ממשפטיך, והוא אומרו: "ולילה או בעדני" (יא), שליל המוות יהיה לי לאור להמלט ממשפטיך, הנה זה באמת לא יועיל, לפי ש"גם חשך לא יחשיך ממך ולילה כיום יאיר כחשכה[777] כאורה" (יב). רוצה לומר, שעיניך לא יצטרכו לאור להשיג את המוחשים

[772] בשינויים בודדים.
[773] מדרש שוחר טוב, קלט.
[774] לפי ישעיה מ, כו.
[775] לפי חבקוק ג, ד.
[776] בכתוב: 'באחרית'.
[777] בכתוב: 'כחשיכה'.

כחוש האדם, כי אצלך "כחשכה כאורה" אינך צריך לאור, ולא יסתר ממך דבר בחשך. ואמר זה כולו על העולם הזה ועל העולם הבא. וכן דרשוהו בפרקא קמא דפסחים. ונתן ראיה שלא תתעכב ותמנע השגתו מפני החושך באומרו: "כי אתה קנית כליותי תסוכני[778] בבטן אמי". וידוע ששמה בבטן המלאה לא נמצא אור, ועם כל זה השגחתך וידיעתך תקיף שמה.

הנה אם כן עשה ראיה ממה שהיה קודם הוויתו למה שיהיה אחרי הפסדו. ולפי שבכל דבריו אלה הציע שידיעת השם יתברך דבקה בנמצאים להיותם פעולותיו, ושבכל מקומות ממשלתו אין נסתר ממנו דבר, לכן אמר אחר זה: "אודך על כי נוראות נפלאתי[779] נפלאים מעשיך ונפשי יודעת[780] מאד" (יד). ופירוש הכתוב כך הוא אצלי: אודה ולא אכחד, כי מהנוראות נפלאתי ונסתרתי, כי איני מבין אותם ואיני יודע אופנם וסדורם, ואמר זה על הידיעה האלהית והשגחתו אשר זכר למעלה. ועליהם אמר "נפלאים מעשיך". ועם היות שאיני משיג ענינם ואופנם, הנה מציאותם אמונה אומן[781] בנפשי, וזהו אומרו: "ונפשי יודעת מאד לא נכחד עצמי ממך" (יד-טו). רוצה לומר, עם היות שנפלאו המעשים ההם בענינם, נפשי יודעת ידיעה אמתית ברורה שעצמותי, שהוא השכל לא נכחד ממך, כי תמיד היה לפניך מבריאת העולם עם היות שעתה: עושתי בסתר רוקמתי בתחתיות ארץ (טו), שהוא רמז אל התחברות הנפש אל הגוף בעת הויתו. ובאומרו: "גלמי ראו עיניך" (טז) השיב לספק המתפקרים הראשון האומרים, שהדברים החומריים הפרטיים אי איפשר שיושגו כי אם בכלים גשמיים. ואמר שאינו כן, לפי שהנפש השכלית העצמית לא נכחדה מהשם, וגם הגולם שהוא הגוף לא יסתר מנגד השם יתברך וידיעתו. ובאומרו: "ועל ספרך כלם יכתבו" (טז), השיב לספק השני שאין בו חדוש ידיעה, כי כל הדברים נכתבים ונחתמים בספרו שהוא רצונו הקדום. ובאומרו: "ימים יוצרו[782]" (שם) השיב לספק השלישי. רוצה לומר, שהדברים עם היותם מפעל הזמן לא ידעם השם יתברך מהיותו תחת זמן, כי הזמן גם כן מכלל הנבראים, והוא אומרו: "ימים יוצרו ולא אחד בהם" (שם). רוצה לומר, שהאחד המיוחד האמתי יתברך אינו בהם נופל תחת הזמן, וכפי קריאתו לו שהוא בואו ישיב לספק הד' שהידועים הרבים אינם מתרבים בו יתברך, כי הוא בהם אחד מכל צד, והם מתאחדים בו כפי הקשרם וסדורם.

[778] בכתוב: 'כליתי תסכני'.
[779] בכתוב: 'נפליתי'.
[780] בכתוב: 'ידעת'.
[781] לפי ישעיה כה, א.
[782] בכתוב: 'יצרו'.

ובסנהדרין (דף לח, ע"ב) אמר רבי שמעון בן לקיש מאי דכתיב: (בראשית ה, א): "זה ספר תולדות אדם" – מלמד שהראה לו הקב"ה לאדם הראשון דור דור דורשיו, דור דור ופרנסיו. כיון שראה דורו של רבי עקיבא שמח בתורתו ונתעצב במיתתו, אמר ולי מה יקרו רעיך אל זהו דרך אחר.

ואומרו עוד: "לי מה יקרו רעיך אל" (יז), רצה להשיב לספק החמשי מהסכמת הבחירה האינושית בשתי קצוות האיפשר עם הידיעה האלהית, באי זה חלק מהם יגיע ויצא אל המציאות. ואמר שמחשבות השם ודעותיו ורעיוניו מה יקרו, שהם דברים יקרים לא יוכל אדם להשיגם והוא מלשון ודבר יי' "יקר בימים ההם אין חזון נפרץ" (שמואל א' ג, א). וזהו גם כן "מה עצמו ראשיהם" (יז). רוצה לומר, שהתחלותיהם שהם ציורו ורצונו יתברך הם דברים עצומים על השכל להבינם ולהגבילם.

האמנם אין ראוי להכחידם והוא אומרו: "אספרם מחול ירבון" (יח), כי מחשבות השם וידיעותיו בכל דבר ודבר יהיו. ועם היות שהאדם יבחר בקצה האחר מקצוות בחירתו ואיפשרותו, הנה לא יעלם ולא יתפרד מהידיעה העליונה ההיא, והוא אומרו: "הקיצותי ועורי[783] עמך" (שם), שהוא מלשון קצה, כלומר אף על פי שאטה עצמי לאחד מן הקצוות שהם בידי ובבחירתי, בלי ספק לא תפרד ממני אמתת ידיעתך. וכפי דרך חכמינו זכרונם לברכה בפרק השותפין (בבא בתרא ז, ע"ב), על מעשה צדיקים נאמר: "אספרם מחול ירבון" (יח) מקל וחומר, ומה חול שמועט מגין על הים? צדיקים על אחת כמה וכמה שמגינים על ישראל. ולפי דרכם ראוי לפרש "הקיצותי ועורי עמך" (שם) – על תחיית המתים.

ובאומרו עוד: "אם תקטול[784] אלוה רשע" (יט) השיב לספק הששי האחרון שזכרתי מרוע הסידור. ואמר שאם יקטול השם אנשי הרשע, ולא יצליחו הרשעים בעולם הזה – "אנשי דמים" המכחישים פינת הידיעה וההשגחה, יסורו מרעותם. והוא אומרו: "ואנשי דמים סורו מני" (שם), שהיו מתוכחים עם דוד על זה. ועל אותם המתפקרים אמר: "אשר יומרוך[785] למזמה" (כ). רוצה לומר, שמנשאים אותך בפיהם לשווא בסלק ממך ההשגחה והידיעה, אלו הענינים הפרטיים והסלוק ההוא יחשבוהו לרוממות בחוקו יתברך. ולפי שהיו מיחסים אותו הסכלות והעדר הידיעה קראם אויבים, והוא אומרו: "נשוא[786] לשוא עריך" (שם), שהוא מלשון: "ומלאו פני תבל ערים" (ישעיה יד, כא); "ויי' סר מעליך והיה

[783] בכתוב: 'עודי'
[784] בכתוב: 'תקטל'.
[785] בכתוב: 'יאמרך'.
[786] בכתוב: 'נשא'.

עריך" (שמואל א' כח טז). ועל זה אמר: "הלא משנאיך יי' אשנא...תכלית שנאה שנאתים לאויבים היו לי" (כא-כב), כעבד הנאמן השונא לאויבי אדוניו. ולפי שאמונת הידיעה הוא דבר שבלב, לכן השתבח דוד באומרו שהיה לבו שלא עם אלהיו בזאת האמונה והוא אומרו: "חקרני אל ודע לבבי בחנני ודע שרעפי" (כג), להגיד שהיה תוכו כדבריו בשלימות זאת האמונה. ולפי כל שלימות אמונתו אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא[788]. לכן אמר: "וראה אם דרך עוצב[787] בי" (כד), רוצה לומר במעשי "ונחני בדרך עולם" (שם). רוצה לומר, שיהיה נושא עון ועובר על פשע[789] כיון שהיה האמונה אזור חלציו[790]. ואיפשר לפרש: "וראה אם דרך עוצב בי" – שאם היה בדעתו ואמונתו בפינה הזאת דרך מרי ועצבון לשם, שאז לא יהיה לו חלק עם בני ישראל בעולם הבא, אבל ינחהו השם בדרך העולם. רוצה לומר כלל אנשים אשר לא מבני ישראל המה, אשר לא נשתלמו באמונותיהם.

הנה התבאר המזמור העמוק הזה בדרך חדש אצלי, והתבאר בענינו אמתת הדרוש הזה והתר הספיקות הנופלות בו, כפי דרך הרב המורה ודבריו הטובים, וכל זה ממה שיוכיח אמתת דברי האלהי השלם רבי עקיבא שאמר: "הכל צפוי".

ואמנם האמונה השנית אשר הניח השלם רבי עקיבא במאמרו זה היא: **והרשות נתונה.** רוצה לומר, שיש רשות ביד האדם להטיב או להרע, והדברים אצלו איפשריים לנטות אל אשר יהיה שמה רוחו ורצונו מבלי אונס והכרח, והרשות היא הבחירה.

וכבר חשבו רבים שענין הבחירה הוא האיפשרות שיש לו לאדם, ליפול על הטוב והרע בשווה עד שיהיה הבחירה והטוב דבר אחד. וכפי דעת הפילוסוף אינו כן. אבל הבחירה והאיפשרות הם ענינים מתחלפים ובלתי מתהפכים. רוצה לומר, שכל בחירה היא איפשרות ואין כל איפשרות בחירה. וזה שהאיפשרות הוא נופל על הטוב והרע בשווה. ונאמר באדם שהוא איפשרי במעשיו על השווי, ולא נאמר כן במלאכים ולא בבעלי חיים. והנה הבחירה תמצא במלאכים שהם בוחרים בטוב ובשלימות מעשיהם תמיד, ואין בהם איפשרות אל הרע כלל. ולכן גזר אומר הפילוסף שלא תאמר הבחירה כי אם אל הטוב, כי יאמר בטוב ובחרת בחיים[791] ולא יאמר בחירה על הרע. ואמנם הבעלי

[787] בכתוב: 'עצב'.
[788] לפי קהלת ז, כ.
[789] לפי מיכה ז, יח.
[790] לפי ישעיה ה, כז.
[791] לפי דברים ל, יט.

חיים יש להם רצון ואין להם בחירה. ולכן גדרה בשהיא תאוה לקוחה בעצת השכל או התחברות השכל עם הרצון הישר כמו שבא בספר המדות.

ונראה לי שאין הענין כן, ושהאיפשרות הוא בשני הקצוות המקבילים מהטוב והרע. והבחירה היא לקיחת חלק האחד מהם, ועזיבת החלק האחר מאין התבוננות אם הנבחר יותר טוב או יותר רע, כי אם שהוא בוחר באחד מדברים מתחלפים. נאמר באברהם ולוט (בראשית יג, יא): "ויבחר לו לוט את כל ככר הירדן"; ולדוד אמר הנביא (שמואל ב' כד, יב): "שלש אנכי נוטל עליך בחר לך אחד מהם" ושלשתם רעות; "ונבחר מות מחיים" (ירמיה ח, ג); "יבחר אלהים חדשים" (שופטים ה, ח); "ותבחר מחנק נפשי" (איוב ז, טו); "גם המה בחרו בדרכיהם" (ישעיה סו, ג); "גם אני אבחר בתעלוליהם[792]" (ישעיה סו, ד).

הנה אם כן הבחירה נאמרה על כל דבר שיבחר האדם מהקצוות המתחלפים או אמור המקבילים. ופעמים יבחר כפי השכל ותהיה בחירה נאותה, ופעמים יבחר כפי התאוה ותהיה בחירה נבערה על דרך מה שאמר שאול ליהונתן (שמואל א' כ, ל): "הלא ידעתי כי בוחר[793] אתה לבן ישי לבשתך ולבשת ערות אמך". הן אמת שלא תאמר בחירה כי אם במקום שיש שכל, לפי ששם יש שני דרכים דרך השכל ודרך התאוה, ותפול הבחירה באחד מהם זולת האחר. ולכן הבעלי חיים שאין בהם שכל אין בהם בחירה כי אם רצון, לפי שדרך אחד להם בלבד והוא דרך התאוה הגשמית.

והנה השכלים הנבדלים תאמר בהם הבחירה, לפי שהם בוחרים בשני דברים מקבילים, כי אין בהם חומר ולא איפשרות אל התאוה אל הרע, אבל לפי שהם יודעים בפעולתם ורוצים ומתענגים בהם, יאמר שהם בוחרים בה להורות, שאינם אנוסים ומוכרחים בעשייתה, כי לפי שהם לא נבראו לקבל שכר או הפסד, כי תכף שנבראו הנה שכרם אתם ופעולתם לפניהם, בהיותם משרתים מתמידים את פני האדון באשר גזרה חכמתו הנשגבה. לכן אין להם איפשרות על זולת שלימותם כמו שזכר הרב המורה בפרק ח' חלק שני.

אמנם המין האינושי לא נברא, אלא לקבל שכר חלף מעשיו. ולזה היה האיפשרות נתלה בו לשיקבל שכר בלקיחת החלק הטוב ועונש בהפכו. ולזה היתה הכונה במה שאמרו במדרש (בראשית רבה ח, יא): כשברא הקב"ה את האדם נמלך במלאכי השרת. ואמר אם אני בורא אותו מן העליונים יחיה ולא ימות. ואם אברא אותו מן התחתונים ימות

[792] בכתוב: 'בתעלליהם'.
[793] בכתוב: 'בחר'.

ולא יחיה. מה אעשה אברא אותו מן העליונים ומן התחתונים שאם יחיה ימות ואם ימות יחיה. כלומר שימצא בו איפשרות שני הדרכים דרך העליונים הרוחניים שהם נצחיים חיים, ודרך התחתונים המתים הנפסדים. וכאשר יחיה את כוחותיו הגשמיות ימות שכלו ונפשו. ובהפך אם ימות חומרו וכוחותיו הוא את נפשו יחיה.

והנה התבאר מזה ענין הבחירה האנושית בחלקי מעשיו האפשריים, אשר עליו כיון השלם באומרו: "והרשות נתונה".

האמנם הנה באו הסוללות על הפינה והאמונה הזאת ללוכדה ולהשחיתה, והם שלושה: הסוללה האחת – היא פילוסופית. והסוללה השנית – תכונית. והסוללה השלישית – היא תורנית. רוצה לומר, שימצאו ספקות עצומות כנגד האמונה הזאת אם כפי החקירה הפילוסופית, ואם כפי חכמת התכונה, וגם כן מפשוטי מאמרי התורה ודברי חכמינו זכרונם לברכה.

וראוי לראות ענין הסוללות האלה וחוזקם ולהסיר ולבטל את הנזק אשר חשבו לעשות באמונה האמתית הזאת:

הסוללה הראשונה היא מדרך המחקר הפילוסופי המבטל טבע האיפשר ועצמות הבחירה לגמרי וראוי שתדע, כי הנה עשו קצת הפילוסופים בענין הזה ארבעה ספקות עצומות:

האחד – כי למה שהיו בכל הדברים ההווים והנפסדים יקדמו בהכרח ארבעה סיבות למציאותם. וממציאותם אותם הסיבות ימצאו המסובבים בהכרח. הנה אם כן מציאות המסובבים מחוייב לא איפשרי. וכן נאמר במציאות אותם הסיבות שתקדמנה סיבות אחרות להם עד, שיכלה הענין אל הנמצא הראשון המחויב המציאות יתעלה. ומזה יתבאר שטבע האיפשר בלתי נמצא.

הב' – שהדבר האיפשר שימצא ושלא ימצא, יצטרך לסיבה תכריח מציאותו על העדרו. ואם לא היה ההעדר קיים ולזה כאשר נניח האיפשר נמצא, הנה כבר נניח סיבה חייבה מציאותו על העדרו. והיה אם כן הדבר ההוא מחוייב לא איפשרי, לפי שכך יהיה בסיבה הקודמת אשר הוציאו לפעל שיתחייב בה אם היא איפשרית מה שהתחייב באיפשר הראשון עד אשר יכלה אל הסיבה הראשונה.

והג' – שכל מה שיצא מן הכוח אל הפעל יצטרך אל מוציא זולתו יוציאהו, וכאשר יתחדש רצון לאדם לפעול דבר מה, הנה הרצון אשר היה בכוח ויצא אל הפעל, הנה מוציאו זולתו בהכרח והוא הדבר אשר הניע הכוח המתעורר להתקבץ ולהסכים עם הכוח המדמה, שהוא סיבת הרצון כמו שהתבאר בספר הנפש. הנה אם כן, כשנמצא הקבוץ ההוא

שהוא סיבת הרצון, כבר יהיה הרצון מחוייב, והקבוץ גם כן מחוייב כשימצא המניע. וכשיאמר בזה שמניע הרצון ההוא הוא הרצון לבד, הנה יתחייב אם שיהיה הדבר מניע לעצמו ומוציאו מן הכוח אל הפעל והוא בטל, ואם שיהיה לרצון קודם יניעהו ולרצון ההוא רצון אחר. וכן לבלתי תכלית והוא תכלית הביטול, עם שכל אחד יתחייב מהקודם לו, ולא יהיה אם כן איפשר.

והד' – שהוא מן הידוע מעצמו שכל דבר מחודש צריך אל מחדש יחדשהו, כי הדבר לא יחדש עצמו ולזה לו יצוייר, שיהיו שני אנשים על מצב אחד, ותכונה אחת, ומזג אחד בלי חלוף[794] כלל לא יעבור שיבחר האחד מציאות דבר והאחר העדרו. אבל יתחייב שיבחר וירצה האחד מה שבחר ורצה האחר, לפי שאם התחלתו בבחירה וברצון להיות החלוף מחודש יצטרך אל מחדש. ומה סיבת החידוש מי יתן ואדע אחר שהם מסכימים במזג ומולד ותכונה מכל הצדדים. ועם היות האמת שמציאות האנשים האלה נמנע, הנה הביטול אינו נמשך מהצד שהוא נמנע, אבל מהצד שהוא איפשר. וכיון שהוא מחוייב שיהיה לשני האנשים האלה רצון אחד, הנה אם כן אין כאן דבר איפשרי, כי הכל הוא מחוייב והכרחי כפי המצב והמזג והתכונה.

וכבר הביא הרבי חסדאי הספיקות האלה בכלל הה' פרק ב' מהמאמר השני מספרו עם הספיקות אחרות תורניים אעיר עליהם בסוללה השלישית. והיה דעתו מה שכבר הודעתיך ממנו, שהדברים האינושיים הם אפשריים מפאת עצמם כפי טבעם, אבל שהם מחוייבים מצד סבותיהם. ולכן צדקו הטענות אשר עשה לקיים טבע האיפשר כפי עצמות הדברים, וצדקו הטענות שעשה לבטלו בבחינת סיבותיהם. והשכר והעונש הנמשך מהמצוות והעבירות הלא הוא בהמשך המסובב מן הסיבה ששמם האל יתעלה אמצעיים מניעים בסיבות חזקות להיישיר האדם אל ההצלחה. וזה אמנם לטובו וחסדו הפשוט וכמו שהאריך בכל זה.

וכבר הודעתיך שאין דעתי נוטה אל הדעת הזה. כי בהיות הדבר מחוייב מצד סיבתו ישאר לו איפשרות מצד עצמו ולא יהיה למצוות ולאזהרות התוריות מקום. כי אין השכר והעונש נמשך מהם בטבע כי אם על פי כוונת המעשה ושלימות חפצו ויושר רצונו, ולא יהיה מקום לזה בהיות הדברים מחוייבים מצד סבותיהם ולא מצד הידיעה האלהית. אך אמנם תשובת הספקות האלה הנם אצלי כפי מה שאומר אחרי שאקדים בפעולות השכל בנו:

[794] שוני.

הקדמה והיא שחכמי המחקר חלקו השכל אשר בנו לשני ראשים: האחד – הוא השכל העיוני המעיין בדברים ההכרחיים שלא יסודר מהם פועל ומעשה כלל. והשני – הוא השכל המעשיי אשר יעיין בענינים האפשריים ויסודרו ממנו כל המעשים האנושיים וחלקום לשנים: אם מה שיעשה לפי מה שיזדמן על פי הרצון הפשוט בלבד. ואם מה שיעשה בבחירה בעצת השכל המעשי בדברים האנושיים. אבל לא ראו החוקרים שיפול בחלק השכלי העיוני לא זכות ולא חובה לשמים, כי החלק העיוני לו יסודר ממנו, לפי דעתם שום מעשה בחלק הגופניי, כי מה שיסודר מהחטא או היושר הוא מהמעשי אצל הדת המדינית ואנשיה לא אצל השם יתברך כלל.

ואמנם דעת הרב המורה כפי מה שכתב בפרקים מספרו, ובשמונה פרקים שהקדים לפירוש זאת המסכתא, נניחהו עתה ודי לנו שנדע בכאן שקרה זה אל הפילוסוף, לפי שלא זרח עליו אור התורה והמצוה, אבל אנחנו שקבלנו אותה[795] ידענו, שימצאו בשכל – מצוות ועבירות, אם מצד עצמו אצל הדעות והאמונות, ואם מצד מה שיסודרו ממנו הפעולות התוריית, אשר החלק השכלי התחלתם בהיותו מודרג ומיושר מצד התורה האלהית. כי הנה השכל הגוזר בעיונו במציאות האל יתברך וידיעתו באלו הנמצאות, ומשגיח בם, ומנהיגם ברצונו המוחלט, הוא עצמו יגזור במציאות הנבואה ומצוות התורה ובאימות שכרה ועונשה. וממנו חוייבו כל המעשים האלהיים המוטלים עלינו חובת התורה לעשותם. והיו לפי זה, המעשים אשר יעשה אותם האדם שלושה מינים: חלק מסודר מהעיוני – והם המצוות התוריות. וחלק מסודר מהמעשי – והם הענינים האינושיים הנעשים כפי השכל והסברא האנושיית ושניהם תחת הבחירה, וחלק בלתי מסודר מהשכל לא כפי התורה, ולא כפי המשפט השכלי רק מפאת הרצון אשר סיבתו הכוח המתעורר כשיתקבץ ויסכים עם המדמה, והוא באמת אינו פעל אינושי בייחוד, כי הוא משותף לכל הבעלי חיים המתנועעים ברצון. וההצלחה הנפשיית האמתית אינה תלויה בחלק הרצוני, ולא בחלק השכל המעשי כי אם בחלק השכל העיוני אשר בנו, שהוא עצם נבדל רוחני, הוא המנהיג, והמסדר בהישרת הדת באמונות ומעשים האלהיים אשר תעשינה התורה והמצוה, כדי שיגיע שכרה ותגמולה אם בעולם הזה ואם בעולם הבא.

ואמנם בענין העבירות, הפועל והמניע אותם הוא הרצון, שהתחלתו הכוח המתעורר, וכמו שזכר הרב בפרקים אשר הקדים בביאור זאת המסכתא. והכוח המתעורר ההוא,

[795] תורה ומצוות.

שענינו הרצון כבר ביארו ההגיוני[797], שטבעו שירצה ושלא ירצה בזולת מניע מחוץ[796]. וכבר כתב הרב המורה זה בענין הרצון האלהי, שמפאת שהוא רצון אין ראוי לבקש לו תכלית על פעולה מהפעולות, ולא על זמן אשר היה בו, כאילו תאמר למה ברה הקב"ה את עולמו כאשר בראו ולא קודם לכן. כי היתה התשובה בזה: כן רצה. וגם הרב חסדאי עצמו בפרק ג' מאותו כלל שזכרתי הודה שטבע הרצון כן יחייב שירצה ושלא ירצה בזולת מניע מחוץ.

ואחרי זה השורש האמתי אומר **בהתר הספקות** אשר הניחו[798] בענין הבחירה: **אם לראשון** - מאשר לכל דבר ארבע סיבות. ובמציאותם ימצא המסובב בהכרח ואינו אם כן איפשרי, אשיב ואומר שכן הוא, שכל דבר הווה ונפסד, וכן למעשה כל מצוה ועבירה ימצאו ד' סיבות. האמנם הסיבה הפועלת במצוות הוא השכל, שבהשכלתו יבין האמתיות ויסדר המעשים התוריים. והעיון וההשכלה והבחירה והסדור זה אשר יעשה השכל, הוא מעצמו ואינו דבר יחוייב בו מסיבה אחרת קודמת, כי אף על פי שהשכל האינושי קדם לו סיבה כבריאתו ובהתקשרו בגוף, הנה השכלתו ובחירתו בדברים האיפשריים היא מפאת עצמו. ואין השכל אנוס ומוכרח במה שישכיל ויבחר, לא מהמזגים והתכונות החומריות, ולא מהמערכות השמימיות. וגם לא מהידיעה האלהית שאינה מכרעת טבע האיפשר, ופעולת השכל במה שהוא שכל - בחיריית גמורה ממעשיה. ואמנם בענין העבירות יהיה הפועל הכוח המתעורר הרצוני ופעולתו מעצמו, כי לו שירצה ושלא ירצה מבלי מניע מחוץ כמו שהתבאר.

ולספק השני - שהאיפשר שימצא ושלא ימצא, יצטרך לסיבה תכריח מציאותו על העדרו, אשיב גם כן, ואומר שהוא כן. ושהמכריח באדם להמצא אחד מחלקי האיפשר על העדרו לפעול השלימות והטוב - הוא השכל העיוני, שהוא הבוחר בו, והמסדר אותו, ובחירתו והשכלתו היא לו מעצמו לא מסיבה אחרת קודמת אליו, והוא בענין העבירות. הנה המכריח הוא הרצון או הכוח המתעורר שלו שירצה ושלא ירצה, מבלי מניע אחר מחוץ כמו שזכרתי.

ואל הספק השלישי - שכל שיצא מן הכוח אל הפועל יצטרך אל מוציא זולתו שיוציאהו. אשיב בזה הדרך עצמו שהמניע והמוציא האיפשרות, שהיה בכוח אל הפועל בפעולות הטובות התוריות הוא השכל, כי הוא המניע והמסדר זה מטבעו ועצמו ולא בסיבה מחוץ. ובמעשים הרעים התחלתם הוא הרצון אשר לו שירצה, ושלא ירצה כמו שזכרתי.

[796] 798ללא השפעה חיצונית.
[797] אולי הכונה לאריסטו.
[798] הפילוסופים.

ואל הספק הרביעי – אשיב ואומר, שכאשר נניח שימצאו שני אנשים על מצב אחד, ומזג אחד ותכונה אחת מבלי חלוף כלל, לא יתחייב מזה שיבחר האחד מה שיבחר האחר, לפי שעם היותם משתוים בחומרם הם מתחלפים בצורתם ונפשותיהם, כי אין הנפש הכנה באדם. אבל עצם רוחני נבדל ומתחלף בכל איש כפי טבעו ומדרגתו ורוחניותו. ומזה הצד יעבור שיבחר האחד מהאנשים מה שלא יבחר האחר, כל שכן שהמציאם במזג שווה הוא דבר נמנע.

הנה התבאר מזה כולו שהטענו האלה לא יתנו האמת בביטול טבע האיפשר, ושהוא נמצא באדם, והבחירה נתונה לו כפי טבעו והרכבת רוחו עם גופו, וכמו שאמר השלם: "והרשות נתונה".

הסוללה השנית היא מחכמת משפטי הכוכבים למה שהתפרסם מענינם. במה שיניח שמולד האדם ישימהו בעל מעלה, או בעל חסרון וישלימהו בחכמה בתבונה ובדעת, או יחסרהו מכל זה. ויעשו בזה טענה מאשר הגרמים השמימיים פועלים בעולם השפל בתנועותיהם המתחלפות, ויניעו את היסודות בהרכבתם והתמזגותם, ויכינו אותם בהכנות מתחלפות, עד שיבואו לקבול הצורות הטבעיות ושלימות הדעות והמדות וכן בהפך. ואמרו שזה מה שכתוב בתורה (בראשית א, יז-יח) בבריאת המאורות: "ויתן אלהים אותם[800] ברקיע השמים להאיר על הארץ ולמשול[799] ביום ובלילה". ולפי זה יהיה כל אדם מוכרח במעשיו כפי שעת מולדתו.

וכבר נמצאו בדבריהם זכרונם לברכה מאמרים מורים על זה בפרט בסוף גמרא שבת (דף קנו, ע"א), שאמרו: מאן דאתיליד בנוגה – יהא עתיר וזנאי. ומאן דאתיליד בכוכב – יהא נהיר וחכים וספרא. וכן אמרו מאן דאתיליד במאדים – יהא אשד דמא, רוצה לומר שופך דמים, או טבחא, או מהול, או אומנא. ועל אתיליד בצדק אמרו שיהא – גבר צדקן, ואמר רב נחמן בר יצחק צדקן במצוות. וכן זכרו משאר הכוכבים עד שיהיה מחלוקת ביניהם אם מזל יום גורם, או מזל שעה גורם. ובסוף הדברים אמר רבי חנינא מזל מחכים או מעשיר, ויש מזל לישראל. ועם היות שרבי יוחנן ורב שמואל ורבי עקיבא ורב נחמן בר יצחק אמרו שאין מזל לישראל, כבר פירש רש"י שם שלא היה דעתם לשלול הוראת המערכה וחיובה, כי אם להגיד שעל ידי זכות ותפלה ישתנה המזל לטובה. וכל זה ממה שיורה שהדברים מחוייבים מהמערכה[801] כפי שעת המולד או ההריון.

[799] בכתוב: ולמשל".
[800] בכתוב: 'אתם'.
[801] אסטרולוגיה.

ואני כבר עשיתי על זה דרוש נפלא בפרשת ואתחנן. ומה שראוי שיאמר כאן, כפי המקום הזה ממה שכבר זכרתי שם הוא, שהוראת המערכה כפי המולדת נתלית בשלושה תנאים, בערכנו עם בני ישראל:

האחד – שהמערכה לא תורה על מעשה המצוות והעבירות כלל, כי הם מבחירת האדם ופעל נפשו ואינם מפעל המזל. וכבר ביארו זה חכמינו זכרונם לברכה בהגדת נדה (נדה טז, ע"ב): דרש רבי חנניא בר פפא: הממונה על ההריון לילה שמו שנאמר (איוב ג, ג): "והלילה אמר הרה גבר" – נוטל אותה טפה ומעמידה לפני הקב"ה, ואומר לפניו רבונו של עולם טפה זו מה תהא עליה חכם או סכל? עשיר או עני? אבל צדיק ורשע לא קאמר, כדאמר רבי חנניא (ברכות לג, ע"ב): "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", שנאמר (דברים י, יב): "מה יי' אלהיך שואל[802] מעמך כי אם ליראה". הנה ביאר שצדיק ורשע שהוא כולל המצוות והעבירות לא נתלו במזל. ורבי חנניא כשאמר בסוף שבת בהוראת המזל לא אמר כי אם מזל מחכים ומזל מעשיר וצדיק, ורשע לא קאמר.

והב' – שגם באותם שאר הדברים שתורה המערכה על האדם אינה פועלת, ולא מחייבת אותם בהכרח[803], אבל תתן הכנה לנולד לקבל אותם הדברים אם ישתדל עליהם, ויתחברו בו הסיבות הצריכות וההזמנות כפי הצורך, והשכל יבחר בהן. וכבר ביאר הפילוסוף בטענה השישית אשר במאמר הרביעי לאלהיות, שהגרם השמימיי לא ישלים פעולותיו רק שיכין בני אדם. והביא למשל "כל זרוע זרע[804] אשר יזרע" (ויקרא יא, לז). וכן אמר ארסטו שהמזל אינו שולט להכריח האדם במעשיו לא לטוב ולא לרע. ובזה האופן לא תהיה המערכה השמימיית מבטלת הבחירה, ולא יהיו תכליות הדברים נתלים במזל, והמעשים המביאים אליהם בבחירה, כי הוא מה שלא ירצה השכל בלא ספק. אבל המערכה תתן ההכנה לדברים, ושכל האדם בבחירתו תתן להם התכלית וההשלמה. וכבר יורה על זה אמרם זכרונם לברכה באותה סוגיא דשבת (דף קנו, ע"א), שזכרתי מאן אתיליד במאדים יהא אשד דמא, או טבחא או מהולא או אומנא מורה, כי אינו בהכרח שיהיה שופך דמים נקיים, אבל שיתן המזל הכנה מה במזג, ויש בכוח בני אדם על פי שכלו לשנות רוע ההוראה וההכנה ההיא, ולהשתמש ממנה בדבר שלא ירע ולא ישחית לשום אדם בטבחא, או שיועיל לרפואת הגופים באומנא או שיוסיף עוד תועלת נפשיי כמו 'מהולא' עד שאמר רבא: אני הואי מאדים, ולא הוינא לא טבחא, ולא אומנא, ולא אשד דמא להכריח מזה שהמערכה לא תפעל דבר. והשיבו אביי ומר נמי

[802] בכתוב: 'שאל'.
[803] שהמזל אינו שולט ומחייב.
[804] בכתוב: "זרע זרוע".

עניש קטיל. רוצה לומר, שבהכרח הכנה מה עשתה המערכה בו ואותה ההכנה כפי שלימות שכלו נשתמש ממנה בדבר טוב ונאות, והוא בענוש העוברים על דבריו. ועל ההכנות האלה אמר רבא במועד קטן (דף כח, ע"א): בני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא מילתא, אלא במזלא תליא מילתא. רוצה לומר, שבתולדות האדם נבראו בו הכנות על שלושת הדברים האלה, ואותם ההכנות לא נמצאו בו מפאת הזכות כי בעת התהוותו או מולדתו לא היו בו עדיין זכות ולא חובה, אבל הם כפי המזל. וזה אינו סותר ולא מונע לבחירת השכל בעזר וסיוע ההכנות ההם או במניעתם.

והג' – שגם ההכנות ההמה שימצאו באדם מהוראת המזל, כבר יתבטלו על ידי תפלתו וזכותו, כי היכולת האלהי הוא משנה הטבעים כולם בהשגחתו, ואין דבר עומד כנגד התפילה והזכות הטוב. הלא תראה שנצבו כמו נד נוזלים[805] המים ולא ירדו כפי טבעם בהשגחת השם יתברך, מפני תפלת משה. ופתחה האדמה את פיה ובלעה את קרח ואת עדתו. ונצטנן האש ונתבטל חומו, מפני זכות ותפלת חנניה מישאל ועזריה. ואריה שאג ברעב סגר פיו ולא חבל לדניאל. וכאלה רבים מהדברים הטבעיים שלא יפעלו פעולותיהם הטבעיות בהשגחת השם יתברך מפני תפלת החסדים, וכמו שאמר (משלי כט, כה): "ובוטח ביי' ישוגב[806]", ונאמר (תהילים צא, יד): "כי בי חשק ואפלטהו אשגבהו כי ידע שמי". וכל זה ממה שיורה שהנפש האינושית תוכל לשנות את המערכה ולבטל ההכנה הנמשכת ממנה, בשנותה את המזג והתכונה אל הצד המנגד בטוב סדרה ונועם הנהגתה.

וכבר העיר על זה בכללות הרב הגדול בפרק הח' מביאורו המסכתא הזאת, ובספר המדע בהלכות תשובה. והכלל היוצא מכל דבריו הוא מה שספרתי לך פה – שמולד האדם ומזלו לא ישימהו בעל מעלה או בעל חסרון, כי אין האיש מוכרח במעשיו, אבל פעולותיו מסורות לו אין מכריח אותו בהם ולא מביא זולת עצמו כלל שיטהו לצד המצוות או לצד העבירות, אלא אם כן היה לו הכנה מזגית לבד שיקל לו ענין או יכבד ויוכל לשנותו, כפי השכל לא יהיה דבר מחוייב או נמנע בחוקו. ולהסכים לזה אמר האלהי רבי עקיבא: "והרשות נתונה".

הסוללה השלישית היא מפשוטי פסוקי התורה ומאמרי חכמנו זכרונם לברכה אם ממה שאמר דוד (תהילים לג, ט-יא): "כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד[807] יי' הפיר עצת גוים" וגו'; "עצת יי' לעולם תעמוד" וגו'. ואמר הנביא (ישעיה יד, כז): "יי' צבאות יעץ ומי

[805] לפי שמות טו, ח.
[806] בכתוב: 'ישגב'.
[807] בכתוב: 'ויעמד'.

יפר". ונאמר (משלי כא, ל): "אין חכמה ואין עצה ואין תבונה לנגד יי'", כי הוא "משיב חכמים אחור ודעת יסכל[809]" (ישעיה מד, כה); "הנה עין יי' אל יריאיו[808]" וגו' (תהילים לג, יח); "להציל ממות נפשם לחיותם ברעב" (שם שם, יט). וכאלה רבים. ובדבריהם זכרונם לברכה (חולין ז, ע"ב): אין אדם נקף באצבעו מלמטה, אלא אם כן מכריזין עליו מלמעלה. ודרשו (שבת לב, ע"א): על כי "יפול הנופל[810] ממנו" (דברים כב, ח) – ראוי ליפול שהרי לא נפל הכתוב קראו נופל – "אלא מגלגלין זכות על ידי זכאי וחובה על ידי חייב". וכל זה יורה שהדברים גזורים לפניו יתברך משׁשׁת ימי בראשית. וכי היא היתה הסיבה בנפילת הנופל והסיבה קרובה היתה העדר המעקה אחרי כל כך מן האלפים מן השנים. וממה שיורה על זה גם כן אמרם (עבודה זרה ד, ע"ב): אמר רבי יוחנן לא היו ישראל ראויים לאותו מעשה דכתיב (דברים ה, כט): "מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה". ולא היה דוד ראוי לאותו מעשה דכתיב (תהילים קט, כב): "לבי חלל בקרבי". אלא שמפני מה עשו שאם חטא יחיד אומרים לו – כלך אצל יחיד שחטא ועשה תשובה, ואם חטא ציבור אומרים לו – כלך אצל ציבור שעשו תשובה. וזה מורה שחטא דוד וחטא העגל היו גזורים ומסודרים מלפניו יתברך. גם כן אמרו: "מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה", היה להם לישראל לומר אתה תן, ואף משה לא רמזו להם לישראל, אלא לאחר מ' שנה. מכאן שאין אדם יורד לסוף דעת רבו, אלא אחר ארבעים שנה. ומאמרים אלה וזולתם רבים כמו שהם מוסיפין ספק ומבוכה כפי הנראה. וחשב הרב חסדאי שאין דרך לפירושם, כי בהיות הדברים האינושיים גזורים לפניו. ועם זה יבוטל הספק איך ידע הדברים העתידים האיפשריים, ואיך ידע הדברים הפרטיים כמו שהעיר על זה במקום הנזכר. וכבר הודעתיך שהתרופה אשר הוא[811] ראה למחלה הזאת היא אצלנו סכנה עצומה, ואולי שהיא מהסמים הממיתים.

והרמב"ם גם כן העיר על דבר זה בהלכות תשובה[812] מספר המדע, אם מענין פרעה שנגזר גלות ישראל במעמד בין הבתרים ונענש ועמו עליו, כל שכן שהשם הקשה את לבו והיה שואל ממנו לשלוח את העם. ואם ממה שאמר בסיחון (דברים ב, ל): "כי הקשה יי' אלהיך את רוחו". ומה היה אם כן עונשו שבעבורו נענש? וכן פרשת (דברים לא, טז): הנך שוכב עם אבותיך[813]. אם היה הדבר גזור ומחוייב בישראל שיעבדו עבודה זרה,

[808] בכתוב: 'יראיו'.
[809] בכתוב: 'ישכל'.
[810] בכתוב: "יפל הנופל".
[811] הרב חסדאי.
[812] פרק ששי הלכה ג'.
[813] "וקם העם הזה וזנה" וכו'.

לא היו ראויים לעונש הגלות? וכמו שזכרו הרב גם כן בפרק ח' מהקדמת פירוש זאת המסכתא, שזה כולו מורה על היות הפעולות האנושיות גזורות ממנו יתברך ושאינם בבחירת האדם.

אבל התשובה בזה מבוארת במעט התבוננות. והיא, שפעולות האדם הם איפשריות אצלו ויש בידו לבחור כפי שכלו ורצונו מה שיחפוץ. ואם ירצה יעשה ואם לא ירצה לא יעשה מבלי הכרח שיכריחהו עליו. ולכן היה ראוי לקבול התורה, המצוות והאזהרות, ואמר לו יתברך (דברים ל, טו): "ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב" וגו' "ובחרת בחיים" (שם יט), ששם בו הבחירה וחייב העונש אל החוטא והגמול אל העובד אם תשמעו, ואם לא תשמעו. וציוה על הלמוד וההתלמדות, שנאמר (דברים יא, יט): "למדתם אותם[814] את בניכם" ושמרתם לעשותם. וכמו שאמרו (ברכות לג, ע"ב): "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים[815]". רוצה לומר, שהעניינים הטבעיים אשר אין בחירה לאדם בהם הם ביד השם, אבל צדיק ורשע לא קאמר והיא יראת שמים.

וכבר ביאר הרב על כל זה מפי עליון לא תצא הרעות והטוב[816]. רוצה לומר, שאין הדברים גזורים לעשות רע או טוב. ולכן אם האדם יתאונן יהיה על חטאיו. כמאמר שלמה (משלי יט, ג): "אולת אדם תסלף דרכו ועל יי' יזעף לבו". ולכן היתה עצת הנביא (איכה ג, מ): "נחפשה דרכינו ונחקורה[817] ונשובה עד יי'", ושעל זה אמר השם (בראשית ג, כב): "הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע", שפירושו כפי המתרגם – שהאדם היה מין מיוחד בעולם, אין מין אחר שישתתף עמו בזה הענין והוא שמנפשו ומבחירתו – "לדעת טוב ורע", ולעשות מהם מה שירצה והוא אומרו: "ממנו לדעת טוב ורע". ואחר שהוא כן איפשר שישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל לעולם. זו אמתת הפינה והאמונה הזאת שהאדם בחיריי ויכול על מעשיו. ולכן ההשתדלות טוב הוא מועיל במעשיו וכמו שאמרו חכמנו זכרונם לברכה[818]: יכול אפילו יושב ובטל תלמוד לומר (דברים כח, כ): "משלח ידיך[819] אשר תעשה".

האמנם ידענו גם כן, שהשם יתברך יגזור פעמים בדבר מהדברים אם על דרך השכר, ואם על דרך העונש. כי בהיות האדם ירא אלהים וסר מרע[820] על דרך השכר ישפיע

[814] בכתוב: 'אתם'.
[815] ראה גם מגילה כה, ע"א. ועוד.
[816] לפי איכה ג, לח.
[817] בכתוב: 'ונחקרה'.
[818] ספרי דברים טו, יח..
[819] בכתוב: 'ידך'.
[820] לפי איוב א, א.

השם יתברך עליו מהטובות, והשתדלותו בדברים יועיל ויצליח טובה כפולה מכופלת. ועל זה נאמר (תהילים לז, כג): "מיי' מצעדי גבר כוננו ודרכו יחפץ". ואמר (משלי טז, ט): "לב חכם[821] יחשב דרכו ויי' יכין צעדו". ואמר (תהילים לג, יז-יט): "הנה עין יי' אל יריאיו[822] למיחלים לחסדו להציל ממות נפשם ולחיותם ברעב". כי הדברים האלה הם כולם על צד השכר, ומאותה בחינה יהיו גזורים. וכן בענין העונש פעמים יביא השם על החטאים בנפשותם מהרעות, לא להיות הדברים כולם גזורים לפניו יתברך, כי אם אותם שהם על צד העונש או השכר. ועל זה נאמר (ישעיה מד, כה): "משיב חכמים אחור ודעתם יסכל[823]". ואמר (איוב ה, יב): "ולא תעשינה ידיהם תושיה", לפי שלרשעתם לא יועיל השתדלותם ויקוללו במעשיהם על צד העונש. וכמו שאמר (שמואל ב' יז, יד): וייי' אמר "להפר את עצת אחיתופל הטובה למען הביא[824]... על אבשלום את הרעה". ואף שהמערכות העליונות יחוייבו עליהם טובות, השם יתברך ישנה משפטיהם להעניש את הרשעים. ועל זה אמר (ישעיה מד, כה): מפר אותות בדים וקוסמים יהולל, לפי שהם ישפטו כפי המערכה והיא לא תתקיים מפאת השגחה. וזהו אומרו (משלי ד, יח): "דרך רשעים כאפלה לא ידעו במה יכשלו", לפי שלא יצליחו בהשתדלותם על צד העונש, וכמאמר המשורר (תהילים ה, יא): "ברוב[825] פשעיהם הדיחמו כי מרו בך". ועל זה נאמר (ירמיה י, כג): כי לא לאדם דרכו ולא לאיש הולך והכין את צעדו, רוצה לומר הדברים הבאים על צד ההשגחה בדרך עונש לא יועיל השתדלות האדם כנגדם, כי הדברים ההם גזורים כפי המשפט ועליהם אמר (תהילים לג, י-יא): "יי' הפיר עצת גוים וגו' עצת יי' לעולם תעמוד[826]". ואמר הנביא (ישעיה יד, כז): "יי' צבאות יעץ ומי יפר", שכל זה על הדברים הבאים בדרך העונש נאמר. ומזה הוא גם כן מאמר שלמה (משלי כא, ל): "אין חכמה ואין עצה ואין תבונה לנגד יי' "[827], לפי שלא יוכל האדם להמלט ברוב השתדלותו משבט מוסרו, אם לא ישוב אל אלוהיו כי ירבה לסלוח. ומזה גם כן אמרו (חולין ז, ע"ב): "אין נוקף אצבעו מלטה אלא אם כן מכריזין עליו מלמעלה", שההכרזה היא המשפט הניתן עליו להענישו בין בעונש קטן, והוא אומרם: "נוקף באצבעו" עד הדבר הגדול. ועל זה אמרו גם כן (סוכה נג, ע"א): רגלוהי דאינש ערבין ביה. וזה גם כן ענין מה שדרשו

[821] בכתוב: "אדם"
[822] בכתוב: 'יראיו'.
[823] בכתוב: 'ישכל'.
[824] בכתוב: "לבעבור".
[825] בכתוב: 'ברב'.
[826] בכתוב: 'תעמד'.
[827] רבינו דרש את הפסוק בהיפוך. הפסוק – "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד יי'".

(בבא קמא נא, ע"א): על "כי יפול הנופל[828] ממנו" (דברים כב, ח), שראוי היה ליפול בעונשו גבר על חטאיו ונתן לו הקב"ה עצה, שלא ישים האדם דמים בביתו, כי מוטב שיקבל עונשו על יד אחר לפי – "שמגלגלין זכות על ידי זכאי וחובה על ידי חייב" (שבת לב, ע"א).

ואמנם מה שאמרו במסכת עבודה זרה (דף ד, ע"ב) בשם רבי יוחנן: לא היו ישראל ראויין לאותו מעשה, ולא היה דוד ראוי לאותו מעשה וכו'. אינו ממה שיורה היות הדברים גזורים בשהשם יתברך גזר שיחטאו ישראל לפניו במעשה העגל, ודוד בעון בת שבע, כדי שיהיו דוגמא ומשל אל שאר החוטאים לשוב בתשובה. כי אם היה כן, שהיה הדבר גזור ממנו לא היה מקום לכל אותו כעס שכעס עליהם, וכל העונשים שענשם עליו, וכל התפלה והתחנה אשר הוזקק משה אל מחילתם. ועל כל זה נאמר (שמות לב, לד): "וביום פקדי ופקדתי". ועוד, כי מה הדוגמא והראיה למחילת החוטאים בבחירתם ורצון נפשם ממחילת החוטאים ברצון, האל יתברך וגזירתו שהכריחם לכך. כי אלה אפילו מחילה אינם צריכין, כי במקום שיש שם הכרח – אין שם חטא, ובמקום שאין שם חטא – אין מחילה ומה לתבן את הבר[829] החוטא בבחירת הרעה, אל החוטא באונס והכרח לשיאמרו (עבודה זרה ב, ע"א): כלך אצל יחיד או אצל רבים. אבל היתה כונת רבי יוחנן שדור המדבר היה דור דעה שלמים, וכן רבים. והתבאר שלימותם בדור ההוא, מהראיה שהביא ממה שאמר הוא יתברך עליהם (דברים ה, כו): "מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה" וגו'. והכתוב הזה מוכיח שנשתלמו באותו דור במעלת היראה וההכנעה לשם ככל שאר הדורות. ויוכיח גם כן מזה שהיו בחיריים במעשיהם לא מוכרחים, כיון שאמר: "מי יתן והיה לבבם זה".

וכן דוד נודע שלמותו ביראה אלהים ממה שאמר הכתוב בו (תהילים מ, כב): "ולבי חלל בקרבי". ולכן ראוי, שהשם יתברך לא יספיק בידם לחטוא אותו חטא שחטאו בו, כי האדם השלם והטוב אם יזדמן לו חטא אחד בהיותו בלתי מורגל בו, פעמים שהשם יתברך מונע אותו ממנו על דרך החסד כמו: "ואחשוך[830] גם אנכי אותך מחטו לי" (בראשית כ, ו). ואמר דוד (שמואל א' כה, לג): "אשר מנעני[831] היום מבוא בדמים", וכל שכן למה שאמרו חכמינו זכרונם לברכה (עבודה זרה ד, ע"ב) בענין העגל שטעו במעת לעת וביום המעונן שנכון הדבר, וממהר אלהים לעשותו (בראשית מא, לב). אם

[828] בכתוב: 'יפל הנפל'.
[829] לפי ירמיה כג, כח.
[830] בכתוב: "ואחשך".
[831] בכתוב: "כלתני".

רצה למלטם מחטוא, ומפני מה הספיק בידם לעשות כן? רוצה לומר, שהניחם לחטוא מפי דעתם ובחירתם אלא, כדי ליתן פתחון פה לפושעים שלא יתיאשו וישובו אל יי' וירחמם. וכבר נטה רש"י לפירוש הזה במה שכתב שם זכרונו לברכה, כי גזירת מלך היתה ליתן רשות לשטן לשלוט עליהם ולהחטיאם, כדי שיהא פתחון פה לבעלי תשובה. עד כאן.

הנה התבאר שלא כוון רבי יוחנן חלילה לומר שהיו הדברים גזורים ומחוייבים, כי הראיה שהביא מפסוק (דברים ה, כו) "מי יתן והיה לבבם" חולקת עליו.

ואמנם מה שאמרו[832], שהיה ראוי לישראל לומר 'אתה תן' לא כיונו לומר שיתן יראה בלבם להיותה מנועה מהם בגזירתו. אבל לפי שאותה יראה קבלו משמיעת הדבור האלהי, אמרו שהיה להם לומר אתה תן. רוצה לומר דבר אתה עמנו פעמים רבות מדור אל דור, כמו שדברת בסיני, כי בזה יהיה לבבנו תמיד ליראה. ומסכים בזה אמרו במדרש (שיר השירים רבה א, ד): חזית על הפסוק (שיר השירים א, ב) "ישקני מנשיקות פיהו". אמר רבי יהודה בשעה ששמעו ישראל אנכי ולא יהיה לך – נתקע תלמוד תורה בלבם והיו למדים ולא משתכחין. באו אצל משה ואמרו לו משה רבינו תעשה אתה פרוקביון. רוצה לומר שליח בינותינו, שנאמר (שמות כ, טז): "דבר אתה עמנו ונשמעה". חזרו להיות למדים ושכחים אמרו מה משה בשר ודם עובר, אף תלמוד תורה שלו עובר ומשתכח. חזרו ובאו להם אצל משה, אמרו לו משה לואי יגלה פעם שניה. לואי – "ישקני מנשיקות פיהו", אמר להם אין עכשיו. אבל לעתיד לבוא היא שנאמר (ישעיה נא, ז): נתתי תורתי בלבם[833]. הנה ביארו שהיו רוצים לשמוע פעם שניה הדבור ההוא. ועליו אמרו במדרש שהיה להם לישראל לומר: 'אתה תן', רוצה לומר שידבר עמהם שנית, כי בדברו להם יתן ותתילד היראה בלבם. והנה משה לא אמר להם לישראל בשעת המעשה, רוצה לומר פסוק (דברים ה, כו) "מי יתן והיה לבבם זה". אבל אמרו להם לאחר ארבעים שנה בשעת מותו בפרשת ואתחנן, אולי שראה שלא היו ראויים לשמוע הדבור פעם שנית, ולכן לא אמרו אליהם בזמן המעמד כדי שלא ישאלוהו.

הנה התבאר מזה כולו שכל הכתובים האלה, ומאמרי חכמינו זכרונם לברכה, לא יורו דבר על שלילת הבחירה, ולא יוכיחו הגזרה החלוטה כי אם בדברים הבאים על צד השכר או על צד העונש. גם אלה חוזרים כפי הכנת המקבלים, כמו שיראה מענין ננוה וממאמר הנביא ירמיהו (יח, ז-ט): "רגע אדבר" וכו'; "ורגע אדבר".

[832] דברים רבה כי תבא, פר' ז'.

[833] לשון הכתוב : "שמעו אלי ידעי צדק עם תורתי בלבם אל תראו" וכו'.

ואמנם ענין פרעה צדקו דברי הרב, שפרעה ועמו היו רעים וחטאים ליי' מאד,[834] במה שחמסו את בני ישראל, שבאו בארצם בשלוה ובאמונה והרגו את ביניהם, והשתעבדו בהם בגופם ובממונם, ולכן נענשו על חטאתם והיה מכלל עונשם שנמנעה מהם תשובה. **וראיתי** מחכמי דורנו מתמיהין עצמן הפלא ופלא[835] ממה שאמר הרב, שמנע השם דרך תשובה מפרעה, ויביאו פסוקים מהתורה מהנביאים ומהכתובים ומדבריהם זכרונם לברכה במעלת התשובה. ויותר תמה מהם איך לא נתנו לבם לשני דברים:

האחד – שחטא פרעה לא היה לבד בינו למקום לשתועילהו התשובה. אבל היה בינו ובין ישראל, במה שאירע עמהם בשפיכות דמים; בגילוי עריות; בגזל ובשאר הרעות שעשו עמהם הוא וכל עמו. ואיך תספיק תשובתו לזה? האם נאמר שההורג את הנפש ותפשו בו זקני העדה להורגו יעשה תשובה ויפטר? אם כן יתבטלו כל מיתות בית דין האמורות בדתות, כי מי גבר יראה מוות לפניו ולא ישוב כדי להנצל ממנה. והתורה אמרה (דברים כא, כא): "ובערת הרע מקברך וכל ישראל ישמעו ויראו", ואמרה (במדבר מ, לג): "ולארץ לא יכופר בדם אשר שופך בה כי אם בדם שופכו"[836], כל שכן בהתחבר עם כל פשעיו חלול השם. צא ולמד מאדוננו משה שבעון מי מריבה ננעלו שערי תשובה, גם כל תפלה ותחינה, ואיך יתמהו מענין פרעה? וחכמינו זכרונם לברכה (יומא פא, ע"א) החליטו המשפט באומרם: אבל מי שיש בו חלול השם אין כוח בתשובה לתלות, ולא ביום הכפורים לכפר, ולא ביסורין למרק, אבל כולם תולין ומיתה מכפרת, שנאמר (ישעיה כב, יד): "ונגלה באזני יי' צבאות אם יכופר[837] העון הזה לכם עד תמותון". וכמו שהוכיחו מעון בני עלי כל שכן וכל שכן, שהתשובה היא מצוה ממצוות התורה והיא מורשה לקהלת יעקב (דברים לג, ד). ופרעה הרשע לא עשה תשובה, ואף על פי שהיה עושה אותה, לא היתה תשובה בידו, כי לא מבני ישראל הוא וכמאמר המשורר (תהילים סט, כח): "תנה עון על עונם ואל יבואו[838] בצדקתך". והנה לא הקשה השם את לבו לשלא ישוב בתשובה כי אם שלא ישלח את בני ישראל כדי להרבות מופתיו. ואילו לא היה מקשה את לבו והיה שולח אותם, האם מפני זה לא היה הוא ועמו ראויים לעונשים עצומים בעבור מה שעשו לישראל? באמת שורת הדין היה נותן להקשות את לבו כדי שיסבול המכות והעונשים הראויות לתת לו מבית המלך[839] על חטאיו. ואני במאמר זבח

[834] לפי בראשית יג, יג.
[835] לפי ישעיה כט, יד.
[836] בשינויי כתיב בודדים.
[837] בכתוב: 'יכפר; תמתון'.
[838] בכתוב: 'יבאו'.
[839] לפי שמואל ב' יא, ח; טו, לה ועוד.

הפסח אשר עשיתי הבאתי ג' דרכים בסיבת גלות מצרים וכשיעויינו משם כפי אמתתם, יראה מהם אמתת מעמד בין הבתרים, ורדת העם מצרים, וקושי לב פרעה וצדק מכותיו. ואמנם סיחון היה משבעה העממים, ובכלל "לא תחיה כל נשמה" (דברים כ, טז) היה. ולא נענש מפני קושי ערפו שלא אבה נתון את ישראל עבור בגבולו (במדבר כ, כא), אבל הקשה השם את רוחו, כדי שיענש כפי מעשיו המגונים. והיה אם כן קושי לבו 'כלי' ולא סיבה.

ואמנם[840] ייעודי "הנך שוכב עם אבותיך" (דברים לא, טז), ושאר הפרשיות לא היו גזירות כי חלילה לאל מרשע[842], שיגזור על עמו שיהיו רעים וחטאים[841]. אבל הוא הגדת עתידות ממה, שהיו לחטוא ומהעונש אשר יקבלו על חטאם. וכבר ביארתי שידיעת השם בדברים העתידים אינה מכרעת טבע האיפשר, כי לא ידענו אופן הידיעה ההיא, ולבד[844] זה ידענו שכל דבר לא יכחד מן המלך[843] יתברך, והכל גלוי לפניו קודם היותו – "והרשות נתונה", והבחירה ביד כל אדם לעשות כרצונו. אבל אופן הידיעה איך תקיף בפרטים ובמה שלא נמצא[845], ובלתי הכרעת האפשרות דעתינו קצרה מלהשיג, וכאשר תבין כולו תדע מה שנאמר במוסף ראש השנה: "ועל המדינות בו יאמר אי זו לחרב אי זו לשלום" (ויקרא רבה כט, א). כי לפי שנאמר למעלה[846]: "אתה זוכר מעשה עולם ופוקד כל יצורי קדם לפניך נגלו כל תעלומות וכו' הכל גלוי וצפוי לפניך יי' אלהינו צופה ומביט עד סוף כל הדורות", שהיא פינת הידיעה בשלימותה זכר אחריה בענין ההשגחה הנמשכת ממנה. כי בדעתו מעשה בני אדם בכלל ופרט, יגזור בשכר ובעונש עליהם כפי מעשיהם הבחיריים, פעם על המדינות בכלל – "אי זו לחרב ואי זו לשלום אי זו לרעב אי זו לשובע" (שם), שהם דרכי השכר ודרכי העונש ופעם על הפרטים בפרטיותם, והוא אומרו: "ובריות יפקדו להזכירם לחיים ולמות" (שם). ולכן היה סוף המאמר: "אשרי איש שלא ישכחך ובן אדם יתאמץ בך כי דורשיך לעולם יכשלו" וכו'. כמו שהוכיח מענין נח ודור המבול שתמו חטאים מן הארץ[847] וצדיק באמונתו נמלט.

[840] הדעה השנייה.
[841] בראשית יג, יג.
[842] לפי איוב לד, י.
[843] לפי שמואל ב' יח, יג.
[844] אולי צ"ל: "מלבד".
[845] רוצה לומר – העתיד.
[846] בתפלת מוסף ראש שנה.
[847] לפי תהילים קד, לה.

הנה התבארה האמונה הזאת בשלמותה במאמר השלם **והרשות נתונה**. ואחרי שתי האמונות האלה זכר השלם רבי עקיבא האמונה השלישי והיא:

ובטוב העולם נדון. והנה כלל במאמר הזה כוונות עצומות. אם כפי פירוש הרמב"ם[848] – שלא יחשוב אדם שהעולם נידון, כפי המשפט הישר והדין הגמור, כי אם היה כן היה ראוי שיהיה העולם בכללו כלה ואובד, שכיון שהאל בראו בצלמו וייחדו להנהגתו, ונתן לנו את תורתו כדי שיעבדהו, והיתה בידו בחירה שלמה לעשותו, והקב"ה צופה ומביט כל מעשיו, היה ראוי מפני זה שיענש עונש בלתי בעל תכלית, ורוב העולם היה בזה מרד. לכן אמר שהקב"ה דן את העולם בחסד בטוב וברחמים, לא כפי הדין כמו שביאר יתברך מדרכיו באומרו (שמות לד, ו): "ארך אפים ורב חסד ואמת". ואמר המשורר (תהילים קמה, ט): "טוב יי' לכל ורחמיו על כל מעשיו". אמרו חכמינו זכרונם לברכה בתנחומא[849] "וידעת עם לבבך כי כאשר ייסר איש" (דברים ח, ה) וכו' – אתה ידעת מעשים שעשית וייסורין שהבאתי עליך, כי לא הבאתים כמו המעשים שעשית. ועזרא הסופר אמר (עזרא ט, יג): "כי אתה אלהינו חשכת למטה מעונינו[850]", ואם באים בעולם עונשים תמיד יש בהם מהרחמים כפי שיעור החטא ושיעור העונש.

וכונה שנית בזה המאמר מצאתי בפירוש הרב חסדאי בסוף הפרק הג' מהבחירה אמר, שהכונה האלהית בגמול ובעונש אינה לא לתכלית הנקמה מהחוטאים, ולא לבקשת יושר מדיני המוני. אבל הוא תמיד מהשם יתברך לסיבת הטוב, כי השכר הוא מתדרך אל השלמות וענינו ההטבה. ואמנם העונש הוא גם כן, כדי שיוסרו בני אדם ויתרחקו מהחטא, וכמו שאמרה תורה (דברים יז, יג): "וכל העם ישמעו ויראו ולא יזידון עוד".

הנה אם כן "בטוב העולם נידון". רוצה לומר, שהדין הוא מכוון אל הטוב, כדי שיהיו בני אדם טובים לפניו יתברך ויקבלו ממנו כל ההטבות. ועל זה נאמר (תהילים סב, יג): "ולך יי' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו". ושלמה אמר (קהלת ג, יד): "והאלהים עשה שייראו[851] מלפניו".

ולי נראה בזה עוד **כונה שלישית** והיא, מה שאמרו חכמנו זכרונם לברכה (נדרים לב, ע"א)[852] שקיום התורה הוא תכלית העולם השפל, כי בידוע שהמורכבים כולם הם לצורך האדם ונבראו בעבורו ותכלית האדם הוא שיתבדק לבוראו, ואין דרך לזה כי אם בקיום

[848] הכוונה הראשונה.
[849] פר' יתרו סי טז.
[850] בכתוב: 'מעוננו'.
[851] בכתוב: 'יראו'.
[852] ראה גם עבודה זרה ה, ע"א.

התורה שהם המעשים הנרצים לפניו יתברך. הנה אם כן התורה היא תכלית האדם ושלמותו, ולכן אמרו חכמינו זכרונם לברכה (בראשית רבה ח, א): שקדמה לעולם אלפים שנה[853]. רוצה לומר, שקדמה במחשבתו יתברך כקדימת התכלית בציור הפועל. ועל דרך ההפלגה אמרו אלפים שנה כמאמר שלמה (קהלת ו, ו): "ואלו חיה אלף שנים פעמים". ולכן אמרו בגמרא שבת (פח, ע"ב): "משמים השמעת דין ארץ יראה ושקטה" (תהילים עו, ט) – אם יראה למה שקטה ואם שקטה למה יראה. מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית, אם ישראל מקבלים את התורה מוטב, ואם לאו אחזיר אתכם לתוהו ובוהו. ולהיות תכלית העולם ושלמותו קיום העולם על ידי הצדיקים, אמרו במשנה[854]: "בעשרה מאמרות נברא העולם, ומה תלמוד לומר והלא במאמר אחד יכול להבראות, אלא להפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם שנברא בעשרה מאמרות, וליתן שכר לצדיקים שמקיימין את העולם שנברא בעשרה מאמרות". ועל הענין הזה עצמו נאמר במשנתינו: "ובטוב העולם נידון". רוצה לומר, שכאשר ידין הקב"ה את האדם לשכר או לעונש, כפי מעשיו, לא ידין אותו כן בעבור מה שיגיע ממעשיו אליו יתברך, וכמו שאמר (איוב לה, ז-ח): "אם צדקת מה תתן לו או מה מידך יקח לאיש כמוך רשעך" וכו'. אבל יהיה דינו בעבור טוב העולם שהצדיק מקיים אותו, ולכן יושכר עליו, והרשע מאבד את העולם. ולכן יענש אם יהיה בית דינו בעבור טוב העולם אם בא על ידו, ואם עכבו או מנעו. וכפי מה שעשה בטוב העולם העולם ושלמות מהקיום או האבדון יהיה עונשו או שכרו.

ולי עוד **כונה רביעית** בזה והוא, שהנביאים כולם התרעמו בתלונת צדיק ורע לו רשע וטוב לו. עד שאמרו חכמינו זכרונם לברכה, שעליו בקש משה רבינו באומרו (שמות לג, יג): "הודיעני נא את דרכיך[856]", והיתה התשובה (שם שם, יט): "וחנותי[855] את אשר אחון[857] ורחמתי את אשר ארחם". רוצה לומר דין העולם הזה מחובר ומדובק עם דין העולם הבא, וכאשר תדע מה שיקרה לאדם בב' עולמות את זה לעומת זה, תדע ותשכיל שאני חונן ומרחם למי שראוי, ולא למי שאינו ראוי. וכזה גם כן בדברי המשורר שכאשר הרבה התלונה באומרו (תהילים עג, ג-ד): "כי קנאתי בהוללים שלום רשעים אראה כי אין חרצובות למותם ובריא אולם" וגו'. אמר בסוף (שם שם, טז-יז): "אחשבה לדעת

[853] ראה גם בזוה"ק (ח"א קל"ד ע"א): "תא חזי כד בעא קב"ה וסליק ברעותא קמיה למברי עלמא, הוה מסתכל באורייתא וברא ליה".
[854] להלן פרק ה'.
[855] בכתוב: "חנתי".
[856] בכתוב: 'דרכך'.
[857] בכתוב: "אחן".

זאת עמל היא בעיני עד אבוא אל מקדשי אל אבינה לאחריתם". רוצה לומר, שלא מצא מקום להתר ספק כי אם בשערו חיי העולם הבא, שהוא האחרית והסוף. כי שמה אותם הרשעים שבעולם הזה עתקו גם גברו חיל[858] יהיו שם לשמה כרגע וגו' "ואני תמיד עמך אחזת ביד ימיני בעצתך תנחני ואחר כבוד תקחני" (שם שם, כג-כד), שהוא כולו נאמר כנגד השכר הרוחני, ובערכו אמר היה חושש אל הדברים החומריים. וזהו: "מי לי בשמים ועמך לא חפצתי בארץ כלה שארי ולבבי צור לבבי וחלקי אלהים לעולם" (שם עג, כה-כו), מה שלא יהיה כן לרשעים "כי הנה רחקיך יאבדו" (שם עג, כז).

האמנם איך יהיה זה, הנה חכמים קבלו האמת במסכת פאה (דף ה, ע"א) מי שרובו זכיות ומיעוטו עבירות, נפרעים ממנו ממיעוט עבירות קלות שעשה בעולם הזה, כדי שיטול שכרו משלם בעולם הבא. וכשיהיה רובו עבירות ומיעוטו זכיות, משלמין לו שכר מצוות קלות שעשה בעולם הזה בשביל ליפרע ממנו משלם מכל עונותיו לעולם הבא. ומסכים לזה אמרו גם כן במסכת תענית (דף יא, ע"א): אל אמונה, כשם שנפרעין מן הרשעים בעולם הבא אפילו על עבירה קלה שעשו, כך נפרעין מן הצדיקים בעולם הזה אפילו על עבירה קלה שעושין. וכזה עצמו היה דעת רבי עקיבא כמו שאמר בבראשית רבה (לג, א): רבי עקיבא אומר "משפטיך[859] תהום רבה" (תהילים לו, ז) – אלו ואלו מדקדק הקב"ה עמהם עד תהום רבה, מדקדק עם הצדיקים וגובה מהם מיעוט מעשים רעים שעשו בעולם הזה, כדי להשפיע עליהם שלוה לעולם הבא, ומשפיע שלוה לרשעים על מצוות קלות שעשו בעולם הזה כדי ליפרע מהם לעתיד לבוא. ויראה מזה שיש שכר מצוות ועונשן בעולם הזה, כי למה שהקב"ה אינו מקפח שכר כל בריה ובריה, יפרע לרשע שכר מעשיו הטובים המועטים אשר בידו בעולם הזה, בהצלחותיו וטובותיו, ויעניש על רוב חטאיו בעולם הבא? וכמאמר המשורר (תהילים צב, ו-ח): "מה גדלו מעשיך יי' מאד" וגו' "איש בער לא ידע" וכו' "בפרוח[860] רשעים כמו עשב ויציצו כל פועלי און" – שהוא בעולם הזה – "להשמדם עדי עד" – בעולם הבא. כי טובות העולם הזה ורעותיו הם כלים נפסדים, וטובות העולם הבא ועונשיו הם נצחיים עדי עד. ובזה הדרך נמצא רשע וטוב לו. ובהפך עם רוב זכויותיו אי איפשר שלא יחטא מה, והקב"ה יענישהו על חטאו בעולם הזה, כדי שיושכר על רוב זכיותיו בעולם הבא, וזה ענין צדיק ורע לו.

הנה אם כן מאמר השלם רבי עקיבא – "ובטוב העולם נדון", היה להגיד שהדין האלהי יכלול גם כן טובות העולם הזה, לתת אותם לרשעים על מצוות קלות שעשו בעולם הזה,

[858] לפי איוב כא, ז.
[859] בכתוב: 'משפטך'.
[860] בכתוב: 'בפרח; פעלי'.

ולהמנע טובות העולם מהצדיקים על עבירות קלות שעשו בעולם הזה. והלך בדעת הזה רבי עקיבא לשיטתו ממה שנזכר מדעתו בבראשית רבה.

וזהו אצלי הפירוש האמתי באומרו: "ובטוב העולם נדון" שבא לתרץ בענין הדין האלהי ספק – 'צדיק ורע לו רשע וטוב לו', שכל זה הוא בעולם הזה בקנין והצלחת הטוב החומרי או העדרו. ומפני זה סמך אליו האמונה הרביעית והיא:

והכל לפי רוב המעשה. וכבר הודעתיך שלא כוון השלם לבאר במאמר הזה שיקנו התכונות הנפשיות בריבוי המעשים, ולא שיהיה שכר הנותן מאה דינרין בצדקה בבת אחת, פחות מהנותן אותם בק' פעמים.

אבל לפי דעתי המאמר הזה קשור למה שאמר: "ובטוב העולם נדון", כי בעבור שאמר שיש מצוות יותן שכרן בטובות העולם הזה והצלחותיו, ויש מצוות ששכרן בעולם הבא, ביאר איך ולמה יהיה החלוף הזה. האם כפי המצוות ואיכותם שיש מהם ששכרם לעולם הבא, או כפי הפועל אותם של רשע אמר יי' לתת שכרו וטובו בעולם הזה וצדיק באמונתו יחיה[861] בעולם יחיה – בעולם הבא. ולמה לא יהיה דינם שווה האם יש משוא פנים בדבר חלילה. לכן להתיר הספק הזה אמר השלם: "והכל לפי רוב המעשה". רוצה לומר, שידון האדם כפי רוב פעולותיו, והרוב[862] ההוא יהיה משפטו תמיד בעולם הבא. ומה שיבא על המעט[863] הוא אשר יהיה תגמולו בעולם הזה, כי העולם הזה הוא קצר ימים. ולכן יוחס אליו גמול המעשה המועט אם טוב ואם רע, והעולם הבא הוא שכולו ארוך. ולכן יוחס אליו גמול המעשים הרבים. אם היה רובו זכיות ומיעוטו עבירות יהיה שכר ריבוי הזכיות בעולם הבא ומיעוט העבירות יפרע בעולם הזה. ואם היה רובו עבירות ומיעוטו זכיות, ינתן כן גמול העבירות הרבות בעולם הבא, ושכר המצוות המועטות בעולם הזה. נמצא שמה שיהיה על הרוב בין זכיות בין עבירות יהיה תגמולו בעולם הבא תמידי. ומה שיהיה על מעט בין המצוות בין מהעבירות יהיה גמולו בעולם הזה. והכל אם כן – "תלוי לפי רוב המעשה". ומזה תבין הדעת שזכרו.

ובמקומות אחרים, שמתן שכרן של צדיקין לעתיד לבוא סותר לזה, כי שם לא דברו כי אם מהחלק הרבוי שאין שכרו ותגמולו בעולם הזה. ולא חששו למה שיהיה על המעט והזעירות. ומה יפו דברי החכם חסדאי שכתב שהגמול הגשמי הוא לזמן מוגבל להיותו לאדם בגוף ונפש שהוא קצר ימים. אמנם הגמול הרוחני הוא לנפש אחר היפרדה מהגוף, ולכן יחוייב שיהיה נצחי בלתי מוגבל בזמן. וההבדל השני שהגמול הגשמי המיועד

[861] לפי חבקוק ב, ד.
[862] פעולותיו.
[863] הפעולות.

יעבור שלא יגיע אם בענין השכר בשיגרום החטא, ואם בענין העונש אם עשה האדם תשובה. אמנם בייעוד הרוחני אינו כן כי כל אדם נוטל כפי מעשיו, וכל צדיק וצדיק עושין לו מדור בפני עצמו והנפש החוטאת היא תמות. והוא[864] זכרונו לברכה פירש: "והכל לפי רוב המעשה" – על העולם שנדון אחר רובו. ומה שפירשתי הוא האמת בלי ספק.

הנה התבארו ארבע האמונות השורשיות, שכלל האלהי רבי עקיבא במאמר הה' הזה שהם הידיעה האלהית בשורשיה, והבחירה האנושית המוחלטת הגמורה, ושהדין דין אמת בצדיק ורע לו ורשע וטוב לו בטובות העולם, ובמה יבדל דין העולם הזה מהעולם הבא. והם ד' עמודים שעליהם תסוב התורה כולה. ולהיות מאמריו אלה קשורים בזכרון ג' החיבות שחיבב השם לישראל שהם הקדמה לה"כל צפוי והרשות נתונה". לכן כלל אותם מסדר המשנה ב"הוא היה אומר" אחד, לפי שעם היותם מדעים רבים, הנה היתה האמירה אחת להיותם מסודרים לתכלית אחד.

ומי הוא זה ואי זה הוא אשר מלאו לבו למלל הנפלאות האלה כי אם השלם הזה שנכנס לפרדס בשלום ויצא בשלום[865] ורצו מלאכי השרת לדחפו, ואמר הקב"ה להם הניחו לו לזקן שראוי הוא להשתמש בכבודי, שכל זה רמז על מדרגת שלמותו כי רבה היא.

והותרו במה שפירשתי הספקות אשר העירותי בתחלת מאמריו תשיעי ועשירי ואחד עשר ושנים עשר.

המאמר הששי הוא אומרו: "הוא היה אומר הכל נתון בערבון" וכו'. כי אחרי שהשלם רבי עקיבא השלים מאמרו הכולל חכמות נפלאות כמו שזכרתי, חשש שמא מבני אדם לא יבינו אותו כראוי, ולא ירדו לעומקו מפני קוצר המשיג ועומק המושג. ולכן ראה לעשות בו משל, כי הדבור ההמשלי יאות אל קלי העיון, והדבור המעמיק יאות לבעלי החכמה. ולכן נאמר בשלמה (קהלת יב, ט): "אזן וחקר תקן משלים הרבה", כי החזון והחקירה היא בערך החכמים, והמשלים הם הצריכים אל המון העם. ולכן נאמר בזה: "הוא היה אומר", לפי שהיא אמירה בפני עצמה כי היתה הראשונה כפי עומקה וזאת המשליית.

ונמצאו במאמר הזה גזירות רבות ויש ענין לכל אחת מהם:

האחת – היא "הכל נתון בערבון". ופירשו המפרשים כי אריכות השם אף לחטאים אינו כי אם בערבון, אם ישוב מוחלין, ואם לאו נפרעין מהם. וכמו שאמרו חכמינו זכרונם

[864] נראה שהכונה לחסדאי.

[865] עיין מסכת חגיגה יד, ע"ב: "תנו רבנן ארבעה נכסנסו בפרדס" וכו'.

לברכה (בראשית רבה סז, ד)[866]: כל האומר הקב"ה "ותרן הוא יתותרון מעוהי אלא מאריך אפיה וגבי דיליה". ולי נראה שהניח ראשונה שטובות העולם הזה, אינם כטובות העולם הבא כי אם טובות העולם הזה הם בערבון כסחורה שאדם מוכר ונותן לחבירו, כדי שיפרע לו לזמן, והוא תמיד נשאר בעל חוב וחוזרין עליו לגבות חובו. ואין כן טובות העולם הבא שהם ניתנין בהחלט למי שיזכה ולא יזוזו עוד ממנו. ולכן אמרו במשנה שהעולם הזה הוא עולם העבודה והעולם הבא הוא עולם הגמול. ובמסכת מציעא (בבא מציעא פה, ע"ב), פרק השוכר את הפועלים: אמר ליה רבי ירמיה לרבי זירא מאי דכתיב (איוב ג, יט): "קטון[867] וגדול שם הוא" אטו איני יודע דקטון וגדול שם הוא, אלא כל המקטין עצמו על דברי תורה בעולם הזה נעשה גדול לעולם הבא, ועבד חופשי מאדוניו. כל המשים עצמו כעבד בעולם הזה נעשה חופשי לעולם הבא ופשעיה דקרא אצלי כך הוא ,שבעולם הזה לא יאמר על זה שהוא קטון או גדול, לפי שישתנו מעת לעת. ואותו היום קטון תגדל מעלתו מחר והקטון יהיה לאלף, ובהפך הגדול היום תקטן מעלתו ומחר ירד מטה, לפי שבעולם הזה – "הכל נתון בערבון" לא מתנה מוחלטת. אמנם בעולם הבא מי שימצא שם גדול, לא תקטן מעלתו והקטון לא יגדל עוד, וזהו: "קטון וגדול שם הוא". רוצה לומר, שם הוא קטון וגדול בהחלט מבלי שינוי. ועוד ימצא שם העבד החפשי מאדוניו (שם). רוצה לומר יותר חופשי מהעונשים מאדוניו, שיהיה יותר חייב ממנו. הנה אם כן אומרו: "הכל נתון בערבון" – הוא בענייני הטובות הגשמיות שאינם לאדם מתנה מוחלטת כי אם דרך ערבון. ובכלל זה העושר והבנים והכבוד ושאר כל הטובות הגשמיות.

והגזירה הב' – היא אומרו: "ומצודה פרושה על כל החיים". רוצה לומר, שלא יוכל אדם להמלט עונשי השם. וכמאמר דוד (תהילים קלט, ח): "אם אסק שמים שם אתה ואציעה שאול הנך". ודמה הגמול האלהים ועונשיו ויום המות – כמצודה הפרושה על העופות, והם נכנסים בתוכה שאי איפשר להמלט ממנה. והוא כדמיון האדם החוטא שנתפס בחטאו בבית דין, ונתחסדו עמו לתתו על ידי ערבים שלא יוכל ללכת בחפצו, ולצאת מהמלכות אשר נתנוהו שם בערבון. והמצודה היא הרכבת ד' יסודות. פעמים יגבר האחד, ופעמים יגבר האחר, והם מתחלפי האיכיות וצריכין לקשרים רבים ולחכמה נפלאה, כדי שלא יקרה בהם השינוי ויבא להפסד המוות.

[866] ראה גם אסתר רבה ז, כה.
[867] בכתוב: 'קטן'.

והגזירה השלישית – היא: "החנות פתוחה" ועניינה שהחטא וההמשך לעבירות יש לו הכנה רבה כפי הטיית החומר ועניני העולם. והמשיל הענין לחנות הפתוחה שהיא מוכנת לקחת משם הסחורה אין שם דלת, ולא שום מנעול, ואין הדבר מעכב.

והגזירה הד' – היא: "וכל הרוצה ליטול בא ונוטל"[868]. רוצה לומר, שהשם יתברך נתן באדם כוח בחירייי לבחור, אי זה דרך שירצה, והדבר תלוי ברצונו מבלי מכריח ואונס. ואם האדם רוצה ליכנס בחנות ולקחת משם סחורה, או שום מעות ויוסיף חוב על חובו עד שיכלה ויאבד הכל ברשותו. וכמו שאמרו (יומא לח, ע"ב) : בא ליטהר מסייעין אותו בא ליטמא פותחין לו.

והגזירה הה' – אומרו: "והחנוני מקיף". והוא דמוי נפלא ממה שיקרה לחוטא כמו שיקרה לגנב, בראותו החנות פתוחה ושאין החנוני בביתו, כי הוא מקיף והולך בעיר, יחשוב הגנב שאין רואה אותו ויבא ויקח. כן האדם החוטא ברב פשעו נכנסה בו רוח מינות, ויחשוב שאין השם יתברך יודע ומשגיח בפרטים. כי השגחתו לא תרד למטה מגלגל הירח, וכמו שהיו אומרים הרשעים אין יי' רואה אותנו. ואמר המשורר (תהילים יד, א): "מר נבל בלבו אין אלהים השחיתו התעיבו עלילה אין עושה טוב". ועל זה אמר כנגד מחשבת החוטא והחנוני מקיף, רוצה לומר השם יתברך שהוא בעל החנות הוא מקיף ומניע הגלגל, ושם הוא מתעסק לא בהשגחת הדברים אשר בכאן.

והגזירה הו' – היא: "והפנקס פתוח והיד כותבת". רוצה לומר, שאינו כמו שחשב החוטא, ש'החנוני מקיף', כי אף על פי כן כבר יש בתוך החנות פנקס פתוח ויד כותבת, והוא רמז אל הידיעה האלהית הקיימת והמקפת לכל הדברים, שלא יוכל אדם לקחת דבר מהחנות כי אם שיכתב בספר הזכרונות. ועשה משל מהיד כותבת פס ידא די כתבא שראה בלשאצר בקיר (דניאל ה, ה). ואמר: "פנקס פתוח" – להגיד שבמדע אחד יקיף יתברך ידועים בבלתי בעל תכלית, ולא יעלם ממנו דבר כמו שאמר איוב (מב, ב): "ידעתי כי כל תוכל ולא יבצר ממך מזמה".

והגזירה הז' – היא אומרו: "והגבאין מחזירין תדיר בכל יום". כי הנה הגבאין הם שלוחי ההשגחה שמחזירין תמיד. וביאר בזה מה שפירשתי – "בטוב העולם נדון", שגם בעניני העולם הזה ימשך גמול השכר והעונש, ולכן אמר "תדיר בכל יום".

והגזירה הח' – היא: "ונפרעין מן האדם לדעתו ושלא לדעתו". רוצה לומר, שאינו כשאר דיני ממונות שאמרה תורה (דברים כד, י): "לא תבא אל ביתו לעבוט עבוטו בחוץ תעמוד

[868] לשון המשנה: "וכל הרוצה ללוות יבוה וילוה".

והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך את העבוט החוצה"[869]. ודרשו חכמנו זכרונם לברכה (בבא מציעא קיג, ע"א): בשליח בית דין הכתוב מדבר שאינו יכול למשכנו רק מדעתו. ואין כן שלוחי ההשגחה ש"נפרעין מן האדם לדעתו ושלא לדעתו". והענין שפעמים יכיר האדם בעונשו, ושהוא בא לו על חטאיו, ופעמין שלא ידע בכל אלה, אבל יחשוב שמקרה הוא בלתי טהור הוא כי לא טהור.

והגזירה הט' – היא אומרו: "ויש להם על מה שיסמכו, והדין דין אמת". רוצה לומר, ששלוחי ההשגחה לא יסבו בלכתם, ולא יקרה פשע וטעות לא על צד התוספת, ולא על צד החסרות. ועם היות שדעתנו קצרה פעמים רבות, מהשיג שורת הדין ויושר המשפט, אין ספק ש"יש להם על מה שיסמכו", כי באמונה הם עושים, לפי שהדין האלהי דין אמת לא כפי הנראה מן העין. כי לא אשר יראה האדם כי אם כפי החשבון האמתי, וזהו הדין דין אמת. וכבר אמרו חכמינו זכרונם לברכה (סוטה מח, ע"א): "אין יום שאין בו קללה", אין לך אדם שאין לו אי זה צער או יגון, אם באיבריו, או בבניו, או בממונו, או במעלתו וכבודו, אם בחולאים אם בהנהגת הבית ומשרתיו, או אשתו או בלבו לעסקיו או נצוח אויביו. וכל זה בסיבות טבעיות או אנסיות. וזהו ענין הגבאין שמחזירין תמיד בכל יום והדין דין אמת.

והגזירה הי' – היא: "והכל מתוקן לסעודה". רוצה לומר, שאם יראה האדם שיש צדיקים שמגיעים אליהם כמעשה הרשעים בעולם הזה. ובהפך שהרשעים עתקו גם גברו חיל זרעם נכון לפניהם[870] ויתר הטובות. שאין בזה עוות הדין, כי הדין דין אמת אבל – "הכל מתוקן לסעודה", שהיא סעודת העולם הבא. כי הכל מתוקן ומתורץ במה שיגיע אל הנפש שמה, כמו שפירשתי למעלה על – "והכל לפי רוב המעשה". ומזה הענין פירש הרב חסדאי אומרו: "משפטי יי' אמת צדקו יחדיו" (תהילים יט, י), כי עונשי העולם הזה עם עונשי העולם הבא, הם משפטי השם ובכל אחד מהעולמות בתגמולו, כבר יוכל המספק לספק. אבל בהתחבר המשפט אשר בכאן, אל המשפט הרוחני אשר שם, יהיו צודקים ב' המשפטים וזהו : "צדקו יחדיו". ולפי שתכלית הדברים כולם הוא העולם הבא, לכן אמר: "והכל מתוקן לסעודה". **הנה הותר הספק הי"ג**.

והתבאר שיש בזה המאמר עשר גזירות, ויש לכולם ענין ושכל החכמות אשר כללו המאמרים הראשונים כולם נכללו על צד ההמשל בזה המאמר האחרון. **ברוך שחלק מחכמתו לרבי עקיבא. ב"ה.**

[869] בשינויי כתיב בודדים.
[870] לפי איוב כא, ז-ח.

משנה יז

השלם הזה רבי אלעזר בן עזריה היה בימי רבי עקיבא, כי שניהם היו בדור אחד והוא אשר נתמנה נשיא תחת רבן גמליאל[871] מפני מחלוקת רבי יהושע, כמו שנזכר בפרקא קמא דברכות (דף כח, ע"א).

וראיתי להעיר על דבריו שאלות:

ראשונה – באומרו: "אם אין תורה אין דרך ארץ". כי זה המאמר אינו צודק אחרי, שראינו הרבה חכמים מהאומות אנשי מידות בעלי דרך ארץ – ואין להם תורה. וגם עם הארץ, שבישראל הוא היודע דרך ארץ – ולא לומד תורה כמו שפירשו – "ולא עם הארץ חסיד". עד שמפני זה יש מפרשים שמי שאינו עוסק בתורה כלל, אין עסקיו בדרך ארץ מתברכין שנאמר (משלי ג, טז): "בשמאלה עושר[872] וכבוד". אבל הפירוש הזה אין בו ממש כפי כוונת המשנה.

שנית – באומרו: "אם אין דרך ארץ אין תורה". כי כמה ראינו מהחכמים בעלי תורה, ולא היו יודעים דרך ארץ, עד שמפני זה אמר רבן גמליאל בנו של רבי יהודה הנשיא: "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ", מכלל שיש תלמוד תורה מבלי דרך ארץ, ויש דרך ארץ מבלי תלמוד תורה, ואינם התורה והדרך ארץ דבר אחד כדברי השלם.

שלישית – באומרו: "אם אין חכמה אין יראה, ואם אין יראה אין חכמה". ויורה בזה ששניהם אחד בענין ושנים במאמר. והוא סותר למה שאמר רבי חנניא בן דוסא: "כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו" וכו', שמורה שכבר תמצא יראת חטא קודם לחכמה ומבלעדיה, וכן החכמה קודמת היראת חטא ומבלעדיו. ויקשה גם כן למה תלה זה בחכמה ולא בתורה? ואם שם חכמה נאמר על התורה או על זולתה?

רביעית – באומרו: "אם אין דעת אין בינה, אם אין בינה אין דעת". ואם דעת ובינה הם שמות נרדפים, מה חידש בזה? ואם רצה בבינה פעל ההשכלה, ובדעת המושכל הנקנה כפי הרמב"ם, הנה יצדק – "אם אין בינה אין דעת", כי אם לא נשכיל לא נקנה מושכל? אבל לא יצדק "אם אין דעת אין בינה", כי כבר יבין האדם קודם שיקנה המושכל? גם כי אם הזכיר השכל והמושכל היה לו לזכור גם כן המשכיל?

חמישית – באומרו: "אם אין קמח אין תורה אם אין תורה אין קמח". כי עם היות שיצדק אומרו אם אין קמח אין תורה, לפי שמי שיעדרו מזונותיו אי איפשר שילמוד, הנה לא יצדק "אם אין תורה אין קמח", כי כמה מעובדי אדמה שאין בהם תורה ובתיהם מלאים בר ולחם ומזון?

[871] דיבנה.

[872] בכתוב: "בשמאולה עשר וכבוד".

ששית – והיא כוללת המשנה כולה שיראה ממנה שעשה הדבר סיבה לעצמו, כי "אם אין תורה אין דרך ארץ"; ו"אם אין דרך ארץ אין תורה" – יולד מזה שאם אין תורה אין תורה. וכן בחכמה עם היראה שיהיה החכמה סיבה לעצה. והדעת עם הבינה יהיה כאמרנו אם אין דעת אין דעת וכן "אם אין קמח אין תורה". ואם "אין תורה אין קמח", תהיה התולדה שאם אין קמח אין קמח, ואיך יהיה הדבר סבה לעצמו?

שביעית – באומרו: ש"כל שחכמתו מרובה ממעשיו". כי לא ימלט אם רצה בשם חכמה התורה, או העיון המחקריי. והמעשים אם רצה בהם המצוות ויראת יי' או הדרך ארץ או המדיני. ואם כיון בחכמה על התורה, למה לא אמר כל שתורתו מרובה ממעשיו? ואם כיון על החכמה המחקריית, הנה כן הכרחיותה בחוק ה'דעת' לשיאמר עליה? ואמנם מעשיו אם הוא רצה בענין המצוות היה ראוי לומר כל שחכמתו מרובה מיראתו כמאמרו למעלה? ואם אמרו על הדרך ארץ המדיני יקשה למה שנה דבריו וכינה אותו בשם המעשים?

תשיעית – איך עשה המעשים שורש והחכמה ענפים. והנה הקנין אשר בנפש שענינו החכמה הוא שורש אל המעשים והפעולות, והם במדרגת הענפים היוצאים מאותו שורש, לא שיהיו המעשים שורש לחכמה. ובסוף פרק קמא דקידושין (דף מ, ע"ב), אמרו חכמנו זכרונם לברכה וכבר היו רבי טרפון והרבה זקנים מסובין בעליית בית נתזה ונשאלה שאלה זו לפניהם: תלמוד גדול או מעשה גדול? נענה רבי טרפון ואמר מעשה גדול. נענה רבי עקיבא ואמר תלמוד גדול. נענו כולם ואמרו תלמוד גדול שהתלמוד מביא ילדי מעשה, וזה הפך דברי השלם הזה.

עשירית – מה ענין אומרו: "הרוח בא ועוקרתו והופכתו על פניו". וכן אמר בהפך "אפילו כל רוחות שבעולם באות ונושבות בו אין מזיזין אותו ממקומו". כי הנה בראיות שהביא מהפסוקים לא תמצא לשון רוח ולא לשון עקירה והפיכה על פניו, או קיומו שלא יזוזו ממקומו. ולמה אם כן עשה עיקר מזה השלם בדבריו?

הי"א – שהנה באילן ימצאו ג' דברים עצמיים: השרשים, והענפים, והפרי. והנה השלם הזה זכר בדבריו השנים מהם ולא זכר הפרי בהיותו החלק היותר נבחר שבעץ, והוא תכלית מציאותו. ובפסוקים שהביא נזכר עניינו שה"ערער בערבה" (ירמיה יז, ה) הוא שאינו עושה פרי, ובעץ הטוב אמר בפירוש "לא ימיש מעשות פרי" (שם יז, ח).

הי"ב – מאין מצא רבי אלעזר בראיות שהביא ענפים מרובין או שורשים מעוטין או ההפך? כי הנה לא נזכר דבר מזה בכתובים שהביא לראיה, ולבד היה ענינם[873] שהאילן

[873] הפסוקים.

השתול במקום יבש כמדבר, לא יראה כי יבא טוב להעדר המים. ובהפך אמר: "והיה כעץ שתול על מים ועל יובל ישלח" (ירמיה יז, ח). הנה אם כן אין שלמות הענפים וטובת הפרי תלוי, כי אם במים אשר לרגלם לא ברוב השורשים ומיעוט הענפים, והמים הם רמז לחכמה. וימשך מזה שמי שחכמתו מרובה ממעשיו עליו נאמר: "והיה כעץ שתול על מים" – הפך מה שהניח השלם הזה.

הי"ג – כי הנה הפסוקים שהביא כאן לראיות בענין האילן, ששורשיו מרובין או מעוטין, אין ענינם כמי שמעשיו מרובין מחכמתו או שחכמתו מרובה ממעשיו, כי הם בספר ירמיהו (יז, ה-ח): "כה אמר יי' ארור הגבר אשר יבטח באדם ושם בשר זרועו[874] ומן יי' יסור לבו והיה כערער בערבה" וגו'; "ברוך הגבר אשר יבטח ביי' והיה יי' מבטחו והיה כעץ שתול על מים" וגו'. הרי לך מבואר שלא בא משל העץ כי אם לבוטח ביי' שהוא שתול על מים. ואשר יבטח באדם – הוא כערער בערבה מבלי מים. ואיך יוכיח מזה רבי אלעזר בן עזריה ענין החכמה עם המעשים?

הנה באו אם כן בדברי השלם י"ג שאלות, כמו שבאו במאמרי רבי עקיבא. וראוי לומר בהיתרם בהקדים ראשונה ביאור שבעה שמות שבאו בדבריו והם: תורה. דרך ארץ. חכמה. יראה. דעת. בינה. מעשים. וזהו אשר רצה בהם בזה המקום:

תורה' – שם נאמר על התורה האלהית אשר קבל משה רבינו עליו השלום מסיני אם מה שבכתב, ואם בפירוש המקובל שהיא תורה שבעל פה, כי שניהם דבר אחד ויוחדו בשם 'תורה', מפני שהוראה ממורה אלהי. ואם מגזירת אור כי "נר מצוה ותורה אור" (משלי ו, כג). וכבר כתב הרמב"ם בפירושו למשנה שמה שאמרו: 'תורה מן השמים' יכלול תורה שבכתב ותורה שבעל פה בסיפוריה ומצותיה וייעודיה, כי על הכל בכלל נאמר שם תורה והיא הכוללת העיון והמעשה. ובה יוכללו הדברים שבין אדם למקום והדברים שבן אדם לחבירו, כי תורה שם כולל לכל ההוראה האלהית. והרב מתתיה חשב שהשלם הזה כיון בתורה ומצוות שבין אדם למקום, ובדרך ארץ מה שבין אדם לחבירו, וששניהם הכרחיים לקנין השלמות לא זה מבלי זה. ואין הדבר הזה כן אצלי, כי לא אמר תורה אלא על כל התורה שבכתב ותורה שבעל פה בכללותה.

ואמנם '**דרך ארץ**' – הוא שם נאמר על ההנהגה המדינית, כפי השכל המדותיי בין בני אדם. ולכן נקרא דרך ארץ, לפי שאינה הוראה שמימיית אלהית, אבל היא דרך אנשי הארץ כפי שכלם, והנהגת מדותיהם. ומזה דבר רבן גמליאל בנו של רבי: "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ", לפי שדרך ארץ אינו מכלל תלמוד תורה. ולכן אמר שהיה יפה

[874] בכתוב: 'זרעו'.

התחברות השכל והדת, וקרא שם הדרך ארץ מלאכה כפי מה שפירשתי בדבריו. ואמנם מה שבא בתורה בין אדם לחבירו לא נקרא דרך ארץ כי אם מצוות מעשיות, או גמילות חסדים, או כדומה מאלו הלשונות.

ואמנם '**חכמה**' – חשבו קצת המפרשים שנאמרה על בקיאות שקראו חכמינו זכרונם לברכה 'אוקומי גירסא', ואינו כן, כי היא תקרא גם כן תורה. אבל הרב המורה בפרק האחרון ביאר שהחכמה תאמר על כל הערמה ושמוש המחשבה וההתחכמות, ופעם יהיה במעלות שכליות, ופעם במעלות המדות ושאר הדברים. ושלפי זה הצד היודע בכל התורה יקרא חכם, אלא שמפני היות השכליות אשר בתורה מקובלות בלתי מבוארות בדרכי העיון השכלי. נמצא בספרי הנביאים ובספרי החכמים זכרונם לברכה, שמשימים ידיעות התורה מין אחד והחכמה הגמורה סתם מין אחר. כי החכמה תאמר על כל מה שיתבאר במופת או בטענה שכלית, והתורה תאמר על מה שתושג על דרך הקבלה. ושלכן אמרו על משה רבינו (מגילה יג, ע"א): "אב בתורה אב בחכמה". ואמרו (שבת לא, ע"א): כשאדם נכנס לדין תחלה אומרים לו קבעת עיתים לתורה? פלפלת בחכמה? הבנת דבר מתוך דבר? מורה שידיעת התורה אצלם מין אחד והחכמה מין אחר. ושלפי שראוי שיודעו הדעות תחלה על דרך הקבלה ואחר כך יתבארו במופת, לכן אמרו שיתבעו תחלה על התורה, ואחר כך על החכמה שהיא לאמת דעות התורה בעיון אמתי ודרך מופתי. זה דרך הרב ואותו ראיתי צדיק לפני[875]. כי על כן אמר הנביא (ירמיה ח, ט): " הנה בדבר יי' מאסו וחכמת מה להם". ואמר (ישעיה ה, כא): "הוי חכמים בעיניהם ונגד פניהם נבונים[876]". לפי שהחכם עיניו בראשו, ולפי שכלו לא כדרך התורה בקבלתה כי אם כפי המופת. ואם נקראו בעלי התורה חכמים, היה מפני שפרי החכמות כולם נמצא בתורה לא דרך המופתים והטענות.

ואמנם '**היראה**' – כבר כתב הר"ן שיש ממנה יראת המעלה. כי בצייר האדם רוממות השם יתברך ומעלתו, יפחד וירא מלפניו כמו שאמר (תהילים לג, ח-ז): "יראו מיי' כל הארץ ממנו יגורו כל יושבי תבל... כונס כנד מי הים". ואמר הנביא (ירמיה ה, כב): "האותי לא תיראו נאם יי' אם מפני לא תחילו אשר שמתי חול גבול לים". ויש מין אחר מן היראה והיא יראת העונש, כמו שאמר מגורת רשע היא תבואנו. ואמר (תהילים לו, ב): "אין פחד אלהים לנגד עיניו". ואני בפירוש פרשת "מה יי' אלהיך שואל[877] מעמך כי אם ליראה" (דברים י, יב), שיערתי מין ג' יותר אמתי מאלו דרשהו משם. ודי עתה

[875] לפי בראשית ז, א.
[876] בכתוב: 'נבנים'.
[877] בכתוב: 'שאל'.

בשנדע, שהיראה היא פחד האדם מחטוא. אם כפי תאותו ודמיונו. ואם באופן אחר אם למעלתו יתעלה, ואם בבחינת הרע המעותד לפי אפשרותו. כי על זה נאמר (משלי כח, יד): "אשרי אדם מפחד תמיד ומקשה לבו יפול ברעה".

ואמנם 'הדעת והבינה' – כבר הודעתיך דעת הרמב"ם, שהבינה הוא השכל והדעת הוא המושכל, ושניהם – יחד[878]. ולדבריו היה ראוי גם כן שיזכור המשכיל, ויאמר ששלושתם אחד – שכל משכיל ומושכל. והרב מתתיה זכרונו לברכה פירש ה'דעת' – על המוציא משכלו דרושים אמתיים לא קנאם מזולתו, וזה נקרא 'מעין המתגבר'. ושגם כן יאמר 'דעת' על ברירת הצודק מהבלתי צודק, ושניהם לאדם בקנין. ופירוש ה'בינה' – מה שלמד בסבותיהם. ובכלל זה שיבין דבר מתוך דבר. ולכן אמר שאנו אומרים בתפלה[879] "אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה". לפי שהדעת הוא לאדם מעצמו, ניתן לו בחן וה'בינה' הוא מה שלמד מזולתו. ואנו מתפללים שאלהים יחננו ויברכנו דעת ובינה ואומר 'והשכל'. רוצה לומר, שנסכים בשני אלה אל האמת כאומר למען תשכילו. ויותר נכון לומר, שהחכמה והדעת שניהם דבר אחד שהוא המושכל הנקנה, אם לא שיתחלפו בשהחכמה היא נקנית בלמידה מאדם אחר. וכמו שאמר (משלי טו, לא): אוזן שומעת תוכחת חיים בקרב חכמים תלין. ואמר (איוב לג, לב): "החרש ואאלפך חכמה", שתמיד החכמה תבא עם ההתלמדות, ולכן תצטרך אל 'אוזן שומעת' ואל ההתחברות בקרב חכמים. אמנם ה'דעת' הוא מה שיקנה אדם מתוך פלפולו וחריפותו, ולכן נאמר (מדבר כד, טז): "נאם שומע אמרי אל ויודע דעת עליון"[880], כי שבח את עצמו בהיותו תלמיד להקב"ה ו"שומע אמרי אל", וגם מעצמו היה – "יודע דעת עליון". וזהו: "אתה הראית[881] לדעת כי יי' הוא האלהים" (דברים ד, לה). רוצה לומר 'אתה הראית' במעמד הנבחר דברים נפלאים, כדי שמהם תקנה דעת אמתי בשיי' הוא האלהים.

ואמנם 'הבינה' – היא ההסתכלות והוצאת דבר מתוך דבר, ולכן נקראה כן מלשון "איש הבינים[882]" (שמואל א' יז, ד), במחבר שני טעמים ומוציא מביניהם טעם שלישי. ועל זה נאמר (משלי א, ה): "ונבון תחבולות[883] יקנה", לפי שהוא מתחבל לקנות במה שיש לו את אשר אין לו. ואמר (שם יד, לג): "בלב נבון תנוח חכמה", כי מתוך התבוננות תנוח בלבו

[878] אחד.
[879] תפילת יח'.
[880] בשינויי כתיב בודדים.
[881] בכתוב: 'הראת'.
[882] בכתוב: "הבנים".
[883] בכתוב: 'תחבלות'.

החכמה. והנביא אמר (ישעיה כט, יד): "ואבדה חכמת חכמיו ובינת נבוניו[884] תסתתר". ולכן נזכרו שלושתם[886] בבצלאל שנאמר (שמות לה, לא): "ותמלא אותו[885] רוח אלהים בחכמה בתבונה ובדעת ובכל מלאכה". ושלמה אמר (משלי ג, יט-כ): "יי' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה ובדעתו תהומות נבקעו". כי זכר שלושתם בפעולות השם יתברך בבחינת האדם, שבחכמתו אשר יקנה בדברים השפלים והתבוננות בעליונים ישיגם.

הנה התבאר לך שה'בינה' תאמר על ההסתכלות וההתעסקות בעיון. והדעת הוא הדבר הידוע המושג באמצעות התבונה, מה שאין כן החכמה, שענינה מה שיקנה האדם בלמוד המאמר. ולפי שה'דעת' וה'בינה' הם מפעל האדם מבלתי מלמד, לכן נאמר בתפלה "אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה" – לפי שזה בשלימות יצירת האדם ואינו בלמוד. ועל כן יאמר "וחננו מאתך בינה והשכל" – שהוא יושר השכל מבלי טעות ושבוש. ולפי שתכלית ה'בינה' וה'השכל' הוא ה'דעת' הקנוי, לכן היתה חתימת הברכה "חונן הדעת" ואינו חותם מהבינה וההשכל.

ואמנם '**מעשיו**' הוא שם נאמר על המעשים התוריים והמצוות. אם במה שבין אדם למקום, ואם במה שבין אדם לחבירו. כי הם המעשים לפניו יתעלה, ועליהם אמר: "ושמרתם ועשיתם" (דברים ד, ו); "לשמור ולעשות" (נחמיה י, ל); "כאשר צוני יי' אלהי לעשות" (דברים ד, ה), לפי שתכליתם המעשה כפי רצונו יתעלה.

ואחרי שידעת על מה יורו בכאן השמות האלה, אומר בביאור המשנה שקישורה, שהשלם רבי אלעזר בן עזריה בדבריו אלה, נתן המשפט והכרעה בדברים והדרושים העיקריים אשר עליהם יסוב הפרק הזה כולו. כי לפי שהיה הדרוש הראשון להתרחק האדם מן העבירה, ובאו עליו ראשונה שלושה דעות: האחד – לעקביא בן מהללאל, שהוא דרך ההסתכלות מאין בא ולאן הוא הולך. והב' – לרבי חנניה סגן הכהנים ממוראת המלכות, ששני הדעות האלה הם דרך ארץ כפי ההנהגת המדינית[887] והשכל הפשוט. והדעת השלישי – היה לשאר החכמים האומרים, שהתורה היא המונעת האדם מעבירות. לכן אמר רבי אלעזר שאלו ואלו דברי אלהים חיים – כאשר יובן הדרך ארץ מהנהגת התורה ומצוותיה, כי אז יצדקו ההסתכלויות ההם על פי התורה, ומוראת המלכות שופטים ושוטרים[888], כפי היכולת שנתן להם מן התורה, ולזה אמר: "אם

[884] בכתוב: 'נבניו'.
[885] בכתוב: "וימלא אתו".
[886] חכמה תבונה ודעת.
[887] אולי צ"ל : 'ההנהגה המדינית' .
[888] לפי דברים טז, יח.

אין תורה אין דרך ארץ". רוצה לומר אם האדם נעדר מן התורה מה יועילו דרך ארץ, בהסתכלות הדמיונות ומוראת המלכות, שאינו על דרך תורה באמת – אין הדרך ארץ כזה ממה שיועיל, או יספיק במקום שאין תורה. כי הוא כאפס ותוהו. אבל מציאות התורה אין ספק שימצא הדרך ארץ ההוא, כי זה מכלל פעולותיה. והוא אומרו: "אם אין דרך ארץ אין תורה", רוצה לומר ואם ראית אדם שאין בו דרך ארץ ולא יתן אל לבו מאין בא ולאן הולך, ולא יהיה אימת מלכות עליו – דע באמת שאין בו תורה.

הנה אם כן אומרו: "אם אין אין תורה אין דרך ארץ" – הוא מופת סיבה מהקודם למאוחר. ואומרו: "אם אין דרך ארץ אין תורה" – הוא מופת ראיה מהמאוחר אל הקודם, כאילו אמרנו יש כאן אש יתחייב שיש כאן עשן. ואם אין כאן עשן, היא הוראה ומופת ראיה שאין כאן אש. ומזה תדע למה לא אמר זה בלשון מחייב, רוצה לומר אם יש תורה יש דרך ארץ, וכן בשאר כי אם בלשון שולל, לפי שבשני מיני המופתים מהסיבה אל המסובב ומהמסובב אל הסיבה, יתחייב המציאות בהכרח, שאם יש דרך ארץ אמתי כראוי בהכרח, יש תורה שהיא סיבתה עצמית. ואם מצאנו אנשי מידות ובעלי דרך ארץ כאנשי האומות ועמי הארץ מבלי תורה, הנה זה השם נאמר בהם על דרך העברה, כמו שיאמר תורה אצלם על הדתות הנימוסיות. אמנם בעמצות ואמת, הנה התורה היא הסיבה והדרך ארץ הוא המסובב ממנה בעצם וראשונה.

עוד ראה לרבי חנניא בן דוסא שעשה חלוקה ביראת חטא עם החכמה, באומרו: "כל מי שיראת חטאו קודמת לחכמתו", וכמו מי שחכמתו קודמת ליראת חטאו, כאילו איפשר שתקדם האחת אל האחרת. ואמר רבי אלעזר בן עזריה, שכפי האמת ויראת חטא – אינם קודמים זה לזה כי אם קדימת הסיבה למסובב, כי "אם אין חכמה אין יראה", ו"אם אין יראה אין חכמה". ועניין זה כי מי, שאינו יודע וחושש את הדברים האיפשריים אינו ירא מהם, ולכן יראתו היתה ראיה מופתית לידיעתו. ואם אינו ירא היא ראיה עצומה, שאין בו חכמה והוא אומרו: "אם אין חכמה אין יראה". רוצה לומר, אם האדם אינו יודע ומצייר בשכלו הרע או החטא האיפשרי להיות אין יראה. כי איך יהיה האדם ירא ממה שלא יצייר רעתו והזיקו. וזהו אם כן מופת סיבה, שהחכמה היא סיבת היראה. ואומרו: "אם אין יראה אין חכמה" – הוא מופת ראיה, שאם אין באדם יראה מדבר מה, מבואר הוא שאין בו חכמה בהזיקו ורעתו, כי לא היה הכבש בורח מהדוב או האריה, כי אם בציירו היזיקו וסכנתו. ועל זה הדרך באדם היראה היא המסובב והחכמה היא סיבתה. ולא יצדק אומרנו, שהיראת חטא קודמת לחכמה כשיובן חכמה בפעל השכל וציורו. וכדי לבאר עוד זה אמר: "אם אין דעת אין בינה אם אין בינה אין דעת". כאילו אמר "אם

אין דעת" – והוא המושכל הקנוי המסובב מהבינה מבואר נגלה, שלא היה שם בינה כי אם היתה הסיבה שהיא הבינה מצוייר ימצא המסובב, שהוא הדעת בהכרח. ולכן יצדק המופת בדרך ראיה, ש"אם אין דעת אין בינה", וכן נאמר בדרך מופת סיבה: "אם אין בינה אין דעת". רוצה לומר, אם האדם לא יבין ולא ישכיל שהיא הסיבה איך יקנה הדעת שהוא המסובב ממנה.

והנה סמך לזה: "אם אין קמח אין תורה", להגיד חיבור וקשור הענינים באופן אחר. והוא שה'קמח' והוא שם מונח למזון אשר בו יחיה האדם בגשמיותו, הוא הכרחי למציאות התורה. ואם לא ימצא קמח לאכול, לא תמצא התורה, כי לא יוכל האדם לחיות מבלי מזון. האמנם התורה היא תכלית הדברים, ואם אין תורה מה יועיל הקמח. כי הנה הוא מה שקודם התכלית שענינו בעבור התכלית. מזה תבין התר ששת הספקות הראשונות, לפי שלא עשה השלם הזה בכאן הדבר סיבה לעצמו, אבל בבחינת סיבה ומסובב. וגם בענין ה'קמח' היא היתה סיבה פועלת או מכינה לעסוק בתורה והתורה סיבה תכליתית אליה.

זהו ענין המאמר הראשון. והתבאר ממנו שהשיב השלם הזה לשני הדרושים שבאו בזה הפרק ראשונה. ושמה שהביא מ'הבינה והדעת' – באו אגב גררא לבאר ענין החכמה והיראה, שזכר רבי חנינא בן דוסא במאמרו הראשון. ולפי שרבי חנינא אמר במאמר השני: "כל שמעשיו מרובין מחכמתו חכמתו מתקיימת, וכל שחכמתו מרובה ממעשיו אין חכמתו מתקיימת" – בא המאמר השני מרבי אלעזר בן עזריה שיסכים עמו, ולכן לא ניתן גזירה בדרוש בפני עצמו. אבל השתדל לבד להביא משל דומה למה שאמר רבי חנינא בן דוסא, וביאר ענין מתקיימת ובלתי מתקיימת, והביא ראיה מפסוקים עליו. וזהו: "כל שחכמתו מרובה ממעשיו למה הוא דומה". כי הנה לקח רבי חנינא בן דוסא כמות שהם "שחכמתו מרובה ממעשיו", ולא חלק עליו דבר כמו שעשה במאמר הראשון בענין החכמה והיראה, אבל לבד הביא משל דומה לביאור סברתו.

האמנם לפי שרבי חנינא בן דוסא עשה מאמרו מהחכמה עם יראת חטא, ראה רבי אלעזר בן עזריה לעשות הדבור יותר כולל באומרו: "כל שחכמתו מרובה ממעשיו".

וכבר הודעתיך ש'חכמתו' נאמר על המחקר השכלי[889] אשר באדם מכוח עיונו, ומעשיו הם המעשים התוריים שכולל מצוות עשה ומצוות לא תעשה וענין התורה כולה, כמאמר המשורר (תהילים קיט, א): "אשרי תמימי דרך ההולכים[890] בתורת יי'" וגו'; "אף לא פעלו

[889] כדעת הפילוסופים.
[890] בכתוב: 'ההלכים'.

עולה בדרכיו הלכו" (שם קיט, ג) וגו'. יאמר התנא, שהאיש אשר חכמתו ועיונו כפי שכלו מרובה ממעשיו התורניים, והוא הנוטה אל דרכי המחקר יותר מדרכי התורה – שהוא דומה "לאילן שענפיו מרובין ושרשיו מעוטין", כי האדם עץ השדה[891], והשורש בו היא התורה התקועה בלבו, והענפים הם התבונות וההסתכלויות. וכאשר היתה חכמתו מרובה בחקירתו השכלית, ומעשיו שהמה שורשיו מועטין שהם העיקרים התוריים, הנה יהיה בהכרח כמו שאמר רבי חנינא בן דוסא – חכמתו בלתי מתקיימת. לפי שמאחר שעשה עיקר מהעולה על רוחו כפי הסברא והחקירה, יבא רוח מאדם אחר שיסתור דעותיו ועוקרתו והופכתו על פניו ואין חכמתו מתקיימת, לפי שהיתה אל אשר יהיה שמה הרוח השכלי, ובבוא טענה אחרת יותר מיושרת מטענותיו – תתבטל סברתו. עינינו הרואות שהפילוסופים הראשונים הניחו דעותיהם כפי מחקרם, והאחרים אשר קמו אחריהם סתרו דבריהם והחזיקו עליהם טענות כמו שעשה אריסטו על אפלטון רבו ואחריהם בפיהם ירצו סלה[892]. וכמו שעשה ן' רשד לדברי אבונצר ותמסטיום וב"ם מפרשי אריסטו זה דרכם כסל למו[894]. שהאחד בונה מגדל וראשו בשמים[893], והאחר סותר הרס בעברתו הגיע לארץ[895]. לפי שבאחד מהם אין חכמתו מתקיימת להיותה כפי המחקר האינושי, ולפי שאין לה שורשים אלהיים מושגים בנבואה. וזהו הפלגת המשל הזה ויופי מליצתו באומרו: ל"אילן שענפיו מרובין" – שהם הסברות המחקריות. ו"שרשיו מועטים" – שהן העיקרים הנבואיים אשר בתורה, שהאילן אשר כזה – "הרוח באה ועוקרתו והופכתו על פניו". והביא לראיה על זה ממה שאמר ירמיהו (יז, ה): בתחלת הפרשה: "כה אמר יי' ארור הגבר אשר יבטח באדם" וגו', שהאדם הוטח בחקירתו ושכלו מאשר הוא אדם, ומיי' יסור לבו מהדרך הנבואיי התוריי שיהיה – "כערער בערבה...כי יבא טוב ושכן חררים במדבר" (שם יז, ו). רוצה לומר, שלא יהיה לו על מה שיסמך כי אם מגולה בדעתו, וזהו "כערער בערבה" מלשון: "ערו ערו" (תהילים קלז, ז), ולא יראה כי יבא טוב שלא יסמוך על האמת הנבואיי, שהוא הטוב באמת – "ושכן חררים במדבר". ומה טוב אומרו: "חררים", שהאיש הנסמך לדעתו הוא כדבר הנשרף והנדלק, שאין לו סמיכות לחות כלל, כן הוא משולל מן האמת ו"חררים" הוא מגזירה ועצמי חרה מני חורב[896], שהוא מענין הדלקה ושרפה. ולפי שאינו – "שתול

[891] לפי דברים כ, יט.
[892] לפי תהילים מט, יד.
[893] לפי בראשית יא, ד.
[894] לפי תהילים מט, יד.
[895] לפי איכה ב, ב.
[896] לפי איוב ל, ל.

על מים", רוצה לומר מי הנבואה כי אם ב"ארץ מלחה" שהיא החקירה השכלית לכן לא תשב. רוצה לומר, לא תתקיים סברתו ודעתו כי הוא – שתול ב"ארץ מלחה" ואין חכמתו מתקיימת.

האמנם "כל שמעשיו מרובין מחכמתו". רוצה לומר, שעושה עיקר מתורתו והוא החלק הרוביי[897] שבו, וחכמתו וחקירתו טפלה לו – "למה הוא דומה לאילן שענפיו מעוטין ושרשיו מרובין". רוצה לומר, שמדעיו כפי החקירה הם מועטים, ושורשיו התורניים הם מרובין, שאז אפילו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו, והוא משל לטענות וראיות המתחכמים – "אין מזיזין אותו ממקומו", רוצה לומר ממדרגת אמונתו לפי שהוא מושרש בתורתו, ואינו נסמך על מחשבות דקות ושדופות קדים[898]. והביא ראיה על זה מן הפסוק שלאחרי הראיה הראשונה (ירמיה יז, ז-ט) – "והיה כעץ שתול על פלגי מים ועל יובל ישלח שרשיו", שהנה אמר קודם לזה: "ברוך הגבר אשר יבטח בייי והיה ייי מבטחו". כלומר שישים אמונתו בדברי השם יתברך ותורתו, ולא במחשבות אדם כי הבל המה[899], אמר שהאיש אשר כזה יהיה – "כעץ שתול על מים", שהם רמז לנבואה כמאמר הנביא (ישעיה נה, א): "הוי כל צמא לכו למים"; "ועל יובל ישלח שרשיו", ששורשי אמונתיו יהיו נטועים על התורה ועל הנביאים, כי אז – "לא יראה כי יבא חום". והוא משל לשריפת טענות המינים והאפיקורסים. ולכן אפילו העלים שהם המצוות הקלות ימצאו תמיד ברעננותם, מפני שהם ניזונים ממימי הנבואה האלהית, וגם בשנת בצורת מתוקף צרות הגלות, לא ידאג ולא ימיש מעשות פרי. רוצה לומר לא יסור עצמו מלקיים המצוות בשלימותם שהוא הפרי האמתי, לפי ששורשיו והם האמונות התוריות הם רבות ושתולות על מי הנבואה האלהית.

וכבר יורה על היות זו כונת הנביא בדבריו אלה ממה שאמר (ירמיה יז, ט-י), מיד אחרי זה "עקב הלב מכל ואנוש[900] הוא". רוצה לומר אין ראוי לאדם שיסמוך על לבו ועל מחשבות דעתו, לפי שאנוש הלב מכל ועקוב ואינו מיושר בחקירותיו, אם השם יתברך לא ישפיע עליו מאורו כמו שישפיע על הנביאים, והוא אמרו: "מי ידענו". רוצה לומר, מי הוא שישפיע עליו אורו אני ייי חוקר לב ובוחן כליות ולתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו[901], שהם ההכנות הצריכות לנביאים, שכפי מה שהם כן יתן לו השם יתברך מהשפע, וזהו

[897] מירבי.
[898] לפי בראשית מא, כג.
[899] לפי ירמיה י, טו.
[900] בכתוב: 'ואנש'.
[901] לפי ירמיה יז, י.

– לתת לאיש כדרכיו. וגם על מחשבות האדם ותחבולות חקירותיו והשתנותם מיום אל יום אמר עוד אחר זה: "קורא דגר ולא ילד עושה עושר ולא במשפט בחצי ימיו יעזבנו באחריתו יהיה נבל"[902] (שם יז, יא).

וכבר סופר מאריסטו כמו שכתבתי על משנת שמעון הצדיק, שאחרי שראה אותו בירושלים ושמע דבריו בדרושים אלהיים חזר מדעותיו. וגם אני שמעתי שהרב הגדול המימוני כתב באגרת שלו אלו הדברים: 'בסוף ימי בא אלי אדם אחד ואמר לי דברים של טעם ואלולי שהייתי בסוף ימי ונתפשטו חבורי בעולם הייתי חוזר מדברים רבים שכתבתי בהם'. אין ספק שדברי קבלה היו אשר שמע באחרית ימיו. לכן הנביא עשה בעניני החוקרים וחקירותיהם משל – "קורא דגר ולא ילד עושה עושר ולא במשפט" (ירמיה יז, יא), בדעות רבות אינם כפי האמת. ועל השתנותם מדור אל דור אמר (שם): "בחצי ימיו יעזבנו". ואין הדברים האלהיים שאינם ממחשבות האדם, כי אם מכסא כבוד מרום מראשון שהוא מקום מקדשנו ומשם באה תורתנו כמו שאמר (דברים לג, ב): "מימינו אש דת למו". ולכן חתם הדברים באומרו (ירמיה יז, יג): "מקוה ישראל יי' כל עוזבך יבושו[903] יסורי בארץ יכתבו כי עזבו מקור חיים את יי'".

הנה התבאר מזה שפשוטי הכתובים יסכמו מאד לדברי השלם רבי אלעזר בן עזריה. ושדבריו במאמר הראשון היו על דברי רבי חנינא בן דוסא לחלוק עליו. ובמאמר השני היו לבאר דבריו ולהסכים עמהם. והתבאר שאמר מעשים ושורשים – על האמונות והמצוות התוריות. וענפים – על המחשבות המחקריות. ושלכן זכר ענין "הרוח עוקרתו" או אין "מזיזין אותו" אותו, לבאר ענין חכמתו מתקיימת או אין מתקיימת.

והנה לא זכר הפרי שהוא מעשה המצוות, לפי שלא היה דרושנו כי אם בבחינת המדעים התוריים, והמחשבות התוריות אשר כנה בשורשים ובענפים, ושכל עניני המשל והנמשל נמצאו בכתובים אשר הביא ויעלה מזה, שאין סתירה על המאמר הזה ממה שאמרו (קידושין מ, ע"ב): "תלמוד גדול", כי שם התלמיד והמעשה שניהם חלקי התורה, והם בכלל השורשים, ואינם הענפים, ולא החכמה אשר זכר. **והותרו אם כן שבעת הספקות האחרונות**.

משנה יח

זה השלם נמצא זכרונו בויקרא רבה פרשת אחרי מות, שהיה חכם גדול ולא היה יודע ברכת חתנים ואבלים, ולפרוס על שמע, ולעבור לפני התיבה. ועל זה קראוהו רבי

[902] בשינויים בודדים.
[903] בכתוב: 'עזבך יבשו'.

אלעזר בן חסמא, כלומר שהיה חתום מתחלתו, ועכשיו סרה חסימתו כמו: "ודשנו את המזבח" (במדבר ד, יג).

והנה הובא בכאן מאמרו מפני שרבי אלעזר בן עזריה שיבח ידיעת התורה, שהיא שורשי האמונות והשלימות, ואמר שעניני החכמה המחקרית הם כענפים בערך השורשים ההם. לכן הובא פה מאמר רבי אלעזר בן חסמא להגיד, שהדברים התוריים יש בהם מעלה מצד עצמם, כי אף שיהיה נושאם פחות כמו "קנים ופתחי נדה", אין ראוי לבזותם כי – "הן הם גופי הלכות". והקנים קני יולדת ונזיר וזב ומצורע שתי תורים או שני בני יונה, ופתחי נדה הם פרוזדור וחדר ועליה, שיש דינים שונים בדם הנמצא בפרוזדור אם הוא מן החדר או מן העלייה, ואמר שהם גופי הלכות. רוצה לומר, משורשי התורה שהם מרחיקים אותנו מצד הטומאה, ובשמירה בהם נהיה ראויים שתחול עלינו רוח הקדושה והטהורה ולדבקה בשם, כמו שאמר (ויקרא יט, ב): "קדושים[904] תהיו כי קדוש אני". אבל "תקופות וגימטריות" עם היות נושאם גדול המעלה שנושא ה'תקופות' הוא הגרמים השמימיים בתנועותם, והגימטריות הם בעניני העליונים ושמות הקב"ה ופעולותיו, אינם בזאת המדרגה מהמעלה, לפי שהם "פרפראות" מהתורה אשר היא במדרגת הפת והדברים האלו הם במדרגת לפתן וסובין שטפילה לפת. וביאר אם כן בזה דרוש גדול, שהדברים התורניים עם היות נושאם פחות מאד כ"קנים ופתחי נדה" – הם גדולי המעלה וגופי הלכות, לפי שנמצא בהם הלכה למשה מסיני והם דברים תוריים אלהיים בלי ספק.

אמנם ה"תקופות וגימטריאות", עם היות נושאם מעולה בשמים ובשם יתברך ומלאכיו הם "פרפראות" ולפתן וסובין לחכמה, לפי שאין בהם קבלת התורה ואלהותה והוא אומרו "לחכמה". רוצה לומר, שהם הראויים להיות מכלל החכמות שזכר רבי אלעזר בן עזריה, ואינם מהשורשים שהם גופי הלכות. והיה אם כן צורך המאמר של רבי אלעזר בן חסמא תשלום ביאור וסיוע דברי רבי אלעזר בן עזריה שקדם. וכיון עוד בזה, שלא יבזה המעיין היותר רחוקות מההלכות התלמודיות כמו מסכת קנים שהם דיני קני העופות שנתערבו, וכן פתחי נדה שהם דיני הנדה שאבדה את וסתה, וצריך שתשמר עד שתחזור לפתחה. שהם כולם דברים מבולבלים ושנושאם בלתי נחשב ושלא יקרו כי אם לעיתים רחוקים. כי הנה עם כל זה "הן הם גפוי הלכות" עד שראוי להיותם תורה אלהית שיהיו חביבות בעינינו. ועוד כי גם יש בהם שורשי חכמות, כי "פתחי נדה" הם כפי ה'תקופות' כהלכתם וכחזרתם, והקנים יש בו 'גימטריאות' שהוא שם נאמר על שעורי

[904] בכתוב: 'קדשים'.

ההנדסה והתשבורת[905], ומלבד כוח זה יש בהם ממתיקות החדוד והפלפול. ועל זה אמר: "פרפראות לחכמה" .

והמאירי כתב שכיון החכם הזה להדריך האדם בסדר למודו, שלא יכנס לחכמות המחקריות עד שימצא כרסו בשר ויין שהוא – התלמוד. ותפש בזה "קנים ופתחי נדה", שהם בסדר קדשים ובסדר טהרות לומר, שראוי שילמד ראשונה כל התלמוד מתחלה ועד סוף, ואחר כך יעיין בחכמת התכונה והתשבורת וההנדסה, והוא אומרו: "תקופות וגימטריאות", ומהם יבא לטבעיות ולאלהיות ועליהם אמר: "פרפראות לחכמה". רוצה לומר, שהם התחלות לחכמה הטבעית והאלהית, כי היא הנקראת חכמה בהחלט.

והכלל העולה הפרק ג' כולו, שראוי לאדם שיבקש דרכים להתרחק מן העבירה, אם בהסתכלו מאין בא ולאן הולך ויום דינו כדברי עקביא בן מהללאל. ואם להתפללו בשלום המלכות "שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו" כדעת רבי חנניא סגן הכהנים. ואם בעסק התורה כדעת רבי חנניא בן תרדיון ורבי שמעון ורבי חנינא בן חכינאי ושאר החכמים. ושתהיה יראת חטאו קודמת לחכמתו, וכן מעשיו מרובין מחכמתו כדברי רבי חנניא בן דוסא. ואם בדרך הסייגים כדברי רבי עקיבא, ובציירו מעלת נפשו במה שהוא אדם ובני אל חי[906] מיוחדים להנהגתו ובעלי תורתו, ושהשם יתעלה צופה ויודע הכל. ושאר הפינות שזכר רבי עקיבא, אם בדרך החקירה, ואם בדרך ההמשל. והכרעת הדעות אחר כן לדעת רבי אלעזר בן עזריה, שתכלית מאמריו הוא שהתורה כוללת הדרכים כולם, ומבלעדיה כל המחשבות הבל המה מעשה תעתועים[907]. והיה אם כן כללות הפרק סובב בסור מרע שהוא הרחקת האדם מן העבירה.

פרק ד

משנה א

בן זומא ובן עזאי כל אחד מהם היה שמעון היה שמו שמעון בן זומא, שמעון בן עזאי. והיו חכמים גדולים בימי רבי אליעזר ורבי יהושע ורבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה. ושניהם היו מארבעה שנכנסו לפרדס כמו שנזכר במסכת חגיגה (דף יד, ע"ב). ובן זומא זה היה אומר בראותו אכלוסי ישראל ברוך שברא כל אלה לשמשני, כאילו הוא היה תכלית המין האנושי. ובן עזאי היה אומר כל חכמי ישראל לפני כקליפת השום חוץ מן הקרח הזה, רוצה לומר רבי עקיבא. ולא היו הדברים האלה מאת שני השלמים האלו גאה

[905] מתמטיקה.
[906] לפי הושע ב, א.
[907] לפי ירמיה י, טו.

וגאון ודרך רע[908], אלא לעורר לבות התלמידים ולהלהיבם היו אומרים כן כדי שיקנאו בכבודם. ויש אומרים שעם כל זה, לפי שהתנאו בעצמם הושפלו במה שנקראו בן זומא ובן עזאי. ויש דעת אחר יותר נכון, שמפני שלא האריכו ימים לא נסמכו ונקראו על שם אביהם. כי לכן רבי אלעזר בן עזריה אמר (ברכות יב, ע"ב): "הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא". אשר הכונה בו כמו שפירשתי במאמר זבח הפסח אשר עשיתי שעם היות רבי אלעזר בן עזריה בשלימות התורה ורוב בקיאותה כבן שבעים שנה, לא זכה למצוא ראיה לשתאמר פרשת ציצית בלילה שיש בה זכר ליציאת מצרים עד שדרשה בן זומא בחור ורך. ועם בחרותו למד ממנו רבי אלעזר בן עזריה עם היות שקפצה בו זקנה.

ואמנם במאמרי בן זומא אלה ראוי באמת לשאול שאלות:

ראשונה – מה ראה לדרוש ארבעת המעלות האלה שהם: 'חכמה וגבורה ועושר וכבוד', מבין שאר המעלות כולם? ואם כיון אל התנאים שזכרו בפרק המדיר[909], בהשרות השכינה בנביא שיהיה חכם וגבור ועשיר וענו, הנה אין ענו המכובד שנזכר פה? גם כי הגבור שנזכר שם אינו הכובש את יצרו, כי אם חזק הכוח ואמיץ האיברים. ועשיר הנזכר שם אינו השמח בחלקו אם רב ואם מעט[910] יאכל, כי אם מי שירבה הממונות כמו שהוכיחו הגבורה משברון הלוחות והעושר מפסל לך הפסולת יהיה שלך[911]. וכן החכם לא נגדר שמה כמו שנגדר בכאן.

שנית – באומרו: "אי זהו חכם הלומד מכל אדם". כי הנה באמת יראה שזה גדר התלמיד ולא גדר החכם, כי החכם באמת הוא היודע בשלימות הנמצאות בסיבותיהם והתחלותיהם. ואם רצה לגדור אותו מענין הלמוד, היה לו לומר המלומד מכל אדם על דרך ויחכם מכל האדם[912]. וכמו שאמרו (שבת קיד, ע"א): אי זהו חכם – כל ששואלין ממנו דבר בהלכה בכל מקום ואומרה, לא שיהיה גדרו הלומד מכל אדם שהוא יותר מורה על חסרונו מעל שלימותו, עד שמפני זה פירש המאירי 'אי זהו חכם' – על שם סופו. כלומר 'אי זהו' מגיע להיות 'חכם', שנאמר אחר כך על התלמיד.

שלישית – בראיה שהביא מפסוק (תהילים קיט, צט): "מכל מלמדי השכלתי". כי הנה הפסוק הזה לא ידבר מהחכם, ואיך יהיה גדרו הלומד מכל אדם? ולא תסתפק במה

[908] לפי משלי ח, יג.
[909] מצאנו בנדרים לח, ע"א.
[910] לפי בן – סירא מב, ו.
[911] עיין תנחומא פר' עקב ח, סימן ט.
[912] לפי מלכים א' ה, יא.

שהשיבו בזה ממלת "השכלתי", כי אין זה מורה עליו בהכרח, והיה לו לומר נתחכם אם על גדר החכם אמרו.

רביעית – בראיה שהביא על – "אי זהו גבור הכובש את יצרו" מפסוק (משלי טז, לב): "טוב ארך אפים מגבור". כי הנה האומר טוב זה מזה, יורה שאין האחד כאחר? ואם כן באומרו: "טוב ארך אפים מגבור", מורה שאין ארך אפים גבור הפך מה שהקדים, באומרו: "אי זהו גבור הכובש את יצרו"?

חמישית – בראיה שהביא על היות העשיר השמח בחלקו מפסוק (תהילים קכח, ב) "יגיע כפיך כי תאכל". כי הנה בו לא נזכר שהיה עשיר, ולא שיהיה שמח בחלקו, כי אם שבהיותו אוכל מיגיע כפיו יהיה מאושר.

ששית – באומרו: "אי זהו מכובד המכבד את הבריות". כי זה הגדר יצדק במכבד שהוא פועל הכבוד ונותנו, ולא יצדק במכובד המקבל את הכבוד מהבריות. וגם הפסוק שהביא לא יוכיח, וזה כי עם היום שאמר (שמואל א' ב, ל): "כי מכבדי אכבד" לא יחוייב שיהיה כן בכל אדם.

וראוי שנאמר בפירוש המשנה והתר השאלות.

ואומר שהכונה הכוללת בפרק הזה היא, לבאר במה יקנה האדם שלימותו בתורה. כי אחר שהתבאר בפרקים הקודמים, ששלימות האדם ותכליתו הוא בקנין התורה וקיומה, נשאר לבאר אם העיקר בה – הוא העיון והחכמה התוריית, או המעשה וקיום המצוות. ולכן באו דעות השלמים האלה כל אחד כפי שיטתו וסברתו.

והנה בן זומא עשה עיקר מה'חכמה'. ולכן בחר לעשות דרושו מארבעה דברים אשר יעשו בהם בני אדם תכליתם. כי הנה המתרחקים מהתענוגים הגשמיים, החומריים, הבהמיים אכול ושתה[914] ותענוגות בני אדם שדה ושדות[913], אין ספק שישמו תכליותיהם אם בחכמה להשלים נפשם בידיעת תורת יי' ותלמודה וסודותיה, ואם שישימו תכליתם בגבורה ולהתחזק בעד עמם ובעד ערי אלהיהם כנגד האויבים. ומהם שישימו תכליתם באסיפת הממונות מטלטלי אגב מקרקעי[915], ורוב הכסף והזהב. ולפי שכמו שזכר הפילוסוף, העושר אינו נכסף מפאת עצמו, אבל הוא מכוין לקנין הכבוד והמעלה. לכן זכר התנא אחר העושר ענין הכבוד להיותו סמוך אליו בטבעו.

והיו אם כן השלימיות שלושה אצל אנשים: האחד – החכמה. והגבורה שהוא – השנית. והעושר והכבוד שהם במין – השלישי, ולכן נזכרו שניהם יחד. ואמר שלמה (קהלת

[913] לפי קהלת ב, ח.
[914] לפי מלכים יח, מא. ועוד.
[915] לפי בבא בתרא מד, ע"ב ; בבא מציעא יא, ע"ב.

ה, ט): "ומי אוהב בהמון לו[916] תבואה". רוצה לומר מי שיאהב המעלה ויקבץ ההמון אליו, צריך שיהיה לו – רוב תבואה, להוציאו בזה באופן שלא ישאר לו תבואה. כי הע ושר הוא כלי הכרחי לכבוד או חלק ממנו. ולכן נאמר בשם יתברך "והעושר[917] והכבוד מלפניך" (דה"י א' כט, יב).

ואיפשר לומר שמיני השלימיות הם שלושה כמו שזכרתי, כנגד שלושה חלקים אשר יתחלקו להם בני אדם בקבוץ המדיני, שהם בעלי החכמה הידיעה והמשפט שכולו אחד. ובעלי הגבורה ואנשי המלחמה שהם המין השני. ועובדי האדמה בעלי אומנויות וסוחרים שענינם בכלל אסיפת הממונות והוא המין השלישי, והם נקראים אצל המדינים אוראט"ורי; דיפ'ינשורי; לאבור'אטורי בלשונם. ועליהם אמר הנביא (ירמיה ט, כב-כג): "אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הגבור בגבורתו ואל יתהלל עשיר בעושרו[918] כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע[919] אותי כי אני יי' עושה חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי נאם יי'". ופירוש הפסוק כך הוא אצלי, שאז בימי הרעה שזכר הנביא כל חלקי בני אדם יהיו לאחור ולא לפנים, כי לא תועיל החכמה לחכמים, ולא לגבורים הגבורה, ועושר יהיה שמור לבעליו לרעתו. וגינה ענינם באומרו: ש"אל יתהלל חכם בחכמתו", רוצה לומר בחכמה שקנה מעצמו. כי בהיות שלא קבלה מרבו ולא למד מן החכמים, אבל היא חכמתו שנפל עליה מעיונו, הנה באמת לא יתהלל בה. וכן ב'גבור' כל ענין גבורתו הוא בהתגברותו על חבירו ולהכניעו בזדון לבו, ולעשות מה שירצה מבלי משפט, והוא אינו גובר ביצרו כי אם על הזולת, ולכן לא "יתהלל הגבור בגבורתו". וכן ב'עושר' לא יתהלל בו אם לא יועיל עמו לאחרים, אבל הוא כולו לעצמו, והוא אומרו: "ואל יתהלל עשיר בעושרו". כי הנה זכר שלושה אלה, לפי שהקבוץ המדיני יתחלק להם, ואמר "כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי" (ירמיה ט, כג). רוצה לומר, שישימו מגמת פניהם בהכרח אלהותו והשגחתו, שהוא השכל "וידוע אותי", וידעו גם כן שהוא יתעלה עושה משפט וצדקה בארץ[920], כי אמר (שם): "חסד משפט וצדקה" – כנגד חלקי בני אדם אשר זכר, כי החסד הוא כנגד החכמה, שלא יוכל האדם לקנותה[921] מעצמו כי אם בחסד אלהים והשפעתו. וכמאמר איוב (כח, כ-כא): "והחכמה מאין תבוא ואי זה מקום בינה ונעלמה מעיני כל חי". רוצה לומר, שאין השכל האנושי

[916] בכתוב: "לא".
[917] בכתוב: 'והעשר'.
[918] בכתוב: 'בעשרו'.
[919] בכתוב: 'וידע'.
[920] לפי ירמיה כד, ה.
[921] החכמה.

מספיק להשיגה אם לא בחסד אלהים, והוא אומרו (איוב כח, כג-כד): "אלהים הבין דרכה והוא ידע את מקומה", לפי שהיא מפעל השגחתו, וזהו: "כי הוא לקצות הארץ יביט תחת כל השמים יראה". וסוף הדברים: "אז ראה ויספרה הכינה וגם חקרה ויאמר לאדם" (שם שם, כז-כח) וגו'.

וכנגד ה'גבור' אמר משפט: "כי אני יי' עושה חסד משפט" (ירמיה ט, כג). רוצה לומר, שהיה לו לאיש הגבור לתת אל לבו שהאל הוא הגדול הגבור והנורא[922] בהחלט, ואינו עושה עוול בגבורתו, ואינו מכריח בחירת האדם. אבל הוא עושה תמיד משפט בארץ בהשגחתו עליה, וכמאמר משה אדוננו בשירת הים (שמות טו, יא): "מי כמוך באלים יי' מי כמוך נאדר בקדש"[923]. רוצה לומר, שעם היותו ראש הגבורים כל פעולותיו קדש.

ואמר "וצדקה" (ירמיה ט, כג) כנגד העשיר שיתן אל לבו, שהקב"ה שהעושר והכבוד מלפניו, הוא עושה 'צדקה בארץ' ומשפיע מטובו על כל בריותיו. ולכן היה לבני אדם להתבונן במדותיו יתברך, כי הוא "עושה... משפט וצדקה בארץ", וילך האדם בדרכיו ויעשה כמעשיו, לפי שהקב"ה אינו מלך בשר ודם שיקנא בעושה מעשיו. אבל הוא יתעלה חפץ שיעשה האדם כמו שהוא עושה עם בריותיו, והוא אומרו (ירמיה ט, כג-כה): "כי באלה חפצתי נאם יי'". ולכן אמר אחרי זה שיפקוד השם – "על כל מול בערלה", רוצה לומר שיפקוד על כל המנגד לזה הערלה, ובפעל המותריי, כי האיש שלא ילמד מכל אדם, ויתהלל בחכמתו, והגבור שלא ימשול ברוחו, אבל יעשה עול וחמס בזולתו. והעשיר שלא יועיל לאדם אחר בעושרו כולם "ערלי לב".

הנה התבאר מזה שבן זומא רצה לדרוש ולחקור בשלוש אלה: 'חכם וגבור ועשיר', להיותם כוללים חלקי בני אדם כולם בקיבוציהם. ולפי שהנביא ירמיהו דבר משלושתם, וגם רבי יונתן[924] באומרו (נדרים לח, ע"א): "אין הקב"ה משרה שכינתו אלא על חכם גבור ועשיר[927]", ראה[926] לשתף עמהם הכבוד, לפי שהוא סמוך ומצרני[925] לכולם. כי החכם יאמר, שהכבוד היא מתנה מיוחדת לו, שנאמר (משלי ג, לה): "כבוד חכמים ינחלו". והגבור יאמר לי ראוי הכבוד והמעלה שנאמר (תהילים כד, ח): "מי זה מלך הכבוד יי' עזוז וגבור". והעשיר יאמר לי ראוי הכבוד, כי שתי המתנות כאחת, והאחת

[922] לפי נחמיה ט, לב.
[923] בשינויי כתיב בודדים.
[924] בנוסח אצלינו: 'רבי יוחנן'.
[925] צמוד.
[926] בן זומא.
[927] בנוסח אצלינו: 'גבור ועשיר וחכם'.

צורה לאחרת שנאמר (דברי הימים א' כט, יב): "העושר והכבוד מלפניך". הנה זה גדר עמהם הכבוד ונזכרו ארבעתם.

וכבר נמצאו בדברי הנביא ישעיה ארבעת המעלות האלה יחד, עם היות שלא זכר כולם באותו דרך מהקדימה והאיחור שבא במשנתינו באומרו (ישעיה ג, א-ג): "כי הנה האדון יי' צבאות מסיר מירושלם ומיהודה משען ומשענה". וזהו הכלל. ופרט משענות העם מארבעה המעלות: ראשונה – משען העשירים, ועליהם אמר: "כל משען לחם וכל משען מים". והמעלה השנית – מהגבורים אנשי המלחמה, ועל זה אמר: "גבור ואיש מלחמה". והמעלה השלישית – מאנשי הכבוד והמעלה, ועליהם אמר: "שופט ונביא וקוסם[928] וזקן שר חמשים ונשוא פנים". והמדרגה הרביעית – מהחכמה ועליה אמר "ויועץ וחכם חרשים ונבון לחש". הנה זכר כולם מלמטה למעלה כפי המדרגות. אמנם בן זומא זכרם בקדימה ואיחור כפי מעלתם בגדול החל ובקטון כלה. כי ראשונה זכר החכם, ואחר הגבור, ואחרי כן העשיר, ובאחרונה ענין הכבוד שהוא דבר מדומה. וגם להיות כולל לאחרים כמו שזכרתי. **ובזה הותרה השאלה הראשונה** מה ראה השלם הזה לזכור אלה הארבעה מעלות יותר מזולתם.

ואמנם באומרו: **אי זהו חכם הלמד מכל אדם**, איפשר לפרשו בשתי כוונות:

הראשונה – שידיעת כללות הנמצאות שיורה עליו שכר החכם במוחלט, לא יתכן כי אם לאל יתעלה אשר הוא החכם בהחלט. אמנם אדם ילוד אשה אי איפשר להגיע אל זה הגדר בשום פנים. וכמו שאמר שלמה בספר קהלת. וגם אם יאמר החכם לדעת לא יוכל למצוא[929], ולכן יחשב שהגדר האמתי אל האיש החכם הוא היותר ממעט בסכלות או שיסכל יותר מעט מהזולת, כי הידיעה האמתית והיא אשר תדרוש ותחקור הדעת אותו יתעלה, כמאמר דוד (דברי הימים א' כח, ט): "ועתה[930] שלמה בני דע את אלהי אביך ועבדהו בלב שלם ובנפש חפצה" והמוסיף דעת יוסיף אומץ ותשוקה לזה, כי הוא בחכמתו לא יעריך כל מה שיודע באחד מאלף ממה שאינו יודע. ויוסיף דעת יוסיף מכאוב[931] במה שירגיש בחסרונו והוא מה שיחלצנו לחזור תמיד על דלתות, אי זה חכם קטון או גדול לבקש מה שחסר ממנו מיד כל איש אשר ימצא בידו, וחכמת המסכן[932] לא תהיה בזויה בעיניו. כי הנה יקרה לו כמו שיקרה לחולים, שידרשו הרפואה אפילו על

[928] בכתוב: 'וקסם'.
[929] ידיעת כללות הנמצאות.
[930] בכתוב: 'ואתה'.
[931] לפי קהלת א, יח.
[932] לפי קהלת ט, טז.

יד שד והוא אומרו: "אי זהו חכם הלמד מכל אדם", כי זהו גדרו האמתי שמכיר בחסרונו ומבקש שלימותו מכל אדם שימצא בו, מסכים למה שנמצא במאמרי הפילוסופים – החכם, חכם בעודו דורש חכמה, וכשחשב שהגיע לתכליתה – הרי הוא סכל. הנה אם כן זה התנאי הוא הכרחי בגדר הזה שאם גרע חוקו ממנו בין שלא יכיר בחסרונו או שיכיר. אבל מדקדק בכבוד עצמו לבלתי החל ללמוד מזולתו, הנה כבר הורה על עצמו שאינו חכם.

וכבר אמרו חכמנו זכרונם לברכה (תענית ז, ע"א): למה נמשלה תורה למים מפני שאין הגדול מתבייש מהקטון לשאול לו השקני נא. והוא ודאי מוסר נפלא להבדיל בין מה שבעצם ומה שבמקרה בחכם. ולכן אמר שסימני החכם האמתי בין מדומה שהוא כן, שאינו דורש ההתפארות וכבוד אף על פי שיהיה רב ומלמד תורה ברבים, אלא חושש לחסרונו ודורש ומבקש שלימותו מזולתו אי זה שיהיה. והראיה נכונה היא "מכל מלמדי השכלתי" (תהילים קיט, צט). רוצה לומר כקטון כגדול השכלתי ממנו דבר. כי הנה הקטון פותח פתח חכמה ומוסר וישמע חכם ויוסף לקח[933]. וכמו שאמר (קידושין ט, ע"ב) רבא בר אהינא: אסברא לי כי יקח איש אשה ובעלה קידושין שמסורין לביאה שמן קידושין וכו'. שהרי רבא היה מלמד לבר אהינא עיקר הדין ובר אהינא הסביר אותו מהכתוב והשכיל, אם כן בר אהינא בדין ההוא ממלמדו. וכבר ימצא החכם למוד מכל אדם בהחלט, אם חכם הוא מחכמתו, ואם בעל מוסר ממוסריו ומדותיו, ואם סכל יתבונן בחסרונותיו ויתרחק מהם בסיבותיהם כמאמר שלמה (משלי כד, ל-לג): "שדה איש עצל עברתי" וגו'; "והנה עלו כלו קמשונים" וגו'; "ואחזה אני אשית לבי...מעט שנות" וגו'. וכן אם ימצא האדם עם אוהביו וישבחהו על אי זה דבר טוב שנמצא בו, ילמד ויוסיף לעשות כהנה וכהנה. גם מאויביו יתחכם החכם מאד מצד מה שמזכירין מומיו ומרננין אחריו, כי אף אל פי שמסבירין לו פנים זועפים ועילוהו ויזרזוהו במעשיו, עד שלא תמצא בו עולתה שיוכלו לדבר עליה. כי האוהבים לדעתי הם לאדם כמראה בולטת המראה פני אדם כמות שהם. ומכסה הנימות והשומות אשר בהם, ולכן לא ישתדל להסירם מפניו. אמנם השונאים הם כמראות השוקעות מראות פני כיעור למסתכלים בהם, ונימא או שומא קטנה שבפניו מראה אותם גדולה כקורה, ולכן ירגיש בה וישתדל ליטול אותה מבין עיניו. ומפני זה הנשים הפיקחות מתקשטות בהם בעבור שמפרסמות המומין ובזה מתקנות את עצמן. וכן הפיקח שבאנשים מסתכל תמיד במה שעוייניים בו אויביו

[933] לפי משלי א, ה .

המגדילים אשמיו, ובזה יתקן מעשיו. ועל זה אמר (תהילים קיט, צח): "מאויבי תחכמני מצותיך כי לעולם היא לי"[934]. זו היא הכוונה הראשונה.

והכוונה השנית – היא שהחכמות בכללותם נמצאו בלי ספק בכלל האנשים. כי מי שידע קצת ומי שידע קצת. וכמאמר החוקר בתחלת ספר – מה שאחר הטבע באמת, קלה מצד וקשה מצד. וביאר שהיא קלה בערך כלל האנשים שיקל השגתה לכללותם, והיא קשה בערך כלל האנשים שיקל ההשגה לכללותם. והיא קשה בערך איש אחד שלא לבוא עד תכליתה. וכן אמר המליץ הברדשי: אין חכמה ואין עצה ואין תבונה, אשר אין להם רועה מי משפלים. רוצה לומר, שכל חכמה ישיגה ויראה אי זה אדם מהשפלים מבלעדי השלם יתכחשו לו, רוצה לומר מבלעדי חכמת השלם יתברך ועצתו ותבונתו, שהמה בלי ספק יתכחשו לו. אבל בשאר הנושאים כולם אין חכמה ואין עצה ואין תבונה, אשר אין להם רועה אי זה מהשפלים. ואיוב אמר (יב, א-ב) גם כן על זה: "אמנם כי אתם עם ועמכם תמות חכמה גם לי לבב כמוכם" וגו', שלהיות עם וקיבוץ אנשים גדול, אין ספק שתמות ותסתיים החכמה עמכם, אבל גם לי לבב כמוכם. רוצה לומר אם הכלל כולל הידיעות, ואני אחד מהם, למה לא נדע קצתה, וזהו "ואת מי אין כמו אלה". כי הנה לכל איש ואיש ילוה חכמה מה, ועל כן אמרו בעירובין (דף נד, ע"ב): על "דדיה ירווך בכל עת" (משלי ה, יט) – נמשלו דברי תורה לדדיה האשה, כל זמן שתינוק ממשמש בם ומוצא טעם, כך כל זמן שיעסוק אדם בתורה מוצא בה דבר חידוש. ואין ראוי שיובן זה בלבד בלימוד הגדולים, כי כבר אמר רבי (מכות י, ע"א): הרבה תורה למדתי מרבותי ומחברי יותר ומתלמידי יותר מכולם. ובפרקא קמא דתענית (דף ז, ע"א): מה עץ קטן מדליק את הגדול אף תלמיד קטן את הרב. ומפני זה אמרו בפרק תפלת השחר (ברכות כח, ע"א), שאף על פי שהעבירו את רבן גמליאל מנשיאותו, לא הניח מלבוא בישיבה, וכל זה להיות החכמה נמצאת בכללות הרבים. ואמר הנביא (ירמיה ט, כב): "אל יתהלל חכם בחכמתו", רוצה לומר, שקנאה בעצמו. ולכן אמר בן זומא: "אי זהו חכם הלמד מכל אדם", כי בהמצא החכמות והידיעות כולם בכללות האנשים, הנה כשילמד מכל אדם ישתלם ויהיה חכם. ומפני זה ציותה תורה בפרשת "כי יפלא ממך דבר... וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר יי' אלהיך בו ובאת אל הכהנים הלויים[935] ואל השופט אשר יהיה בימים ההם ודרשת והגידו לך את דבר המשפט" (דברים יז, ח- ט). כי בבית דין הגדול

[934] בשינויי כתיב בודדים.
[935] בכתוב: 'לוים ; שפט'.

של שבעים ואחד לכללותו ושלימותו, אין ספק שירדו לעומקה של הלכה ויגידו לך את דבר המשפט.

והראיה שהביא על זה בן זומא "מכל מלמדי השכלתי" היא באות המ"ם מהאלפא ביתא. והנני מפרש האות כולו: "מה אהבתי תורתך כל היום היא שיחתי" (תהילים קיט, צז). רוצה לומר כמה אהבתי תורתך באמת כל היום זו היא שיחתי וחקירתי. וזכר שהגיע בו גבול אהבת התורה עד שגם מהאויבים ירצה ללמוד, והוא אומרו: "מאויבי[936] תחכמני מצותיך" (שם שם, צח). רוצה לומר, אף מהאויבים אתחכם במצותיך, לפי שלעולם היא לי. רוצה לומר לעולם היתה לי זאת המידה, והיא אשר זכר מיד באומרו: "מכל מלמדי השכלתי", רוצה לומר שהיה משכיל ולוקח מכל מי שיוכל ללמדו. והיה זה, לפי ש"עדותיך שיחה לי" (שם), רצה לומר שתמיד הייתי מדבר בעדותיך, ומפני זה אלמד מכל אדם וזכר.

וזכר שעם היותו למד מכל אדם, הנה שבעצם וראשונה וקדימה היה למד מן הזקנים החכמים המובהקים. ועל זה אמר (תהילים קיט, ק-קד): "מזקנים אתבונן לפי שפקודיך נצרתי", והפקודים הם אשר צווית לשמוע אל הזקנים ולהדר פניהם. ולפי שאמר: "מכל מלמדי השכלתי", ביאר שזה אמרו בענין התורה כמו שאמר: "כי עדותיך שיחה לי", אבל לא יוכלל ב"מכל מלמדי השכלתי" – המינים והאפיקורוסים והנוטים מדרכי התורה. כי בזה "מכל ארח רע כליתי רגלי למען אשמור דבריך"[937], והוא אורח ההתפלסוף והחקירה, ולכן "ממשפטיך לא סרתי כי אתה הורתני". רוצה לומר לא נטיתי ולא סרתי רגלי מדרך משפטיך ותורתך, כי טוב לי ההוראה האלהית אשר אתה הורתני מההוראה המחקרית המדומה. ואף על פי שיש בדרכי העיון והחקירה מתיקות ועונג שכלי, כמאמר החוקר העדון והערבות משיגי ההשגה יותר ויותר מזה, מה "מה נמלצו לחכי אמרתך מדבש", לפי ולהיות בהם מתיקות הרבה על כן "מפקודיך אתבונן... ושנאתי כל ארח שקר", שהוא דרך העיון הנוטה מדברי תורה.

ואחרי שביאר החכם, כי הוא יותר משובח מבני אדם ביאר אחריו ענין הגבור באומרו: **אי זה גבור הכובש את יצרו**. וכבר התבאר בספר המדות שהגבור יאמר על הסובל בחוזק הדברים המבהילים, והמוות הפתאומי בעבור הטוב והנאה, לפי שלא שיערו מענין הגבורה כי אם אצל הדברים המבהילים במערכות המלחמה בין עיר לעיר, ובין ממלכה לממלכה, עד שכבר יקרא גבור איש מכאובות וידוע חולי[938], רפה האברים בלתי מושל

[936] בכתוב: "מאיבי".
[937] בשינויי כתיב בודדים.
[938] לפי ישעיה נג, ג.

בכוחותיו, כשיהיו לו כמה עבדים לעשות בהם כרצונו. ואמר התנא שהגיבור האמתי ראוי שיהיה מושל בגופו ואיבריו תחלה, ואחר כך ימשול בזרים. כי כאשר תהיה גבורתו אצל עצמו להכבש למה שראוי לו לסבול הדברים המבהילים ליתר האנשים, ויתקומם עם חברת כתות כוחותיו החושיות להלחם על נפשו הבהמית לרדותה בפרך ולהמיתה, אז תתראה גבורתו באחרים.

וכבר כתבו החכמים המדינים[939], שמלחמת האויבים מלחמה קטנה, ומלחמת היצר מלחמה גדולה. והסיבה בזה לפי, שכנגד האויבים יסייעו לאדם כל כוחותיו וכל איבריו, ויש לו אם כן עוזרים רבים. אמנם במלחמת היצר לא די שאין לו עוזר וסומך שיאמץ את לבבו, אלא שאחיו ואנשי סודו כולם נלחמים בו, וכאילו יצטרך האדם להמית את עצמו, כמאמר שלמה (משלי כג, ב): "ושמת סכין בלועך[940] אם בעל נפש אתה". רוצה לומר אם אתה בעל נפש שכלית שהיא גוברת בך, ואינך בעל חומר מושל עליך – ראוי שתשים 'סכין בלועך', ותמית תאותך ותזכה להחיות את נפשך.

וידוע, שהכנע האדם לפני אויבו הוא לג' סיבות: אחת – להיות האויב מלומד במלחמה מוחזק בממשלה ואין מכלים, והוא נער[941], ולא נסה ללכת באלה, ואין לו חזקה במלכות כמוהו. והב' – להתלקט אליו מסייעים רבים. רוצה לומר, לאויב חברים מקשיבים לקולו אהובים אליו בטבעם, והוא[942] יחיד ומתנכר. והסיבה הג' – אם זה עצמו יצטרך אל האויב בהכרח, ולא יוכל להמלט לצורכו אליו להכרח מזונותיו. כי הסיבות האלה שלושתם יסבבו הנצחון וההתגברות באויב.

והנה הכוח השכלי בה ענינו עם היצר הרע, כי הוא באדם מתחלת ברייתו מושל בחזקה בכוחותיו. והכוח השכלי לא יתעורר עד היותו בן י"ד שנה, וכאומרם[943] י"ג שנה קדם יצר הרע ליצר הטוב, שנאמר (בראשית ד, ז): "לפתח חטאת רובץ[944]". ולזה קרא שלמה (קהלת ד, יג) את היצר הרע – "מלך זקן". גם היצר הרע החושים והאיברים כולם סרים אל משמעתו, אוהבים וכוספים אל הנאות העולם הזה הנראות והנגלות יותר מעניני המושכלות הנעלמים. גם הכוח הזה השכלי אי איפשר לו לעשות פעולותיו אם לא באמצעות הכוח החומרי, להיות החושים התחלות למושכליו ונושאו הוא הגוף יצטרך למאכל ומשתה, ואשה שתשרתהו, וממון במה יחיה. ומזה כולו יתבאר שמלחמת היצר

[939] נראה שהכונה לפילוסופים.
[940] בכתוב: "שכין בלעך".
[941] לפי בראשית לז, ב.
[942] האדם הנכנע.
[943] ראה סנהדרין קא, ע"א.
[944] בכתוב: 'רבץ'.

היא מלחמה גדולה, כי היא היחיד נגד הרבים. והנכרי הבא מחוץ כנגד המושל המוחזק והצריך אליו לנושא עמידתו. ולכן היה הגבור האמתי הוא - 'הכובש את יצרו' מכל חזקתו בחלייו, כי בזה ילחם אדם נגד עצמו, נגד כוחותיו ואיבריו. וגם לפי שהגבורה הזאת היא לתכלית הטוב והנאות והיושר ולהחזיק הצדק, מה שאין כן במלחמת המדיני, שברוב הפעמים היא בזדון וגובה לב ולתכלית החמס והעוול. וזהו מה שאמר דוד (תהילים יח, לו) מדבר על מלחמת יצרו - "ותתן לי מגן ישעך וימינך תסעדנו[945]", ועם כל זה - "וענותך תרבני".

הנה הביא התנא ראיה על זה מפסוק (משלי טז, לב) "טוב ארך אפים מגבור ומושל[946] ברוחו מלוכד[947] עיר". אם לפי שהיחס בפחות ויתר לא יפול, כי אם בדברים שהם ממין אחד. כי לא יאמר התולעת השני יותר אדום מאורך האף, אבל יאמר פחות ויתר בשני דברים אדומים שהם מסוג וממין אחד. ואם כן כשאמר הכתוב: "טוב ארך אפים מגבור" - מורה שהארך אפים הוא גם כן גבור. ולפי ששינהם מיני גבורה אריכות האף ומושל ברוחו. וגם כן המלחמה המדינית ולכידת הערים אמר שמין "ארך אפים" והמושל ברוחו, הוא יותר טוב ויותר שלם במיני הגבורה, מהגבור ולוכד הערים.

וידוע שבגבורה ההמוניית ימצאו שני ענינים: האחד - תכונה בנפש כדרך כל קניני שאר המעלות. והב' - הפועל המסודר ממנה בשעת המעשה. וכן בגבורת היצר ימצא הקנין הנפשי בו יוכל האדם להתגבר על יצרו ולכופתו בעת הצורך, וגם כן הוצאתו אל הפעל כאשר ישתמש ממנו.

והנה על תואר הקנין הנפשיי בגבורה ההמוניית אמר (משלי טז, לב): "גבור", ועל תואר הקנין הנפשיי בגבורת המעלה והיצר קרא: "ארך אפים". ולפי ששניהם קנינים בנפש משני מיני הגבורה האלה אמר: "טוב ארך אפים מגבור". ועל הפעולות המסודרות משני הקנינים ההם אמר: "ומושל ברוחו מלוכד עיר". כי מושל ברוחו הוא הפועל המסודר מ'ארך אפים', ו'לוכד עיר' הוא הפועל המסודר מהגבור. וכאילו אמר שיחס הקנין אל הקנין יחס הפעל אל הפעל. ולכן שם ענין הגבורה המדינית בלוכד עיר, לפי שגם כן פעולת גבורת היצר הרע, היא בלוכד עיר קטנה שהוא האדם. וכן אמרו חכמי המידות, שהמלכויות שלושה מינים: מלך במדינתו, מלך בביתו, ומלך בגופו. ושכמו שראוי למלך במדינה ליסר את הרשעים והפושעים וכן בביתו, ככה צריך בגופו שיכניע כחותיו המפתים אותו להרע ולכעס, או לאי זה מותר אחר ולחזק ידי יצר הטוב.

[945] בכתוב: 'וימנך תסעדני'.
[946] בכתוב: 'ומשל'.
[947] בכתוב: 'מלכד'.

ואיפשר עוד לפרש, שמ"ם מגבור ומ"ם מלוכד עיר אינם מ"ם היתרון. אבל הם מ"ם הפעל כמו "מיי' יצא הדבר" (בראשית כד, נ); "מיי' מצעדי גבר כוננו" (תהילים לז, כג). יאמר "טוב ארך אפים", כשיהיה אדם גבור. כי עם היותו עם כל גבורתו מאריך אפו – אז טוב לו. וכן טוב היותו מושל ברוחו כשיהיה זה מלוכד עיר, כי החלש שאין לו כוח אין לו להתהלל בהיותו מאריך אפו, אבל בהיותו גבור ואיש מלחמה ולוכד עיר בחזקתו, ועם כל זה מאריך אפו ומושל ברוחו. הנה מה טוב ומה נעים[948] לשבח ולפאר המעלה הזאת, כי על כן שבח משה רבינו עליו השלום את הקב"ה באומרו (שמות טו, יא): מי כמוך באלים יי' מי כמוך נאדר בקדש וגו', כמו שפירשתי.

ואחרי שביאר ענין הגבור זכר הענין העשיר, ואמר:

אי זהו עשיר השמח בחלקו. ולפי דרך המפרשים יאמר, שהתאוות הגשמיות כבר ימצא לכל אחד מהם גבול ותכלית, שנאמר (משלי טז, ד): "כל פעל יי' למענהו", וכאשר תשלם התכלית תשבות התאוה. כי המאכל והמשתה כשיתאוה האדם אליו, ויתמלא ממנו כשיעור מוגבל, תפסק תאוותו, וגם שישים לפניו לאכול לא יקחהו. וכן בענין המשגל שבמלחמת האדם תאוותו יקוץ בו. אבל חמדת ממון אין לה תכלית וגבול שתשבות בו, כי כשיגיע ממנו של אדם לשיעור גדול יכסף יותר, וכן לאין תכלית. ולכן הטיבו הממשילים, שדמו את חמדת הממונות לצמא שירגיש בה האדם וישתה מהמים המלוחים, כי כל עוד שישתה יוסיף צמא. ולפי שאין דבר שלא ימצא לו תכלית, ראוי לאדם שבבוא העושר אשר בקש, ינוח על משכבותיו מכל תנועותיו. וכיון שאין גבול לעושר מפאת עצמו, לא ימצא לו גבול אחר כי אם שמחת האדם ומנוחת נפשו בו, אם מעט ואם הרבה. ולכן גדר העשיר בשהוא שמח בחלקו, כי כשישמח בו הרי הוא עשיר לפי דעתו ודמיונו, ואם אינו שמח בחלקו, לא יקרא עשיר כי תמיד נבהל להון[949]. ועל זה אמר שלמה (משלי יג, ז): "יש מתעשר ואין כל מתרושש והון רב". והביא ראיה "מיגיע כפך[950] תאכל כי אשריך וטוב לך" (תהילים קכח, ב), רוצה לומר שאף על פי שהאדם יאכל מיגיע כפיו, כבר יתישב דעתו ויהיה מאושר בעולם הזה ובעולם הבא, לפי שאין העשיר בעל ריבוי הממונות, אבל[951] השמח בחלקו. וכבר אמרו חכמנו זכרונם לברכה (ברכות ח, ע"א): "גדול הנהנה מיגיעו יותר מירא שמים", שנאמר (תהילים קכח, ב): "יגיע כפיך כי תאכל" וכו'.

[948] עפ"י תהילים קלג, א.
[949] לפי משלי כח, כב.
[950] בכתוב: 'כפיך'.
[951] אלא.

ולי נראה שכיון השלם בן זומא בזה המאמר שתי כוונות אחרות:
האחד – שאמר: "חלקו" על שלמות הנפש, כמו "חלק יי' אמרה נפשי" (איכה ג, כד); "חלקי יי' אמרתי לשמור[952] דבריך" (תהילים קיט, נז). וכן ראוי שיובן מה שאמרו במשנה (סנהדרין צ, ע"א): "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא" – שלא אמרו בעולם הבא בבי"ת, אלא לעולם בלמ"ד, רצו שיש להם חלק, והוא הנפש מוכן ליירש את העולם הבא. ואמר כאן בן זומא שאין ראוי שיקרא אדם עשיר להיותו רב הנכסים והממונות, כי אם בהיותו 'שמח בחלקו' שהוא הנפש לעבוד את האלהים, כי זהו עושרו האמתי לא יפרד ממנו. והראיה שהביא תורה עליו עליו, שאמר (תהילים קכח, א-ב): "אשרי כל ירא יי' ההולך[953] בדרכיו יגיע כפיך כי תאכל". רוצה לומר, שהאיש הירא את יי' והולך בדרכיו, ועל זה ישים מחשבתו ומאוייו הוא המאושר באמת, אף על פי שבממונות יהיה עני וחסר לחם, והוא אומרו: "יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך" (שם). רוצה לומר, אף על פי שלא יהיה לך לאכול כי באמנות ידיך, הנה עם כל זה – "אשריך וטוב לך", יש לך עושר ויש לך טובות בעולם הזה ובעולם הבא, כי זהו הטוב והעושר האמתי ויקרא הוא מאושר עם חסרון הכיס אשר לו. ולכן אמר (שם קכח, ד): "הנה כי כן יבורך[954] גבר ירא יי'". רוצה לומר, שהעושר שנאמר בלשון ברכה הוא היותו "ירא יי'", כי הוא חלקו מכל עמלו לא זולת זה.
והכונה השנית – היא שרמז באומרו: "אי זהו עשיר השמח בחלקו" ענין אמתי, והוא שעושר האדם המתיחס לו, הוא ענין טוב לאכול ולשמוח ולהראות את נפשו טוב בעמלו. אבל בהיות האדם עמל ויגע לקנות ממון רב להאכיל עבדים רבים, והמוני בני אדם אשר ירבה לו, זה באמת ענין רע הוא. ועליו אמר שלמה (קהלת ה, ט-יא): "אוהב כסף לא ישבע כסף ומי אוהב בהמון לו תבואה גם זה הבל". רוצה לומר, שמי שאוהב המון אנשים שילכו אחריו, לא יהיה לו תבואה ,כי הם יאכלו את כל אשר לו, והממשלה אשר הוא מושל עליהם הבל היא ורעות רוח[955]. ולזה אמר עוד: "ברבות הטובה רבו אוכליה ומה כשרון לבעליה כי אם ראות עניו. מתוקה שנת העובד אם מעט ואם הרבה יאכל" וגו'. ואין פירוש אצלי על עובד אדמה כי אם על עבדי האדם ומשרתיו. כי הנה אמר: "ברבות הטובה" – לאדם תבואתו ועושרו ירבו אוכליה, ויאספו אליו אנשים רבים לאכלה, ומה הוא היתרון והכשרון לבעליה בהיות שכל אחד מהאסופים והעבדים יאכלו כמוהו, כי

[952] בכתוב: 'לשמר'.
[953] בכתוב: 'ההלך'.
[954] בכתוב: 'יברך'
[955] לפי קהלת ב, יא.

אם ראות עיניו וישמח שהמה כולם הולכים לפניו כל שכן ש"מתוקה שנת העובד[956]". רוצה לומר, שהעבד והמשרת יאכל לשבעה וישכב וירדם וערבה לו שנתו – "אם מעט ואם הרבה יאכל". רוצה לומר, אף על פי שלא יאכל כל כך כמו הבעל הבית – תהיה שנתו מתוקה, לפי שאין עליו לחשוב מחשבות אבל – "השבע לעשיר" – שהוא בעל הבית אינו – "מניח לו לישון", ברוב דמיונו ומחשבותיו, איך יאסוף לתת לאכול לכל אנשי המונו. הנה על זה אמר השלם בן זומא כאשר האדם יקבץ אליו אנשים רקים ופוחזים[957] ויצטרך להאכילם וללבשם יתדלדל בהכרח. כי הנה העשיר יקרא עשיר באמת כשהוא שמח בחלקו, רוצה לומר בחלק מהעושר ההכרחי לו ולצרכו, לא במותרות אשר יצטרך לאסוף צרכי אחרים. והביא ראיה מפסוק "יגיע כפיך כי תאכל" (תהילים קכח, ב), שפירש כאשר "יגיע כפיך" – תאכל אתה ואין לזרים אתך, הנה אז "אשריך וטוב לך" בעולם הזה ובעולם הבא, ואיני שולל מזה אשתך, כי ראוי שתהיה "פוריה[958] בירכתי ביתך" (שם שם, ג) ולא גם כן בניך כי ראוי הוא שיהיו "כשתילי זתים סביב שולחנך"[959] (שם), אבל שתסתפק בזה, רוצה לומר בך באשתך ובבניך לא ברבוי העבדים והשפחות. כי כמו שאמר הלל: "מרבה עבדים מרבה גזל". וזהו אומרו עוד: "הנה כי כן יבורך גבר ירא יי'" (שם שם, ד). כלומר שברכת יי' היא לאדם עם אשתו ובניו, לא בהרבה עבדים. ולא יאמר התנא זה לשלול מעשה הצדקה לעניים, כי הם בכלל הבנים כמו שאמר: "ויהיו עניים בני ביתך", אבל אמרו על היהירים הזדים ששמים הצלחותיהם ברוב עבדים וברוב שפחות, וייגעו עצמם לאסוף ולכנוס לתת להם.

ואחרי שזכר ענין העשיר דבר במעלת הכבוד ואמר:

אי זהו מכובד המכבד את הבריות. וענין זה המאמר הוא הענוותנות. כי מי שמשפיל עצמו הוא מחשב שחבירו יותר טוב ממנו ומכבד אותו.

וכבר אמרו במוסרי הפילוסופים שחסיד אחד היה מכבד את כל הבריות ושאלוהו על זה ואמר, שהיה עושה כן בשביל שלא היה רואה איש שלא היה לו יתרון עליו, אם היה חכם או בעל מידות, זה מפואר אם גבור, או בעל קומה, או בריא ממנו, היה חושב שהיה זה יותר נקשר בחסדו יתברך, יען חלק לו מטובו יותר ממנו, לימים היה חושב שעונותיו יותר מעוטים. ואם היה עני או חולה היה חושב, שיהיה לו יותר התנצלות ממנו ממה שלא עשה בעבודת בוראו, ובדרכי צדקה לעוניו או חוליו. ואם היה שכלו חסר ידיעה

[956] בכתוב: 'העבד'.
[957] לפי שופטים ט, ד.
[958] בכתוב: "פריה".
[959] בשינויי כתיב בודדים.

ממנו, היה חושב שיש לו התנצלות גדול על עוונותיו, כי הוא כדמות שוגג. ואם הוא חלש ממנו או קצר הקומה, יש לו מעט מן הדברים החומריים, ולא יתגאה בהם.

ויש מפרשים "אי זהו מכובד המכבד את הבריות" – שהכלי לא יוציא אלא מה שיש בו, ועץ השדה לא יתן פריו[960] כי אם כפי לחות שורשו. וכן האדם לא יתן, אלא ממה שיש בידו, ולא יחלוק כבוד לזולתו, כי אם מה שיש בו כבוד לעצמו והותר. כי כמו שיש אנשים ישתדלו להפחית את השלמים ולהטיל בהם מום להיותם הם בעצמם בעלי מומים, כמו שאמרו חכמנו זכרונם לברכה (קידושין ע, ע"א): כל הפוסל במומו פוסל, כך המכובד בעצמו הוא המכבד את הבריות. אבל זה יובן שמכבד את הראוי לכבד, כי בזולת זה כבר נאמר (משלי כו, ח): "כצרור אבן במרגמה כן נותן לכסיל כבוד".

והנה הפילוסוף[961] כתב בראשון ממידות, שהכבוד איננו התכלית לחיי האדם, אך הוא חיצוני ממנו, כי הוא ביד המכבדים יותר מאשר הוא במכובד. גם כי מה שיהיה ביד הזולת הוא בקלות וישר והטוב האמתי הוא אשר בקושי יוסר. ואמר עוד, כי דרישת הכבוד הוא למען אשר יראו הרואים, לפי שהכבוד הוא הכנעת האנשים לאיש מה לאות ולסימן שלמותו. הנה אם כן הוא מהדברים אשר לא יכספום בעבור עצמם כי אם בעבור המעלה אשר יורו עליה.

והנה החכם בן זומא ביאר בזה, שהכבוד הוא תואר וקנין בנפש אשר בו יפעלו כבודות, לא שיופעל מאחר, ולכן אמר שהמכובד אינו אשר מכבדים אותו זולתו. כי הנה אם כן, יהיה הטוב ההוא בזולתו חוץ ממנו, ויהיה קל ההסרה. אמנם הוא אשר יכבד לזולתו, כי אז הקנין הוא לעצמו ויוסר בקושי. גם שהוא עושה טוב לא סובל ומקבל אותו. ועל זה אמרו במדרש רבא (במדבר רבה יד, ג) פרשת השביעי נשיא: "אמר רבי סימון למה נקרא שמו של מלך הכבוד המלך שהוא חולק מכבודו[962] ליראיו". כי לא רצה החכם הזה שיקרא הקב"ה נכבד מקבל הכבוד מזולתו, אבל שהוא 'מלך הכבוד' למה שהוא חולק כבוד לזולתו, לא מפני שבריותיו מכבדין אותו. אמנם אמר: 'ליראיו' מפני שמשלימות הכבוד אשר בעבורו יקרא המכבד בעל הכבוד, הוא שינתן למי שראוי לו. כי הכבוד הוא ענין מגיע מהעושה אל הנעשה לו בשביל מעלתו, שאם היתה ההשתחואה והכריעה וזולת זה אשר ביד העושה לעשותו, עצם הכבוד היה האבן, או הצלם, או הבהמה הנעבדת נכבדים, ולא יהיה בזה הפרש ביניהם, ובין המלאכים או בין האלהים וזה בטל. כי מה יוסיף ומה יתן העושה כן מהכבוד למי שאין לו מעלה או רגש. אמנם יוסיף ויתן

[960] לפי ויקרא כו, כ.
[961] אריסטו.
[962] בנוסח אצלינו: "כבוד".

בפרסום מעלת מי שנאות אליו הכבוד, משל למרגלית יקרה המשובצת בזהב אופיר, שכבוד הזהב יפרסם גודל ערכה, אמנם מי ששיבץ אבן מקיר או כפים מעץ מה כבוד יהיה להם מזה, ועל זה עצמו אמר גדול החכמים (משלי כו, ח): "כצרור אבן במרגמה כן נותן לכסיל כבוד", ואמר גם כן: "לפי שכלו יהולל[964] איש נעוה[963] לב יהיה לבוז". וכן אמר במקום אחר (שם ג, לה): "כבוד חכמים ינחלו וכסילים מרים קלון", לפי שהכבוד הנעשה לחכמים הוא פרסום מעלותיהם כשבץ הזהב למרגלית, לזה ינחלו הכבוד כי להם יאות בתורה נחלה מבלי קטרוג. אמנם המרים תרומת כבוד לכסילים, הנה זה אינו כבוד, אבל הוא מרים קלון, כי הוא כמו מי שיקח אבנים וישימם על ראשו, כי אין בזה כבוד לאבנים כי אם משא ומעמס למרים אותם מעל הארץ ונתנם על ראשו. ולזה התנה רבי סימון ב'מלך הכבוד' שהוא חולק מכבודו ליראיו שהם הגונים, לפי מעלותיהם לקבל הכבוד.

וכן ראוי שיובן אומרו מאמר בן זומא: "אי זהו מכובד המכבד את הבריות". רוצה לומר הבריות שהם ראויים אליו. והביא ראיה ממה שנאמר (שמואל א' ב, ל) בבני עלי – "כי מכבדי אכבד ובוזי[965] יקלו", ירצה הפועלים פעולות מסודרות מהכבוד במה שמכבדין אותם במעשיהם אותם אכבד. כלומר אתאר אותם בתואר נכבדים, לא אותם שמכבדין אותם זולתם ואינם ראויים לכבוד. ואמרו: "ובוזי יקלו", שהרע נמשך עליהם מאליו, והם מעצמם יקלו, כי אין רע יורד מלמעלה.

הנה התבארו ד' המעלות האלה – 'חכמה וגבורה עושר וכבוד' לדעת בן זומא.

האמנם במסכת תמיד (דף לב, ע"א) אמרו גבי עשרה דברים ששאל אלכסנדרוס מוקדון אל זקני הנגב ,אמר להם אי דין יקרא חכם? אמרו לו: הרואה את הנולד. אמר להם אי דין יקרא גבור? אמרו לו: הכובש את יצרו. אי דין יקרא עשיר? – השמח בחלקו. אמר להם מה יעשה אדם ויחיה? אמרו לו: ימית עצמו. מה יעשה אדם וימות? אמרו: יחיה את עצמו. אמר להם מה יעשה אדם ויקובל על הבריות? אמרו לו: ישנא מלכות ושולטן. אמר להו דידי עדיפא מדידייכו ירחם מלכו ושלטן ויעביד טיבו עם בני נשא. ויראה שלא יסכים מאמר זקני הנגד עם דברי השלם בן זומא. אם בענין החכם שהוא אמר: "הלמד מכל אדם", והם אמרו: "הרואה את הנולד". ואם בענין הכבוד שלא שאל אלכסנדרוס, ולא השיבו עליו זקני הנגב, ודבר ממנו בן זומא. ואם בשאר הדברים ששאל אלכסנדרוס והשיבוהו ולא זכרם בן זומא.

[963] בכתוב: "ונעוה".
[964] בכתוב: "יהלל".
[965] בכתוב: "ובזי".

ונראה לי שכוונות המדברים היו בזה מתחלפות[966], עם היות שישתוו בקצת המאמרים. כי הנה אלכסנדרוס שיצא מארצו לכבוש את העולם, לפי שהמלחמות תעשינה בחכמה כמו שאמר (משלי כד, ו): "כי בתחבולות תעשה לך מלחמה", ובגבורה כמו שאמר[967] (מלכים ב' יח, כ): "עצה וגבורה למלחמה", ובעושר הצריך לחיילים ולאנשי הצבא. ואלה ג' מעלות עצמם יקנה המצליח במלחמות ונוצח אותם, כי הוא יתחכם בתחבולותיו, וחיילים יגבר ויקנה קנין הגבורה בהשנות הפעולות, ויתעשר בשלל ובזה במלחמות. לכן אלכסנדרוס בהתהלכו מגוי אל גוי וממלכה אל עם אחר[968] לכובשם ואיש לא נמלט מידו להפאר ולהתנשא, שאל את זקני הנגב אי זה חכם? וחשב שישיבוהו: הרודה עמים תחתיו, ונוצח מלכים, וקובץ ממלכות כמוך והם לא השיבוהו כן. אבל אמרו:'הרואה את הנולד' וכאילו בשרוהו שהצלחותיו יהיו סיבת מיתתו, כי זו החכמה באמת מה ילד יום[969]. גם שאל 'אי זה גבור' בחשבו שיאמרו מי שימלאהו לבו לבא למקדניא לרשת משכנות לא לו[970], והם השיבוהו שיותר גבור הוא – 'הכובש את יצרו'. וגם בזה בשרוהו, כי מפני חרון אפו במשרתיו ימות על ידם. גם שאלם 'אי זהו עשיר' בחשבו שישיבוהו המולך בכיפה כמוך, והם אמרו לו: 'השמח בחלקו' לא איש חמודות[972] ובוצע בצע[971] כמוהו, שכל היום התאוה תאוה לשלול שלל ולבוז בז[973]. גם שאלם היאך יעשה האדם ויחיה בחשבו שיתנו לו הנהגה להאריך ימיו, והם השיבוהו שאין ביד אדם להאריך קצו, כי ימיו של אדם קצובות, אבל החיים האמתיים שהם חיי הנפש, יוכל האדם להאריך בהם, וזה יהיה בשימית עצמו שהוא החלק החומרי, כי בזה יחיה את נפשו, וכמו שאמרו (תמיד לב, ע"א) באדם הראשון אם ימות יחיה ואם יחיה ימות. וכאשר ראה תשובתם זאת, שאלם על ההפך ומה יעשה אדם וימות, רוצה לומר האיש שלא יחפוץ בחיי נפשו מה יעשה וימות נפשו, והשיבוהו: יחיה את עצמו שהוא החלק החומרי, כי בחיותו אותו ימית את נפשו. ושאלם אחרי כן מה יעשה אדם ויקובל על הבריות, וזהו באמת ענין הכבוד, והם השיבוהו שבהיות האדם מולך שוטר ומושל[974] על אנשים כמוהו אי איפשר שלא ישנאוהו, כי הוא ירצה להחזיקם בעבדים כאילו נמכרו לו, וזה יחייב האיבה.

[966] שונות.
[967] ראה גם ישעיה לו, ה.
[968] לפי תהילים קה, יג.
[969] לפי משלי כז, א
[970] לפי חבקוק א, ו.
[971] לפי ירמיה ו, יג.
[972] לפי דניאל י, יא.
[973] לפי ישעיה י, ו.
[974] לפי משלי ו, ז.

ושלכן היה התקון האמתי להיות מכובד אהוב ומקובל על הבריות, שישתווה אליהם ויסיר מעליו כל מלכות וכל שלטון, כי האהבה תמצא בין הדומים לא בין ההפכים או בין המקבילים.

הנה התבאר שהוא היה שואל כמלך עריץ, והם היו משיבין כמלך כעבדים בלתי חפצים בו. ולכן על האחרונה מתשובותיהם לא יכול אלכסנדר להתאפק ואמר להם, שעצה יותר טובה היא אצלו מאשר להם, לשיהיה האדם מקובל עם הבריות, והיא שיאהוב את המלך וייטיב את החברים מבני אדם, ובזה יקובל על הבריות. וענין זה שהאדם הוא יבחן עם מי שגדול ממנו, או עם פחות ממנו, או אשר ישווה לו. ובערך הגדול ממנו אמר ירחם מלכא ושולטן, רוצה לומר שיאהב אותם וכנגד השווה והפחות ממנו אמר: ויעביד טיבו עם בני אינשא – שהיא ההטבה אל החברים, ובזה יקובל אצלם. וכפי הכונה הזאת שהיה לאלכסנדר בשאלותיו לחכמי הנגב, בתשובותיהם הטיבו אשר דברו בגדר החכם – 'הרואה את הנולד', ובאו שאר השאלות כפי מה שיאותו לענין אלכסנדרוס.

אבל התנא[975] שמשנתינו לא היתה בזה, כי אם להגיד ששלימות האדם נקנה בתלמוד תורה, ולדעת חכמתה בלבו. ולזה אמר שמי שירצה להתחכם ילמד מכל אדם, ואם יגבר עליו יצרו להרחיקו מהעיון ותלמוד תורתו, יכבשו בחזקה, כי זהו "הגבור הכובש את יצרו", ואף על פי שבלימודו יתדלדלו נכסיו יאחזוהו ימי עוני לא יחוש לזה, כי "אי זהו עשיר השמח בחלקו" הנפשי ויגיע כפיו, כי יאכל אשריו וטוב לו בעולם הזה ובעולם הבא. ואם ישפיל עצמו ולא ישמור דרכי כבודו בלימוד התורה לא יחוש לזה, כי הכבוד המדומה אינו לאדם בעצמו. אבל הוא במכבדים אותו והנה החכם יכבדהו הקב"ה כמו שאמר (שמואל א' ב, ל): "כי מכבדי אכבד", והוא חולק מכבודו ליריאיו, וזהו הכבוד האמתי כפי המכבד יתברך, לא כבוד האנשים החסרים בעצמם.

הנה אם כן, כל מאמרי השלם הזה עם היותם כפי הנראה מתחלפים[976] בעצמם, הם מתאחדים בכונה אחת ובתכלית אחד, והוא שישים כל מאוייו בתלמוד תורה, כי זהו מה שיביא האדם לשלמותו וכמו שציוה למלך (דברים יז, יח-יט): "וכתב לו את משנה התורה הזאת...וקרא בו כל ימי חייו". **והותרו במה שפירשתי השאלות הנופלות במשנה הזאת כולם**.

[975] כוונתו.
[976] שונים.

משנה ב

(**ב-ג**) **הנה** בן עזאי ראה לחלוק עם בן זומא במה שאמר: "אי זהו חכם הלמד מכל אדם", שעשה התלמוד עיקר, ולכן הזהיר עליו ראשית מאמריו, ושאר הדברים כולם הביאם לצורכו ולענין הלמוד. ולכן לא זכר דבר מהמצוות, ואמר בן עזאי שאין עיקר השלמות בלמוד כי אם במעשה. ולמה שאמר בן זומא: "אי זהו גבור הכובש את יצרו", חלק עמו גם כן באומרו שאין ראוי לאדם שיכבוש את יצרו במלחמה ערוכה, כי אם שירגיל עצמו תמיד לברוח מן העבירה, כי מזה ימשך שיהיה יצרו נכבש. ולמה שאמר בן זומא: "אי זהו מכובד המכבד את הבריות" השיבו בן עזאי, שאין ראוי לכבד לכל הבריות, כי הכבוד אין ראוי שינתן כי אם לאנשי המעלה, אבל ראוי שלא יהיה מבזה לשום אדם, והוא אומרו במאמר השני – "אל תהי בז לכל אדם" וכו'. זהו קישור המאמרים והתיחסותם.

והכונה בפירושם, שההרגל בענינים בין טוב ובין רע – מחזיק כוח הפועל לפעול בהם בחוזק. ולזה ראוי לאדם להזהר ולהשמר מאד אצל התחלות הדברים, לפי שהמעשים הראשונים מקנים לאדם כוח ואומץ לשניים והשניים לשלישיים. וכן יתחזקו התכונות בנפשות, וצדק מי שאמר[977] שההתחלה הוא יותר מחצי הכל.

אמרו במדרש תנחומא[978]: שנו רבותינו 'מצוה גוררת מצוה ועבירה גוררת עבירה' דכתיב: "וראית בשביה אשת יפה תואר וחשקת בה" (דברים כא, יא). מה כתיב אחריו: "כי תהיין לאיש שתי נשים האחת אהובה ואחת שנואה" (שם טו). ומה כתיב אחריו: "כי יהיה לאיש בן סורר ומורה" (שם יח). ומה כתיב אחריו: "כי יהיה באיש חטא משפט מות והומת" (שם כב). מכאן למדנו שעבירה גוררת עבירה, ומצוה גוררת מצוה ממנין דכתיב: "כי יקרא קו צפור" (דברים כב, ו). ואחריו מה כתיב: "כי תבנה בית חדש" תזכה בה "ועשית מעקה" (שם ח). מה כתיב אחריו: "לא תזרע... כלאים" (שם ט). מה כתיב אחריו: לא תחרוש בשור ובחמור יחדיו (שם י). מה כתיב אחריו: "לא תלבש שעטנז" (שם יא). מה כתיב אחריו "גדילים[979] תעשה לך". מה כתיב אחריו: "כי יקח איש אשה" (שם יג) שתזכה לאשה ובנים וכך נסמכו פרשיות הללו שמצוה גוררת מצוה.

וזהו אומרו: "הוי רץ למצוה קלה ובורח מן העבירה". כי הנה המרוצה תאמר בבחינת מה שאליו יתנועע, והבריחה תאמר בערך[980] מה שממנו יתנועע. ולכן יאמר שבהשתדלות גדול ירוץ לעשות המצוה אפילו שתהיה קלה. וכן יברח בתנועה מהירה, מאי זו עבירה

[977] אפלטון.
[978] פר' נצבים סי' א.
[979] בכתוב: 'גדלים'.
[980] ביחס.

שתהיה, לפי שכל דבר נמשך אל הרגלו, והתכונות נקנות מהמעשים. ולכן המעשה הקל יביא אל החמור. ואם תרוץ לעשות המצוה קלה, שאין בה טורח תבוא לעשות אחרת חמורה ממנה, או תרוץ לעשות המצוה קלה שאין בה טורח, תבוא לעשות אחרת חמורה[981] ממנה, או שיש בה חסרון כיס. וכן בענין העבירה, כי בברחו מהקלה יבא להתרחק מהחמורה. ועם היות שהתנא לא אמר כאן 'קלה' בעבירה כמו שאמרו במצוה, הנה ממה שאמר: "ובורח מן העבירה" בה"א הידיעה מורה ששב אל הקלה, שזכר אם שתהיה עבירה קלה בעיניו, או שהיא קלה שניתק לעשה, עד שאין לוקין עליה, אין ספק שעם כל קלותה בהרגלה תביא האדם אל החמורה, והוא אומרו: "שמצוה גוררת מצוה ועבירה גוררת עבירה".

אמרו חכמנו זכרונם לברכה בפרק האורג (שבת קה, ע"ב): הקורע כלים בחמתו יהיה בעיניך כאילו עובד עבודה זרה, שכך הוא אומנותו של יצר הרע – היום אומר לו עשה כך ומחר אומר לו עבוד עבודה זרה. ובפרק החליל (סוכה נב, ע"ב) כתיב: "רוח זנונים התעה" (הושע ד, יב), וכתיב "רוח זנונים בקרבם" (שם ה, ד) בתחלה התעה ולבסוף בקרבם. רוצה לומר, שבתחלה מתעה יצר הרע את האדם בדבר קטון, ולבסוף הוא בקרב שכבר כבש את העיר ונכנס בתוכה. ואמרו: "ששכר מצוה מצוה ושכר עבירה עבירה" – יש מפרשים שאין ראוי לבקש טעם למצוות כי אם לעשותם, מפני שציוה בהם השם יתברך. כי המעשה הטוב הוא התכלית אשר יכספוהו הכל, ואין ראוי לשער בו שכר אחר כמאמר אנטיגנוס. וכן המעשה הרע אין ראוי לבקש טעם להתרחק ממנו. ואמר בעבירה לשון 'שכר' ושכר עבירה עבירה, לפי שהשכר יאמר על התגמול אם לטוב אם לרע, כי כולו כדמות שכר שכיר ולכן אמר: "רב מחולל כל ושוכר כסיל ושוכר עוברים" (משלי כו, י).

ויותר נכון לפרש, שבעבור שלזכות ישראל "הרבה להם תורה ומצות" (מכות כג, ע"ב), לכן היו המצוות עצמם – שכר עבודת האדם. כי בהיותו ירא את יי' במצותיו חפץ מאד[982], הנה שכרו שיזמן הקב"ה לידו מצוות רבות, כי בזה יתן כלבבו וכל עצתו ימלא. וברבות המצוות יתדבק באלהותיו במדרגה עליונה, שאותו הדבוק הוא תכלית התכליות, והוא אומרו: "ששכר מצוה מצוה", כלומר שיקיים מצוה קלה, ויהיה שכרו שתבא לידו מצוה אחרת, שהוא שכר רב. וכן בהפך ש"שכר עבירה עבירה". רוצה לומר, שהאדם החפץ בעבירה יהיה שכרו, שיתמלא תאוותו ממנה ויוסיף לעשות כהנה וכהנה. כי בדרך

[981] גדולה.
[982] לפי תהילים קיב, א.

שהאדם הולך בה מוליכין אותו (מכות י, ע"ב) והוא אומרם זכרונם לברכה (מנחות כט, ע"ב): "בא לטהר מסייעין אותו בא לטמא פותחין לו".

גם נוכל לפרש שבן עזאי ציוה על שני דברים: האחד - על קיום המצוות והרחקת העבירות. והב' - על הזהירות והשתדלות גדול בעשיית המצוה, אף על פי שתהיה קלה ובהרחקה מהעבירה. ונתן טעם לראשון באומרו: "שמצוה גוררת מצוה ועבירה גוררת עבירה". רוצה לומר, שיעשה מצוה אחת כדי שיבא לעשות אחרת, ויתרחק מעבירה אחת כדי שירגיל עצמו להתרחק מכולם, וכמו שפירשתי. ואחר זה ראה לתת סיבה לענין הזהירות וההשתדלות שאמר "רץ.. ובורח". כי בהיות המצוה קלה למה ירוץ לעשותה, ויהיה זה השתדלות גדול לתכלית מועט, והוא מפעל חסרי השכל, והיה די שילך לקיים המצוה אבל לא במרוצה. וכן בענין העבירות די לאדם שיתרחק מהם, ולמה יברח מהעבירה כאילו שחל בדרך ארי ברחובות[983], הנה להשיב לזה אמר: "ששכר מצוה מצוה ושכר עבירה עבירה". רוצה לומר, שאם היה ענין המצוות והעבירות כשאר המעשים האינושיים, שהם נבחרים ומגונים מפאת עצמם, אין ספק שלא היה ראוי שירוץ אדם בהשתדלות נמרץ בעבור מעשה קל וקטן הערך, ולא יברח מיתוש קטן שהיזקו מועט, אין כן המצוות והעבירות, כי השכר והגמול המיועד בהם אינו מפאת המעשים בעצמם כי אם במה שהם מצוות שציוה בהם השם יתברך, או עבירות שהזהיר וציוה שלא יעברו על דברו. וכפי הבחינה הזאת קלות המצוה או העבירה, לא ימעיט השכר והגמול כיון שהוא במה שהם דברים מצויים לעשותם, או שלא לעבור עליהם. וזהו אומרו: "ששכר מצוה מצוה", רוצה לומר הגמול הניתן בעבור עבירה הוא בעבור, שהעושה אותה עובר על דברי השם יתברך, ומפני זה ראוי לאדם רץ למצוה קלה ויברח מן העבירה.

וכבר הוכיחו חכמינו זכרונם לברכה (מכות י, ע"א) הזרוז על המצות מ"אז יבדיל משה שלש ערים בעבר הירדן" (דברים ד, מא), שעם היותו יודע שלא יהיו קולטות עד שיובדלו שלוש האחרות בארץ ישראל, שנאמר (במדבר לה, יג): "שש ערי מקלט תהיינה", הנה נזדרז להבדיל שלוש אלה לומר הואיל ובאה מצוה לידי אקיימנה.

ואמנם המאמר השני שהוא: "אל תהי בז לכל אדם ואל תהי מפליג לכל דבר", כבר אמרתי בקישורו שבא להשיב על דברי בן זומא - "אי זהו מכובד המכבד את הבריות", כאילו אמר[984] הכבוד הוא מיוחד לשלמים ולבעלי המעלה, ואין ראוי אם כן לאדם שיכבד את כל הבריות[985]. אבל מה שראוי הוא שלא יבזה את שום אדם, ואל יהיה מפליג ומרחיק

[983] לפי משלי כו, יג.
[984] בן עזאי.
[985] בניגוד לבן זומא.

ממנו כל דבר מפני – "שאין לך אדם שאין לו שעה" – תצטרך לו. "ואין... דבר שאין לו מקום" ימצא בו תועלתו, ומפני זה התועלת המקווה מכל אדם ומכל דבר באי זה זמן מהזמנים, אין ראוי לבזותם. כי הנה האדם כפי עת ההריון או הלידה, הכינוהו למעלה[986] לחכמה, או עושר, או אחת משאר המעלות לעת מהעתים ימשך ממנו תועלת לזולתו כאומרו (בראשית ל, כז): "נחשתי ויברכני יי' בגללך", או להפך, או שעצתו מתקיימת או שיש לו הצלחה במה שמדבר ומשתדל ושאר ההכנות הטבעיות. ולכן אין ראוי שתהיה "בז לכל אדם" ולא "מפליג לכל דבר".

וכבר ציותה תורה על אהבת הרעים מ"ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח); "וחי אחיך עמך" (ויקרא כה, לו). ובכלל זה המוסר שלא יבזה שנאת אי זה אדם, בחשבו שאין לו יכולת להזיקו, כי – "אין אדם שאין לו שעה". וכן לא יהיה מפליג ומרחיק כל דבר שיאמרו לו בהזקו, ולא יאמר שאי איפשר להיות כי – "אין לך דבר שאין לו מקום".

ואיפשר לומר שהיה מאמר השני הזה לבן עזאי, תשלום והוכחה למאמרו הראשון. כי לפי שאמר שיש שכר ועונש סגוליי במצוות, אף על פי שלא נשיגהו אנחנו כמו שאמר רבי: "שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות", אמר עתה שיש בדברים הטבעיים סגולות נעלמות, אם באנשים ואם בשאר הדברים ההווים בטבעם, עד שמפני זה אין ראוי לבזות שום דבר ושום אדם, לפי שיש להם שעה ומקום. ואם אלו הדברים נעלמים שיש כמה אמצעיים ביניהם לבין העליונים, כל שכן המצוות והעבירות שנצטוינו מפי השם יתעלה, שאין ספק שלא נוכל לדעת סגולה והנמשך מהם. ולכן ראוי שלא נבזה אפילו הקלה מהם, ולא נפליג, ולא נרחיק ענינם שאין לך דבר מהם – "שאין לו שעה" ו"שאין לו מקום".

גם נוכל לומר בזה, כי למה שהזהיר בראשונה על מעשה המצוות והרחקת העבירות. ולפי שהיו סוגיהם שנים במה שבין אדם לחבירו ובין אדם למקום. לכן בזה המאמר השני ביאר כל סוג מהם בפני עצמו, אם במה שבינו לחבירו אמר שלא יהיה "בז לכל אדם", כי אין אדם עם היותו שפל במדרגה שלא יהיה לו שעה, מה ימשך ממנו אי זה היזק או אי זה תועלת. ועל מה שבינו למקום אמר: "ואל תהי מפליג לכל דבר", רוצה לומר שלא ירחיק בשכלו שום מצוה מן המצוות עשה או לא תעשה, לפי שלא ידע אדם טעמה, כי זהו לקיצור דעתו. אבל המצוה ההיא אי איפשר שלא יהיה לה מקום לשכר או לעונש, והמקום הוא אם בעולם הזה ואם בעולם הבא. וכבר רמז גם לזה משה אדוננו באומרו (דברים לב, מו): "שימו לבבכם לכל הדברים אשר אנכי מעיד בכם היום אשר

[986] אצ"ל: "למעלות".

תצום את ביניכם לשמור[987] לעשות את כל דברי התורה הזאת כי לא דבר רק הוא מכם כי הוא חייכם" וגו'.

משנה ד

בעבור שאמר בן עזאי: "אל תהי בז לכל אדם", ונתן הסיבה בו – "שאין לך אדם שאין לו שעה", לא נתקררה דעתו של רבי לויטס, שיהיה האדם ענו ושפל ולא יבוז לחביריו לתקות התועלת, או ההזק שאיפשר שימשך ממנו. כי הנה הוא אם כן פועל המעלה לתועלתו ולצרכו לא מפאת שהיא מעלה. לכן אמר שאין ראוי שיעשה כן מאותה בחינה, כי אם שיהיה שפל רוח בקצה האחרון "מאד מאד" לא לתקות התועלת ומיראת היזק, כי אם לפי ש"תקות אנוש רמה" ולמה יתגאה. וכמאמר המשורר[988]: "ואיכה מעלה רמה אבקש ומחר תהיה רמה אחותי".

וכבר שבחו חכמינו זכרונם לברכה (שיר השירים רבה א, ט) מעלת העונה מאד באמרם מה שעשתה החכמה כתר לראשה עשתה ענוה עקב לסוליתה, פי' למנעלה דכתיב (תהילים קיא, י): "ראשית חכמה יראת יי'". ומזה יראה שהיראה גדולה מן החכמה והיא סיבת מציאותה ואומר עקב ענוה יראת יי'. כלומר שהיראה תמצא בשולי הענוה ובעקבה. עוד אמרו חכמינו זכרונם לברכה (מגילה לא, ע"א): דבר זה כתוב בתורה שנוי בנביאים ומשולש בכתובים, כל מקום שאתה מוציא גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא ענוותנותו, כתוב בתורה (נחמיה ט, לב): "האל הגדול הגבור והנורא". וכתיב (דברים כז, יט): עושה "משפט גר יתום ואלמנה", ושנוי בנביאים: "כי כה אמר רם ונשא ושוכן[989] עד וקדוש שמו" (ישעיה נז, טו). וכתיב בתריה: "ואת דכא ושפל רוח". ושולש בכתובים דכתיב (תהילים סח, ה): "סולו לרוכב בערבות", ביה שמו וכתיב בתריה: "אבי יתומים ודיין אלמנות" (שם סה, ו). ושורש המוסר הזה מן התורה ששבחה לאדון הנביאים השלם מכל נוצר "והאיש משה ענו מאד מכל אדם אשר על פני האדמה" (במדבר יב, ג). ולכן החמירו חכמינו זכרונם לברכה בחטא הגאוה באמרם זכרונם לברכה (סוטה ד, ע"ב) כל אדם שיש בו גסות רוח כאילו עובד עבודה זרה, כתיב הכא (משלי טז, ה): "תועבת יי' כל גבה לב", וכתיב התם: "ולא תביא תועבה אל ביתך" (דברים ז, כו). ועוד אמרו בו כאילו כפר בעיקר שנאמר (דברים ח, יד): "ורם לבבך ושכחת את יי' אלהיך", ואמרו שחטא הגאוה כמי שבא על כל העריות שנאמר (משלי טז, ה): "תועבת יי' כל גבה לב". וכתיב

[987] בכתוב: 'לשמר'.
[988] פיוט "ה' נגדך כל תאותי" לרבי יהודה הלוי.
[989] בכתוב: 'ושכן'.

(ויקרא יח, כז) ואמר: "כי את כל התועבות[990] האל עשו" עד שאמרו (סוטה ה, ע"א): כל מי שיש בו גסות הרוח ראוי לגדעו כאשרה, כתיב הכא (ישעיה י, לג): "ורמי הקומה גדועים", וכתיב התם "ואשריהם תגדעון" (דברים ז, ה). ושבתחיית המתים לא יקומו המתגאים אמרו (סוטה ה, ע"א): כל אדם שיש בו גסות הרוח אין עפרו ננער שנאמר (ישעיה כו, יט) "הקיצו ורננו שוכני עפר" . מי שנעשה עפר בחייו מקיצין ומרננין וכל מי שיש בו גסות הרוח שכינה מיללת עליו שנאמר (תהילים קלח, ו): "וגבוה ממרחק יידע". ואמרו (סוטה ה, ע"ב), שהצרעת עונש המתגאים שנאמר (ויקרא יד, נו): "לשאת ולספחת ולבהרת", ואין שאת אלא גאוה שנאמר (ישעיה ב, יד): גבעות הנשאות, כאילו אמר למתגאה תבא הספחת.

והנה הענוה כמו שזכר הרמב"ם בפירוש, היא מידה ממוצעת בין הגאוה ושפלות הרוח, והזהיר רבי לויטס שלא יעמוד האדם במיצוע הענוה, אבל שיטה עצמו לקצה שפלות הרוח, והוא אומרו: "מאד מאד הוי שפל רוח".

ואמנם מה שמצאנו ששבח הכתוב בענוה שהיא המיצוע[991], הנה כי זה להיותו מלך, והיה צריך להטיל אימה. ולכן אמר רבא (סוטה ה, ע"א): בשמתא מאן דאית ביה ובשמתא מאן דלית ביה. רוצה לומר, שאין ראוי להיות האדם שפל רוח לגמרי, כשיהיה האדם מנהיג הציבור כרבא, ושערוהו על דרך משל חלק מארבעה וששים מהגאוה, ושיהיה האדם עומד באמצע בחלק שלושה ושלושים. אבל אמר רב נחמן בר יצחק פסק ואמר: שאין ראוי שיקח האדם ממנה, רצה לומר מהגאוה לא חלק קטון ולא חלק גדול. מפני שאין חטאו מועט שישים האדם תועבת יי'[992], ולכן אמר: לא מינה ולא מקצתה.

וכבר כתבו המפרשים שאולי הגאוה וגסות הרוח, ימשך מאחת משבע סיבות או ליותר מאחת:

הראשונה – היא ה'יופי' וזיו קלסתר הפנים ותואר האדם נחמד למראה ורם הקומה. כי הדברים ההם פעמים מחרידים את הדעת ומגביהים את הלב, כענין אבשלום ואדניהו, ורפואתו שיסתכל האדם כנגד יופי החיצוני בכיעורו הפנימי – לחותיו ומעיו והטנופת אשר בהם, והשתן אשר בכיס, ויזכור כי אילו היה רואה אותם על שולחנו, כל אוכל תתעב נפשו ויהיה נבזה בעיניו נמאס. ויזכור עם זה הדברים המתילדים מגופו מהכנים מהפרעושים ומן התולעים וסרחון הנגעים. ועל כל זה יזכור את יום המוות, ושישאר גופו כפגר מובס לא תואר לו ולא מראה. וכמאמר עקביא בן מהללאל הסתכל "מאין באת

[990] בכתוב:'התועבת'.
[991] ממוצעת.
[992] לפי דברים ז, כה והרבה.

ולאן אתה הולך". והתבונן עוד על אי זה דרך הוא נזון בהיותו לועס המאכל, ואילו היה מוציא אותו מפיו כמה היה נתעב ונאלח ונמאס בעיניו, להשיבו אל פיהו כי אם ישיבהו שמה היה מקיא כל אשר אכל מעולם המיאוס. הנה אם כן המאכל הערב לחכו ולועס אותו בנפש חפצה, הוא בעצמו מלאכה נמבזה ונמס. והטבע מפתה האדם לאכול ועושה לעיסתו ועיכולו בהחבא והעלם, כדי שנאכל ונחיה ולא נמות והאדמה לא תשם. וחכמינו זכרונם לברכה אמרו בפרקא קמא דסוטה (דף י, ע"א): חמשה היו מעין דוגמא שלמעלה ומפני שנתגאו כולם לקו בהם. שמשון בכוחו. שאול בצוארו. אבשלום בשערו. אסא ברגליו וצדקיהו בעיניו. ומשפט אלהי הוא, לפי שאלה כולם היו מתנות אלהיות לא יזכה האדם אליהם בהשתדלותו, כי אם בטבע. ולכן המתנאה במה שאינו שלו ואל פעל יי' לא יביט[993] לשבחו ולהללו על אשר הגדיל לעשות עמו, יהיה משפטו שינקה ויוסר ממנו הדבר ההוא עצמו. כי מאחר שהוא כפויי במה שניתו לו, ראוי שתוסר ממנו המתנה. וזאת תוכחת חיים למתבונן לבלתי רום לבבו[994], ואל יביט אל מראהו ואל גבוה קומתו.

הסיבה השנית – היא 'הגבורה'. כי היא תפתה את האדם בראותו את עצמו, כי הוא בין חביריו ככפיר בעדרי הצאן[995] ייבטח בעצם כוחו ומיי' יסיר לבו. כי יאמר כוחי ועוצם ידי עשה לי חיל[996], כמו שאירע לגלית הפלשתי שחרף אלהי מערכות ישראל (שמואל א' יז, מה). רפואתו שישיב אל לבו, כי לא לקלים המרוץ, ולא לגבורים חיל, וכמה מהם נכשלו בגבורתם ונפלו ביד חלשים מהם כמו שנפל גלית הגבור ביד דוד. ויתבונן עם זה, כי אי גבור שיוכל להמלט מן הפגעים החיצוניים והטבעיים כגון שתגף באבן רגלו, או תפול האבן מן הגג על ראשו, או יטבע בנהר, או יחלה, או שאר הפגעים שאין גבור ניצל מהם אם לא יצילהו השם אשר לו הישועה, ויתן אל לבו שיר של פגעים. ויראה כי אין מחסה ומסתור כי אם סתר עליון וישפל רום עיניו.

והסיבה השלישית – היא 'נשיאות המשפחה'. כשיראה האדם שהוא ממשפחת רם ושזרעו זרע ברך יי' בן[999] מלכים בן מלכי קדם[998], יתנשא לאמור אני אמלוך[997] . רפואתו שיתן אל לבו שהמתים שכבר מתו בני משפחתו חלפו עם אניות אבה[1000], והם כבר אינם

[993] לפי ישעיה ה, יב.
[994] לפי דברים יז, כ.
[995] לפי מיכה ה, ז.
[996] לפי דברים ח, יז.
[997] לפי מלכים א' א, ה.
[998] לפי ישעיה יט, יא.
[999] לפי ישעיה סא, ט.
[1000] לפי איוב ט, כו.

בחיים. ושטוב הכלב החי מהאריה המת[1002], ושכבודו הוא רעיון רוח[1001], ושאבותיו הראשונים קנו כתר שם טוב[1003] במעשיהם הטובים, ואם הוא אינו הולך בדרכיהם והוא רק ממעלותיהם, מה הנחלה המבוהלת הזאת אשר יירש מהם, כי הוא אינו יורש כבודם כיון שאינו עושה כמעשיהם. אמרו במסכת מנחות (דף ב, ע"ב): "כל המנחות באות מצה". אמרו ליה רבנן לרבי פרידא רבי עזרא בר בריה דרבי אנטולס, שהוא עשירי לרבי אלעזר בן עזריה שהוא עשירי לעזרא קאי אבבא אמר להו: מאי כולי האי אי בר אוריין הוא יאי ואי בר אבהן הוא ובר אוריין יאי ויאי. ואי בר אבהן ולא בר אוריין אשא תיכלה. רצו בזה שאם היתה בו תורה וגדולת המשפחה – הנה מה טוב ומה נעים[1004], אבל אם לא היה בר אוריין, כלומר בעל תורה, אף על פי שיהיה בר אבהן ממשפחה יקירא, אין ראוי לחוש עליו ולקבלו בכבוד, כי אם שתאכלהו אש לא נופח[1005]. ועל זה אמר גדול החכמים (קהלת א, יא): "אין זכרון לראשונים", לפי שהאדם מפני מעלתו ושלמותו יכובד לא מפני הראשונים, שכבר מתו כי אם היו שלמים והוא לא היה כן, הנה הם יהיו לו מקטרגים. ואם היו חסרים כמוהו גם הם יענשו עד שאמרו בפרק שבועת הדיינין (שבועות לט, ע"א): "ושמתי... את פני באיש ההוא ובמשפחתו" (ויקרא כ, ה) אמר רבי שמעון אם הוא חטא משפחתו מה חטאה? לומר שאין לך משפחה שיש לה מוכס[1006] שאין כולם מוכסים, יש בה לסטים שאין כולם לסטים, לפי שכולם מחפים עליו.

והסיבה הרביעית – היא 'רוב הקרובים'. כי כאשר יראה האדם בשעת עזרתו יתגאה בדעתו, שאחרי דברו לא ישנו, ואם ישנה אדם על פיו אפילו שיהיה בצדק ומשפט[1007] יקומו איש מעברו ויגארו בו ויסלפו דברי צדיקים[1008]. רפואתו שיתן אל לבו שהקרובים ההמה ירחיקוהו מהאלהים הקרוב אליו, ואלה הנראים אוהביו הם שונאיו, כיון שעזרתם על כל דבר פשע[1010]. ולכן לאויבים היו לי[1009]. ויתן גם כן אל לבו שלא יעמדו לו בשעת דחקו, כי הם אוהבי התועלת[1012]. וכיון שיקרבו לאגורת כסף וככר לחם[1011] לשונאים

[1001] לפי קהלת א, יז.
[1002] לפי קהלת ט, ד.
[1003] לפי להלן.
[1004] לפי תהילים קלג, א.
[1005] לפי איוב כ, כו.
[1006] גובה מיסים.
[1007] לפי תהילים פט, טו. ועוד.
[1008] לפי שמות כג, ח.
[1009] לפי תהילים קלט, כב.
[1010] לפי שמות כב, ח.
[1011] לפי שמואל א' ב, לו
[1012] אינטרסנטים.

היו לו, וכמאמר איוב (ו, טו): "אחי בגדו כמו" וגו' ואמר (שם יט, יד): "חדלו קרובי ומיודעי[1013] שכחוני". ודוד אמר (תהילים לח, יב) גם כן: "אוהבי ורעי מנגד נגעי יעמודו וקרובי מרחוק עמדו"[1014]. ואמר (שם סט, ט): "מוזר הייתי לאחי ונכרי לבני אמי". וכאשר יתבונן האדם בזה ישוב ממחלתו ויחי בחליו.

והסיבה החמישית – היא העושר ורוב הנכסים מבהילים לב האדם ומחרידים אותו, שנאמר (דברים ח, יג): "ובקרך וצאנך ירביון[1015] וכסף וזהב ירבה לך", וכתיב בתריה: "ורם לבבך ושכחת". ואמר שלמה (משלי ל, ט): "פן אשבע וכחשתי ואמרתי מי יי'". והנביא אמר (הושע ב, י): "וכסף הרבתי לך[1016] וזהב עשו לבעל". רפואתו שיתן אל לבו שהעושר בלתי מתקיים במקומו, כמאמר שלמה (משלי כג, ה): "התעיף עיניך בו ואיננו". ויחשוב גם כן כמה צרות מתגלגלות על העשיר כל היום קול פחדים באזניו מגנבים משודדי לילה[1019] ממשא מלך ושרים[1018] כל ימיו מכאובים[1017]. והשבע לעשיר אינו מניח לו לישון[1020]. ועליו עליו שלמה (משלי יג, ח): "כפר נפש איש עשרו ורש לא שמע גערה". ויתבונן עם זה כמה פעמים יש עושר שמור לבעליו לרעתו, כמאמר שלמה (שם יא, כח): בוטח בעושרו הוא יפול. ועל כל זה יש רעה חולה – "איש אשר יתן לו האלהים עושר ונכסים וכבוד ואיננו חסר לנפשו מכל אשר יתאוה ולא ישליטנו האלהים לאכול ממנו איש נוכרי יאכלני זה הבל וחלי רע הוא"[1021] (קהלת ו, ב). הנה אם כן אין ראוי לאדם שיתגאה בעושר המדומה שהוא אוהב בלתי נאמן וחבר בלתי קיים.

ואמנם הסיבה הששית – היא הממשלה והגדולה. כי בראות האדם עצמו שר וגדול[1022], וחביריו הטובים ממנו כאילו הם עבדיו, ועשה כרצונו והגדיל, ואין מי יאמר לו מה תעשה[1023]. והכל מחניפין אותו ומכוונין דבריהם ומעשיהם על פי חפצו. הנה בלי ספק יחשוב בלבו שאינו ממינם, אבל שהוא ממין אחר, וכמאמר שלמה (משלי כח, טו): "ארי נוהם ודוב שוקק ומושל רשע על עם דל"[1024]. רוצה לומר שהוא ככפיר ושאר בני אדם

[1013] בכתוב: 'מידעי'.
[1014] בשינויי כתיב בודדים.
[1015] בכתוב: 'ירבין'.
[1016] בכתוב:'לה'.
[1017] לפי קהלת ב, כג.
[1018] לפי הושע ח, י.
[1019] לפי עובדיה א, ה.
[1020] לפי קהלת ה, יא.
[1021] בשינויי כתיב בודדים.
[1022] לפי שמואל ב' ג, לח.
[1023] לפי קהלת ח, ד.
[1024] בשינויים בודדים.

כצאן. רפואתו שיזכור ענינו קודם ממשלתו ויתן אל לבו שאר האנשים בגופם בדעתם ובמעלותיהם טובים ממנו, ושההכנעה אליו היא אונס והכרח. ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו לו ולבם לא נכון עמו, ולא נאמנו בבריתו ושכולם אויביו מתאוים מותו ועל שבכה יתהלך ביניהם, ואם יום אחד יקומו עליו יהיה כפשע בינו ובין המות, ובזה יחרד לבבו. הלא תראה מה שעשו ליוסף אחיהם באומרם (בראשית לז, ח): "המלוך תמלוך עלינו אם משול תמשול בנו". "וביה[1025] בליליא קטיל בלשאצר מלכא כשדאה" (דניאל ה, ל), וכאלה רבים וכאשר ישים זה נגדו אז תפקחנה עיני עורים[1026] וידע וישכיל, כי השררה צרה, וכי הנה מה טוב ומה נעים שבט אחים גם יחד[1027]. וכבר כתב בספר הרומיים שאוקטבייאנו ציז'אר קיסר כשבאו כל השרים והעם להמליכו ולתת כתר הקיסרות על ראשו, לקח הוא הכתר בשתי ידיו וכה דבר: כתר כתר אילו היה נודע לכל אדם הצרות, והתוגות, החרדות, והרעות אשר תחתך, אף על פי שימצאוך בשוק מושלכת בין האבנים לא יקחו אותך ולא ירימוך מעל הארץ, ואני לעבד נמכרתי לעם הזה לעבוד מלאכתם לא לאדון וקיסר. והכתר הזה אינה אות מלכות כי אם חבלי עוני וברזל[1028]. נאים הדברים היוצאים מפי הקיסר ולא היה בכל קיסרי רומי כמוהו במעלה ובשלמות, וכן האריך ימים על ממלכתו יותר מכל קיסר.

והסיבה השביעית – היא החכמה. כי יש מהאנשים שרודפים אחריה לתכלית הוראה ויקנו הוללות וסכלות. ועליו אמר שלמה (משלי יח, ב): "לא יחפוץ[1029] כסיל בתבונה כי אם בהתגלות לבו". רפואתו שיראה ששני דברים אי איפשר שיעמדו בנושא אחד בזמן אחד. והנה החכמה היא הפך הוללות הגאוה, ואיך יתחברו שתיהם יחד? כי הנה החכמה האמתית תגזור יושר המעשים ותקון המדות, שראשיתם דרך ענוה יראת יי'[1030]. ואמר שלמה (קהלת ז, יט): "החכמה תעוז[1032] לחכם מעשרה שליטים". וכבר פירשו[1031] עשרה שליטים שהם שתי העינים, ושתי אזנים, והאף והפה, ושתי ידים, ושתי רגלים, כי בהיות לב האדם נוהג בחכמה – אזניו תקשבנה תוכחות ועיניו לנכח יביטו[1033] יארך אפו

[1025] בכתוב: 'בה"
[1026] לפי ישעיה לה, ה.
[1027] לפי תהילים קלג, א.
[1028] לפי תהילים קז, י.
[1029] בכתוב: 'יחפץ'.
[1030] לפי משלי כב, ד.
[1031] ראה נדרים לב, ע"ב.
[1032] בכתוב: 'תעז'.
[1033] לפי משלי ד, כה.

ופיו ידבר תהלות יי'[1034] וידיו תעשנה הצלחות ורגליו תכוננה אורחות ישרות. ובהיותו אוחז בסכלות הגאוה יהיה בהפך כמו שאמר שלמה (משלי ח, יג) מדבר בשם החכמה: "גאה וגאון ודרך רע ופי תהפוכות[1035] שנאתי". ונראה שהעשרה שליטים הם עשרת החושים: חמשה חיצוניים וחמשה פנימיים.

ואתה בן אדם[1037] בינה שמעה זאת[1036], אלה הם שבעה סמי הרפואות לחולי הגאוה מסודרים על פי החכמה אשר חצבה עמודיה שבעה. הירא את דבר יי'[1038] כי יבא בלבו יופי תוארו ובריאות גופו ישתמש ממנו בצרכי נפשו ויתן עוז למלכו[1039]. וכאשר יסתכל בגבורתו יכבוש את יצרו, כי היא הגבורה האמתית כמו שנזכר. ואם חייליו יגבר יהיה על דבר כבוד שמו, וכמו שאמר (שמואל ב' י, יב): "חזק ונתחזק בעד עמנו ובעד ערי אלהינו". ואם אבותיו ואנשי משפחתו גבהה מעלתם וכבודם, ישתדל הוא להדמות אליהם ולאחוז מעשה אבותיו בידיו, כמאמר הנביא (ישעיה נא, א): "אל צור חוצבתם[1040] ואל מקבת בור" וגו'. ואם רבו אוהביו וקרוביו יעשה אותו לשם מצוה משום – "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח), ויהיה "מתלמידיו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה" (לעיל פרק א'). אם יראה כי רב עושרו, וכי כביר מצאה ידו[1041] – יודה לאלהיו שהעושר והכבוד מלפניו. יעניק את העניים ולומדי התורה, ויאמר כדברי דוד המלך עליו השלום שאמר (דה"י א' כט, יד): "ממך הכל ומידך נתנו לך". אם ראה עצמו עולה לגדולה יחשוב, כי הוא חובה רבה מוטלת עליו לבלתי רום לבבו לבלתי סור מן המצוה[1042] לתקן עניני ציבורו ועמו ולהדריכם במעגלי צדק. ויחשוב כי הממשלה כל עוד שתגדל יותר סכנתה יותר גדולה, וכמאמר הנביא (ישעיה ב, יב-טו): "כי יום ליי'... על כל גאה ורם...ועל כל ארזי הלבנון הרמים והנשאים" וגו'; "ועל כל ההרים... ועל כל מגדל גבוה[1043]", שהוא כולו משל לממשלות בני אדם וגדולתם. ולכן יתחנן לאלהיו שיצילהו מהפגעים ויאמר: "לך יי' הגדולה[1044] והגבורה והתפארת והנצח

[1034] לפי תהילים עח, ד.
[1035] בכתוב: 'תהפכות'.
[1036] לפי איוב לד, טז.
[1037] לפי יחזקאל ב, ח והרבה.
[1038] לפי שמות ט, כ.
[1039] לפי שמואל א' ב, י.
[1040] בכתוב: 'חצבתם'.
[1041] לפי איוב לא, כה.
[1042] לפי דברים יז, כ.
[1043] בכתוב: 'גבה'.
[1044] בכתוב: 'הגדלה'.

וההוד" (דה"י א' כט, יא). ואם חכם לבו יגלה עמיקתא ומסתתר איתן אל לבו כי יי' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה ושהיא ממתנות השם ומחסדיו, וכמה מהפעמים משיב חכמים אחור וגעתם יסכל. ולכן ישים תכלית חכמתו בתלמוד התורה ודרכי העבודה, ויבקש ממנו יתברך שיורהו הדרך ילך בה, כמאמר נעים זמירות (תהילים פו, יא): "הורני יי' דרכך אהלך באמתך יחד לבבי ליראה את שמך". ובזה האופן ראוי שישתמש האדם ממעלותיו ובזה תסור מחלתו ושב ורפא לו.

ר' יוחנן בן ברוקא וכו'

מפני שרבי לויטס הרבה להזהיר על שפלות הרוח, שיהיה האדם "מאד מאד שפל רוח", וכבר נמצאו בזה מתחבולות המזוייפים, שמראים עצמם שפלי רוח ובקרבם ישימו ארבם לרמות בני אדם, קם להו לרבנן שזה מחלול השם. וכמו שאמרו[1045] (חולין צד, ע"א), שהמכחיש או המשקר או מאנה את הגוי, הוא מחלל השם. וכן הנראים שפלים ובלבם הם גאים, ועליהם אמר הנביא (ישעיה ב, יב): "כי יום ליי' צבאות על כל גאה ורם ועל כל נשא ושפל". רוצה לומר, שיבואו עונשי השם ויום נקמתו אם על הגאים המפורסמים, והוא אומרו : "על כל גאה ורם". וגם כן על הפרושים הכוזבים שהם מבפנים בעלי גאוה ומשפה ולחוץ[1047] מראים שפלות, הלכוף כאגמון ראשו ושק אפר יציע[1046]. ולכן אמר זה השלם שמי שזה דרכו הוא מחלל את השם בסתרי לבו, ששם גאוותו ומרמה בני אדם בשפלותו, ולכן נפרעין ממנו בגלוי. וכן אמרו (ברכות מג, ע"ב), שהמחלל שם שמים בסתר דוחק רגלי השכינה.

ואמנם מה ענין אומרו: "אחד שוגג ואחד מזיד"? ואיך השווה השוגג למזיד בהיות שהשוגג יש לו חטא והוא צריך לכפרה וקרבן, ונאמר עליו (ויקרא יט, כב): "ונסלח לו מחטאתו", ואין כן במזיג? ובמה אם כן ישתוו השוגג והמזיד? גם מה ענין אומרו שנית "על חלול השם" והוא מאמר מותרי[1048]? כי נושא המאמר כי המחלל שם שמיה ובזה היה דרוש מאמרו, הנה ענינו כדרך הרמב"ם, ופירש הוא שכל המחלל שם שמים אפילו שיהיה בסתר, וכל שכן אם הוא בגלוי – הקב"ה נפרע ממנו בגלוי, כדי לפרסמו בשיתקדש שמו ברבים. כי מתוך העונש תגלה רעתו בקהל ממה שחטא, לפי שקבלו (יומא פו, ע"א), שבמקום שיש חלול השם אין כוח בתשובה לתלות, ולא ביום הכפורים

[1045] איסור גניבת דעת הבריות ואף דעת גוי.
[1046] לפי ישעיה נח, ה.
[1047] לפי סנהדרין קו, ע"ב.
[1048] מיותר.

לכפר, ולא בייסורין למרק. אבל כולם תולין ומיתה מכפרת שנאמר (ישעיה כב, יד): "ונגלה באזני יי' צבאות אם יכופר העון הזה לכם עד תמותון"[1049].

וכבר זכרו דברים רבים שיפול עליהם חלול השם כגון: תלמיד חכם שנוטל בשר מהטבח ולא יפרע מיד, שיחשדוהו האנשים שהוא שוחד כדי שיקל בטריפות, או שילך ד' אמות בלא ציצית, או אם אינו מדקדק במצוות בסתר. ובהיות הציבור בתענית ובצרה הוא אוכל ושותה בחדרי חדרים וכדומה לזה, אם לא יכניע נפשו ולא יסגף גופו בצרות הציבור. ולשון הכתוב מורה עליו שאמר (ישעיה כב, יב): ויקרא יי'... צבאות...לבכי ומספד וקרחה לחגור שק והנה ששון ושמחה הרוג בקר ושחט צאן אכול בשר ושתות יי אכול ושתה כי מחר נמות. ועל זה אמר: "ונגלה באזני יי' צבאות אם יכופר העון הזה לכם עד תמותון"[1050] (שם שם, יד). ובכלל כל תלמיד חכם ראינו שאינו מתנהג כשורה, עד שהבריות מגמגמים עליו ממעשיו ומתורתו, הרי הוא בכלל המחלל את השם בסתר ונפרעין ממנו בגלוי.

ואמנם אומרו: "אחד שוגג ואחד מזיד", פירש הרמב"ם שחוזר לנפרעין ממנו בגלוי, כי בין שיהיה חלול השם במזיד או בשוגג תמיד נפרעין ממנו בגלוי אם היה מזיד, ואם היה שוגג עונש שוגג, אבל שני העונשין בגלוי. וכן פירש רבי מתתיה. ויש אומרים שכשם שהסתר והגלוי שווים בחלול השם – כן השגגה והזדון שווים בו. ויהיו אם כן במשנתינו שתי גזירות: האחת – "כל המחלל שם שמים בסתר נפרעין ממנו בגלוי", שלקח ענין ה'סתר' ומכל שכן ה'גלוי'. והגזירה השנית – היא אומרו: "אחד שוגג ואחד מזיד" החלול השם, רוצה לומר שאין העניין בחלול השם כשאר העבירות, שאם ישכח האדם עיקר האיסור וחטא, הוא בכלל שוגג ויביא קרבן, ואין כן ענין חלול השם שלא יוכל האדם לומר שלא היה יודע או ששכח שהיה איסור חילול או שסבר שהוא מותר. הנה שגגת תלמוד אשר כזאת בענין חלול השם עולה זדון, והוא שווה אל המזיד שהיא הנפש אשר תעשה ביד רמה את השם הוא מגדף.

האמנם שכבר התבאר שיש שני מיני שגגות: האחד – ששכח או סכל עיקר האיסור כאילו תאמר שלא היה יודע שאסור לעשות מלאכה בשבת ששכחו. והמין השני – שבהיותו יודע עיקר האיסור שכח או סכל הדבר הפרטי רמוז אליו כגון: שהמלאכה הזאת היתה מאותם האסורות בשבת. ובענין חלול השם ימצאו שני אלה גם כן, אם שיאמר אדם לא הייתי יודע שאסור לחלל את השם, והמין הזה אין ראוי לקבלו, כי כל

[1049] בשינויים בודדים.
[1050] בשינויי בודדים.

אדם חייב לכתוב על לוח לבו להכנע לפני בוראו ולבלתי חלל את שמו. ובזה המין מן השוגג דבר רבי יוחנן באומרו: "אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם". אמנם במין השני, אין ספק שיש דברים שיש בהם צד חלול השם ונעלם מעיני העדה, ויוכל האדם לחטוא בשגגה להיותם בלתי בקיאים בהם, ולכן תלו חכמים ענינם בתלמיד חכם. ולא דברה משנתינו בזה המין מהשוגג. והרב מתתיה פירש, שזה המאמר נקשר עם מה שלמעלה, שהזהיר על הגאוה באומרו "מאד מאד הוי שפל רוח", לפי שהמתגאה מתפאר בלבוש השם הנאות לו שנאמר (תהילים צג, א): " יי' מלך גאות לבש". ולכן האדם המתגאה מתלבש בטליתו ומחלל את השם. וכבר הזהירה התורה תכלית ההזהרה על חלול השם, כמו שאמר (ויקרא כב, לב): "ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי בתוך בני ישראל" וגו'.

משנה ה

כבר הודעתיך בכונת הפרק שהיה דרוש החכמים האלה בו, אם התלמוד עיקר או המעשה עיקר. ובן זומא עשה עיקר מהתלמוד ובן עזאי מהמעשה. ונמשכו אחר בן עזאי רבי לויטס ורבי יוחנן בן ברוקא, שכולם הזהירו על המצוות לדעתם שהיה המעשה עיקר. אמנם רבי ישמעאל גם כן לדעת אביו שהיה המעשה עיקר ופירש עוד בדרוש הזה באומרו, שהתלמוד תורה להיותה מצוה ממצוות התורה, החלק העיקרי בה היא כוונת הלומד, ולכן האיש הלומד תורה. והיתה עיקר כוונתו בתלמודו להרבות תורה בישראל, ולהעמיד תלמידים הרבה לחשבו שהתלמוד עיקר, הנה שכרו אתו שיספיק הברוך הוא בידו ללמוד וללמד, כדי שישלים נפשו וישלים לאחרים. אמנם האיש "הלומד על מנת לעשות", רוצה לומר ששם בכוונתו תכלית הלמוד המעשה בחשבו שהוא עיקר, הנה אז יגדל שכרו ללמוד ולעשות.

וכבר חשבו המפרשים שמשני אלה החלוקות אחד מהם לשמה ואחד שלא לשמה. חוץ מכבודם שאינו כך, כי הלומד על מנת ללמד והלומד על מנת לעשות, שניהם לשמה. כי בין שיחשוב שהתלמוד עיקר או המעשה עיקר, אין ספק שתלמוד תורתו לשמה.

ואמנם במסכת פסחים (דף נ, ע"ב) אמרו רבא רמי כתיב (תהילים נז,יא): "כי גדול[1051] עד שמים חסדך", וכתיב (תהילים קח, ה): "כי גדול מעל שמים חסדך" – כאן לעושין לשמה כאן שלא לשמה. וכדאמר רב יהודה אמר רב לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אף שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה. וכתב הר"ן שמה בחדושיו שבעושין לשמה אמר (תהילים קח, ה): "גדול מעל שמים". כלומר, שהקב"ה משנה ומבטל מערכות השמים בשבילו, ובמה שלא לשמה אמר (שם נז, יא): "כי גדול עד שמים" להגיד שעניני העולם

[1051] בכתוב: "גדל".

ישנה בשבילו, אבל לא יגדל שכרו כל כך לבטל מערכת השמים, כי לפי שהיתה תלמודו מכוון אם להתעדנו בעיון, ואם להתכבד בו שהם כולם דברים עולמיים, היה שכרו בעולם השפל הזה אשר בו מאוייו. אמנם מה שלמד התורה לשמה שדלו עיניו למרום לאהבת השם יתברך לעבודתו, הנה להיות תכליתו גבוה מעל גבוה יהיה שכרו מעל שמים.

הנה אם כן רבי ישמעאל במשנתנו לא זכר בשתי החלוקות אשר עשה כי אם בלומד התורה לשמה, בין שיעשה התלמוד עיקר או המעשה עיקר. ויש מין שני מתלמוד תורה אשר זכרו שם במסכת פסחים, והיא שאינה לשמה כי אם לתכלית העונג והכבוד. ומלבד אלה יש מין שלישי מהלומד תורה כדי לקנטר ולהתגנדר שאינה לשמה ואינה לא לשמה, אבל היא מכוונת לדבר עבירה. וכן כתב הר"ן בההיא דפסחים זה לאמור: ומאי דאמר רב גופיה בפרק היה קורא: דכל העוסק בתורה שלא לשמה נוח לו שלא נברא, התם מיירי שעוסק לקנטר ולהתגנדר שהוא מכוין לדבר עבירה. ואיפשר לנו לומר שהיה דעת רבי ישמעאל שהתלמוד העיקר.

האמנם ראה בתלמוד שלושה מדרגות: האחד – ללמוד. הב' – ללמד ולהרביץ תורה ברבים. והג' -לעשות ספרים חבורים ופירושים שהיא המדרגה היותר עליונה מהתלמוד. וכבר זכר שלמה עליו השלום שלושתם בסוף קהלת, כי באומרו (קהלת יב, ט): "ויותר[1052] שהיה קהלת חכם" – רמז לראשון. ובאומרו: "עוד למד דעת את העם ואזן וחקר תקן משלים הרבה" – רמז לב' – ללמוד אחרים, אם בדרך אזון וחקירה כפי חומר הדברים, וזה לתלמידים ההגונים, ואם ללמד במשלים לבלתי הגונים לקבל הדבר כפי עומקו. ועל המדרגה הג' אמר (שם יב, י) : "בקש קהלת למצוא[1055] דברי חפץ וכתוב יושר[1054] אמרי[1053] אמת". וביאר זה בחיבור ספריו באמרי דברי חכמים כדרבונות וכמסמרות לטועים, כי זה יצדק בדבריהם הנכתבים בספר. ואמר שעם היות שמחברי הספרי פעמים לוקחים אלו מאלו שאין בזה גנאי ולא ביטול, כי התחלת הכל הוא השם יתברך, והאחד בעלי אספות כולם נתנו מרעה אחד[1057]. והזהיר שכל אחד מהחכמים יעשה כן כיד אלהיו[1056] הטובה, וזהו שאמר (קהלת יב, יב): "ויותר[1058] מהמה בני הזהר עשות ספרים הרבה אין קץ".

[1052] בכתוב: "ויתר".
[1053] בכתוב: "דברי".
[1054] בכתוב: "ישר".
[1055] בכתוב: "למצא".
[1056] לפי עזרא ז, ט.
[1057] לפי קהלת יב, יא.
[1058] בכתוב: "ויתר".

רוצה לומר, הזהר שתעשם בכל יכלתך אף על פי שתמצא בזה – "להג הרבה יגיעת[1059] בשר" (שם). ואל זה עצמו כיון רבי ישמעאל באומרו: "הלומד על מנת ללמד מספיקים בידו ללמוד וללמד", שהם שתי המדרגות הראשונות. ו"הלומד על מנת לעשות", כלומר לעשות ספרים ולחברם בלמוד התורה בהכרח יתחברו בו שלושת המדרגות שהם: ללמוד, וללמד, ולעשות ספריו כי הם מדרגות מסודרות זו אחר זו בהכרח. וכבר מצא רבי ישמעאל שורש לדבריו בתורה שנאמר (דברים ה, א): "ולמדתם אותם". ואמר (שם ד, ה-ו): "ראה למדתי אתכם חוקים[1060] ומשפטים כאשר צוני יי' אלהי לעשות כן בקרב הארץ... ושמרתם ועשיתם".

(ה-ו) ר' צדוק וכו' ר' יוסי וכו'

שני החכמים האלה יראה מענינם שהיו מסכימים עם דעת רבי ישמעאל בענין התלמוד תורה, שיהיה לשמה אם ללמוד וללמד, ואם ללמוד ולעשות. ולכן ראו להזהיר על למוד תורה לא לשמה. ואמר רבי צדוק שלא יעשה האדם דברי תורה כלי לקנות בהם כבוד, כמו העטרה שמתגדלים בה המלכים. ולא יעשה כן את התורה כלי להרויח עמה פרנסתו כקרדום שהוא הכלי החותכין בו את העצים. כי הנה אסר בזה שני התכליות המדומים, אם תכלית העושר וקניית הממון, והביא ראיה מדברי הלל שאמר: "ודישתמש בתגא חלף". רוצה לומר, המשתמש בכתר התורה כי 'תגא' היא שם כתר, וכן בלשון ערב קורין לכתר – 'תג'. ונקראת התורה 'כתר' סתם, לפי שהיא למעלה מכל הכתרים כמו שיתבאר. ומלת 'חלף' יש מפרשים שחלף הכונה שהתורה היא העיקר והוא עשאה תפל להשתמש ממנה בדבר אחר. ואיפשר לפרשו מלשון כריתה כמו: "יציץ וחלף" (תהילים צ, ו), רוצה לומר שיחלף ויכרת מספר חיים בעבור זה. וכאילו אמר שאין ראוי שיעשה הדבר הנכבד 'כלי' לפחות, כי התורה היא כתר עליון ישתמש ממנה לקנין הכבוד הדמיוני, או הממון החומרי החולף ובלתי קיים. גם כי ימשך מזה, כי למה שהתורה נתנה שכרה במה שאמר (דברים ל, כ): כי היא חייך ואורך ימיך, הנה האוכל הנאותיו מדברי תורה בעולם הזה נוטל שכרו שהיה שמור לו לעולם הבא, כי אין אדם זוכה לשתי שולחנות, והוא אומרו: "האוכל הנאות מדברי תורה נוטל חייו מן העולם". רוצה לומר נוטל החיים המיועדים לתת לו בשכר התורה, ונוטל אותם בעולם הזה ולא יהיו לו לעולם הבא. וכן גרסינן בפרק קונם (נדרים סב, ע"א): "לאהבה את יי'" (דברים ל, כ) – שלא יאמר אדם אקרא כדי שיקראוני חכם אשנה שיקראוני רבי ולא שאהיה זקן ואשב בישיבה. אלא

[1059] בכתוב: "יגעת".
[1060] בכתוב: "חקם".

למוד מאהבה וסוף הכבוד לבא, שנאמר (משלי ז, ג): "קשרם על אצבעותיך[1061] כתבם על לוח לבך". רבי אלעזר אומר, עשה הדברים לשם פועלם ודבר בהם לשם שמים.

וכבר נמצאו בענין הזה חלוף סברות בין אחרוני חכמינו זכרונם לברכה. והרמב"ם כתב בפירוש זאת המשנה על זה, שאין ראוי לחכמים שיקבלו ממון מבני אדם על תלמוד תורה והוראותיה, וכל שכן שאין ראוי לבקשו. כי הנה מצינו שבדורות הראשונים שנמצאת התורה והחכמה על שלימותה היו שם מהחכמים עניים בתכלית העוני, והיו באותם הדורות עשירים גדולים בתכלית העושר. וחלילה לנו שנאמר שלא היו גומלי חסד ונותני צדקה, ואיך אם כן היה הלל הזקן ממשפחת בית דוד חוטב בעצים ולומד לפני שמעיה ואבטליון בהיותו בתכלית העניות, וכבר גדלה מעלתו שהיו מתלמידיו שנמשלו כמשה ויהושע והקטון מהם רבן יוחנן בן זכאי. ואין ראוי שיסופק לשום אדם שאם היה הלל פושט ידו לקחת וליהנות מעשירי דורו, שלא היו מניחים אותו לחטוב עצים והיו ממלאים ביתו זהב ורוב פנינים, אלא שלא היה רוצה ליהנות בדברי תורה ולהשתמש בכתרה, והיה בוחר להסתפק במלאכתו ולהתפרנס בה אם בריוח ואם בדוחק, והיה בז למה שבידי אדם לפי שהתורה מנעתהו מזה. ורבי חנניא בן דוסא יצאה בת קול ואמרה כל העולם אינו ניזון אלא בשביל חנניא בני. וחנניא בני די לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת (ברכות יז, ע"ב), ולא היה מבקש מבני אדם. וקרנא היה דיין בארץ ישראל והוא היה דלי דולא[1062], וכשהיו באים בעלי הדין לפניו היה אומר תנו לי מי שידלה במקומי או תנו לי כדי בטלתי ואדון לכם (כתובות קה, ע"א). ולא שהיו ישראל שבדורם לא אכזרים ולא בלתי גומלי חסדים. ולא מצאנו חכם מן החכמים שיהיה מגנה בני דורו על שלא היו מעשירים אותם חלילה לשם. אבל הם בעצמם היו חסידים מאמצי האמת והיו מאמינים בהשגחת יי' ובתורתו, אשר בה יזכה האדם לחיי העולם הבא, ולא היו מתירין עצמן לבקש ממון מבני אדם, כי היו רואים שלקיחתו היה חלול השם בעיני ההמון מפני, שיחשבו שהתורה מלאכה מהמלאכות אשר יחיה בהם האדם. והמעשה שזכרו בתלמוד מהיתה כאניות סוחר ממרחק תביא לחמה[1063], כבר פירשו אותו בבעל מום שאינו יכול לעשות מלאכה. אבל עם היכולת לא התירה התורה אותו לזה. ורב יוסף היה מוליך עצים ממקום למקום, והיה אומר יפה מלאכה שמחממת את בעליה (ברכות סז, ע"ב). רוצה לומר עם טורח איבריו, כי בהוליכו את העצים הכבדים היה מתחמם בהכרח, והיה משבח זה ושמח בו.

[1061] בכתוב: "אצבעתיך".
[1062] שואב מים..
[1063] לפי משלי כא, יד.

ואמנם מה שאמרו חכמינו זכרונם לברכה (ברכות י, ע"ב): הרוצה ליהנות – יהנה כאלישע והרוצה שלא ליהנות – אל יהנה כשמואל הרמתי, אינו סותר לזה שאלישע לא היה מקבל ממון מבני אדם, אבל היה מקבל כבוד לבד כשהיה מאכסן אותו אדם בעוברו עליו להיות בבית אצלו. אבל הנביא היה אוכל לחמו באותו יום או לילה והיה שם לעסקיו. אמנם שמואל לא היה נכנס בבית אדם, שבכל מקום שהיה הולך היה מוליך ביתו עמו או היה שם ביתו, וכל שכן שלא היה אוכל משום אדם. ואמרו חכמנו זכרונם לברכה, שהתלמיד חכם כשירצה להדמות בזה לשמואל עד שלא יכנס לבית אדם הרשות בידו, ואם ירצה להתאכסן אצל אדם בעוברו עליו לצורך הוצאת הדרך הרשות בידו מפני, שכבר הזהירו מלאכול אצל אדם שלא לצורך. ואמרו (פסחים מט, ע"א): "תלמיד חכם המרבה סעודתו בכל מקום" וכו'. ואמרו כל סעודה שאינה של מצוה אסור לתלמיד חכם ליהנות ממנה.

וכבר נודע ענין רבי טרפון (נדרים סב, ע"א), שבדרך מקרה יום אחד עבר על כרם אחד ומצא שם תאנים צמוקים מהנופלים מעצמם שמותר לאוכלם מפני שהם הפקר. וישב ללקוט ולאכול מהם ובא בעל הכרם וחשב שזה היה הגנב שגנב ממנו כל השנה, ולא היה מכיר אותו[1064] ולקחו והתחזק עליו ושם אותו בשק, ויקחהו על גבו להשליכהו בנהר. וכשראה רבי טרפון כן צעק ואמר אוי לו לטרפון שזה הורגו. וכששמעו בעל הכרם שהוא היה רבי טרפון ששמעו הולך בכל הארץ הניחוהו. והיה טרפון מצטער מן היום ההוא והלאה כל ימיו, לפי שנהנה בהצלתו בכבוד התורה ואומר: אוי לי שנשתמשתי בכתרה של תורה. וזכרו חכמים זה משום שרבי טרפון עשיר גדול היה והיה לו לפייסו בדמים.

וכן זכרו שרבינו הקדוש בשנת רעבון פתח אוצרותיו ואמר, כל מי שירצה לבא לקחת פרנסתו יבא ויתפרנס ובלבד שיהיה תלמיד חכם. ובא רבי יונתן בן עמרם ועמד לפניו, והוא לא היה מכיר אותו ואמר ליה רבי פרנסני. אמר לו במה אפרנסך. אמר ליה פרנסני ככלב וכעורב. רוצה לומר אף על פי שאין בי חכמה, כמו שיפרנס הקב"ה חיה טמאה ועוף טמא, שאין עם הארץ פחות מהם. ונתן לו ואחר כך נתחרט למה שפתהו בדבריו ואמר: 'אוי לי שנהנה עם הארץ מנכסי'. ואמרו לו תלמידיו אולי שיונתן בן עמרם תלמידך הוא שלא רצה ליהנות בדברי תורה, כשיוכל להשמר מזה ואפילו בתחבולה. וחקר ומצא הענין כן. וכל העובדות האלה מלמדים אותנו שאין ראוי לחכמים שישתמשו בכתרה של תורה לא לכבודם ולא לפרנסתם.

[1064] את רבי טרפון.

ואמנם הדברים אשר התירה אותו התורה להם[1065] הם שיתנו ממונם לאדם לעשות בו סחורה בבחירתו ויהיה השכר כולו להם. אם ירצה, והעושה זה[1066] יש לו שכר גדול עליו, ושתמכר סחורותם בשוק לפני כל סחורה ויקנו להם בתחלת השוק, שאלו הם חוקים שקבע הקב"ה כמו שקבע מתנות לכהן והמעשרות ללוי, לפי מה שבא בקבלה. כי שתי הפעולות האלה יעשו אותם הסוחרים קצתם לקצתם על דרך כבוד אף על פי, שלא יהיה ביניהם חובה. וכדאי הוא תלמיד חכם להיות כעם הארץ נכבד. וכן הקלה התורה[1067] מתלמיד חכם חוקי המלכות מן הארנוניות ואכסניות החיל, וחוקים המיוחדים בכל איש ואיש הנקראים כסף גולגלתא. ובנין החומות וכיוצא בהן אף על פי שיהיה התלמיד חכם בעל ממון, והיה נותן המס ההוא אפילו עני בישראל, רצתה התורה שיפרעו החוקים האלה הקהל בעד התלמיד החכם, ויפטרו אותם כמו שפטרה התורה מחצית השקל מן הכהנים. זהו דעת הרב זכרונו לברכה והחזיק בו בספר המדע.

אבל שאר החכמים מהאחרונים התירו בזה הרצועה מפני צורך הזמן ונתנו על זה שלוש בחינות: האחת – שהמתנה לתלמיד חכם בשכר בטלתו היא מותרת, כההיא דפרק שני דייני גזירות (כתובות קה, ע"א): שאף על פי שכל הנוטל שכר לדון דיניו בטלים, הנה קרנא שהיה דיין בארץ ישראל כמו שנזכר הוה שקיל כדי בטלתו מהכתות בשווה. וזה יוחד בלבד בענין הדינים. והבחינה הב' – היא שהתלמידי חכמים יוכלו לקחת מהקהל ריוח וממון על השתדלותם בעצותם הנכונות ובעניניהם ההמוניים הן מהכלל הן מהפרט מהיחידים. וכאילו תלמיד חכם לוקח על זה שכר שכיר. והבחינה הג' – מפני צורך השעה משום "עת לעשות ליי'" (תהילים קיט, קכו). כי כן הסכימו לכתוב ספר המשנה בפירוש המצוות, אף על פי שהוא אסור שהדברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרם בכתב, ועשוהו מפני שרבו הצרות ונתמעטו הלבבות, כן ענין בתלמוד התורה.

עוד אמרו בפרק קונם (נדרים סב, ע"א): אמר רבא שרי ליה לצורבא מרבנן למימר צורבא מרבנן אנא שרו לי תגראי ברישא שנאמר (שמואל ב' ח, יח): "ובני דוד כהנים". וכי כהנים היו? אלא מה כהן גדול נוטל בראש – אף תלמיד חכם נוטל בראש. וכהן מנלן דכתיב (ויקרא כא, ח): "וקדשתו". ובספר שנתן ארתחששתא המלך לעזרא כתיב: די כל כהניא וליויא זמריא תרעיא נתיניא ופלחי בית אלהא דנה מנדה וגו'. ואמרו בפסיקתא על זה אמר רבא שרי לצורבא מרבנן למימר לא יהיבנא כרגא. ואמר רב יהודה מנדה בלו והלך לא שליט למרמא עליהום, מנדה זו מנת המלך, בלו זו כסף גולגלתא, והלך זו ארנונא.

[1065] תלמידי החכמים.
[1066] הסוחר בממונם של תלמידי חכמים.
[1067] ראה: בבא בתרא ח, ע"א.

הנה ביארו שהתלמיד חכם ישתמש בכבוד התורה לצרכיו לנטול בראש ככהנים, וכל שכן שאין לו לתת מה שאינו חייב לתת שיוכל להנצל ממנו בכבוד תורתו.

והמסתבר לי בזה שבדורות הראשונים היו חכמי התורה פורשים עצמם מהנאות העולם הזה, והיו אנשי הדור וגדוליו מכבדים אותם על זה, כי היה זה להם ממין הפרישות והקדושה. אמנם אחרי שבאו בגלות ואפס עצור ועזוב[1068], ונדלדלה האומה, חששו חכמים שאם יתפרנסו מאומונתם בהיותם חוטבי עצים ושואבי מים[1069] תתבזה התורה בעיני הרואים, ותתמעט בישיבות, ולא ירצו בני אדם לבא ללמד פן יהיו לבוז ויחיו חיי צער.

וכבר הזהירו חכמינו זכרונם לברכה (שבת קיד, ע"א), שהתלמיד חכם יהיה מסולסל ומדקדק בעניניו, כדי שיהא אהוב ונחמד בעיני הבריות. ואמרו שלא יצא במנעלים מטולאים ולא ימצא רבב על בגדו, ושיהיה גופו נקי ובפרט ידיו ובגדיו נקיים, ושלא יעמוד במקום הטנופת. וכל זה מכוון לכבוד התורה ושתהיה נחשבת בעיני העם. ושכל איש מישראל ישתדל ללמד את בנו תורה לחשיבותה וכבודה. ואיך יהיה זה בהיות התלמידי חכמים אין להם די מחסורם מתעסקים במלאכה נמבזה ונמס[1070] . אין ספק שבזויים יביא ביטול תורה בלימודה.

הנה בעבור זה, בזמן הגלות וצרותיו, הסכימו החכמים שיוכל האדם להשתמש בכתרה של תורה בדברים הכרחיים לו. ולפי זה ראוי שיובן הענין הזה בתנאי שהאיש העשיר, אין ראוי שיקבל הנאה משום אדם באמצעות התורה, כי אז יעשה אותה – "קרדום לחתוך בה". ולכן היה מצטער רבי טרפון, לפי שנהנה והציל עצמו בכבוד תורתו בהיות לאל ידו עושר והון עתק[1071] בו יוכל לפייס את בעל הכרם בדמים. ועל העשירים נאמר: "האוכל הנאות מדברי תורה נוטל חייו מן העולם". כי להם ודומים להם אמר אדוננו משה (דברים ד, ה): "ראה למדתי אתכם חוקים[1072] ומשפטים כאשר צוני יי'" – "מה אני בחנם אף אתם בחנם" (בכורות כט, ע"א), לפי שהוא היה עשיר כמו שביארו חכמינו זכרונם לברכה. אבל החכמים שאין להם על מה שיסמוכו, ובביתם אין לחם ואין שמלה, מוטב שיקבלו מן הציבור די מחסורם ממה שיבזו עצמם, ולא תורתם לעיני הרואים במלאכות פחותות

[1068] לפי דברים לב, לו.
[1069] לפי יהושע ט, כא.
[1070] לפי שמואל א' טו, ט.
[1071] לפי משלי ח, יח.
[1072] בכתוב: "חקים".

בכתף ישאו[1073]. והנה זה הענין הפרטי הוא כענין הכולל באיש השלם, שהיותו נוטה דעתו וזמנו וקבוץ הממונות ולבקש המותרות הוא לחלול השם.

האמנם הדבר ההכרחי להעמדת החיות שיקח ויבקש אותו, אין בזה עוון אשר חטא. ואם יזלזל בפחיתות המעשים לקנותו – האי זה בכלל כי דבר יי' בזה[1074]. הלא ראית שבזמן הנביאים השואל מאתם דבר יי' היה מביא לו דורון, וכמו שאמר שאול לנערו (שמואל א' ט, ז-ח): "והנה נלך ומה נביא לאיש האלהים[1075], כי לחם אזל מכלינו ותשורה אין להביא לאיש האלהים מה אתנו". עד שהשיבו הנער: "הנה נמצא בידי רבע שקל כסף וננתי לאיש האלהים והגיד לנו את דרכינו". וכן בירבעם (מלכים א' יד, ב-ג), כששלח את אשתו לשאול מאחיה השילוני על דבר בנו שחלה אמר: "בידך עשרה לחם ונקדים ובקבק דבש ובאת אליו הוא יגיד לך מה יהיה לנער". עד שמפני זה אמרו בסוף כתובות (דף קה, ע"ב): המביא דורון לתלמיד חכם כמקריב ביכורים.

הנה אם כן, מרביצי התורה הדלים מחוסרי ממון אינו מהגנות שיקחו, אבל בשני תנאים: האחד – שיקחו ההכרחי ולא עוד, כדי שיהיה אליהם לחם לאכול ובגד ללבוש, ולא תהיה חכמת המסכן בזויה[1076] ודבריו אינם נשמעים. כדאמרינן בנזקין בההוא אפטרופא דלבש ומכסי מנכסי יתומי ואמר רב נחמן כי שפיר עבד כי היכי דלשתמעון מליה. והתנאי השני – והוא הכרחי מאד לדעתי, שלא יקבל משום אדם פרטי כי אם מן הצבור. לפי שבהיות מקבל מאדם פרטי יצטרך להחניפו ואף שיראה בו ערות דבר[1077], לא יוכיחהו כראוי ויהיה פסול אליו בדין. כי הנה הנביאים היו מקבלים מתנות היחידים, לפי שלא היה להם לדון בין דין לדין ובין נגע לנגע, כי אם להגיד דבר יי' אשר ראה להשיב שולחו דבר מה, שאין כן מרביץ התורה, כי הוא המלמד, הוא המורה הדינים, הוא המוכיח. ולכן מוטב שיקבל מכללות הציבור, והיה שווה הנטיה לכל היחידים, ובזה יהיה מכבד את התורה ולא יחללנה.

ואחשוב אני שמפני זה נסמכה משנת רבי יוסי הגלילי כאן – "כל המכבד את התורה", לבאר זה הענין עצמו. כי בעבור שאמר רבי צדוק שלא יעשם "קרדום לחתוך" בהם, השיב רבי יוסי כי לפעמים ראוי להשתמש בכתר התורה. לפי שבהיות התלמיד חכם מחולל בקרב העמים כעבד או חמור נוטל סבל, הנה הוא מחלל את התורה. וכאילו

[1073] לפי במדבר ז, ט.
[1074] לפי דברים טו, לא.
[1075] בכתוב ליתא: "האלהים".
[1076] לפי קהלת ט, טז.
[1077] דברים כג, טו.

אמר כל המכבד את התורה צריך שיהיה גופו מכובד על ידי הבריות, וידיו ובגדיו נקיים, כדי שתתיקר התורה היוצאת מפיו. "וכל המחלל את התורה" יעשה "גופו מחולל על הבריות". ובכלל זה המאמר שילמד לתלמיד הגון, ולא יחמד תורתו לאדם רשע ותלמיד שאינו הגון כדאיתא בפרק הזורע (חולין קלג, ע"א): המלמד תורה לתלמיד שאינו הגון כאלו זורק אבן למרקוליס[1078], שנאמר (משלי כו, ח): "כצרור אבן במרגמה כן נותן לכסיל כבוד". ואין כבוד אלא תורה, שנאמר (שם ג, לה): "כבוד חכמים ינחלו". ובפרקא קמא דתעניות (דף ז, ע"א): "יפוצו מעיינותיך[1079] חוצה" – לתלמיד הגון ואין לזרים אתך לשאינו הגון. וכתב הרמב"ם שכבוד התורה נכלל בשלושה דברים: בזריזות עשייתה, וכמו שאמרה תורה (נחמיה י, ל): "לשמור ולעשות". ובכבוד החכמים המעמידים אותה[1080], כההיא דאמרינן בפרק ח' (מכות כב, ע"ב): כמה טפשאי הני גבראי דקימי מקמי ספר תורה ולא קיימי מקמי רבנן. והג' – בכבוד הספרים אשר חוברו בה, וכמו שאמר שלא ישב בספסל שיש שם ספר כדאיתא בפרק ואלו מגלחין[1081], ושיניח כל אחד במקומו הראוי תורה על גבי נביאים, נביאים על גבי כתובים ולא ישנה מזה. ואין ספק שבכבוד החכמים כשיהיה להם די צורכם, תתכבד התורה ותקובל למודה, ותתרבה בין אנשים. ולכן אמר: "גופו מכובד על הבריות" על דרך "כי מכבדי אכבד", וחלול תורה הוא בהפכם ועליהם אמר: "ובוזי יקלו" (שמואל א' ב, ל).

משנה ז

(ז-ח) **רבי** ישמעאל אשר במשנתנו זאת, שהיה בנו של רבי יוסי בן חלפתא[1082] להגיד, שראוי שילמד אדם תורתו לשמה, לא להתיהר ממנה בהוראות ולתת דינים בישראל. כי לפי שרבי צדוק אמר: "אל תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחתוך בהם", ורבי יוסי הגלילי אמר: "המכבד את התורה גופו מכובד על הבריות", אמר רבי ישמעאל מסכים לזה עצמו, שהחושך עצמו מהיות דיין ושופט – יפרוק ממנו איבה מהבעלי דינין. כי תמיד המחוייבים מתרעמים וחושבים שהסבירו פנים לבעלי ריבם. ופורק גם כן גזל שמא יטעה ויחייב את הזכאי ויהיה גוזל את אשר לו, וכל שכן אם היה בדיני נפשות. וגם כן פורק ממנו שבועת שוא אם נתן לאחד מהם שבועה או לשניהם, שבהכרח אחד מהם נשבע לשוא, או תהיה שבועת שוא שבועת חנם, שחבירו יודע האמת ומשביעו

[1078] לפי סנהדרין ס, ע"ב.
[1079] בכתוב: "מעינתיך".
[1080] הדבר השני.
[1081] מצאנו במגילה כז, ע"א; תוספות בבא בתרא י"ג, ד"ה ורבי יהודה.
[1082] בא.

חנם. ובפרק כל הנשבעים (שבועות מז, ע"ב): "שבועת[1083] יי' תהיה בין שניהם" (שמות כב, י) – מלמד שאין שבועה חלה, רוצה לומר העונש אלא על שניהם. ולזה, כשמשביעין היו אומרים (במדבר טז, כו): "סורו נא מעל אהלי האנשים הרשעים", כדאיתא בפרק הדיינין (שבועות לט, ע"א). ואין הכונה שהממונה להיות דיין יברח ולא ישפוט, כי תתבטל תורת הדיינים.

אבל ענינו כמו שפירש רש"י, שישתדל[1084] על הפשרה באופן שלא יצטרך לפסוק הדין על פי התורה, ותהיה יראת השם לנגד עיניו פן יטעה בהוראתו. וזה שאמרו: "החושך עצמו מן הדין" – שיעשה הדיין פשרה ולא יצטרך ל"יקוב הדין את ההר" כדאיתא בפרקא קמא דסנהדרין (דף ו, ע"ב): רבי יהושע בן קרחה אומר מצוה לבצוע, שנאמר (זכריה ח, טז): "אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם". אי זהו משפט שיש בו שלום – זו ביצוע. רוצה לומר, פשרה .וכן בדוד הוא אומר (שמואל ב' ח, טו): "דוד עושה[1085] משפט וצדקה לכל עמו", אי זהו משפט שיש בו צדקה? הוי אומר זה ביצוע. רבי יהודה בן לקיש אומר שנים שבאו לפניך לדין אחד רך ואחד קשה, עד שלא תשמע דבריהם או משתשמע דבריהם, ואינך יודע להיכן הדין נוטה, אתה רשאי לומר להם איני נזקק לכם שמא יתחייב קשה ונמצא רודפני. אבל משמשתמע דבריהם ואתה יודע היכן הדין נוטה, על זה נאמר (דברים א, יז): "לא תגורו מפני איש". ואמרו שם רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן, כל דיין שנוטל ממון מזה ונותן לזה שלא כדין, הקב"ה גובה ממנו נפשות, שנאמר (משלי כב, כב-כג): "אל תגזל דל כי דל הוא... כי יי' יריב ריבם וקבע את קובעיהם נפש". ואם תאמר שלא תצטרך לפשרה כי אם שיקוב הדין, הנה אם כן בהיות גם לבך להורות הוראת התורה אתה – "שוטה רשע וגס רוח". שוטה שנאמר (משלי כו, יב) "ראית איש חכם בעיניו תקוה לכסיל ממנו". כי אילו היית מיישב בדעתך לא היה גס לבך בהוראה, והיית חושש לאיבת הבעלי דינים. כיון "שאין לך אדם שאין לו שעה". ואמרינן בפרקא קמא דברכות[1086]: "כבלע רשע צדיק ממנו" (חבקוק א, יג), צדיק ממנו בוצע – רשע, שאינו נזהר מלעות אדם בריבו, ואינו חושש אם ישביע נשוא. ו'גס רוח' – שמתגאה לומר שלא יטעה, והטעות מצוי אם בדבר משנה, אם בשיקול הדעת. והיה לו לחשוב שהעולם בסכנה מפני הדין, כמו שאמרו[1087]: "אם יש דין אין דין ואם אין דין יש

[1083] בכתוב: "שבעת".
[1084] הדיין.
[1085] בכתוב: "עשה".
[1086] מצאנו בבא מציעא עא, ע"א.
[1087] ראה דברים רבה שופטים, פר' ה'.

דיין". רוצה לומר, אם יש דין למטה לא ימתח מדת הדין על בני אדם. אבל אם אין דין למטה תבא מדת הדין עליהם.

הנה אם כן מי שאינו "חושך עצמו מן הדין", ו"גס לבו בהוראה" הוא עושה את התורה עטרה להתגדל בה, והוא "מחלל את התורה וגופו מחולל על הבריות".

ואחרים פירשו: "החושך עצמו" – על הבעל דין שיחשוך עצמו מלבא בדין עם חבירו ויתפשר עמו, ויפרוק מעצמו איבת בעל ריבו, וגזל אם יקח משלו שלא ברצונו, ושבועת שוא אם יצטרך לעשותה בהיותם בדין. ואם "גס לבו בהוראה", שנתן לו חכם על פי דבריו שהיה הדין עמו, הנה הוא באמת בזה "שוטה רשע וגס רוח", לפי שצדיק הראשון בריבו ובא רעהו וחקרו. והפירוש הראשון הוא היותר נכון.

ובמאמר השני אמר: "אל תהי דן יחידי", ולא אמר להיותו אסור מן התורה, כי בדיני ממונות כבר התירה התורה לאיש מומחה ומוחזק לרבים בחכמתו לדון יחידי, כמו שבא בסנהדרין (דף ה, ע"א), אבל היה זה מוסר מתקבל שאם לא תוכל לחשוך עצמך מן הדין, לא תהיה יחידי אף על פי שיסמכו בך, כי אולי תתעלם ממך ההלכה. ומוטב שתתחברו שלושתכם בדין, כמו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה (מגילה יד, ע"ב): "מני ומנך[1088] תסתיים שמעתא". וכן כתיב: "ברזל בברזל יחד" (משלי כז, יז), ונתן טעם בזה "שאין דן יחידי אלא אחד". רוצה לומר, שכל הנמצאים חסרים מלבד הראשון יתעלה "כי מי בשחק יערוך ליי'" (תהילים פט, ז), אף שוכני השכחה והבלבול מצוי בהם. ולכן אין ראוי שיסמוך אדם על עצמו להיות דן יחידי. וכאשר יתחברו לדין בהכרעה הזהירו, שאל יכוף את חבירו לומר קבלו דעתי, ואל יקנטר עליהם על זה, כי אולי היה בידם קבלה, והוא אמרו: "שהם רשאים ולא אתה", וכל אדם חפשי בסברתו ודעתו לא אנוס ומוכרח.

וכבר הזהירה תורה גם על זה באומרו (שמות כג, ב): "אחרי רבים להטות[1089]". ובפרק הזהב (בבא מציעא נט, ע"ב) סופר ענין רבי אליעזר ורבי יהושע ושאר החכמים בתנורו של עכינאי, ונשתנו סדרי בראשית מהחרוב ואמת המים וכותלי בית המדרש, עד אשר יצתה בת קול ואמרה מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום. והיתה המסקנא שאין משגיחין בבת קול, לפי שכבר נתנה התורה בסיני "אחרי רבים להטות". ולזה אמר החכם: "ואל תאמר קבלו דעתי שהם רשאים ולא אתה", כי הדבר תלוי במה שרוב שכלי האנשים המעיינים החסידים מתפייס בו, לא בדרך נצוח ותאוה מן התאוות.

[1088] בכתוב: 'ומינך'.
[1089] בכתוב: 'להטת'.

הנה זה כולו בא בכלל כבוד תורה ובכלל "אל תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחתוך בהם". והכלל שהתלמוד בהיות למודו לשמה, ולא באופן אחר ולתכלית מן התכליות המדומים עיקר.

משנה ט

(**ט-י**) **שני** החכמים האלה הזהירו על תלמוד התורה, לפי שהיה אצלם התלמוד עיקר. והנה רבי יונתן ראה להשיב למאמר רבי צדוק – "אל תעשם עטרה להתגדל בהם וקרדום לחתוך בהם". ולמאמר רבי יוסי שאמר: "כל המכבד את התורה גופו מכובד על הבריות". לכן אמר: "כל המקיים התורה מעוני סופו לקיימה מעושר". רצה לומר, שלא יחדל האדם מתלמוד תורה מפני עניותו ולא יאמר שלצורכי מחייתו יעשה ממנה קרדום. וגם לא יחשוב שבהיותו עני, התורה מחוללת בידו. כי הנה "ברכת יי' היא תעשיר" (משלי י, כב), והמקיים אותה מעוני, הנה שכרו אתו שיבא לקיימה מעושר שיתעשר בזכות התורה.

וכבר אמרו בפרק הממונה (יומא לה, ע"ב), שהלל היה משתכר בכל יום בטרעפיק, שרצה לומר בדינר, וחציו היה נותן לשומר בית המדרש וחציו בפרנסת ביתו. ופעם אחת לא מצא להשתכר ולא הניחו שומר בית המדרש ליכנס ועלה ונתלה על גבי ארובה, כדי לשמוע דברי אלהים חיים[1090] מפי שמעיה ואבטליון, ירד עליו שלג מן השמים. כשעלה עמוד השחר אמר ליה שמעיה לאבטליון, אבטליון אחי בכל יום הבית מאיר והיום אפל שמא יום מעונן הוא. הציצו וראו דמות אדם ומצאו רום של ג' אמות וכו'. וזה מורה על הפלגת עניות הלל בבחרותו. ואחר כן עלה לגדולה והיה נשיא ישראל ונתקיים בו – "סופו לקיימה מעושר". ובהפך כל המבטל את התורה מעושר שמניח תלמוד תורה להתעסק בהרוחת ממונו ועושרו, יהיה עונשו שיפסד עושרו ויאבד בענין שיבא לבטלה מתוך עוני.

אמרו בפרקא קמא דברכות: אמר רבי יוחנן כל מי שאיפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק הקב"ה מביא יסורין רבים ומעכרין אותו, שנאמר (תהילים לט, ג): "נאלמתי דומיה החשתי[1091] מטוב וכאבי נעכר". לפי שהעושר הוא שכר מאתו יתעלה לעוסקים בתורתו. וכבר למדו זה בתורה בברכת משה אדוננו לשבט לוי, שאמר (דברים לג, י-יא): "יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל וגו' ברך יי' חילו ופועל[1092] ידיו תרצה". ועם היות

[1090] לפי ירמיה כג, לו.
[1091] בכתוב: "החשיתי".
[1092] בכתוב: "ופעל".

שהנסיון פעמים רבות יורה בחלוף זה, כי יש מקיימי התורה מעוני ויבלו ימיהם[1093] בדלות מופלג, לא מפני זה נכחיש מאמר התנא, כי הוא האמת. ומה שיהיה בחלוף זה הוא מפעל החטא וייסורין ממרקין. ועליו אמר שלמה עליו השלום (משלי ג, ט): "כבד את יי' מהונך... וימלאו אסמיך" וגו', וסמיך ליה "מוסר יי' בני אל תמאס ואל תקוץ[1094] בתוכחתו". רוצה לומר אם בעשותך הטוב והישר[1095] לא נתרבתה הצלחתך, אל תהרהר כי הוא מוסר יי' גבר על חטאיו[1096] וזה יהיה לטוב לך באחריתך, והוא אומרו: "הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה". רוצה לומר, שלא יבטל את התורה מעושר, ולא יניח עסקיו לגמרי, אבל יעשה תורתו עיקר ועסקי ממונו טפל. ולפי שרוב עסקי האדם ועניניו העולמיים הלא הם להתמדת כבודו המדומה. ולכן יצטרך לאסוף ולכנוס, כדי שיוציא ויתן בעבור שלא ירד מכבודו. ולכן אמר: "והוי שפל רוח בפני כל האדם", כי כאשר תהיה שפל רוח תסתפק בהכרחי, ולא תבקש המותרות ותעשה תלמוד תורה עיקר. הלא תראה שלמה עליו השלום שאמר (משלי ל, ז-ח): "שתים שאלתי מאתך אל תמנע ממני בטרם אמות שוא ודבר כזב הרחק ממני ריש ועושר אל תתן לי הטריפני לחם חוקי"[1097]. כאילו היה שואל דבר מועט באומרו: "הטריפני לחם חוקי".

והנה בספר מלכים כתיב (מלכים א' ה, ב-ג): "ויהי לחם שלמה ליום אחד שלשים כור סולת וששים כור קמח עשרה בקר בריאים, ועשרים בקר רעי, ומאה צאן לבד מאיל וצבי ויחמור וברבורים אבוסים"[1100]. ואם זה היה לחם חוקו ואיך יאמר "ריש[1099] ועושר[1098] אל תתן לי" (משלי ל, ח), כי לזה היה צריך תכלית העושר. אבל הענין הוא שהיה שואל מהאלהים שלא יתן לו עושר זהב וכסף, כי אם לבד מה שיספיק להטריפו המאכל, כפי חוקו אשר קצב לו במלכותו, כדי שלא ירד מכבודו. ומאותו חוק אשר כבר שם בביתו. וביאר שאם יחסר לו מזה יבא אל גנב וכחש ולתפוש שם אלוהיו. ומזה יראה שחוקי הכבוד אשר ישים אדם על עצמו, המה יביאוהו בעסקים רבים כדי להתמידו. ולכן אמר השלם רבי מאיר: "הוי ממעט בעסק", רוצה לומר בעניני העולם ועסוק בתורה הרבה. ואם תרצה לעשות זה – "הוי שפל רוח בפני כל אדם".

[1093] לפי איוב כא, יב.
[1094] בכתוב: "תקץ".
[1095] לפי דברים יב, כח.
[1096] לפי איכה ג, לט.
[1097] בשינוי כתיב.
[1098] בכתוב: "ועשר".
[1099] בכתוב: "ראש".
[1100] בשינויי כתיב.

וכבר דרשו חכמים זכרונם לברכה (עירובין נח, ע"א): "לא בשמים היא... ולא מעבר לים היא" (דברים ל, יב-יג). "לא בשמים היא" – בגסי הרוח. "ולא מעבר לים היא" – בהולכי ים שעסקם מרובה. ובפרק כיצד מברכין (ברכות לה, ע"ב): אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן משום רבי יהודה בר אלעאי, בא וראה כמה בין דורות הראשונים לדורות אחרונים. דורות הראשונים עשו תורתם קבע ומלאכתם עראי, זה וזה נתקיימה בידם. דורות אחרונים שעשו מלאכתם קבע ותורתם עראי, זה וזה לא נתקיימה בידם. ולפי שרבי יונתן דבר בשכר התורה באומרו, שהמקיים אותה מעוני סופו לקיימה מעושר וההפך בהפך, לכן אמר רבי מאיר מבאר איך היה זה באומרו: "אם בטלת מן התורה יש לך בטלים הרבה". רוצה לומר, שאם יתבטל מן התורה ברצונו מפני צורך עסקיו על הביטול ההוא על דרך העונש, ימצאוהו רעות רבות וצרות וביטולים רבים. כי המקרים לא יוקפו וכמו שאמרו במגילת החסדים יום תעזבני ימים אעזבך[1101]. אבל אם יעשה עיקר זמנו בלמוד תורתו יש שכר הרבה ליתן לו, כי השם יתעלה יביא עצות מרחוק לתת לו די צורכו, כמו שאמרו בפרק הפועלים שירמיה היה מוכיח אנשי דורו שלא היו רוצים לעסוק בתורה. והם היו משיבין לו שהיו צריכין לבקש פרנסתן ושהראה להם צנצנת המן, שנאמר (ירמיה ב, לא): "הדור אתם ראו דבר יי'". כלומר ראו פלאיו המדבר הייתי לישראל, כלומר שאף על פי שהיו הולכים במדבר הזמין להם מזונותיהם בהרווחה בדרך נס, כי כמה פתחים למקום. וגם זה בתורה מצאו רבי מאיר שנאמר בקללות שבמשנה תורה: "תחת אשר לא עבדת את יי' אלהיך בשמחה ובטוב לבב מרב כל" (דברים כח, מז-מח). רוצה לומר, מסיבת ריב הנכסים. "ועבדת את אויביך ישלחנו יי' בך ברעב ובצמא ובעירום ובחוסר כל"[1102].

משנה יא

אמרו שהיה השלם הזה משליך גזירות רבות במלות מועטות, והוא אמרם (עירובין סב, ע"ב): "משנת רבי אליעזר בן יעקב קב ונקי". והחכם הזה ראה להזהיר על מעשה המצוות, לפי שהיה דעתו שהמעשה עיקר. והובא הנה מאמר אחרי דברי רבי יונתן ורבי מאיר להגיד, כי כמו שהם הגדילו מעלת תלמוד תורה כפי שכרה, ככה רבי אליעזר בן יעקב ראה בענין המעשיות, שהעושה מצוה אחת אפילו שלא יעשה עוד, הנה "קנה לו

[1101] ראה ירושלמי סוף ברכות (דף סח, ע"א) אמר רבי שמעון בן לקיש: מצאתי במגילת סתרים "יום תעזבני יומים אעזבך".
[1102] בשינויי כתיב.

פרקליט אחד", שפירושו מליץ טוב שיליץ בעדו לפני המקום. ובהפך "העובר עבירה אחת קנה לו קטיגור אחד", שהוא האויב המליץ רע וזוכר חובותיו.

וכדי שתבין כוונת המשנה הזאת תן לבך שבמסכת סוטה פרק נוטל (סוטה כא, ע"א) אמרו את זו: דרש רבי יוסי ברבי מנחם "כי נר מצוה ותורה אור" (משלי ו, כג) – תלה הכתוב המצוה בנר. מה נר מאירה אלא לפי שעה – אף מצוה אינה מגינה אלא לפי שעה. ופירש רב יוסף מגינה – מגינה מייסורין ומצילה מהרהור עבירות. דוקא בעידנא דעסיק בה, אבל בעידנא דלא עסיק בה מגנא ולא מצלא. ותורה אור, מה אור מאיר לעולם, אף התורה מגינה לעולם בעידנא דעסיק בה, בין בעידנא דלא עסיק בה מגנה ולא מצלא. וכן אמרו שם דבר אחר עבירה מכבה מצוה, ואין עבירה מכבה תורה, שנאמר (שיר השירים ח, ז): "מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה".

וראוי שנדע הטעם במאמרים האלה. והוא אצלי, כי הם הנה עשו הבדל בין זכות תלמוד תורה לזכות המצוה בדברים שניים:

ראשון – שהתורה למה שזכותה עדיפא בין בשעה שהאדם עוסק בה בין בשעה שאינו עוסק, מגינה מייסורין שהם עונשי העולם הזה, ומצלת מהרהורי עבירות. והיה זה, לפי שהתורה בלמודה תשתקע תבונה וקנין בנפש. ולכן מלבד השכר המיועד בה להגין מהיסורין, הנה גם כן היא מצלת מהרהורי עבירה בכל שעה, בין בשעה שעוסק בתורה ובין בשעה שאינו עוסק, לפי שהתכונה הנפשיית ההיא ההיא תסיר כל הרהור וכל מחשבה. אמנם המצוה הזאת אינה כי אם פעל ובשעת המעשה תציל מהרהורי עבירה, לפי שאי אפשר שיתקבלו שני הפכים יחד – כוונת המצוה בעשייתה, והרהורי עבירה. אבל שלא בשעת המעשה למה שאין שם עדיין תכונה בנפש, כבר יוכל להרהר בעבירה, אבל תגין מהייסורין בבחינת שכר המצוה.

והשנית – שהעבירה מכבה מצוה לפי ששתיהן פעולות. אחת טובה ואחת רעה, ולהפכיותם האחת מכבה את האחרת כמים המכבים לאש. ולכן כשהאדם עושה עבירה שקונה לו קטיגור אחד, הנה יכבה את פרקליט שקנה המצוה, כי שניהם מליצים אם לא שהאחד מליץ טוב והאחר מליץ רע ותרי קלי לא משתמעי[1103]. אמנם התורה היא קנין נפשיי ולא תכבה אותו העבירה שהיא פעל מעשיי, כי כמה מהפעמים יפעל אדם דבר שאין כן בנפשו. ומזאת הבחינה עבירה מכבה מצוה ואין עבירה מכבה את התורה. וזהו שאמר הכתוב: "מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה" (שיר השירים ח, ז), כי המים הוא דבר חומרי והאהבה הוא קנין נפשיי, ואיך יכבה הגשם למה שאינו גשם.

[1103] לפי ראש השנה כז, ע"א.

ומזה התבאר לך כוונת משנתינו שרבי אלעזר בן יעקב אמר אין המצוה כענין התורה, שהתורה כשיעסוק בה אדם לשמה, ותשתקע נפשו לא תכבה אותו העבירה, כי אין דבר עומד כנגד התורה וכמו שאמרו (ברכות ה, ע"א): "תלמודו מתקיים בידו"[1104].

אמנם בענין המצוה, הכיבוי, כי מי שעושה מצוה אחת קנה לו פרקליט אחד, והעובר עבירה אחת קנה קטיגור אחד והקטיגור יכבה לפרקליט. אם כן מאי תקנתיה? הנה בעבור זה אמר עוד: "תשובה ומעשים טובים כתריס לפני הפורענות". ו"כתריס" פירושו – 'מגין', ו"פורענות" מלשון – 'פרעון', שהוא ענין העונש הבא על לאדם על העבירות, והוא הקטיגור שזכר. וכאילו אמר מי שיעבור עבירה שבה קנה לו קטיגור שהוא כסם הממית, הנה תרופתו והצרי שלו הוא התשובה שיעשה מהעבירה שעבר. ואחרי התשובה שיעשה מעשים טובים ואל ישוב לכסלה, וזה יהיה לו כתריס ומגן לשלא תבואהו הפורענות והעונש שהיה לו לקבל על העבירה שעשה.

וכבר אמרו חכמינו זכרונם לברכה (רות רבה ה, ו): אילו היה יודע ראובן שהקב"ה כותב עליו (בראשית לז, כב): "למען הציל אותו[1105] מידם" – היה מוליכו על כתפו. ואילו היה יודע בועז שהקב"ה כותב עליו (רות ב, יד): "ויצבט לה" – קלי תרנגולות פטומות היה מאכילה. וכל זה להעיר שמצוה אחת היא גדולה כשלא תבוא עבירה נגדה. והכתריס הוא המגן שאפילו יצא החנית מיד הגבור האויב, יוכל להנצל ממנו במגן והתריס אשר בידו כן, אפילו יהא חרב מונחת על צוארו של אדם[1106], אם יעשה תשובה שם ורפא לו.

והר"ם פירש: "תשובה ומעשים טובים", שהם שני דברים: אם תשובה אחר המעשים הרעים, ואם מעשים טובים מתחלתו שלא יפול עליו שם תשובה. ואין להקשות ממה שבא בפרק יום הכפורים (יומא פו, ע"א): תשובה תולה וייסורין ממרקין, ואם כן אין התשובה 'כתריס', שהרי הייסורין שאין למרק, שנאמר (תהילים פט, לג): "ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם". והכונה באומרו כאן "כתריס" הוא מה שכוונו שם באומרם 'תולין', שהוא שלא יפסדו ולא יאבדו האנשים לגמרי, שהייסורין באים בענין שיכופר עוונם וישובו לקדמותם ומעלתם, כפי שיקולו של אל דעות[1107]. והכלל בו הוא שיהיה להם כתריס ומגן שלא ילכו לאבדון. וכבר נאמר על פרקליט המצוה "והלך לפניך צדקך כבוד יי' יאספך" (ישעיה נח, ח). ואדוננו משה אמר על ענין התשובה שהיא כתריס לפני הפורענות: "ומל יי' אלהיך את לבבך ואת לבב זרעך לאהבה את יי' אלהיך בכל לבבך

[1104] ראה גם: עירובין נד, ע"א ; קידושין כט, ע"ב ; בבא מציעא קז, ע"ב.
[1105] בכתוב: "אתו".
[1106] לפי ברכות י, ע"א.
[1107] לפי שמואל א' ב, ג.

ובכל נפשך למען חייך. ונתן יי' אלהיך את כל האלות האלה על אויבך ועל שונאיך אשר רדפוך ואתה תשוב וגו' והותירך יי' אלהיך בכל מעשי ידך וגו' "[1108] (דברים ל, ו-ט).

יוחנן הסנדלר וכו'

החכם הזה בא לבאר, שלא די שבעשיית עבירה אחת קונה האדם קטיגור כמו שנזכר במשנה של למעלה. אבל גם בקבוץ האנשים והתכנסותם בדבר, שאין בו לא עבירה ולא מצוה, ראוי שתהיה אותה כנסיה מכוונת לעבודת השם יתברך וקיום תורתו ומעשה מצוותיו. ובהיותה מכוונת לזה – סופה להתקיים. וכאשר אינה מכוונת לשום שמים – לא תתקיים. והרי זה כתוב בתורה בענין דור הפלגה, שבהתכנסם לא נמצא בהם עוון אשר חטאו, כי אף שהיו עושים מגדל וראשו בשמים (בראשית יא, ד), לא היתה כוונתם לעבוד עבודה זרה ולא לעלות לרקיע, כי לא היו שוטים וכדברי הר"ן. אבל מפני שלא שמו תכלית קבוצם לעבודת השם כי אם לגסות הרוח. וכמו שאמרו (שם): "ונעשה לנו שם פן נפוץ על פני האדמה". לכן לא נתקיימה כנסייתם – "ויפץ יי' אותם[1109] משם על פני כל הארץ" (שם שם, ח).

ואמנם בהיות הכנסיה לשום שמים, אמר יעקב לבניו: "הקבצו ושמעו בני יעקב ושמעו אל ישראל אביכם" (בראשית מט, ב). כי בהיותם שומעים אל אביהם והולכים בדרכיו, יתקיים קבוצם וכנסייתם. וכן ציוה השם על קיבוץ ישראל על דבר אמת וענוה צדק[1110], שנאמר (דברים ד, י): "הקהל לי את העם ואשמיעם את דברי אשר ילמדון ליראה אותי כל הימים"[1111] וגו'. וכיון בזה עוד, כי לפי שאמר למעלה "תשובה ומעשים טובים כתריס", שאינו דומה היחיד העושה למרובין העושין שהוא הקבוץ לעבודת השם, ובהפך לענין העבירה. הנה הקבוץ והכנסייה בהם יותר רע מביחידי. וכמו שאמרו בפרק בן סורר ומורה (סנהדרין עב, ע"א): פזור לרשעים הנאה להם והנאה לעולם, ושל צדיקים רע להם ורע לעולם, וכנוס לרשעים רע להם ורע לעולם, ולצדיקים הנאה להם והנאה לעולם. והטעם בזה, כי בהיות הרשעים מכונסים כל אחד מהם מחזיק ידי חבירו לעשות עבירות, ולכן הפזור טוב להם והכנוס רע להם ורע לעולם. אמנם הצדיקים בהתכנסם מחזיקים זה את זה ביראת שמים ולתקן תקנות לעבודת השם ואהבתו, ולכן הכנוס טוב להם והפזור רע להם. ואמנם בענין העולם הזה, הנה הכנוס לרשעים סיבה לרעות רבות לזולתם. כי הם מסכסכים חביריהם ומספרים לשון הרע מזה לזה ויועצים עצות רעות לבני אדם,

[1108] בשינויי כתיב.
[1109] בכתוב: "אתם".
[1110] לפי תהילים מה, ה.
[1111] בשינויי כתיב.

ולכן כנסייתם רע לעולם ופזורם טוב לעולם, כדי שלא יתחברו זה עם זה ולא יתיעצו להשחית זולתם. וההפך בצדיקים כי בקבוצם יתישבו על דרכים טובים להטיב לכל בני אדם, ולכן כנוס טוב לבריות. ועליו נאמר (תהילים פב, א): "אלהים נצב בעדת אל בקרב אלהים ישפוט[1112]", והפזור בהפך. והרמב"ם פירש גם כן בזה פירוש אחר, שאומרם הנאה לעולם הוא מצד שהעולם נדון אחר רובו, והזכויות הרבים מכריעין את העולם לזכות, וההפך מכריעין אותו לכף חובה.

והנה החכם הזה ראה שטבע קבוץ האנשים וכנסייתם יחייב החלוף והקטטות, כי להיותם ממזגים מתחלפים, ירצה ויבחר זה מה שימאס זה. וכל אחד מתנשא לאמר אני אמלוך[1114] וקבלו דעתי[1113] אם לא ימצא ביניהם דבר מתאחד וקושר אותם, והוא יראת שמים ואהבת השם. כי כאשר ישים כל אחד מהם פניו אל זה התכלית המשובח, כולם יבחרו בטוב במה שהוא טוב, וכל אחד יכניע עצמו למה שראוי ויביט אל תועלת הכללי, ולא יביט אחד מהם לתועלתו הפרטי. וזהו אומרו: "כל כנסיה שהיא לשום שמים סופה להתקיים ושאינה לשום שמים". וכלל עוד בזה שלא יהיה משא ומתן האדם עם חבירו בדרך הניצוח, כי זה יגרום להרוס כל מצב ובטול האמת ואין סופו להתקיים, אבל יתחברו לשם שמים. וזה כשיודה זה לזה האמת ובזה תתקיים החברה והאהבה. ובברייתא[1115] אמרו כנסייה שהיא לשם שמים – זו כנסת ישראל בהר סיני, שאינה לשום שמים – זו כנסת דור הפלגה.

משנה יב

זו הי הגירסא הנמצאת ברוב הספרים ובפירושי הרמב"ם כך היא. עם היות שבפירוש רש"י ובספר המצוות מקוצי יש גירסא אחרת, שהיא "יהי כבוד תלמידך חביב עליך ככבוד חבירך וכבוד חבירך" וכו'. והכונה בשתי הגרסאות אחת. והיא, כי בעבור שאמר רבי יוחנן הסנדלר: "כל כנסיה שהיא לשום שמים סופה להתקיים", ראה רבי אלעזר בן שמוע לתת הדרך הראוי לשיתקיים הקיבוץ בין האנשים. והוא בשיחבב כבוד זולתו ומוראו, וכל אחד במדרגתו עד התכלית האחרון.

ועשה בזה שלוש מדרגות: לאדם עם הזולת צעיר ממנו, ואם שיהיה שווה לו, ואם שיהיה גדול ממנו. ונתן הדרך איך יתנהג עם כל אחד מהם, כדי שיתקיים ביניהם חוט האהבה, ויהיה הכנסיה לשום שמים מתקיימת.

[1112] בכתוב: "ישפט".
[1113] לפי המשנה לעיל.
[1114] לפי מלכים א' א, ה.
[1115] ראה אבות דרבי נתן פרק נ', מש' י'.

ועל המדרגה הראשונה – מהקטון ממנו במעלה אמר: "יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך". רוצה לומר, לא די למי שאין לך חוב עליו ולא נהנה ממה שלך בשם דבר, שאין ספק כי אין ראוי לך לבזותו או להראות מדרגה ומעלה עליו[1116], שהנה יאמר "מי שמך לאיש שר ושופט[1117] עלינו" (שמות ב, יד) . ועל זה פירש הרב חסדאי פסוק – "חלבמו סגרו פימו דברו בגאות" (תהילים יז, י). כלומר הם סוגרים טובם וחלבם ואינם מהנים ממנו לשום אדם. ועם כל זה ש"חלבמו סגרו פימו דברו גאות". אבל בתלמידך שהוא לך במקום בן, ונהנה מחמתך והשתדלת לעשותו איש, אין ראוי לבזותו ולפחות כבודו. אבל שיהיה כבודו שמור אצלך בלתי מחולל כשלך, רוצה לומר, כמו שלא תחלל כבוד עצמך כך לא תחלל כבודו. ואמרו בברייתא[1118] שכבר לימדנו זה אדוננו משה במה שהיה מכבד את יהושע, שנאמר (שמות יז, ט): "בחר לנו אנשים", שהשווהו עמו במדרגתו. וכן תמצא בזקנים שהיו תלמידיו. ואל הזקנים אמר (שמות כד, יד): "שבו לנו בזה עד אשר נשוב", וריבוי 'נשוב' חוזר לו ליהושע שהושוהו עמו.

ואמנם המדרגה השנית – מהאנשים היא מהשווה לו. ועל זה אמר: "וכבוד חבירך כמורא רבך". וידוע שהכבוד והמורא אינם דבר אחד, וכמו שפירשו בפרקא קמא דקידושין (דף לא, ע"ב): גבי כבוד ומורא אב ואם, שכבוד מונח על כל דבר הוצאת ממון, מורא על שאר הדברים. כדאמרינן התם כבוד מאכילו ומלבישו וכו'. מורא לא יסתור דבריו, ולא יקראנו בשמו, ולא ישב במקומו. האמנם עשה כאן הדימוי והערך[1119] בין כבוד ומורא להגיד, שיחרד לבבו על כבוד החבר וידקדק בו, שלא לבזותו בשום צד ולא ימשך לו מצדו בשום ענין בזוי וחרפה, כמו שייחרד ליירא מרבו. ואיפשר שכיון גם כן בזה למה שאמרו בפרק אלו מציאות (בבא מציעא לג, ע"א): אמר עולא תלמידי חכמים שבבבל עומדין זה מפני זה, ומקרעין זה על זה, ומספידין זה על זה. ופירש רש"י: כדין תלמיד – לרב, לפי שיושבין ביחד בבית המדרש ומקשין ומפרקין זה לזה ולמדין זה ומזה. ולכן ציוה שיהיה כבוד חבירו מוטלת על צוארו כמורא רבו, כי החבר כבר למד ממנו והיה לו במקום רב. וכבר המשילו בירושלמי דנדרים (דף ל, ע"ב) ענין האדם עם חבירו למי שחתך בשרו עם סכין, שהיה בידו שלא יעלה על לבו להנקם מידו שבו היה הסכין, כך יש לאדם להתנהג עם חבירו שאם ירע לו יחרד לבבו מלהזיקו, לפי שהוא עצמות ובשרו. וגם זה מן התורה נלמוד כמצות "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח). וכמה ראוי

[1116] להתעלות עליו.
[1117] בכתוב: "ושפט".
[1118] ראה פירוש רש"י לשמות יז, ט.
[1119] יחס.

לאדם שלא יתכבד בקלון חבירו. אמרו בפרק בני העיר (מגילה כח, ע"א): שאלו את רבי נחוניא בן הקנא במה הארכת ימים? אמר: לא נתכבדתי בקלון חבירי. כי הא דרב הונא דהוה דרי יאזיל מרא אכתפיה, אתא רב חנא בר חנילאי שקל ליה מניה. אמר ליה אי רגילת דדרית במתך דרי, ואי לא אתיקורי אנא בזילותך לא בעיא. הנה ביאר שרב הונא היה נושא אותו משא על כתפו ורב חנא רצה לקחת ממנו ולהוליכו. והשיבו רב הונא היית מורגל במקומך לעשות כזה אניחך לעשותו, כי אין ביזוי וחרפה בדבר המורגל. ואם אינך מורגל בכך איני רוצה להתכבד במה שאתה תקבל קלון ובזיון. ובברייתא אמרו: "וכבוד חברך כמורא רבך", שכן אמר ליה אהרון למשה בי אדוני[1120], אף על פי שהוא אחיו וקטן ממנו עשאו כרבו. ואין ראוי שנחשוב מפני זה שחייב אדם לכבד את חבירו יותר מעצמו ולפחות להשפיל עצמו לפניו, כי על כן לא אמר התנא וכבוד חבירך ככבוד רבך, לפי שאינו מחוייב לעשות אל החבר הכבוד וההכנעה אשר יעשה לרב. אמרו בירושלמי בסוף הוריות (דף יט, ע"ב): רבי פזי ורבי הושעיא עילין ושאלין בשלמיה דבי נשיאה כל יומא, ואילין דבי רבי הושעא עילין ונפקין קדמוי רבי פזי בעון מעיל קדמוי שאלון לרבי אמי[1122]. אמר: "והקמות[1121] את המשכן כמשפטו" (שמות כו, ל), וכי יש משפט לעצים, אלא כלי שזכה שניתן בצפון ינתן בצפון, לינתן בדרום ינתן בדרום. רצה בזה ששני החכמים האלה היו הולכים בכל יום לשאול שלום הנשיא, והיה הרגלם שרבי הושעיא היה נכנס ראשונה ויוצא ראשונה ואבי פזי אחריו. ושפעם אחת רצה רבי פזי ליכנס ראשון ורבי הושעיא טען חזקתו ובאו לפני רבי אמי, והוא בחכמתו לא רצה לפסוק הדין כפי מעלותם, כי היו שניהם טובים וחכמים. אבל פסק הדין כפי החזקה כמשפט קרשי המשכן. האמנם הביאו שם עובדה אחרת בכיוצא כזה שפסקו הכבוד כפי התורה. אמרו תרתין זרעין הוו בצפורי בופטייה ופנגיה. בן לפטיי עילון קמוי פנגיה זכון באוריתא בעון מיעול קמחי, לא שביקין בולפטייה שאלון בבי מדרשא אמרו אפילו "ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ"[1123]. בין לפדות ולהחיות ולכסות בין לישיבה, רוצה לומר שהיו שתי משפחות בצפורי. האחת – נקראת בולטפייה. והב' – פנגיה. ושמשפחת בולטפייה היתה רגילה להכנס ולצאת קודם משפחת פנגייה, ושבני פנגייה זכו בתלמוד תורה והיו חכמים ובקשו ליכנס קודם משפחת בולטפייה מפני מעלת תורתם. ומשפחת בולטייה לא היו רוצים בזה מפני חזקתם. ועל כן שאלו בבית

[1120] לפי שופטים יג, ח.
[1121] בכתוב: "והקמת".
[1122] ראה גם אסתר רבה פרשה ד, ד.
[1123] ראה גם הוריות יג, ע"א; במדבר רבה פרשה ו, א.

המדרש מה יהא דינם ופסקו הדין שמעלת התורה קודמת לשאר המעלות כלם, ושאין חזקה כנגדה והוא אומרם: "ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ". וביארו ענין הקדימה בין לפדות. רוצה לומר אם היו שניהם שבויים בידי לסטים, שיפדה ראשונה התלמיד החכם. וכן להחיות במקום שיש פקוח נפש או לכסות עליו, וכל שכן בקדימת הישיבה וההכנסה. הנה אם כן במקום שיש קדימת מעלה.

ואמנם המדרגה השלישית – הוא לאדם עם מי שגדול ממנו נשיא או רבו, ועל זה אמר: "ומורא רבך כמורא שמים". רוצה לומר, שיירא מלפניו באימה, במורא ברתת כאילו הוא לפני המקום וכמו שביראת שמים יעבור על מצות אביו כדאיתא בפרק אלו מציאות (בבא מציעא לב, ע"א) מנין שאם אמר ליה לכהן תטמא או לא תחזיר אבדה שלא ישמע לו, שנאמר (ויקרא יט, ג): "איש אמו ואביו תראו ואת שבתותי תשמורו"[1124] אתה ואביך חייבין בכבודי, כן כבוד רבו קודם לכבוד אביו, ורבו בשביה פודה רבו ואח"כ פודה אביו. האמנם שפירש שם שזה לבד יצדק ברבו מובהק ושאין אביו תלמיד חכם, הא אם אביו תלמיד חכם אביו קודם או אם אינו רבו מובהק אביו קודם. ולהיות מורא רבו כמוראת שמים, אמרו בפרק האיש מקדש (קידושין נז, ע"א): נחמיה העמסוני היה דורש כל אתין שבתורה כיון שהגיע "לאת יי' אלהיך תירא" (דברים ו, יג) פירש. כלומר שלא היה חושב שיהיה נמצא אחר נתחייב במוראתו כמוראת האל יתברך, עד שבא רבי עקיבא ולמד את "יי' אליהך תירא" – לרבות תלמיד חכם. וראוי היה לידרש כן, לפי שהם המשלימים הכונה האלהית בבריאת האדם, ומלמדין אותנו דעה ובינה והשכל, ומישרים אותנו להדבק בו יתברך. ולכן היה מוראת הרב היא עצמה מוראת שמים. ובברייתא שם אמרו 'ומורא רבך כמורא שמים', שכן אמר לו יהושע למשה: "אדוני[1125] משה כלאם" (במדבר יא, כח) – שקלו כנגד הקב"ה, ולכן גנתה התורה האלהית את האומה בדברם על משה ואמר: "וידברו[1126] העם באלהים ובמשה " (במדבר כא, ה), שהשווה מוראו כמורא שמים. וגם לאהרן ומרים אחיו אמר (במדבר יב, ח): "ומדוע לא יראתם לדבר בעבדי משה", הנה שהאשימם על מורא רבם.

ובזה כלל התנא הזה מוסרו התורני היאך יתנהג האדם עם הקטון ממנו, ועם השווה לו, ועם הגדול ממנו, כי הנה כאשר יעשה זה הנה תהיה כנסייתם לשום שמים וסופה להתקיים.

[1124] בשינויי כתיב.
[1125] בכתוב: "אדני".
[1126] בכתוב: "וידבר".

משנה יג

בעבור שרבי אלעזר בן שמוע הזהיר בכבוד התלמיד והחבר והרב, שהם שלושת המדרגות המצויות בלומדי התורה, והחמיר כל כך בכבודם ובמוראם. לכן מסדר המשנה סמך לזה מאמר רבי יהודה שהוא השלמת המאמר הקודם וסיבה אליו, כאילו אמר ראוי היה לדקדק במוראת הרב אשר תלמד ממנו, ובכבוד החבר שעוסק בתורה, וגם בתלמידים אשר ישתו מימיך, לפי שהשגגה היוצאת מפיהם, או אי זה טעות יפול ביניהם "עולה זדון", לפי שרבים יעשו מעשיהם על פיהם ויענשו. כי הנה השוגג במעשה נוכל לזכות ולומר, כי בטרדת דעתו ולבו בל עמו, לא כיון מעשיו. אבל הלומד בדעתו ולבו יש לו ללמוד ולכוין את שמועתו. ולכן שגגתו "עולה זדון".

אמרו בפרק אלו מציעות (בבא מציעא לג, ע"ב) דרש רבי יהודה ברבי אלעאי, והוא רבי יהודה סתם הנזכר במשנתינו: מאי דכתיב (ישעיה נח, א): "והגד לעמי פשעם" – אלו תלמידי חכמים שאפילו שגגות נעשות להם כזדונות. ופירש רש"י – שאם לא ידעת טעם המשנה, ונתת טעם אחר ומתוך כך רמית הדין, או הוראה שבאה לידך ולמדת ממנה שלא כדת, שאין הטעם כמו שאתה סבור ענש תענש עליה כמזיד שזדון הוא בידך, שלא שאלת טעם משנתך לרבך. "ולבית יעקב חטאתם" (שם) – אלו עמי הארץ שאפילו זדונות נעשות להם כשגגות. רוצה לומר, לפי שלא ילמדו מהם אחרים והפשע הוא לתלמיד חכמים שאינם טורחים ללמדם ולהישירם. ואם כן יש להם שלוש בחינות מהזדון: האחד – שרבים יחטאו בסבתם. והב' – שלא שאלו לגדול מהם על הדין, או שלא נשא ונתן עם תלמידיו חביריו כראוי. והג' – שלא למדום והוכיחם. ולפי שכל זה תלוי בלמוד הרב ובעסק החבר והתלמיד, נסמכה המשנה הזאת למה שלמעלה הימנה. ולזה אמר: "הוי זהיר בתלמוד" תורה, כי תלמוד כמו שפירש רש"י זכרונו לברכה – הוא נתינת לב להבין המשניות, שלא יהיו בותרות זו את זו, ולבאר עומקן, וטעמי האיסור והמותר, הפסול והכשר, הזכאי והחייב. וכל זה יולד מהרב כמו שאמר התנא: "עשה לך רב", שיעשה לו ראש שיסמוך עליו בלמודו והוראתו. וגם כן נתלה בחבר, לפי שבמשאו ומתנו ישתלם האדם, כמו שאמרו (תענית ז, ע"א): "חרב על[1127] הבדים ונואלו חרב" (ירמיה נ, לו) – על תלמידי חכמים שיושבין בד בבד. ולא עוד, אלא שמטפשין שנאמר "נואלנו". וכתיב (ישעיה יט, יג) "נואלו שרי צוען". ולכן אמר: "וקנה לך חבר", וכבר יהיו התלמידים גם כן סיבה לברירת האמת יותר. ולכן אמר רבינו הקדוש: "ומתלמידי יותר מכלם" (מכות י, ע"א).

[1127] בכתוב: "אל", וכן: "נאלנו".

הנה אם כן, אומרו: "הוי זהיר בתלמוד" הוא סיבה לשיהיה כבוד תלמידו חביב עליו כשלו, וכבוד חבירו כמורא רבו, ומורא רבו כמורא שמים. והרב כתב שהכונה ב"שגגת תלמוד עולה זדון", שכאשר לא ידע הכללים 'זדון' יחשב לו, כאילו תאמר שהמכה לאביו והוא לא ידע שזה אסור, הוא חטא שלא ניתן לכפרה לשגגתו. כי היה ראוי לו לדעת, שראוי לכבד אביו ואמו. אמנם השוגג בדבר הפרטי כאילו תאמר שהכה את אביו בעבור שלא הכירו כסבור שהיה בנו או עבדו, כבר נתן לכפרה לפי ששגג בחלקי. וזהו מאמר התנא: "הוי זהיר בתלמוד", שהוא מהדינים והדברים הכוללים ששגגתו לזדון יחשב לך. וזה היה ענין הזקן ממרא שהחמיר עליו התורה, לפי שהיה חוטא בעיקר הדין שהוא הכולל שהיה לו לדעתו. ולכן תקנו בתפילתינו[1128] על חטא שחטאנו לפניך בלא יודעים. זהו ענין מאמר רבי יהודה.

ואמנם במאמר רבי שמעון מהג' כתרים אשר זכר, ראוי לשאול עליו דברים:

ראשונה – מה ענין אומרו ג' כתרים והוא מנה ארבעה: כתר תורה. כתר כהונה. וכתר מלכות. וכתר שם טוב?

שנית – מה ראה לעשות הכתרים האלה, ולא זכר שלמיות אחרים, אם כתר המעשים הטובים והמצוות המעשיות שראוי שיקראו כתר תורה? ואם כתר הלויה שראוי שיקרא כתר ככהונה?

שלישית – למה לא זכר השלמיות שזכר בן זומא בשם כתרים, שהם: החכמה, והגבורה, והעושר, והכבוד? והנביא זכרם במאמר: "אל יתהלל חכם בחכמתו" (ירמיה ט, כב).

רביעית – איך לא זכר כתר הנבואה שהיא הגדולה שבכולם, והיא ככתר הטוב על הראש[1129] ולא זכרה?

חמישית – באומרו: "וכתר שם טוב עולה על גביהן". האם נאמר ששם הטוב מבלי תורה שימצא באומות העולם בהנהגתם השכלית, עולה על כתר התורה האלהית ועל הכהונה והמלכות?

ומה שראוי שיאמר בזה הוא, שהתנא לא זכר בכאן כי אם ג' מעלות וקראם כתרים, לפי שהם ככתר הטוב על הראש[1130] הנושא אותם ואשר ימצאו בו:

הראשונה – היא התורה שהיא הכוללת התלמוד והמעשה המצוות שמעיות האמוניות והמעשיות. והנה זכר זה הכתר ראשונה, לפי שהוא כפי זמנו, כי הוא הניתן אל האומה בכללה בהיותם בהר סיני בקבלם עשרת הדברות, שנכללו בהם האמונות והמעשים מה

[1128] סליחות; יום כיפור.
[1129] לפי תהילים קלג, ב.
[1130] לפי תהילים קלג, ב.

שבין אדם למקום, ומה שבין אדם לחבירו. הנה אם כן היה הכתר הראשון כולל לכל האומה ולכל הענינים קודם בכל מיני קדימות, בזמן ובסדר ובסיבה ובמעלה.

והכתר השני – היא כתר הכהונה שניתנה אחרי כן לאהרן וזרעו משבט לוי. והוא כתר מיוחד לאותו שבט ואחרון בזמן מהכתר הראשון, ונזכר אחרי מצות המשכן בפרשת "ואתה תצוה" (שמות כז, כ). והכתר הזה במה שבין אדם למקום, שהיה הכהן אמצעי בין השם יתברך ובין ישראל. ולכן נאמר (שם כח, יב): "ונשא אהרן את שמותם לפני יי' על שתי כתפיו לזכרון[1131]". ובחשן נאמר: "ונשא אהרן את שמות בני ישראל בחשן המשפט... בבואו[1132] אל הקדש לזכרון לפני יי' תמיד" (שם שם, כט).

וכבר זכרו חכמינו זכרונם לברכה, שמתנות הכהונה הם כ"ד, מלבד מעלות אחרות ומצוות יתירות שרבה בהם הכתוב. ואמרינן בסוף הוריות (דף יג, ע"א) שכהן קודם ללוי וישראל וכהן אפילו לנביא. ובפרק קונם (נדרים סב, ע"א) אמר: נוטל מנה יפה ראשון ומברך ראשון. ובפרק בני העיר[1133] (מגילה כח, ע"א): שאלו לרבי פרידא במה הארכת ימים? והשיב בדברים ומכללם שלא בירך לפני כהן. כלומר אף על פי שהייתי גדול ממנו מפני התורה, הנה תמיד הנחתי לו להשתמש בכתרו.

והכתר השלישי – הוא "כתר מלכות". ונזכר באחרונה, לפי שהוא בין אדם לחבירו ונצטוו עליו ישראל באחרונה בפרשת המלך (דברים יז, טו). וכבר זכרו בפרק 'בא לו' (יומא עב, ע"ב): אמר רבי יוחנן שלשה זרים הם: 'זרו של מזבח'; ו'זרו של ארון'; ו'זרו של שולחן'. של מזבח – זכה בו אהרן ונטלה, כנגד זה נאמר במשנתנו – "כתר כהונה". של מלכות – זכה בו דוד ונטלו, והוא "כתר מלכות" שנזכר במשנתינו, כי ה'זר' הוא כענין ה'כתר. ואמרו בפרקי רבי מאיר[1136] שמעלותיו[1135] שלושים כמו שיתבאר שמה[1134], אם לפי דברי יוסי בפרק כהן גדול (סנהדרין יח, ע"א), שכל בדברים האמורים בפרשת מלך, המלך מותר בהם ואם בלתם, כמו שיבוא בפרק קנין התורה. ואמרו שיש לו רשות לדון מאומד ובלילה ובלא התראה, וכדומה לזה בדבר שיש בו תקון היישוב. ו'זרו של ארון' – הוא כתר התורה הנזכר כאן, ולא נתנו הקב"ה למשפחה מיוחדת, אבל כל הרוצה ליקח יבא ויקח. ולכן בשני הזרים נאמר (שמות כה, כד)[1137]: "ועשית לו", ובארון נאמר (שם

[1131] בכתוב: "לזכרן".
[1132] בכתוב: "בבאו".
[1133] מובא בתוספות.
[1134] משנת 'גדולה תורה יותר מכהונה' וכו'.
[1135] של כתר מלכות.
[1136] להלן פרק ו' – קנין התורה.
[1137] ועוד.

שם, יא): "ועשית עליו" להורות, כי הוא הכתר העולה למעלה מכולם. ואין לך שתאמר שהוא פחות מהכתרים האחרים, כי על התורה נאמר (משלי ח, טו): "בי מלכים ימלכו ורוזנים יחוקקו[1138] צדק" ומעלותיו.

אמרו בפרקי רבי מאיר שהם מ"ח. ומזה התבאר בענין הכתרים האלה כללים אמתיים:

הראשון – שכתר התורה הוא כתר כולל, ששאר הכתרים נכללים בו. אם כתר הכהונה, שנאמר (דברים לג, י): "יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל". ואם כתר המלכות דכתיב (דברים יז, יח-יט): "וכתב לו את ספר[1139] התורה... וקרא בו כל ימי חייו ליראה את יי' אלהיו" וגו'. וכמו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה (בבא קמא צד, ע"ב): "ונשיא בעמך לא תאור[1140]" (שמות כב, כז) – בעושה מעשה עמך, ועל זה אמר דוד המלך עליו השלום: "זאת היתה לי כי פקודיך נצרתי" (תהילים קיט, נו), עד שמפני זה אמרו בסוף הוריות (דף יג, ע"א): חכם ומלך בשבי פודים החכם קודם המלך. ואמרו שם: "יקרה היא מפנינים" (משלי ג, טו) – מכהן גדול שנכנס לפני לפנים. מכאן שממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ. ואמרו: "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך יי' צבאות הוא" (מלאכי ב, ז), מתי הוא מלאך יי' צבאות כשתורה יבקשו מפיהו.

והכלל הב' – שבשלושת הכתרים האלה נכללו כל המעלות שנתנו לאומה. אם בכללה בתורה, ואם בשבט מיוחד ממנה, ככהונה וכמלכות, לפי שהם כוללים מה שבין אדם למקום. ומה שבין אדם לחבירו אם בכלל כבוד התורה, ואם תחלק חלק מהם בשאר הכתרים.

והכלל השלישי – שהכתרים האלה שלושתם הם המעלות והמתנות שנתן השם יתברך לעמו על ידי נביאו, אם לאומה בכללה ואם לשבט ממנה.

ומהכללים האלה תדע תשובת השאלות, אם למה לא עשה כתר מהמצוות המעשיות, לפי שהם בכלל התורה, גם להיותם מעשה הם מכלל העבודה ואין ראוי לתארם בשם כתר בפני עצמם. ואם כתר הלויה, לפי שהוא נכלל בכתר הכהונה, כי הלויה היא קודם התכלית והכהונה היא התכלית ובו ימצא הכתר. ואם למה לא זכר הגבורה והעושר והכבוד שזכר בן זומא, לפי שהם מפעולות הטבע או מן המערכה[1141], ויזכו בהם הרשעים בעולם הזה, ואין ראוי שיקראו כתרים כי אם המתנות האלהיות, שנתנו מהשם יתברך על ידי נביא. ואם הנבואה למה לא נזכרה בה כתר, לפי שהיא בכלל התורה ונמשכה ממנה

[1138] בכתוב: "יחקקו".
[1139] בכתוב: "משנה".
[1140] בכתוב: "תאר".
[1141] מערכת כוכבים ומזלות.

ונתיחדה בבעליה, וכמו שאמר (שמות לג, טז): "ונפלינו אני ועמך ולהיות". ולהיות כתר התורה כוללת אמר משה רבינו עליו השלום (דברים ל, יב-יד): "לא בשמים היא... ולא מעבר לים היא" וגו'; "כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך". ורצה לומר בפיך להגות בה, ובלבבך לשומרה ולעשותה, לשמור מצותיה. ולפי שהיא לכל אדם אמר שלמה עליה (משלי ח, יז): אני אוהבי אהב ומשחרי ימצאני"[1142]. ולכן "בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב... ואומרת אוי להם לבריות מעלבונה של תורה" (להלן פר' ו).

ואמנם "כתר שם טוב" הנאמר במשנתינו אינו כתר רביעי. אבל הוא תנאי הכרחי דבק עם שאר הכתרים, שצריך שעם כל אחד מהם ימצא 'שם טוב' אז הם נקראים כתרים כאשר 'שם טוב' עולה על גביהם. כי הנה התלמיד החכם שאינו נוהג כשורה ואינו עוסק בתורה לשמה, אינו מוכתר בכתר התורה. צא ראה בדואג ואחיתופל שהיו חכמים גדולים בתורה (חגיגה טו, ע"ב). וכן הכהן המתנהג שלא כשורה, אין לו "כתר כהונה", כי הוא כמי שלקחו המלך לשרתו ועשאו בן ביתו, ומסר לו אוצרותיו ונעשה בוגד במלכו שהוא ראוי יותר לעונש. צא וראה בבני עלי ובכהני בית שני כמו שבא בפרקא קמא דיומא (דף ח, ע"ב). ולזה היו רומזים בגדי הכהנים שנקראו "מדו בד" (ויקרא ו, ג) מתחת למדו על פי מדותיו, שהן כולם לשונות מורים על שלימות המדות על דרך "בכל עת יהיו בגדיך לבנים ושמן על ראשך אל יחסר" (קהלת ט, ח), שהוא שמן הטוב. וכן המלך שאינו מתנהג כשורה ועל פי התורה אין לו "כתר מלכות" מהשם, כי הוא אויב חרף יי'[1143]. צא וראה במלכי ישראל ובמלכי יהודה הרשעים. ועל זה אמר התנא שצריך שיהיה "כתר שם טוב" אשר הוא דרכי התורה עולה על גבי שאר הכתרים, ולא ימצא כל אחד מהם בלתו ולא כתר שם טוב מבלעדם.

והנה ה"כתר שם טוב" המיוחס לתורה, הוא המעשים והמצוות התוריות שיהיה התלמיד חכם "נאה דורש ונאה מקיים" (חגיגה יד, ע"ב), לפי שהתורה מבלעדי זה אינה כתר. ולכן אמר משה רבינו עליו השלום: "ועתה ישראל שמע אל חוקים ואל המשפטים אשר אנכי מלמד אתכם לעשות" (דברים ד, א), שיהיה המעשה דבק עם הלמוד.

ואמנם בכהן בא ענין הבגדים לכבוד ולתפארת שהוא השם הטוב. וכבר יורו הבגדים על המעשים הטובים בשלש בחינות:

האחד – כי כמו שהאדם יוכר בלבושו היכרה חיצונית אם הוא סוחר או פרש או פרוש, או עובד אדמה וכיוצא בו, כן התחלת הכרת נפשותינו בדברים הנעלמים הוא מפאת

[1142] בשינויי כתיב בודדים.
[1143] לפי תהילים עד, יח.

הפעולות החיצוניות, כי ודאי מהפעלות יודעו הכוחות. ולפי שהשם יתברך הוא נודע מצד פעולותיו, נאמר בו על צד הדימוי וההמשל לשון לבוש זה "הדור בלבושו" (ישעיה סג, א); "הוד והדר לבשת" (תהלים קד, א); לבושיה כתלג חיור (דניאל ז, ט)

והבחינה השנית – כי כמו שהמנהג בבגדים לעשות חליפות שמלות בגדי חול ובגדי שבת, כי על זה נאמר (בראשית כז, טו): "בגדי עשו בנה הגדול החמודות[1144] אשר אתה" וכו'; "ושמת שמלותיך[1145]" וכו' (רות ג, ג). כן היה לכהן שני מיני בגדים: הארבעה הכוללים לכל כהן, והארבעה שהיה הכהן גדול מוסיף כנגד שני פעולות אשר ראוי שימצאו בו, אם במה שהוא בן ישראל, ואם במה שהוא כהן לאל עליון[1146].

והבחינה השלישית – היא כמו שלא יתכן שימצא האדם ערום מבלי לבוש, כן לא יתכן שימצא הכהן ערום מהמצוות האלהיות, כי המה[1147] הבגדים האלהים. ועל זה אמרו במדרש קהלת (פרשה ט, א): "בכל עת יהיו בגדיך לבנים" (קהלת ט, ח), אמר רבי יוחנן בן זכאי אם בבגדים הלבנים הכתוב מדבר כמה בגדים יש להם לאומות העולם? ואם בשמני הטובים הכתוב מדבר, כמה שמנים טובים יש להם לאומות? הא אין הכתוב מדבר, אלא בתורה ומעשים טובים. ולכן נזכרו בתורה בגדי הכהנים להעיר פעולותיהם ומעשיהם הטובים, כי הוא עיקר בכתר הכהונה, ועליו אמר (שמות כח, לה): "ונשמע קולו בבואו[1148] אל הקדש ובצאתו ולא ימות", כי ה'קול' הוא היה ה'שם הטוב' העולה על כתרי התורה. ואמנם בענין המלך הזהירה גם כן התורה (דברים יז, טז-כ) להזהירו מהגאוה והכבוד ש"לא ירבה לו סוסים", ולהזהירו מהתאוה ש"לא ירבה לו נשים", ולהרחיקו מהקנאה וחמדת הממונות – "וכסף וזהב לא ירבה לו". ושיתנהג על פי התורה כי הוא חלק ממנה. וכמו שאמר: "למען ילמד ליראה". ועל השם הטוב העולה על כתרו – "לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל למען יאריך ימים" וגו'.

הנה התבאר מכל זה, שעם היות שהם שלושה כתרים, הנה יש בכתר התורה שני חלקים: חלק מעיונה וחלק המעשה אשר קרא: "כתר שם טוב", ושאי איפשר לב' כתרים. רוצה לומר, כהונה ומלכות מבלי כתר התורה, אם בידיעתה ואם במצותיה, שהוא השם הטוב העולה על גביהן. ולהיות כתר התורה יותר כולל ועליון בכתרים, היה ראוי שיהיה אדם

[1144] בכתוב: "החמדת".
[1145] בכתוב: "שמלתיך".
[1146] לפי בראשית יד, יח.
[1147] המצוות האלהיות.
[1148] בכתוב : "בבאו".

זהיר בתלמוד "ששגגת תלמוד עולה זדון" כמו שאמר רבי יהודה. וזהו קשור זאת המשנה עם הקודמת אליה שענינה שבח התורה ומעלתה.

וראיתי להודיעך פה, ענין מצאתי בין האומות מבני אדום, שהקיסר אשר אצלם ישימו לו שלושה כתרים. ויאמרו שאחד מהם – הוא לקיום הדת ולהלחם בעדה עם האויבה. והכתר השני – הוא להנהיג המלכות בצדק ומשפט ומישרים. והכתר הג' – הוא לחזק ידי כהני דתם ולכבדם. ולכן הכתר אחד – יקבל במלכותו בארץ שהוא נמשח שמה. והכתר השני – יקבל אותו בעיר מערי מילאן המדינה, כי כן החוק להתעטר שמה על דבר הדת. והכתר הג' – יוכתר בו ברומי על ידי האפיפיור ראש כהניהם. הנך רואה שכל מעשיהם למדו מתורתנו למוד חלוש. ולכן תקנו אלו הג' כתרים: כתר תורה, כתר כהונה, וכתר מלכות מה לתבן את הבר[1149].

ובספרי הצרפתים וגם האשכנזים, כתוב במקום הזה קודם משנת רבי נהוראי רבי אומר משנה אחרת: רבי אומר עשה רצונו כרצונך וכו' והיא אותה שפירשתי בפרק שני, כי שם היא בספרים אשר לנו, ולכן לא פירשתיה פה.

משנה יד

(**יד-טו**) **החכם** הזה רבי נהוראי אמרו בפרק קמא דערובין (דף יג, ע"ב), שהיה שמו רבי אלעזר בן ערך או רבי נחמיה, ושנקרא נהוראי לפי שהיה מאיר עיני חכמים בהלכה. והיה ענין מאמרו על הכתרים שנזכרו במשנה של מעלה, שלא ישתדל אדם אחר המלכות אם היה מזרע דוד, ולא גם כן על הכהונה הגדולה אם היה מזרע אהרן, בהיותם מעלות גדולות המלכות והכהונה. אבל ישים כל השתדלותו על כתר התורה שהיא העיקר וקודמת לכולם. ואף על פי שיצטרך לו לצאת מארצו וממולדתו ומבית אביו, להיות גולה למקום בני תורה בארץ נכריה[1150] יבחר בו, כי טוב שיהיה גולה ונכרי במקום תורה משיהיה שר וגדול[1152] בארצו מבלעדיה[1151]. וכבר ידעת שנקרא גולה מי שהולך למקום שאינו ארץ מולדתו ומושב קרוביו, כמו שנראה ברוצח בשגגה שהולך לערי מקלט וקוראו הכתוב גלות. וכן דוד אמר אל אתי הגתי (שמואל ב' טו, יט): "נכרי אתה וגם גולה אתה למקומך".

[1149] לפי ירמיה כג, כח.
[1150] לפי שמות ב, כב; יח, ג.
[1151] התורה.
[1152] לפי שמואל ג, לח.

ואמנם אומרו: "ואל תאמר שהיא תבא אחריך ושחבירך יקיימוה בידך ואל בינתך אל תשען", היא להסיר ממנו שלוש מחשבות איפשר שיעלו בלבו לקנות החכמה ולמוד התורה בארצו:

האחד – אם היה כפי מערכת תולדתו ראוי לחכמה, כמו שאמרו (נדה טז, ע"ב) בענין הטפה מה תהא עליה חכם או סכל. ואולי ראית או אמרו לך ששעת מולדתך כפי המזל יחייב בך החכמה, על כל פנים תחול בי, על כן אמר: "ואל תאמר שהיא תבא אחריך", להיותה גזורה מלמעלה, כי כבר נזכר בדברי רבי עקיבא ש"הרשות נתונה", והמערכה לא תעשה האדם כי אם ההכנה בלבד. ואם האדם לא ישתדל בסיבות האמצעיות הנאותות להגעתה וצאתה לפעל, אין ספק שהיא לא תבא אחרי האדם. וכמו שאמרו (ספרי קנג): יכול יושב ובטל – תלמוד לומר – "הכל מעשה ידיך אשר תעשה" (דברים יד, כט).

והמחשבה השנית – היא שלא תצא מארצך ללכת ללמוד. כי הנה חבירך שהלכו לישיבה יבואו משם ותלמד מהם, ועל זה אמר: "שחבירך יקיימוה בידך", שהוא חוזר למאמר הראשון – "ואל תאמר שהיא תבא אחריך ואל תאמר שחבירך יקיימוה בידיך", לפי שאינו דומה השומע מפי הרב לשומע מפי התלמיד. הלא תראה שאבותינו במעמד הר סיני לא רצו לשמוע הדברות מפי משה ואמרו (שמות כד, ז): "כל אשר ידבר[1153] יי' נעשה" – רצוננו לראות את מלכנו. כן ראוי לך שתהיה גולה למקום תורה לשמוע מהרב, ולא תסמוך על חבירך שיבואו ויקיימוה בידיך.

והמחשבה השלישית – היא שאולי תסמוך על דעתך ותאמר, איני צריך לא לרב ולא לתלמידים, כי אני בעצמי אעיין ואדע. לכן אמר: "ואל בינתך אל תשען", כי "חרב על הבדים ונואלו[1154]" (ירמיה נ, לו) והם החכמים העוסקים בתורה בד בבד. ולא עוד, אלא שהם נואלים ומטפשים, לפי שלא תשלם ההבנה כי אם מתוך החדוד ופלפול התלמידים והחברים.

ויש מפרשים המשנה הזאת באופן אחר, והוא שהזהיר שיסגף אדם עצמו ויתרחק מקרוביו, כדי לעמוד במקום אנשי תורה וללומדה, כי בזה יזכה לכתר התורה שנזכר למעלה. ושאל יאמר שהחכמה תבא אחריו, רוצה לומר שהוא ישקוד על העיון מעצמו ויוסיף לקח ותבא החכמה אחרי רצונו ועיונו, כי אין ראוי לומר זה לפני שגדול תועלת החברים – בהתחדדם זה עם זה, והוא אומרו: "שחבירך יקיימוה בידיך" בהיותך עמהם בישיבה. ולכן "אל בינתך אל תשען", לומר אעיין אני לבדי והוא דרך פירוש רש"י.

[1153] בכתוב: "דבר".
[1154] בכתוב: "ונאלו".

וכבר אמרו בפרק חבית (שבת קמז, ע"ב): רבי אלעזר בן ערך איקלע לאתרע אמשוך בתריהו איעקר תלמויה מיניה. הדר קם למקרי בספרא בעי למימר (שמות יב, ב): "החדש הזה לכם" אמר החרש היה לבם. בעו רבנן רחמי עליה והדר תלמודיה. והיינו דתנן הוי גולה למקום תורה. וכנגד זה ציוה השם יתברך בעליית הרגל שלוש פעמים בשנה, ופרשת הקהל בשנה השביעית שילך האדם תמיד למקום תורה ללמוד אותה. אמנם רבי ינאי חשש שמא יהרהר אדם ויאמר זו תורה וזו שכרה, כי יהיה האדם גולה וסובל סגופים רבים בעבור התורה וישליו אהלים לשודדים ובטוחות למרגיזי אל[1155]. לכן אמר שלא יהרהר אדם בזה אחרי מידות צדיקו של עולם, כי אין בידינו ובדעתנו לדעת הטעם האמתי ברשע וטוב לו – בשלוות הרשעים, ולא בייסורי הצדיקים. ויהיה פירוש אין בידינו על קיצור שכלינו כדאמרינן בגמרא (ברכות יא, ע"ב): "לא הוה בידיה" והכונה שאין לנו להתרשל בעיון מצד זה השנוי שאנו רואין, כי הוא אל אמונה ואין עול[1156]. ולא יקפח שכר כל בריה. ולכן יש לנו לאהוב השלימות ולהשתדל בו מצד שהוא שלימות, אף על פי שימצאוהו רעות רבות וצרות. וזה טעם סמיכות זו המשנה למשנת "הוי גולה למקום תורה".

וכבר הרבו הנביאים התלונות על שלוות הרשעים וייסורי הצדיקים, כמו שאמר ירמיהו עליו השלום (ירמיה יב, א): "צדיק אתה יי' כי אריב אליך אך משפטים אדבר אותך מדוע דרך רשעים צלחה שלו כל בוגדי בגד". וחבקוק אמר (חבקוק א, ד): "על כל[1157] תפוג תורה ולא יצא לנצח משפט כי רשע מכתיר את הצדיק על כן יצא משפט מעוקל[1158]". ואמר אסף (תהילים עג, כ): "כי קנאתי בהוללים שלום רשעים אראה". ומי לנו גדול ממשה ונעלם ממנו הלכה זאת ושאל עליה: הודיעני נא את דרכיך (שמות לג, יג) . ועם היות שאמר רבי ינאי "אין בידינו", כבר באה התשובה מספקת עליו בדברי הנביאים עצמם משכר העולם הבא ועונשו, שהוא כאשר יחובר לטובות העולם הזה ועונשיו יהיו משפטי יי' אמת צדקו יחדיו[1159]. וכמו שפירשתי במשנת "בטוב העולם נדון והכל לפי רוב המעשה", עד שמפני זה הטיבו אשר דברו מהאחרונים שתשובת הספק העצום הזה מצדיק ורע לו רשע וטוב לו הוא בכפירת הנושא או הנשוא. כי הצדיק שרע לו איפשר שלא היה צדיק, והיו בידיו עבירות ונענש עליהם. ואיפשר בכפירת הנשוא,

[1155] לפי איוב יב, ו.
[1156] לפי דברים לב, ד.
[1157] בכתוב: "כן".
[1158] בכתוב: "מעקל".
[1159] לפי תהילים יט, י.

שנאמר שהרע אשר לו אינו רע, כי הוא לתכלית טוב. וכן בענין הרשע וטוב לו איפשר שנכחיש הנושא, ונאמר שאינו רשע שיש בידו מצוות ומקבל עליהם שכרם בעולם הזה, או שנכחיש הנשוא שהטוב והשלוה אשר להם אינו טוב אמתי, כי הוא לרעתם על דרך "בפרוח[1161] רשעים כמו עשב ויציצו כל פועלי[1160] און להשמדם עדי עד" (תהילים צב, ח). ולפי שהשופט צדיק וישר הוא, והוא היודע לשער המשקולות והערכים האלה, ודעתנו קצרה מלהשיגם, לכן אמר רבי ינאי: "אין בידינו" וכו'.

והרב מתתיה זכרונו לברכה פירש בזה, שראוי לאדם להיות גולה למקום תורה ושלא יתרשל מלמודה, לא לרבוי הטובות ועסקים הגשמיים המעיקים ומונעים האדם משלמותו כענין "וישמן ישורון[1162] ויבעט" (דברים לב, טו). ולא גם כן יתרשל מפאת הצרות והסגופין והייסורין, כי אין בידינו הגלות הזה לא משלוות הרשעים. רוצה לומר, כל כך עובדות שיטרידוהו מן העיון. וגם כן אין עמנו מייסורי הצדיקים הראשונים כרבי אליעזר ברבי שמעון ורבינו הקדוש בפרק הפועל (בבא מציעא פה, ע"א), והלל במסכת יומא (דף לה, ע"ב) שאותם הצרות ירחיקונו מן העיון, כי היו בדורו של רבי ינאי לא ברבוי טובות ושלוות הרשעים, ולא בצרות תכופות כייסורי הצדיקים הראשונים.

אמנם רבי מתתיא בן חרש, נתן דרך אל ה"גולה למקום תורה" שבו ימעט ייסורי הגלות בשני דברים:

האחד – שיקדים שלום לכל אדם. לפי שהמקדים שלום ישיבוהו בכפל, שנאמר (תהילים כא, ד): "כי תקדמנו ברכות טוב" וכו'. ובפרק היה קורא (ברכות יז, ע"א): אמרו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הקדימו אדם שלום ואפילו גוי בשוק. ובכלל זה שיקדים לעשות גמילות חסדים בין בגופו בין בממונו. כי בזה אף על פי שיהיה האדם גולה מארץ מולדתו – יהיה אהוב למטה יותר מתושבי הארץ.

והדרך השני – הוא שיבחר להיות "זנב לאריות ואל יהי ראש לשועלים". כי האריה מעלה זנבו על ראשו, והשועל מוריד ראשו לזנבו. וכמוהו בבני אדם, הנכבד מכבד ואפילו לקטן ממנו, והקטן יעלה למעלה עליונה על הראש בעבור שהיה זנב אריה. והנקל יקלה ויבזה את הנכבד, שהוא הראש שהוא הראש ומורידו למטה. ועליו אמר (משלי יג, כ): "את חכמים יחכם ורועה[1163] כסילים ירוע". וזה משל נאות שיתחבר האדם לבעלי התורה שהם אריות שבחבורה, לפי שאף על פי שיהיה הקטן מהם על כל פנים יהיה

[1160] בכתוב: "פעלי".
[1161] בכתוב: "בפרח".
[1162] בכתוב: "ישרון".
[1163] בכתוב: "ורעה".

אריה ויעלה לגדולה. אמרו בפרק הנשרפים[1164] שמדרגות הסנהדרין היו בבית המקדש, וכשהיה מת אחד מהם מהמדרגה העליונה, לוקחין הראש מהמדרגה שלמטה ממנה ומושיבין אותו באחרית המדרגה העליונה ההיא, ובמקום שהיה שפל יעלה לגדולה. וההפך בראש השועלים, כי אף על פי שיהיה ראשם שועל הוא ולא יעלה עוד. ולכן יהושע בהיותו זנב האריות משה ואהרן עלה לגדולה.

משנה טז

(**טז-יז**) **קשור** המשניות האלה מבואר. כי לפי שזכר למעלה שיהיה האדם גולה למקום תורה, שהבעלי תורה הם הם האריות, ושיברח לו ממקום עמי הארץ שהם שועלים קטנים מחבלים כרמים[1165]. והרגיש רבי ינאי בזה ספק צדיק ורע לו רשע וטוב לו, ואמר שאין בידינו ובדעתנו לדעת סיבתו וטעמו. ורבי מתיא בן חרש בא לרפאתו בשישפיל האדם עצמו, ויקדים שלום לכל אדם, ויתישב דעתו בהיותו זנב לאריות, כי בזה לא יחמוס עליי שלוות הרשעים וייסורי הצדיקים. לכן אמר רבי יעקב שכבר יש דרך אחר בידינו להשיב על שלוות הרשעים וייסורי הצדיקים, והוא שעניני העולם הזה אינם טובות ולא רעות בפני עצמם, כי אינם אלא הכנה אל העולם הבא. ולכן אין ראוי שנביט לענין הרשעים והצדיקים כי אם בבחינת העולם הבא ולא בבחינת העולם הזה. והוא אומרו במאמר הראשון שהעולם הזה דומה לפרוזדור בערך[1166] אל הטרקלין. כי הנה הפרוזדור הוא שם הבית הקטן הנקרא בית שער שהוא הקודם אל הבית בית מושב המלך או השר, והוא הבירה הגדולה אשר שם ישבו כסאות למשפט.

והנה היה העולם הזה נערך אל עולם הנשמות כערך הפרוזדור לטרקלין לב' בחינות:

האחד – במה שהפרוזדור הוא קצר וקטון והטרקלין היא הבירה הגדולה והרחבה. וכן העולם הזה ימי שנותינו בו שבעים שנה[1167], והעולם הבא כולו טוב כולו ארוך.

והבחינה הב' – היא שכמו שבפרוזדור יתקן אדם מלבושיו, כדי שיכנס מסולסל נאה ומתקשט לפני השר בטרקלין, כי לא יתכן שיכנס מנוול ומעוות שמה. כן נפש האדם בעולם הזה תקנה שלמותה ותתקן עצמה באמצעות החושים חיצוניים ופנימיים, כדי שתבא לעולם הבא שהוא טרקלין מתוקנת בשלמותה. ועל זה אמר הנביא (הושע י, יב): "רעו לכם לצדקה וקצרו[1168] לפי חסד", כי מעשה העולם הזה הוא הזריעה, והשכר הוא

[1164] מצאנו בדף לז, ע"א, לפני פרק הנשרפים (סנהדרין).
[1165] לפי שיר השירים ב, טו.
[1166] ביחס.
[1167] לפי תהילים צ, י.
[1168] בכתוב: "קצרו".

הקצירה כחסד השם על יריאיו, ומי שלא יזרע לא יקצור, וכמו שאמרו במקום אחר: "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת" (עבודה זרה ג, ע"א). רוצה לומר, שהעולם הזה הוא הפרזדור שיטרח האדם לתקן עצמו ולהכין צדו, כדי שיכנס מתוך אותו שלמות אל העולם הרוחני. ועל זה אמר אדוננו משה (דברים ל, יט): "ובחרת בחיים למען תחיה אתה וזרעך". שאין לשונות החיים הנזכרים בפסוק הזה עניינם אחד, אבל אמר ובחרת בחיים – על חיי העולם הבא. ואומרו עוד: "למען תחיה" – הוא בעולם הנשמות, כי מתוך החיים הגשמיים שהוא הפרזדור יקנה החיים האנושיים שהוא הטרקלין. ועל זה אמר דוד (תהילים קיט, יט): "גר אנכי בארץ אל תסתר ממני מצותיך", לפי שבעולם הזה היה כגר. ואמר (שם לט, יג): "כי גר אנכי עמך תושב ככל אבותי". רוצה לומר, שמצד הנפש הוא בפרזדור, עם היות שמצד הגוף הוא תושב ומפאת אבותיו שהולידוהו שהיו חומרים כמוהו.

ובמדרש קהלת[1169] אמרו חכמינו זכרונם לברכה מעוות לא יוכל לתקון. מי שהוא מעוות בעולם הזה – לא יוכל לתקן בעולם הבא. ומי שהוא מחוסר בעולם הזה – לא יוכל להמנות לעולם הבא. יש מן הרשעים שמזדווגים זה את זה בעולם הזה, אחד מהם עשה תשובה לפני מותו, ואחד לא עשה תשובה לעתיד לבוא. נמצא זה עומד במחיצת הצדיקים, וזה עומד במחיצת הרשעים ורואה אותו ואומר אוי לי שמא משוא פנים יש בדבר אני, וזה גנבנו כאחד אני והוא הרגנו כאחד. זה עומד בחברת צדיקים ואני בחברת רשעים, והם משיבים לו שוטה אין אתה יודע שבעולם הזה דומה לשבת ועולם שבאת ממנו דומה לערב שבת, אם אינו מתקן בערב שבת מה יאכל בשבת. הנה מעוות לא יוכל לתקון ביארו הענין כולו כפי אממתו.

ומאשר היו חיי העולם הזה גנות ועראי, דמהו לתשמישי הפרזדור. ומאשר היו החיים הרוחניים בחצר בית המלך לפני כסאו ייחסו לטרקלין. והיו שניהם מצטרפים הפרוזדור כנגד הטרקלין והטרקלין כנגד הפרזדור. ולכן אמרו חכמינו זכרונם לברכה[1170]: בשעה שהצדיקים מבקשין לישב בשלוה בעולם הזה השטן מקטרג, ואומר לא דיין מה שמתוקן להם לעולם הבא, אלא שמבקשים להם שלוה בעולם הזה. מנין אתה יודע שהרי על יד שבקש יעקב אבינו לישב בשלוה קפץ עליו רוגזו של יוסף דכתיב (בראשית לז, א-ב): "וישב יעקב" וכו'; "אלה תולדות... יוסף". רצו בזה שהצדיקים שמבקשים שלוה בעולם הזה, הלא הם מבקשים שיהיה בית השער מקום מקדש מלך, וכאילו מעבירין מעלת

[1169] מצאנו ברות רבה פרשה ג, ג.
[1170] בראשית רבה וישב פ' ד.

הטרקלין אל הפרזדור, והכתוב אומר (בראשית טו, טו): "ואתה תבא אל אבותיך[1171] בשלום", ובא בשלום ינוחו על משכבותם, לפי שאין שלום אמר יי' רק בעולם הבא.

הנה אם כן אין להקשות משלוותן של רשעים וייסוריהן של צדיקים, שהם כולם מענין הפרזדור שהוא העולם הזה שנברא דרך ומעבר לעולם הבא.

ואמנם המאמר השני קשה לי להולמו. לפי שכבר התבאר במה שאין ספק שהיחס והפחות והיתר, לא יאמרו כי אם על הדברים שהם תחת מין אחד, לא על הדברים שלא יכללם אפילו סוג אחד. והנה חיי העולם הזה או התשובה והמעשים טובים אשר יעשה האדם בו, אינם נכנסים תחת סוג אחד עם חיי העולם הבא. וכן הקורת רוח שבעולם הבא, אין לו יחס ולא דמיון עם חיי העולם הזה. ואיך יצדק אם כן עליהם אומרו: "יפה" זה מזה? כל שכן, שהתשובה והמעשים טובים הם הכנה? ומה שקודם התכלית וחיי העולם הבא הם הצורה והתכלית, ואין ראוי שנאמר שמה שהוא קודם התכלית הוא יותר טוב מהתכלית וההכנה יותר מהצורה.

ורש"י זכרונו לברכה פירש: "מכל חיי העולם הבא" – לצורך כך. כי באותו זמן[1172] לא תהא נוהג בתשובה ומעשים טובים, שאין העולם הבא, אלא לקבל שכר. וזה גם כן דעת הרמב"ם באומרו שאין אחר המוות תוספת בשלימות, אמנם ישלם האדם ויוסיף מעלה בעולם הזה. ועל הענין ההוא אשר ילך האדם עליו ישאר לעולם, ולזה יצטרך שישתדל בזה הזמן הקצר ואל יאבד זמנו, אלא בקנות המעלות לבד מפני שהפסדו מרובה אחר, שאין לו תמורה ולא תקנה. וכאשר ידעו החסידים זה לא ראו לכלות זמנם, אלא בחכמה ובתוספת המעלות, והרויחו זמנם על דרך האמת ולא פזרו ממנו[1173] בענינים הגשמיים, אלא זמן קצר מאד ובדברים ההכרחיים שאי איפשר זולתם, ואשר הוציאו זמנם כולו בגשמיות לבד ויצאו ממנו כאשר באו כל עומת שבא כן ילך ויפסידוהו כולו הפסד עולמי. ולפי זה יהיה פירוש המשנה שהעולם הזה הוא עולם העבודה, והעולם הבא הוא – עולם הגמול, ושלכן "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה" – ולצורך קנין השלמות – "מכל חיי העולם הבא". ולפי ששם לא יקנה האדם שלמות כלל אם לא הלך לפניו מכאן. וכן "יפה שעה של קורת רוח" – שהוא הגמול בעולם הבא – "מכל חיי העולם הזה", שאין כאן שכר המצוות.

ועם פירושם זה עדין הקושיא אשר עשיתי במקומה עומדת. כי אם היה העולם הזה עולם העבודה, והעולם הבא עולם הגמול, איך יעשה יחס וערך מהעבודה לגמול בהיותם

[1171] בכתוב: "אבתיך".
[1172] בעולם הבא.
[1173] מהזמן.

מסוגים מתחלפים? וגם לרבי יעקב שאמר שרמז בזה למה שאמרו זכרונם לברכה במסכת עבודה זרה (דף י, ע"ב): "יש קונה עולמו בשעה אחת" – לא יותר הספק.

ומה שנראה לי בזה הוא שראוי שנדע ראשונה על מה שיפול זה השם של 'עולם הבא', לפי שנפל בו בין חכמינו ספק אינו מעט. כי הנה הרמב"ם יחשוב שיאמר עולם הבא על עולם הנשמות, לפי שהוא בא לאדם מיד אחר המוות. ויפרש על זה המאמר רבא (ברכות יז, ע"א): שהעולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנין מזיו השכינה, שנאמר על השגת הנפש ותענוגה בהפרדה מהגוף. והוא דעת הראב"ע בפירוש לתורה, ודעת רבי שלמה בן גבירול, ורבינו יהודה הלוי וגם הרב אלפסי יראה שכן דעתו ממה שאמר לבנו בשעת מותו כמו שכתוב בספר הקבלה שלו: אני יוצא היום מן העולם הזה ונכנס בעולם הבא.

אמנם רש"י יפרש בכל מקום עליו השלום על תחיית המתים, לפי שהוא העולם אשר יבא אחרי זה בהתחבר הנפש עם הגוף. ולכן נאמר 'עולם הבא' לפי שאינו כן עתה בהווה. אבל יבא אחרי כן כשירצה האל. ונתפשטה הסברא הזאת כל כך עד, שבימי הרמב"ם כתב רבינו מאיר ברבי טודרוס הלוי לחכמי לוניל אגרת תלונות, וצעק צעקה גדולה ומרה על הרב למה כתב בספר המדע בהלכות תשובה פרק ח' זה ז"ל: "העולם הבא אין בו גוף ולא גויה". והביא ראיה ממה שאמרו (ברכות יז, ע"א) : "העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתייה". וכתב החכם ההוא כמתרעם שבזה כפר הרב בתחיית המתים, לפי שהוא נקרא 'עולם הבא' באמת. ואם קבלנו שאין בו גוף ולא גויה, אם כן אין שם תחייה. והשיבו הרב אהרן תוכחת מגולה על אשר שלח ידו[1176] פיו ולשונו[1175] במשיח יי'[1174] הוא הרב הגדול. וביאר מעלת חכמתו ויוקר משפחתו שהיה מזרע רבינו הקדוש, ואמר שאולי לא הבין רבינו מאיר דברי הרב באומרו: "העולם הבא אין בו לא גוף ולא גויה", ולא ידע על אי זה עולם הבא אמרו, אם על עולם התחייה או על העולם שיתחדש אחר תחיית המתים, אחרי שיחרב העולם ימים רבים, כמו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה (סנהדרין צז, ע"א): שיתא אלפי שנין הוי עלמא וחד חרוב, שנאמר (ישעיה ב, יא): "ונשגב יי' לבדו ביום ההוא". אבייי אמר תרי חרוב, שנאמר (הושע ו, ב): יחיינו מיומים. ואולי על הזמן ההוא אמר הרב כן, וכמו שהאריך באגרתו דברי פי חכם כן[1177].

[1174] לפי שמואל א' כד, ז.
[1175] לפי משלי כא, כג.
[1176] לפי בראשית ג, כב; ח, ט.
[1177] לפי קהלת י, יב.

הנך רואה ששני הרבנים האלה – רבי מאיר ורבי אהרן, נמנו וגמרו, שעולם הבא לא יאמר על עולם הנשמות, ולא עלה על רוחם שלזה יכוין הרב הגדול בדבריו, לפי שהיה פשוט אצלם שלא יאמר עולם הבא על עולם הנשמות כי אם על העולם אשר יבא באחרונה. וחשב המקשה רבי מאיר שקרא הרב הגדול עולם הבא לזמן התחייה. והשיב המתרץ רבינו אהרן שלא אמרו כי אם על הזמן אשר יהיה אחרי התחייה ויום הדין.

אמנם הרמב"ן בספר "תורת האדם" אשר חבר בשער הגמול, הבין בטוב שכלו כוונת הרב הגדול באמת שלא אמר העולם הבא – "אין בו גוף וגויה" – על זמן התחייה ולא על הזמן שאחר התחייה, כי על עולם הנשמות הבא לאדם אחר המות. ושהנה הוצרך הרב להביא ראיות על שאין בעולם הנשמות גוף וגויה, ולא אכילה ושתייה לשני ענינים: האחד – לדעתו שהאנשים הנמשכים אחרי פשוטי ההגדות, יאמינו שאחרי התחייה לא ימותו, ויפרשו עולם הבא על זמן התחייה. והרב יבטל זה באומרו, שהעולם הבא 'אין בו גוף וגויה' ויוליד מזה, שאחרי שבזמן תחיית המתים – יש גוף וגויה שאין זה אם כן עולם הבא. והב' – יכיון הרב להחזיק בנפש עצמה שאינה גוף, להסיר מחשבת ההמון שאינם מאמינים מציאות קיים אלא לגוף בלבד. ולזה הוצרך לבאר שהעולם הבא הוא מציאות שלם לנשמות בהיותם נבדלות מכל גשמות. זהו מה שהליץ הרמב"ן בעד הרב הגדול כפי שורשיו.

האמנם לפי דעתו[1178] התעצם להוכיח שבדבריהם זכרונם לברכה (קהלת רבה א, טו) לא יאמר שם עולם הבא כי אם על זמן התחייה או אחריה. והביא על זה כ"ה ראיות מדבריהם זכרונם לברכה כמו שמבואר באותו שער. ולדעת הזה נטו רבני צרפת וגם רבים מחכמים ספרדים. והרב חסדאי ותלמידיו ומכללם בעל ספר העיקרים, חשבו לעשות פשרה בדבר באומרם ששם עולם הבא יאמר על שני הענינים. רוצה לומר, על עולם הנשמות ועל עולם התחייה, ושחכמינו זכרונם לברכה ישתמשו לכל אחד משני הענינים.

ואני כבר עשיתי על זה מאמר וקראתיו 'צדק עולמים'[1179], וביארתי שפשרות הרב חסדאי ותלמידיו הבל המה מעשה תעתועים[1180]. כי אין הויכוח בין הרבנים האלה בשמות כי אם בדרוש עצמו. רוצה לומר, אם שכר המצוות שנמנו וגמרו, שהוא לעולם הבא יקנה האדם מיד אחר המוות, ונפרש אם כן עולם הבא על עולם הנשמות, או אם שכר המצוות על זמן תחיית המתים, שהוא העולם הבא לדעתם. ושלכן ראוי לפסוק הדין אם כדברי הרב המימוני ואם כדברי הרב הנחמני, ולא יחייבו דעתו ולא יאמתו אותו. ועשיתי אני

[1178] הרמב"ן.
[1179] לא זכינו לראות אורו של ספר זה.
[1180] לפי ירמיה י, טו.

שלושים טענות מדבריהם זכרונם לברכה להוכיח דברי הרב המימוני אוי לי על שברי נחלה מכתי[1182], כי בהפוך יי' את ממלכות נאפו"ליש ישליו אוהלים לשודדים[1181] וגזלו אשר לי וגם כל ספרי מחמדי הטובים לקחו להם, ולא ידעתי מה היה לספר הזה, כי נשבר או נשבה אין רואה[1183]. ולבי דוי כי היתה המלאכה רבה וקדושה.

והכלל היוצא מכל זה, שיש דעות בדבר אם שיאמר עולם הבא על עולם הנשמות הבא לאדם מיד אחר המוות, ואם שיאמר על זמן תחיית המתים. וראוי שנפרש המשנה הזו כפי כל אחד מהדעות אם כפי פירוש הרב הגדול – שאין תחיית המתים נאמר על העולם הבא, כי אם על עולם הנשמות יהיה פירוש המשנה לדעתי כן. שלפי שאמר במאמר הראשון "התקן עצמך בפרזדור כדי שתכנס לטרקלין", ביאר במאמר השני מה התקון שיעשה בפרזדור, ומה הריוח שירויח בטרקלין בהכנסו שם מתוקן כראוי, ועל זה אמר: "יפה שעה בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא". ואין ראוי שתטעה בחשבך שמ"ם 'מכל חיי' תעמוד מעמד מ"ם היתרון, כמו "טובה חכמה מפנינים" (משלי ח, יא); "מנשרי שמים" (איכה ד, יט); "ממלך זקן" (קהלת ד, יג) שהן כלם ממ"ם היתרון.

וחשבו המפרשים שכן מ"ם[1184] 'מכל חיי העולם הבא', ונתחייב להם הספק אשר העירותי, אינה כן אבל היא מ"ם הסיבה כמו "מיי' מצעדי גבר" (תהילים לז, כג); "מנשמת אלוה יאבדו" (איוב ד, ט) ודומיהם. יאמר שדבר יפה וראוי, שהאדם בכל ימי חייו יזכה לשעה אחת, אם היה חוטא לשוב בתשובה שלימה, ואם לא היה חוטא לעשות מעשים טובים בעולם הזה לא לתכלית הוראה ולא כדי שיצליח בדברים אחרים, אלא מסיבת כל חיי העולם כולו שיעשה הפועל הפעולה ההיא אפילו שעה אחת, כדי שיקנה בו כל חיי העולם הבא שהם ארוכים לאין שיעור. וכן אמר בענין הטרקלין שהנה מה טוב ומה נעים[1185], ומה יפה שיקנה האדם שעה אחת של קורת רוח בעולם הנשמות מסיבת ובזכות כל חיי העולם הזה. כי אף שכל ימי חייו יהיה האדם משתדל לקנות שעה של קורת רוח בעולם הבא, די לו אשרי ואשריו. הנה בזה זכר ענין תקון הפרזדור, וענין עונג הטרקלין אשר יזכה אדם באמצעות אותו תקון.

[1181] לפי איוב יב, ו.
[1182] לפי ירמיה י, יט.
[1183] לפי שמות כב, ט.
[1184] הינה מ"ם היתרון.
[1185] לפי תהילים קלג, א.

וכבר רמז על זה אדוננו משה באומרו (דברים ו, כה): "וצדקה תהיה לנו כי נשמור לעשות את כל המצוה הזאת לפני יי' אלהינו". רצה לומר "וצדקה תהיה לנו... לפני יי' אלהינו" – בעולם הנשמות, כאשר נשמור לעשות את כל המצוה הזאת שהוא תקון הפרזדור. ואם נפרש עולם הבא על זמן תחיית המתים, יהיה ענין משנתנו שאחרי שרבי יעקב במאמר הראשון זכר שהעולם הזה הוא הפרזדור לתקן אדם בו עצמו, כדי שיקום בזמן התחייה ויכנס לאותו טרקלין, והיו ב' העולמות דומים בהיות האדם בשניהם בגוף ובנפש. רוצה לומר, בעולם הזה ובתחיית המתים ראה בזה המאמר השני לתת הבדל ביניהם, כי בדברים המשותפים בסוג יאות ההבדל. ולכן אמר: "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא". ויהיה מ"ם מכל חיי העולם הבא מ"ם היתרון, כלומר שיותר תועלת ותקון תקנה הנפש עם הגוף בהיותם שניהם בחבור בעולם הזה בעשותה תשובה ומעשים טובים, מכל הזכיות אשר תקנה בתשובה ומעשים טובים אשר תעשה בכל חיי עולם הבא בתחיית המתים. לפי שאף על פי שיתחברו שמה הנפש והגוף כמו בעולם הזה, הנה יסיר השם את לב האבן מבשרם[1186] בענין שלא יקנו שם זכות חדש במעשיהם הטובים. ועל זה אמרו (שבת קנא, ע"ב): "והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ" (קהלת יב, א) – אלו ימי משיח שאין בהם לא זכות ולא חובה. ואמרו זה לפי שקבלו שתחיית המתים סמוכה לימות המשיח.

הנה אם כן העולם זה הגשמי הוא יתר על העולם ההוא הבא הגשמי בתחיה, במה שבעולם הזה יקנה בשעה אחת יותר זכות, ממה שיקנה בכל חיי העולם ההוא. האמנם העולם הבא ההוא[1187] יתר מהעולם הזה באיכותו ש"יפה שעה אחת של קורת רוח" שמה לענין השמחה והעונג וכבוד ומעלה מכל חיי העולם הזה.

הנה התבאר מאי זה צד יפול הדמוי ביניהם, שהוא בהיות כל אחד מהעולמות בגוף ונפש. ועל העונג ההוא אמר אדון הנביאים בסוף השירה: "הרנינו גוים עמו כי דם עבדיו יקום ונקם ישיב לצריו וכפר אדמתו עמו" (דברים לב, מג).

משנה יח

(**יח-יט**) **חרון** אפו לא נאמר אלא "אפו", מלמד שמוחלין לו על כל עוונותיו. קישור המשנה הזאת עם הקודמת אליה קשה להמצא. כי אם אמרנו שבא לבאר ולסייע מאמר רבי מתיא בן חרש שאמר: "הוי מקדים שלום לכל אדם", שהוא הישרה להתנהג עם

[1186] לפי יחזקאל יא, יט.
[1187] עולם התחייה.

האנשים באהבה. ולכן הודיע זה החכם ד' דברים שיטעה החכם ויחשוב שיבקש בהם אהבת הרעים. ויהיה בהפך הוא רחוק ובאו ביניהם משניות רבי יעקב.

ואולי שהביא מסדר המשנה הזאת כאן אחרי דברי רבי יעקב לשתי סיבות:

הראשון – שבעבור שזכר רבי יעקב "יפה **שעה אחת** בתשובה ומעשים טובים", זכר רבי שמעון שיש גם למעשים טובים שעה בלתי שעה. כי הנה היות האדם מרצה את חבירו על כעסו הוא מעשה טוב. אבל צריך שיהיה בזמנו הראוי, שאין ראוי לרצותו בשעת כעסו, לפי שאז איננו בדעתו ולא יכנסו דבריו באזנו. אבל יוסיף כעס על כעסו ורוגז על רוגזו, ועל זה אמר הנביא (ישעיה ב, כב): "חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי במה נחשב הוא". רוצה לומר, שיחדלו ממנו מלפייסו בעוד שיש לו חרון אף ותגבורת הכעס. ושלמה אמר (משלי יט, יט): "גדול חמה נושא עונש כי אם תציל ועוד תוסיף"[1188]. ולזה ראוי לאדם שימתין לחבירו עד שינוח מרוגזו.

והשעה הב' – היא לאונן "בשעה שמתו מוטל לפניו" שאז אין ראוי לנחמו. והמנחם מורה שאינו מרגיש בצערו. ולכן חבירי איוב (איוב ב, יג) "ישבו[1189] אתו שבעת ימים ושבעת לילות, ואין דובר[1190] אליו דבר כי ראו כי גדל הכאב מאד". כי עם היות מדרכי השם לנחם אבלים והוא מהמעשים הטובים, אין כל השעות ראויין אליו.

והשעה השלישית – היא לאדם הנודר מתוך הכעס. ואמר: "אל תשאל לו", כלומר שלא יאמר אליו הדברים שאומר אליו החכם בשעת התרת הנדר – אדעתא דהכי מי נדרת או אדעתא דהכי אלו ידעת דהכי מי נדרת (נדרים כב, ע"ב), שזה כולו פתח להתרת הנדר. וזה אין ראוי לו בשעת נדרו, לפי שיחמיר בנדרו בענין, שכאשר יתחרט לא ימצא לו צד ופתח שיוכל להתירו בו. ולכן טוב הוא להניחו עד שיתנחם מעצמו.

והשעה הד' – היא שלא תראהו בשעת קלקלתו. כי עם היות מהמעשים הטובים שילך האדם לבקר את אוהביו, אין כל השעות ראויות לזה, כי בשעת קלקלתו יתבייש ממנו, כי נקטה נפשו בעצמו כל שכן בזולתו ואולי תעלה טינה בלבו לומר, שבאת לראותו להנקם ממנו, ושלכן היית משתדל כל כך לראותו באותה שעה. וזה טעם אומרו: "ואל תשתדל", ולא אמר ואל תראהו, לפי שהשתדלות הוא המביא טינה והספק בלבו.

הנה אם כן כל הארבע שעות שאלה הם להגיד, שיש יופי במעשים הטובים ויפה שעה אחת לעשותם, אבל בזמנם, כי יש שעות שאין ראוי לעשותם. זהו הטעם האחד בקשור המשנה הזאת.

[1188] בשינויי כתיב.
[1189] בכתוב: "וישבו".
[1190] בכתוב: "דבר".

והטעם השני[1191] הוא שהובאה המשנה הזאת להגיד שעם היות המשנה הקודמת ש"יפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה", נחמה גדולה למי שמת לו, מה שאין ראוי עם כל זה לנחמו בזה ולא בדבר אחר באנינותו שמתו מוטל לפניו, ושמפני זה בא זאת המשנה בכאן.

האמנם שמואל הקטן לפי שראה מאמר "אל תשתדל לראותו בשעת קלקלתו", שהיה מפני שלא יחשוב המקולקל שבא לראותו להנקם ממנו ולשמוח במפלתו, היה מזהיר לכל אדם עם דברי שלמה, שאמר (משלי כד, יז): "בנפול[1192] אויבך אל תשמח" וגו'. וכבר אמרו בפרק קמא דסנהדרין (דף יא, ע"א), על שמואל הקטן שהיה ראוי שתשרה עליו שכינה כמשה רבינו. וראוי שנדע מה ראה לעשות המוסר הזה מדברי שלמה מבין שאר המוסרים. כי הנה הוא לא דרש בו כי אם שדייק חרון אפו לא נאמר אלא אפו, מלמד שמוחלין לו על כל עונותיו. וגם בספרי המשנה המדוייקים לא תמצא דבר מזה כי אם הפסוק כמו שהוא מבלי דרשה כלל. ועוד כי מה ענין אומרו (משלי כד, יח): "פן יראה יי' ורע בעיניו והשיב מעליו אפו" וימחול לו עונותיו. וכי השלם שמואל או שלמה יאמר דבר אשר כזה, שלא יעשה אדם דבר שבעבורו יכפר השם יתברך עונותיו של אדם אחר? הלא טוב יאמר שישמח בנפול אויבו, כדי שהשם ישוב מעליו אפו וימחול לו[1193] על כל עונותיו, כי עם היותו אויבו כבר אמרה תורה: לא תקום ולא תטור את בני עמך (ויקרא יט, יח). ולמה יזהירהו שלא יהיה סיבה לשיכפר השם לעוונות אויבו? ואין לנו שנאמר שבאומרו: "ורע בעיניו" יורה שיעניש זה השמח. כי הנה לא נזכר בכתוב עונש השמח, ולא שהחרון אף שישיב מעליו יחול עליו, גם כי אינו משורת הדין, כי העונש אשר חל עליו לרשעתו יחול על זה שלא הרשיע לא לסיבה אחרת כי אם מפני ששמח במפלתו וכשלונו. ואף שיהיה כן מה יהיה ענין אומרו: "והשיב מעליו אפו" שיהיה זה סיבה שלא ישמח, והכתוב אומר (תהילים נח, יא): "ישמח צדיק כי חזה נקם" וכו'.

ונראה לי ששמואל הבין הפסוקים אשר בספר משלי כפי אמת תכונתם. כי ראשונה אמר: "כי שבע יפול צדיק וקם ורשעים יכשלו ברעה" (משלי כד, טז), וסמיך ליה "בנפול[1194] אויבך אל תשמח" (שם שם, יז). רוצה לומר, פעמים יפול הצדיק ויקום ממפלתו, וכל שכן שהרשעים שראוי שיכשלו ברשעתם. האמנם אתה בני בנפול אויבך נפילה כוללת "אל תשמח", ובכשלו כשלון מועט "אל יגל לבך", כיון שהצדיק גם כן

[1191] הסיבה השנייה.
[1192] בכתוב: "בנפול"
[1193] לשמח במפלת אויבו
[1194] סוף עמ' 271

שבע יפול. ולפי שהיה ענין שמחתו במפלת אויבו לחושבו, שבעבור מה שהרע עמו היתה מפלתו בעונש מהשם. והיה אם כן הקב"ה בעוזרו נגד אויביו. לכן הזהירו: "בנפול אויבך אל תשמח". רוצה לומר, אם היה שאתה לא עשית מפלתו כי אם האלהים למה תשמח כאיש השמח בהצלחת גבורתו. כי הנה יראה יי' אשר בא בעזרך הדבר הזה "ורע בעיניו" למה שלא נתת לו הודעה ושבח וששת בעצמך כשמח בחור בגבורותיו. ובמקום שהיה יתעלה לוחם באויביך ומפילו ומשכילו על דבר כבוד שמך - "ישיב מעליו אפו". ודרש שמואל שלא אמר 'חרון אפו' לשיפורש שהשיב מעליו החרון אף והתלהבות הכעס החזק, אבל שתמיד נשאר עליו 'אף השם' כל שהוא אינו כן, כי הכתוב אמר: "והשיב מעליו אפו". והוא שימחול לו כל עוונותיו אשר עשה נגדך שעליהם היה 'חרון אפו'. ובזה שכלת ידיך, שבמקום שהיה השם יתברך נוקם נקמתך ממנו, והוא מענישו על מה שעשה נגדך עתה ישיב מעליו אפו, ולא יענישהו עוד בעבורך. ובזה הפסדת העזר האלהי שהיה נלחם באויביך, ומה לעשות עוד אם כן, כי אם שלא תהיה אתה רשע כמו אותו האויב, כי הוא שמח לאיד[1195] ואתה לא תעשה כן. והוא אומרו עוד: "אל תתחר במרעים אל תקנא ברשעים" לעשות כמעשיהם "כי לא תהיה אחרית לרע" (משלי כד, יט-כ). רוצה לומר, שכאשר יראה עונש אויבו על עוונו, ראוי לו לירא מהשם שיעניש אותו גם כן על עוונו וימלך ויתיעץ בעצמו.

הנה אם כן היה עיקר המוסר, שכאשר יראה האדם מפלת אויבו על עוונו לא ישמח, כי גם הוא חוטא בדבר אחר, אבל ירא את השם. וכמו שאמר (תהילים קיח, ז-ח): " יי' לי בעוזרי ואני אראה בשונאי"[1196]. רוצה לומר, כאשר יי' יהיה לי בעוזרי נגד האויבים - לא אשמח במפלתם, אבל אראה בענינם להתיעץ עמי ולומר: "טוב לחסות ביי'".

ובילמדנו[1197] אמרו: "בנפול אויבך אל תשמח" - ציוה המקום (שמות כג, ד-ה): "כי תראה חמור שונאך[1199]"; "כי תפגע שור אויבך[1198]" אמר האלהים אין אתה טוב ממני. כיצד ראויים היו ישראל לקרות את ההלל כל שבעת ימי הפסח כשם שקורין אותו שבעת ימ החג, ואין קורין אלא יום ראשון בלבד. ולמה כן? אלא בשביל שנהרגו המצריים וטבעו בים שהם שונאי, ואני הכתבתי "בנפול אויבך אל תשמח". וכן אתה מוצא בנח שאסר עליו תשמיש המטה שנת המבול, ואין ספק שכל זה הפסוק מורה עליו. אבל שמואל

[1195] עפ"י משלי יז, ה
[1196] בשינויי כתיב אחדים
[1197] תנחומא בראשית, ז.
[1198] בכתוב: "איבך".
[1199] בכתוב: "שנאך".

הקטן מפני שהיו הפסוקים האלה מרגלא בפיו, שהיה מיסר בני אדם, לכן יוחסו אליו. ועם היותם דברי שלמה עיקרם ושורשם בתורה במצות "לא תקום ולא תטור את בני עמך"[1201] (ויקרא יט, יח); "לא תשנא את אחיך בלבביך[1200]" (שם יז), ולהיות זה שורש גדול בחברת בני אדם וקבוצם, מזהיר עליו תמיד השלם הזה.

משנה כ

לפי שהחכמים הנזכרים למעלה הזהירו כולם על תלמוד התורה. רבי אלעזר בן שמוע, ורבי יהודה ורבי שמעון, ורבי נהוראי. ונמשכו לפרש מאמריו[1202] רבי ינאי, ורבי מתיא, ורבי יעקב ורבי, שמעון ושמואל הקטן כמו שפירשתי בקשור מאמריהם. לכן הוסיף מסדר המשניות להביא מאמרי חכמים אחרים, שהזהירו גם כן על ענין תלמוד תורה לדעתם שהתלמוד היה עיקר. ולפי שהאדם ראשונה יהיה תלמיד ואחר כך יהיה רב, לכן זכר ראשונה מאמר אלישע בן אבויה שדבר מענין התלמיד באומרו, שראוי לאדם שילמד תורה מנעוריו, לפי שהלומד תורה בהיותו נער דומה "לדיו הכתובה על נייר חדש", שה'נייר' ההוא לא קבל עדיין תמונה אחרת, והכתיבה בו מבוארת ומפורשת. וכן הילד לא הספיק עדיין לחשוב מחשבות בעסקי העולם, והרי לבו פנוי ודעתו ומחשבתו פנויה לקבל, ועל כן יצטייר יפה בדעתו מה שיקבלהו. אמנם הזקן, שכבר נתמלא מוחו מענינים ההמוניים למודו הוא ככתיבה על נייר מחוק. לא אמר נייר ישן שהוא הפך החדש כי אם מחוק, שכבר נחקקו בדעתו חשבונות רבים ונכתבו על לבו, וכאשר ירצה ללמוד ישתדל למחוק מלבו אותם המחשבות, כדי שיצטיירו בו עניני התורה, ולא יוכל לעשותו בשלימות. ולכן יצטיירו בדעתו הדברים מעורבבים כמכתב הכתוב על המחוק שאי אפשר שלא נשארו רשומות מהמכתב הראשון, ויתערב בהם המכתב השני.

וזו אצלי הסיבה בשהאדם זוכר יותר בשלימות הדברים שראה בילדותו זה לו חמישים שנה, מאשר ראה זה לו שנה אחת, לפי שהראשונות היו כתובות על נייר חדש ונשאר רשומם זך ובהיר, והאחרונות נכתבו על נייר מחוק. ולא אמר זה לאסור הלמוד בזקנים, כי כבר שאלו לחכם[1203] אם נאה לזקן שילמוד? והשיב אם הכסילות גנאי הלמוד נאה לו. ורבא אמר (עבודה זרה יט, ע"א): ליגרוס איניש ואף על גב דאשכח, ואף על גב דלא ידע, מאי קאמר "גרסה נפשי לתאוה[1204]" (תהילים קיט, כ).

[1200] בכתוב: "בלבבך".
[1201] בשינויי כתיב.
[1202] מאמרי רבי נהוראי.
[1203] מובא ב-"מבחר הפנינים" – ידעיה הפניני ב"ר אברהם הבדרשי עמ' 11, ברלין 1842.
[1204] בכתוב: "תאבה".

ויש מפרשים שתלמוד הנער הוא לידע ולהודיע. ולכן דמהו לדיו כתובה על נייר חדש שתעמוד ימים רבים ויזכו רבים בקריאתה. אבל הזקן עם היות ששכר תלמודו בידו, הנה לא יזכה לעשות תורה הרבה. רוצה לומר, לעשות תלמידים, ולכן דמהו לנייר מחוק שלא יוכלו לקראו, אבל הכתיבה שם הא'. והכלל, שלא גינה למוד הזקנים, אבל אמר אלישע בן אבויה שהלמוד היותר שלם לאדם הוא בילדותו, ולכן ציוו חכמינו זכרונם לברכה שילמד אדם את בנו תורה בן חמש למקרא. וזכר לדבר אמר אדוננו משה (דברים ו, ו-ז): "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך ושננתם לבניך " וגו'.

ואחרי כן דבר רבי יוסי בן יהודה מהרב והמלמד, שראוי שיהיה מן הזקנים ולא מן הקטנים. לפי שהלומד מן הקטנים "דומה לאוכל ענבים קהות" שלא נתבשלו כל צורכם, ושותה יין חדש מגתו שמעלה רתיחות והזגים והחרצנים והשמרים המעורבים בו. וכן הקטן אין תלמודו מבושל ומיושב בדעתו, ולא הספיקו ימיו לברור הצודק מהבלתי צודק, ולא המובחר מהפסולת. ואמנם הזקן הוא בהפך שענביו בשולות ודעותיו מתישבות, והוא יין ישן מיושב מבלי רתיחת הדם. ובעבור שרבי יוסי עשה שני משלים: האחד – מהענבים, והשני – מהיין, נראה לי לפרש שהיה דעתו שהקטנים ימצאו בהם שני חסרונות: האחד – מסברתם והבנתם בעצמם שאין להם יישוב הדעת לשפוט כראוי. והאחר[1205] – מקבלתם ותלמודם שלמדו שהוא מבולבל ואינו מדוקדק כראוי מפאת חסרון המקבל וזהו: "ענבים קהות ושותה יין מגתו". ובהפך הזקנים שדעתם וסברתם מיושרת ומיושבת וקבלתם ותלמודם מתקיים בידם כפי מה שילמדהו בלי ספק ושבוש. וזה ענין שני המשלים.

אמרו בפרקא קמא דעבודה זרה (דף יט, ע"ב): אמר רבי אבא אמר רבי הונא מאי דכתיב (משלי ז, כו): "כי רבים חללים הפילה"? – זה תלמיד שלא הגיע להוראה ומורה. ועד כמה ארבעין שנין. ובפרקא קמא דחגיגה (דף ט, ע"ב): "אינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה מאה ואחד", לפי שבכל חזרה יתפלפל יותר ויבין דבר מתוך דבר.

הנה אם כן, התלמיד היותר נאות הוא הילד, והמלמד היותר הגון הוא הזקן. וגם זה מדברי משה אדוננו הוא שאמר (דברים לב, ז): "שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך".

אמנם רבינו הקדוש לא כחולק על רבי יוסי כי אם כמוסיף ומבאר אמר, שעם היות דבריו אמת כפי הרוב, כבר ימצא על המעט מזגים מתחלפים ושכלים שונים, כמו קנקנים חדשים שעפרם מתוקן בענין שמשימין בהם [1206]ישן ויתקיים, וימצאו קנקנים

[1205] השני.

[1206] יין.

אחרים ישנים רקים, שאין בהם אפילו יין חדש. וכן הוא הענין באנשים, שיש קטנים שדעתם מיושב באופן, שהדעות אשר למדו וקבלו מיושרים בהם, ויש זקנים חסרי הדעת שאפילו דעות הבחורים לא ימצאו בהם. והסתכל בדברי רבי שהוא לא עשה בקטון משל מהענבים הבשולות כי אם בלבד מן היין הישן, לפי שאי אפשר שהקטן שלא ראה ולא שמש בחכמה יושלם משפטו וסברתו, כזקן שהורגל נפשו זמן ארוך בהשכלה. אבל אמר שלענין הקבלה והלמוד איפשר שימצא "קנקן חדש מלא ישן". רוצה לומר, בחור שקבלתו מיושרת ואמתית כפי מה שקבלה לשלימות נפשו וזכות שכלו המקבל.

וכבר נזכרו בתלמוד חכמים גדולים שבבחרותם היתה תורתם אמת בלא סיגים וטעיות, והיו מיושבים ונחים בדעתם ודבורם כמו רבי אלעזר בן עזריה. שאמרו בפרק תפלת השחר (ברכות כח, ע"א), שהיה בן שמנה עשרה שנה כשמנוהו נשיא וראש ישיבה, על מחלוקת רבן גמליאל ורבי יהושע. והיה אומר רבי יהושע אליו אשרי הדור שרבי אלעזר שרוי בתוכו שאין דורו יתום. וכן רבה בר נחמני שהיה ראש ישיבה. ואמרינן בסוף הוריות (דף יג, ע"ב) שמלך עשרים ושנים שנים. ואמרו בפרק מצות חליצה (יבמות קה, ע"א) שלא חיה רק ארבעים שנים, וזה ממה שיורה שאין גזירת רבי יוסי כוללת. ועל כן אמר אליהוא (איוב לב, ז-ט): "אמרתי ימים ידברו ורוב שנים יודיעו חכמה אכן רוח היא באנוש ונשמת שדי תבינם לא רבים יחכמו וזקנים יבינו משפט"[1207]. וגם בתורה נמצא שורש הזה, שכאשר שאל משה רבינו עליו השלום (במדבר כז, טז): "יפקוד יי' אלהי הרוחות[1208] לכל בשר איש על העדה", לא בחר השם אחד מן הזקנים כי אם ליהושע בן נון שהיה משרת משה מבחוריו, שנאמר (במדבר כז, יח): "קח לך את יהושע בן נון איש אשר רוח בו" דרך מאמר אליהוא אכן רוח היא באנוש. ואולי שהיו שם זקנים ממנו.

משנה כא

(**כא-כב**) **המאמרים** האלה לרבי אלעזר הקפר מורים על שלימות חכמתו ועומק קבלתו בסודות התורה ועיקריה. וכאשר קראתי למאהבי הם[1209] החכמים המפרשים לדעת אמתת כוונתו המה רמוני[1210], כי לא ירדו לסוף דעתו, ולא באו לתכלית כוונתו. וגם הם נתחלפו בעצמם זה מזה דרך הרמב"ם מדרך שאר המפרשים.

[1207] בשינויי כתיב.
[1208] בכתוב: "הרוחת".
[1209] לפי איכה א, יט.
[1210] לפי איכה א, יט.
[1211] לפי תהילים קלג, א.

וכדי להטיב ההבנה באמת כוונת השלם הזה, הנה מה טוב ומה נעים[1211] לעורר בדבריו אלה שאלות, תבא התרתם בביאור הדרוש:

ראשונה – באומרו: "הקנאה והתאוה והכבוד". כי מה ראה להגביל שלושת הדברים האלה להוציא – "את האדם מן העולם" ולא זכר שאר המדות הרעות שיוציאו אותו גם כן ממנו[1212]? כל שכן שהתאוה והכבוד כפי מה שפירשו אותם, כבר יוכללו בקנאה כי הוא בקנאתו בממון חבירו, או באשתו, או בכבודו יתאוה אליהם ויבקש אותם. ואין הכבוד כי אם דבר נמשך אחר הקנאה מהזולת, ולמה אם כן עשאם שלושה בהיותם אחד?

שנית – באומרו: "מוציאין את האדם מן העולם". ולא ידענו אם אמרו על העולם הזה או על העולם הבא? ואם כוונתו על העולם הזה, איך יצדק מאמרו ששלושה המה יהיו סיבת המוות? כי גם מבלתם המוות הכרחי על המורכב כמו שאמר הוא עצמו: "הילודים למות". ואם כיון על העולם הבא, שהאיש אשר ימצאו בו שלושה החסרונות האלה, אין לו חלק לעולם הבא, למה אם כן אמר: "מוציאין" ומי הכניסו שיצא? והיה לו לומר מונעין את האדם מן העולם.

שלישית – במאמר "הילודים למות". כי מה החידוש אשר חידש לנו בזה? הלא ידענו אם לא שמענו כי מות נמות וכמים הנגרים ארצה[1213]. ועוד, כי למה אמר: "הילודים למות" כאלו אינו נולד כי אם לאותו תכלית? וכבר אמר הפילוסוף שהמוות הוא סוף ולא תכלית, לפי שלא נולד האדם לתכלית המיתה. והיה לו לומר סוף אדם למות כדבריהם זכרונם לברכה (ברכות יז, ע"א).

רביעית – באומרו: "והמתים להחיות". כי בין שירצה בזה שהמתים תחיה נפשם בעולם הנשמות כמו שפירשו הרמב"ם, או שיכוין שהמתים יקיצו בזמן התחייה, כמו שהבינוהו שאר המפרשים, והוא האמת לשני הפירושים היה ראוי שיאמר "והמתים לחיות" כמו שאמר "הילודים למות". ויהיה מובנו שיחיו המתים, לא שיאמר "להחיות", שהוא פועל יוצא לשלישי על דרך להחיות אתך כמו שלא אמר הילודים להמית.

חמישית – באומרו: "והחיים לידון". כי אם אמר זה על יום הדין שיהיה בתחיית המתים, איך לא זכר גם כן דין העולם הבא בראש השנה שזכרו חכמינו זכרונם לברכה[1214]? ודין האדם בצאתו מן העולם הזה, שזכרו גם כן במסכת ראש השנה, כי שם זכרו שלושה דינים בעולם הזה ובעולם הנשמות ובעולם התחייה. ואיך רבי אלעזר לא זכר כי אם אחד מהם?

[1212] מהעולם.
[1213] לפי שמואל ב' יד, יד.
[1214] ראש השנה פרק ב, משנה א'.

ששית – באומרו: "לידע ולהודיע ולהודע". ואם אמר זה על השם יתברך שיודע העבר העתיד וההוה כמו שפירש הרמב"ם, הנה לשון המשנה לא יסבלהו שלא זכר שם הקב"ה לשעליו יאמר כן, כי אם על המתים או החיים שזכר, כל שכן ש"לידע ולהודיע ולהודע" שלושתם לשון עתיד. ומה שכתב הרב רבי מתתיה שהוא – שכל משכיל ומושכל הבל המה מעשה תעתועים[1215]. ואם אמרו על אשר יקומו בתחייה, יקשה אומרו: "ולהודיע ולהודע", כי למי יודיעו זה. והנביא אמר (ירמיה לא, לג): "כי כלם[1216] ידעו אותי מקטנם ועד גדלם" עד שמפני זה לא ילמדו איש את רעהו "כי תמלא[1217] הארץ דעה את יי' כמים לים מכסים" (ישעיה יא, ט).

שביעית – באומרו: "שהוא אל הוא היוצר הוא הבורא". ומי לא ידע בכל אלה שהוא 'אל'? והנביא אמר (מלאכי א, יא): "כי ממזרח שמש ועד מבואו גדול שמי בגוים". ואמרו זכרונם לברכה (סוף מנחות) שקראו ליה אלהא די אלהיא. רוצה לומר, שהכל מודים במציאות סיבה ראשונה לכל הדברים. ומה צורך בהכפל יוצר ובורא בהיותם שניהם אחד? ואל תתן לבך לדברי הרב מתתיה שפירש על יוצר – המהווה ונותן המציאות לעובר. ובורא על המפסיד והממית ומביא את ההעדר, כי הנה הוא בזה מכחיש לפשוטי הכתובים.

שמינית – במה שאמר: "הוא הדיין והוא עתיד לדון". כי אם היו הדברים במשנתינו מכוונים כולם על יום הדין שיהיה בזמן התחייה כמו שיראה מענינם, היה די באומרו: "הוא הדיין". ומה צורך באומרו: "והוא עתיד לדון"? האם יש דין אחר אחרי אותו יום הדין הגדול והנורא[1218] לשיאמר אחריו והוא עתיד לדון?

תשיעית – באומרו: "שאין לפניו... לא משא[1219] פנים ולא מקח שוחד". כי כמו שאמר הרמב"ם מהשטות הוא שירוחק מהשם מה שלא יצוייר ולא ידומה בו, כי איך ינתן לו שוחד? האמנם מה שפירש הוא, שלא יקח שוחד הטובות כמו שיעשה האדם אלף טובות ורע אחד שלא ימחול לו השם יתברך אותה העבירה מפני רוב טובותיו. אבל יענש הגדול על זאת הרעה ויגמלהו השם על הטובות כולם. וכן לא ישא פנים אבל יענש הגדול במעלות על עוון מועט, כמו שנענש משה רבינו עליו השלום על חטא הכעס; ונגמל עשו הרשע על כבוד אב ואם; ונבוכדנצאר על כבוד השם כמו שהתבאר בסנהדרין

[1215] ירמיה י, טו.
[1216] בכתוב: "כולם".
[1217] בכתוב: "מלאה".
[1218] לפי דברים א, יט.
[1219] נראה שצ"ל כבכתוב: "משוא".

(דף צו, ע"א). יש עליו ספק ממה שהורגלנו בחלופו אם במה שאמרו (סוטה כא, ע"א): "עבירה מכבה מצוה ואין עבירה מכבה תורה". ואם העבירה מכבה את המצוה כל שכן שראוי שהמצוה תכבה את העבירה. ואם כפי מה שאמרו (ראש השנה טז, ע"ב): שלושה ספרים נפתחים בראש השנה. אחד של צדיקים גמורים ואחד של רשעים גמורים וכו'. ומפרש התם מי הוא צדיק גמור - מי שזכיותיו מרובין מעונותיו. ומי הוא רשע גמור - מי שעונותיו מרובין מזכיותיו. שיראה מזה שהצדיק באו חובותיו בשכר זכיותיו ויחיה בנותר מן הזכיות והרשע הגמור בהפך. וכמו שהאריך בזה המקשה נגד הרב.

עשירית - באומרו: "ואל יבטיחך יצרך לומר שיש בשאול בית מנוס שעל כרחך אתה נוצר" וכו'. ויקשה אם היה בטחון היצר, שהשאול היא כלייה והפסד מוחלט שאחריו לית דין ולית דיין ולית עולם אחרן. וכאילו כפר בכל מה שנאמר למעלה: "המתים להחיות והחיים לידון", מה הטענה אשר עשה כנגדו באומרו: "על כרחך אתה נוצר" וחי ומת אין בזה טענה כלל, כי גם בזה יודה הכופר בתחיית במתים. ובמה שאמר עוד: "ועל כרחך אתה עתיד ליתן דין וחשבון" וכו'. הנה הוא עושה בזה מערכה על הדרוש, כי היצר אשר יבטיח ויאמר שה"שאול בית מנוס" הוא האומר שאין מעשה ודעת וחשבון בשאול אשר הוא יורד שמה. ויקשה עוד למה אמר: "על כרחך אתה נוצר ועל כרחך אתה נולד" בהיות שניהם אחד? וגם "על כרחך אתה חי" הוא זה עצמו. והחיות איך היה על כרחו?

וראיתי מי שפירש "הילודים למות" - כנגד "הקנאה", רוצה לומר מי שאתה מתקנא לו סופו למות ויעזוב לאחרים חילו. וכנגד "התאוה" אמר: "המתים להחיות", רוצה לומר שהמתים עצמם בעולם הזה סופם להחיות נפשם בעולם הבא. וכנגד הכבוד אמר: "והחיים לדון", רוצה לומר מה לך לרדוף אחר הכבוד כיון שהכל במשפט אם זכית במקומך יושיבוך (יומא לח, ע"א). ואם לא זכית לכבוד העולם הזה תזכה לכבוד הרוחני, כי שם עליונים למטה ותחתונים למעלה. וכן פירשו הוא הדיין - הוא הבעל דין הוא עתיד לדון שהם ד' תוארים. וכנגדם ד' שלילות. הדיין כנגדו אין לפניו עולה. וכנגד העד אמר: 'ולא שכחה, כי השוכח עדותו לא יעיד'. וכנגד הבעל דין אמר: 'ואין לפניו משוא פנים שמשוה כל בריותיו בידיעתו'. וכנגד "עתיד לדון" אמר: "ולא מקח שוחד". וכמו שהיו רבים מגדולי ישראל שהיו מקבלים מבעלי הדין שום דבר ואומרים אחרי כן 'פסילנא לך דינא'. ואין כן השם יתברך. ודע שהכל בא לידי חשבון, שאם יש קצת אנשים קצרו מללמוד תורה מפני הכנת חומרם הקב"ה פלס ומאזני משפט[1220] בידו. וכמו שפירש

[1220] לפי משלי טז, יא.

הרב יונה בפסוק (משלי טז, ב) "כל דרכי איש זך בעיניו ותוכן לבות[1221] יי'". וכל זה זר ויוצא מכוונת האומר בלי ספק. ועתה לבך תשית לדעתי בפירוש מאמרו ותדע ותשכיל את יקר תפארת גדולתו.

ואומר שכמו שבכל אחד מן הפרקים הקודמים במסכת הזאת, בסוף הפרק הביא מסדר המשניות משנה אחת שיהיה משפטה כולל דרושי הפרק או רובם, או היותר עצמיים מהם, ככה בסוף זה הפרק הביא מאמרי השלם רבי אלעזר הקפר לאותה כונה בעצמה. אם להשיב לבאר מאמרי בן זומא לא בענין החכמה שראה עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע[1222]. אבל בשלושה האחרות שזכר מהגבור שהוא "כובש את יצרו"; ומה"עשיר השמח בחלקו"; והמכובד "המכבד את הבריות", ואמר רבי אלעזר שכאשר לא יהיה זה כן באדם הנה יפול ברעת המותרות.

וכנגד ה'עשיר' אמר: "הקנאה". כי כאשר לא יהיה שמח בחלקו אבל יקנא במה שיש לחבירו, אין רעה גדולה מזו. ועליה אמר שלמה (קהלת ד, ד): "וראיתי אני את כל עמל ואת כשרון המעשה כי היא קנאת איש מרעהו גם זה הבל ורעות רוח". ואמר זה לפי, שהקנאה עם היות שיאמר בדרך הרחבה על דברים רבים, הנה בייחוד נאמר על האדם המקנא בחבירו בדרך בלתי ישר, ואם בהכשיר מעשיו כדי שיתעשר כמוהו. לכן אמר: "את כל עמל ואת כל כשרון המעשה". ואמר על 'הקנאה' – "גם זה הבל ורעות רוח", לפי שהוא דבר דמיוני כי אין לעושר גבול וענינה התיחסות דמיוני בדבר בלתי משוער.

ואמר "התאוה" כנגד "הגבור". כי אם לא יהיה כובש את יצרו כדברי בן זומא, אבל יהיה נוטה אחרי תאוותו והעולה על רוחו – נוח לו שלא נברא. והתאוה גם כן אינה כי אם על פעל דמיוני. ואמר החכם מי שאינו מושל בנפשו להשיבה מתאותה אין ראוי שימשול באחרים.

ואמר "הכבוד" כנגד "אי זהו מכובד" שזכר בן זומא. רוצה לומר, כי מי לא ישים מגמתו לכבד את הבריות כי אם שיכבדו אותו. הנה יפול ברשת ההפסד והרעות כולם.

הנה אם כן שלושה אלה: "הקנאה והתאוה והכבוד" הם כנגד שלושה המה שזכר בן זומא: "אי זהו גבור"; "אי זהו עשיר"; "אי זהו מכובד" .

וכבר זכרו חכמים שהם שלושה להיותם בשלושת נפשות שבאדם. כי הנה 'הקנאה' – היא מהתלהבות הרוח החיוני וכחו אשר בלב. 'והתאוה' – היא מהתלהבות הכוח הטבעי אשר בכבד. 'והכבוד' – הוא מפעל הכוח הנפשי אשר במוח. ולפי שלושתם

[1221] בכתוב: "רוחות".
[1222] לפי קהלת ג, יד.

שורשם הדמיון והמחשבה, והם דברים בלתי מוגבלים כי אם דמיונות נפסדות. לכן אמר כמתרעם החכם הזה הביטו וראו "הקנאה והתאוה והכבוד" שאין להם מציאות פעליי כי אם בדמיון, והם: "מוציאין את האדם מן העולם". כי הם מפסידים חייו וגורמים מיתתו. כי בהתפתחות האדם ולהטו אחריהם ישתקע בדמיונו וחיי צער יחיה ובעבורם ימות בלא עתו.

גם בזה המאמר השיב רבי אלעזר למאמר בן עזאי, שאמר: "והוי רץ למצוה קלה ובורח מן העבירה", וראה רבי אלעזר לכלול המצוות והעבירות בשלושה מינים או סוגים כוללים: **האחד** – הוא "הקנאה". ומזה ימשך הגזל והעושק והאונאה וכל איסורין שבממון, שיסודם הוא היות האדם מקנא בממון חבירו. ולכן באה בתורה (שמות כ, יג-יד) מצות "לא תגנוב"; ו"לא תחמוד"; ו"לא תעשוק"; ו"לא תונו איש את אחיו" (ויקרא כה, יד). ועליה אמר החכם[1223]: "לא ראיתי חומס נפשו כמקנא אבלו מתמיד אבלו מתמיד נפשו דואבת, שכלו חסר, לבו הומה". ומדברי שלמה הוא, שאמר (משלי יד, ל): "ורקב עצמות קנאה". וגם כן כתב החכם שהקנאה לבני אדם מביאה לידי שחפת. וכבר יעיד על זה ענין גחזי שלקנאתו וחמדתו בממון נעמן נצטרע הוא וזרעו (מלכים ב' ג-ז). הנה אם כן הקנאה היא סוג כולל לכל מיני העבירות התלוים בממון. ועם היות שכבר תאמר קנאה על שאר הדברים שאין בהם עבירה, כמו: "ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו" (במדבר ה, יד). גם בדבר שלימות כאמרם (בבא בתרא כא, ע"א): "קנאת סופרים תרבה חכמה". ובפנחס תחת אשר קנא לאלהיו, הנה לא דבר רבי אלעזר בקפר כאן כי אם מן הקנאה שמוציאה האדם מן העולם, והיא המיוחדת בחמדת הממונות.

והסוג השני – מהעבירות הוא "התאוה". כי הוא כולל המאכלות האסורות ואיסורי עריות, ושאר הדברים שיסודם 'התאוה' והתענוג הגשמי. וכנגדה בעשרת בדברות "לא תנאף", ובה נלכד האדם הראשון וחוה אשתו, ודוד ושלמה ורבים אחרים מגאוני עולם. ועליה אמר שלמה (משלי כא, כה): "תאות עצל תמיתנו". ואמר גם כן: "תאוה נהיה תערב לנפש" (שם יג, יט), רוצה לומר שהתאוה הנכבשת והנכנעת היא אשר תערב לנפש השכלית.

והסוג השלישי – הוא "הכבוד". ונכנסו תחתיו המלבין פני חבירו ברבים, המתכבד בקלון חבירו וזד יהיר לץ שמו[1224]. וכבר זכרו החכמים שכנגד זה בא בדברות "לא תרצח", לפי שהן כולם תולדות לשפיכת דמים. ועל זה הזהיר בן עזאי "אל תהי בז לכל

[1223] מבחר הפנינים לידעיה הברדשי, שער הקנאה.
[1224] לפי משלי כא, כד.

אדם", וממנו דבר רבי לויטס "מאד מאד הוי שפל רוח". וגם רבי צדוק "אל תעשה עטרה להתגדל בהם". ורבי יוסי באומרו: "כל המכבד את התורה גופו מכובד על הבריות". וכבר זכרו חכמינו זכרונם לברכה בסנהדרין (דף קב, ע"א) שחטא ירבעם והחטיא את ישראל והעבידם עבודה זרה מפני הכבוד. אמרו 'גסות הרוח' שהיה לו לירבעם טרדתו מן העולם. אמר גמירי דאין ישיבה בעזרה, אלא למלכי ישראל בית דוד כיון דחזו לרחבעם דיתיב ואנא קאימנא אמרינן הא עבדא והא מלכא. אי יתיבנא סברי מורד במלכות הוא וקטלי לי מיד "ויועץ המלך ויעש שני עגלי זהב" (מלכים א' יב, כח). וגם ביוסף אמרו, שמת עשר שנים קודם אחיו לפי שנהג עצמו ברבנות (ברכות נה, ע"א). וכאילו אמר רבי אלעזר הקפר, שהעבירות שיברח האדם מהם כדברי בן עזאי הם נכללות בשלושה סוגים הללו: הקנאה; והתאוה; והכבוד. ולכן ראוי לאדם שלא יעשה עיקר מהם כי אם מן התורה שעץ חיים היא למחזיקים בה[1225], מה שאין כן אלו הדמיונות שהם "מוציאין האדם מן העולם", וממהרים את קיצו. וגם כיון לומר שיוציאו את אדם מן העולם הבא והוא רע ומר[1226], שבעבור שלושה דמיונות שאין בהם ממש, יאבד האדם שלימותו האחרון. ואמר בזה לשון "מוציאין", לפי שכל ישראל מפאת נפשם יש להם חלק לעולם הבא וסוגי העבירות האלה מוציאין אותו מאותו טוב הצפור אליו. זהו פירוש המאמר הזה הראשון **והותרו שתי השאלות הנופולות בו**.

ואמנם המאמר השני הוא לדעתי גדול הערך ועמוק העיון מאד. רצה השלם הזה רבי אלעזר לבאר בו אמונת תחיית המתים בשורשיה. וכל הדרושים הנכללים בפנה הזאת כללם לדעתי בדבריו אלה. ואין ספק שהיו הדברים האלה מקובלים אצלם מהנביאים אשר רוח השם דבר בם[1227], ועמדו בסוד יי'. אבל להיותם סתרי תורה היו מדברים בהם החכמים בראשי דברים וברמיזות והמשלים, ויותר עמוק מזה שהיו אומרים גזירה אחת והיו מכוונים בה שתים או שלוש אמונות אמתיות.

ואני ראיתי הדרוש הזה עמוק עמוק מי ימצאנו[1228]. ואין לנו מהם כי אם דברי הנביאים עליהם השלום, ומאמרי חכמינו המפוזרים מפה ומפה מבלי שנמצא בו דרוש שלם בשורשיו. כי הנה הרב הגדול בפירוש המשנה בזכרון העיקרים בהיותו מבאר כל אחד מהם, שמר לפיו מחסום בעיקר הזה וכתב בו בלבד זכרונו לברכה העיקר הי"ג הוא תחיית המתים. וכבר ביארנוהו ענינו וסודותיו עד כאן. ולא ידעתי אנה ביארו. כי

[1225] לפי משלי ג, יח.
[1226] לפי ירמיה ב, יט; כג, כב.
[1227] לפי שמואל ב' כג, ב
[1228] לפי קהלת ז, כד

הנה בספר המדע בהלכות יסודי התורה, ובהלכות דעות, ובהלכות תשובה הביא זכרון העיקרים כולם וגם ענין ביאת המשיח, אבל לא דבר מתחיית המתים כלל. וגם בספר המורה הסתיר פניו ממנו. ולבד מצאנו לו האגרת שעשה בענין תחיית המתים ושם קיים והחזיק בפנה הזאת, עם היות שבקצת שורשיה לא הסכימו עמו שאר החכמים. וכמו שאבאר. ואחריו הפליא עצה והגדיל תושיה[1229] הרב הקדוש הרמב"ן זכרונו לברכה בשער הגמול אשר לו, שהרבה לדבר בפנה הזאת, בהביאו רבים ממאמרי חכמינו זכרונם לברכה, שנמצאו להם עליה עם היות אופן חקירתו בלתי מסודרת. וגם בקצת שורשיו מאותו טוב הצפון אליו. זהו הפירוש המאמר הזה הראשון והותרו שתי השאלות מספר האמונות אשר לו, שהרבה שם הטענות והשאלות והתשובות בדרוש הזה. והיה לבו שלם עם יי'[1231] בלא ספק ודבריו לשם שמים ישלם יי' פעלו[1230]. ולפי שראיתי גם בו מבוכה רבה וספיקות עצומות וחלופים גדולים ביניהם בדבר הזה, ואחריהם בפיהם ירצו סלע הרב חסדאי ובעל ספר העיקרים, אמרתי אני אל לבי עת לעשות ליי'[1232], קמתי אני לפתוח לדודי[1233], וחברתי אותו מאמר "צדק עולמים" אשר זכרתי. והפלגתי בו חקירה בדרוש העליון הזה בסיבותיו והתחלותיו, והתר הספיקות הנופלים בו. וברתי הצודק מבלתי צודק מדעות הרבנים האלה אשר זכרתי. והיה בעיני ובעיני כל בעל כנף[1234] המאמר ההוא מלאכה רבה. האמנם יצא מאתי ואומר אך טרוף טורף[1235] מפני גויים מפני ליסטים[1236] ולא ראיתיו עד הנה. והנה עתה הקרא יי' אלהיך לפני המשנה העמוקה הזאת.

והרמב"ם פירש אותה כולה – על דין עולם הנשמות וגמולו שמה, לא על תחיית המתים, ואין כן דעתי, כי היא תבאר ענין התחייה באמת. וראיתי בה מצויירות פתוחי חותם[1237] כל השורשים והאמונות הנכללים בפנה הזאת.

ולכן ראיתי פה להעירך עליהם כדרך השורשים, ולא תקוה ולא תוחיל ממני, שבכל שורש מהם אזכור כל הטענות והראיות אשר ראיתי[1238]. ולא גם כן שאזכור הספיקות

[1229] לפי ישעיה כח, כט
[1230] לפי רות ב, יב
[1231] לפי מלכים א' ח, סא
[1232] לפי תהילים קיט, קכו
[1233] לפי שיר השירים ה, ה
[1234] לפי משלי א, יז
[1235] לפי בראשית לז, לג
[1236] לפי ברכות יח, ע"א
[1237] לפי שמות כח, כא ועוד
[1238] נראה שרי"א מתכוון לראיות ולטענות שעשה בזה הדרוש בספרו "צדק עולמים"

הנופלות בהם ודעות החכמים בענינם ובחינתם והצדקתם, כי בזה תרבה המלאכה ואולי יעלה פירוש המשנה הזאת לבדה יותר מפירוש יותר מפירוש המסכתא כולה. לכן אמרתי שמעה לי ואזכור לך השורשים האלה על דרך ההנחה והקבלה, נסמכים ומתיחסים לדברי המשנה, ואינם יוצאים ממנה. כי אשר מה שיצטרך אל הידיעה באמונה היקרה הזאת אם אמצא חן בעיני יי'[1240], והשיבני אל חבורי[1239] והראני אותו, ואת נוהו[1242] לשכנו תדרשו[1241], ושם תמצא תכלית הדרוש ותשלומו. וענין המאמר הזה שרבי אלעזר הקפר אחרי שזכר שלושת המכשולים שאיפשר שיכשל האדם בהם ויוציאוהו מעולמו, ראה לבאר שגם מפני זה היה עתיד ליתן את הדין עליו בזמן התחייה. ולזה עשה מאמר זה בפני עצמו לבאר ענינה והשורשים הנופלים בה והם אלו:

השורש הראשון, שבהפסד האדם ובמותו יפסד גופו וחומרו ויפרדו חלקיו, אבל הנפש השכלית תשאר נצחית. כי עם היות שנודה בהיותה[1243] הווה, לא יתחייב מזה שתהיה נפסדת אחרי אשר אין לה סיבות ההפסד. ואין חדוש השכל והתהוותו כהווית שאר הצורות והתחדשם. ולזה לא תמנע ממנו הנצחיות בהפך דעת האפיקורוס המאמין שהנפש תכלה ותפסד בהפסד הגוף.

וכבר אמת השורש הזה שלמה עליו השלום באומרו (קהלת יב, ז): "וישוב[1244] העפר אל הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה". והסתכל, שבעפר אמר "כשהיה" ולא אמר כן ב"רוח", לפי שהרוח ישתלם בתורה ובמצוות ויקבל עליו שכרו אחר המות, או יענש על התעצלותו והעדרו מהם, ואין כן הגוף, כי הוא לא ישתלם כלל כי עפר הוא ואל עפר ישוב[1245]. ולכן אמר בו: "וישוב העפר אל הארץ כשהיה". רוצה לומר באותו ערך ומדרגה שהיה קודם הבריאה, כי לא נשלם עוד ואין ברוח שתשוב אל האלהים אשר נתנה. אבל לא כשהיה כי אם יותר שלם ומוכן לקבול השכר או העונש. ובמסכת שבת (דף קנב, ע"ב) אמרו "אשר נתנה" – תנה לו כמו שנתנה לך. מה הוא בטהרה אף אתה בטהרה. ואל השורש הזה כיון התנא באומרו: "הילודים למות", רוצה לומר מה שהוא נולד שהוא הגוף הוא מוכן למות ומקבל ההפסד, לא הנפש השכלית שאינה

[1239] צדק עולמים.
[1240] לפי בראשית לג, טו; שמואל ב' טו, כה.
[1241] לפי דברים יב, ה.
[1242] לפי שמואל ב' טו, כה.
[1243] הנפש השכלית.
[1244] בכתוב: "וישב".
[1245] לפי בראשית ג, יט.

מכלל הנולדים בבטן המלאה, כי קודם לכן היתה נבראת והשפיעה השם שמה, ולכן אינה למות. **והותרה השאלה הג'**.

והשורש השני – מתי יהיה זמן התחייה. האם תהיה אחרי שימותו האנשים כולם והאדמה תשאה שממה[1246] ואז יחיו המתים כמו שחשבו קצת מהקדמונים, או תהיה בדור אחד מהחיים. והם אם יכנסו בדין עם המתים אם לאו. וכבר נמצאו בזה דעות זכרם הגאון רבינו סעדיה במקום הנזכר.

והנה התנא ביאר זה באומרו: "הילודים למות". כלומר, שבדור ההוא מהילודים האחרונים בהיותם עתידים למות כשאר האנשים, הנה בחייהם יבאו המתים להחיות, כי לא תהיה התחייה אחרי שימותו האנשים כולם. וגם לא תציל את החיים מאותו דור מהמוות. ואמנם למה החלוף הזה בין בני אדם שמהם ימותו ויקומו במשפט, ומהם לא יקרם כן, התבאר סיבתו במקומו הראוי ואני אעיר עליו אחר זה. ובכלל השורש הזה מזמן התחייה הוא, שהשם יתברך בחכמתו העליונה ברא בתחלת הבריאה כל הנשמות, שגזר רצונו שיבואו בבני אדם בהמשך זמן העולם הזה כולו. וכאשר יכלו כל אותם הנשמות מלבא בגופות – אז תהיה תחיית המתים. והוא דעת המקובלים שאמרו עד שיכלו כל הנשמות שבגוף, כי אמרו 'גוף' על מקום או מדרגת קבוצם במרום. וכן אמרו במסכת חגיגה (דף יב, ע"ב), שמכלל הדברים שיש בערבות הם נשמתן של צדיקים ונשמות ורוחות שעתידין להבראות.

וכבר נמצא הדעת הזה גם כן בקדמונים מחכמי התכונה שהאמינו חדוש העולם, והאמינו עם זה סופו וכלותו לזמן ידוע אחרי שיכלו הדברים ויצורי העולם שהיו בכוח לצאת לפעל, בכל ימי העולם הזה עד סופו, כמו שביאר החכם רבי אברהם ברבי חייא בספר "מגילת המגילה". והרמב"ן העיר גם כן על השורש הזה בשער הגמול, ואליו כיון גם כן השלם הזה באומרו: "הילודים למות והמתים להחיות". רוצה לומר, שכאשר יתמו להוולד הילודים העתידים למות, ושכבר כלו כל הנשמות לחול בגופות – אז יהיו המתים להחיות.

והשורש השלישי – בצורת התחייה ואמתתה. וכבר נפלו ספיקות רבות בין הקדמונים מן הישמעאלים ומהנוצרים וגם מחכמי אומתנו באמתת הפנה הזאת באומרם, שגוף האדם אשר במותו נמקו חלקיו שהיו בו מהיסודות הארבעה, ושבו אליהם, ומהם נמזגו מורכבים אחרים ונפסדו ושבו אל היסודות. וכן נרכבו פעמים אין מספר, איך יהיה איפשר שיחיה כל אחד על שלימותו וחלקי כל מורכב, כבר נשתנו פעמים רבות לאין

[1246] לפי ישעיה ו, יא.

שיעור. גם מי שאכלוהו חיות השדה ונשתנה לגופים אחרים, איכה ואיככה ישובו החלקים ההם להתחבר ולהתרכב בגוף אשר יקום בתחיה? וכמה מהם הספיקות אחרים שהעירו על זה בספריהם עד שמפני זה נמעדו רגלי קצת מבני עמינו האחרונים, ואמרו שתחיית המתים הוא משל לקבוץ הגליות וזמן הגאולה, כמו שאמר (הושע ו, ב): "יחיינו מיומים וביום השלישי יקימנו ונחיה לפניו"[1247]. אבל זהו הכחשת אמתת הכתובים וכפירה מוחלטת. כי כמו שכתב הרמב"ם באגרת התחייה, למה נכחיש הנס הזה יותר מכל הנפלאות שספרה התורה בהיות כולם דברים נמנעים כפי הטבע ומנהגו, אבל לא כפי היכולת האלהי המוחלט, ואינם מהדברים הנמנעים מצד עצמם כהגשמת השם את עצמו, והצדקת החיוב והשלילה יחד, ושאר הדברים הנמנעים בהחלט מצד עצמותם. ואין כן הנפלאות שנזכרו בתורה ובנביאים ולא גם כן זאת הפליאה, רוצה לומר – תחיית המתים עם היותה עצומה מאד. וכבר השיב על זה הגאון הנזכר דברים נכוחים למבין וישרים לכל מוצאי דעת[1248].

ומחכמי הנוצרים יש מי שאמר שהגופים בזמן התחייה לא יהיו מורכבים מהפכים, אבל יהיו אויריין דקים וקלים. ומהם אמרו שהם יהיו מטבע הגשם השמימיי. ואת כולם ישא רוח[1249], שהפנה האמתית היא, שכמו שהיו האנשים בחייהם באותו גוף ובאותה נשמה – יחיה אותם הקב"ה וישיב אותם לזה העולם באותו אופן עצמו. האמנם איך יהיה זה, אחרוני חכמי הנוצרים אמרו שהקמים בתחייה יהיו המתים עצמם מפאת נפשותיהם, כי הדבר בצורתו הוא מה שהוא. אבל הגופים יהיו מהרכבה חדשה. וחלילה לנו שנקבל זה, כי אז תהיה זו הויה מחודשת או גלגול נפשות בגופים אחרים, לא תהיה תחיית המתים. ולכן כתב הגאון, שגוף האדם במותו באי זה אופן שימות בטבע או במקרה, יסודותיו לא ישובו אל כללות היסודות להתערב בכללותם. אבל אותם החלקים ישארו ביסודות רשומים ונפרדים שמורים להתרכב הגופות לעת התחייה, ובזה האופן יהיה גוף הקם הוא המת בעצמו. והוכיח הגאון בטענותיו, שכפי כמות היסודות דבר זה אי איפשרי בעצמו, שגופות בני אדם יתרכבו תמיד מחלקים חדשים מהיסודות, ואותם ישארו רשומים עד עת קץ[1250]. ויותר נאות ומתישב אצל השכל הוא, שנאמר שיחדש ויברא הקב"ה בזמן התחייה גופות כמו הראשונים בעצמם, כל אחד בכמותו ואיכותו ומזגו ותכונת איבריו, כמו שהיו בגופות הראשונים מהאנשים המיוחדים. כל אחד כפי

[1247] בשינויי כתיב.
[1248] לפי משלי ח, ט.
[1249] לפי ישעיה נז, יג.
[1250] לפי דניאל יא, לה.

מה שהיה בלי פחות ויתר, ויחולו בהם הנשמות שהיו בהם בראשונה. ולפי שהמידות והתכונות ימשכו אחרי המזגים, יחוייב שיהיו כמו הם בלי שינוי וחיוב כלל. ובהיות החומר ההוא כראשון בעצמו, והנפש שהיא ההבדל המיחד היא עצמה שהיתה שמה בראשונה, יצדק אומרו שישובו ויחיו המתים עצמם. וכמו שזכר הרב חסדאי ומדברי אבוחמד בספר "ההפלה" לקחו. וגם מלבד זה קבלו חכמינו זכרונם לברכה שיש עצם אחד בגלגלת האדם במקום חוט השדרה שלא יתעפש ולא יפסד בשום זמן, והוא יהיה נושא התחייה עם שווי הגוף בהרכבתו ומזגו וחלקיו.

ואחשוב אני שלזה ההמזג[1251] כוונו חכמינו זכרונם לברכה (כתובות קיא, ע"ב) באומרם, שעתיד הקב"ה להחיות בו את המתים, שנאמר (ישעיה כו, יט): "כי טל אורות טליך וארץ רפאים תפיל", שהיה דעתם שיוריד הקב"ה טל על הארץ יתערב בעפר, ובהתרכבותם והמזגם – יתהוו הגופות לתחייה, כאילו יהיה כוח הטל ההוא ככוח טפת זרע הזכר לתת הצורה, והעפר ישים בו הקב"ה הכנה וטבע חדש, שיהיה כזרע הנקבה להיות חומר לאותו גוף. ויהיה אם כן התהוות האנשים בזמן התחייה באותו אופן שנתהווה ונברא אדם הראשון בתחלת הבריאה. והשורש הזה העיר עליו השלם באומרו: "והמתים להחיות". רוצה לומר, כי אותם אשר מתו בעצם ואמת יחיו וישובו לעולם, לא החיים בגלות שיצאו ממנו, ולא שיבראו אנשים אחרים וגופים אחרים שעדיין לא היו, אבל שהמתים עצמם ישובו לחיים באותם הגופים, באותה הרכבה ומזג ותכונה ומראה ומדות ובנפש עצמה שהיתה לו קודם. ואמר: "להחיות", לפי שהם לא יחיו מעצמם ולא מדרך הטבע, אבל יחיה אותם הקב"ה בדרך נס, ולכן אמר: "להחיות". **והותרה השאלה הרביעית.**

השורש הרביעי – הוא באי זה זמן מזמני האדם יקומו בתחייה. כי מאחר שהיה הגוף האינושי משתנה תמיד מיום אל יום כפי המזונות היורדות עליו מחוץ, והמקרים המתחדשים עליו, ובפרט השתנות האדם מהילדות אל הנערות, ומשם אל הבחרות ואל ימי העמידה, ואל הזקנה ואל הישישות. וידוע שגוף הילד או הבחור ומזגו, אינו כגוף הזקן ומזגו. ראוי אם כן, שנדע באי זה מצב בהם יקומו האנשים בתחייה. אם בצביונם ובקומתן ובחרותם, או בזקנתם היורד על פי מדותם[1252], או באי זה אופן מאופני השנויים המתחדשים עליו תהיה תחייתו?

[1251] אותו חוט שדרה בגולגולת.
[1252] לפי תהילים קלג, ב.

ותהיה התשובה בזה, שבאותו אופן ומצב שהיה במותו יקום בתחייתו. עד שקבלו חכמינו זכרונם לברכה במומיהן שהיו בשעת המיתה יקומו. אמרו בפרק חלק (סנהדרין צא, ע"ב): ריש לקיש ראמי כתיב: "אז ידלג כאיל פסח" (ישעיה לה, ו). וכתיב "בם עור או פסח" (ירמיה לא, ח). הא כיצד עומדין במומן ומתרפאין? רצו בזה שתהיה התחייה בגופות באותו אופן ותכונה שהיו בעת המיתה, עד שאפילו המומין המקריים או הנמשכים אחר החומר יקומו עמהם. והיה זה, כדי שיהיו יותר ניכרים בהם, ולא לבד בעניני גופם אבל גם בלבושיהם. אמרו כן כדאיתא התם (סנהדרין צ, ע"ב): שאלה קליאופטרא מלכתא את רבי מאיר ואמרה: ליה ידענא דחיו שכבי דכתיב: "ויציצו מעיר כעשב הארץ" (תהילים עב, טז), אלא מאי היא כשהן ערומין עומדין או בלבושיהם עומדין? אמר לה קל וחומר מחטה שנקברת ערומה – יוצאת בכמה לבושים, צדיקים שנקברים בלבושיהם על אחת כמה וכמה. הנה ביארו, שגם באותם המלבושים שנקברו עמהם או בדומיהם בטבעם ומזגם ותכונתם יקומו, כדי שיהיו יותר נכרים בפרטיותם. ואיפשר לפרש הלבושים – על חומר האדם וגופו, כי הוא יקרא לבוש, כמו שאמר (איוב לח, יד): "תתהפך כחומר[1253] חותם ויתיצבו כמו לבוש". יהיה מה שיהיה אין מעצור ביד השם אשר ברא את העולם אחרי האפס הגמור לעשות כהנה וכהנה. ולהעיר על זה השורש אמר גם כן התנא: "והמתים להחיות". רצה לומר, כמו שהיו בעת מיתתם מהמזג מהתכונה מהימים מהמומים וגם מהמלבושים, עתיד הקב"ה להחיותם.

והשורש החמישי – הוא, כי מאחר שידענו שלא יקומו כל המתים, אבל קצתם וכמו שאמר (דניאל יב, ב): "ורבים מישני אדמת עפר יקיצו", מי ומי יהיו אם כן הקמים? היהיה זה במקרה ובהזדמן? או למה יקום האחד ולא יקום האחר? ולהשיב לזה אמר גם כן התנא: "והמתים להחיות". רצה לומר, שמשעת מיתתו של אדם נגזר עליו אם יקום בתחיה אם לא. כי הנה יקומו האנשים היותר רשומים בשלימות וכמו שאזכור. ואחשוב אני שעל זה אמר חזקיהו (ישעיה לח, יא): "אמרתי לא אראה יה יה בארץ החיים לא אביט אדם עוד עם יושבי חלד[1254]". כי באומרו: "לא אראה יה יה בארץ החיים" – כיון אל תענוג עולם הנשמות. ובאומרו "לא אביט אדם עוד עם יושבי חלד" – כיון אל תחיית המתים שיוסיף המת לשוב לעולם הזה ולהביט אל בני אדם. וכאילו אמר שבמותו בקיצור שנים כמו שאמר (שם שם, י): "בדמי ימי אלכה" – היה אליו אות ומופת אמתי? שלא יזכה לעונג הנפשיי שבעולם הנשמות ולא יקום עוד בתחייה.

[1253] בכתוב: "כחומר".
[1254] בכתוב: "חדל".

האמנם בהוסיפו יתעלה על ימיו כמו שאמר (ישעיה לח, טז): "יי' עליהם יחיו ולכן[1255] בהן חיי רוחי ותחלימני והחייני[1256]", אמר (שם שם, יט): "חי חי הוא יודך כמוני היום אב לבנים יודיע אל אמתך". רוצה לומר, שהיה מוחזק בעצמו שיקום בתחייה, ולזה אמר: "חי חי" שני פעמים לרמוז על חיי העולם הזה ועל התחייה, ושהוא יקום להודות ולהודיע גבורתו וללמדה – "אב לבנים", וכמו שיתבאר. ולהיות דבר גזור לפניו יתעלה, מי הוא הראוי לקום בתחייה כפי מעשיו בעולם הזה אמר המלאך לדניאל (דניאל יב, יג): "ואתה לך לקץ ותנוח ותעמוד[1257] לגורלך לקץ הימין". וזה ענין מאמרם זכרונם לברכה[1258] שהקב"ה מראה לצדיקים בעולם הזה מתן שכרן לעולם הבא. וכתב הרמב"ן בשער הגמול שזה נאמר על עולם תחיית המתים. וענין אותה הודעה אצלי, שהצדיק כפי מעשיו ידע וישכיל השכר המעותד עליו וידע אם הוא עתיד לתחייה אם לא. כי לא יוסיף ולא יגרע ממה שהכין לנפשו צדה לדרך בעולם הזה. ולזה גם כן כיון השלם באומרו: "והמתים להחיות", רצה לומר גזור הוא מלפניו יתעלה בשעת פטירת האדם – מי הוא הראוי להחיותו.

והשורש הששי – הוא בתכלית התחייה. אם כל דבר נעשה לתכלית כל שכן הפליאה העצומה ההיא, שיש לשואל שישאל ולמה תשוב הנפש אחרי היותה במחיצתה בשכרה, או בעונשה לחול שנית בגוף הנגוף אחרי צאתו ממנו?

והנה הרב הגדול באגרת התחייה לא מצא מענה לזה וכתב, שאין ראוי לבקש תכלית לפליאה הזאת כי אם רצונו יתברך. כמו שאין ראוי שנשאל בניסי משה רבינו עליו השלום, למה בחר יתברך שהיה[1259] הנס ההפך המטה נחש ולא ההפך האבן עוף או כדומה לזה. ומבואר הוא שטענת הרב בזה היא חלושה מאד. כי אחרי שידענו תכלית הנס בכללו שהיה כדי שיאמינו בו, לא תפול השאלה באופן הנס. רוצה לומר למה היה בדבר הזה ולא בזולתו, כי נשיבהו חדא מניהו נקט. אבל בנדון אשר לנו ראוי שנשאל ונחקור מה היה תכלית הפלא העצום הזה מתחיית המתים, שכבר מתו לא לבד מפרטיותו ואופן התחייה כי אם מכללות הנס וצורכו, כיון שלא יעשה יי' אלהים דבר בתכלית הזרות. והפלא אשר כזה כי אם לתכלית ידוע הכרחי ולצורך רב עצום. ולכן כתב הגאון ואליו נמשך הרמב"ן זכרונו לברכה, והרב חסדאי ושאר החכמים כולם, שיהיה

[1255] בכתוב: "לכל".
[1256] בכתוב: "והחיני".
[1257] בכתוב: "ותעמד".
[1258] ראה ילקוט שמעוני סימן שצה'.
[1259] סוף עמ' 283

התכלית בתחייה כדי לעמוד בדין על מעשיהם ולקבל שכר עליהם, לפי שהשכר האמתי ותכלית האדם האחרון אינו בעולם הנשמות, כי איך תסבול שורת הדין האלהי, שבהיות העובד הגוף והנפש בחבור יחד, תקבל הנפש לבדה שכר העבודה ההיא מבלי הגוף, אבל הוא שמור לזמן תחיית המתים בעולם הבא, שאז ישובו הנשמות להתקשר בגופיהן ויבואו לדין הגדול לפני השם שיעמוד לדין עמהם, לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו[1260].

וכבר הפלגתי אני החקירה[1262] בענין זה הדין הגדול. והנה אמת נכון הדבר[1261], שהוא יתעלה ישפוט תבל בצדק[1263]. אבל אני חושב שיהיה אותו דין על מעשה האדם כולם בעולם הזה. כי אם היה כן, היתה אם כן התחייה כוללת בהכרח לכל המין. ועוד שיהיה עוול גדול לאחר שכר המצוות כמה אלפים מהשנים עד זמן התחייה בהיות עונש העבירות לדעת הרבנים האלה ניתן לשעתו מיד לאחר המוות. וספיקות אחרים יתחייבו לדעתם. וביאור הדרוש הזה, רוצה לומר – מהו הדין ועל מה יהיה, אינו מזה המקום. ודי עתה שנקבל שאחד מתכליות התחייה הוא זה הדין. ועליו אמר מלאכי (מלאכי ג, טז-יט): "ויקשב יי' וישמע ויכתב ספר זכרון" וגו'; "והיו לי אמר יי' צבאות ליום אשר אני עושה סגולה וחמלתי עליהם כאשר יחמול איש על בנו העובד אותו ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע" וגו' כי הנה בא בוער כתנור"[1264] וגו' (מלאכי ג, יז-יט). הנה על הדין הזה אשר הוא תכלית התחייה אמר התנא: "והחיים לידון".

והנה זכר בזה המקום זה הדין, ולא זכר הדין אשר בעולם הזה ביום ראש השנה או כשיפטור האדם מן העולם, לפי שלא היתה כוונתו, הנה כי אם לבאר תחיית המתים בסיבותיו ומשיגיו. ולכן זכר הדין המיוחס אליה ולא שאר הדינים. **והותרה השאלה החמשית**.

והשורש השביעי – בדור האנשים אשר בימיהם תהיה תחיית המתים, מה יהיה ענינם. כי הנה חשבו אנשים כמו שזכרתי שיהיה מן ההכרח, שימותו כל האנשים קודם בתחייה, ויטענו על זה מפשט המשנה שאמרה (סנהדרין צ, ע"א): "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא". לדעתם שהעולם הבא הנאמר בדבריהם זכרונם לברכה, נאמר על תחיית המתים, ומה שאחריו וכמו שזכר הרב חסדאי. ואתה תדע, שהגאון בתשובת השאלה העשירית שעשה בענין התחייה מהדרוש הזה בפרט, השיב שדבר זה איננו

[1260] לפי ירמיה לב, יט.
[1261] לפי דברים יג, טו; יז, ד.
[1262] ככל הנראה בספרו 'צדק עולמים'.
[1263] לפי תהילים ט, ט.
[1264] בשינויי כתיב.

כתוב בתורה ולא רשום בקבלה, אבל נחלקו בו חכמים מדרך הסברא לדעות. מהם אמרו שימותו כל האנשים, כדי שיעמדו בתחייה וישוו לקדמונים שמתו וחיו. ומהם חשבו שהאנשים אשר בימיהם תהיה התחייה ואותם שיולדו בזמנה, לא ימותו עוד, אבל יובילם השם לעולם הגמול כאשר יוביל את המתים אשר חיו והקיצו, וסמכו זה למקרא (ישעיה כה, ח): "בלע המות לנצח". וקצתם אמרו שיחיו חיים ארוכים וימותו בסוף הישועה, ויקיצו ויכנסו לחיים הנצחיים, ונטה הגאון לדעת השלישי הזה והביא ראיה מכתוב (ישעיה סה, כב): "כימי העץ ימי עמי". רוצה לומר, שיחיו ת"ק שנה או ת"ר שנים, וכן כתוב "כי הנער בן מאה שנים ימות והחוטא בן מאה שנים יקולל[1265]" (שם שם, כ).

ואמנם דעתי הוא שהאנשים האלה שלמים הם אתנו, בנו דעתם על שהקמים בתחייה לא ימותו אבל יכנסו לעולם הבא, ושיהנו שם מזיו השכינה ויקבלו שמה שכר פעולותיהם בגוף ונפש. ומפני זה נשאו ונתנו בשאלה הזאת מדור האנשים אשר תהיה התחייה בימיהם. והילודים בזמן ההוא איך לא יזכו בנצחיות כאנשי התחייה, ואיך לא יהנו מזיו השכינה בשכר פעולותיהם בגוף ונפש בעולם הבא. ויתחייבו אליהם קושיות ופירוקים ודוחקים וזריות ולא כן אנכי עמדי[1266]. כי אם ששכר המצוות ועונש העבירות הוא בעולם הנשמות הרוחני, ושמה יהנו הנפשות מזיו השכינה לא בזמן התחייה. אמנם הקמים בה יהיו כשאר האנשים, ולא יבואו כי אם לעמוד בדין ולשאר התכליות אשר אבאר אשר ענינם כחיים הגשמיים האלה, וכפי זה אין אנו צריכין שימותו אנשי הדור ההוא כדי שישובו לחיות. כי הכונה האלהית תהיה לעשות המתים כחיים לא שיהיו החיים כמתים. ואם הדור ההוא בהיותם חיים יעמדו בדין ויראו את ישועת יי'[1267] ויכירו את כבודו ואת גדלו, למה ימותו מה עשו? ולמה יצטרכו לתחייה אם היו בחיים חייתם? ומה שאמרו במשנה: "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא" – על השכר הנפשיי בעולם הנשמות נאמר לא על תחיית המתים. וכמו שהוכחתי בפרק האחרון מ'ראש האמנה' אשר עשיתי, וייעודי הנביאים כימי העץ[1269] יהיה עמי והנער בן ק' שנה ימות[1268], הם ייעודים כוללים לכל האנשים אם הקמים בתחייה שיחיו חיים ארוכים. ואם שאר בני

[1265] בכתוב: "יקלל".
[1266] איוב ט, לה.
[1267] לפי שמות יד, יג.
[1268] לפי ישעיה סה, כ.
[1269] לפי ישעיה סה, כב.

אדם שיתנהגו בצרכי מחייתם כפי השכל ולא ישתלחו אל התאוות הגשמיות מקצרות החיים, ואם זה יראת יי' תוסיף חיים[1270].

הכלל העולה שהקמים בתחייה ואנשי אותו הדור החיים ישתתפו בענין הדין. ולכן להעיר על זה אמר השלם: "והמתים להחיות והחיים לידון". רצה לומר אלו ואלו המתים שיחיו והאנשים מאותו דור כולם יעמדו באותו דין הגדול.

והשורש השמיני – בתכלית אחר שימצא לדעתי בתחייה, לא שיערו אותו הראשונים. והוא כי ראיתי בספרי הנביאים שתהיה התחייה דבר המתייחס ומצרן[1271] לקבוץ הגליות, וכמו שאמר יואל (יואל ד, א-ב): "כי הנה בימים ההם ובעת ההיא אשר אשיב את שבות יהודה וירושלם וקבצתי את כל הגויים[1272] והורדתים אל עמק יהושפט ונשפטתי עמם שם על עמי ונחלתי ישראל אשר פזרו בגוים ואת ארצי חלקו". ואמר עוד (שם שם, יב): "יעורו ויעלו הגוים אל עמק יהושפט כי שם אשב לשפוט[1274] את כל הגוים סביב[1273]" וגו'. וכל שאר הנביאים הסכימו בזה וענינו, שהאל יתברך בזמן ההוא יושיע את עמו "ומחץ מכתו ירפא" (ישעיה ל, כו), ויגאלם ויביאם אל אדמתם ויכניע ויעניש את האויבים שרדפו אחרי בני ישראל ויחריבם. ולפי שיהיה עוול וחמס גדול שלא יראו הגאולה כי אם השרידים ההם אשר יחיו באותו זמן – "שנים שלשה גרגרים בראש אמיר" (שם יז, ו). ויתר העם שמתו בגלות ושמסרו נפשם על קדושת השם לא יאכלו בטובה ולא יראו בישועת יי'. וגם כן האומות, אם לא יקבלו העונש והגמול כפי מעשיהם הרעים כי אם אותם שיהיו חיים בזמן ההוא, יהיה חמס רב. כי שאר האויבים שכלונו הממונו ומתו בכבוד זרעם נכון לפניהם, לא ראו רעה ולא קבלו עונשם יהיו חוטאים נשכרים, עם היות שכל אחד מהם יקבל תגמולו בעולם הנשמות.

הנה לזה רצה הקב"ה לזכות את ישראל שבזמן התשועה יחיו המתים. והיה כצדיק כרשע[1275] בענין הגלות ושעבוד ישראל כמו שיתבאר, כדי שיראו כולם את ישועת יי' בגוף ונפש, ושהצדיקים שקוו את ישועת יי' ומתו באותה תוחלת ממושכה במחלת יי' לב לא תקותם בטלה, אבל בעיניהם יראו אותה. והגופים אשר יזובו מדוקרים[1276] על יי' ועל משיחו – יתענגו ברב שלום בשלוות ירושלים, וישישו אתה משוש כל המתאבלים

[1270] לפי משלי י, כז. בשינוי קל בכתוב: "יראת יהוה תוסיף ימים".
[1271] צמוד.
[1272] בכתוב: "הגוים".
[1273] לשון הכתוב: "מסביב".
[1274] בכתוב: "לשפט".
[1275] לפי כה, יח.
[1276] לפי איכה ד, ט.

עליה[1277]. והאויבים אשר שפכי דמים כמים, יקבלו עונשם בגוף ונפש לעיניהם מקום הרשע שמה המשפט[1279]. וזה גם כן אצלי תכלית עצמי בתחייה ומה יפו פעמי[1278] הגאון שכתב שתהיה התחייה בזמן קבוץ הגליות והתחלת הגאולה, עם היות שסבר שתהיה לצדיקים שבישראל בלבד כדי שיזכו בביאת הגואל. ולכן זכרוה הנביאים תמיד מצרנית דבקה אל קבוץ הגליות.

ויש לי על זה עדים נאמנים מן התורה, מן הנביאים ומן הכתובים:

מן התורה – מה שאמר אדוננו משה בשירת האזינו (דברים לב, לט-מג): "ראו עתה כי אני הוא ואין אלהים עמדי אני אמית ואחיה מחצתי ואני ארפא ואין מידי מציל כי אשא אל שמים ידי" וכו'; "ותאחז במשפט ידי אשיב נקם לצרי" וגו'; "מדם חלל... ושביה מראש פרעות אויב". וסוף הדברים: "הרנינו גוים עמו כי דם עבדיו יקום ונקם ישיב לצריו וכפר אדמתו עמו". כמו שפירשתי במקומו.

מן הנביאים – הנה ישעיהו עשה התלונה הזאת מהמתים בגלות באומרו (ישעיה כו, י): "יוחן[1281] רשע בל למד צדק בארץ נכוחות[1280] יעול ובל יראה גאות יי'". והיא פרשה ראוי מאד לעיין בה. וכוונתה אצלי שהנבואה העירתהו על ספק עצום, והוא, האם דבר ראוי והגון הוא שירוחם הרשע שהוא אדום, שלא קבל תורה וזהו: "בל למד צדק", ושהחריב את ארץ ישראל ועשה בה עוול וחמס, וזהו: "בארץ נכוחות יעול". וגם לא יודה ביכולת השם וכוחו, וזה: "ובל יראה גאות יי'". ואחר שאינו מודה במעלתך "יי' רמה ידך בל יחזיון" באופן ש"יחזו ויבושו קנאת עם" (שם שם, יא). רוצה לומר הקנאה שאתה מקנא על עמך וכזה "אף אש צריך תאכלם" (שם). רוצה לומר, כמו שאכל לנו כך יאכל אותם האש. ולפי שהנביאים כולם היו מתנבאים על ביאת המשיח וזמן הגאולה, אמר ישעיהו שבזה לא נחה דעתו, לפי שלא יראו אותה הצדיקים אשר כבר מתו והוא אומרו: "יי' תשפות[1282] שלום לנו" (שם שם, יב). רוצה לומר האמנתי יי' שתשפות שלום לנו שיבא המשיח, כי כל מעשינו מהצרות הבאות עלינו פעלת לנו ואינם במקרה. אבל עם כל זה ישאר ספק גדול והוא ש"בעלונו אדונים[1283] זולתך" (שם שם, יג), ועם כל תוקף הצרות לא עזבנו שם אלהינו אבל לבד בך נזכיר שמך, ומה תעשה למתים בתוך הגלות

[1277] לפי ישעיה סו, י.
[1278] לפי שיר השירים ז, ב.
[1279] לפי קהלת ג, טז.
[1280] בכתוב: "נכחות".
[1281] בכתוב: "יחן".
[1282] בכתוב: "תשפת".
[1283] בכתוב: "אדנים".

שלא יחיו ומתו בנפש מרה[1284], ומה יועיל ומה יתן הגאולה לרפאים שנהרגו על דבר כבוד שמך כיון שלא יקומו ולא יאכלו בטובה. ואתה "פקדת ותשמידם ותאבד כל זכר למו" (שם שם, טז), שנשמדו בהשגחתך הם וצאצאיהם לעיניהם ולאומות המרשיעות עשית בהפך "כי יספת לגוי יי'" בתוספת וכבוד והרחקת גבולם. והתנצל הנביא מזרות דבריו ותרעומתו באומרו: "יי' בצר פקדוך" וגו' (ישעיה כו, טז). ולכן באתהו התשובה אל תתרעם מענין המתים, כי ידוע תדע[1285] שיחיו מתיך ונבלתי יקומון (שם שם, יט), שהם הנהרגים על קדושת שמי ולכן אמר: "נבלתי" בכנוי, וזכר אופן התחייה באומרו כי על: "אורות טליך" וגו'. ולפי שהיה זה לזמן רחוק אמר אחרי זה: "לך עמי בא בחדריך וסגור[1286]" וגו' (שם שם, כ). והבטיחו שבזמן ההוא יפקוד על מלכי האדמה באדמה וזהו: "ביום ההוא יפקוד[1287] יי' בחרבו הקשה" וגו' (ישעיה כז, א). וסוף הפרשה: "והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול ובא האובדים[1288]" וגו' (שם שם, יג). הנה התבאר מהפרשה הזו אמתת מה שהנחתי וכבר פירשתיה בשלמות גדול בפירושי לספר ישעיהו.

והעד הג' – דעת שפתיו ברור מללו[1289] הוא דניאל עליו השלום. כי אחר שזכר בסוף ספרו שיתנגח מלך הנגב וישתער מלך הצפון, ושתהיה עת צרה אמר (דניאל יב, א): "ובעת ההיא ימלט עמך כל הנמצא כתוב בספר". רצה לומר, שאז יתמלטו ישראל מהגלות אותם שיהיו חיים באותו דור, כי זהו כל הנמצא כתוב בספר שהוא ספר החיים. ולפי שלא יאמר דניאל וכי על אותם המעטים הנשארים בגלות עם עני ודל[1290] תהיה התשועה הודיעו המלאך מיד ש"רבים מישני אדמת עפר יקיצו" (שם יב, ב), אם לראות ולהתענג בתשועת יי', וזהו אלה לחיי עולם ואלה לקבל עונש על אשר הרעו את ישראל, וזהו: "אלה לחרפות ולדראון[1291] עולם" (שם).

וכבר נבא יחזקאל גם כן בפרק "היתה עלי יד יי'" (יחזקאל לז, א) – על תחיית העצמות. וחלקו בפרק חלק (סנהדרין נב, ע"ב) אם היה הדבר משל או אם קרה כן שיחיו אותם מתי יחזקאל. והנה אם היה הדבר כפשוטו, הנה הנביא נתן תכלית התחיה ההיא באומרו (יחזקאל לז, יא): "העצמות האלה כל בית ישראל המה הנה אומרים[1292] יבשו עצמותינו

[1284] לפי איוב כא, כה.
[1285] לפי בראשית טו, יג.
[1286] בכתוב: "סגר".
[1287] בכתוב: "יפקד".
[1288] בכתוב: "האבדים".
[1289] לפי איוב לג, ג.
[1290] לפי צפניה ג, יב.
[1291] בכתוב: "לדראון".
[1292] בכתוב: "אמרים".

ואבדה תקותנו נגזרנו לנו". שהיו אותם המתים אומרים במיתתם אבדה תקותנו, והודיעו יתברך שיקומו בתחייה מקברותיהם ויחיו. והיה סוף התחייה ההיא אומרו (שם שם, יד): "וידעתם כי אני יי' דברתי ועשיתי", ואם נאמר שהיה הדבר משל עדיין ישאר לדעת מה הוא הנמשל. כי הנה המפרשים כולם פירשוהו על היותו משל לאנשי הגלות שיוציאם הקב"ה ממנו. ואני כבר כתבתי ב'צדק עולמים' והוכחתי מסגנון הפרשיות וסדרם שאינו כן, אבל שיהיה המשל לתחיית המתים העתידה, ולכן אמר על המתים ההם. הנה הם אומרים: "יבושו עצמותנו ואבדה תקותנו", וייעד הנביא שבזמן הגאולה יקומו מקברותיהם ויחיו ויראו וידעו ישועת יי', שהידיעה ההיא כגאולה ותשועת יי' הוא התכלית בתחייתם, והוא אומרו: "הנה אני פותח את קברותיכם והעלתי אתכם... אל אדמת ישראל וידעתם כי אני יי' בפתחי את קברותיכם" וגו' (יחזקאל לז, יב-יג).

הנה על הידיעה ההיא שידעו המתים אמר רבי אלעזר הקפר: "לידון, לידע", שהידיעה ההיא היא תכלית אותה תחייה.

השורש התשיעי, שהמתים בתחייה יכירו אנשי ביתם וקרוביהם מדור החיים, כי להיות ההיכרה מפעל החושים והכוחות הגשמיות, הנה כשישובו לעולם בגופם ונפשם תושלם הכרתם. כי הנה מפני זה קבלו חכמינו זכרונם לברכה (סנהדרין צא, ע"ב), שיקומו עם מומיהן כדי שיהיו יותר ניכרים.

וכבר נמצא לזה עדות בדברי הנביאים. כי הנה מלאכי אמר (מלאכי ג, כג-כד): "הנה אנכי שולח[1293] לכם את אליהו הנביא לפני בוא יום יי' הגדול והנורא והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם". ואיך ישובו לב אבות על בנים וכו' אם לא יכירו אלו את אלו? וממה שכתוב בסוף ספר יחזקאל בחלוקת הארץ (יחזקאל מז), יתחייב שיחובר כל אדם אל שבטו ואיש אל משפחתו, וכל העם איש על מקומו יבא בשלום[1294], ואין מקום לזה כולו אם לא בהכרתם. ואחר שתדע תכלית אחר שיש בתחייה יתבאר בשורש העשירי הבא, אחר זה תבין הכרח אמונת השורש הזה.

ואמר הנביא גם כן מעיר על זה והקימונו עליו שבעה רועים ושמונה נסיכי אדם (מיכה ה, ד). וחכמינו זכרונם לברכה (סוכה נב, ע"ב) שאלו מי הם הרועים, ואמרו: קבלנו דוד באמצע, שת חנוך מתושלח לימינו, אברהם יעקב ומשה משמאלו. ושאלו עוד על השמונה נסיכים מי הם, ואמרו קבלנו ישי שאול שמואל עמוס צפניה חזקיה אליהו ומשיח. ואמנם מה כיונו באלה הפרטים? ולמה זכרו שמואל עמוס וצפניה מבין כל שאר

[1293] בכתוב: "שלח".
[1294] לפי שמות יח, כג.

הנביאים וישי מבין כל שאר חסידי הדורות? הנה אינו אלא ממה שיאות ביאורו במקום הזה, וכבר חקרתי עליו במאמר הנזכר[1295].

הנה אם כן השורש הזה הוא אמתי בעצמו, שהקמים בתחייה יכירו אלו את אלו. ואל זה השורש כיון גם כן התנא באומרו: "לידע".

והשורש העשירי – הוא בתכלית אחר אשר יכוין בתחלה. לדעתי שיערו בענינו הראשונים גם כן, והוא שלהיות כל עמי הארץ בארצותם לגוייהם בעלי אמונות משובשות, ודתיהם שונות מדומות כוזבות ואת דתי המלך יי' צבאות אינם עושים[1296], אלו יכחישו אלהותו וייחסו אותו לשמש או לירח, או לכל צבא השמים, או לאחד מן הנבראים. ומהם יכחישו בריאת העולם וחדושו, וכן אמונת תחיית המתים וביאת הגואל. ומהם יכחישו ידיעתו בפרטים. ומהם יכחישו השגחתו ומשפטו בשכר ובעונש, כמו שהיו רוב הפילוסופים ומעמי הגוים שכולם איש לדרכו פנו[1297]. ומהם עובדים צלמים למעשה ידיהם השתחוו באופן שכל יושבי תבל ושוכני ארץ[1298], ורוב המין האינושי יכללותו סריס מן[1299] הדרך המכוון בבריאתו ומחטיאים התכלית האמתי, שבעבורו נוצרו. ויען וביען לא תהיה פעולת השם במין האינושי לריק ובריאתו לבטלה, כיון שכל הנקרא בשמו לכבודו בראו, ראה הקב"ה בחכמתו העליונה שעת לעשות[1300] לעולם ולבני אדם כולם, חסד ואמת להורות לפניהם את הדרך ילכו בה, ואת המעשה אשר יעשון באופן שיתמו חטאים מן הארץ[1302] וכל עולה קפצה פיה[1301] והאלילים כרות יכרתון[1303], ולא יהיו בני אדם עוד מכלים ימיהם ברע ושנותיהם בבהלה, אבל יכירו וידעו כל יושבי תבל כי ליי' המלוכה ומושל בגוים[1304]. ויקבע בנפשותם אמתת אלהותו ואמונותיו, באופן שיגיעו אל התכלית שבעבורו נבראו. ואולם בעבור זה בריאה יברא יי' חדשה בארץ[1305] להחיות המתים, שכבר מתו מהם צדיקים גמורים נביאים חכמי הדורות הנקובים בשמות הנודעים לבני אדם. ומהם רשעים מלכים קיסרים גדולי עולם וגם החדשים, שמקרוב מתו שכל רואיהם יכירום. וזה כולו כדי שכולם פה

[1295] בספרו 'צדק עולמים'.
[1296] לפי אסתר ג, ח.
[1297] לפי ישעיה נג, ו.
[1298] לפי ישעיה יח, ג.
[1299] לפי קהלת רבה פר' י'.
[1300] לפי תהילים קיט, קכו.
[1301] לפי תהילים קז, מב.
[1302] לפי תהילים קד, לה.
[1303] לפי "עלינו לשבח".
[1304] לפי "עלינו לשבח".
[1305] לפי ירמיה לא, כא.

אחד יעידון ויגידון: "יי' הוא האלהים יי' הוא האלהים" (מלכים א' יח, לט); "יי' אחד ושמו אחד" (זכריה יד, ט). אך שקר נחלו אבותינו הבל ואין בם מועיל, ומשה אמת ותורתו אמת. וכאשר יראו בני אדם אבותיהם ואבות אבותיהם אחיהם ובניהם, שכבר מתו והנביאים והחכמים אשר שמעו את שמעם בארצותם קמים מקברותיהם, וכולם כרוזא קורא בחיל מגידים ומפרסמים שכר עולם הנשמות לצדיקים ועונש הרשעים והכופרים, ויבארו האמת האלהי ושגעונות האנשים ופתויים בעניניהם המדומים לא לעזר ולא להועיל, הנה אז בלי ספק תתפרסם בעולם אמונת אלהותו יתברך ואמתת תורתו, ויתפעלו לבות בני אדם בדבר הנורא ההוא, ויעזבו אליליהם ושקרי דתם, כי יראו בעיניהם מעשה יי' כי נורא הוא[1306], והמתים הקמים מקבריהם מגידים ומגלים האמת לעיני הכל. גם כי יקומו מניחי דתותיהם ועין בעין יראו הקדושים אשר האמינו בהם, והם עצמם יגידו לא יכחדו, כי דבריהם משאות שוא ומדוחים[1307]. אין ספק כי בזה ישוב כל העם אחרי יי', ולא יוסיפו עוד לחטוא, ולא ילכו אחרי ההבל ולא להלחם ולהרע אלו לאלו, כי רוב בני אדם אשר יהיו בימים ההם יהיו מאותם הקמים בתחייה, שיהיו אנשי שלום ואמת ותמלא הארץ דעה את יי'[1308] ויפחדו מעונשו. וגם שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב[1309], כי יתאחדו האומות כולם באמתת האמונה האלהית. זהו תכלית האמתי והגדול שבתכליות תחיית המתים. וזהו "יום יי' הגדול והנורא" (מלאכי ג, כג), שאמר עמוס (עמוס ה, יח): "הוי המתאוים את יום יי' למה זה לכם יום יי' חשך[1310] ולא אור". וצפניה אמר (צפניה א, יד-טז): "קול יום יי' מר צורח שם גבור יום עברה היום ההוא יום צרה ומצוקה יום שואה ומשואה יום חשך ואפלה יום ענן וערפל יום שופר ותרועה"[1311]. לפי שבמקום המתים מקברותיהם וחדוש האמונות והדעות בכללות, העולם יהיה בלבול גדול, אבל גדול וצום ובכי ומספד[1312], בראות כל אדם עונש קרוביו ואוהביו והפסד עמו ודתו. ועליו אמר ישעיהו בסופו (ישעיה סו, כג): "ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים[1313] בי כי תולעתם לא תמות ואשם לא תכבה והיו דראון לכל בשר". ובסיבת זה אמר שמדי חודש בחודשו ומדי שבת בשבתו יבא כל בשר להשתחוות לפניו

[1306] לפי שמות לד, י.
[1307] לפי איכה.
[1308] לפי ישעיה יא, ט.
[1309] לפי צפניה ג, יג.
[1310] בכתוב: "הוא חשך".
[1311] בשינויי כתיב.
[1312] לפי אסתר ד, ג.
[1313] בכתוב: "הפשעים".

(שם שם, כג). ועליו אמר מלאכי (מלאכי ג, יט-כ): "כי הנה היום בא בוער[1314] כתנור והיו כל זדים וכל עושי רשעה קש וגו'. וזרחה לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא בכנפיה". **ולפי** שבזמן ההוא[1315] בביטול הדתות הכוזבות תתגדל ותתקדש תורת משה, לכן סמך אליו "זכרו תורת משה עבדי" וגו' (שם שם כג). ולפי שכל זה רומז לענין תחיית המתים כמו שאמר (שם שם, יח): "ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע בין עובד[1316] אלהים לאשר לא עבדו", שהם הקמים בזמן התחייה. לכן אמר: "הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא לפני בוא יום יי' הגדול והנורא" (שם שם, כג), כי הוא יהיה ראש וקציין[1317] לקמים בתחייה. ולפי שישובו בני אדם מאמונותיהם אמר: "והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם" (שם שם, כד). והטיבו אשר דברו להיות הדבר נורא הזה באלף הו'. כי כמו שנברא אדם הראשון ביום הששי, ולא היה בעולם כי אם אדם אחד ואמונה אחת בלי חלוק, כך תתפרסם אמתת אמונתו ותתאחד בפי כל בשר באלף הו' קודם חורבן העולם. ולזה רמז באומרו: "פן אבוא והכתי את הארץ חרם" (שם). ועל זה היה אומר חזקיהו[1318]: "חי חי הוא יודך כמוני היום אב לבנים יודיע את אמתך". רוצה לומר, שיקום אז בתחייה ויפרסם אמתת אמונתו וכאשר תדע זה יפתחו אליך שערים גדולות מהנבואות שנסתפקו אלי זה ימים רבים, אם מה שניבא ישעיהו בתחלת ספרו (ישעיה ב, ב): "והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית יי' בראש ההרים", שייעד הנביא שם שעמים רבים וגויי האומות יתעוררו מעצמם, לאמר: "לכו ונעלה אל הר יי' ואל בית אלהי יעקב ויורנו מדרכיו ונלכה באורוחתיו[1319] כי מציון תצא תורה" וגו' (מיכה ד, ב). ושיתבטלו המלחמות מהעולם כמו שאמר (ישעיה ב, ד): "לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה". ושיעזבו האלילים כמו שאמר: "ביום ההוא ישליך האדם את אלילי כספו" (שם שם, כ). ושיחבאו בני אדם את עצמם במערות צורים ובמחילות עפר מפני פחד יי' ושיוסר מלבם כל גאה וגאון ודרך רע[1320], כמו שאמר (ישעיה ב, ט): "וישח אדם וישפל איש". וגם ממשלת המלכים ורוממות שרי האדמה ישלחו מעליהם כמו שאמר: (שם שם, יז): "ושח גבהות האדם ושפל רום אנשים ונשגב יי' לבדו ביום ההוא", מסכים למה שנאמר במוסף ראש השנה – "על כן נקוה לך יי' אלהינו לראות מהרה בתפארת

[1314] בכתוב: "בער".
[1315] זמן התחייה.
[1316] בכתוב: "עבד".
[1317] לפי שופטים יא, ו.
[1318] נמצא בישעיה לח, יט.
[1319] בכתוב: "מארחתיו"
[1320] לפי משלי ח, יג.

עוזך וכו', ולהעביר גלולים מן הארץ לתקן עולם במלכות שדי, וכל בני בשר יקראו בשמך ויקבלו כולם את עול מלכותך וכו' כי המלכות שלך היא" וכו'.

ומי יתן ידעתי איך יבואו בני אדם כולם בארצותם לגויהם לכל הדברים הזרים האלה. גם תראה פרשה אחרת: "הוי ארץ צלצל כנפים מעבר לנהרי כוש השולח[1321] בים צירים" וגו' (ישעיה יח, א-ב). ואמר על זה: כל יושבי תבל ושוכני ארץ כנשוא נס הרים תראו וכתקוע שופר תשמעו (שם שם, ג). והנה הגוים אשר מעבר לנהרי כוש, שהם השחורים לא היו ביניהם יהודים מעולם, ולא שמעו את שמעם, ולא ידעו דבר מתורת משה, ואיך ישלחו "מלאכים קלים אל גוי ממושך[1322] ומורט" (שם שם, ב), שהוא ישראל. ומה יהיה ענין אומרו: "כנשוא[1323] נס הרים תראו" (שם שם, ג). האם יעלה על הדעת שהנס אשר ישימו בהר ציון או באיזה מקום שיהיה, או השופר שיתקע שמה יראו וישמעו אותו "כל יושבי תבל ושוכני ארץ". ופרשת מכנף הארץ זמירות שמענו אמר: רועה התרועעה הארץ פור התפוררה ארץ וגו' (ישעיה כד, טז;יט); "והיה ביום ההוא יפקוד יי' על צבא המרום במרום ועל מלכי האדמה באדמה ואספו אספה אסיר על בור וסגרו על מסגר ומרוב ימים יפקדו"[1324] (שם כא-גב). ולמה 'התרועעה' ו'התפוררה' הארץ מעצמה? ומהו הבור אסיריו 'מרוב ימים יפקדו'? כי עם היות שנוכל לפרשו כל גלות, הנה אמתת הפרשיות יורה שלא נאמר כי אם על תחיית המתים.

ראה גם כן דברי ירמיהו שאמר מדבר על הזמן הזה (ירמיה לא, לג): "ולא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לאמר דעו את יי' כי כלם[1325] ידעו אותי למקטנם ועד גדולם נאם יי'". ואיך יהיה זה שישתלמו האנשים כולם בידיעה מבלי למוד שילמד אדם את חבירו, ושכולם ידעו את השם הקטנים עם הגדולים? גם מאמר ישעיהו (ישעיה מט, יח): "שאי סביב עיניך וראי כלם נקבצו באו לך" וכו' "כי חרבותיך ושוממותיך וארץ הריסותך כי עתה תצרי מיושב ורחקו מבלעיך"[1326] (שם שם, יט); "עוד יאמרו באזניך בני שכליך צר לי המקום גשה לי ואשבה. ואמרת בלבבך מי ילד את אלה ואני שכולה וגלמודה וגו' ואלה מי גדל הן אני נשארתי לבדי אלה איפה הם".(שם כ-כא). והפסוקים האלה אם היה שיפורשו על אנשי הגלות, אין ספק שאי אפשר שיצדק, כי כבר נטמעטנו ונשארנו מעט מהרבה, ומאין יבא הריבוי הזה? גם אומרו (ישעיה מט, כב-כג): "הנה אשא אל

[1321] בכתוב: "השלח".
[1322] לפי ישעיה יח, ב.
[1323] בכתוב: "כנשא".
[1324] בשינויי כתיב.
[1325] בכתוב: "כולם".
[1326] בשינויי כתיב.

גוים ידי ואל עמים ארים נסי וגו' והיו מלכים אומניך[1328] ושרותיהם מניקותיך[1327] אפים ארץ ישתחוו לך". איך יסבול השכל שיהיה זה ובאי זה אופן יוכל להתקיים? גם אומרו (שם יא, ט): "לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ דעה את יי' כמים לים מכסים". היתכן שהידיעה ההיא תבא מעצמה על כל לבות בני אדם כחכם כסכל. גם כן תמצא בנבואות שבזמן ההוא יתבטל יצר הרע מלבות בני אדם. אמר ירמיהו (ירמיה לב, מ): "ואת יראתי אתן בלבכם[1329] ולבלתי סור מעלי". ואמר עוד (יחזקאל לו, כו): "והסירותי[1330] את לב האבן מבשרכם". ואיך יהיה זה? האם תתבטל הבחירה או ישתנו מזגי בני אדם? גם יחזקאל הנביא ניבא (שם שם, כג): והקימותי עליהם רועה אחד ורעה אתהם את עבדי דוד הוא ירעה אותם והוא יהיה להם לרועה ואני יי' אהיה להם לאלהים ועבדי דוד נשיא בתוכם אני יי' דברתי. האם נפרש דוד על משיח?

והנה ישעיהו לא קראו כי אם "חוטר[1331] מגזע ישי" (ישעיה יא, א). ואיך יאמר את עבדי דוד? גם יואל אמר (יואל ג, א): אשפוך את רוחי על כל בשר ונבאו בניכם ובנותיכם זקניכם חלומות יחלומון בחוריכם חזיונות יראו. ואיך יהיה איפשר שכולם יהיו מוכנים לנבואה? וצפניה אמר דברים מבהילים כל בעל שכל (צפניה ג, ח-ט): "לכן חכו לי נאם יי' ליום קומי לעד כי משפטי לאסוף גוים לקבצי ממלכות לשפך עליהם זעמי כל חרון אפי, כי באש קנאתי תאכל כל הארץ כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם יי' לעבדו שכם אחד. מעבר לנהרי כוש עתרי בת פוצי יובילון מנחתי"[1332]. ואיך יתכן ויסבול הדעת האינושי שכל עמי הגוים בכל קצוות הארץ יהפכו כולם בשפה ברורה לקרוא כולם בשם יי'? ומאין ידעו לשון הקודש והשם המפורש כל אומות העולם בכללו? ואיך יפלו כולם במופתי הייחוד ובידיעת השמות הקדושים? עד שאמר הנביא (זכריה יד, ט): "ביום ההוא יהיה יי' אחד ושמו אחד", כלומר שכל האומות יתאחדו באמונת השם יתברך והתאחדותו ושם אלהים אחרים לא יזכירו, כי אם שמו המיוחד. גם שמעבר לנהרי כוש שלא עבר שם יהודי מעולם אותה אומה הנקראת: "עתרי בת פוצי" – יובילון מנחה לשם יתברך.

[1327] בכתוב: "מיניקותיך".
[1328] בכתוב: "אמניך".
[1329] בכתוב: "בלבבם".
[1330] בכתוב: "והסרתי".
[1331] בכתוב: "חטר".
[1332] בשינויי כתיב.
[1333] בכתוב: "לשנות".

וזכריה אמר (זכריה ח, כג): "בימים ההמה אשר יחזיקו עשרה אנשים מכל לשונות[1333] הגוים והחזיקו בכנף איש יהודי לאמר נלכה עמכם כי שמענו אלהים עמכם". הגידה לי מי השמיעם כזאת עתה ולא קודם לכן, עד שאמר בסוף נבואתו (שם יד, טז): שכל הנותר מכל הגוים יעלו מידי שנה בשנה להשתחוות למלך יי' צבאות ולחג את חג הסכות. כל יודעי דעת ומביני מדע הביטו וראו אם יסבול השכל הישר, שכל האומות והלשונות בכל מחוזות היישוב בהיותם מתחלפים ומתנגדים בטבעם בלשונם במזגם ומנהגם, יבואו להסכים באמונה אחת, וכל שכן באיים הרחוקים אשר לא שמעו את שמע יי', איככה יכירו וידעו כל יושבי תבל[1335], כי לו תכרע כל ברך תשבע כל לשון[1334], ויהיו הדברים הזרים והרחוקים מכל מושכל אשר מייעדו הנביאים עליהם.

הנה יי' עושה ארובות[1337] ניסים ונפלאות בשמים ובארץ היהיה כדבר הזה[1336], והלא במצרים עשה מופתים רבים "ויאמינו העם ביי' ובמשה עבדו" (שמות טו, לא), ולא שבו המצרים לאמונת השם, וגם ישראל היום היו מהם מאמינים ומחר היו מהרהרים. האם נאמר שהשם יתברך על דרך נס יתן בלבות בני אדם הידיעה וההשכלה האלהית, מבלי למודה והזכרת שמו בשפה ברורה מבלי למוד בכל ארץ מושבותיהם ואקלימיהם, ושבדרך נס ישנה טבעם החומרי ויסיר מהם הקנאה והתאוה והכבוד? הנה בזה תבטל הבחירה וישתנה טבע סדרי מעשה בראשית בכללם. והם דברים רחוקים מאד מן הלב.

אבל אמתת כל זה הוא אשר דברתי אליך. שרצה הקב"ה לזכות המין האינושי בכללו ולהיישירו להשגת תכליתו אשר הוא הכרת בוראו ואמונת אלהותו, ולא היה מקום לזה כי אם בשיחיו המתים ובכל מחוז ומחוז פלך ופלך יקומו בגופיהם כאשר היו בחיים, אם האבות האחים והבנים והקרובים מדור החיים בימים ההם. ואם מהקדמונים החכמים הנביאים השלמים והיותר רשומים שהיו בעמם ובדתם, כדי שהמה יפרסמו בעולם אמתת השם יתברך ותורתו וענין העולם הרוחני והשגתו שכרו ועונשו, וגם הם בתחייתם יקבלו עונשם לעיני בני אדם כמו שאמר (ישעיה סו, כד): "ויצאו וראו בפגרי האנשים... כי תולעתם לא תמות ואשם לא תכבה". ובזה ישתממו בני אדם וכולם כאחד יודו באמת ואז יאמרו: "לכו ונעלה אל הר יי'... כי מציון תצא תורה" וגו' (שם ב, ג) ולא ילמדו עוד מלחמה ולא יהיה בלבם גאה וגאון[1338] וישליכו את אליליהם, ולא יעבדו עוד לבשר

[1334] לפי תפלת "עלינו לשבח".
[1335] לפי ישעיה יח, ג.
[1336] לפי שם.
[1337] לפי מלכים ב' ז, ב; ז, יט.
[1338] לפי משלי ח, יג.

ודם, כי יבאו כולם בקבלת מלכות שמים. וגם בארץ צלצל כנפים[1339] יסכימו בזה על ידי מתיהם הקמים בתחייה, כי זהו הנס שיראו והשופר שישמעו. רוצה לומר תחיית המתים, שהוא הנס העצום ושמיעת דבריהם. ועל זה אמר הנביא (שם נב, ח): "קול צופיך[1340] נשאו קול יחדו ירננו", שהם הנביאים אשר יקומו בתחייה. וכן דרשו בפרק חלק (סנהדרין צא, ע"ב). ועל פתיחת הקברים אמר (ישעיה כד, יט): רועה התרועעה הארץ פור התפוררה הארץ, והם אשר נאספו בבור וסגרו על מסגר ומרוב ימים יפקדו לתחייה. ולפי שיהיה למודם ממה שיראו וישמעו מהמתים, לכן היה שלא ילמדו איש את רעהו, רוצה לומר מהחיים, כי כולם ידעו את יי' באמצעות התחייה מקטנם ועד גדלם. **ומאלה** הקמים אמר (ישעיה מט, יח): "שאי סביב עיניך וראי כלם נקבצו באו לך", ומהם ימלאו הארצות החרבות והשוממות ועליהם תהיה התמיהה – "מי ילד לי את אלה" (ישעיה מט, כא). לפי שבהיות בני הגלות במיעוט מופלג יתרבו עם הקמים מהם בתחייה ומה טוב אומרו: "ואלה מי גדל ... ואלה איפה הם" (שם), כי זה כולו יצדק על המתים שיחיו בצביונם וקומתם ולא היו נראים בעולם. ומסיבתם המלכים והמלכות – "אפים ארץ ישתחוו" (שם שם כג). ובזה הדרך תמלא הארץ דעה את[1341] יי' ויוסר לב האבן[1342], לא שתתבטל הבחירה כי אם שיכנע לבבם הערל במה שיראו. ולכן יצדק שיהיה דוד נשיא ורועה, כי גם הוא יקום בתחייה ותתרבה הנבואה, לפי שיקומו הנביאים והנפשות כולם ישתלמו כל כך שכלל האנשים יהיו מוכנים לנבואה, ומפי המתים ילמדו כל האומות לקרוא בשם יי'. כי עם היות שלא ידעו התורה והלשון, הנה זה השם בלבד ילמדו לקרוא ולומר בקולות וברקים[1343] יי' אחד יי' אחד. ולכן יחזיקו עשרה אנשים בכנף איש יהודי (זכריה ח, כג), לאמר כי שמענו אלהים עמכם, כי שמעו זה מפי המתים שחיו ויעלו מדי שנה בשנה להשתחוות למלך יי' צבאות, כי תהיה ליי' המלוכה בהחלט על כל הארץ. ועל זה עצמו אמר דוד המלך עליו השלום (תהילים קכו, א-ב): "בשוב יי' את שיבת ציון היינו כחולמים[1344] אז ימלא שחוק פינו וכו' אז יאמרו בגוים הגדיל יי' לעשות עם אלה". רוצה לומר, כי בזמן קבוץ גליות שאז תהיה התחייה – נהיה כאילו היינו חולמים וישנים בקברים לא מתים, ואז תתפרסם בגוים אמתת האמונה ו"יאמרו הגדיל יי' לעשות עם אלה".

[1339] לפי ישעיה יח, א.
[1340] בכתוב: "צפיך".
[1341] לפי ישעיה יא, ט.
[1342] לפי יחזקאל לו, כו.
[1343] לפי שמות יט, טז.
[1344] בכתוב: "כחלמים".

הנה אם כן על התכלית הגדול והעצום הזה כיון התנא השלם באומרו בספרו תכלית התחייה "ולהודיע ולהודע". רצה לומר, שיקומו המתים, כדי להודיע לבני אדם וכדי שיהיה ידוע בכל העולם שהוא האל, רוצה לומר ואין עוד מלבדו על דרך יי' הוא האלהים[1345]. הוא היוצר, רוצה לומר העושה הפליאה ההיא מתחיית המתים שנקרא בייחוד יצירה. הוא הבורא, רוצה לומר הוא אשר ברא העולם וחדשו אחר האפס. הוא המבין, רוצה לומר היודע פרטי בני אדם וכל אשר הוא עושה עד שהוא העד בכל פרטי מעשיו ואינו צריך לעד אחר. הוא הדיין, רוצה לומר המשגיח משכיר ומעניש. וידוע שבאלה הדברים והפנות בפרט היו הטעיות והכפירות בבני אדם, אם בתת האלהות לזולתו, ואם בהכחישם פנת התחייה ואם בהכחשת חדוש העולם והידיעה הפרטית האלהית והשגחתו בשפלים. **והותרו השאלות ששית ושביעית.**

והשורש הי"א – בפועל התחייה. ואתה תדע שכבר היו מחכמי אומות הקדומים המתעסקים בחכמת התכונה, שלא ראו אור התורה שחשבו שהפועל לתחיית המתים היא המערכה. כי הנה יתחברו בזמן מהזמנים חבורים ומהלכים מהכוכבים והמזלות, שיחייבו שתפסד ההויה הטבעית בכללה ושתשוב למציאותה כראשונה. ומחכמי הודו אמרו בזה דעות זרות. מהם שמו ימי העולם ארבעת אלפי אלפים ושלוש מאות ועשרים אלפי שנה, שבכלליות הימים האלה יוכלו לצאת לפועל הדברים שהיו בכוח מתחלת הבריאה, ואז יהיו חוזרין הכוכבים כולם לעמוד על הנקודה ההיא אשר נבראו בה. ומהם אמרו שיהיו ימות שלושים ושש אלף שנה אשר בהם הכוכבים המיושבים מקיפים כל הרקיע וחוזרין לחלק אשר ממנו התחילו. ומהם אמרו שהם מ"ט אלף שנה, כפי שבעת הכוכבים הנבוכים שכל אחד מושל בעולם ז' אלפים שנה. ומהם אמרו שיהיו ימות העולם שבעת אלפים שנה כענין שבעת הכוכבים שכל אחד מושל בעולם אלף שנה. והאלף השביעי אשר בממשלת שבתאי יהיו כל היצורים נפסדים ואובדים, עד שיצא הגורל מממשלתו וישוב לממשלת צדק שהוא באלף הח', ואז יהיה העולם מתחדש כאשר מקדם וכמו שהביא זכרון אלה הדעות הראשונים אשר מפאת מזלות הרקיע הם מיוסדים על קו תהו ואבני בהו[1346] כפי שורשי החכמה ההיא. וגם הדעות הנתלים בשעה כוכבי לכת אינם מחוייבים כפי שורשיהם והם כולם דמויים, ואין ספק שכל זה קרה לאנשים האלה, לפי שקיימו וקבלו מהדורות הראשונים התחייה העתידה להיות. ולכן בקשו לזה דרכים ואורחות עקלקלות[1347]. וגם לדבריהם לא תהיה התחייה כי אם

[1345] לפי דברים ד, לה.
[1346] לפי ישעיה לד, יא.
[1347] לפי שופטים ה, ו.

בדרך הוייה בהמשך הזמן כאשר היתה מתחלת הבריאה עד פה, כפי סדורי הגרמים השמימיים ותנועותיהם. לא כאלה חלק יעקב ותורה ציוה לנו משה כי אם שבהיות העולם הזה ביישובו וטבעו יחיו המתים, שכבר מתו וישובו בפרטיותם בגוף ונפש, אל החיים האלה כולם בבת אחת, ויתחברו הקמים בתחייה אל אנשי העולם המיושב.

והפליאה הזאת אין ספק שהיא בענינה דומה בכללות הקמים יחד בזמן אחד אל הווית אדם הראשון ובריאתו. כי כמו שהוא נוצר עפר מן האדמה ויפח באפו נשמת חיים[1348] ונולד בדעתו ובצביונו ובקומתו. והיה התכלית בבריאתו לעבוד את השם – ככה תהיה תחיית המתים. ומפני זה אי איפשר שיפעל אותה כי אם בורא עולם ומחדשו. ואל זה רמז משה רבינו עליו השלום באומרו (דברים לב, לט) בשם האל יתברך: "ראו עתה כי אני אני הוא... אני אמית ואחיה". רצה לומר אני שבראתי האדם אני שאחיה המתים.

וכבר זכרו חכמינו זכרונם לברכה (תענית ב, ע"א) שתחיית המתים היא מהדברים שלא נמסרו בידי שליח. ואם ראינו שהחיה אליהו את בן הצרפתית ואלישע[1349] בן השונמית, לא מפני זה נחשוב שהם על כל קדושתם יוכלו לשנות העולם ולהשיב נשמות לפגרים מתים[1350] כי אם, שהשם יתברך לתפלתם פעל ועשה התחייה ההיא. הלא תראה שנאמר באליהו (מלכים א' יז, כ-כא): "ויקרא אל יי' ויאמר יי' אלהי הגם על האלמנה אשר אני מתגורר עמה הרעות להמית את בנה. וימודד[1351] על הילד שלש פעמים ויקרא אל יי' ויאמר יי' אלהי תשוב[1352] נא נפש הילד הזה על קרבו". וכן נאמר באלישע (שם ב' ד, לג): "ויבא ויסגור[1353] הדלת בעד שניהם ויתפלל אל יי'". ובכל הנפלאות שעשה אלישע לא תמצא שהתפלל כי אם על זאת, לפי שעם היות כוח לנביא מפאת דבקותו לעשות אותות ומופתים בחומר העולם.

הנה בענין ההויה האנושית מפאת הנפש המשכלת אין מי שיפעל אותה כי אם האל יתברך אשר עשאה, וכמאמר הנביא (ישעיה נז, טז): "כי רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי". ולהיות השם יתברך הוא הפועל האמתי בתחיית המתים תקנו לומר בתפלתנו[1354] "אתה גבור לעולם יי' מחייה מתים אתה", כי זהו מפועל גבורתו. ולהעיר על השורש הזה אמר התנא: "הוא היוצר הוא הבורא". רצה לומר, שיוצר האדם בתחיית

[1348] לפי בראשית ב, ז.
[1349] את.
[1350] לפי ברכות השחר.
[1351] בכתוב: "ויתמדד".
[1352] בכתוב: "תשב".
[1353] בכתוב: "ויסגר".
[1354] תפלת י"ח.

המתים אינו כי אם השם יתברך אשר בראו, כי הוא עשה לנו הנפש הזאת והוא נותנה. וזה אומרנו[1355] "אלהי נשמה שנתת בי טהורה אתה בראת" – שהוא בתחלת הבריאה. "אתה נפחת בי" – בעת הלידה. ו"אתה משמרה בקרבי – בעוד בחיים חייתה. ו"אתה עתיד ליטלה ממני" – בעת המוות. ו"להחזירה בי" – בזמן תחיית המתים.

והשורש הי"ב – הוא שיש להקב"ה בעולמו מיני דינין כפי דעת הרמב"ן בשער הגמול:

הדין הראשון – ביום ראש השנה בכל שנה ושנה, ובו נידונים בני אדם לחיים ולמות. וכמו שנאמר במוסף[1356] אותו יום ועל המדינות בו יאמר "אי זו לחרב אי זו לשלום" וכו', ו"בריות בו יפקדו להזכירם לחיים ולמות". ובגמרא שלנו לא הזכירו למה נידון האדם בראש השנה. אבל בבראשית רבה[1357] נתנו טעם בדבר והוא, כי לפי שבראש השנה נברא אדם ובו ביום נידון, אמר הקב"ה כשם שהיית נדון ביום הזה כך עתידין בניך להיות נדונים בזה היום. ואומרנו שבו נדונים בני אדם לחיים ולמות. אין פרושו שיחיו או ימותו באותה שנה כי אם שיהיו חייהם חיים טובים, שהם אשר יקראו חיים או חיי צער שהיא המוות, וכמו שפירשו המפרשים. ועל הדין הזה אמר בגמרא (ראש השנה טז, ע"ב): ג' ספרים נפתחים בראש השנה: אחד – של צדיקים גמורים; ואחד – של רשעים כמורים; ואחד – של בינוניים. ובמשנה אמרו (משנה ראש השנה א, ב): בד' פרקים העולם נדון. בפסח – על התבואה. בעצרת – על פירות האילן. בראש השנה – כל באי עולם עומדין לפניו כבני מרון. וכו'. ובחג – נדונים על המים. והדין הראשון הזה הוא לגוף. רוצה לומר בדברים הגשמיים בלבד.

והדין הב' – הוא בצאת נשמה מן הגוף, שהאדם נדון כפי מעשיו ואם זכה יורש גן עדן ואם נתחייב יורש גיהנם, ואם הוא בינוני יהיה נטרד מן העונג ימים אחדים, עד שיזכך נפשו או השם יתברך יטה כלפי חסד[1358] ויחמול עליו וידינהו לכף זכות ולא לכף חובה. הנה אם כן הדין הזה הוא לנפש ואז ישאלו ממנו כדבריהם זכרונם לברכה (שבת לא, ע"א): קבעת עיתים לתורה? פלפלת בחכמה? וכו' ובשני הדינים האלה יודה ויסכים הרמב"ם זכרונו לברכה.

והדין הג' – הוא לעתיד לבא אחר שיחיו המתים, והוא יום הדין הגדול שבו כל העולם נדון. ועליו אמרו בפרקא קמא דראש השנה (דף טז, ע"ב): בית שמאי אומרים ג' כתות ליום הדין: אחת של רשעים גמורים, ואחת של צדיקים גמורים, ואחת של בינוניים.

[1355] ברכות השחר.
[1356] מוסף ראש השנה.
[1357] מצאנו בפסיקתא רבתי פרשה מו.
[1358] לפי ראש השנה יז, ע"א.

צדיקים גמורים – נכתבים ונחתמים לחיי העולם הבא. רשעים גמורים – נכתבים ונחתמים לאלתר לגיהנם שנאמר (דניאל יב, ב): "ורבים מישני אדמת עפר יקיצו אלה לחיי עולם ואלה לחרפות ולדראון עולם". בינוניים – יורדים לגיהנם ומצפצפין ועולין, שנאמר (זכריה יג, ט): "והבאתי את השלישית[1359] באש". ועליהם אמרה חנה (שמואל א' ב, ו): " יי' ממית ומחיה ומוריד שאול ויעל". ובית הלל אומרים (ראש השנה יז, ע"א): ורב חסד מטה כלפי חסד, ועליו אמר דוד (תהילים קטז, א-ו): "אהבתי כי ישמע יי'" וגו' עד "דלותי ולי יהושיע". וכן פירש רש"י זכרונו לברכה – שלוש כתות ליום הדין. יום מועד – הוא לדין הכל הוא שכתוב עליו: "יום יי' הגדול והנורא" (מלאכי ג, כג), ואליו הסכימו חכמים אחרים רבים, והרמב"ן בשער הגמול. ומזה הדין הגדול לדעתם אמרו במשנה בפרק חלק (משנה סנהדרין י, ג): דור המבול – אין להם חלק לעולם הבא ואינם עומדין בדין. אנשי סדום – אין להם חלק לעולם הבא אבל עומדין בדין, ועליו אמר הנביא (ישעיה ג, יג): "נצב לריב יי' ועומד[1360] לדין עמים". וכתובים אחרים רבים מדברים מהמשפט והדין הזה לעתיד להיות שהוא הכולל לגוף ולנפש. ובמכילתא (פרשת בשלח, ד): אמרו אם תזכו לשמור את השבת תנצלו מגזירת פורעניות, ומיומו של גוג ומגוג, ומחבלי של משיח ומיום הדין הגדול. ואמרו חכמינו זכרונם לברכה (חגיגה ד, ע"ב) שכאשר הבעלת אוב העלתה את שמואל היה מתירא שמא הגיע יום הדין, ושעליו אמר (שמואל א' כח, טו): "למה הרגזתני לעלות[1361]".

וכתב הרמב"ן בשער הגמול, שעם היות בכל אחד מג' הדינים האלו ימצאו בו שלוש הכתות שזכר הברייתא, הנה יש בהם חלופים: האחד – שהדין הראשון הוא לגוף בלבד. והב' – לנפש בלבד. והג' – לשניהם יחד. והחלוף הב', שבדין השני הצדיקים גמורים זוכים לגן עדן בעולם הנשמות, אבל לא יקבלו שמה שכר המצוות. אמנם בדין השלישי יקבלו השכר העליון. והחלוף הג' שבדין הב' רשעים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר בגיהנם ונדונים בו, אבל אינם נכרתים מכל וכל, ובדין הגדול נכרתים מחיי עולם ונדונים להחזירם לגיהנם לנצח נצחים. והחלוף הד', שבדין השני הבינוניים מצפצפין משם, רוצה לומר מתחננים להוציאם למקום מנוחה, ודינם שנים עשר חדש ואחריהם גופן כלה ונשמתן נשרפת ורוח מפזרתן תחת כפות רגלי הצדיקים. זהו ביאור זה הענין כפי מה שסדרו הרב הנחמני הנזכר.

[1359] בכתוב: "השלשית".
[1360] בכתוב: "ועמד".
[1361] בכתוב: "להעלות".

ואמנם ביאור הצודק והבלתי צודק בדעת הזה אינו ממה שיאות לזה המקום, כי יש לי עליו עיון רב, וכמו שזכרתי באותו מאמר "צדק עולמים", ודי עתה שנקבל שיש לו להקב"ה בעולמו שלושה דינים האלו. ולהעיר עליהם אמר זה השלם רבי אלעזר הקפר שלושה לשונות מהדין באומרו: "הוא הדיין, הוא הבעל דין, הוא עתיד לדון". כי באומרו: "הוא הדיין" – כיון אל הדין הראשון אשר בראש השנה, שהוא יתברך כל היום ההוא מידי שנה בשנה דיין אמת שופט צדק ואמת. ובאומרו: "הוא בעל דין" אין ראוי שנחשוב בו שהשם יתברך הוא הבעל דין התובע, אבל שהוא אדון הדין ושר ובעל המשפט בדין השני אשר כשיפטר האדם מן העולם, יהיה נדון בעולם הנשמות. ועל הדין הגדול השלישי שאינו עתה בהווה, אבל הוא עתיד לבא בזמן התחייה אמר: ו"הוא עתיד לדון".

והותרה השאלה השמינית.

והשורש הי"ג – הוא בחומר התחייה. והוא, כי כבר חשבו מחכמינו שלא יקומו בתחייה כי אם הצדיקים מבני ישראל. ושלכן נאמר בדניאל (דניאל יב, ב): "ורבים מישני אדמת עפר יקיצו", ולא אמר שכולם יקיצו. וכן הוא דעת הרמב"ם באגרת התחייה, והגאון ב'ספר האמונות'[1362], והרמב"ן בשער הגמול והרב חסדאי ותלמידיו. זהו דרכם. והביאם לזה מה שאמרו חכמינו זכרונם לברכה בבראשית רבה (פר' י"ג)[1363]: גבורת גשמים לצדיקים ולרשעים, אבל תחיית המתים לצדיקים בלבד.

וכמה הדעת הזה רחוק ממני. אם לפי הכתוב שאמר (דניאל יב, ב): "ורבים מישני אדמת עפר יקיצו", ואם היקצים יהיו בלבד הצדיקים מישראל באמת מספר יהיו ונער יכתבם[1364]. ואיך יאמר עליהם: "ורבים מישני אדמת עפר", כל שכן שהכתוב צווח אלה לחיי עולם "ואלה לחרפות ולדראון[1365] עולם" (דניאל יב, ב)? וזה יורה, כי גם הרשעים יקומו לקבל עונשם. וישעיהו אמר מסכים לזה: "ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים בי" וגו' (ישעיה סו, כד). ואפלא מהרמב"ן אשר קבל ששכר המצוות והמעשים טובים אינו ניתן כי בזמן התחייה, ושהיה תכלית התחייה לדון בני אדם בגוף ונפש כפי שורת הדין, איך יאמר אם כן שלא יחיו כי אם צדיקים ישראל? והנה לא יהיה אם כן דין הגדול ולא כולל, ולא כפי שורת הדין המשותפת לכל הבריות. ועוד כי אם לא יקומו בלתי הצדיקים, איך יהיו שלוש כתות ליום הדין – של צדיקים גמורים; ושל רשעים גמורים; ושל בינוניים כדברי הברייתא?

[1362] ספר 'אמונות ודעות' לרבי סעדיה גאון.
[1363] ראה גם תענית ז, ע"א.
[1364] לפי ישעיה י, יט.
[1365] בכתוב: "לדראון".

ואתה תראה האמונה הזאת נשרשת באומות העולם כולם וכולם יאמינו, שיקומו ממתיהם כאילו טבע האמת מקובל בפיהם. על כן אמרתי שבתחייה העתידה יקומו מבני עמנו להשתתף בתשועת יי' ולעמוד בדין וליתר התכליות אשר זכרתי. ושגם כן יקומו משאר העמים לארצותם בגווייהם בכל מחוז ומחוז, ובכל פלך ופלך, מדינה ומדינה, ועיר ועיר לא לבד הצדיקים מהם כי אם גם כן מהרשעים החוטאים ומחטיאים אותם, ויהיו היותר מיוחדים ונכרים שבהם כמו שזכרתי. והנה צריך להיות כן, כדי 'להודיע ולהודע' ולפרסם בעולם אמונת השם יתברך שחכמיהם, כהניהם, ונביאיהם יהיו עדים בדבר והרשעים בעונשם ואשם לא תכבה[1366] יבהילו וירעידו בני אדם. הנה אם כן לא תהיה התחייה כוללת לכל האנשים שהיו מעת שנברא העולם כי אם בקצתם. אבל יהיו כל עם ואומה ולשון והיה כצדיק כרשע. ולכן אמר המלאך לדניאל (דניאל יב, ב): "ורבים מישני אדמת עפר יקיצו".

ואמנם מה שאמרו[1367]: גבורת גשמים לצדיקים ולרשעים, תחיית המתים לצדיקים בלבד, לא היה לשלול התחייה מכל שאר האנשים בלתי הצדיקים ההם. אבל כיונו לענין התועלת והטוב הנקנה בתחייה, שלא נחשוב שכל הקמים בתחיה יזכו לשכרה ולתועלתה, כי לא תהיה ענין התחייה כענין 'גבורת גשמים', שיהנו מהם הצדיקים והרשעים בשווה, וכן יגדלו התבואות ויציצו בשדה הרשע בבא הגשמים כמו בשדה הצדיק. ואמרו שלא תהיה כן התחייה, כי תועלתה ושכרה תהיה לבד לצדיקים ולא לרשעים. אמנם שאר הקמים עם היות שיפרסמו בעולם אמתת השם ואלהותו, הנה הם בעצמם ידונו בעונשיהם. הנה התבאר, שלענין התועלת והשכר כוונו בזה המאמר לא לחייב התחייה בצדיקים ולשלול אותה מזולתם. ולהעיר על השורש הזה אמר זה השלם רבי אלעזר הקפר: "שאין לפניו... עולה ולא שכחה ולא משוא פנים ולא מקח ולא שוחד שהכל שלו", שרצה לומר בזה שלא יקשה אדם איך עשה הקב"ה הפליאה העצומה, להיישיר אומות העולם וגווייהם בידעת אמתתו, כיון שאין לו להקב"ה בעולמו כי אם יעקב חבל נחלתו[1368], והוא כבר נתישר בתורה כפי שראוי לשלימותו. ומה לו להקב"ה אם כן להיישיר שאר האומות ולהודיע אלהות אמונתו לכללותם.

והנה המשורר אמר (תהילים קמז, כ): "לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום". האם יש עוולה לפניו יתברך בדבר הזה, שנותן הידיעה למי שאינו לא הגון ולא ראוי אליה? האם יש שכחה לפני כסא כבודו ממה שהרעו האומות לישראל? וממה שהכעיסוהו

[1366] לפי ישעיה סו, כד.
[1367] בראשית רבה פרי יג.
[1368] לפי דברים לב, ט.

בדרכם ובעלילותם ובחלול שמו ובבזיון תורתו? או אם יש משוא פנים בדבר שהשם יתברך ישא פני השרים העליונים, שר מלכות יון שר מלכות פרס וכן האחרים, שימליצו טוב על אומותיהם ובעבורם יתרצה הברוך הוא "להודיע ולהודע" להם אמתתו? או אם הלול האומות וקריאתם בשפה ברורה שם יי' מנחה ובשוחד דברים אליו יתברך יתפעל בעבורו ולעשות זה? לכן אמר שלא יהיה ההתודעות ההוא לאחת מהסבות הד' האלה, כי אין לפניו עוולה בדבר הזה, ולא שכחה מתועבות הגוים, ולא משוא פנים משריהם העליונים, ולא מקח שוחד מהאומות בדבריהם והלולם ועבודתם, אשר יהיה בימים ההם, אין הסיבה דבר מזה, אלא שהכל שלו. שרצה לומר, שהמין האנושי וכללות בני אדם כולם הם שלו יתברך, כי מעשה ידיו כולם וראוי שיתרצה השם שפעולותיו ומעשיו יהיו שלימות ויגיעו לתכליתם אשר הוא הכרתו יתברך, ועל זה אמר: "שהכל שלו".

והכונה הזו תמצא גם כן בתפלות ראש השנה: "מלוך על כל העולם כולו בכבודך והנשא על כל הארץ ביקרך והופע בהדר גאון עוזך על כל יושבי תבל ארצך וידע כל פעול כי אתה פעלתו ויבין כל יצור כי אתה יצרתו ויאמר כל אשר נשמה באפו יי' אלהי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה". רצה לומר, שיביא הזמן שיהיה מלכותו כללי על כל העולם, על כל הארץ, ועל כל יושבי תבל[1369] לא לבד על ישראל והארץ הנבחרת, כי אם על הכל בכללות, והיה זה להיות כולם מפעולות השם ובריותיו, וראוי שידע כל פעול את פועלו, ויבין כל יצור את יוצרו. ואין זה בדוממים ובצמחים ובבעלי חיים הבלתי מדברים כי אם שיאמר: "כל אשר נשמה באפו" יי' אלהי ישראל ומלכותו היא כוללת ומושלת על הכל". ועל זה נאמר גם כן שם[1370]: "ובכן תן פחדיך יי' אליהנו על כל מעשיך ואימתך על כל מה שבראת". רוצה לומר על כל האומות בכלל באופן "שייראוך כל המעשים וישתחוו לפניך כל הברואים מן האומות ויעשו כולם אגודה עם ישראל לעשות רצונך בלבב שלם" וכו'. ולפי שלא יחשוב חושב שבזה תתמעט מדרגת אומתנו הנבחרת, לכן סמך אליו – "ובכן תן כבוד לעמך תהלה ליראיך ותקוה לדורשיך ופתחון פה למיחלים לך שמחה לארצך ששון לעירך וצמיחת קרן לדוד עבדך ועריכת נר לבן ישי משיחך". כי בזה גלה שיקום המלך דוד שזכר בתחלה והמשיח שהוא מזרע דוד גם כן בפני עצמו. וביאר עוד במה הכבוד הזה לעמו באומרו: "ובכן צדיקים יראו וישמחו וגו' ועולתה תקפוץ פיה והרשעה כלה כעשן תכלה", לפי שיתבטלו מבין בני אדם האמונות הכוזבות והתאוות הדמיוניות והוא אומרו: "כי תעביר ממשלת זדון מן הארץ". וביאר עוד שעם

[1369] לפי ישעיה יח, ג.
[1370] תפלת ראש השנה.

היות האלהות מתפרסם בכל העולם, הנה ירושלים והר ציון יהיה מקדש מלך, והוא אומרו: "ותמלוך אתה הוא יי' אלהינו מהרה על כל מעשיך בירושלם עירך ובהר ציון משכן כבודך" וכו'. ועל מעלת האומה ומדרגתה מבין שאר האומות אמר כאן התנא: "ודע שהכל בא לפי חשבון" רוצה לומר בקבול השכר והמעלה בתחייתם.

ואיפשר גם כן לומר שרמז באומרו: "ודע שהכל בא לפי חשבון", שלא יקומו בתחייה המתים כולם אשר מתו מתחלת הבריאה, ולא גם כן יקומו במקרה ובהזדמן זה או זה, אבל מכל אומה ואומה עם ועם יבואו לתחייה כפי צורך התחייה וההתודעות בו. ואמנם מעם ישראל אין ספק שיקומו כל הצדיקים, כדי שיזכו בגאולה ויראו את תשועת יי', ומהם ימלאו החרבות והשוממות ויאמרו צר לי המקום גשה לי ואשבה[1371] . ולזה כיונה המשנה (סנהדרין פ' י', א), שאמרה: "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא שנאמר ועמך כלם צדיקים לעולם ירשו ארץ", אם שיפורש עולם הבא על תחיית המתים כמו שפירש רש"י זכרונו לברכה, והרמב"ן וזולתם שלמדתנו המשנה בזה, שבתחלה יקומו כל צדיקי ישראל ויבואו ליירש הארץ, ולפי שזה יהיה מסודר כפי חכמתו אמר: "ודע שהכל בא לפי חשבון".

הנה התבאר, שהשלם הזה לא דבר מהתחייה המיוחדת לישראל לבד, כי אם גם כן מהתחייה הכוללת, ולכן אמר בראש דבריו: "הילודים למות והמתים להחיות והחיים לידון", שהם כולם מאמרים מורים כל כללות הבריות. ואמר בלשון סתמי "הילודים" ו"החיים לידון", ולא אמר כל הילודים וכל החיים, לפי שהתחייה לא תהיה לכל הילודים כי אם קצתית באותו אופן אשר זכרתי.

וכבר נוכל לומר שלא כיון התנא באומרו: "שאין לפניו עולה ולא שכחה" וכו', להגיד שלא ימצא זה בו יתברך, כי זה ידוע מעצמו ומה שבא להשמיענו. אבל לפי שהוא אמר שהקב"ה יעשה דין כללי בעולם ותתפרסם אממתו ויכנעו לפניו כל יושבי תבל ושוכני ארץ[1372] ביאר ואמר, שאחרי כן ישב עוולם לפני אלהים, ובהיות האדם לפניו יתברך לא ימצא בו עוד. רוצה לומר באדם הנדון לפניו – לא עוולה לשיצטרכו למלחמות ולמריבות. ולא שכחה – מהאמונות האמתיות. ולא חנופה ומשוא פנים מאלו לאלו, ולא מקח שוחד בדבר המשפט והדין בין בני אדם כאשר הוא היום, לפי שהכל יהיה שלו. רוצה לומר כל בני אדם יהיו מיושרים לעבודתו בראותם, שהכל בא לפי חשבון ושיש אלהים שופט בארץ[1373]. זה הנראה לי בפירוש זה המאמר.

[1371] לפי ישעיה מט, כ.
[1372] לפי ישעיה יח, ג.
[1373] לפי שמואל ב' טו, ד.

וכבר הודעתיך שהרמב"ם פירש זה[1374] על הקב"ה, ושהמשוא פנים והשוחד הוא בענין המצוות, שאין מנכין לו לאדם עונש עבירה שעשה בשביל מצוה שעשה, אלא שמענישין על העבירה ונותנין שכר על המצוה. והוא דעת בריא וישר בעצמו, ואשר הקשו כנגדו בחשכה יתהלכו[1375], לפי שאומרנו עבירה מכבה מצוה לא יסתור לזה, כי היתה כונתם שהעושה עבירות מכבה שכר המצוה שהיו לו לקבלת בעולם הבא, אבל אין המלט משיקבל אותו שכר בעולם הזה. וגם מה שאמרו (ראש השנה טז, ע"ב): ג' ספרים נפתחים בראש השנה: של צדיקים גמורים; ושל רשעים גמורים; ושל בינוניים. ופירושו: צדיק גמור – מי שזכויותיו מרובין. ורשע גמור – מי שעונותיו מרובין. הנה עם היות שהצדיק גמור נכתב ונחתם לאלתר לחיים, והרשע גמור למיתה לא יתחייב מזה שהצדיק גמור, אף על פי שיחיה לא יקבל עונשו והרשע, אף על פי שימות לא יקבל שכר המצוות הקלות שעשה.

וכבר הודעתיך שחכמינו זכרונם לברכה קבלו בזה, שרובו זכיות ומיעוטו עבירות נפרעין ממנו ממיעוט עבירות, שעשה בעולם הזה כדי שיטול שכרו משלם לעולם הבא. ומי שרובו עבירות ומיעוטו זכויות, נותנים לו שכר מצוות קלות שעשה בעולם הבא בשביל להפרע ממנו לעתיד לבא משלם. זהו הכלל המקובל אצלם במסכת פאה (דף ה, ע"א) ובמסכת תעניות (דף יא, ע"א) ובבראשית רבה (לג, א) ובמקומות אחרים. לא שיהיה נכיתא במצוות והוא משפט ישר. ונתכוונו אם כן דברי הרב ודעתו באמתת המידה הזאת עם היות שלפי דעתי לא כיון לדבר מזה רבי אלעזר הקפר הנה כי אם למה שפירשתי.

והותרה השאלה התשיעית.

והשורש הי"ד שהקמים בתחייה יאכלו וישתו וימותו אם כן כשאר בני אדם, ונפשם ישבו לעולם הנשמות ושם יקבלו שכרם או עונשם כפי דינם וחשבון מעשיהם. וראוי שתדע בזה חלוף דעות גם כן. כי הנה הגאון[1376] ב'ספר האמונות' סבר שהקמים בתחייה יאכלו וישתו וישאו נשים, כאשר עשו בן הצרפתית ובן השונמית אשר החיו אליהו ואלישע, ושיעשו מצוות ויקנו זכיות. ומשם יעתקו אל נעימות העולם הבא שיתענגו שם בגוף ונפש, מבלי מאכל ולא שאר תענוג גשמי, כמו שעמד משה רבינו עליו השלום בהר. ושם לא ימותו עוד כדבריהם זכרונם לברכה (סנהדרין צ"ב, ע"ב): מתים שעתיד הקב"ה להחיות שוב אינם חוזרים לעפרם. וכזה עצמו כתב הרמב"ם באגרת התחייה שאותם החיים אשר יקיצו ויקומו מקבריהם, יהיו כאנשי העולם הזה לא יחיו לנצח

[1374] שאין לפניו עולה וכו'.
[1375] לפי תהילים פב, ה.
[1376] סעדיה גאון.

אבל שימותו אחרי ימים ארוכים מאד. וכמאמר הנביא (ישעיה סה, כב): "כימי העץ ימי עמי", כי בעבור שיתנהגו בזמן ההוא כל עניניהם כפי השכל והראוי, יתנהגו במאכלם כפי הצורך להעמדת החיות בלבד, וידעו להעמיד שווי חומרם ולחותם השורשי כפי הזמן והמקום והאויר המקיף, ויעמדו בשלוה מבלי אנחות ודאגות, ועם שמירת המצוות שיראת יי' תוסיף חיים[1377], ולכן יתארכו חייהם בזמן ההוא, אבל אין המלט משימותו באחרונה. כי ענין הפליאה הוא בלבד, שישובו הנשמות לגופיהם ויחיו כבראשונה, לא שישתנה טבעם אל טבע אחר ויהיו נצחיים תחת היותם נפסדים, ולא שיושמו להם כלים לבטלה ויהיה מעשה הצור תמים פעלו[1378] פעל ריק ומותר, ושאין תחיית המתים תכלית האדם האחרון ולא שכרו האמתי. כי הנה הטובה הצפונה לצדיקים הוא הגמול הרוחני המיוחד לנפשם בעולם הנשמות, אשר ישובו שם באחרונה נבדלות ונפרדות הנפשות מהחומר ומקריו, כי לא יסבור הרב שיהיה שכר המצוות לגוף ולנפש יחד כי אם לנפש בלבד. ושעל העדון ההוא אשר בעולם הנשמות אמר רב (ברכות יז, ע"א): "העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתייה". זהו כלל דעת הרב וסברתו בדבר הזה.

האמנם הרמב"ן בשער הגמול לא יסבול כן, אלא שאחרי ימות המשיח יחיו המתים בשישובו נפשותיהם הפרטיות אל גופותיהם הפרטיים, כמו שהיו בעולם הזה. ושהקמים ההם בתחייה לא יאכלו ולא ישתו ולא יקבלו הנאה גשמים כלל, אבל יתענגו מזיו השכינה בגוף ונפש כמו שמצאנו במשה כשעמד בהר ארבעים יום וארבעים לילה בלי שום מאכל ומשתה, וכענין אליהו הנביא[1379] גם כן. ושעל זמן התחייה אמר רב (ברכות יז, ע"א): "העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתייה", כי להיות שם גופות הוצרך להודיענו שלא ישתמשו בתאוות הגשמיות ההם. ושעל זה נאמר (ישעיה כה, ח): "בלע המות לנצח". זהו דעת הרב הנחמני זכרונו לברכה ואליו נטו רבני צרפת וגם רבים מחכמי ספרד האמינוהו כן. וגם דעת הנוצרים הוא זה בעצמו, שבזמן התחייה הקמים לא יאכלו ולא ישתו, לא ישגלו, ולא יולידו, ולא ימותו אבל נשארו נצחיים בגוף ובנפש כגרמים השמימיים, ויקראו בלשונם גלוריפיקאטי. ויאמרו הרב הנחמני והנמשכים אחריו, שאין להקשות מבריאת כלי המזון ואיברי ההולדה ושאר הכלים בזמן התחייה שהיו לבטלה, לפי שהשם יתברך יעשה הגופות כמו שהיו בגופים הראשונים, כדי שלא ישתנה טבע הבריאה מה שהיתה. גם כי יש בצורה האינושית סודות עמוקים

[1377] לפי משלי י, כז (אמנם בכתוב: "...תוסיף ימים").

[1378] לפי דברים לב, ד.

[1379] ראה מלכים א' יט, ח : "ויקם ואכל וישתה וילך בכח האכילה ההיא ארבעים יום וארבעים לילה עד הר האלהים חרב".

וטעמים יקרים, אשר בעבורם היתה ראשונה ובעבורם רוצה השם בקיומה, עם היות שיהיו קיימים ונצחיים באיש כמו שהיתה הכונה האלהית בבריאת אדם הראשון, אף על פי שהיה חומרי אילו לא היה חוטא שהיה מתקיים וחי לעולם.

והנה להכריח ולשפוט משפט צדק[1381] בין שתי הכתות[1380] האלה יש עיון רב. והסברא נוטה שנתכוונו דברי הרב הגדול המיימוני. וכבר עשיתי[1382] אני לחזוק דעתו טענות חזקות ואזכור לך פה קצתם:

אם ראשונה לפי, שאם קבלנו שהקמים בתחייה יהיו בלתי פועלים באבריהם וחושיהם, ויהיו נצחיים בעצמותיהם, הנה אם כן לא היו הקמים בתחייה אותם עצמם אשר מתו. כי גופותיהם ואבריהם אינם אותם שהיו, כי הם היו מתפעלים בטבעם פועלים כמזגיהם כפי חומריותם נפסדים בטבעם. ואמנם הגופים אשר יקומו יהיו מטבע אחר נצחי בלתי מתפעל מדבר, ובלתי פועל בכוחותיו וחושיו, והוא אם כן מתחלף לטבע המת כהתחלף הגשם השמימי מההווה הנפסד. ותהיה זאת אם כן יצירה חדשה לא תחיית המתים שכבר מתו. כי הנה האדם המצוייר בכותל עם היותו בצלם ודמות ראובן, לא יאמר שהוא עצמו כי אם שהוא דומה אליו כתכונתו ומקריו. והנה הקמים בתחייה אם אינם משתמשים באיבריהם וחושיהם ואינם נפסדים אין ספק שטבע גופם תשתנה ממה שהיה בחיים הראשונים. כי אם היה באותו מזג ותכונה היה פועל ומתפעל כבראשונה, ולכן בהכרח צריך שנודה שבאותה יצירה אשר יקומו יהיו האיברים עם טבע אחר ומזג מתחלף וכוחות אחרים, כיון שהפעולות לא יהיו כמו שהיו בראשונה, והיה אם כן יצירה חדשה, ואין הקמים אותם שכבר מתו במזגם וטבעם ותנועותיהם וכוחותיהם.

ועוד[1383] כי אם היתה ההנאה שמה מזיו השכינה הרוחנית, עם היות שתתענג בה הנפש השכלית, הנה הגופים לא יתענגו בה כלל, לפי שכל חוש יתענג במוחשו המיוחד אליו לא במה שאינו ממינו וכל שכן מסוגו, כי לא יתענג חוש הריח עם הקולות הנערכות כפי חכמת המושי"קא, ולא חוש הטעם עם המראים היפים. ואם היה שבתחייה לא יהנה אדם מההנאות החושיות, במה אם כן יתענג הגוף? כי זיו השכינה אינו מוחשי. ועוד יקשה לדעת הספק אשר העיר הרב הגדול, משיהיו החושים והכוחות לבטלה. ותשובת הנחמני בלתי מספקת, לפי שהוא יאמר שהקב"ה ישנה טבע הבריאה ממה שהיתה ושיסיר ממנה השתמשות החושים וטבע ההפסד. ואם בזה שהוא העיקר נשתנה טבע

[1380] סעדיה גאון והרמב"ם וכת הרמב"ן.
[1381] לפי דברים טז, יח.
[1382] ככל הנראה בספרו 'צדק עולמים'.
[1383] טענה שנייה.

הבריאה, למה לא ישתנה גם כן בענין הכלים והאיברים? ואם היו בצורה האינושית סודות עמוקים, הנה הם תכליות כל אבר ואבר וכל כוח וכוח אשר בהם מן החכמה הנפלאה לפעולתו, כמו שזכרו חכמי הטבע בתועלת האיברים. אבל אחרי שהתכלית בהם אינו נמצא, הנה הכלים שהם מה שקודם התכלית יהיו לבטלה בהכרח. ומה שהביא מאדם הראשון אינה טענה, לפי שעם היות שאמר הכתוב (בראשית ב, יז): "כי ביום אכלך ממנו מות תמות", אין הכונה כמו פירשו הרב עצמו שם, שאז יהיה נפסד ושאלמלא לא חטא אדם לא מת לעולם, כי הוא היה מורכב מהפכים, ולכן היה מעותד למות בהכרח מתחלת ברייתו. אבל אמר שביום אכלך ממנו יתחייב למות בחטאו טרם בא יומו. וכמו שנאמר בעונשו (בראשית ג, יט): עד שובך אל האדמה, כי ממנו לוקחת כי עפר אתה ואל עפר תשוב. ואם היה מתחדש עליו טבע ההפסד בעונש חטאו, איך לא נזכר בתוך קללותיו? וחכמינו זכרונם לברכה (שבת נה, ע"ב) כשאמרו, שאלמלא חטא אדם לא היה מת – לא כוונו אלא על המוות הנפשיית.

והנה האלהי רבי שמעון בן יוחאי כתב בביאור, שאלמלא אדם חטא היו ימי שניו יותר ארוכים ממה שחיה, אבל על כל פנים היה מת באחרונה כפי מזגו וחומרו. כי אין הנשמה העליונה נותנת לגוף השארות ונצחיות אם הוא בעצמו הווה נפסד מורכב מהפכים, אבל טוב ההכנה השכלית יאריך ימים. וגם שנודה לדעת הרב בענין אדם שהיה נצחי אלמלא לא חטא, מחוייב הוא שנאמר כי אין ספק שבראו הקב"ה במזג קרוב מאד אל שווי האב הראשון, וכן היו הולכים ומתמעטים מאותו שווי מזגי הראשון כפי התרחקתם מהשווי הראשון ההוא, עד שהגיעו אל גבול אי איפשר שיהיה פחות ממנו בלחות השורשי, והוא מה שאנחנו היום בו ימי שנותינו בהם שבעים שנה[1384]. כי לא נתמעטו החיים מפני המבול כמו שחשב הרמב"ן, וכבר תפשו בזה הר"ן בפירוש הפרשה. ואף שיהיה כדעתו לא ימלט מהשחתת מזגי האדם עם מי המבול, הנה אם כן אדם הראשון לא היה מהבטל שיחיה כפי שווי מזגו אשר נוצר בו, אבל אנחנו שנתרחקנו מאותו שווי כרחוק מזרח ממערב אי אפשר בנו הקיום והנצחיות ואשר יקומו בתחייה יהיו גופותיהם באותו מזג בלתי שווי שהיו בחייהם, כיון שיקומו בגופים הראשונים עצמם, ולכן לא יהיה ענינם שווה לענין אדם הראשון.

ואמנם אליהו, כבר כתבו המפרשים שמה שכתוב שעלה בסערה השמים (מלכים ב' ב, יא) – הוא על דרך גדולות ובצורות בשמים[1385] יפתח לך יי' את אוצרו הטוב את

[1384] לפי תהילים צ, י.
[1385] לפי דברים א, כח.

השמים[1386]. שעלה לחלק עליון מהאויר ושמה נשרף גופו ובגדיו, והיתה נפשו צרורה בצרור החיים את יי' כמו שכתב הרד"ק. ואף שנודה הנס ההוא באליהו מפני קדושתו ותחת אשר קנא לאלוהיו[1387], אין ראוי שנאמין שכלל האנשים בזמן התחייה יעשה להם כן וכל שכן בענין משה רבינו עליו השלום, שמה שנעשה עמו לצורך קבול התורה בארבעים יום, איך נאמר אנחנו שיהיה כן לכל העולם כקטון כגדול, לא ארבעים בלבד כי אם לנצח נצחים. ואמנם הפסוקים המורים העדר המיתה כאשר יעויינו היטב לא יכוונו לזה, כי מאמר (ישעיה כה, ח): "בלע המות לנצח" הוא מדבר בזמן הגליות ושלא יהיו עוד ישראל מתים מיתה מקרית על ידי האויבים. כי גם המיתה ההיא תורה על הצרה, וכמו שפירשו הרד"ק.

והיותר נראה לי הוא לפרשו[1388] על התחייה. יאמר, שכאשר יקומו ויחיו המתים, יבטל הדעת הנפסד שהיה בבני אדם, שהיה המוות נצחית לעד ולא ישובו עוד המתים להחיות, וזהו: "בלע המות לנצח" (ישעיה כה, ח). רוצה לומר 'בלע' מבני האדם דעתם הקדום שהיה המוות לנצח. וכאשר יחשבו בני אדם שיחיו המתים – ימחה יי' אלהים דמעה מעל כל פנים, כי לא יתגודדו ולא ישימו עוד קרחה בין עיניהם למת[1389]. ובפרסום האמונה האלהית ומדרגת הקדושת תורת משה, שיפרסמו הקמים "חרפת עמו" (שם) ישראל שהיו מחרפין אותם, ואמונתם "יסיר מעל כל הארץ" (שם). הנה אם כן לא אמר בזה שהקמים בתחייה לא ישובו עוד למוות. ומאמר המלאך (דניאל יב, ב).: "אלה לחיי עולם" לא יורה על הנצחיות כי אם על זמן ארוך, כמו "ועבדו לעולם[1390]" (שמות כא, ו), וכן "ככוכבים לעולם ועד" (שם שם, ג). גם כי לא אמר: "לעולם ועד" רק על הכוכבים, לא על מצדיקי הרבים, כי לא ייעד עליהם כי אם שיזהירו במעלתם בהיותם הווים ונפסדים, כמו שיזהרו הכוכבים שהם בטבעם נצחיים ומתמידים לעולם ועד.

ואמנם הראיה שהביאו ממה שאמרו בפרק חלק (סנהדרין צב, ע"ב): מתים שהקב"ה עתיד להחיות שוב אינם חוזרין לעפרם, אתה תראה שהוא דעת יחיד, שבמדרשו של חכם אחד שהיה שמו אליהו היו אומרים כן. ובגמרא אמור מיד עליו ונליף ממתים שהחיה יחזקאל. רוצה לומר, שחזרו לעפרן ושכן יהיה בתחייה העתידה. והשיב הגמרא על זה: סבר כמאן דאמר באמת משל היה דתניא רבי אלעזר אומר: מתים שהחיה

[1386] לפי דברים כח, יב.

[1387] ידוע שפנחס הוא אליהו. ראה: זוהר שמות פ' כי תשא קצ, ע"א. מדרש רות פרק ד' עמוד ג. מדרש אגדה במדבר פרק כה. ועוד.

[1388] הפסוק: "בלע המות" וכו'.

[1389] לפי דברים יד, א.

[1390] בכתוב: "לעלם".

יחזקאל עמדו על רגליהם ואמרו שירה, מה שירה? אמרו יי' ממית ומחיה בצדק ומחיה ברחמים רבים. רבי יהושע אומר יי' ממית ומחיה מוריד שאול ויעל. רבי יהודה אומר אמת משל היה. רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר מתים שהחיה יחזקאל עלו לארץ ונשאו נשים והולידו בנים ובנות. עמד רבי יהודה בן בתירא על רגליו ואמר, אני מבני בניהם והללו תפילין שהניח לי אבי אבא מהם. ומאי נינהו מתים וכולי למדנו מזאת הסוגיא, שהיו דעות חלוקים לחכמים בדרוש הזה, ושיסוד המחלוקת הוא במתים שהחיה יחזקאל. דמאן דסבר שהיה ענין יחזקאל משל - לא ילמוד משם דבר, ויאמר ששוב אינם חוזרין לעפרם. אמנם בעל התלמוד שחולק עליו וחושב שחוזרין לעפרן, מאמין שלא היה ענין יחזקאל משל ושיקרה לקמים בתחייה העתידה כמו שקרה למתים שהחיה יחזקאל שחזרו לעפרן. וכפי דרכי התלמוד הדעת הזה הוא היותר מתקבל שהוא דעת רבים שהם בעלי התלמוד. ורבי אליעזר, ורבי יהושע, ורבי אלעזר בנו של רבי יוסי הגלילי, ורבי יהודה בן בתירא. והדעת בשאינם חוזרין לעפרם הוא דעת יחיד והלכה כרבים. ועוד שרבי יהודה בן בתירא העיד על הדבר והביא מעשה מהתפילין שהניח לו אביו.

והכלל הוא שמעשה רב וראוי לסמוך עליו. ועוד שבעל התלמוד אחרי זכרון הדעות האלה כולם, לקח לדבר נשלם, שהמתים שהחיה יחזקאל אמת היה. ולכן שאל מאי נינהו מתים שהחיה יחזקאל. וכיון שהתלמוד נשא ונתן כפי זאת הסברא מבואר הוא שהיא ישרה בעיניו. וגם המאמר ההוא 'אינם חוזרים לעפרם' איפשר שיפורש לכונה אחרת, והוא שלא כיון שלא ימותו כי אם שעם היותם בעלי חומר ובעלי בחירה, לא יסתבבו בחומריותם ולא ישובו לכסלה ולא יהיו בעלי שינויים ובעלי חטא כמו שהיו בחיים הראשונים. וזהו 'אינם חוזרים לעפרם', לפי שהרע וההעדר והחטא כולו נמשך אחר החומר. והראיה שהביא על זה מורה עליו מפסוק (ישעיה ד, ג): "והיה הנשאר בציון והנותר בירושלם קדוש יאמר לו". והקדושה היא הפרישות מהחטא ושהיו קיימים בקדושתם ולא יוסיפו לחטוא. ואיפשר לישב זאת הכונה במאמר ההוא, עם היות שבפרק חלק לא לקחוהו כפי זה המובן.

ואמנם הראיה שהביא הרמב"ן ממאמר רב: "העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתייה" (ברכות יז, ע"א), כבר פירשו הרב שלא נאמר כי אם על עולם הנשמות, לא על תחייה. וההכרח על זה מהראיה שהביא: "ויראו[1391] את האלהים ויאכלו וישתו" (שמות כד, יא), כי בידוע שלא דבר הכתוב שמה בתחיית המתים כי אם על אצילי בני

[1391] בכתוב: "ויחזו".

ישראל, שבהשגתם וחזיונם היו שמחים ומתעדנים כאילו אכלו, כמו שתרגם אנקלוס. וכל זה ממה שיורה שדעת הרב הגדול הוא האמתי בדבר הזה אין עוד מלבדו[1392]. וכמו שהוכחתי בראיות אחרות במאמר 'צדק עולמים'.

וכבר מצאתי אני בדבריהם זכרונם לברכה מאמרים יורו עליו ויסכמו עמו. שאמרו בפרק חלק (סנהדרין צ, ע"ב): אמר רבי יוחנן מנין לתחיית המתים מן התורה, שנאמר (במדבר יח, כח): "ונתתם ממנו תרומת יי' לאהרן הכהן". וכי אהרן קיים באותה שעה שנותנין לו מתנות, אלא לעתיד להחיות ונותנין לו מתנות. וזה מורה שהמתים אשר יקומו יקבלו מתנות ויאכלו וישתו. עוד שם תניא רבי סימאי אומר מנין לתחיית המתים מן התורה, שנאמר (שמות ו, ד): "וגם הקימותי[1393] את בריתי אתם לתת להם את ארץ כנען". לכם לא נאמר, אלא להם, מכאן לתחיית המתים מן התורה. וגם זה מורה שהקמים בתחייה יירשו את הארץ ויחלקוה ביניהם כמו שזכר יחזקאל בחלוקתו.

ולא ידעתי מי הביא האנשים האלה שלמים הם להאמין הדבר הזה. רוצה לומר, שיחיו המתים בגופותיהם וחושיהם ואיבריהם כאשר היו בתחלה, ושיהיו גשמיים ולא יעשו מעשה גשמות. ושיהיו חומריים ולא יהיו מתים ונפסדים, בהיות שלא זכרו הכתוב ולא קבלו אותו חכמינו זכרונם לברכה. כי אין להם על זה שום ראיה זולת מה שזכרתי פה. ובהיות הדבר כל כך זר ויוצא מהמושכל. ועוד שאם היה זה כן, היה הנס הזה יותר גדול מנס התחייה עצמה. רוצה לומר, שישובו החומרי רוחני בהיותו חומרי, וישוב ההווה נפסד – נצחי. ואיך הנביאים והמשוררים ברוח הקודש שדברו מהתחייה, לא זכרו דבר מזה בהיותו דבר יותר גדול ממנה? וגם חכמינו זכרונם לברכה שבפרק חלק (סנהדרין צ, ע"ב) נשאו ונתנו אם יש תחיית המתים מן התורה, איך לא זכרו העיקר הזה שהוא יותר מופלא ממנו, ולא אמרו שהכופר בזה אין לו חלק לעולם הבא, כמו שאמרו בפנת התחייה? סוף דבר, הדברים האלה שהם מכת הפליאות העצומות, אין אנו חייבין להאמין מהם כי אם מה שהעידה התורה וייעדו הנביאים, או קהלו חכמינו הקדושים זכרונם לברכה. והאיש אשר אתו חלום או סברא גוברת ולא אמונה מקובלת.

ואמנם חכמי הנוצרים, הנה הם עשו אמונתם כוללת הנמנעות, ולכן בחרו לקבל נמנעות אחרות. כי הם אמרו שהאבות הקדושים לא הלכו לגן עדן אחרי מותם, אבל ישבו נפשותיהם במדרגה ממוצעת שאין בה שכר ולא עונש, קראוהו בלשונם 'לינבו' עד אשר בא מושיעם שיקראוהו משיח והוציאם משם והביאם לגן עדן. אחרי כן אמרו שישו

[1392] לפי דברים ד, לה.
[1393] בכתוב: "הקמתי".

אלהיהם נתגשם, שאחרי מותו חיה ועלה לשמים, ויושב שם בגוף ונפש לא אוכל ולא שותה ולא מת. וכזה גם כן אמרו על מרים אמו שיושבת שם בגוף ונפש לימינו ברוחניות שקראו 'גלוריפיקאטי'. ומפני שהאמינו זה בעיקרי דתם האמינוהו גם כן בעניני התחייה העתידה. לא כאלה חלק יעקב[1394], ולא מחשבותינו מחשבותיהם, ולא דרכינו דרכיהם. ולמה אם כן נטעה עצמינו בכל תועבות הגויים[1395] האלה, בשנאמר שהנפשות יושבות בעולם הנשמות במדרגה פחותה מבלי שיקבלו שכר מעשיהם, עד שיבא משיחנו מיי' ויחיו המתים, ויבאו הנשמות מאותו מקום החסר, לקבל התענוג האלהי, דומה למה שאמרו הגוים בנשמות קדושיהם. ושנאמין גם כן שבזמן התחייה יהיו הגופים מבלי מאכל ומשתה, ולא יולידו ולא ימותו והנמנעות עצמם שהאמינו הנוצרים באלהיהם[1396] ואמו יאמינו החכמים מבני עמנו באלף אלפי אלפים רבבות, שיקומו בזמן בתחייה מה לתבן את הבר[1398]. ולמה תשגה בני בזרה[1397]. ומה לנו בדעותיהם דקות ושדופות קדים[1400], הלא על זה נאמר (ישעיה ב, ו): "ובילדי נכרים יספיקו[1399]", ונאמר ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם[1401].

האמונה השלימה לא תקבל התוספת ולא החסרון. ולכן מה שראוי שיאמן הוא, שהמתים יקומו בגופיהם כוחותם וחושיהם. ואחרי חיותם ישתמשו מגשמותם כשאר בני אדם, אם לא שיהיו צדיקים ויראי חטא תהיה מדרגתם כמדרגת אדם הראשון כשנולד קודם חטאו. אמרו באיכה רבתי (פרשה ה, כא): "חדש ימינו כקדם" (איכה ה, כא) – כימי אדם הראשון שכתוב בו "וישכן מקדם" (בראשית ג, כד). וזה על התחיה העתידה אמרו שיהיו הקמים במדרגה שהיה אדם, ובסוף ימותו וילכו לעולם הנשמות לקבל שכר מעשיהם על פי הדין והחשבון. ואל זה השורש העיר התנא באומרו: "ואל יבטיחך יצרך שיש בשאול בית מנוס לך". רצה לומר אל יפתה אותך יצרך הרע לאמר אכל ושתה כי מחר נמות[1402]. ואין מעשה ודעת וחשבון בשאול אשר אתה הולך שמה, כי שם יהיה "בית מנוס לך" מהמשפט האלהי תדע שאינו כן "שעל כרחך אתה נוצר". ורמז בה אל תחיית המתים שעליה אמר: "הוא היוצר", לפי שהשם יתברך יהיה יוצר

[1394] לפי ירמיה י, טז.
[1395] לפי דה"י ב' לו, יד.
[1396] ישו.
[1397] לפי משלי ה, כ.
[1398] לפי ירמיה כג, כח.
[1399] בכתוב: "ישפיקו".
[1400] לפי בראשית מא, כג.
[1401] לפי תהילים קו, לה.
[1402] לפי ישעיה כב, יג.

האדם בעפרו כמו שהיה. ו"על כרחך אתה נולד", רוצה לומר על כרחך תודה ותאמין, שאז בזמן התחייה תהיה אדם גמור כאדם הנולד ותהיה חי. רוצה לומר משתמש בצורכי החי מהאכילה והשתייה והשינה וזולתם מהפעולות הגשמיות. ואחרי כן תהיה מת, לפי שאחרי התחייה ימותו הקמים ואז בעולם הנשמות "אתה עתיד ליתן דין וחשבון", שענינו לקבל השכר והעונש בגן עדן או גיהנם של מעלה כפי המעשים. ולפי שהדברים האלה כולם הם מהפליאות העצומות להיות האדם נוצר מעפר, ובהיותו כן להיות טבעו כאדם הנולד ושיחיה המת ושישוב למות. ואחרי זה כולו יקבל שכרו רוחני. לכן אמר על כל אחת מהאמונות האלה: "על כרחך", שהוא הלשון הנהוג אצלם זכרונם לברכה בדברים אשר יתחייב האדם להודות בהם ולהאמינם, כאילו יאמר על כרחך תודה זה וזה. **ויש** אומרים בזה דרך אחר. שיאמר: "אל יבטיחך יצרך שהשאול בית מנוס לך", וששמה יאבדו עשתונותיך, לפי שזה היה חפצו ומאוייו של יצרך שיהיה כן. ואתה יודע שהדברים כולם הם נוהגים כפי הגזירה העליונה לא כפי חפצך ורצונך. כי הנה הנשמה שהיתה תחת כסא הכבוד על כרחה באה להתקשר בגוף, וזהו: "על כרחך אתה נוצר". גם העובר בהיותו בבטן בתוך הדם והלחות המלוכלך ההוא, אילו היה משולח לחפצו לא היה נולד, אבל ישב שמה תמיד, כי על כן בוכה הנער בעת לידתו כי בשרו עליו יכאב בצאתו לאויר העולם. גם "על כרחך אתה חי", כי אתה בנטותך אל התאוות כבר היית מת כפי מעשיך אם לא כי שומר פתאים יי'[1403]. "ועל כרחך אתה מת", כי כמו שלא היית חפץ לצאתך מבטן המלאה לזה העולם, כך לא היית חפץ לצאת מזה העולם אל העולם הבא. וכן על כרחך אחרי שתמות, תצא נפשך ממחיצתה להתחבר שנית אל הגוף לקום בתחייה ליתן דין וחשבון לפני הקב"ה. **והותרה השאלה העשירית**.

הנה התבאר מזה כולו ארבעה עשר שורשים הנכללים בזאת האמונה העליונה. רוצה לומר תחיית המתים. ובהם נכללו ד' סבות התחייה. רוצה לומר הצוריית והחומרית, הפועלת והתכליתיית. ונכללו גם כן כל שאלות הגאון[1404] וכל שאר דברי המדברים בדרוש הזה.

וכבר כתב הרמב"ם[1405] גם כן שהאמונה האמתית הזאת היא יסוד מיסודי תורת משה רבינו עליו השלום, ושאין דת ולא דבקות בתורת יהודי למי שלא יאמינה, ושהפסוקים המורים חלופה כמו "אם ימות גבר היחיה" (איוב יד, יד); "בטרם אלך ולא אשוב" (איוב י כא); "אם רפאים יקומו יודך סלע" (תהילים פח, יא); "רוח הולך ולא ישוב" (תהילים

[1403] לפי תהילים קטז, ו.
[1404] סעדיה גאון.
[1405] י"ג עיקרים.

עח, לט). הם מספרין טבע המציאות הנהוג והנודע, ולא כוונו להכחיש דבר מתחיית המתים שהוא על דרך הפלא. ואין הפרש בין אומרו: "אם ימות גבר היחיה", ובין אומרו (במדבר כ, י): "המן הסלע הזה נוציא לכם מים", שכולו הוא להגיד שהדבר נמנע כפי הטבע, אבל יהיה על דרך הפלא.

והנה כל השורשים האלה ראיתי אני בדברי השלם רבי אלעזר הקפר, שהיתה עליו י"ד יי' להשרישנו בדבריו בכל מה שתכלול הפנה הזאת י"ד שורשיה הנזכרים. והאמונה הזאת בכלולתה שורשה בתורת משה בסוף שירת האזינו שנאמר (דברים לב, לו-מג): "כי ידין יי' עמו ועל עבדיו יתנחם" וכו' עד "וכפר אדמתו עמו". ובאדם הראשון נאמר (בראשית ג, יט): "כי עפר אתה ואל עפר תשוב". ואמרו חכמינו זכרונם לברכה מכאן לתחיית המתים מן התורה מלבד שאר הראיות שזכרו בפרק 'חלק' גם כן.

והכלל העולה מזה הפרק הרביעי כולו הוא לספר דעות החכמים במה נתלה השלימות האינושי. אם בלמוד, ואם במעשה ובאזהרת דברים הצריכים לתלמוד והצריכים למעשה המצוות והרחקת העבירות, ובסוף זכרון יום הדין והתחייה, כדי שיחרד כל אדם החי יתן אל לבו. ובזה נשלם מה שראיתי לבארו בזה הפרק ובפרט במשנה האחרונה הזאת. והוא מעט מהרבה ממה שכתבתי בזה הדרוש: "קחנו ועינך שים עליו" (ירמיה לט, יב), כי לא דבר ריק הוא.

פרק ה

משנה א

הנה המשנה הזאת באו בה שלושה חלקים: הנחה וקושיא ותירוץ. כי **ההנחה** היא אומרו: "בעשרה מאמרות נברא העולם". **והקושיא** היא אומרו: "והלא מאמר אחד יכול להבראות". **והתירוץ** הוא "אלא להפרע" וכו'. וכאשר תעיין במשנה הזאת כמו שהיא מענין העשרה מאמרות, ככה תמצא שהיא כוללת עשרה הקדמות אמתיות:

האחד – שנברא העולם. רוצה לומר, שאינו קדמון כדעת הפילוסוף[1406] אבל שהוא מחודש. וגם שאין חדושו בהשתנות והתהוות חומר קדום שהיה שם כמו דעת אפלטון[1407]. ונמשך אחריו הרלב"ג, אבל שהיה החדוש יש מאין. וכבר ביאר הרב בפרק ל' חלק ב' שאין בלשוננו מלה תורה על החדוש אחרי האפס המוחלט כי אם לשון 'ברא'. ואין להקשות עליו מ"ויברא אלהים את התנינים הגדולים[1408]" (בראשית א, כא); "ויברא

[1406] אריסטו.

[1407] עיין ב'מפעלות אלהים' פרק ג' שם מרחיב רבינו בדעות אלו.

[1408] בכתוב: "תנינם הגדלים".

אלהים את האדם" (שם שם, כז), כי להיותם בריאות עצומות ונפלאות מזולתם, הטיל עליהם לשון בריאה. אבל עיקר הנחתם היא על התהוות הדבר אחר האין. והיה אם כן דעת הרב שם 'ברא' מושאל יאמר בעצם ואמת על מציאות היש אחר האין, ועל דרך ההשאלה יאמר על מציאות כל דבר זר בענינו כאלו הוא יש מאין.

השנית – שנברא העולם במאמר. רצה לומר, שלא היה יתברך כפועל המלאכות ולא כפועל הטבעי שיפעלו במה שימששו, כי פעולתו היתה במאמר. ואמנם מה הנרצה בזה המאמר כבר ביארו הרב המורה בפרק ס"ז חלק א' זכרונו לברכה, כאשר הושאל לשון 'אמירה' ל'רצון' בכל מה שנברא בימי בראשית ונאמר 'ויאמר ויאמר' הושאלה לו גם כן השביתה וכו'. והנה פירש שלשון 'אמירה' נאמר על הרצון.

השלישית – שהיו המאמרות אשר נברא בהם העולם עשרה ולא פחות ולא יותר. וכבר היו הנמצאים כולם בזה המספר מעשרה מאמרות: האחד – עצם רומז לאחד המספרי שהוא התחלת המספר וסיבתו, שהוא משל לאל יתעלה שהוא התחלת הדברים כולם וסיבתם. והט' – הנשארים הם מקרים נשואים עליו, כמו שהדברים הנמצאים מקריים בערכו יתעלה. ולהיות זה המנין מקודש היו הספירות האלהיות עשרה, ונאמרו בסיני עשר דברות. וכנגדן היו ישראל נותנין המעשרות שהיה העשירי קדש ליי'.

הרביעית – שהיה יכול הקב"ה לברוא את העולם במאמר אחד. והיה זה, לפי שהיכולת האלהי הוא בלתי בעל תכלית, ואם היה יכול לברוא העולם אחרי האפס המוחלט, איך לא היה יכול לבראו במאמר אחד? אף כי בהיות העולם מקושר כאיש אחד, יהיה הרצון והאמירה המורה על הרצון בבריאתו אחת.

החמישית – שהיה ראוי לבוראו ולא במאמרים רבים. וזה לפי שהכפל והמותר לא ימצא בדברי הטבעיים וכל שכן באלהיים. כי לכן אמר החכם (משלי טז, ד): "כל פעל יי' למענהו". ואמר אדוננו משה (דברים לב, ד): "הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט אל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא". רוצה לומר, שאין בו דבר מותר כי אם כפי המשפט והצדק. ולכן הקשה המקשה "והלא במאמר יכול להבראות", רצה לומר שהיה ראוי שתהיה הבריאה במאמר אחד ולא במארים מיותרים.

הששית – שהשם יתברך משגיח במעשה בני אדם ובפעולותיו בכל אחת מהן בפרט הטובה היא אם רעה[1409], כדי להשכיר ולהעניש עליה. וכמאמר הנביא (ירמיה לב, יט): גדול העצה ורב העלילה אשר עינך פקוחות על כל דרכי בני אדם לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו. וזהו שנאמר במשנה: "להפרע מן הרשעים... וליתן שכר טוב לצדיקים".

[1409] לפי במדבר יג, יט.

השביעית – שהרשעים מאבדין את העולם ברשעתם. רצה לומר, שלא לבד הם מאבדין את עצמם ברשעתם, כי גם את העולם כולו הם מאבדין.
השמינית – שעונש הרשעים אינו לבד כפי העבירה שעשו, אבל הוא כפי מנין המאמרים שנברא העולם בהם אשר היו סיבת אבידתו.
התשיעית – שהצדיקים מקיימין את העולם בצדקתם ויושרם ופסוק מלא הוא (משלי י, כה): "וצדיק יסוד עולם". רוצה לומר, שהוא היסוד שעליו יתקיים.
והעשירית – שהנה שכר הצדיקים לא היה לבד כפי המצוות אשר יעשו בעצמם, כי אם כפי ריבוי המאמרים שנברא העולם בהם שהצדיק ההוא היה סיבת קיומו.
הרי לך בזה עשר הקדמות אמתיות יוצאות מהמשנה הזאת של עשרה מאמרות.
האמנם כבר יפלו במשנה הזאת עשרה ספיקות. כי כמו שהיו המאמרות עשרה וההקדמות עשרה, יהיו גם כן הספיקות עשרה, והם אלו:
ראשונה – באומרו: "בעשרה מאמרות נברא העולם". והוא מה שכבר הקשו במסכת ראש השנה (דף לב, ע"א): הני מאמרות מאי נינהו דילמא 'ויאמר ויאמר' דבראשית הני תשעה הוו. ורש"י כתב שיושלם המנין עם בראשית ברא, כי נסמך למאמר הגמרא שאמרו ובראשית נמי מאמר הוא, שנאמר (תהילים לג, ו): "בדבר יי' שמים נעשו". ופירש רש"י שמאבדין את העולם שטרח הקב"ה לבוראו בעשרה מאמרות. עד כאן לשונו. והרשב"ם נכדו לא נמשך אחריו והאריך יותר, וכתב בעשרה מאמרות, בראש השנה מפרש מאי ניהו תשעה ויאמר ויאמר שיש במעשה בראשית. ובפרקי רבי אליעזר (פרק ג') ובפסיקתא (פרשת בראשית, לז) משלימין מאותם הכתובים אצל יצירת האדם, אף על פי שאינם עם מעשה בראשית לפני "ויכולו" עד כאן לאמור. ויקשה לדעת רש"י שמנה במספר העשרה מאמרות 'בראשית' כדברי חכמינו זכרונם לברכה. מה שכתב הוא בפירוש התורה שהספור נמשך אל (בראשית א, ג): "ויאמר אלהים יהי אור", ושלא בא הכתוב להורות סדר הבריאה ולומר ששמים וארץ קדמו. וכן כתב עליו הרמב"ן זכרונו לברכה, והנה לדעתו לא נברא ביום הראשון רק האור. ובפירוש המשנה ארחיב בזה הענין.
שנית – באומרו: "והלא במאמר אחד יכול להבראות". כי זה אי איפשר לפי, ששינוי המאמרים וריבויים התחייב מריבוי הדברים והתחלפותם. ואם היו הנבראים רבים ומחולפים, איך יתהוו במאמר אחד? והנה הרמב"ם פירש שהיה יכול לספר הבריאה במאמר אחד, ויכול לומר ויאמר אלקים יהיו שמים, ויקוו המים, ותדשא הארץ, ויהי מאורות במאמר אחד. ואמנם ייחד מאמר לכל אחד להודיעך גודל כוח המציאות וטוב

סדרו, שהמפסידו יפסיד דבר גדול ואשר יתקנהו יתקן דבר גדול וכו'. ואחריו נמשך המאירי והרב מתתיה זכרונו לברכה. וקשה לפירושם שהיה ראוי שיאמר המקשה, והלא במאמר אחד יכול לאומרם, לא יכול להבראות, שנראה בבירור שכוונתם לתת טעם אל עצם הבריאה היותה בעשרה מאמרות, לא אל האמירה או הכתיבה.

שלישית – שחלוף הזמנים אין ספק שיביא חלוף המאמרים. כי מה שנאמר היום הוא זולת מה שנאמר מחר. ואם כן היאך יכול להיות הנמצאים כולם נבראים במאמר אחד אחרי שבאו המאמרים ההם בימים מתחלפים יום ליום יביע אומר[1410], ואיך יהיו אם כן אחד? והנה הדבורים שבאו למשה רבינו עליו השלום זכרה התורה בהם "וידבר יי' אל משה", אם בהיותם בזמנים מחולפים או להיותם מצוות מתחלפות, שלכן היה בלתי איפשר שיוכללו במאמר ודבור אחד.

רביעית – למה לא הקשה המקשה, והלא בשום מאמר היה יכול לבוראו, כמו שמצינו בשמים ובארץ שנבראו, ולא זכר הכתוב בבריאתם ויאמר אלקים יהיו שמים וארץ, אבל אמר (בראשית א, א): "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ", מבלי לשון אמירה? כי עם היות שאמר המשורר (תהילים לג, ו): " בדבר יי' שמים נעשו", הנה התורה לא זכרה בהם 'ויאמר'.

חמישית – באומרו: "אלא כדי להפרע מן הרשעים". ואיך נאמר בו יתברך נטירה ונקמה, שהם הפעליות שאי איפשר שימצאו בו, כי הם מטבע החומר וחסרונותיו בהם. והתורה הזהירה את האדם עליהם, שנאמר (ויקרא יט, יז-יח): "לא תשנא את אחיך בלבביך לא תקום ולא תטור את בני עמך"[1411]. ואמר (ויקרא יח, ד): את חוקותי תשמורו. רצה לומר, שאין בו לא שנאה, ולא קנאה, ולא נטירה, ולא איבה. ואיך יאמר אם כן "להפרע מן הרשעים", והיה ראוי שיאמר להעניש את הרשעים.

ששית – ומה הטורח שיגיע אליו יתברך בעשרה מאמרות יותר מאחד. כי הנה הוא יתברך לא ייעף ולא ייגע, ובערכו אין הפרש בין שיצוה על דבר אחד פעם אחת או עשרה פעמים. והנה באזהרתו עבודה זרה תמצא בתורה צוויים ואזהרות רבות יותר מעשרה, אבל לא היו כוחם כי אם ככוח מאמר אחד מהם לאסור עבודה זרה ומשמשיה.

שביעית – באומרו: ש"הרשעים (ש)מאבדין את העולם". והוא שאם קרא עולם גוף הרשע עצמו שנקרא עולם קטן כל אדם, וכמו שכתב הרב המורה פרק ע"ב חלק א'. הנה אם כן כיון התנא לזה, לא יצדק באומרו: "שמאבדין את העולם שנברא בעשרה מאמרות". כי

[1410] לפי תהילים יט, ג.
[1411] בשינויי כתיב.

האדם שהוא עולם קטן לא נברא בעשרה מאמרות כי אם במאמר אחד, ואם רצה במלת 'עולם' הכדור בכללו וכל מה בתוכו, שהוא השמים והארץ וכל צבאם[1412], איך יאמר שהרשע מאבד אותו ברשעתו, ואינו כן כי הוא משחית נפשו והעולם כמנהגו נוהג[1413] ואינו נפסד ולא נאבד בעבור הרשע.

שמינית – איך יאמר התנא שהקב"ה ברא את העולם בעשרה מאמרות, כדי להגדיל את עונש המאבדין אותו, ואין זה ממדת הטוב והמטיב[1414]. והכתוב צווח (תהילים פט, ג): "עולם חסד יבנה", ואין זה ממדת החסד כי אם נתינת מכשול הרבה מאמרות "לפני עור" (ויקרא יט, יד). ויותר טוב היה לבוראו במאמר אחד, כדי שהחוטא יקל עונשו ויענש מעט.

תשיעית – באומרו כדי "להפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם שנברא בעשרה מאמרות". והוא עוול גדול למה יפרע מן הרשעים, לפי חשבון עשרה מאמרות והם לא אבדו, אלא עולם שווה מאמר אחד. ואם הוא יתעלה רצה להרבות במאמרים, אין זה מוטל על הרשע וגם לא על הצדיק כי אם ראובן גזל כלי משמעון ואבדו, והכלי בעצמו לא היה שווה כי אם דינר אחד, אף על פי ששמעון יאמר שפזר מממונו וקנה אותו בעשרה דינרין, הנה כאשר יבואו עד האלהים ירשיעון[1415] את ראובן לשלם. כי אם דינר אחד שהיה שווה הכלי קל וחומר בבית דין של מעלה שלא ישפוט כי אם צדק ואמת.

עשירית – למה כמו שאמר בצדיק: "וליתן שכר טוב לצדיקים" לא אמר כזה הלשון ברשעים ליתן גמול רע לרשעים, אחרי שהדין שווה בהם וידיעת ההפכים אחת. וכמאמר הנביא (ישעיה ג, י-יא): "אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו אוי לרשע רע כי גמול ידיו יעשה לו".

הרי לך בזה עשרת הספיקות שאיפשר לספק במשנה הזאת. ואומר בהיתרם עם פירוש המשנה.

וראשונה הודיעך, כי **הכונה הכוללת** בזה הפרק החמישי היא להגיד, שהעולם לא נברא אלא לכבוד השם, והוא תכלית כוונת בריאתו. כמאמר הנביא (ישעיה מג, ז): "כל הנברא[1416] בשמי ולכבודי בראתיו". ונאמר (ירמיה לג, כה): "אם לא בריתי יומם ולילה חוקות[1417] שמים וארץ לא שמתי". רצה לומר, שלא נבראו הנמצאים כולם כי אם

[1412] לפי בראשית ב, א.
[1413] לפי עבודה זרה נד, ע"ב.
[1414] לפי ברכת הגשמים ובשורות טובות (ראה משנה ברכות ט, ב).
[1415] לפי שמות כב, ח בשינויי קל.
[1416] בכתוב: "נקרא".
[1417] בכתוב: "חקות".

מפני תכלית, והתכלית הוא שידע כל פעול שהאל פעלו ויבין כל יצור שהשם יצרו[1418]. ומזה הצד היה הקב"ה פועל העולם וצורת העולם ותכלית העולם, רוצה לומר התכלית אשר אליו יפנו הצדדים כולם. והתכלית הוא, שידע כל פעול שהאל פעלו ויבין כל יצור שהשם יצרו, ומזה הצד היה הקב"ה פועל העולם וצורת העולם ותכלית העולם. רוצה לומר התכלית אשר אליו יפנו הדברים כולם. ולפי שבסוף הפרק הרביעי שעבר נזכר מאמר רבי אלעזר הקפר מענין תחיית המתים שהוא כולו מכוון "להודיע ולהודע שהוא האל הוא היוצר הוא הבורא" וכו', כמו שפירשתי. לכן ראה מסדר המשנה להביא אחריו הפרק הזה לבאר ולהוכיח בו אמתת הדעת. רוצה לומר, שהיו הדברים כולם בעולם השפל נבראים לאותו תכלית שיכירו את בוראם ויהללוהו וישבחוהו, והצדיק מביאו אל זה התכלית והרשע מרחיקו ממנו. ולכן ראוי לכל אדם שיתישר אם באמונותיו ותורתו ואם במדותיו ומעשה מצוותיו כי זה כל האדם[1419]. וכמו שאמרו במסכת שבת (דף פח, ע"א): "משמים השמעת דין ארץ יראה ושקטה" (תהילים עו, ט), אם יראה למה שקטה ואם שקטה למה יראה מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית. אם ישראל מקבלין את התורה מוטב, ואם לאו תחזור אתכם לתוהו ובוהו. גם כי במשנה האחרונה מהפרק ד' נאמר: "שעל כרחך אתה נוצר", ואמר: "שהוא היוצר הוא הבורא" וכו'. ומפני זה באה המשנה הראשונה לבאר ענין הבריאה. ואתה תדע שבאותו פסוק (בראשית א, א) של "בראשית ברא אלהים" וגו'; "והארץ היתה תוהו ובוהו" (שם שם, ב), פירש רש"י זכרונו לברכה, שלא בא הפסוק הראשון לבאר, ששמים וארץ קדמו בבריאתם כי אם להגיד שקודם בריאתם היה כן.

והנה הרמב"ן הבין מדברי הרב[1420], שתהיה גזירת הכתוב ב"ויאמר אלהים יהי אור" (בראשית א , ג) ויאמר בראשית שברא אלהים שמים וארץ, ושהיתה הארץ תוהו ובוהו אמר אלהים יהי אור. ולכן כתב הרמב"ן על דברי רש"י זכרונו לברכה, ולדעתו לא נברא ביום הראשון כי אם האור וכו'. והוא תימא גדול אצלי מהרמב"ן, איך הבין זה מדברי רש"י זכרונו לברכה. כי הנה הוא כתב על "יהי מאורות" (שם שם, יד) זכרונו לברכה – "מיום ראשון שנבראו וברביעי ציוה עליהם להתלות ברקיע". וכן כל תולדות השמים והארץ כולם נבראו מיום ראשון, וכל אחד ואחד נקבע ביום שנגזר עליו הוא שכתוב (בראשית א, א): "את השמים" לרבות תולדותיהם. "ואת הארץ" לרבות תולדותיה עד כאן. ואיך אם כן יאמר שלא נברא ביום הא' כי אם האור. ולכן אחשוב שלא היתה

[1418] לפי תפלת ראש השנה.
[1419] לפי קהלת יב, יג.
[1420] רש"י.

כוונת רש"י זכרונו לברכה מה שהבין ממנו הרמב"ן, כי הוא לא יכחיש שנבראו ביום הראשון השמים וכל תולדותיהם, הארץ וכל תולדותיה, עם היות שנקבעו ונתראו כל אחד ביומו. אבל כיון לומר שמלת 'בראשית' תורה על קדימת זמנית, ושהתי"ו תורה על הסמיכות. וכיון שלא מצאנו סמיכות למילת 'בראשית', ראוי שנאמר שלא בא אותו פסוק ראשון בתורה להורות סדר הבריאה ולומר ששמים וארץ קדמו. כי עם היות שנבראו ביום הראשון לא בא הכתוב הזה לספר ענין קדימתם, שאם היה כן היה ראוי שיאמר בראשונה "ברא אלהים את השמים" וגו'. ולכן פירש שאין גזירת הכתוב 'ברא', כי הוא בהמשך הדברים אבל גזרתו הוא "והארץ היתה תוהו ובוהו". כלומר בראשית בריאת השמים והארץ מהשלימות אשר הם עתה הארץ בתחלת בריאתה היתה תוהו ובוהו. והשמים בתחלת בריאתם לא היו עדיין מאירים, וזהו: "וחושך[1421] על פני תהום" (בראשית א, ב). ואז קודם הבדלת הדברים אלו מאלו אחרי היותם נבראים בערבוביא ציוה הקב"ה על בריאת האור לשער בו ימים וליחס כל דבר ליומו. זו היא כוונת רש"י זכרונו לברכה בפירוש הכתוב, שתהיה גזרתו ב"והארץ היתה תוהו ובוהו", שהם הדברים שנבראו ביום הראשון לא ב"ויהי אור" כמו שחשב הרמב"ן, ולשון רש"י מורה על זה באומרו זכרונו לברכה: "אף כאן אתה אומר בראשית ברא הקב"ה את השמים ודומה לו תחלת דבר יי' בהושע, שכך פירושו תחלת דבורו של הקב"ה בהושע ויאמר יי' אל הושע" וכו'. ולפי זה יהיה פירוש הכתוב בראשית בריאת אלהים שמים וארץ "הארץ היתה תוהו ובוהו". ואין להקשות מוא"ו והארץ שהיא מיותרת, כי לזה הביא פסוק (הושע א, ב): "ויאמר יי' אל הושע". וכן אמר עוד רש"י, שהרי המים קדמו שהרי כתוב (בראשית א, ב): "ורוח אלהים מרחפת על פני המים".

ומזה התבאר לך שמה שפירש הרמב"ן בזה הפסוק שהוא היותר מחוור בפשוטו ובסדר הבריאה, שבראשונה ברא הקב"ה שני חומרים. מהאחד מהם עשה הנמצאים העליונים, ומהאחר עשה הנמצאים השפלים, ושעליהם אמר (בראשית א, א): "ברא אלהים את השמים ואת הארץ", שהוא עצמו דעת רש"י, אם לא שרש"י יסמוך אותו אל פסוק (שם שם, ב): "והארץ היתה תוהו ובוהו". והרמב"ן סמך אותו פסוק "בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ", מפני שלא קבל היות מלת 'בראשית' סמוכה כדברי רש"י זכרונו לברכה. אבל שגם כן ימצא מוכרת כמו שהביא "מגיד מראשית אחרית" (ישעיה מו, י); "וירא ראשית לו" (דברים לג, כא).

[1421] בכתוב: "וחשך".

והרב עמנואל מרומי[1422] פירש, שבפסוק הראשון נכללו שלושת חלקי הנמצא שהם העולם השכלי והשמימיי והחומר, ושעליהם אמר "בראשית ברא". רוצה לומר הבורא שלושה המה, והם: "אלהים" – ושהם השכלים הנבדלים, "והשמים" – שהם הגלגלים, "והארץ" – שהוא העולם השפל בכללו. ואינו נכון בעיני. ויותר נכון לפרש שמלת 'בראשית' נאמרה על הקדמה מקובלת, שראוי שיקבל אדם בכל חכמה וידיעה מה הקדמה, או הקדמות בדרך העיקרים, או היסודות שעליהם תסובב תבנה ותכונן[1423] אותה ידיעה. ולפי שעיקר חדוש העולם ובריאתו הוא היסוד וההקדמה המקובלת שעליה תבנה התורה בספוריה ונפלאותיה ומצוותיה, לכן בתחלתה הניח על דרך הקבלה זה העיקר, ועליו אמר (בראשית א, א): "בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ". רצה לומר בראשית התורה הזאת ראוי שתאמין בקבלה שברא האלהים האדירים[1424] יתברך את השמים ואת הארץ.

והכלל היוצא מכל זה שצדקו דברי חכמינו זכרונם לברכה שאמרו (ראש השנה לב, ע"א): בראשית נמי מאמר הוא דכתיב (תהילים לג, ו): "בדבר יי' שמים נעשו". לפי שנמצאו בבריאה עשרה דברים שציוה הקב"ה בהם שהם הראשון, והוא הכולל בהמצאת היש מאין. והתשעה שנאמר בהם 'ויאמר ויאמר' מן "ויאמר אלהים יהי אור" עד "ויאמר אלהים נעשה אדם" וגו' (בראשית א, ג-כו). ואין להקשות למה לא נאמר בראשון 'ויאמר' כמו שנאמר בתשעה כולם, לפי שהסיבה בזה היא, שבבריאת היש מאין באותם שני החומרים הראשונים שנעשו ממנו יתברך, מבלי היות שם דבר קדמות, לא תפול לשון אמירה כי לא היה שם למי יאמר. אמנם בתשעה שנעשו הדברים מאותם החומרים הראשונים אמר לשון 'ויאמר', כאילו הקב"ה אמר לאותו דבר אשר ברא ראשונה שיוציא ממנו נמצא כך וכך. הנה זהו **התר השאלה הראשונה** בביאור העשרה מאמרות לדעת חכמינו זכרונם לברכה בגמרא שהוא שלקח רש"י זכרונו לברכה.

אמנם אם לא נשלים מנין העשרה מאמרות עם בריאת שמים וארץ, ונצטרך להשלימו עם שאר האמירות, שנאמרו בענין על דרך מה שאמרו בפרקי רבי אליעזר (פרק ג') ובפסיקתא (פרשת בראשית, לז), והוא דרך רשב"ם. ואין דעתי סובל שיהיה בכלל אלו אמירה כלל ממה שבא אחר פרשת (בראשית ב, א) "ויכולו", כי אם באמירות שבאו בספור הבריאה קודם ויכולו, שעליהם אמר: "נברא העולם", והם אלו (בראשית א, ג-כט): המאמר הראשון – "יהי אור". המאמר הב' – "יהי רקיע". המאמר הג' – "יקוו

[1422] חכם משורר ומסטיקן (1270-1330), נולד ברומא וכנראה מת בפארמו.
[1423] לפי במדבר כא, כז.
[1424] לפי שמואל א' ד, ח.

המים". המאמר הד' – "תדשא הארץ". המאמר הה' – "יהי מאורות". המאמר הו' – "ישרצו המים". המאמר הז' – "תוצא הארץ". המאמר הח' – "נעשה אדם". המאמר הט' – "ויברך אותם[1425] אלהים ויאמר להם פרו ורבו". המאמר העשירי – "ויאמר אלהים הנה נתתי לכם את כל עשב" וכו'.

והנה היה ברכת הפריה ורביה מאמר באדם ולא בדגים. לפי שבדגים לא נאמר "ויאמר אלהים" או "ויאמר להם" כי אם "ויברך אותם אלהים לאמר פרו ורבו" (בראשית א, כב), שענינו שנתן להם טבע הפריה והרביה. אמנם באדם לא נאמר כן, אבל היתה בו הברכה זולת האמירה, שנאמר (שם שם, כח): "ויברך אותם אלהים ויאמר להם". הנה הברכה היתה הטבע ששם באדם לפרות ולרבות כמו בשאר החיים. ומלבד המתנה ההיא הטבעית ציוה אותם בדרך מצוה, והוא אומרו (בראשית א, כח): "ויאמר להם אלהים פרו ורבו". ועם זה תשיב להראב"ע שאמר שאין "ויאמר להם אלהים פרו ורבו" – מצוה, לפי שבזה נאמר על הדגים שאינו כן חוץ מכבודו. כי לא נאמר בדגים "ויאמר להם אלהים", אבל נזכר בהם הפריה ורביה כדרך טבע, ובאדם בדרך בחירה כמו שהיא בו. ובאו אם כן באדם שלושה מאמרים למעלתו: האחד – בבריאתו שהיתה רצונית ממנו יתעלה. והשנית – בפריתו שתהיה בחירית ורצוניית בו. והג' – במזונותיו שהם גם כן יהיו כפי הבחירה והמלאכה השכלית לא בטבע. וכל זה מורה על שלימותו שנאמרו בו ג' מאמרים כמספר המאמרים שנאמרו בבריאת השמים, שהם: "יהי אור"; "יהי רקיע"; "יהי מאורות" להגיד שהאדם שווה במעלתו אל הגרמים השמימיים. ושהשכל כפי הסברא הישרה מורה שעשרה מאמרות שנזכרו במשנה, ראוי שיהיו אלה שלא ימנה בהם בריאת השמים והארץ, אם לפי שבריאותם היה הכלל והתשעה מאמרים הם הפרטים, ואיך נעשה מספר מהכל ומחלקיו יחד. ואם לפי שהמשנה לא דברה כי אם במאמרות שנברא העולם המיושב הזה כמו שהוא עתה, ולכן לא היו ראוי לכלול בהם בריאת שמים וארץ, לפי שעדיין לא היו בשלימותם, ואותם שנבראו אז אינם זה העולם המיושב. ואולי נאמר באותה בריאה הראשונה 'ויאמר', כי אם בדברים שכבר נבראו בשלימותם ונשארו על אותו הטבע שנתן בהם השם יתברך קיים. ולכן היה מהראוי שהעשרה מאמרות שבהם נברא העולם יהיו אותם אשר זכרתי מטבע עולם המיושב.

הנה נתתי לך פירוש המשנה הזאת כפי כל אחת משתי הדעות נדרשת על בוריה.

אמנם חכמי האמת קבלו, כי אלו העשרה מאמרות הם הספירות העליונות וקראו אותם מאמרות, לפי שהקב"ה האצילם מעצמו כמו שנאצל המאמר מפי האיש. וכן מתחיל

[1425] בכתוב: "אתם".

ספר יצירה: "בשלשים ושתים נתיבות חכמה חקק השם" וכו'. ופירש שהם עשר ספירות ועשרים ושתים אותיות. ושם אמרו עשר ולא תשע עשר ולא אחת עשרה. ולפי שהם זכרונם לברכה עמדו בסוד הנביאים אשר עמדו בסוד יי'[1426] וידעו שהספירות הם המאמרות, ושהם עשרה ולא תשעה הוצרכו לומר בראשית נמי מאמר הוא תשלום העשרה. ואילו כיון המתרגם הירושלמי במה שתרגם בראשית ברא – "בחכמתא ברא", כי החכמה היא מאחת מן הספירות. ואמנם מה ענינם, ואופן התאחדתם, ואופן הבדלם זו מזו אינו מענין זה המאמר אף כי אנכי אעננו[1427] שלא למדתי חכמה וכל שכן דעת קדושים.

והכלל העולה מכל זה שנברא העולם ושנברא במאמר, ושהמאמרות היו עשרה לא פחות ולא יותר. והם שלוש ההקדמות הראשונות אשר זכרתי שנכללו בחלק ההנחה שבא במשנתינו. ועל זה אמר דוד עליו השלום (תהילים לג, ו): "בדבר יי' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם", שעשה הבדל מבריאת שמים וארץ שנעשו בדבר יי', משאר הדברים שנעשו בתשעה המאמרות שעליהם נאמר: "וברוח פיו כל צבאם". וזכר בפרט הגלות היבשה שהיא מההשגחה באומרו (שם שם, ז): "כנס מי הים" וגו'. והוליד מזה "יראו[1428] מיי' כל הארץ ממנו יגורו כל יושבי תבל" (שם שם, ח). רצה לומר אם העולם כולו נברא במאמרו והמים לא יעברו פיו כל שכן לבני האדם, שראוי שייראו מלפניו כיון שהדברים כולם תלויים ברצונו יתעלה כי הוא אמר ויה'[1429]. ולפי שהפילוסופים כחשו ענין הבריאה וחשבו שהיה העולם קדמון, לכן אמר כנגדם: "יי' הפיר עצת גוים" וגו' (שם שם, י). ושתורתו היא האמת. והוא אומרו (שם לג, יא): "עצת יי' לעולם תעמוד[1430]". ואם תאמר ומי הגיד לישראל מה שלא ידעו הפילוסופים, לזה השיב: "אשרי הגוי אשר יי' אלוהיו" וגו' (שם שם, יב), שהוא הודיעם האמתיות שבתורתו.

הנה בזה נשלם מה שראוי שיאמר בהנחת המשנה הזאת. ודעות אחרות מצאתי בה והנחתים, כי לא ישרו בעיני.

והלא במאמר אחד יכול להבראות וכו'. זהו חלק הקושיא וענינה אצלי בנוי על הקדמות. ראשונה -שהפועל הפשוט יתעלה יפעל דברים מתחלפים ברצון אחד. שנית – שהבריאה הראשונה היתה יש מאין באותם השני חומרים שנעשו מהם הדברים

[1426] לפי ירמיה כג, יח.
[1427] לפי איוב ט, יד.
[1428] בכתוב: "ייראו".
[1429] לפי תהילים לג, ט.
[1430] בכתוב: "תעמד".

העליונים והתחתונים, ושאר הדברים כולם נעשו מהם כפי רצונו יתעלה. כי החומרים ההם נבראו בכוחניות ובלתי הגבלת צורה, ושהשם יתברך בכוחו הבלתי בעל תכלית מהחומר העליון עשה מקצתו כוכב ומקצתו גלגל עם כל חלופי הגלגלים והכוכבים. ומהחומר השפל עשה היסודות והמורכבים מהם כל דבר למינו בצורה מיוחדת בו. ועל שתי ההקדמות האלה יבנה המקשה בנין קושיתו ויאמר, שרבוי המאמרים לא ימלט אם שנאמר שהיא מפאת הפועל יתעלה מסיבת שינוי רצונו. כי בהשתנות הנרצים והרצון הפועל אותם ישתנו בהכרח המאמרים המורים עליהם. אם מפאת המתפעל אם היה בלתי נשמע לפועל ומסרב לעשות מצוותו, ולכן יצטרך לדבר פעם אחר פעם. ושני הצדדים האלה בלתי נמצאים בחוקו יתעלה, כי אין בו שינוי רצון, אבל עם רצון אחד פשוט עשה הדברים המתחלפים. וכמו שביארו הרב המורה בפרק נ"ג חלק א' שמתחיל "אשר הביא המאמינים" וכו'. וגם אי אפשר שנאמר שהיה שם מעיק או מעכב מפאת המתפעל, כיון שהוא ברא החומר והוא נותן הצורה ומעשה ידיו כולם כמו שבא בהקדמות.

הנה אם כן היה ריבוי המאמרים בלתי הכרחיים, לא מפאת הבורא יתעלה ולא מפאת הנברא. ולכן היתה הקושיא "והלא במאמר אחד יכול להבראות". וסוד המאמר הזה ואמתתו הוא שאחרי שהניח שבעשרה מאמרות נברא העולם, אשר הכונה בו שהבורא יתעלה מבלי אמצעי ציוה בבריאת כל מדרגה ומדרגה מהנמצאות מאותן המדרגות העשרה שנכללו בעשרה מאמרות. וקם להם לרבנן שבבריאה הראשונה או במאמר "יהי אור" (בראשית א, ג), נכללו השכלים הנבדלים. היה מקום להקשות ומה ראה הקב"ה לצוות על כל מדרגה ומדרגה מהנמצאים בעצמו מבלי אמצעי, והלא היה די שבבריאה הראשונה מהשמים והארץ והשכלים הנבדלים יעשה אותה בעצמו מבלי אמצעי, ושאר המדרגות כולם יעשה אותם על ידי השכלים הנבדלים ובאמצעותם. כי בהיות שמה חומרים ראשונים ושכלים לפעול בהם, היה די בשיעשה הקב"ה היש שנברא מהאין, כי זהו המיוחס לכוחו בלתי בעל תכלית לא שאר הדברים כולם שנעשו מיש, שהיה איפשר לעשותם על ידי אותם האמצעיים פועלים ומתפעלים שברא ראשונה. וזהו אומרו: "והלא במאמר אחד יכול להבראות", רצה לומר במאמר אחד מאתו יתברך מבלי אמצעי, והיא בבריאת היש מאין שלא היה איפשר לעשותה כי אם בעצמו. וזהו באמת ענין הקושיא. **והותרה השאלה השנית**. כי עם היות ששינוי המאמרים יתחייב מרבוי הדברים והתחלפותם, כבר היה איפשר שיהיו על ידי אמצעי ולא בעצמו יתברך. והוא אומרו: "יכול להבראות". **והותרה גם כן השאלה השלישית**. שעם היות שחלוף הזמנים

יביא אל חלוף המאמרים, כבר היה איפשר שיהיה זה על ידי אמצעי ולא בעצמו יתברך, כל שכן שהדברים כולם עלו במחשבה להברא כאחד. והיא הצוואה והאמירה והיתה יצאתם לפעל יום ליום כמו שזכרו חכמינו זכרונם לברכה ממשל זורע הירקות וכו'.

והותרה גם כן השאלה הרביעית. למה לא שאל המקשה, והלא מבלי מאמר היה יכול להבראות, לפי שמלת 'מאמר' בלשונם היא מליצה על רצונו יתברך והעולם לא נברא כי אם לפי שהוא אמר ורצה. אבל היתה השאלה ולמה הוצרך להתלות רצונו בפרט כל מדרגה ומדרגה ולא נעשו מהם על ידי אמצעיים כמו שזכרתי.

הנה אם כן כוח הקושיא היא מה שאמר דוד (תהילים קלה, ו): "כל אשר חפץ יי' עשה בשמים ובארץ בימים וכל תהומות". כלומר שנתיחד רצונו ומאמרו בכל דבר ודבר מהם. וכפי דעת המקובלים בעשר ספירות תפול הקושיא גם כן, ולמה האציל הקב"ה מטובו עשר ספירות לבריאת העולם והלא במאמר אחד וספירה אחת שיאציל מטובו היה איפשר לברוא הנמצאות כולם, כי הכל תלוי ברצונו.

הנה התבארו בזה שתים מההקדמות אשר זכרתי ראשונה והם שהיה יכול להבראות במאמר אחד. ואם היה יכול שהיה ראוי שיעשהו כן מאחר שאין מותר בדברים האלהיים.

והרב מתתיה זכרונו לברכה פירש זה באופן אחר. והוא שהיתה שאלת המקשה למה ברא הקב"ה בעולמו מדרגות מתחלות מנצחיים ומנפסדים. היד יי' תקצר[1431] לברוא הנמצאים כולם בטבע קיום התמידי באיש. ובכלל זה קושיא שנית – למה ברא טבע מין האנושי מורכב מהיצר הרע והיצר הטוב בענין שכולם רעים וחטאים[1432] לולי השרידים עובדי השם. וזהו המכוון באומרו: "והלא במאמר אחד יכול להבראות". כלומר שיהיו הנמצאות כולם ממדרגה אחת בלבד קיימים ונצחיים באיש ובלתי בוחרים ברע, כי המאמר נאמר על כל מדרגה ומדרגה מהנמצאות. זהו ענין הקושיא כפי כל אחד מהדעות.

ואמנם התשובה היא אומרו **אלא להפרע מן הרשעים** וכו'. וענין זה אצלי שהאדם כשיצוה לבנות בית לדירתו, הנה יהי באחד משני דרכים: אם שיקח הבונים ויתן להם עצים ואבנים ושאר הדברים הצריכים למלאכה, ויצוה לבונים עשו לי בית יפה לשכני בה, והסתפק במאמר הזה האחד בלבד והבונים יעשו הבית לדעתם ולציורם. והדרך השני הוא שהאדון יצוה את הבונים על בנין ביתו בפרטיות גדול ולא יעזוב הדבר לדעתם

[1431] לפי במדבר יא, כג.
[1432] לפי בראשית יג, יג.

וציורם. אבל יאמר אליהם עשו לי בית בשיעור כל ארכו, וכך רחבו, ושיעור כך קומתו, ועשו חדר כך, בסדר כך, באורך ורוחב וגובה כך, ופתח כך במקום כך וחלון כך. וכן יתר הדברים בפרטיותם יצוה עליהם באופן שהבית כולו יעשה בציור האדון ומצוותו הפרטית. ואין ספק שהבית אשר יבנה האדם בזה הדרך השני תהיה יותר נאהבת ונכבדת אצלו להיותה מעשה ידיו להתפאר[1433], ממה שתהיה אם ציוה לבונים שיבנו אותה בדרך הראשון. וכן היה האל יתברך שלאהבתו וחפצו בשלימות העולם העולם לא רצה שיהיו הדברים נעשים אפילו הקטון מהם על ידי אמצעי. אבל הוא יתברך בעצמו לא לבד על הבריאה הראשונה יש מאין. אבל גם בכל הדברים שנעשו יש מיש בששת ימי בראשית הוא אמר ויהי[1434] בפרטיות גדול בהבדך המינים כל אחד בעצמו. וזהו בלי ספק מורה על אהבתו את עולם, כמו שהאדם חפץ במעשיו על דרך מה שאמר המשורר (תהילים פ, טז-יז): "וכנה אשר נטעה ימינך" וגו' "שרופה באש כסוחה". וימשך מזה שהרשע בהיותו מאבד את העולם יחרה אף יי'[1436] בו, ויפרע ממנו בחימה שפוכה[1435] להיותו מאבד את העולם שבראו וציירו בעצמו מבלי אמצעי בפרטיות המאמרים.

והנה אמר ברשע שהוא מאבד את העולם, ובצדיק שמקיימו והכוונה בעולם השפל הזה. לפי שקיימו וקבלו שהיה האדם התכלית במציאות העולם השפל כמו שזכר. לכן היה הרשע כאילו הוא מאבד ומבטל כל פועל האלהים שהוא העולם שנברא ממנו יתברך באהבה רבה, כפי מה שיורה עליו צווי העשרה מאמרות בפרטיותם כולם בעצמו מבלי אמצעי. ולפי זה לא היה ענין הי' מאמרות סיבה לעונש הרשע כי אם להיותו יתברך מתעצם להפרע ממנו, על שמאבד מה שהפליג הקדוש ברוך הוא בעשייתו בכל פרט ופרט ממנו בעצמו מבלי אמצעי. ולזה אמר להפרע שהוא לשון הנקמה הנמשכת מהחרון אף.

הנה אם כן נברא העולם בעשרה מאמרות, כדי שבני העולם ידעו אהבת השם את העולם ויכירו שציוה פרטיותיו בבריאה בעצמו לאהבתו אותו. ולכן ישמרו עצמם מחטוא פן ישחיתו נחלת יי'[1437] בריאה יקרה אשר כזאת ואהובה אצל בוראה יתברך, שמזה ימשך שיפרע מן הרשעים המאבדין אותו, ויתן שכר טוב לצדיקים שמקיימין אותו ועוזרין בפעולתו, כי בזה ימצאו חן בעיניו.

[1433] לפי ישעיה ס, כא.
[1434] לפי תהילים לג, ט.
[1435] לפי יחזקאל כ, לג.
[1436] לפי דברים ו, טו.
[1437] לפי שמואל ב' כ, יט.

וכבר נוכל להמשיל משל מתייחס ודומה, אל היות הרשע מאבד את העולם מהבגדים המצויירים הרבה עינים וצורות שניא דא מן דא[1438] הרבה מאד אשר בהם. כי כבר ימצא אחד מהבגדים האלה לא יערכנו זהב וזכוכית לטובו ויקר תפארתו. וכאשר תשחת אחת מן הצורות אשר בו אם על ידי רקב או עכבר שאכלה, או שנתעפשה ונפסדה, אין ספק שלא יקבל הפגם ההוא אותה צורה הפרעית בלבד. אבל גם כל הבגד הגדול ההוא בגודלו ומעלתו, מושחת מראהו מפני אותו ההפסד הפרטי אשר קרה בו, כן היה ענין העולם הזה. ציורי הקדוש ברוך הוא וכל אדם בצורתו ונפשו ימצא שמה, וכללות העולם מה טוב ומה נעים[1439]. וכאשר פרטי אחד ירשיע לחטוא, הנה יעשה פגם ויתן דופי בעולם בכללו. ובזה האופן היה הרשע מאבד את העולם מפני הדופי והחסרון הנראה בו בעבורו, וההפך בצדיק שהוא משלים הציורים ומתקנם. ואף שיובנו המאמרות על הספירות כדעת המקובלים, כבר תפול הקושיא והתירוץ בזה הדרך אשר זכרתי.

ועם זה נשיב אל השאלות, אם אל **החמישית** שלא היה ענין העשרה מאמרות מפני הטורח שהגיע להקב"ה בעשרה יותר מבאחד כי אם, לפי שעשרה מאמרות יורו על ריבוי אהבתו את העולם, כיון שברא אותו. וכל חלקיי ומיניו בציורו בעצמו יתברך מבלי אמצעי כמו שפירשתי. **ולששית** נאמר שלא אמר להעניש את הרשעים כי אם להפרע, להגיד שהשם יתעלה יחרה אפו על השחתת העולם להורות עליו נאמר 'להפרע' כאילו הרשע חלל את השם והוא נפרע ממנו על כבודו. ואין ספק שדברה תורה ודברו חכמים כלשון בני אדם[1440].

והנה השם יתברך הוא נוקם ונוטר איבה לרשעים. וכמאמר הנביא נחום האלקושי (נחום א, ב-ג): "אל קנוא ונוקם יי' נוקם יי' ובעל חמה"[1441]. וביאר מיד שזהו לענין האויבים, וזהו: "נוקם יי' לצריו ונוטר הוא לאויביו", עם היותו פעמים – "יי' ארך אפיים וגדל כח". ובסוף אמר כנגד הצדיקים – "טוב יי' למעוז ביום צרה ויודע חוסי בו"[1442] וגו'. הנה ביאר שהנקימה והנטירה מגונה באחים צדיקים וראויה ברשעים. ואל **השביעית** בשהרשעים מאבדין את העולם, הותרה במה שדרשו (קהלת יב, יג): "כי זה כל האדם" – כל העולם לא נברא אלא בשביל זה. ולכן נברא אדם בסוף מעשה בראשית להגיד, שהוא היה תכליתו ושכל מה שהיה קודם התכלית היה מפני התכלית. ומלבד זה מאשר היה

[1438] לפי זוהר ויקרא פרשת ויקרא דף ח, ע"ב.
[1439] לפי תהילים קלג, א.
[1440] ראה ברכות לא, ע"ב. ועוד.
[1441] בשינויי כתיב.
[1442] בשינויים כתיב.

העולם כולו כאיש אחד, היה הרשע בהשחיתו את עצמו משחית את העולם להיותו חלק ממנו, והעולם מקושר ומדובק כמו שביארתי בענין המשל בגד הציורים.
ואמנם השאלה הח' והט' כבר התבארו עם פירוש המאמר, שלא היו ריבוי המאמרים כי אם לאהבתו יתברך את העולם. ומזה נמשך שהרשע מכעיס אותו בהיותו מאבד דבר כל כך חביב אצלו. ולכן יפרע ממנו כדי מה שהכעיסו במעשה ידיו.
ואמנם הספק האחרון, למה אמר בצדיק: "ליתן שכר טוב" ולא אמר כן ברשעים, תשובתו בשנאמר שהצדיק בצדקו עם היות לו שכר טוב, הנה הוא עושה מה שראוי לעצמו שבוחר בשלימות בטוב מצד שהוא שלימות וטוב. אבל הרשע שיבחר בחטא משחית נפשו הוא יעשנה[1443]. ולכן ראוי להפרע ולהנקם הקב"ה ממנו על עשותו הרע לבלתי הועיל לו. ועם זה אמר הנביא (ירמיה לב, יט): "לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו". כשדרכיו הוא – על פי המעשה, וכפרי מעלליו – הוא מה שנמשך ממעשיו, אם לאבד העולם ואם לקיימו. זהו מה שנראה לי בפירוש המשנה הזאת.
האמנם כפי דרך הרב רבי מתתיה ראוי שיובן תשובת הקושיא כן, שהסיבה שרצה השם לברוא טבע ממוצע בין העליונים ובין התחתונים הוא, כדי שיהיה קנין השלמות על פי הבחירה. כי הנה העליונים אין להם הטייה ולא איפשרות אל הרע וההפסד, ולכן אי איפשר בהם החטא. ואמנם התחתונים הם נוטים אל הגשמיות, ואין להם הטייה כלל אל השלמות הרוחני והוא נעדר מהם. ולכן עשה הקב"ה טבע ממוצע שיהיה בו טבע החומר וטבע הצורה והאיפשרות, להמשך בכל אחד מהם כפי מה שיבחר וירצה. ובזה יהיו הרשעים ראויים להפרע מהם והצדיקים לתגמול טוב. ומזה הצד מהבחינה עשה הקב"ה מדרגות הנמצאות כולם. גם כי היה סדר העולם נקשר קצתו בקצתו, וכמו שהאריך החכם בזה יעויין מדבריו.

משנה ב

ראיתי לשאול במשניות האלה ה' דברים:
ראשונה – למה לא נסמכה אחרי המשנה הראשונה "מעשרה מאמרות נברא העולם" משנת "עשרה דברים נבראו בין השמשות", שיבא אחרי זה בזה הפרק, שהיו שתיהן מענין הבריאה הראשונה? ולכן היה ראוי שיהיו סמוכות ונקשרות זו לזו. ולמה אם כן הפסיק ביניהם בדורות שמאדם ועד נח ומנח ועד אברהם. ומהנסיונות שניסו אבותינו את הקדוש ברוך הוא. ומהניסים שנעשו בבית המקדש. והדברים האלה כולם ראוי

[1443] לפי משלי ו, לב.

שיתאחדו ויהיו מסודרים אחרי משנת "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות" וכו'

והשנית – למה עשה שלושת התחלות ההמה: אדם ונח ואברהם, ולא זכר מתושלח, ולא שם ועבר, ולא חנוך ושאר הקדושים אשר בארץ המה[1444]? ואיך אמר התנא שכל הדורות ההמה היו מכעיסין את השם זולתי נח ואברהם ושכח היחידים אנשי השם?

והשלישית – מה ענין אומרו: "כמה ארך אפים" בדורות נח "כמה ארך אפים" בדורות אברהם? והנה הדרוש לא היה בכאן להודיע "כמה ארך אפים" כי אם להודיע שיפרע מן הרשעים וליתן שכר טוב לצדיקים, כל שכן שהאריך אפים יאמר תמיד סמוך לגבי דיליה, כמו שהאריך להם אפו והענישם באחרונה. אבל בדורותיו של אברהם שלא נענשו לא יפול ארך אפים כי אם סליחה וכפרה.

הד' – אם היה נח צדיק תמים למה לא אמר עליו גם כן שקבל שכר כל דורותיו, כיון שהמה אבדו ויותר הוא וביתו. ולמה לא יהיה נח מהצדיקים המקיימין את העולם, כיון שבזכותו נמלט המין האינושי מההפסד הכללי, ומבניו היו שם ויפת טובים וישרים בלבותם עם היות שחם הרשיע לעשות. כי כן היו בבני אברהם ישמעאל ובני קטורה חטאים בנפשותם ויצחק עובד אלהים[1445]. ובכלל זה ראוי שנדע למה הדורות הראשונים מאדם ועד נח יתחייבו כלייה. והדורות האחרים מנח ועד אברהם לא נתחייבו כליה. ולמה לא נאמר שקבל נח שכר צדיק כמו שקבלו אברהם בהיות שניהם צדיקים ויתחלפו בפחות או ויתר.

החמישית – למה זכרה המשנה אלו העשיריות בלבד, ולא זכרה שאר העשיריות שנזכרו בתורה כעשרת הדברות, וכמעשרות, וכעשרה הלולים שבאו במזמור האחרון בספר תהילים, ועשיריות השכלים הנבדלים, והגלגלים ושאר הדברים אשר מזה המין גם כן.

ואומר בתשובתם שהמשניות האלה באו מקושרות כפי ענינם. שאחרי שבמשנה הראשונה השרישנו בשכר והעונש הנמשך אחר בריאת העולם, כמו שאמר: "כדי להפרע מן הרשעים וליתן שכר טוב לצדיקים", עשתה המשנה ראיה לזה מהדורות שהיו מאדם ועד נח שהיו מכעיסין את השם. כי עם היות בהם אותם היחידים יראי יי' וחושבי שמו[1447], הנה רוב אנשי דורם היו רעים וחטאים ליי' מאד[1446]. ולכן צדק אומרו שהיו מכעיסין את המקום. ועשרה דורות היו. דור אדם עד שת שהיו מאה ושלשים שנה.

[1444] לפי תהילים טז, ג.
[1445] לפי מלאכי ג, יד.
[1446] לפי בראשית יג, יג.
[1447] לפי משלי ג, טז.

ודור שת עד אנוש שהיו ק"ה שנה. ודור אנוש עד קינן שהיו תשעים שנה. ודור קינן עד מהללאל שהיו ע' שנה. ודור מהללאל עד ירד שהיו ס"ה שנה. ודור ירד עד חנוך שהיו קס"ה שנה. ודור חנוך עד מתושלח ס"ה שנה. ודור מתושלח עד למך שהיו קפ"ז שנה. ודור למך עד נח שהיו קפ"ה שנה. ודור נח עד המבול שהיו שש מאות שנה.

הרי לך עשרה דורות מאדם ועד נח. ודור נח ודור אדם בכלל שנמשכו בהם אלף תרנ"ו שנה. שעם היות האדם שלם להיותו יציר כפיו של הקב"ה, עם כל זה קמו תחתיו תרבות אנשים חטאים ויצא הדבר מן הקצה אל הקצה, שהאדם היה סיבה תכליתיית בהויית העולם השפל וזרעו אחריו היו סיבת השחתתו. ומפשוטי הכתובים וקבלתם זכרונם לברכה יראה, שנתנו לאדם וזרעו מצוות ואזהרות כמו שיראה במאמר (בראשית א, כח): "פרו ורבו... וכבשוה[1448] ורדו". ובאה בקבלתם בפרק ד' מיתות (סנהדרין נו, ע"ב) ש"ויצו יי' אלהים על האדם מכל עץ הגן אכל תאכל" (בראשית ב, טז) – שהיא מצות עשה. "ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו" (שם שם, יז) – שהיא מצות לא תעשה, שנכללו באותו מאמר שבעת מצוות בני נח. והם בחרו למרוד ולעבור על צוויו יתברך, ולא נמנעו בכל אותם הדורות מן העונש מפני שכחה. כי כבר קדם בדברי רבי אלעזר הקפר שאין לפניו 'שכחה'. אבל היה זה מפני שהאריך להם אפו לראות אם יעשו תשובה כפי טבעם הבחיריי, והכל סג יחדי נאלחו[1449] לולי נח לבדו ובני ביתו שעבר על כולם. והיא גבורה רבה שאיש אחד ינצח בני דורו ודורות אבותם מספר רב ולא נפתה להם ולפתויים.

הרי לך בזה עדות נאמנה שהרשעים מאבדין את העולם. כי הדורות ההם מכעיסין היו – סיבה להשחתת העולם, ונח שהיה צדיק תמים קיים את העולם, כי הוא אבן השתייה שממנו הושתת העולם. והתבאר עם זה גם כן כמה עצום הטבע הבחיריי שנח בהיותו איש אחד לא נתפתה לאנשי דורו ולא נמשך אחריהם, אבל "את האלהים התהלך נח" (בראשית ו, ט).

והנה נח עם היות שקראו הכתוב (בראשית ו, ט): "איש צדיק תמים", כבר גלה שהיה בדורותיו וכמו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה[1450] (סנהדרין קט, ע"ב): אלו היה בדורו של אברהם לא היה נחשב כלום. ולכן כפי צדקו הספיק להגין על עצמו ועל ביתו למלטם מן המוות. אבל לא נתגדלה צדקתו כל כך שיתקיים כל העולם על ידו וישוב מחרון אפו הכללי בעבורו כמו שהיה אברהם. ולכן ראה מסדר המשנה להוכיח ענין 'הפרע מן הרשעים' מדורותיו של נח. וביאר בזה שעם היות הקב"ה מכעיס על הרשעים להפרע

[1448] בכתוב: "כבשה".
[1449] לפי תהילים נג, ד.
[1450] ראה גם זהר פרשת נח ס, ע"ב; תנחומא פרשת נח סימן ה'.

מהם, כמו שנאמר במשנה הראשונה, הנה לא ימהר הפורענות. אבל כמו שברא את העולם בי' אמרות, כך כנגדם יאריך אפו עד י' דורות כמו שנראה מענין נח שהאריך אפו אליהם באותם הי' דורות עד שבאחרונה הביא עליהם את מי המבול.

ובזה נתאמתה ההקדמה ההיא שהקב"ה נפרע מן הרשעים. וידענו עד כמה מאריך להם שהוא עד הדור העשירי. ויתכן שהעשר ספירות היו מליצים עליהם, ולכן לא עברה המליצה מעשרה דורות כמספרם. ולא זכר ענין נח וביתו, לפי שהוא לא נלכד בשחיתות הרשעים ולהיות נכלל עמהם, ולא זכה להגין בעדם ולקיים את העולם כולו בזכותו.

האמנם באברהם נתקיימה ונתאמתה ההקדמה האחרת. והיא ליתן שכר טוב לצדיקים שמקיימין את העולם, לפי שהיו עשרה דורות מנח ועד אברהם ובכולם היו אנשים פושעים. הדור האחד הוא מן המבול עד שנולד ארפכשד שהיו שתי שנים. ומארפכשד ועד שלח ל"ה שנה. ומשלח עד עבר ל' שנה. ומעבר עד פלג ל"ד שנה. ומפלג עד רעו שלושים שנה. ומרעו עד שרוג ל"ב שנה. ומשרוג ועד נחור ל' שנה. ומנחור עד תרח כ"ט שנה. ומתרח עד אברהם ע' שנה. ומאברהם עד צאתו מחרן שנתגלה אליו השם ע"ה שנה, שהיו שנות כל העשרה דורות שס"ז שנה. כי הנה קראה המשנה דורות האנשים ההם שנשתלשלו זה מזה בן אחר בן על דרך גם דור עשירי וכו'. ובזה ידענו שאחרי נח שניצל בצדקו וכל העולם השפל נשחת, הנה אנשי זרעו שבאו אחריו את פועל יי' לא הביטו בעונש המבול, ואת מעשה ידיו לא ראו[1451] בהצלת נח בצדקו. ועם היות שהשם נתן להם מצוות והיו ביניהם נח ושם ויפת צדיקים, לא למדו מהם ומרדו בו יתברך דור אחר דור, ועבדו עבודה זרה וכפרו באלהותו עד שהיה ענין דור הפלגה שספר הכתוב.

והנה הקב"ה האריך להם עשרה דורות כנגד עשרה מאמרות שנברא העולם, להודיע כמה ארך אפים לפניו. רוצה לומר, שאריכות אפו הוא ימשך עד עשרה דורות ולא עוד, או להמלצת עשר ספירות כפי דעת המקובלים. ואין ספק שהיו בני עולם חייבין כלייה כאנשי דור המבול, אבל נמצא ביניהם אברהם אבינו שנצח בשלמותו כל בני דורו, ונטה לצד ההפכי ממעשיהם. ולכן התחברו בו שני הענינים. האחד – שנתקיים העולם בעבורו וזכותו. והב' – שקבל שכר כולם, כלומר שהשכר הראוי למין האנושי לפי הכונה האלהית, שהוא הדבוק בו וההתיחדות להנהגתו נטלו אברהם לו ולזרעו. ובזה נעשה הוא פרי המין האינושי.

הנה אם כן בדור מבול נתקיים ההפרע מן הרשעים המאבדין את העולם, שהם היו רשעים והאבידו את העולם ונפרע מהם הקב"ה. ובדורו של אברהם נתקיים "וליתן שכר

[1451] לפי ישעיה ה, יב.

טוב לצדיקים שמקיימין את העולם". כי הוא היה צדיק במעשיו וקבל שכר טוב עליהם וקיים ומלט את העולם לבל יבא לידי השחתה. ועל הדרך הזה אמר הנביא (ישעיה בה, ח): כי "כאשר ימצא התירוש באשכול ואמר אל תשחיתהו כי ברכה בו כן אעשה למען עבדי לבלתי השחית הכל". המשיל הענין לאדם שהיה שונא הענבים והיה רוצה להשחית את כרמו, אלא שהביט אל היין היוצא מהם ובעבורו עזבם, כן השם יתברך צפה והביט את אברהם היוצא מהם ולכן לא הפסידם. זהו ענין המשניות האלה. ולכן נסמכה למשנה הזאת העשרה נסיונות שנתנסה אברהם אבינו ועמד בהן, להוכיח ענין צדקו ושלמותו. והוא אומרו להודיע כמה חבתו של אברהם אבינו. והוכיח גם כן קבלת שכרו מהניסים שנעשו לבניו במצרים ועל הים שהיה הכל בזכותו. וגם כן מענין הנסיונות שנסו אבותינו את המקום במדבר, ואף על פי בשכר אברהם מחל להם עוונותיהם והביאם לארץ ונתן להם בית המקדש שנעשו שמה בתמידות עשרה נסים.

הנה אם כן, הנסיונות שנתנסה אברהם והנסים שנעשו לבניו, והנסיונות שנסו הם את המקום, והנסים הנעשים בבית המקדש כולם היו בזה המספר מהעשרה כנגד אותם העשרה מאמרות שבהם נברא העולם. ונזכרו במשניות אלו זה אחר זה, לפי שבאו כולם לבאר שכר אברהם אבינו וצדקתו שנמשך מהמשנה הראשונה, והם כולם חלקים ממנה. ואחרי השלמתם הביא משנת עשרה דברים שנבראו בערב שבת כאלו היא דבוקה למשנה הראשונה. כי שאר המשניות שבאו ביניהן היו לבאר אותה משנה ראשונה כמו שזכרתי. ולכן לא נזכרו עשיריות אחרות כי אם אלו שהיו מעניני אברהם בגלות מצרים, ובמדבר, ובבואם לארץ אשר נשבע השם לו, לפי שאלו בלבד היו מענין המאמר.

ואמנם למה רשם במשנתנו שלושת האבות האלה – אדם נח ואברהם, הנה הוא אצלי לענין נכבד מאד. והוא שהאומה הישראלית נמצאו לה שלוש התחלות. ראשונה – היה אדם ובאו ספוריו וקורותיו בסדר בראשית. וההתחלה הב' – היא נח והיו ספוריו ועניניו בסדר "תולדות נח". וההתחלה הג' – היא אברהם וספוריו באו בסדר "לך לך" ובשאר הסדרים הנמשכים אחריו.

אמנם ערך ההתחלות האלה, ואופן התיחסם אל האומה והסתעפותה מהם, ידמה לענין ההתחלות הצוריות והכוחות הנפשיות אשר יעשו מציאות איש האדם וקיומו, שהם ג' ראשים הצומחת והחיונית שהיא המרגשת והמדברת שהיא המשכלת. והיה ערך אדם הראשון אל האומה כיחס ההתחלה הצומחת אל איש האדם. ולכן נברא מן העפר, לפי שבזה היה האדם עץ השדה[1452] ונקרא שמו אדם לקורבתו אל האדמה, והיותו נוצר ממנה

[1452] לפי דברים כ, יט.

כצמחים. ולכן נתישב בגן עדן מקום נטיעת העצים והיה לבושו הראשון עלה תאנה (בראשית ג, ז), ואזהרתו וציוויו וחטאו בענין העצים ושאר הדמויים שנמצאו בענינו. והיה נח בערך הנפש החיונית, רוצה לומר המרגשת. ולכן נאמר בו (שם ו, ט): "את האלהים התהלך נח", שהיה ענינו התנועה והיה הוא מחיה ומושיע ומציל ממוות כל מיני החיים, והיה שוטר ומושל[1453] הבעלי חיים ומושיעם. והותר לו המאכל מבעלי החיים, והוזהר על שפיכת דם האדם, והובטח בחיים העתידים לבל יהיה עוד מבול, ושאר הדמויים שבאו בענינו. ואברהם אבינו היה במדרגת הצורה האינושית השכלית. ולכן השיג את בוראו וקרא בשם יי', כי זהו מפעל השכל האמתי, ועזב את ארצו ומולדתו ובית אביו, כי כן השכל יעזוב הדברים החומריים ויוחד להשגחת השם יתברך ולשכרו העליון ושאר הדמויים שנמצאו בענינו. וכמו שבענין יצירת הולד האנושי יקרה כמו שזכר הפילוסוף בספר "ב"ח", שהעובר בימים הראשונים יהיה במדרגת הצומח, כי אין לו שום פעולה חיונית ונפשיית כי אם קבול המזון, ולהיותו עדיין נעדר הכלים החיוניים, אין בו צורה אחרת זולתי הצומחת. ואחרי מ' יום שכבר יצטיירו בו הכלים, תחול בו צורה אחרת והיא החיונית. ואחרי גמר יצירתו ובהיות הכלים כולם על שלמותם, תחול בו הצורה האנושית המשכלת שהיא הרוחנית, ושאר הצורות הקודמות היו גשמיות. כך היה אדם הראשון התחלה קודמת לצמיחת בני אדם ממנו. והיה נח אחרי כן צורה אחרת יותר טובה שתחול אחרי כן, כמו שקראו למך אביו נח (בראשית ה, כט): "לאמר זה ינחמנו ממעשינו[1454] ומעצבון ידינו מן האדמה אשר אררה יי'". ואחרי שניהם האיר אורו של אברהם אבינו, שהיה כערך הצורה האחרונה המשלמת. וכמו ששתי הצורות הראשונות הם נפסדות להיותם גשמיות והשכלית המגעת באחרונה היא הנשארת נצחית דבקה באלהיה, ככה מכל שלושת ההתחלות האלה נשאר תחת ההנהגה האלהית ודבוקה אברהם וזרעו. וכמו שאני עתיד להרחיב המאמר בזה הדמוי הנפלא בפירוש התורה אם יגזור האל בחיים.

הנה אם כן, העירה משנתינו לזה בזכרון שלושת ההתחלות אדם נח ואברהם. הנה **הותרו במה שפירשתי חמשת השאלות**. אם ראשונה – בסמיכות המשניות וקשורם. ואם שנית – בתת הטעם למה זכר שלוש התחלות אדם נח ואברהם ולא שאר החסידים. ואם השלישית – מה ענין אומרו "כמה ארך אפים לפניו", שהיה להודיע שמאריך אפו עשרה דורות כנגד עשרה מאמרות שנברא העולם. ואם הד' – במה שאמרתי שנח לא נענש עם

[1453] לפי משלי ו, ו.
[1454] בכתוב: "ממעשנו".

דור המבול, לפי שלא היה נלכד בחטאם והיה צדיק בדורו, אבל לא הספיק זכותו להמלט ולהציל את בני דורו. ולכן כשהביא מסדר המשנה הראיה על עונש הרשעים, הביא ענין דור המבול ולא זכר נח, לפי שלא קיים את העולם. אבל כאשר הביא ראיה על הצדיק המקיים את העולם, ומגין עליהם ומצילם ונוטל שכר הדבקות האלהי, הוכיחו מאברהם שנתקיים בו כל זה. ואם לחמישית, שהנה נזכרו מהעשיריות אותם שהיו צריכין לביאור המשנה וזולתם.

משנה ג

כבר זכרתי שבאה המשנה הזאת להוכיח צדקתו של אברהם אבינו. כי הנה בבא עליו רעות רבות וצרות[1456], ועמד טעמו בו וריחו לא נמר[1455], ולא הרהר בלבו נגד השם ומעשיו, ולא נתן תפלה לאלהים נתאמתה בלי ספק צדקתו. והנסיונות האלו מנאם הרמב"ם זכרונו לברכה כך:

האחד – הגרות שאמר לו השם (בראשית יב, א): "לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך". ובזה מהצער הגדול שיחדל מכל קרוביו ומיודעיו ישכחוהו וילך לארץ לא לו. וכל שכן, שלא ביאר לו מיד אנה ילך, אבל אמר לו: "אל הארץ אשר אראך". כי בזה יגדל הספק בלבו ועם כל זה לא הרהר אחר מידתו יתברך.

הב' – הרעב אשר היה בארץ כנען בבואו שמה, עד שהוצרך לצאת משם ולא שב אל ארצו פן יעבור במצות השם. אבל ירד למצרים בדעתו מה שהיה לו מהסכנה, ולא הרהר בלבו לאמר אתמול אמרת (בראשית יב, ב, ג): "ואעשך לגוי גדול... ונברכו בך כל משפחות האדמה", ועתה אנה אלך מפני זלעפות רעב[1457].

הג' – שלוקחה שרה אשתו במצרים לפרעה. שהיה בלי ספק צער וקלון נמרץ לא ישוער. וכבר היה לו להתרעם אם הבטחתני ברבוי זרעי איך תשחת נחלתי ונטמאה ארצי.

הד' – הלחמו עם המלכים. ועם היות זה מבחירת אברהם, כי לא ציוהו השם עליו, הנה היה הנסיון בשבית לוט בן אחיו ויצא עמו ונכנס בייעודו.

הה' – לוקחו את הגר לאשה אחר שנתיאש מהוליד משרה. כי גם כן היה להרהר בזה שמאחר שייעדו בזרע לא היה ראוי שיהיה משפחה נחרפת[1458].

[1455] לפי ירמיה מח, יא.
[1456] לפי דברים לא, יז; כא.
[1457] לפי איכה ה, י.
[1458] לפי ויקרא יט, כ.

הו' – מצות המילה אשר צוהו למול בן ק' שנה, שהוא ענין זר וקשה לחתוך בשר הגידיי ההוא. כל שכן שהיה לו להרהר שבזקנתו, כדי שיוליד היה צריך לחזק איברי המשגל ולא להחלישם.

הז' – חמס מלך גרר בקחתו את שרה, שגם בזה היה הרהור רב יען תקיפוהו הצרות זו אחר זו.

השמיני – גרשו את הגר על פי הדיבור אחרי אשר חשקה נפשו בה והבנותו ממנה.

התשיעי – בגרוש ישמעאל בנו. שהיה לו להרהר אתמול אמרתי לי (בראשית יז, כ): "ולישמעאל שמעתיך הנה ברכתי אותו[1459]", ועתה אתה אומר אלי: "אל ירע בעיניך על הנער ועל אמתך" (שם כא, יב). וכבר העיד הכתוב איך היה קשה בעיניו הדבר הזה באומרו (בראשית כא, יא): "וירע הדבר מאד בעיני אברהם", אלא ששמע מצות השם וגרשם.

העשירי – עקידת יצחק. שצווהו השם לשחוט את בנו בן הזקונים מן האשה האהובה אחרי היאוש ובהבטחות עצומות.

והנה לא זכר הרב הצלתו מאור כשדים מכלל הנסיונות, לפי שלא נזכר בתורה. והכלל שלפי שעמד בכולם כעובד מאהבה וחבה, לכן זכה לי' נסים שנעשו לבניו במצרים כמו שנזכר מיד במשנה.

ובאבות דרבי נתן מונים הנסיונות באופן אחר. אמרו שנים – מלך לך, וב' – בשתי נשיו; וב' – בבניו; ואחד – בין המלכים; ואחד – בין הבתרים; ואחד – באור כשדים; ואחד – בברית מילה. ופירוש דבריהם ומנינם כפי דעתם זהו. הראשון והשני והשלישי הנזכרים למעלה במספרם כמשפט. הד' – שהוכרח לגרש את הגר אחר שלקחה ברשות שרה אשתו והוליד ממנה בן. הה' – שהוכרח לגרש גם כן את ישמעאל בנו עם היותו בכורו וראשית אונו[1460]. הו' – עקידת יצחק. הז' – הצלתו מאור כשדים שקדם לכולם. הח' – שהיה בסכנה עצומה בהלחמו עם מלכים עצומים[1461] ותקיפים להציל לוט בן אחיו, וכל שכן לפי המדרש כוונתם היתה להלחם עמו. הט' – מראת בין הבתרים וידיעת גלות בניו בידי אדונים קשים. הי' – ברית מילה.

ובפרקי רבי אליעזר מנו אותם באופן אחר. האחד – כשנולד אברהם בקשו כל גדולי מלכות להורגו ונחבא בבית. השני – נחבש בבית האסורים והושלך לכבשן האש. הג' – טלטולו מבית אביו. הד' – הרעב שבא בימיו בארץ ישראל ונצטרך לרדת מצרים.

[1459] בכתוב: "אתו".
[1460] לפי בראשית מט, ג.
[1461] תהילים קלה, י.

החמישי – שנלקחה שרה אשתו לפרעה ולאבימלך. הו' – מלחמת המלכים. הז' – מראת בין הבתרים. הח' – ברית מילה. הט' – גירוש ישמעאל. הי' – עקידת יצחק.
והמאירי מנה אותם באופן אחר. האחד – בימי נמרוד שבקש להרגו ונטמן והשליכו לכבשן האש וניצול. השני – שציוהו לצאת מארצו. הג' – שהביא רעב על הארץ והזקיקו לרדת מצרים. הד' – שנלקחה שם שרה לפרעה. הה' – שהגלו המלכים את לוט והוצרך להלחם עמהם. הו' – שהראהו בין הבתרים גלות בניו. הז' – שלקח אבימלך את שרה אשתו. הח' – שציוהו למול בעת זקנתו. הט' -שהזקיקו לגרש את הגר ואת בנה. הי' – עקידת יצחק. זהו הדעת היותר נכון.
ואמנם מהו ענין הנסיון, כבר חקר עליו הרב המורה בפרק כ"ד חלק ג' אשר ראיתי להודיעך פה בו דרך כלל הוא. שהנסיון בכלל איפשר שיובחן באחת מג' בחינות: והבחינה הראשונה – היא כי פעמים שהוא לתועלת המנסה, אם אינו יודע תכלית המנוסה ודעתו, ינסה אותו לדעת אם יעמוד בנסיונו. וזה המין מהנסיון אי איפשר שיפול בשם יתברך, כי הוא צופה ומביט כל הענינים העתידים וחוקר לב ובוחן כליות[1462]. אבל ישארו שני מינים אחרים מהנסיון. אם שיהיה לתועלת המנוסה[1463], כי בהיות מחשבתו טובה והוא חזק ביראת השם, יביאהו לידי נסיון כדי שיצרף מחשבתו הטובה ויוציאה לידי מעשה. וכמו שאמר יי' (תהילים יא, ה): "יי' צדיק יבחן". ואמרו במדרש (בראשית רבה לב, ג): היוצר הזה אינו בודק בקנקנים הרעועים. רוצה לומר, כי לא ינוסה כי אם הצדיק העומד בנסיונו. ופעמים שיהיה הנסיון לתועלת הרואים[1464] אותו, כדי שיקחו ממנו משל ודוגמא למען ילמדו ליראה את השם ומאלה השני מינים האחרונים, היו הנסיונות שנסה הקב"ה את אברהם אם לתועלתו, כדי שיוסיף בזכותו, ואם לתועלת הרואים שילמדו לעשות כמוהו. ולכן נקראים נסיונות מלשון נס, שהוא בדבר הנגלה אשר אליו גוים ידרשו. וכן איפשר לפרש האלהים נסה את אברהם שהגדיל מעלתו בעיני בני אדם בכל הדורות העתידים, והיה ענינו עומד לנס העמים. ואמנם מה שאמר הכתוב שם (שמות טו, כה): "שם לו חק ומשפט ושם נסהו", פירש הר"ן שחוזר לחק והמשפט יאמר, כי שם במרה שם לו חוק ומשפט ושם נסה אותו החק. רוצה לומר הרגילו והוכיח בנסיונו, כי טבע חוקו ומשפטו יספיק בהסרת המחלה, כי זה טבע המצוה האלהית. וכבר חשבו אנשים שהיה שם נסיון מלשון הרגל, והוא מהוצאת המחשבה הטובה לפעל שהוא הדרך הב' אשר זכרתי.

[1462] לפי ירמיה יז, י.
[1463] הבחינה השניה.
[1464] הבחינה השלישית.

משנה ד

כבר התבאר, שהיתה צדקתו של אברהם וחיבתו אל המקום, כל כך עד שזכה לשני מיני השכר. האחד – מה שנעשה לזרעו להוציאם מגלות מצרים בשנותו סדרי בראשית בעדם, להזיק ולהעניש את אויביהם. ועם היותם גזירות כוללות שינצלו המה מהיזיקם. והמין השני – בהיותם במדבר והוסיפו לחטוא ונתכפר להם העון בזכות אביהם אברהם ומפני שבועתו.

והנה העשר המכות שהביא הברוך הוא על מצרים במצרים, כבר זכרם שהם: דם, צפרדע, כנים, ערוב, דבר, שחין, ברד, ארבה, חשך, מכת בכורות. ועליהם נתן רבי יהודה סמנין – דצ"ך, עד"ש, באח"ב. והנה לא נזכר בכללם נס ההפך המטה נחש אשר עשה משה לפני פרעה, ולא גם כן ההפך היד הקדושה מצורעת כשלג שעשה לפני העם. לפי שבשני אלה הנסים לא היה מכה ולא עונש למצריים. ואנחנו לא באנו לזכור כי אם המכות שהוכו בהם מצרים.

ואמנם למה היו המכות אשר הוכו בהם מצרים עשר? ואותם שנזכרו בתורה? ולא היו אחרות או יותר מאלה? כבר חקרתי עליו במאמר 'זבח הפסח' אשר עשיתי. ושם ביארתי שבאו כפי ארבעת היסודות שמהם הורכבו הדברים השפלים. כי ההפך המים דם היתה מכה במים שלא יוכלו לשתות מים מן היאור, ושתיית המים הכרחית להשקיט תגבורת החום הטבעי אשר מבפנים, וכדי לדקדק את המזון ולהעבירו במעברים הצרים. ונס הצפרדעים היה גם כן במים, שהבעלי חיים הימיים המועילים נפסדו, כמו שאמר (שמות ז, יח): "והדגה אשר ביאור[1465] מתה". והבעלי חיים המזיקים אשר היו במים חיים עצמו עתקו גם גברו חיל[1466] לצערם בקולם בצאתם אל היבשה. וביסוד הארץ עשה שלוש מכות שהם: הכנים, והערוב, והדבר, לפי שכל עפר הארץ היה כנים. ומהבעלי חיים המזיקים אשר בארץ בא הערוב כל מיני מזיקי שרצים וחיות טורפות והבעלי חיים המועילים הטובים הנולדים בארץ המית הדבר.

הרי לך בזה חמש מכות: דם, צפרדע, כנים, ערוב, דבר, שנעשו בשני היסודות הכבדים שהם המים והארץ.

וכן עשה בשני יסודות הקלים חמש מכות אחרות. כי הנה השחין נעשה באויר, שנאמר (שמות ט, י): "ויזרוק אותו משה השמימה ויהי שחין אבעבעות"[1467]. והברד היה ביסוד

[1465] בכתוב: "ביאר".
[1466] לפי איוב כא, ז.
[1467] בשינויי כתיב בודדים.

האש, שנאמר (שמות ט, כג): "ויי' נתן קולות[1468] וברד ותהלך אש ארצה". והארבה גם כן היה מכה באויר מהבעלי חיים המעופפים. והחושך היה גם כן מכה באויר שנתחדש בו עובי כפול ומכופל, באופן שלא היה עובר בו ניצוץ השמש על הארץ. וכן מכת בכורות היה שורף מתיך ומכלה הרוחות פתע פתאום[1469]. הנה התבאר מזה שהיו עשר מכות בד' היסודות ובאמצעיתם.

וכנגדם נעשו עשרה נסים לישראל. והמה במה שניצולו מהעשר מכות ההם. וכפי מה שכתב הרמב"ם מלות הכתוב מורים עליהם. כי הנה אמר (שמות ז, כא): "בדם ולא יכלו מצרים לשתות מים מן היאור[1470]". וזה מורה שהמכה היה למצרים בלבד. ובצפרדעים נאמר (שם ז, כט): "ובך[1471] ובעמך ובכל עבדיך יעלו הצפרדעים". רוצה לומר אבל לא לישראל. ובכנים לא נתבאר בתורה בפירוש, אבל קבלה היתה ביד חכמים שניצולו ישראל מהם. ובערוב פסוק מלא הוא: "והפליתי ביום ההוא את ארץ גושן" (שם ח, יח). וכן נאמר בדבר – "וממקנה בני ישראל לא מת אחד" (שם ט, ה). ואמר בשחין (שם שם, יא): "כי היה השחין בחרטומים ובכל ארץ מצרים" מורה שלא היה כן בישראל. ובברד נאמר (שם שם, כו): "רק בארץ גושן[1472] אשר שם בני ישראל לא היה ברד". ואמר בארבה (שם י, יד): "ויעל הארבה על כל ארץ מצרים", ובזה מיעט לארץ גושן. ואמר בחשך (שם שם, כג): "ולכל בני ישראל היה אור במושבותם[1473]". ובמכת בכורות הוא ידוע.

ואמנם העשר המכות שהוכו המצריים על הים רש"י פירש בשם מכילתא. שהם כנגד עשר נפילות שהיו להם שנזכרו בפרשת ויושע[1474]. א' – רמה בים. ב' – ירה בים. ג' – טבעו בים סוף. ד' – תהומות יכסיומו. ה' – ירדו במצולות. ו' – תרעץ אויב. ז' – תהרוס קמיך. ח' – יאכלמו כקש. ט' – כסמו ים. י' – צללו כעופרת. ואמנם תבלעמו ארץ לא נחשב למכה, כי טובה היה להם שזכו לקבורה.

ובאבות דרבי נתן: האחד – מצרים הרעימו להם קולם על הים – "ירעם מן שמים יי'" (שמואל ב' כב, יד). הב' – מצרים באו עליהם בקשת וחצים, הקב"ה בא עליהם בקשת, שנאמר (חבקוק ג, ט): "עריה תעור קשתך". הג' – מצרים באו עליהם בחרבות ורמחים והקב"ה "וישלח חצים ויפיצם" (שמואל ב' כב, טו). הד' – הקב"ה בא עליהם

[1468] בכתוב: "קלת".
[1469] לפי במדבר ו, ט.
[1470] בכתוב: "יאר".
[1471] בכתוב: "ובכה".
[1472] בכתוב: "גשן".
[1473] בכתוב: "במושבתם".
[1474] פרשת: "וישלח" – שירת הים.

בחרב, שנאמר (תהילים יח, טו): "וברקים רב" ואין ברק אלא חרב, שנאמר (יחזקאל כא, יד): "הוחדה וגם מרוטה". וכתיב (שם שם, טו): "למען היה להם ברק מורטה[1475]". ה' – מצרים באו עליהם במגן וצנה. והקב"ה כן, שנאמר (תהילים לה, ב): "החזק מגן וצנה". ו' – מצרים באו עליהם באבנים וקולות, אף הקב"ה בא עליהם כן, שנאמר: "וקומה לעזרתי[1476]" (שם). ז' – מצרים באו עליהם בחניתות, אף הקב"ה בא עליהם כן, שנאמר (חבקוק ג, יא): "לנגה ברק חניתך". ח' – מצרים באו עליהם באבנים אף הקב"ה בא עליהם כן, שנאמר (שמואל ב' כב, יד): "ירעם מן השמים". ט' – מצרים באו עליהם בקולות אף הקב"ה בא עליהם כן, שנאמר: "ועליון יתן קולו". י' – מצרים באו עליהם באבני ברד ואבני אש, אף הקב"ה כן שנאמר (תהילים יח, יג): "עביו עברו ברד וגחלי אש".

והרב מתתיה הביא גם כן בזה דרך אחרת במכות הים. האחד – "ויהי הענן והחשך ויאר את הלילה" (שמות יד, כ). ופירש אור לישראל וחושך למצריים. הב' והג' – "וישקף יי' אל מחנה מצרים בעמוד אש וענן" (שם שם, כד). ומפרש במכילתא (שמות יד, כד): "ענן" – עושה אותו כטיט, וה"אש" – מרתיחו וטלפי סוסיהם משתמטות. הד' – "ויסר את אופן מרכבותיו[1477]" (שם שם, כה), שהסיר את האופנים מהעגלות והמצרים נופלים ומשתברים. הה' – "וינהגהו בכבדות[1478]" (שם), שלא היו יכולין להתנועע. ו' – "ויאמר מצרים אנוסה" (שם) כלומר, ולא יכלו "כי יי' נלחם להם" (שם). הז' – "וינער יי' את מצרים בתוך הים" (שמות יד, כז) – כמנער הקערה שהופכה מלמעלה למטה. הח' – שלא מתו פתאום, כי אם בצער ובגלגול, והוא אומרו (שם טו, ז): "יאכלמו כקש" כמו הקש הצפה על המים שמתנועעת ומתגלגלת. התשיעי – שאחר כן "צללו כעופרת" (שם שם, י) לעמקי ים. העשירי – שנפלטו משם ליבשה שנאמר (שם יד, ל): "וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים".

ולי נראה שחכמינו זכרונם לברכה לא כיונו לדבר מכל הדרכים האלה. אבל היה דעתם, שהמכות שנלקו בהם המצריים על הים היו ממין עשרה מכות שנלקו במצרים. וכן פירשו הרמב"ם. ודבר נכון הוא, לפי שכל החכמים עשו יחס וערך גדול בין מכות מצרים למכות הים, באומרם שבעד כל אחת ואחת ממכות מצרים נעשו חמש על הים, כמו שבא בהגדת פסח כמה לקו באצבע וכו'. היעלה על הדעת שלא יעשו היחס והערך הזה

[1475] בכתוב: "מרטה".
[1476] בכתוב: "בעזרתי".
[1477] בכתוב: "אפן מרכבתיו".
[1478] בכתוב: "בכבדת".

כי אם במספר, שהוא דבר מקרי בהם ולא בהתדמותם בעצמם. אין ספק שלא עשו אותו ערך ויחס כי אם להיותם מתיחסים מכות הים עם מכות מצרים בכמותם ואיכותם, כמו שיתייחס האצבע עם היד, שאינה כי אם קבוץ חמש אצבעות.

ונראה שהיה דמויים כן. כי במכות מצרים נהפך המים דם, וגם בים סוף כולו נהפך דם המצרים. אם במצרים נעשו הכנים בעפר האדמה, גם כן צבא פרעה בבואו בדרך לרדוף אחרי בני ישראל העלו עפר על ראשם מאבק הדרכים והיו לכנים. אם במצרים באו הבעלי חיים מעורבים להזיק בהם ולאוכלם, גם בים יותר ויותר מהמה באו כי שם רמש ואין מספר חיות קטנות עם גדולות[1480]. אם במצרים יד יי' הויה[1479] בסוסים בגמלים ובחמורים, והוא מכת הדבר, כל שכן שבא עליהם בים שמתו כל סוס וכל רכב גמלים וחמורים לא נשאר עד אחד[1481]. אם במצרים באה מכת שחין פורח אבעבועות ונפיחה במצרים כל שכן בים, שהמתים שמה נפוחים ובעלי אבעבועות. ואם במצרים באו הברד והקולות גם בים המים נעשו כאבנים והיו נופלים עליהם כמו שאמרו (תהילים עד, יג): "שברת ראשי תנינים על המים", שהם היו המצריים. אם במצרים בא הארבה והם העופות היורדים לאכול כנשר יטוש עלי אוכל[1482], כל שכן שהיה זה בים שבהיותם שמה כל כך מתים צפים על המים היה יורד העיט על הפגרים[1483]. אם במצרים היה מכת חושך, כן היה על הים שנאמר (שמות יד, כ): "ויהי הענן והחשך". אם במצרים היה בכורות, הנה על הים נלקו הבכור כבכורתו והצעיר כצעירותו כקטון כגדול ספו תמו מן בלהות.

הנה התבאר מזה שמכות הים היו ממין מכות מצרים. אם לא שנתרבו בהם בתוספת ההיזק והרוע בבגד אחד מאצבעות היד את כל היד. ועליהם נאמר במשנתנו: "עשר מכות הביא הקב"ה על המצרים במצרים ועשר על הים", כי שיערה מיני ההזק והרעה במצרים ועל הים. ולכן היה המספר שווה בשניהם כפי המינים, והיו עשרה כנגד העשרה מאמרות שבהם נברא העולם.

ואמנם העשרה נסים שנעשו לאבותינו על הים, דעתי הוא שהם היותם ניצולים מאותם המכות שבאו שם על המצרים. כי כמו שהנסים שנעשו להם במצרים לא היו דבר אחר כי אם ההצלה ממכות המצריים אשר שם ככה הנסים שנעשו אליהם על הים לא היו כי

[1479] לפי שמות ט, ג.
[1480] לפי תהילים קד, כה.
[1481] לפי שופטים ד, טז.
[1482] לפי איוב ט, כו.
[1483] לפי בראשית טו, יא.

אם היותם ניצולים מכל אותם המכות והרעות שחלו על המצריים שמה. כי מאחר שאלו ואלו נכנסו בים והמצריים נלקו בטביעה ובשאר הרעות, היה הנס לישראל שלא יקרם כן. וכמו שנתדמו מכות הים למכות מצרים, כך נתדמו גם כן הנסים שנעשו לישראל שם בהצלתם למה שנעשו להם במצרים. זה מה שיגזור פשט המאמרים כפי אמתתם.

האמנם חכמינו זכרונם לברכה זכרו העשרה נסים שנעשו לאבותינו על הים באופן אחר, והביאו הרמב"ם. הראשון – שהובקעו המים כפשוטו של כתוב (שמות יד, עא) "ויבקעו המים". השני – שאחרי שנבקעו נעשו כקובה עד ששב כדמות גג ולא מנוקב ולא משופע, והיה הדרך כאילו היה נקב בים והמים מימין ומשמאל וממעל, הוא מאמר חבקוק (חבקוק ג, יד): "נקבת במטיו ראש פרזיו". הג' – שקרקע הים נתקשה ונקפא להם שנאמר (שמות יד, כט): "ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים", ולא נשאר בקרקעיתו שום חומר וטיט כבשאר הנהרות. הד' – שדרכי מצרים היו בחומר מדובק והוא אומרו (חבקוק ג, טו): "חומר[1484] מים רבים". והה' – שנבקע הים לדרכים רבים כמספר השבטים כעין קשת עגול והוא אומרו (תהילים קלו, יג): "לגוזר[1485] ים סוף לגזרים". הו' – שנקפאו המים ונתקשו כאבנים, שנאמר (תהילים עד, יג): "שברת ראשי תנינים". רוצה לומר, שנתקשו המים עד ששבו חזקים בענין שישברו ראשים עליהם. והז' – שלא נקפאו כקפיאת שאר המים הנקפאים. רוצה לומר חתיכה אחת אבל היה חתיכות רבות כאלו הם אבנים מסודרים קצתם על קצתם, והוא אומרו: אתה פוררת בעוזך ים (שם). החי' – שנקפאו כזכוכית או כשהם, רוצה לומר בהיר עד שיראו קצתם לקצתם בעוברם בו. והוא אומרו (תהילים יח, יב): "חשכת מים עבי שחקים". רוצה לומר, כנוס המים היה כעצם השמים לטוהר בבהירות. והט' – שהיו נוזלים מהם מים מתוקים והיו שותים אותם. והי' – שהיו נקפים בעת שהיו נוזלים אחר שלקחו מהם מה ששתו, עד שלא היו יורדין לארץ, והוא אומרו (שמות טו, ח): "נצבו כמו נד נוזלים[1486]". רוצה לומר הדבר הנוזל היה נקפא בלב הים. זהו דרכם זכרונם לברכה ואין ספק שהוא דרך דרש. ובזה השלים התנא לבאר מה שעשה השם לכבוד אברהם, כדי לגאול את בניו אם במצרים. ואם על הים אם בהצלתם ואם בהזקת אויביהם.

עתה תבאר המשנה, בזכות אברהם נתכפר להם, לזרעו הנסיונות שנסו להקדוש ברוך הוא במדבר. וכולם מפורשים בכתוב, וכמו שאמרו במסכת ערכין (דף טו, א), והם אלו: הא' – על ים סוף, שאמרו אל משה (שמות יד, יא): "המבלי אין קברים במצרים" וגו'. הב'

[1484] בכתוב: "חמר"

[1485] בכתוב: "לגזר"

[1486] בכתוב: "נזלים".

– במרה על המים, שנאמר (שם טו, כד): "וילונו[1487] העם על משה לאמר מה נשתה". כי עם היות שאלת המים נכונה, הנה התלונה היתה מהנסיון וקוטן אמונה. הג' – במדבר סין, שאמרו (שם טז, ג): "מי יתן מותנו ביד יי'... בשבתנו על סיר הבשר באכלנו לחם לשובע", וניתן להם המן. הד' – בהניחם המן עד הבוקר, שנאמר (שם טז, כ): "ויותירו[1488] אנשים ממנו עד בקר", והיה זה הפך מה שציוה משה. והה' – שאמר משה (שם שם, כה-כז): "היום לא תמצאוהו[1489] בשדה", והם לא האמינו שנאמר: "ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקוט ולא מצאו". הו' – ברפידים על המים, שנאמר (שמות יז, ב-ד): "וירב העם עם משה", והוא עליו השלום אמר: "עוד מעט וסקלוני[1490]". הז' – בחרב על מעשה העגל אשר עשו. והח' – בתבערה, שנאמר (במדבר יא, א): "ויהי העם כמתאוננים[1491] רע באזני יי'". והט' – בקברות התאוה שנאמר: (שם שם, ד): "והאספסוף[1492] אשר בקרבו התאוו תאוה" וגו'. הי' – במדבר פארן בשליחות המרגלים. זהו דרך חכמינו זכרונם לברכה במספר הנסיונות האלה והוא דרך אמתי.

האמנם ראוי שנדע בזה שני דברים: האחד – למה קראום נסיונות, כי רובם לא היו על צד הנסיון כי אם על צד הרשע והפשע. והיה ראוי יותר לקוראם עוונות. והב' – למה לא זכרו בכלל הנסיונות או העונות האלה ענין מי מריבה אשר רבו בני ישראל את יי', וענין קרח ובעל פעור, ודבור העם באלהים ובמשה. ואתה רואה שבעשרה נסיונות אשר זכרתי יש עוונות דומים לאלו באיכותיהם. ומה שראוי שיאמר בזה הוא שהנסיון הנאמר במשנה הזאת, היא מהדרך הראשון משלושה דרכי הנסיון שזכרתי למעלה, שהוא המנסה מקטני אמונה, ומסתפק בדעתו ואמונתו יעשה או יאמר הדברים ההם, והם יקראו נסיון בערך קוטן האמונה וספיקה. וגם כן כפי היוצא ממנו לפעל כאילו השם יתברך הוא המנוסה ויעמוד בנסיונו.

כי[1493] הנה כשהיו על הים אמרו למשה (שמות יד, י-יג): "המבלי אין קברים במצרים", ועם כל זה אמר הכתוב: "ויראו[1494] מאד ויצעקו בני ישראל אל יי'". הרי לך שהיו מספיקין

[1487] בכתוב: "וילנו".
[1488] בכתוב: "ויותרו".
[1489] בכתוב: "תמצאהו".
[1490] בכתוב: "סקלני".
[1491] בכתוב: "כמתאננים".
[1492] בכתוב: "והאספסף".
[1493] הנסיון הראשון.
[1494] בכתוב: "ויירא".

בדבר. ולכן השיבם משה רבינו עליו השלום: "התיצבו וראו את ישועת יי'", והאל יתברך המנוסה עמד בנסיונו וקרע להם את הים ונטבעו בו אויביהם.

ובנסיון הב' – שלא יכלו לשתות מים ממרה כי מרים הם וילונו על משה, לפי שלא היו שלמי האמונה ביכולת האלהי שישנה הטבעים בדבר שאין בו צורך ולא הכרח גדול, ועמד הקב"ה בנסיונו ויורם עץ "וימתקו המים" (שמות טו, כה). שהיה העץ מר ונמתקו המים המרים עם המר, עד שמפני זה למדם שאם ישמעו בקולו גם כל חולי וכל מכה לא יחול בהם, כי הוא הרופא האמתי ומפליא לעשות[1495].

ואמנם הנסיון השלישי – שהיה במדבר סין אמרו (שמות טז, ג): "מי יתן מותנו ביד יי'" וגו' בשבתו "על סיר הבשר". בחשבם שאף על פי שהמתיק את המים, הנה הלחם שהוא דבר מורכב לא יוכל לעשותו, וכמאמר המשורר (תהילים עח, יח-כ): "וינסו אל בלבבם לשאול אוכל[1496] לנפשם" ואמר: "הגם לחם יוכל תת". ועמד הקב"ה בנסיונו ונתן להם את המן.

והנסיון הד' – שאמר משה אליהם (שמות טז, יט): "איש אל יותר ממנו עד בקר". להודיעם שהיה זה דבר נברא לשעתו לצורך מאכלם וברוך יי' יום יום לא יחסר להם דבר. והם ספקו בדבר אולי היה דבר טבעי יורד במדבר ההוא בבוקר, ולכן לא היה מצומצם כדברי משה (שמות טז, כ): "ויותירו אנשים ממנו עד בקר". והקב"ה עמד בנסיונו "וירם המן תולעים ויבאש". ומצד אחר ציוה: קח צנצנת אחת ותן שמה מלא העומר והנח אותו לפני יי' למשמרת לדורותיכם (שם לג), כדי שיכירו וידעו שלא היה במן טבע אחר כי אם כפי רצונו יתברך הפרטי.

והה' – שהודיעם משה שביום הששי ילקטו לחם משנה, ויניחו אותו עד הבקר, ולא יבאיש, ורמה לא תהיה בו מפני כבוד השבת וצורכו, כי לא ירד ביום השבת. והמה ספקו בדבר שאולי היתה ירידת המן בארץ ההיא טבעית, ותהיה ירידתו בכל הימים שווה. ולכן ביום השביעי יצאו מן העם ללקוט. והקב"ה עמד בנסיונו ולא מצאו המן. ובזה הודיעם קדושם השבת ואזהרת שמירתו.

והנסיון הו' – היה ברפידים על המים שאמרו אל משה (שמות יז, ב) : "תנה[1497] לנו מים ונשתה". כי הנה במרה אמרו (שם טו, כד): "מה נשתה" כאילו היה הדבר נמנע התקון אצלם. אמנם ברפידים לא היה הנסיון בזה, כי אם חשבו שהיה יכולת במשה ואהרן לתת להם מים בחכמתם, ואולי שלא היה זה מפעל השם. ולכן "וירב העם עם משה ויאמרו

[1495] לפי תפלת יח'.
[1496] בכתוב : לשאל אכל".
[1497] בכתוב: "תנו".

תנה[1498] לנו מים" ולא צעקו אל השם ולא שאלו ממנו, עד שהשיבם משה: "מה תריבון עמדי מה תנסון את יי'" (שמות יז, ב-ז). כי היה הנסיון, אם היה זה פעל השם וכמו שאמר: "ועל נסותם את יי' לאמר היש יי' בקרבנו אם אין". ועמד השם בנסיונו והודיעם שמידו הכל כמו שאמר: "הנני עומד לפניך שם על הצור... ויצאו מים ושתה העם".

והנסיון הז' – היה בחורב במעשה העגל, באומרם אל אהרן (שמות לב, א) : "קום עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו כי זה משה האיש אשר העלנו מארץ מצרים לא ידענו מה היה לו". והיה הנסיון בזה ממה שחשבו שמשה היה נמשך עליו שפע עליון מאי זה כוכב ומזל, ובו היה עושה האותות והמופתים. ולכן שאלו לאהרן שיעשה להם טלסם[1499], לשיקבל רוחניות הכוכב והמזל ההוא באופן שיעמד להם במקום משה. ולכן אמרו (שמות לב, ד): "אלה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים". רוצה לומר, שהיה על אותו כלי וצורת עגל השפע העליון שהוציאם ממצרים. ועמד השם יתברך בנסיונו, ושרף משה את העגל "ויטחן עד אשר דק ויזר על פני המים וישק את בני ישראל" (שמות לב, כ), להודיע להם שלא היה בעגל שפע עליון ולא רוחניות כלל, ושאין ראוי לזבוח בלתי ליי' לבדו שידבק בהם השגחתו.

והנסיון הח' – היה בתבערה שהיו "העם כמתאוננים[1500] רע באזני יי'" (במדבר יא, א). רוצה לומר, שהיו מספקין בהשגחתו אם היה שומע הדברים אשר בכאן אם לא. וזהו אומרו: "רע באזני יי'" (שם), כלומר שבאזניו ובשמיעתו היה כבדות או העדר השגה, ועמד הקב"ה בנסיונו לפי אותם הדברים שהיו אומרים, והענישם עליהם פתאום באש בוערה. והוא: "וישמע יי' ויחר אפו ותבער בם" וגו' (שם). ונתאמתה עוד השגחתו ממה שהתפלל "משה אל יי' ותשקע האש" (שם). הנה מציאות העונש וסלוקו לתפלת הנביא אמתו הנסיון.

והט' – היה בקברות התאוה, ששם אמרו (במדבר יא, ד): "מי יאכילנו[1501] בשר". כי הנה לא שאלו מיי' בשר לאכול, אבל אמרו: "מי יאכילנו בשר" כמספקים ביכולתו. שעם היות שנתן להם מים ומן שהיה מתגשם באויר, הנה בשר היה רחוק אצלם, שיספיק בחוקו לתתו להיותו מורכב בעל נפש חיונית, וכמו שאמר המשורר (תהילים עח, כ): "אם יכין שאר לעמו". ועמד הקב"ה בנסיונו ותאוותם הביא להם לא יום אחד ולא יומיים עד אשר יצא מאפם והיה למארה במעיהם.

[1498] בכתוב: "תנו".
[1499] קמיע.
[1500] בכתוב: "כמתאננים".
[1501] בכתוב: "יאכלנו".

והנסיון העשירי – היה במדבר פארן בשליחות המרגלים שאמרו (דברים א, כב): "נשלחה אנשים לפנינו ויחפרו לנו את הארץ וישיבו אותנו דבר את הדרך אשר נעלה בה ואת הערים אשר נבוא אליהם"[1502]. ובזה היה מהנסיון הגדול שהיה להם לבטוח בדברו. והנה לדעת הדרכים היה עמוד הענן הולך לפניהם, ולדעת הערים אשר יבואו אליהם היה מלאך השם ונביאיו עמהם. ומה להם במרגלים האם בכוחם יירשו ארץ[1503]. אבל היה אמתת הענין מה שאמר להם (דברים א, לב) :"ובדבר הזה אינכם מאמינים בייי' אלהיכם". כי להיותם קטני אמונה בייעודיו שלחו מרגלים לראות את הארץ אם היתה זבת חלב ודבש כמו שייעדם. ועמד הקב"ה בנסיונו. כי הנה המרגלים הלכו שמה ואמתו את דברו באומרם (במדבר יד, ז-ח): "טובה הארץ מאד מאד" וגם "זבת חלב ודבש היא[1504] וזה פריה". אבל לחולשת הדבר אמרו (שם יג, כח): "כי עז העם... והערים בצורות" ואת פעל ייי' לא הביטו ואל נפלאותיו לא נתנו לב. ולכן מתו במדבר ובניהם אשר קמו אחריהם המה יירשו ארץ[1505].

הרי לך מבואר, שכל העשרה האלה היו בדרך נסיון. ולכן אמר אליהם משה (דברים ו, טז): "לא תנסו את ייי' אלהיכם כאשר נסיתם" וגו', כי היו ישראל המנסים לקוטן אמונתם. והקב"ה עמד בנסיונו בכולם. ועל אלה העשרה אמר יתברך בסיפור המרגלים (במדבר יד, כב-כג): "כי כל האנשים הרואים את כבודי ואת אותותי אשר עשיתי במצרים ובמדבר וינסו אותי זה עשר פעמים ולא שמעו בקולי. אם יראו את הארץ אשר נשבעתי לאבותם"[1506] וגו'. רוצה לומר, כמו שנברא העולם בעשרה מאמרות והאריך אפו לרשעים עשרה דורות עד המבול ועד אברהם, ככה האריך להם לאנשי המדבר עד עשרה נסיונות האלו שנסו את השם ואחריהם נענשו. ומפני זכות אברהם ושבועתו זכו בניהם לירש את הארץ.

ואמנם שאר העוונות שעשו אחרי כן לא, ראו חכמינו לזוכרם בכלל הנסיונות האלה, לפי שהיו אחרי זה הענין מהמרגלים, והמה לא דרשו כי אם הפסוק הנאמר במרגלים (במדבר יד, כב): "וינסו אותי[1507] זה עשר פעמים". ומפני כן הוצרכו למנות בהם הקודמים לאותו מאמר, לא מה שנעשו אחרי כן. וכאילו ביארו שעד אותו מנין של עשרה נסיונות האריך אפו להם ואז הענישם.

[1502] בשינוי כתיב.
[1503] לפי ישעיה ס, כא.
[1504] בכתוב: "הוא".
[1505] לפי ישעיה ס, כא.
[1506] בשינוי כתיב.
[1507] בכתוב: "אתי".

משנה ה

זכרה המשנה, שלצדקת אברהם אבינו זכו בניו לרשת את הארץ. ולהיות מקדש יי' בתוכם שהיו נעשים בו תמיד עשרה נסים הנזכרים במשנתינו זאת:

האחד – שלא היתה מתפעלת האשה המעוברת מריח הקרבנות שהיו שמנים מאד, כמו שאמר הכתוב (במדבר כח, ד): "את הכבש אחד תעשה בבקר". ואמרו חכמינו זכרונם לברכה בפרק בני העיר (מגילה כה, ע"ב): מאי אחד מיוחד שבעדרו. וזה ממה שיורה שהשגחת השם היתה עליהם, שאף המזיקים כפי טבעם למעוברות ברצות יי' – לא היה מגיע בהם היזק כלל. כי הנה, עם היות כפי הדין מותר להאכיל בשר קודש למעוברת שהריחה, הנה בנות ישראל צנועות הן ולא היו אוכלות מזה. ועם כל זה בחמלת השם יתברך – "לא הפילה אשה" וכו'.

הנס השני – ש"לא הסריח בשר הקדש מעולם". ואף על פי שהיה בהם נאכלים לשני ימים, וכל שכן בזמן הקיץ שהימים חמים. והיה זה מורה גם כן שהבשר ההוא להיותו מקודש לגבוה היה שמור מכל הפסד ועפוש.

והנס השלישי – ש"לא נראה זבוב בבית המטבחים". ולא נאמר זה כי אם בבית המטבחים שבעזרה, שהנסים האלו מיוחדים היו בבית המקדש או בסיבתו. וענין הנס שעם היות הזבוב מתפרנס מהלחות הרקיק שבבשר, הנה בהיותו בשר קודש היו הזבובים בטבעם מתפעלים להתרחק ממנו. כמו שהאריות לא אכלו מדניאל.

והנס הרביעי – ש"לא אירע קרי לכהן גדול ביום הכפורים", כדי שלא יהיה מעכב ומונע מעבודתו. וכבר האריכו בפרקא קמא דיומא (משנה א, ד) מהמאכלות אשר ירחיק ולא יאכל מהם דבר להיותם מביאים לידי טומאה, כשום וביצים וחלב ודומיהם, וכן המאכלים המחממים. ועם כל השמירה ההיא היה הדבר נסיי, לפי שיצר לב האדם רע מנעוריו[1508]. והדבר הנזהר עליו יותר הוא אשר יתעורר היצר יותר עליו. ולכן בהיות האזהרה כל כך על זה היה איפשרי שיקרה מצד גבורת היצר, ומצד הדמיון גם כן. ולכן היו מתקנים ומזמינים כהן אחר תחתיו לעבוד עבודתו, אם יקרהו מקרה בלתי טהור שלא לסמוך על הנס, אבל הקדוש ברוך הוא שלא יעזוב את חסידיו לעולם נשמרו. ולא קרה כזה מעולם עם חלוף מזגי האנשים והדברים אשר מחוץ. אבל מצינו שאירע טומאה אחרת לכהן גדול ביום הכפורים ליוסף בין אילם בפרקא קמא (הוריות טז, ע"ב), ובני קמחית בפרק הוציאו לו (יומא מז, ע"א).

[1508] לפי בראשית ח, כא.

והנס הה' – ש"לא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים". וטעם העומר, כי בכל גבול ישראל היו שוהין מלאכול מיני חדש עד חצי היום ששה עשר בניסן, שהיו מקריבים את העומר במקדש. ומחצי היום ההוא ואילך היו אוכלין מן החדש, מפני שחזקת בית דין זריזין, ואינם מתרשלים מהקריב את העומר. ואילו אירע פסול בזה העומר באופן שלא יוכלו להקריבו קודם חצות היה מכשלה גדולה שהיו אוכלין חדש קודם הקרבת העומר. וכן בשתי הלחם שלא היו מקריבין מנחות ממיני חדש עד שהיו מביאין שתי הלחם. וכן לחם הפנים, שאילו היה נפסל לא היה לו תקנה, כי מצות הנחתו היה ביום השבת. ואילו היה נפסל לחם הפנים ביום אחד מימי השבוע מה יעשו מזמן שאירע הפסול, ועד יום השבת שיבא לחם חדש להניחו. ועם היות שהפסול והטעות בשלושת המצוות תלוי בזריזות הכהנים וטהרתם שהוא מעשה בחיריי, הנה היה ענין הנס שהשם יתברך בהשגחתו עליהם להיישירם אל כוונתו, היה מסייעם ומדריכם בל יכשלו, כמאמר שלמה (משלי יב, כא): "לא יאונה[1509] לצדיק כל און". והיתה השמירה המעליא ההיא, פעל נסיי להיותם ענינים כוללים לכל ישראל שמהם ברכה יוצאה על תבואותיהם, כמו שאמרו בפרקא קמא דראש השנה (דף טז, ע"א): הביאו לפני עומר בפסח כדי שיתברכו לכם תבואה שבשדות. והביאו שתי לחם הפנים בעצרת, כדי שיתברכו לכם פירות האילן. וכן בלחם הפנים היתה שם ברכה כדאיתא בפרק טרף בקלפי (יומא לט, ע"א). והנה כלל שלושה אלה בנס אחד: עומר שתי לחם הפנים ולחם הפנים, לפי שענין שלושתם הוא הפסול הקורה בהם מהתרשלות הכהנים וטעותם.

והנס הו' – הוא לא[1510] כבו הגשמים לעצי המערכה. רוצה לומר, שהיה המזבח באמצע העזרה מגולה לשמים, ובקיץ ובחורף היו מקריבין הקרבנות. ועם כל זה לא היו מכבין הגשמים היורדין את אש המערכת המזבח המגולה שמה, כי היה זה בהשגחת השם, כדי שלא תתבטל עבודת הקרבנות.

והנס הז' – ש"לא נצחה הרוח את עמוד העשן". לפי שהיו בודקים אם היה הקרבן עולה לרצון שלם, בהיות עמוד הענן עולה למעלה ביושר מתמר ועולה ולא היה נוטה לצדדין. וזה היה סימן טוב להם, לפי שהעשן הוא מלחלוחית הדבר הנשרף, וכשהאש רפה יעלה העשן עב וינטה לצדדין מחמת כבדו. אבל כשהאש חזק לא ישאר מן הלחות כי אם מעט מזער ולקלותו יעלה למעלה בשווה. ולכן כשהיה הקרבן אשה ריח נחוח ליי', אפילו שהיו באים כל רוחות שבעולם בעזרה שהיא מקום מגולה – לא היו מנצחין את עמוד

[1509] בכתוב: "יאנה".
[1510] אולי צ"ל: "שלא".

העשן העולה מן הקרבן. אבל תמיד היה עולה למעלה ביושר ונחת מבלי מעכב, והוא המורה שבחמלת יי' היה האויר נח ושקט בעת העבודה שמה. ובפרקא קמא דיומא (כא, ע"ב): אמרו עשן המערכה אפילו כל הרוחות באות ונושבות בו – אין מזיזין אותו ממקומו. ועם זה כבר זכרו שבמוצאי יום טוב האחרון של סוכות, הרוח באה ואז היו יודעין ומכירין בהטייה מועטת, שהיה עושה הרוח בעשן המערכה אם יהיו גשמי השנה מרובין או מועטין. ואם תהיה השנה שחונה וחמה או קרה, לפי טבע הרוח הנושב שמה באותו יום. ולפי זה ביום ההוא היה נוטה עמוד העשן מכוח הרוח אבל לא היה מתפזר. ולכן להיות הנטייה דבר מועט בלתי מורגש כי אם על החכמים קראוהו נס נסתר. אבל אין ספק שהיו דברים יוצאים מהמנהג הטבעי כולו שני הנסים האלו. רוצה לומר, שלא כבו הגשמים לעצי המערכה ולא נצחה הרוח לעמוד העשן.

והנס החי' – שהיו "עומדין צפופין ומשתחוין רווחין". ופירש רש"י דיומא (כא, ע"א) – שהיו כל כך דחוקין בזמן הרגל בהכנס לעזרה, כאילו היו אלו על אלו צף האחד על חבירו מלשון "ויצף הברזל" (מלכים ב' ו, ו) והיה זה לריבויים. והרמב"ם פירש: צפופין – שהיה כל אחד עומד בעזרה בצד חבירו דבקים מבלי מקום פנוי ביניהם. וכן פירש בעל הערוך[1511]: צפופין – דחוקים. ואף על פי, שבהיות מעומד היו דחוקין, הנה כשהיו משתחוים שהיתה ההשתחואה במזרח המזבח ומשתחוים כלפי ההיכל, שהיה צריך לכל אחד מקום רחב, לפי שהיו משתחוין בפשוט ידים ורגלים, היה מהנס האלהי שבשעת השתחוותן היו רווחין. וזה באמת דבר יוצא מהמנהג הטבעי.

והנס הט' – ש"לא הזיק נחש ועקרב בירושלם מעולם". רוצה לומר, שאף על פי שירושלים הרים סביב לה[1512] מהם מקום נחשים ועקרבים, כמו שאמר (משלי ל, יט): "דרך נחש עלי צור", יהיה השגחת השם שיושבי ירושלים לא יזיקם הנחש והעקרב כי "הבוטח ביי' חסד יסובבנו" (תהילים לב, י); "על שחל ופתן תדרוך תרמוס[1513] כפיר ותנין" (שם צא, יג).

והנס הי' – ש"לא אמר האדם לחבירו צר לי המקום שאלין בירושלם". והנס הזה אינו יוצא מהמנהג הטבעי, אבל הוא נס כפי האמת. שבבא כל ישראל לראות את פני יי' כולם כקטון כגדול שלוש פעמים בשנה. ומהם שהיו עצמן מפסח עד שבועות, ויושבי ירושלים יתנו להם בית, לאכול ולשתות, וללין שמה, ולא ימצא אפילו אחד שיחסר לו

[1511] רבי נתן בן רבי יחיאל מרומי (1035-1110) היה מחכמי איטליה, מחבר אחד מספרי היסוד בפרשנות התלמוד – "הערוך".

[1512] לפי תהילים קכה, ב.

[1513] בכתוב: "תדרך תרמס".

מקום ללון, אין ספק שהיה זה דבר זר מאד. כי האנשים רובם ויותר מהמה הנשים יקוצו עם האורחים, כל שכן בהיות אכסניותם כל כך מתמדת, שרוב השנה היה כל יושב בירושלים מלא ביתו אורחים. וכפי כמות העם העולה לרגל אי אפשר, אלא שהיו בכל בית בירושלים רבים מהם והבית מלא על כל גדותיו. ולכן הגדילו זה הנס שלא אמר אדם לחבירו לא לבד אין לי מקום ללון, ולכן אצטרך ללכת ולצאת מירושלים. אבל גם צר לי מקום ללון, כלומר רבים אנחנו בבית מלוננו וקצר המצע והמטה מהשתרע. לא אמר אדם כזה מעולם, כי אנשי ירושלים היו נדיבים וגדולי הלב, ומקבלים בסבר פנים יפות את כל אדם. ואומרים לכל עובר ושב גם תבן ומספוא רב עמנו גם מקום ללון[1514]. ומעדנים את האורחים בכל מיני מעדנים וכל מיני פירות כדאיתא בפרקא קמא דיום טוב[1515]. והיו בנינים מפוארים ועליות מפוארים ועליות מרווחין להושיב בהם עולי הרגל, עד שמפני זה נקראת ירושלים "יפה נוף משוש כל הארץ" (תהילים מח, ג). ואמרינן בפרקא קמא דיומא (כא, ע"א) שמשנתינו זאת פתח במקדש וסיים בירושלים, לפי ששינהם היו בזכות אברהם.

האמנם גם מלבד אלה היו נסים אחרים נעשים במקדש מהם נגלים ומהם נסתרים, אם ירידת האש מן השמים, ושל לחם הפנים שהיה תשעה ימים על השולחן, כי הוא נאפה ערב שבת ועומד שם משבת לשבת. והיה נעשה נס, שבעת סלוקו היה חם כבעת הנחתו. וגם כן אמרו שכלי חרס שהיו משברין אותם משום נותר, נבלעים במקומם המוראה ודישון מזבח הפנימי נבלעים במקומם. וכן נסים אחרים שלא נזכרו במשנתינו, וחשבו המפרשים שהיה זה, לפי שהיו נראים לעם ולא היו מרגישין בהם מצד קביעותם.

והנראה אלי בזה הוא שלא זכרו חכמינו זכרונם לברכה המספר הזה מהנסים הנעשים בבית המקדש מזולתם על דרך ההזדמן. אבל כיוונו בהם שהיה עשרה נסים האלה בזכות אברהם כנגד מעלותיו ומעשיו הטובים אשר עשה. וביאור זה, כי כבר זכרה תורה שאברהם היה מועיל לכל בני אדם ומלמדם ומקרבם לאמונה האמתית, ולא היה מזיק לשום בריה.

כמו שדרשו[1516] על "ואת הנפש אשר עשו בחרן" (בראשית יב, ה), שהיה אברהם מגייר אנשים ושרה מגיירת הנשים, כי היה חס על נשמות בני אדם שלא יבואו לאבדון, והיו נצולות מרדת שחת[1517] בעבורו. ובזכות זה היה הנס הנעשה במקדש שלא הפילה אשה

[1514] לפי בראשית כד, כה.
[1515] מסכת ביצה נקראה עפ"י הקדמונים גם – "מסכת יום טוב".
[1516] בראשית רבה 'לך לך' לט, יד.
[1517] עפ"י איוב לג, כד.

מריח בשר הקדש. כי כמו שהאב הקדוש שהיה בעצמו בשר קודש ולא הזיק לשום אדם, אבל בלמודו הצילם ממוות, כן ריח בשר הקדש אשר במקדש לזכרונו ולכבודו לא הפילה אשה מריחו, אבל היו העוברים במעי אמן בזכותו.

וכמו שאברהם אבינו כל יגיעיו לא ימצאו לו עוון אשר חטא ועוולה לא נמצא בשפתיו, וכמו שאמרו[1518] שעשרה נסיונות נתנסה ועמד בכולם, ככה לזכרונו וכבודו לא הסריח בשר הקדש מעולם, כי כמו שבשרו הקדושה לא העלתה סרחון ודבר רע מחטיא, ככה בבשר קודש אשר במקדש לא היה עולה סרחון, ודבר טומאה, ודבר עצמי נוגע בעצם הבשר. וכמו שאברהם אבינו נפרד לוט מחברתו, ויבחר לו לוט את כל ככר הירדן ויפרדו זה מזה. והיה כל זה סיבה אלהית להוסיף בשלימותו.

וכמו שדרשו[1519] על "ויי' אמר אל אברהם אחרי הפרד לוט מעמו" (בראשית יג, יד), שכל זמן שהרשע עמו הדבור פירש[1520] ממנו, ככה לזכרון זה לא נראה זבוב בבית המטבחיים שבעזרה, כי לא ינוח שבט הרשע[1522] וזבובי מוות[1521] על גורל הצדיקים ובבשר הקדש.

וכמו שאברהם אבינו קדש את השם בהכנסו בבריתו למול את בשר ערלתו בן תשעים ותשע שנה, כדי לעמוד על כפרת נפשו ולהצילה מרדת שחת[1523]. והיה ירא לנפשו פן תבואהו מקרה מזיק ומונע עבודתו והתבודדותו בחולשתו וכאב מיתו, עד שמפני זה הוצרך הוא יתעלה לאמר לו: "אני אל שדי התהלך לפני והיה תמים" (בראשית יז, א), ובא לבקרו בחוליו, ככה בזכותו ולזכרונו רצה הקב"ה שלא יארע קרי לכהן גדול ביום הכפורים. כי כן היה אברהם אבינו כהן ועובד לאל עליון[1525], ומכפר בעדו ובעד ביתו[1524], ובעד כל קהל ישראל ולא אירע קרי באותו אבר בהכנסו בברית השם.

וכמו שאברהם אבינו קדש את השם והראה באמת תוקף חבתו בעקידת יצחק בנו, ומחשבותיו ותאוותיו הגשמיות לא נטו שכלו, ולא כבו חשקו לאותה עבודה וקרבן, ככה לזכרונו ולזכותו רצה השם שלא יכבו הגשמים את עצי המערכה, ולא יבטלו הקרבנות. כמו שהתאוות הגשמיות ואהבת הבן היחיד לא כבה, ולא מנע עצי המערכה אשר ערך לעקוד את בנו.

[1518] כאן.
[1519] רש"י.
[1520] ברש"י: "פורש".
[1521] לפי קהלת י, א.
[1522] לפי תהילים קכה, ג.
[1523] לפי איוב לג, כד.
[1524] לפי ויקרא טז, יא.
[1525] לפי בראשית יד, יח.

וכמו שאברהם אבינו נצח את כל בני דורו באמונתו, ואביו ויולדיו וכל בני משפחתו ואנשי ארצו לא נצחו את עמוד אמונתו, ולא הטו אותו מצד אל צד, אבל תמיד עמד טעמו בו וצדיק באמונתו נתקיים מתהלך למישרים, ככה לזכרון זכותו לא היה נוצח הרוח את עמוד העשן העולה מן המזבח, כמו שבני אדם כולם וטענותיהם לא נצחו עמוד אמונתו.
וכמו שאברהם אבינו עם שנלקחה שרה אשתו על ידי פרעה ועל ידי אבימלך, עם כל זה לא נמצא פסול בבנו יצחק אשר ילדה לו שרה אשתו. וכן ביצחק בב' בנים שנולדו לו מרבקה יעקב ועשו לא נמצא פסול בתולדותם עם כל יראתו מזה מאבימלך ואנשיו. וכן יעקב בשנים עשר השבטים בניו לא נמצא בהם פסול, כי כולם נעשו בקדושה ובטהרה, ככה לזכרון בבית המקדש לא נמצא פסול בעומר שהוא רומז ליצחק שבא ראשונה ונולד, כמו שהיה העומר בא בפסח. ולא בשתי הלחם הבאים בעצרת, שהם רומזים לשני בני יצחק יעקב ועשו. ולא גם כן בלחם הפנים שהיו לפני יי' תמיד שנים עשר לחם בשתי מערכות רומזים לי"ב שבטים, שהיו כולם לפני יי' ולא נמצא פסול.
וכמו שארברהם אבינו בהלחמו עם המלכים, היו נראים אליהם אנשיו רבים ועצומים לגודל הנצחון. ועמדו שמה בדוחק גדול ובצרה רבה, והרחיב השם להם בנצחון אויביהם באופן ששבחוהו והללוהו מתוך הרוחתם והצלתם, ככה בזכותו היו בניו בבית המקדש עומדין צפופין בדוחק וצרות רב, ומשתחוין רווחין בהרחבת השם אליהם בדרך נס.
וכמו שאברהם היה ירא את המלכים אחרי נצחונם פן יבואו עליו פתאום ויכוהו נפש, כי עצומים הם, והבטיחו השם יתברך על זה "אנכי מגן לך" (בראשית טו, א), ככה נשארה אותה הבטחה מדובקת בזרעו שלא היה מזיק נחש ועקרב בירושלים, כי חונה מלאך יי' סביב ליראם ויחלצם[1526]. ובכלל זה גם כן, שבזכות שיצא מארצו וממולדתו והולך דרכים במדבר נחש שרף עקרב וצמאון[1527] לבקש את דבר יי', בעבור זה לא הזיק נחש שרף ועקרב בירושלים לזרעו.
וכמו שאברהם אבינו היה מכניס אורחים בלב שלם ונפש חפצה ועובד אותם ומעדנם, ככה היו בניו יושבי ירושלים מכניסים אורחים מפרנסי דלים נדיבי עמים נאספו עם אלהי אברהם[1528]. עד שמפני זה לא אמר אדם לחבירו "צר לי המקום שאלין בירושלם".
הנה התבאר שעשרה נסים האלה היו כולם בעבור אברהם אבינו ובזכות מעשיו הטובים. ולכן היו עשרה כמספר הנסיונות שנתנסה בהם ועמד בכולם. ולא נזכרו נסים אחרים כי אם אלה, לפי שלא היה להם ההתיחסות והערך אשר כוונו חכמינו זכרונם לברכה,

[1526] לפי תהילים לד, ח.
[1527] לפי דברים ח, טו.
[1528] לפי תהילים מז, י.

שבעשרה אלה אשר זכרו במשנה הזאת. והיו כולם שלילות לא חיוב ומציאות דבר מבלי שלילה ושורשים בתורה בספורי אברהם אבינו.

משנה ו

הכי גרסינן, דרוש המשנה הזאת הוא רב ספיקות ויצטרך אל העיון הטוב. וראוי ראשונה לפרש הדברים האלה שנבראו ערב שבת בין השמשות כפי פשוטיהן. אחרי כן אעיר מה שבהם מהספק ואשתדל להתירו.

פי הארץ – היא שהוכנה הארץ להפתח לבלוע את קרח ועדתו ולהסתם מיד, כאדם הפותח את פיו לאכול וסותמה אחרי כן, ולישנא דקרא נקט שנאמר (במדבר טז, לב): "ותפתח הארץ את פיה".

פי הבאר – יש מפרשים אותו על הצור, שמשה רבינו הכה צור ויזובו מים[1529]. ומאשר אמר הבאר יורה שהיא הבאר שיצאו ממנו מים בזכות מרים, ונסתם במותה ונפתח אחר כך בתפלת משה ונסתם במותו. כי לא היה מעין ומקור פתוח ומגולה מעצמו, ולזה קראו הכתוב (דברים ח, טו): "צור החלמיש". רוצה לומר צור מקשיי מתדמה החלקים בחוזק ומקשיות, לא כצור הרפה מהעורקים הספוגיים ששואפים מים מהים או מנהר סמוך אליו.

פי האתון – שדברה לבלעם בדבור אדם על הן הן ועל לאו לאו, כי לא היה זה מראה הנבואה אבל דבר נמצא בפעל.

והקשת – הוא הנראה בענן ביום הגשם שיראו בו גוונים אדומים וממראים אחרים דכתיב (בראשית ט, יג): "את קשתי נתתי בענן".

והמן – הוא הלחם אשר נתן ה' לישראל לאכול במדבר מ' שנה בצאתם ממצרים. והוא היה דבר מתגשם באויר כדמות ברד דק.

המטה – הוא מקלו של אהרן שהציץ ציץ ויגמול שקדים[1530], להורות שהשם בחר בו לכהן לו ובחר בשבט לוי לעמוד לפניו. וראיתי מי שחשב שהוא היה מטה של משה שעשה בו את האותות, ושבזה נכללו כל מופתי מצרים.

והשמיר – הוא תולעת שאין דבר קשה עומד לפניו. וקבלו חכמינו זכרונם לברכה שבו חקק משה את אבני האפוד, ושלמה עליו השלום חקק בו את האבנים לבית המקדש, שאמר שהיו חוצבין אותם מההר כדי לתקנם ולישרם ולחתוך כל מותר מפני ש"כל כלי ברזל לא נשמע בבית בהבנותו[1531]" (מלכים א' ו, ז). התחכם שלמה להביא את השמיר

[1529] לפי תהילים עח, כ.
[1530] לפי במדבר יז, כג.
[1531] בכתוב: "בהבנתו".

השמור לאותה שעה. והיו עוברין אותו על המסרקה שהיו עושים על האבנים ובמקום שהיה עובר היה נחתך האבן אשר תחתיו כולו.

והכתב והמכתב והלוחות – הם שלושה ממספר העשרה שנזכרו במשנה. ופירש רש"י זכרונו לברכה בפסחים (נד, ע"א) – שהכתב הוא צורת אותיות שבלוחות. כי של תורה קודם בריאת העולם היתה כתובה לפניו באש שחורה על גבי אש לבנה. והמכתב הוא בפת"ח תחת המ"ם, וצר"י תחת התי"ו ורצה לומר העט שבו חקק האותיות ההם. והלוחות הם לוחות האבן הראשונים שכתוב בהן שהיה מעשה אלהים. וכן המכתב אפילו באחרונות, שנאמר (שמות לד, א): וכתבתי על הלוחות את הדברים אשר היו על הלוחות הראשונים וגו'. ויש מפרשים הכתב על התורה והמכתב והלוחות על העשר הדברות שהיו נכתבים עליהם.

ולי נראה שלא כיוונה המשנה לעשות ג' דברים: 'כתב מכתב ולוחות' כי אם לבד בכתיבה שמשה פסל אותם, והשם יתעלה כתב עליהם עשרת הדברות בדרך נסיי. וכנגד אותו נס מאותה כתיבה נאמר במשנתינו "הכתב". רוצה לומר, שהכתב שבלוחות השניות היו מהדברים שנבראו בבין השמשות בערב שבת. וכנגד הלוחות הראשונות אמר: "והמכתב והלוחות", לפי ששניהם היו מהפעלה נסיי דכתיב (שמות לב, טז): "והלוחות[1532] מעשה אלהים והמכתב מכתב אלהים" ולקח לשון הכתוב עצמו באומרו: "המכתב והלוחות".

הנה אם כן, היו בכלל עשרת הדברים האלה הלוחות הראשונות והאחרונות. ואין להקשות מאשר נזכרו במשנה כפי פירושי זה 'הכתב' שהוא מהשניות קודם 'המכתב' שהוא מהראשונות, כי לא שמר בזה סדר הזמן. הלא תראה שזכר ה'קשת' אחרי 'פי האתון'. והמן' אחרי 'פי הארץ שבקרח. 'והכתב והמכתב והלוחות' אחרי 'השמיר' ושאר הדברים.

והמאירי פירש 'הכתב' – על מלאכת הכתיבה בין האנשים. 'והמכתב' – על מציאות הלשון שנקרא מכתב, לפי שמה שידבר האדם יעשה טופסו בכתב. ולכן היתה הלשון היא הדבר הנכתב. ואילו של אברהם אבינו הוא אשר נעקד והעלה עולה תחת בנו. ובא במדרש שהיה שם משמת ימי בראשית. וקברו של משה שלא ידע איש את קבורתו. והפליגו בפרקא קמא דסוטה (דף יד, ע"א), ששלחו מבית הקיסר לראותו ואותם שהיו למעלה נראה להם הקבר למטה. ואותם שהיו למטה נראה להם כאלו הוא למעלה. והמזיקין או השדים הם רוחות. וכתב הרמב"ן זכרונו לברכה בפרשת וארא, שהם מורכבים משני יסודות: אש ואויר, ונקראו מזיקין, לפי שבראם הקב"ה להזיק בהם את

[1532] בכתוב: "והלחת".

הרשעים. ו'הצבת' – הם המלקחים מברזל, והוא הכלי שבו אוחז הנפח הברזל ומכניסו באש. ולכן בגמרא פסחים (דף נד, ע"א) אמרו: צבת קמיתא מאן עבדא, אלא ודאי בידי שמים היא כי הסכימו שיתה מכלל הנבראים בדרך נס. הצבת הראשונה ועמה נעשו השאר. ותנא קמא הקשה עליו שאיפשר יעשנה בדפוס בדרך התכה ומאשר לא קבלו זה, וראו שאי איפשר מבלתי שיכניס אדם לאש ידיו אמרו שאיפשר יסוך ידיו בדם סלמנדרא, כדי להכינסם לאש לעשות הצבת הראשונה מבלי שישרף. כמו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה[1533], שגם חזקיהו העבירו אביו באש ולא נשרף שסכתו אמו סלמנדרא. זהו פשט המשנה על פי מילותיה.

וראוי שנזכור עם זה מה שמצאנו מזה הענין עצמו במסכת פסחים (דף נד, ע"ב) פרק מקום שנהגו. אמרו שם: אין מברכין בורא מאורי האש על היוצא מן העצים ומן האבנים, אלא במוצאי שבת לפי שאז היתה תחלת בריתו. והקשו ואור במוצאי שבת איברי, והא תניא עשרה דברים נבראו ערב שבת בין השמשות אלו הן: באר, מן, קשת, מכתב, הלוחות, קברו של משה, מערה שעמד בה משה ואליהו, פתיחת פי האתון, פתיחת פי הארץ לבלוע את הרשעים. רבי נחמיה אומר משום אביו אף האור והפרד. רבי יאשיהו אומר משום אביו אף האיל והשמיר. רבי יהודה אומר אף הצבת ואמרו לקמן אור דידן איברי במוצאי שבת אור דגיהנם איברי בערב שבת. ואור בערב שבת איברי, והא תניא שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם ואלו הן: תורה, תשובה, גן עדן, גיהנם, כסא הכבוד, בית המקדש, שמו של משיח, והביא לכולם ראיה מן הפסוק. ותירץ חללה קודם שנברא העולם אור דידב בערב שבת, ואור דידה בערב שבת. והתניא רבי יוסי אומר אור שברא הברוך הוא בשני בשבת אין לו כבייה עולמית, שנאמר (ישעיה סו, כד): "ויצאו וראו בפגרי האנשים" וגו'. ואמר רבי בנאה ואמרי לה, רבי אומר מפני מה לא נאמר (בראשית א, ד): "כי טוב" בשני מפני שנברא בו אור של גיהנם. ואמר רבי אלעזר אף על פי שלא נאמר בו "כי טוב" חזר וכללו בששי, שנאמר (בראשית א, לא): "וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד". אלא חללה קודם שנברא העולם אור דידה בשני בשבת. ואור דידן עלה במחשה להבראות בערב שבת ולא נברא עד מוצאי שבת. דתניא רבי יוסי אומר שני דברים עלו במחשבה בערב שבת להבראות ונבראו במוצאי שבת: אור ופרד, שנתן הקב"ה בינה באדם הראשון במוצאי שבת מעין דוגמא שלמעלה, והביא שני אבנים וטחנן זו בזו והוציא מהן אור. וכן הפרד עלה במחשבה להבראות ולא נבראו

[1533] רמב"ן ויקרא יח, כא.

עד מוצאי שבת, שהביא שתי בהמות והרכיב זו על גבי זו ויצא מהן פרד. רבן שמעון בן גמליאל אומר פרד בימי ענה היה.

ויש שם ברייתא אחרת[1534]: תנו רבנן עשרה דברים נבראו ערב שבת בין השמשות, ואלו הן: באר. מן. קשת. כתב. והמכתב. הלוחות. קברו של משה . מערה שעמד בה משה ואליהו. פתיחת פי הארץ לבלוע את הרשעים. פתיחת פי האתון. ויש אומרים אף המטה של אהרן. שקדיה ופרחיה. ויש אומרים אף המזיקין. ויש אומרים אף בגדו של אדם הראשון.

עוד תמצא בפרק אין בין המודר (נדרים לט, ע"ב), שאמרו בענין פי הארץ על הפסוק (במדבר טז, ל): "ואם בריאה יברא יי'" – אם בראת גהינם מוטב ואם לאו יברא, איני והא גהינם מהז' דברים שנבראו קודם שנברא העולם. ותירץ אם בראת פה לגיהנם מוטב ואם לאו יברא. והא כתיב (קהלת א, ט): "אין כל חדש תחת השמש" – אלא לקרובי פיתחא.

ועוד מצאנו בבראשית רבה (פר' ה', ה) פרשת יקוו המים: אמר רבי יוחנן תנאי התנה הקב"ה עם הים, שיהיה נקרע לפני בני ישראל, שנאמר (שמות ידי, כז): "וישב הים לפנות בקר לאיתנו" – לתנאו שהתנה עמו. אמר רבי ירמיה בן אלעזר: לא עם הים בלבד התנה, אלא עם כל מה שנברא בששת ימי בראשית, שנאמר (ישעיה מה, יב): "אני ידי נטו שמים וכל צבאם צויתי" – צויתי את הים שיקרע לבני ישראל. צויתי לשמש ולירח שיעמדו לפני יהושע, שנאמר (יהושע י, יב): "שמש בגבעון דום וירח" וגו'. צויתי שמים וארץ שישתקקו לפני משה, שנאמר (דברים לב, א): "האזינו השמים ואדברה ותשמע הארץ". צויתי לעורבים שיכלכלו את אליהו, שנאמר (מלכים א' יז, ו): "והעורבים[1535] מביאים לו לחם". צויתי את האור שלא ישרף לחנניה מישאל ועזריה, שנאמר (דניאל ג, כז): "וריח נור לא עדת בהון". צויתי פי האריות שלא יזיקו לדניאל, שנאמר (דניאל ו, כג): "אלהי שלח מלאכה וסגר פום[1536] אריותא". צויתי השמים שיפתחו ליחזקאל, שנאמר (יחזקאל א, א): "נפתחו השמים וארא". צויתי הדג שיקח את יונה, שנאמר (יונה ב, יא): "ויאמר יי' לדג ויקא את יונה". עד כאן.

הנה קבצתי פה דברי חכמינו הקדושים זכרונם לברכה כפי דעותיהם בענין הדברים שנבראו קודם העולם, ובסוף הבריאה בערב שבת בין השמשות, ובתוך הבריאה, ומהתנאים שהתנה הקב"ה עם כל דבר.

[1534] נמצא בפסחים נד, ע"ב.
[1535] בכתוב: "והערבים".
[1536] בכתוב: "פם".

והרב המורה כתב בפירוש משנתינו, זה לשונו: כבר ביארנו לך בפרק הח' שהם לא יאמינו בחדוש הרצון בכל עת, אבל שבתחלת עשיית הדברים שם בטבעם שיעשה בהם כל מה שיעשה, יהיה הדבר מאדיי. והוא הדבר הטבעי או יהיה חדוש לעתים רחוקים הכל שווה. על כן אמרו שביום הששי שם בטבע הארץ שתשקע קרח ועדתו וכו'. ואמר עוד ואולי תאמר שאחרי שכל הנפלאות כולם הושמו בטבעי הדברים ההם מששת ימי בראשית למה ייחד אלו, אבל הם קבלו שאלו נעשו בין השמשות לבד. ושאר הנפלאות והמופתים הושמו בטבעי הדברים אשר נעשו בהם בעת עשותם תחלה. ואמרו על דרך משל שיום שני בהחלק המים הושם בטבעם שיחלק ים סוף למשה, והחלק הירדן ליהושע. וכן לאליהו. ויום רביעי כשהנברא השמש הושם בטבעו שיעמוד בזמן פלוני בדבר יהושע אליו, וכן שאר הנפלאות מלבד אלו העשרה שהושמו בטבעי הדברים ההם בין השמשות. עד כאן.

והוא גם כן, דעת החבר בסוף המאמר ג' בספר הכוזר. ומסכים אליו כתב הרב בפרק כ"ט חלק ב' מספרו, זה לשונו: אף על פי שחכמינו זכרונם לברכה כבר אמרו בנפלאות דברים זרים מאד בבראשית רבה, וזה שהם רואים הנפלאות מה שבטבע גם כן על צד אחד. וזה שהם אמרו כי כשברא האל יתעלה זה המציאות והטביעו על אלו הטבעים שם בטבעים ההם, שיתחדש בהם כל מה שיתחדש מהנפלאות בעת חדושם. ואת הנביא הוא שיודיעהו האל בשעה אשר יהיה בו מה שיאמר ויפעל, זה הדבר כמו ששם בטבעו להיות ושורש מה שהוטבע. וזה אם הוא כמו שתראהו הוא מורה על מעלת האומרו היות קשה בעיניו עד מאד קושי גדול, שישתנה טבע אחר מעשה בראשית, או יתחדש רצון אחר שהונח כן. וכאילו הוא יראה על דרך משל שהוא שם בטבע המים שידבקו ויגרו תמיד רק בעת ההיא אשר טבעו בו המצריים והמים ההם לבד הם שחלקו.

וכבר העירותיך על שעיקר זה המאמר כולו בריחה מהתחדשות דבר. וזהו אומרם אמר רבי יונתן[1537] תנאי התנה הקב"ה וכו'. הנה גלה הרב דעתו שכל הנסים שנעשו ושיעשו עוד כל ימי הארץ כולם, נתנו בששת ימי בראשית בטבע הדברים, שיהיו נעשים בזמן מוגבל. וכי אין שום נס מן הנסים מחודש לשעתו. ואין ספק, שהרגיש הרב בזרות הדעת הזה כפי התורה. ולכן אמר אף על פי, שהחכמים כבר אמרו בנפלאות דברים זרים מאד וכו', ואמר גם כן וזה אם הוא כמו שתראהו וכו'. רוצה לומר, אף על פי שהוא דעת זר כמו שתראהו, הוא מורה על מעלת האומר אותו לברחו מחדוש הדברים. ואליו נמשך הרלב"ג בספר "מלחמות" אשר לו בחלק השני מהמאמר הששי פירוש באומרו, שיש לחדוש

[1537] צ"ל: "רבי יוחנן".

הנפלאות נמוס וסדור בהכרח בהתחדש העולם. רוצה לומר, שבשעת הבריאה הטביע הקדוש ברוך הוא טבע מיוחד בכל דבר הוא הנאות והטוב ושראוי שימשך ויתמיד, כמו שאמר (בראשית א, לא): "וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד", ומיד באותו עת גזר הפסק הטבע ההוא לתכלית הטוב, אם להעניש את הרשעים, ואם להטיב את הצדיקים. ובזה לא יקשה אדם איך איפשר שהאש לא שרף בהיותו אש לחנניה מישאל ועזריה, והמים בהיותם מים בצורתם היו עומדים ולא נגרים. כי טבע האש בהיותו לפעול השריפה, וטבע המים להגרה. וכן שאר הדברים בהיות צורותיהם העצמיות ואיכיותיהם כשלא היה מחוייב כפי טבעם ההוא, שיעמדו שעה ידועה מבלי פעל.

והדעת הזה בעיני הוא הריסה לרוב פנות התורה ושורשיה. כי הוא מיוסד באמת על דעת היוונים – שהעולם נמשך מאתו יתברך בחיוב טבעי לא בבריאה רצונית, והמצאת דבר מלא דבר. וגם הוא כולל הכחשת ידיעת האל בפרטים מצד פרטיותם, ושהעולם על מנהגו נוהג. ומי יתן ידעתי את השלימות אשר מצא הרב המורה במי שאמר "אין כל חדש תחת השמש" (קהלת א, ט), עד שראה להללו ולשבחו באמונתו ההיא, בהיות בה תערובת חמץ אשר כזה אשר הוא בלא ספק מכחיש פשוטי התורה כולם. הלא תראה הנסים הראשונים שנעשו מהמבול והקשת שנזכר במשנתינו לא בא כי אם מפני "השחית כל בשר את דרכו" (בראשית ו, יב). ונתן להם הקב"ה זמן לשוב בתשובה, כדי שלא להשחיתם, שנאמר (שם שם, ג): "לא ידון רוחי באדם לעולם[1538] בשגם הוא בשר והיו ימיו מאה ועשרים שנה".

והנה אם היה המבול מסודר ומוטבע לבא משנת ימי בראשית, לא היה אם כן תלוי בתשובתם או בבחירתם. ואם לא היה איפשר שיהיה עוד מבול על הארץ, לפי שלא התנה הקב"ה במעשה בראשית כי אם על מבול אחד, לא היה צורך לקיום הברית בין נח ובניו, ולא לתת הקשת בענן. כי היה העיקר כולו בתנאי שהתנה הקב"ה עם המים ביום השני לא בדבר אחר. גם בנסי אברהם שנגע יי' את פרעה ואת ביתו בנגעים גדולים על דבר שרי (בראשית יב, יז), יתחייב שנאמר משהתנאים היה שיתנגע פרעה באותו זמן, אף על פי שלא היתה שרה באה למצרים. וכן ענין סדום ועמורה אם היה מחוייב מהפכתם משנת ימי בראשית, מה ענין אומרו (בראשית יח, כא): "ארדה נא ואראה הכצעקתה הבאה אלי עשו כלה ואם לא אדעה".

והנה במשה מצינו בתחלת שלימותו שאמר (שמות ד, א-ב): "והן לא יאמינו לי ולא ישמעו לקולי כי יאמרו לא נראה אליך יי'". והיתה התשובה: "מה זה בידך" וציוהו על

[1538] בכתוב: "לעלם".

הנסים, ואמר: "למען יאמינו כי נראה אליך יי'" (שם שם, ה). ואם היו האותות האלה בטבע הדברים להעשות, איך נשתלשל ענינם על ספק נבואתו? ואם 'פי הארץ' היה טבע מוטבע בה להפתח בזמן כך, איך עשה משה רבינו עליו השלום מזה ראיה על אמתת נבואתו באומרו: (במדבר טז, כט): "אם כמות כל האדם ימותון[1539] אלה וגו' לא יי' שלחני".

ועוד, אף שנסבול זה הדעת בנסים שנעשו בדבר העומד הבלתי משתנה, כגון: פי הארץ, ופי הבאר, וים סוף. איך יתכן לציירו ביד משה שנהפכה מצורעת כשלג, באי זה חומר פרטי היה נתון זה הטבע בששת ימי בראשית. וכן מי הירדן הרצים שעברו עליהם כמה גלגולים. והמים שנתרפאו במלח על ידי אלישע. והאש שלא שרף לחנניה מישאל ועזריה, זה הטבע המוטבע בששת ימי בראשית או בערב שבת באי זה חלק מהמים או שאר דברים נתלה? או באיזה חלק מהאנשים המקבלים אותם? כי אין ספק ששאר חלקי האש או המים היו עושים פעולותיהם באותה שעה, ושאר האנשים היו נשרפים. והטבע ההוא הניתן שמה בדבר הפרטי לא היה איפשר שיהיה בימי בראשית. כי לא היה הפרטי ההוא עדיין במציאות לשיתלה בו התנאים. האם נאמר שאתון בלעם היא עצמה היתה משמת ימי בראשית שנתלה בה הטבע ההוא. וכן מטה אהרן בעצו. ואילו של אברהם אבינו האם כל אחד מהם היה בן שלושת אלפים שנה מעת הבריאה.

ואתה תראה שמשה שאל את פרעה (שמות ח, ה): "התפאר עלי למתי אעתיר לך". ואם היה הנס מוכרח מוטבע לשעה ידועה, איך היה אומר כן, הידוע ידע שיאמר למחר כמו שאמרו, ולא יאמר עתה או לזמן אחר שהשיבו משה (שמות ח, ו): "כדברך למען תדע כי אין כיי' אלהינו" – מורה שהיה זה חדוש רצוני לא טבע מוטבע. וגדעון – שכפי מה ששאל האותות כן נתנו לו. האם היה יודע טבע הצמר והגזה עם הטל מששת ימי בראשית? ואם היה יודעו לא ישאל עליו (שופטים ו, לז-מ). וישעיהו – שאמר: "שאל לך אות מעם יי' אלהיך העמק שאלה או הגבה למעלה" (ישעיה ז, יא). איך נתן האותות בבחירתו של אחז? ואולי ישאל על מה שלא היה מוטבע משמת ימי בראשית ויתחדש ספק בנבואתו, אלא אם נאמר שהקב"ה היה נותן בלב השואלים לשאול האות שהיה נתון בטבע להעשות.

סוף דבר כי אם היה הדבר כן, לא ישאר לנו מציאות נס, כי כל הדברים יהיו נטבעים בנושאיהם להיות מהם לזמן קרוב, ומהם לזמן רחוק ולכל זמן. וכולו דבר טבעי ולא יי' פעל כל זאת עד שמפני זה כתב הנרבוני בפירוש לספר המורה, שהענין הנסיי הוא

[1539] בכתוב: "ימתון".

סעיף מדרך ההעבר' שהניחו המדברים. רוצה לומר, שהדבר כולו בטבע שיחלק למאדיי ומעשיי, ושהגרת המים ודבקותם הוא מטבעם המאודיי וקריעתן הוא טעם המעשי. ושני הדברים שווים בכוח מציאותם רק ברוב או במעט וכן בשאר.

חלילה חלילה מדברי ההתולים האלה, ומהיות נביאי האלהים בעלי רמאות לגנוב דעת הבריות, ולהראות שהם עושים מה שלא היה שום רשות ושום יכולת לעשותו הוא אשר דברתי אליכם. כי הכחשת הנסים בחדושם הוא יוצא מהשורש "פורה ראש ולענה" (דברים כט, יז), שהאמינו בעלי הקדמות שהעולם מחוייב לשם כחיוב האור מן השמש. וכי אין האל יכול לשנות דבר ממנהגו הטבעי. אין כאל ישורון[1540] השם אמת ותורתו אמת, שהוא ברא את השמים ואת הארץ מלא דבר כרצונו המוחלט. ולכן הוא יכול על הטבעיים לשנותם ולחדש אותות ומופתים לשעתם בעת הצורך, כי הוא נורא תהלות עושה פלא[1541] על ידי כמו שאמר (ישעיה מד, כו): "מקים דבר עבדו ועצת מלאכיו ישלים". ובאותות ומופתים תתחדש אמונת בריאת העולם וחדושו ,ותתאמת בעיני הרואים אותם, כי השם יתברך חדשו ברצון מוחלט, ועל כן הוא יכול לשנות מנהגו כרצונו בכל עת שירצה. ועליו אמר שלמה עליו השלום: "ידעתי כי כל אשר יעשה אלהים הוא יהיה לעולם עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע[1542] והאלהים עשה שייראו[1543] מלפניו" (קהלת ג, יד). רצה לומר, שעשה האלהים את העולם ישר ושלם במעשהו, כדי שיתמיד כפי טבעו ועם כל זה עשה שייראו מלפניו, כי בשנותו את הטבע על ידי נפלאותיו ייראו בני אדם מלפניו וידעו כי יש אלהים שופטים בארץ[1544], ותתאמת נבואת הנביא שיעשו על ידו מופתים. כי אלו לא היה דבק באלהיו, לא היה משתנה על ידו מנהגו של עולם. ועל זה אמר הנביא ישעיה (ישעיה כה, א): "אדני אלהי אתה ארוממך אודה שמך כי עשית פלא עצות מרחוק אמונה אומן[1545]". רצה לומר, שבמעשה הפלאות תקנה האמונה השלימה בחדוש העולם, שהיא עצות מרחוק, כלומר העצות שזכרה התורה מבריאת העולם, שהוא מרחוק היא אמונה אומן קיים. ולהיות הנסים פעל מחודש כפי הרצון, נאמרה שירת הים ושאר השירות והתהלות על הנסים, ונאמר למשה (שמות לד, י): "נגד כל עמך אעשה נפלאות[1546] אשר לא נבראו בכל הארץ ובכל

[1540] לפי דברים לג, כו.
[1541] לפי סוף ברכת שמע.
[1542] בכתוב: "לגרע".
[1543] בכתוב: "שיראו".
[1544] לפי תהילים נח, יב.
[1545] בכתוב: "אמן".
[1546] בכתוב: "נפלאת".

הגוים". ואם היו הדברים מוטבעים ומוכרחים להיות לא היה מקום לכל זה. ומה יהיה ענין אומרו אשר ראו את כבודי ומאמר ישעיה (ישעיה מד, כז): "האומר למצולה[1547] חרבי". ודוד אמר (תהילים קיד, ח): "ההפכי הצור אגם מים". שאם היו הדברים כולם בטבע על מה תפול התמיהה הזאת. על כן אמרתי שהדעת הזה הוא הריסה בשורשי התורה האלהית.

וכבר כתב הרב בספר המדע פרק ח' מהלכות יסודי התורה, שהאותות שעשה משה במדבר, לפי הצורך וההכרח עשאן. והביא מכללם פי הארץ, ופי הבאר, והמן שנזכרו במשנתנו זאת ואמר, שהמאמין על פי האותות יש בלבו דופי, שאיפשר שיעשה האות בלהט וכשוף וכו'. ודבריו אלה לא יסכימו עם מה שהבאתי מדבריו בענין האותות. ואין המקום הזה ממה שיסבול החקירה על דבריו שמה כראוי. ואחרי שאין הדעת הזה אצלנו בענין הנסים נאות ואמתי, אלא שנאמר שחדושם לשעתם הוא ברצון העושה נפלאות גדולות לבדו[1548] חל עלי חובת ביאור הספקות אשר יראו בדרוש הזה מדבריהם זכרונם לברכה אשר זכרתי. כי לכן הצבתי אותם לבדנה כדי להשיב עליהם כפי האמת הראוי. ובזה תתקיים אמונתנו בפנה הזאת ויתבטלו הספקות בשם יי' כי אמילם[1549].

ואומר שהתנאים שזכרו חכמינו זכרונם לברכה שהתנה הקב"ה, אין ראוי שיובנו לפי פשוטם. שהנה הדינים וההסכמות המניחים ביניהם שני הנושאים והנותנים, או שני השותפין, או האדם ואשתו שיעשו ביניהם ראוי שיראו תנאים, כדי שיהיו מחוייבים ומוכרחים לעמוד בהם, ושלא יעבור כל אחד חוקו ממנו. ואיך יפול בבורא הדברים מהאפס הגמור, כפי רצונו שיתנה תנאים עם ברואיו. והנה הכל שלו כל שכן עם הדברים שאינם בעלי נפש – כארץ וכמים ושאר היסודות המורכבים מהם, שבאמת לא יפול בזה שם תנאי והוא כשגעונות המדברים שאומרים האל רצה כשיפגוש צבע פלוני בבגד שיתחדש בבגד עין ומראה פלוני, לא שיש בתולדת ההוא לצבוע הבגד.

וחלילה לרבי יונתן[1550] שהוא מגדולי מחכמי ישראל ויודע סתרי תורה, שיאמר שהיה חוק ומשפט טבעי בדברים לשנוי טבעם בשעה ידועה. ויהיה אם כן בזה מכחיש האותות ומטיל דופי בנביאים שהם מתפארים בשקר, ומראים שהם עושים מה שהוא נעשה מאליו. ואם בכל הדברים נעשה התנאי הזה איך תצדק משנתנו בדברים שנבראו ערב שבת בין השמשות. כי הנה פי הארץ – ביום הראשון נבראת. ופי הבאר – גם כן. ופי

[1547] בכתוב: "האמר לצולה".
[1548] לפי תהילים קלו, ד.
[1549] לפי תהילים קיח, י.
[1550] נראה שצ"ל: "רבי יוחנן".

האתון – בתחלת יום ו' כשבראו הבהמות. והמטה – ביום ג' שנבראו האילנות. וקבורת משה – ביום הראשון שבו נבראת הארץ. ואף הצבת, כי ברזל מעפר יוקח ואבן יצוק נחושה[1551].

אבל אמתת הענין הזה הוא כך. הנה האפשרות והתנאי אפשר שיצוייר ויפול, אם על הפועל שיפעל בזמן כך ולא בזולתו. ואם על המתפעל והמקבל שיקבל ויתרשם בו אותו רושם והפעולה בזמן מה. וחלילה לנו שנחשוב שהיה דעת רבי יונתן, שהתנאים האלה טבע קיים במתפעל. אבל היתה כוונתו בלי ספק לענין הפועל יתברך ורצונו שלא יחשוב חושב, שבתחלת הבריאה הטביע טבע נברא בנבראים שיתנהגו בו ויעמדו ויתקיימו עליו עוד כל ימי הארץ[1552]. ושאחרי כן באורך הזמן נתחדשו דברים באופן שנתחרט האל יתברך מאשר עשה, וינחם השם מהטבע אשר הטביע, ושכל את ידיו ויחבל את מעשה בריאתו. ולפי שיהיה בלתי ראוי שיאמן שנוי רצון בו יתברך, כי הוא נמשך אחרי חדוש הידיעה בדבר שלא היה יודע קודם. לכן אמר רבי יונתן שלא היה שנוי רצון לפניו יתברך חלילה, כי באותה שעה שברא שמים וארץ וכל אשר בו, הקיפה וכללה ידיעתו הדברים העתידים להיות, ושכבר יבא זמן שישנה טבע הנמצא ההוא ממה שהוא בו. ועל מנת לשנותו בשעה אחרת כפי הצורך עשאו ובראו. ולא היה אם כן פעל הנס שינוי ידיעה והתחדשות רצון או התחרטות ממה שעשה, כי הכל היה גלוי וידוע לפניו. וכמו שנאמר בתפלת ראש השנה: "לפניך נגלו כל תעלומות והמון נסתרות שמבראשית". ואל זה הקיום הבלתי שינוי והעדר חדוש רצון שיש בפועל יתברך, כיון רבי יונתן לא לטבע המתפעל שהוטבע בכך חלילה. וזהו מאמרו בבראשית רבה (פרשה ה'): "שמש בגבעון דום" (יהושע י, יב), זה שאמר הכתוב (ישעיה מה, יב): "אני ידי נטו שמים וכל צבאם צויתי". אמר רבי יונתן תנאים התנה הקב"ה וכו'.

הנך רואה שסמך הענין הזה אל הפועל יתברך, להגיד שאין לפניו שינוי כמו שאמר הכתוב (ישעיה מה, יב): "אני ידי נטו שמים וכל צבאם צויתי", שכל זה מיוחס אל הפועל שבעת שידיו נטו שמים עלה על לבו לשנות תנועתם וענינם בעת הצורך, ושלכן נאמר (שמות יד, כז): "וישב הים לפנות בקר לאיתנו" – לתנאו הראשון. ותנאי הים בטבעו הוא משוער אצל הפועל אותו שלא נתחרט ממה שעשה ראשונה, כי לא היה זה חדוש ידיעה ולא חדוש רצון, כי מיד בתחלה כך עלה במחשבה. ולכן בבא הצורך קרע הים,

[1551] לפי איוב כח, ב.
[1552] לפי בראשית ח, כב.

כי כן היה בדעתו ורצונו לעשות ולפנות בוקר שנשלם הדבר כרצונו, חזר לאותה כונה ראשונה שהיתה קיימת. וזהו תנאו הראשון.

ורבי ירמיה ברבי אלעזר הוסיף ביאור בדבריו, שלא לבד בענין הים התנה זה ברצונו, אלא בכל מה שברא בששת ימי בראשית התנה כן. רוצה לומר, ששם טבעם ומשפטם על מה שהוא ובתנאי שישנה אותם כשיצטרך לעבוד עבודתו והכרת אלהותו, כי כל העולם לא נברא אלא בשביל זה. והטבע המוטבע כללי זה תכליתו באמת, וכאשר יצטרך להשיג התכלית ההוא עצמו בשינוי המנהג הטבעי ישתנה, לפי שהכל הולך אל תכלית אחד ואל מקום אחד. ואין בזה לא חדוש ולא שינוי רצון. ולכן הביא רבי ירמיה מהעליונים ומהתחתונים מהיסודות מהמורכבים להגיד, כי יש בכל נברא שתי בחינות. האחת – המפורסמת הטבעית, לא דעת ולא תבונה בה. והשנית – היא ההשגחית הפועלת ברצון והמכוונת לתכלית האלהי העליון ההוא. ואל זה כיוון דניאל באומרו (דניאל ו, כג): "אלהי שלח מלאכא וסגר פום אריותא ולא חבלוני", שההנהגה ההשגחיית עכבה ומנעה את הטבעית.

הנה אם כן, התנה הקב"ה על הים שיקרע, או על האש שלא ישרוף, או על שאר הדברים שלא יפעלו פעולתם הטבעית, כאשר ההנהגה השגחיית תפעל פעולתה. וזה ענין אומרם (שבת פח, ע"א) גם כן: תנאי התנה הקב"ה עם שמים וארץ, שאם ישראל לא יקבלו את התורה יחזרם לתוהו ובוהו. שהתנאי ההוא היה ברצון יתעלה ודעתו, לא בטבע השמים והארץ. והוא גם כן אומרם ששבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם. אין הקדימה ההיא קדימה זמנית כי אם קדימת סיבה, שאלה היו תחלת המחשבה בבריאתו: אם התורה שבני אדם יוחדו לעבודתו וידיעתו. ואם התשובה שמי שפשע ישוב אל יי' וירחמהו[1553]. ואם גן עדן וגהינם שהם גמול הזכות והעונש. אם כסא הכבוד שהוא המנהיג הדברים אשר בכאן לקבל שלימותם. ואם בית המקדש שם יצוה יי' את הברכה וממנו יצא אור לעולם. ואם שמו של משיח שבימיו תמלא "הארץ דעה את יי'" (ישעיה יא, ט), ויגיע כללות העולם אל תכליתו כמו שזכרתי. והיה דעתם שכל זה עלה במחשבה קודם הבריאה, עם היות שהאור על דרך משל השורף והמעניש את הרשעים שהוא הכלי נברא ביום שני.

וכבר יורה על זה גם כן מה שאמרו[1554] על ענין ב'ואלה הדברים רבה': ידעתי כי כל מעשה האלהים עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע, והאלהים עשה שייראו מלפניו (קהלת ג,

[1553] לפי ישעיה נה, ז.

[1554] דברים רבה פרשת האזינו, פ' י.

יד). אמר רבי יוסי בן זימרא בתחלת בריאתו של עולם אמר הקב"ה "יקוו המים... ותראה היבשה" (בראשית א, ט), מפני מה כתיב (עמוס ה, ח): "הקורא למי הים וישפכם על פני הארץ יי' שמו" – שייראו מלפניו. למה הדבר דומה למדינה שמרדה במלך, מה עשה הביא לגיון אחד קשה והקיפה כדי שייראו בני המדינה ויתייראו מלפניו. כך ברא הקב"ה את עולמו שיהא יום בא יעקב ושקט שמש שלא בעונתו, שנאמר (בראשית כח, יא): "וילן שם כי בא השמש". בא יהושע ועשה את הלילה יום, שנאמר (יהושע י, יב): "שמש בגבעון דום". הרי צדיקים שגורעין ומוסיפין על דבריו, כדי שיהיו הבריות יראין מלפניו. ברא הקב"ה ים – בא משה ועשה ממנו יבשה, שנאמר (שמות יד, כט): "ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים". בא אלישע ועשה את היבשה ים, שנאמר (מלכים ב' ג, טז): "כה אמר יי'... הנחל הזה יהיה גבים". ברא הקב"ה חורף קיץ – בא אליהו ועשה את החורף קיץ, שנאמר (מלכים א' יז, א): "חי יי'... אם יהיה השנים האלה טל ומטר". בא שמואל ועשה את הקיץ חורף, שנאמר (שמואל א' יב, יז): "הלא[1555] קציר חטים היום אקרא אל יי' ויתן קולות[1556] ומטר". ברא הקב"ה העליונים לעליונים והתחתונים לתחתונים שנאמר (תהילים קטו, טז): "השמים שמים ליי'" וגו'. בא משה ועשה את התחתונים לעליונים ואת העליונים לתחתונים שנאמר (שמות יט, ג-כ): "ומשה עלה אל האלהים... וירד יי' על הר סיני". עד כאן.

הנה ביארו במאמר הנכבד הזה שלא היו הנסים דברים מוטבעים ביסודות ונושאיהם. אבל שהשם יתברך ברא הדברים בטבעיהם, כדי שיתמידו כן כמו שנאמר ידעתי את כל מעשה האלהים עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע (קהלת ג, יד). האמנם גזר ועלה מיד במחשבתו, שהנביאים בדבקותם ישנו טבעי העולם וסדריהם לצורך השעה, כדי שבני אדם ייראו מלפניו יתברך.

הנה התבאר מזה כולו שהתנאים שזכרו חכמינו זכרונם לברכה אינם טבעיים נטבעים בבריאת הדברים כי אם ציורים. וגזירות עלו במחשבתו יתעלה מתחלת הבריאה לשנות סדרי בראשית, כפי צורך השעה ותכלית עבודתו. ולזה גם כן כוונו באומרם[1557]: אם הבריאה יברא יי', אם בראת פה לגיהנם מוטב ואם לאו יברא. רצה לומר, כאשר בראת גיהנם עלה במחשבה לעשות כן בשעת הצורך, ופתיחת פה דעתך וחכמתך עליו מוטב ואם לאו יברא, אף על פי שיהיה בזה שינוי רצון כיוון שעת לעשות ליי'[1558]. והמקשה

[1555] בכתוב: "הלא".
[1556] בכתוב: "קלות".
[1557] במדבר רבה קרח פרשה יח, כ.
[1558] לפי תהילים קיט, קכו.

הקשה והא כתיב (קהלת א, ט): "אין[1559] כל חדש תחת השמש". רוצה לומר, שאין בו לא חדוש ידיעה ולא שינוי רצון. והיתה התשובה אלא לקרובי פתחא. רוצה לומר, שלא היה חדוש רצון לפניו כי אם להוציא לפעל רצונו הקדום ולקרב הסיבות הקרובות לדבר. **הנה** התבאר מזה ענין הנסים והנפלאות שהם חדושים עצמיים בטבעי הדברים עם היותם כבר בידיעתו יתברך ורצונו הקדום לעשותם בזמן הצריך אליו.

האמנם נשאר לבאר למה יחדו הדברים אשר במשנתינו לערב שבת בין השמשות, ולא היו מיוחדים לבריאת הימים. ועוד, למה ייחדו הנסים האלה לערב שבת בין השמשות מבין שאר כל הנסים. ואתה תראה מאותם, שאף הברייתות שזכרתי לך, שלא הוסיפו שתיהם על הדברים הנזכרים במשנתינו כי אם המערה שעמד בה משה ואליהו שלא נזכרה במשנתינו, ונזכרה בשתי הבריתות האחרות, ובאחת מהן הוסיפו עוד האור והפרד, ובאחרת הוסיפו בגדו של אדם הראשון. וידוע שאלו ואלו הם בכלל הדברים הטבעיים בתחלת בריאתם, והמעשיים הנסיים בעת עשייתם. וראיתי מי שכתב בזה, שעשרה הדברים האלה ודאי אינם ככל שאר הדברים הטבעיים. אבל כל אחד מהם הוא מין בפני עצמו. ושאמרו שנבראו בין השמשות לשתי כוונות נפלאות: האחת – לומר שנבראו אחר בריאת האדם להורות על מעלתם והיותם יוצאים מכלל הדברים הטבעיים שנבראו קודם האדם, וכאילו באו לגמר מלאכתו והולכים עמו מהלך השלימות, כי לא היו אלא להשלמת ענינים נפלאים לקדושים אשר בארץ המה[1560]. והב' – ליחס אל אחרית הערב, והוא בין השמשות כמלאכה בלתי נגמרת לדוחק השעה, שהשבת מפסיק ולא מניח לגמור אותה עד אחר השבת. וענין זה שאלו נבראו מקדם ונשארה השלמתם תלויה ועומדת, עד צאת אל הפעל אחד משני קצוות האיפשר בבחירת איש איש מכל אותם אשר נעשו בשבילו הן לזכות הן לחובה, שאילו לא בחרו בהם לא יצאו. עד כאן.

ועם מה שיש בזה הייפוי, אין ספק שלא נתן עם כל זה טעם מספיק למה נזכרו אלו יותר מזולתם מן הנסים. אולי שקבלו חכמינו זכרונם לברכה מהדברים ההם שנבראו ערב שבת בין השמשות, שהיו עשרה והיו חלוקים בקבלתם. מהם יאמרו שהעשרה הם כך וכך, ומהם יאמרו זולתם. והנה לא חלק אדם על – פי הארץ, פי הבאר, פי האתון, והקשת, והמן, והכתב, והמכתב, והלוחות שהם שמונה. ובשנים הנשארים לתשלום אותו המספר מהעשרה היו הדעות חלוקין בקבלתם, כמו שאזכור מהם שמו: המטה, והשמיר. וכן הוא בעיקר משנתינו. ויש אומרים אילו של יצחק וקברו של משה. ויש

[1559] בכתוב: ואין".
[1560] לפי תהילים טז, ג.

אומרים המזיקין והצבת. וכן בשאר הברייתות היו חלוקין בקבלתם בזה, ואין לנו להתעסק עתה כי אם בביאור משנתינו. ובשינוי שאר הברייתות אעיר על טעמו הערה מה.

והרלב"ג במאמר ששי חלק ב' פרק י' מספר מלחמות אשר לו כתב בזה, שההוויה שהיתה בששת הימים אשר נתיחסה להם בריאת עולם היתה – רצונית. ומה שנמשך מן ההויה ביום השביעי ואחריו היתה – הויה טבעית. וכבר ידעת שהם יקראו בין השמשות הזמן הממוצע בין שני הימים אשר יהיה בו חלק מה מכל אחת מהם. ולא יתבאר לנו החלק ההוא שיש בו מאחד אחד מהם. ובזה יאמרו בכאן שהויית הנפלאות היה כמו ממוצעת בין ההויה הרצונית אשר נתחדש ממנה העולם, ובין ההויה הטבעית אשר נמשך בה מציאות העולם אחרי התחדשו. וזה, כי מפני שיש לנפלאות נימוס וסדור באופן מה ידמו להווייה טבעית. ומפני שלא יהיה המתחדש בהם מתחדש בדבר מוגבל, כמו שהוא בהויה טבעית. לכן ידמה להויה רצונית. וזה כי הוית הנפלאות מפני שלא תהיה באמצעות תנועות הגרמים השמימיים והפעל אשר יחדש מהם, אינו מניצולי הכוכבים כמו שהוא בהויה הטבעית. לכן תדמה להויה רצונית אשר נתחדש בה העולם, כי לא התחדש המתחדש בה באמצעות הכוכבים ותנועת הגרמים השמימיים. עד כאן.

הנה העיר על ענין המשנה, אבל לא נתן סיבה למה זכר עשרה אלה מזולתם מהנסים.

והרב מתתיה זכרונו לברכה, יראה מדבריו שאליו נוטה בצד מה. כי הוא לא יפרש ערב שבת בין השמשות – על הזמן שנבראו בו הדברים האלה, כי אם על טבע הדברים בו, שאינם כפי הטבע התמידיי, ולא כפי הרצון הפשוט, וכבר השתדל להוכיחו בפרטים. וכבר ידעת שאין דעתי נוחה עם הדעות האלה.

על כן אמרתי דרך המלך יי' צבאות נלך לא נטה ימין ושמאל [1561] מפשט המאמרים וקבלתם זכרונם לברכה. ואתה ידעת שהם זכרונם לברכה קבלו, שביום הששי נבראו אדם וחוה ובו ביום חטאו ונדונו וגורשו מגן עדן. ולכן באותו יום אחרי שנדונו למיתה ושאר הקללות וגורש מגן יי', ראה הקב"ה בחכמתו העליונה וברצונו הפשוט, להמציא בעולם בזמנים הצריכים להם, דברים מתיחסים לחטא אדם וחוה והנחש ועונשם. ולכן נבראו ערב שבת בין השמשות, כלומר, שאז עלו במחשבה לבוראם בעולם כל דבר בזמנו הצריך אליו. ונתיחדה אותה שעה למחשבתו ורצונו להיותה מיד אחרי ענין אדם, כאילו אמר שמיד כשסרח עלו כל אלו הדברים במחשבתו העליונה ודעתו יתברך.

[1561] לפי במדבר כ, יז.

האחד – הוא "פי הארץ". והיה זה כנגד אדם להודיע שאחרי שאדם הראשון לא נטה אל העליונים, ושב אל העפר, ואל חומריות תאוותיו ששורת הדין היתה נותנת, לא לבד שתהיה האדמה ארורה בעבורו, אבל שתפתח האדמה את פיה ותבלע אותו, כמו שעשתה לקרח הממרה את פי יי'[1562]. ולכן עלה במחשבתו יתברך אז "פי הארץ" שהיה ראוי שיבלעהו. כי אחרי שבחר הוא ואשתו בה יבלעם שאול חיים[1563]. אבל שלהיותו ראש בריותיו של הקב"ה לא הענישו על כך. ושמר "פי הארץ" לעשותו לזמנו עונש לממרה את פי השם.

גם עלה במחשבתו "פי הבאר" – כנגד חוה. רוצה לומר, שבבחינת חטאה ורשעתה היתה ראויה לכלייה. אבל צפה הקב"ה שעתיד לבא ממנה מרים הנביאה שפיה פתחה בחכמה[1564], ושעלה הבאר לישראל בזכותה מ' שנה. ולכן בזכות "פי הבאר" ומעלת מרים אשר הביאתו – סלח לחוה.

גם עלה במחשבתו – "פי האתון" כנגד הנחש. רוצה לומר, שבעבור דברי הנחש ומאמרי פיו אשר הסית והדיח[1565], והביא רעה על כל המין האנושי, היה משורת הדין שבעבורו יכלו ויפסדו הבעלי חיים כולם, אם לא שראה הקב"ה "פי האתון" העתיד להיות כלי ואמצעי למלאת מצוותו, ולפרסם יכלתו. ומפני זה העביר רשעת הבעלי חיים כולם.

הנה אם כן היה "פי הארץ" – כנגד אדם. ו"פי הבאר" – כנגד חוה. ו"פי האתון" – כנגד הנחש שהם השלושה שחטאו והחטיאו את הרבים.

עוד עלה במחשבתו "הקשת". לפי שהיה האדם וזרעו קיימים ונצחיים, ומפני חטאו נתעדו למות באי זו סיבה שתבא, מקרית או טבעית, עד שמפני זה בא עליהם מי המבול לשחת כל בשר אשר בו רוח חיים[1566]. ולפי שתהיה זה סיבה להפסד העולם וכליונו מהרה, לכן עלה במחשבתו לעשות בזמנו נס הקשת לברית עולם בינו ובין כל נפש חיה. ולפי שבחטא אדם אבדו המזון האלהי אשר היה בנחת, ונתחייבו לאכול את עשב השדה בזעת אפם, לכן באותה שעה שנגזרה עליהם אותה גזירה בערב שבת בין השמשות, עלה במחשבתו יתברך, שכבר יבאו ימים אשר מזרע אדם יבאו בני ישראל מקבלי התורה, ויזכו לאכול את המן לחם אבירים[1567] מן השמים ומזון אלהי כמזון הגן.

[1562] לפי במדבר יד, מא.
[1563] לפי משלי א, יב.
[1564] לפי משלי לא, כו.
[1565] לפי סוטה מז, ע"א.
[1566] לפי בראשית ו, יז.
[1567] לפי תהילים עח, כה.

וכנגד העצים המשובחים אשר היו בגן ואבדו אותן בגרשם ממנו, עלה במחשבתו יתברך שבזמן משה ואהרן, יהיה מטה אהרן מונח באהל מועד, ושם "יצץ ציץ ויגמול[1568] שקדים" (במדבר יז, כג), ויהיה באותה מדרגה שהיו עצי הגן לפני השם. כי היה המטה ההוא באהל מועד קיץ וחורף תמיד רענן עם שקדיו ופרחיו ועלהו לא יבול[1569]. ושום שכל[1570], כי בעבור שהיו בגן האלהים מעלת העצים ושלמות הפירות, וריבוי המים, וזכות האויר היו כנגדם בבית יי' ומשכן כבודו[1571]. אם כנגד העצים היה שם מטה אהרן, שהיה תמיד רענן כמו שזכרתי, כמו שנאמר (במדבר יז, כה): "ויאמר יי' אל משה השב את מטה אהרן... למשמרת לאות לבני מרי".

וכנגד פרי הגן ומזונותיו היה שם באהל צנצנת "המן". שעם היות המן מטבעו היה מתנמס כחום היום, כמו שאמר (שמות טז, כא): "וחם השמש ונמס". ואמרה תורה: "ויותירו אנשים ממנו עד בקר וירם תולעים ויבאש" (שם שם, כ). הנה ציוה השם (שמות טז, לג): "קח צנצנת אחת ותן שמה מלא העומר מן והנח אותו לפני יי' למשמרת לדורותיכם"[1572].

כנגד הנהר היוצא מעדן היה שם בבית יי' ספר התורה שהוא מקור מים חיים. וכמו שאמר (דברים לא, כו):" לקוח[1573] את ספר התורה הזה ושמתם אותו מצד ארון ברית יי'[1574] והיה שם בך לעד".

ואמנם כנגד זכות אויר הגן היה קודש הקדשים מקום אלהי ואויר קדוש. וכמו שהיה "קול יי' אלהים מתהלך בגן" (בראשית ג, ח), כך נאמר (במדבר ז, פט): "ובבא משה אל אהל מועד... וישמע את הקול".

והנה שלושת הדברים האלה שהונחו שמה: צנצנת המן, וספר התורה שכתב משה, ומטה אהרן עמדו לפני יי' בכמו תת"ק שנה מצאתם ממצרים, עד שהחריב נבוכדנצאר את בית המקדש. ואתה רואה שכפי מנהג הטבעי, לא היה אפשר שיתקיימו אותיות כתובות בקלף או בגביל כ"כ מהזמן. וכל שכן צנצנת המן הנמס מטבעו מיום אל יום, שיעמוד תת"ק שנה. וכל שכן מטה אהרן נכרת מגזעו ובלתי נאחז לא בארץ. ולא במים

[1568] בכתוב: "ויגמל".
[1569] לפי תהילים א, ג.
[1570] לפי נחמיה ח, ח.
[1571] לפי תהילים תהילים כו, ח (בכתוב: "משכן כבודך").
[1572] בשינויי כתיב.
[1573] בכתוב: "לקח".
[1574] בכתוב: "יי' אליהכם".

החומריים שיעמד ברעננותו ודשנותו שקדיו ופרחיו תת"ק שנה באותו המקום האלהי. הנה לכל זה העיר כאן באומרו: "והמן והמטה".

עוד עלה במחשבה באותה שעה לברוא את "השמיר" בזמנו. והיה זה כנגד הנחש אשר החטיא את אדם וחוה והסירם מעל יי', שכנגדו יברא בשרצים השמיר שהוא תולעת חזק, שבו חקק משה את אבני האפוד, וחקק שלמה אבני המקדש. והיה השרץ ההוא כלי עוזר ומסייע את ישראל לזכותם ולעבוד את השם. וכבר זכרו בפרשת עגלה ערופה (סוטה מח, ע"ב)[1575], שהיה השמיר כמין שעורה והיה נתון לתוך קנה של עופרת מלאה סובין, וכאשר היו נותנין אותו על גבי אבנים היו מתבקעות. ובמסכת גיטין פרק מי שאחזו (דף סח, ע"א) זכרו חכמינו זכרונם לברכה מענין השמיר דברים רבים והם זרים דרך דרש[1576].

ואני מצאתי בספר חכם אחד מחכמי הנוצרים, שבימי שלמה היו פוסלים האבנים עם דם תולע אחד, שכל מה שהיו רושמין ומסריקין באותו דם היה נחתך ביושר. ושהיה ענינו כענין דם השעירים אשר ידעו בסגולה ,שכאשר ישימו אותו על אבן הספיר הנקרא דיאמנטי – יחתוך אותו מה שלא יוכל לחתוך אותו שום ברזל ונחושת, ושזה היה ענין השמיר שאמרו שהיה מחתך האבנים. רוצה לומר בדמו. ושבצלאל גם כן פסל אבני אפוד שהיו קשים בטבעם, ולא ימשול הברזל והנחושת עליהם בדם אותו תולע. והמאמר הזה כמבאר מה שאמרו חכמינו זכרונם לברכה[1577] בשמיר ואולי שלזה רמזו חכמינו זכרונם לברכה באומרם שהיה השמיר כשעורה לשתוף השם שהיה מחתך האבן ומפרידה כמו דם השעיר בענינו. ושהיה בקנה של עופרת, לפי שעל העופרת עושין פתוח הספיר. וכמו שכתבתי בפירושי לספר מלכים פרשה ששית[1578]. ולזה זכר כאן השמיר.

עוד עלה במחשבה באותה שעה "הכתב והמכתב והלוחות". והיה זה כנגד מרי אדם הראשון וחטאו שנצטוה במצוה אחת, ולא עמד בשמירתה יום אחד. ולכן באותה שעה עלה במחשבתו יתברך שראוי לחוס עליו, לפי שכבר יצאו מחלציו מי שיקבלו התורה והמצוות כלליהם ופרטיהם מורשה לנצח נצחים[1579]. וכיון בזה גם כן, שאף על פי שבא נחש על חוה והטיל בה זוהמא, שהיא ההטייה החומרית והיצר הרע אשר נמשכו אליו אדם וחוה, הנה ישראל יבאו על הר סיני לקבל תורה ומצוות, ותפסק מהם זוהמתה.

[1575] ראה גם: תוספסתא סוטה ט, יב.
[1576] ענין שלמה המלך ואשמדאי – מלך השדים.
[1577] עיין סוטה מח, ע"ב; גיטין סח, ע"א.
[1578] ראה פירוש רבינו לספר מלכים, הוצאת חורב 2010, עמ' 147.
[1579] לפי ישעיה לד, י.

אלה הם העשרה דברים שנזכרו בעיקר משנתנו שעלו במחשבתו יתברך ערב שבת בין השמשות לבוראם כל אחד בזמנו. והיה זה אחרי חטא אדם ועונשו להיותם מתיחסים אליו. ולכן לא נזכרו נסים אחרים זולת אלו.

האמנם בנוסחא 'יש אומרים' ראיתי גרסאות. כי בספרים שלנו היא כך: "יש אומרים... אף קבורתו של משה רבינו עליו השלום ואילו של אברהם אבינו". ויש אומרים אף המזיקין... והצבת בצבת עשויה". ויש ספרים שאינם גורסין כן, אלא "אף המזיקין וקבורתו של משה רבינו עליו השלום"; "ויש אומרים אף אילו של אברהם אבינו והצבת בצבת עשויה". ויש ענין נכון לכל אחת מהגרסאות. לפי שאין ספק שהיתה קבלתם, שהיו הדברים ההם שנבראו ועלו במחשבה להבראות ערב שבת בין השמשות עשרה בלבד. אם להיותם כנגד העשרה מאמרות, או כנגד העשר הספירות העליונות. ולכן היה מי שחשב ש'המטה והשמיר' לא היו מכלל העשרה האלה, כי לא היו הדברים כל כך הכרחיים ושמו במקומם קבורתו של משה. ואילו של אברהם אבינו שהם תקונים לחטא אדם, כי בזכות אברהם ועקידת יצחק נצולו מכמה רעות. וכן קבורת משה בתוך העם היה להם מגן וצנה[1580] מאויביהם ימים רבים. ואחרים אמרו, שבמקום 'המטה והשמיר' ראוי שנשים 'המזיקין והצבת' שהם הרעות הנמשכות בחטא אדם. אם המזיקין שעלה במחשבתו יתברך באותה שעה, מה שימשך מעון אדם ונזיפתו שהם המזיקין. וכמו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה (בראשית רבה כ, יא) שכל אותם ק"ל שנה שהיה אדם נזוף היה מוליד שדים ורוחות.

ועלה גם כן במחשבה, שבעבור חטא אדם ונטייתו אחר חומרו, ימשכו חוטאים רבים כמו שיצטרך התחלה לפעולות המעלה מי שיתחיל בה וילמדה לעשות. ככה תהיה גם כן התחלה בפעולת התאוה והפחיתות, והיא היתה אדם הא' שהתחיל בה. ומה טוב המשילו ב'צבת', כי כמו שהוא הכלי האמצעי ליכנס לאש, ככה היה אדם הא' התחלה להכנס באש התאוות החומריות, והיא הצבת הראשונה שעשו האחרות באמצעותה.

ואמנם כפי הגירסא האחרת שאינה מחוורת אצלי, תהיה ענינה שעלה במחשבתו ודעתו יתברך באותה שעה הרעות הנמשכות מחטא אדם שהם המזיקים אשר יוליד כמו שזכרתי, וקבורתו של משה רבינו עליו השלום. רוצה לומר, שמיתת משה רבינו עליו השלום וקבורתו היתה בעטיו של נחש ובחטאו של אדם. כי הוא כפי שלמותו לא היה ראוי למות ולשוב אל העפר, מאחר שהיה בטבעו מרוחק ממנו. וכשדרשו חכמינו

[1580] לפי ירמיה מו, ג.

זכרונם לברכה[1581] על (דברים ג, כו): "רב לך אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה" – בעל דין שלך כבר הוציא עליך גזירה שתמות ואי זהו – זהו אדם הראשון.

והדעת אחר, יש אומרים רצה לקבץ ולהניח במקום 'המטה והשמיר האיל והצבת', להגיד שיהיה ענין אברהם בקצה המנגד לאדם הא', כי זה היה התחלת הזכות בכבישת יצרו בעקידת בנו, וזה היה התחלת החטא וכלי אליו כענין הצבת כמו שזכרתי. ולפי זה כשאמרו: "אף קבורתו של משה ואף אילו של אברהם אבינו", לא כיונו לומר שהיו אלה גם כן מלבד הי' שנזכרו, אלא שאף אלה שיזכור היו ממספר הי'. וראוי שנאמר, שהנה לא הודו בענין המטה והשמיר, מפני שמצינו באותם השתי בריתות האחרות שזכרתי מהי' דברים שנבראו ערב שבת בין השמשות, שלא נזכרו בהם אלו הב' – המטה והשמיר. אבל נזכר בכל אחד מהם הח' האחרים, ותמיד היה מחלוקתם בב' בלבד ופעמים יאמר רבי נחמיה שהם 'האור והפרד'. והאור לדעתו הוא רמז אל העונש הנפשיי שנתן לאדם בחטאו כמו שדרשו: "מות תמות" (בראשית כ, ז) מות בעולם הזה ותמות לעולם הבא. והפרד בא שמה מפני שתוף השם לרמוז, שנפרד אדם מן הדבקות האלהי מן המקום הקדוש שהיה בו.

ואמנם רבי יאשיהו יקבל השמיר, וישלים הי' עם המערה שנכנסו בה משה ואליהו להיותה במדרגת הגן אשר היה בו אדם. והאחרים שקבלו המערה היותה מן המנין ולא קבלו השמיר, השלימו מנין העשרה עם בגדו של אדם הראשון. והעיר בזה שאדם בהיותו בגן היה ערום, רוצה לומר מבלי לבוש וגם כן ערום וחכם יעשה בדעת[1582]. וכשנתגרש משם לא זכה כי אם אל בגד, והוא מלשון בגידה. רוצה לומר, שלא הוציא בידו מן הגן כי אם המרי ובגד בוגדים אשר עשה.

הנה אם כן, כל החכמים האלה קיימו וקבלו היות הדברים עשרה, והיותם מתיחסים לעניני אדם בחטאו ועונשו. זהו מה שראיתי לבאר במשנה הזאת, והנה נטיתי מכל דברי המפרשים בפירושה וכל דרך איש ישר בעיניו ותוכן לבות יי'[1583].

משנה ז

קשור המאמרים האלה כך הוא אצלי. שמפני שהאדם בהיותו חכם ונוטה לצד שכלו, לא חטא ולא נמשך אליו מהרע כלל. אבל כאשר מרה ונטה אל תאוותיו הדמיוניות, והנאות חושיו הגשמיות נעשה גולם, ונתחייבו לו העונשים ומיני הפורעניות כולם. וגם חוה בדברה עם הנחש, ובסדר ואופן טענותיה לא היתה, אלא בגולם שהוא החומר מבלי

[1581] תנחומא פר' ואתחנן סי' ד.
[1582] לפי משלי יג, טז.
[1583] לפי משלי כא, ב.

צורה וכמו שיתבאר. ולכן ימשכו אחריה מיני פורעניות. הנה בעבור זה נמשכו אחרי משנת "י' דברים נבראו ערב שבת בין השמשות", שענינה וכוונתה על עניני אדם וחוה והנחש. שתי המשניות האלה משבעה דברים שבגולם וז' מיני פורעניות להיותם מענינו כמו שיתבאר.

והנה זכר במשנה הזאת, שימצאו ז' דברים בגולם שהוא האדם החומרי הנמשך אחרי גשמו. ושנמצאו גם כן ז' כנגדם בהחכם שהוא הנמשך אחר הצורה ופועל פעולות הנפש. וכבר מצאנו בכתוב: "ויגלום[1585] אדרתו"[1584] (מלכים ב' ב, ח), לפי שעשה כולה כגולם ובגד בלתי עשוי בצורת לבוש ולא עם רושם הראש, כן הוא האדם שאינו נמשך אחרי נפשו, ואין בו ראש שכלי כי אם גולם חומרי וגשמי כולו נקרא גולם. ואחרי שהניח שבגולם יש ז' דברים וז' בחכם, רוצה לומר הפכים להם, ראה מסדר המשנה שהיה מותר ובטל לזכור אותם בגולם, ולזכור שני הפכיהם דחכם. כי היתה הידיעה בהפכים אחת. ולכן בחר לזוכרם פעם אחד, ושיהיה זה בחכם שהוא היותר משובח וממנו נלמוד הפכיותם בגולם.

והרמב"ם כתב שארבע מאלו הם מעלות המדות, ושלושתם הם מעלות שכליות. וכן הוא כפי מה שיפרש הרב עם היות שכפי האמת בבחינה מה כולם הם מהמדות.

האחד – הוא שאינו מדבר לפני מי שהוא גדול ממנו בחכמה. והסיבה בה, כי להיותו חכם מכיר החכמה וחולק כבוד לבעליה. ואין הכונה שאינו מדבר לפניו כלל כי אם דרך חברה, ודרך הוראה, ולמוד בחכם, והוא לא יעשה כן. אבל בהכירו שהוא חכם ממנו ישאל מפני היראה, כדי ללמוד מחכמתו, וכמאמר בן זומא "אי זהו חכם הלומד מכל אדם". כי בהיות לו חשק עצום לקנין החכמה ישאל וילמד ממי שגדול ממנו וכמאמר החכם[1586]: כשתשב לפני חכמים יהא רצונך לשמוע יותר מלדבר. ושלמה המלך עליו השלום אמר: "לא יחפוץ[1587] כסיל בתבונה כי אם בהתגלות לבו" (משלי יח, ב). וכבר נמצא שורש למידה המשובחת הזאת מן התורה בעבודת יום הח' נאמר שם: ואת שעיר החטאת דרוש דרש משה והנה שורף ויקצוץ על אלעזר ועל איתמר בני אהרן הנותרים לאמר מדוע לא אכלתם את החטאת וגו' (ויקרא י, טז-יז). ותראה שתוכחת משה ושאלתו היתה לאלעזר ואיתמר, והם לא השיבו כלל, והשיב אהרן אביהם שנאמר: "וידבר אהרן

[1584] בכתוב בהיפוך: "אדרתו ויגלם".
[1585] בכתוב: "ויגלם".
[1586] רבי שלמה אבן גבירול.
[1587] בכתוב: "יחפץ".

אל משה הן היום הקריבו את חטאתם ואת עולתם[1589] לפני יי' ותקראנה אותי[1588] כאלה" וגו' (שם שם, יט). ואם משה לא דבר עם אהרן למה השיבו אהרן, אלא שאלעזר ואיתמר להיותם אנשים חכמים לא רצו לדבר בפני מי שהוא גדול מהם בחכמה, שהיה אהרן אביהם. ולכן עמדו ולא ענו עוד והשיב אהרן בעדם. ואילו היתה עושה חוה ככה, שכאשר דבר אליה הנחש – תשיבהו דבר אתה עם אדם שהוא גדול ממני בחכמה, אולי לא היה נמשך מה שנמשך. כי לא היה נפתה האדם אחרי הנחש כמו שנתפתתה חוה, וגם הוא חכם להשיבו דבר דבור על אופניו. אבל חוה היתה כגולם ודברה בפני אדם בעלה שהיה גדול ממנה בחכמה.

והמדה הב' – שנזכרה במשנה היא: "ואינו נכנס לתוך דברי חבירו". רוצה לומר, שלא יפסיקהו מדבריו, אבל יניחהו להשלים מאמרו בין שיהיה גדול או קטון ממנו. כי אונאה גדולה היא ואמרה תורה: "אל תונו איש את אחיו" (ויקרא כה, יד) – קטון וגדול במשמע. ובסוף פרק מגלחין (מועד קטן כח, ע"ב) יראה מהסוגיא באותם חכמים שנכנסו לנחם את רבי ישמעאל, שאף על פי שלא ירצה להשיב למי שידבר שעם כל זה לא יכנס אדם לתוך דברי חבירו. אבל ימתין עד שיסיים דבריו וינוח מעט. ולכן אמרו שם שהתנדב רבי עקיבא לדבר באחרונה. ומי גדול ממשה רבינו עליו השלום ללמוד ממנו המוסר הזה, כי בהקהל קרח את כל העדה ואמר לו: "רב לכם כי כל העדה כלם קדושים ובתוכם יי'" וגו' (במדבר טז, ג) לא נכנס משה לתוך דבריו אבל אמר הכתוב: "וישמע משה ויפול על פניו" (שם שם, ד). רוצה לומר, ששתק עד שסיימו לדבר. ולכן אמר אחר זה: "שמעו נא בני לוי" (שם שם, ח) כו'. רוצה לומר אחרי שכבר דברתם כל מה שרציתם – שמעו נא דברי. והנה חוה להיותה הומיה וסוררה[1590] גולם מבלי חכמה, לא שמרה המוסר הזה בדבר הנחש אליה, אמר: "אף כי אמר אלהים לא תאכלו מכל עץ הגן" (בראשית ג, א), שאתה תראה שאין במאמר הזה גזירה עד שמפני זה פירשו בעלי ההלצה 'אף' מלשון כעס וחרון אף. רוצה לומר 'אף וחמה' יש לי בעבור שאמר אלהים לא תאכלו מכל עץ הגן. והנה זה דוחק גדול בכתוב. אבל אמתתו הוא, שהנחש רוצה לומר "אף כי אמר אלהים לא תאכלו מכל עץ הגן... פן תמותון[1591]... לא מות תמותון" וגו' (שם שם, א-ד). האמנם חוה בגלמה נכנסה בתוך דברי הנחש והשיבתו בטרם תשמע טענתו, באמרה:

[1588] בכתוב: "אתי".
[1589] בכתוב: "עלתם".
[1590] לפי משלי ז, יא.
[1591] בכתוב: "תמתון".

"מפרי עץ הגן נאכל" אשר מזה נמשכו הדברים והיה מה שהיה. לכן אמר כאן: "ואינו נכנס לתוך דברי חבירו".

והמדה הג' – בחכם ש"אינו נבהל להשיב". רוצה לומר, שלא יתבהל אף על פי שישמע דברים כנגד כוונתו, כדי שימהר להשיב וליכנס לתוך דברי חבירו, אבל יהיה דעתו מיושב עליו עד שיטעים היטב דברי חבירו כראוי. אמרו בפרקא קמא דעירובין (דף יג, ע"ב): מפני מה זכו בית הלל לקבוע הלכה כמותם, מפני שהיו נוחים ועלובים ושונים דבריהם ודברי בית שמאי. ולא עוד, אלא שמקדימין דברי בית שמאי. רוצה לומר, שהיו מדברים בנחת וביישוב ואחרי הטעימם דברי בני מחלוקתם. ובית שמאי היו משיבים בבהלה וקנטור. ולכן לא נתיישרו דבריהם. וכבר נלמוד זה מאחי יוסף שכאשר אמר אליהם: "מרגלים אתם וגו' לראות את ערות הארץ באתם" (בראשית מב, ט). עם היות בזה מהסכנה לא נתבהלו, אבל השיבו ביישוב ובבטחה "כלנו בני איש אחד נחנו כנים אנחנו לא היו עבדיך מרגלים" וכאשר יוסף שנה "לא כי ערות הארץ באתם לראות", גם אז בנחת השיבוהו מה שכבר אמרו "שנים עשר עבדיך" וגו' (בראשית מב, יא-יג). וזה בענין אדם תמצא, שבהיותו חכם היה מדבר עם האלהים מבלתי רעדה, ולא פחד ובהלה כלל. אבל כשנעשה גולם נתחדשה בו הבהלה והבלתי יישוב והוא אומרו: "וישמעו את קול יי' אלהים מתהלך בגן לרוח היום ויתחבא האדם ואשתו" (שם ג, ח).

והמדה ד' – בחכם היא ש"שואל כענין ומשיב כהלכה". רוצה לומר, שלהיותו חכם ידע טבע הדרוש אשר יחקרו עליו, ולכן ישאל כענין. וגם מפני חכמתו לא יסתפק כי אם בתשובה נצחת, כפי חומר הענין. וזהו אומרו: "ומשיב כהלכה", כי לא ישיב עד היות התשובה לו ברורה כבוקר, ודין לא ידע יחקרהו. וכמאמר דוד (תהילים עה, ג): "כי אקח מועד אני מישרים אשפוט[1593]". וכבר הזהירו בתלמוד (מגילה ד, ע"א)[1592]: ששואלין הלכות פסח בפסח והלכות עצרת בעצרת. ואמרו (שבת ג, ע"ב): כי קאי... במסכתא חדא לא תשאליה במסכתא אחריתי. והרמב"ם כתב בפירוש: "שואל כענין ומשיב כהלכה" – שלא יבקש מופת למודי בחכמת הטבע, ולא טענה טבעית בחכמות הלמודיות, אבל בכל דבר כפי חומרו. וגם זה הלמוד מצאנוהו במשה רבינו עליו השלום בתחלת שליחותו ששאל מהשם יתברך "ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם[1594]", והשיבו השם יתברך "אהיה אשר אהיה" וגו' (שמות ג, יג-יד). וכבר כתב הרב המורה בפרק ס"ג חלק א', איך היתה ראויה השאלה ההיא לאותו ענין, ושהשיבו הקב"ה כהלכה. וגם בזה נכשל אדם

[1592] ראה גם: סנהדרין קא, ע"א.
[1593] בכתוב: "אשפט".
[1594] בכתוב: "אמר אלהם".

אחרי היותו גולם בחטאו שכאשר שאלו השם: "איכה" השיב: "את קולך[1595] שמעתי בגן ואירא כי ערום[1596] אנכי ואחבא". ומה ענין הערום אל היראה ואיך השיבו כהלכה?

המדה הה' – שימצא בחכם היא שאומר על: "ראשון ראשון ועל אחרון אחרון". כי מפני חכמתו ידע לסדר הדברים בהקדים הקודם לחבירו אם בזמן, או בסיבה, או בסדר. ורבותינו זכרונם לברכה פירשו בהלכות דרך ארץ, שעיקר זה גם במילי דעלמא[1597], שראינו באליעזר ששאל לרבקה ב' דברים בת מי היא ואם יש לאביה מקום ללון, והיא השיבה על ראשון ראשון – "בת בתואל אנכי בן מלכה אשר ילדה לנחור", וזהו – כנגד הראשון. עוד אמר כנגד השני: "ותאמר אליו גם תבן גם מספוא רב עמנו גם מקום ללון" (בראשית כד, כג-כה). וכתב הרמב"ם שבכלל המידה הזאת שילמוד למודו בהקדמות ובהצעות הצריכות לאותה חכמה, כדי שיהיו לו הדרושים בקנין ועל צד האמת יקדים אשר ראוי להקדים בלמודו. וכמו שהזהיר השם יתברך במעמד הר סיני אל "יהרסו אל יי' לראות ונפל ממנו רב" (שמות יט, כא). הנה זהו ענין – "ראשון ראשון ואחרון אחרון". והנה אדם וחוה גם בזה היו כגלמים, לפי שהשם יתברך ציוה עליהם "מכל עץ הגן אכול[1598] תאכל ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו" (בראשית ב, טז-יז). והנה הוא שנה הסדר ולקח אחרון ראשון, כי קודם שיאכל מעץ הגן אשר הותר לו – אכל מעץ הדעת שהזהירו ממנו באחרונה, וכמו שאמרה חוה לנחש: "מפרי עץ הגן נאכל" (בראשית ג, ב), כי עדיין לא אכלו ממנו. ולכן אמר יתברך על האדם "ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם[1599]" (שם שם, כב), כי מה שהיה לו לאכול לא אכל ומה שלא היה לו לאכול אכל.

והמדה הו' – שתמצא בחכם היא שאומר: "על מה שלא שמע... לא שמעתי". כי לבו נוהג כפי החכמה ולא כפי ההתפארות בעיני ההמון, ולגנוב דעתם להראות שהוא חכם ואינו בישן. אמרו (סוכה כז, ע"ב): על רבי יוחנן בן זכאי ועל רבי אליעזר תלמידו שמעולם לא אמר דבר שלא שמע מרבו. ומה לנו להביא ראיות על המידה הזאת. והנה אדון הנביאים ראש החכמים כולם, כשבאו אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם, ולא יכלו לעשות הפסח ביום, ושאלו ממנו (במדבר ט, ז-ח): "למה נגרע לבלתי הקריב[1600] את קרבן יי'

[1595] בכתוב: "קלך"
[1596] בכתוב: "ערם".
[1597] לפי שבת ל, ע"ב; פסחים ג, ע"א. ועוד.
[1598] בכתוב: "אכל".
[1599] בכתוב: "לעלם".
[1600] בכתוב: "הקרב".

במועדו[1601]" הודה ולא בוש לא שמעתי, שנאמר: "ויאמר אליהם משה עמדו ואשמעה מה יצוה יי' לכם". וכן הענין בבנות צלפחד[1602]. וזה הלמוד ראוי שיהיה מראה מלוטשת לחכמים כולם. והנה חוה אלו היתה אשה חכמה כאשר אמר הנחש אליה "כי יודע[1603] אלהים כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם כאלהים יודעי[1604] טוב ורע", היה לה לומר לא שמעתי ולשאול את פי יי', כאשר עשה משה אדוננו ולא תחטא .לא שתעשה היא מעצמה ק"ו של שטות כמו שעשתה.

המדה הז' – שתמצא בחכם, היא היותו "מודה על האמת", ומקבל אותו ממי שאמרו, ולא יחוש לכבודו שיראה עצמו מנוצח. ועל כן אמרה תורה אנשי אמת שאינו נכלל ביראי אלהים, לפי שענינו להודות על האמת כשישמע אותה. הלא תראה שכאשר תפש אדון הנביאים את אלעזר ואיתמר מדוע לא אכלתם את החטאת במקום הקדש, השיבו אהרן שאין הכהן אוכל את חטאת באנינות "וישמע משה וייטב בעיניו" (ויקרא י, יז-כ), לפי שקבל האמת מפי תלמידו אהרן. ואלעזר הכהן כן עשה בטהרת כלי מדין (במדבר לא, כא-כה). והנה בכלל הצווי הזה והאזהרה הזאת הוא, שכאשר יהיו מאמרים מתחלפים, זה מתיר וזה אוסר, זה מטהר וזה מטמא, שיהיה "מודה על האמת" כפי האומר אותו. כי במקום שיש דברי הרב אין מקבלין דברי התלמיד, ודברי הרב בחזקת אמת כולם ולו חכמו ישכילו זאת אדם וחוה, אם השם יתברך אמר (בראשית ב, יז): "ביום אכלך ממנו מות תמות", והנחש אמר "לא מות תמותון[1605]" (בראשית ג, ד), היה להם להודות על האמת ויי' אלהים אמת[1606]. והם עשו בהפך שלא קבלו האמת האלהי וקבלו כזב הנחש הקדמוני.

אלה הם הז' מדות שהם אותות החכמה ומופתיה וחלופיהן בגולם. רוצה לומר, המדות המנוגדות האלה ימצאו בגולם והוא הבור שאין לא חכמה ולא דרך ארץ, כי הוא יחשוב החכמה לאין. ולכן יהיו בני האדם כולם שווים בעיניו, וידבר בפני מי שהוא גדול ממנו בחכמה, לא כמו שאמר אליהוא (איוב לב, ז-יז): "אמרתי ימים ידברו ורב שנים יודיעו חכמה וגו' הן הוחלתי לדבריכם אזין עד תבונותיכם עד תחקרון מילין ועדיכם אתבונן והנה אין לאיוב מוכיח וגו' חתו לא ענו עוד העתיקו ואז אמר אענה אף אני חלקי"[1607].

[1601] בכתוב: "במעדו".
[1602] במדבר כז, ה. שנאמר: "ויקרב משה את משפטן לפני יי".
[1603] בכתוב: "ידע".
[1604] בכתוב: "ידעי".
[1605] בכתוב: 'תמתון'
[1606] עפ"י ירמיה י, י
[1607] בשינויים אחדים

אבל הגולם נכנס לתוך דברי חבירו. כי אנשי רע לא יבינו משפט[1608] ואינו מכיר באשמת האונאה, ואין רע כרוע הפתיות הגולם - נבהל להשיב, לפי שאין מעצור לרוחו. אינו שואל כענין ואינו משיב כהלכה, לפי שאינו מכיר אותו, ואינו מגיע לאמתתו. ולחוסר שכלו אינו מסדר הדברים כמו שהם, אבל אומר על אחרון ראשון ועל ראשון אחרון, כי לא ידע לסדרם כהוגן ולפי שהדמיון גובר עליו ולא ממשלת השכל, יבוש ויכלם מלומר לא שמעתי, ולא יודה על האמת, לפי שלא ידע מקומו. וכל זה למה לפי שגדר דרכיו בגזית[1610], שהוא חומרו וגולמו נתיבותיו עוה בדמיונות כוזבות לא דעת ולא תבונה[1609]. ושבעה אלה אשר בגולם נמצאו באדם וחוה כמו שזכרתי בעניניהם. והרמב"ם פירש על המשנה הזאת בחלוף אנשים אחרים שהם: בור ועם הארץ וריק וגולם.

משנה ח

יש לעיין בקישור המשנה הזאת עם מה שלפניה. ולמה לא זכר מכל השבעיות אשר באו במצוות התורה ובדברים הטבעיים והאלהיים כי אם אלו. ונראה לי שגם במשנה הזאת רמז לעניני אדם הראשון. כי הנה מצאנו עונשו ראשונה במה שנמנע ממנו מזון האלהי אשר היה לו בגן, כמו שאמר (בראשית ג, יז-יט): "ארורה האדמה בעבורך בעצבון תאכלנה כל ימי חייך וקוץ ודרדר תצמיח לך" וגו'. ובמה שאמר: "ארורה האדמה בעבורך" - רמז לשנת הבצורת. ובאומרו: "בעצבון תאכלנה" - רמז על שנת המהומה עם הבצורת. ובאומרו: "עד שובך אל האדמה" - רמז לבצורת הכליה. ומצאנו עונשו גם כן שנתחייב מיתה, כמו שאמר: "עד שובך אל האדמה כי ממנה לוקחת[1611] כי עפר אתה ואל עפר תשוב". לפי שקודם החטא היה שווה המזג ומתנהג בהזנתו כפי השכל, באופן שהיה עומד על שווי מזגי "ואכל וחי לעולם". עוד נמשך לו מחטאו המריבות והמלחמות. כי כאשר נטה אל הדברים הגשמיים נתחדשו בו 'הקנאה והתאוה והכבוד' עד שמפני זה היה חרב קין על הבל אחיו ויהרגהו. ונענש גם כן שבמקום שבתחלת הבריאה אמר לו ה' (בראשית א, כח): "ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרומשת על הארץ", הנה אחר החטא נהפוך אשר משלו בהם חית השדה עד שמפני זה אמר קין "והיה כל מוצאי יהרגני" (בראשית ד, יד). ונענש עוד בגלות וגרוש מגן עדן, וגם לקין בנו נאמר: "נע ונד תהיה בארץ" (שם שם, יב).

[1608] עפ"י משלי כח, ה
[1609] עפ"י ישעיה מד, יט
[1610] עפ"י איכה ג, ט
[1611] בכתוב: "לקחת".

והודיעתנו המשנה הזאת שאותם הז' עונשים שהם: רעב בכל ג' מיניו, ודבר, וחרב, וחיה רעה, וגלות שקבל אדם, היו העונשים המוטלים על יוצאי חלציו בעד עונותיהם, לא שיתחברו כולם בכל חוטא כי אם שכמו שנסתעף המין האינושי מאדם, ככה נסתעפו הרעות כולם ממנו איש על מקומו. ולכן אמרה המשנה: "ז' מיני פורעניות באין לעולם", כי פורעניות באין מלשון 'פרעון' בעבור שהייסורין הם פרעון חובות החטאים.

והנה מאלו הז', ג' מהמה הם מיני רעב. כי הנה **הראשונה** – היא שכאשר בני אדם מקצתן מעשרין ומקצתן אינן מעשרין, אז בעבור אותו חטא מגזילת המעשר אשר נתן השם למשרתיו – רעב של בצורת באה. רוצה לומר, שיבצר מהם המטר או יתמעט, על חלקה אחת ימטיר ועל חלקה לא ימטיר באופן שיהיו קצתם שבעים, כי כיון שהם בטלו מתנות הכהונה ליראי יי' ומשרתיו לכהניו וחושבי שמו[1612], היה מדה כנגד מדה שיחסרו מזונותיהם. אמרו בפרק במה מדליקין (שבת לב, ע"ב): "הביאו את[1613] המעשר לבית האוצר... ובחנוני נא בזאת... אם לא אפתח לכם את ארובות השמים" (מלאכי ג, י) מכלל הן אתה שומע לאו. ואמר (יחזקאל מד, ל): "ראשית עריסותיכם תתנו לכהן להניח ברכה את ביתך".

והפורעניות האחר – שכאשר "גמרו שלא לעשר". רוצה לומר, כאשר ישראל נמנו וגמרו שלא לתת מעשרות כלל, אז יבואו עליהם כ"כ מהמלחמות והקטטות והחדושים הרעים שיתחדשו להם, עד שתשמט הארץ ולא תזרע בעת הזריעה לטרדת העולם והיא רעב של מהומה.

והפורענות הג' – שכאשר גמרו גם כן "שלא ליטול את החלה" שהיא הניתנת לכהן מהעיסה, אז רעב של כלייה באה. רוצה לומר, שלא ימטר כלל ויבשו הנהרות והאגמים כאומרו (דברים כח, כג): "והיו שמיך אשר על ראשך נחשת". כך פירש הרמב"ם והרב מתתיה זכרונו לברכה. ודרשו בפרק במה מדליקין (שבת לב, ע"ב): "והפקדתי עליכם בהלה... וזרעתם לריק" (ויקרא כו, טז). אל תיקרי בהלה אלא בחלה. כוונתם שאותיות אחה"ע מתחלפות, והיתה קבלה בידם שזאת הה"א תשמש במקום חי"ת. ויש כאן מקום עיון רב אם לדעת למה זכר ז' מיני פורעניות האלה על ז' מיני עבירות ולא זכר פורעניות אחרות ולא עבירות אחרות מכל מצוות לא תעשה. ועוד איך קרא הרעבניות האלה ג' מיני פורעניות, והם אינם כי אם פורענות אחד שהוא הרעב ויתחלפו בפחות ויתר, כי בין שתהיה סבתו הבצורת, או המהומה, או יהיה רעב כללי, או בלתי כללי ידוע שמין

[1612] לפי מלאכי ג, טז.
[1613] בכתוב: "את כל".

אחד מהרעב הוא. ואם באומרו שהם גופי עבירות, כי הנה "מקצתן מעשרין ומקצתן אינן מעשרין" ו"גמרו שלא לעשר", כולו ביטול מעשר אם לכל ישראל ואם לקצתן, והעבירה אחת היא ואיך קראם מיני עבירות מתחלפות.

והד' – יש לשאול בזה למה עשה הדבר מין פורענות אחד, ועשה כל מיתות האמורות בתורה וגם פירות שביעית שהוא דבר אחר מתחלף, עשה מכולם עבירה אחת. וכן שבועת שוא וחלול השם כלל בעבירה אחת בהיותן לאוין מחולפין. ויותר קשה מזה שזכר הגלות פורענות בפני עצמו וכלל עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים ושמיטת הארץ בעבירה אחת בהיותם – ד' עבירות, לפי האמת והגדולים שבדת. ויותר היה ראוי לעשות כן במעשרות ובחלה שיהיה הרעב אחד והעבירה מהמעשרות והחלה אחת, ויעלו אחר כך למספר חמשה לא למספר שבעה, כל שכן שבענין אדם הראשון ה' מיני פורעניות ועונשין וצרות, מצאנו שענין הרעב והפסד המאכל היה אחד מהם ולא ג'. ויקשה גם כן בסדר זכרונם, כי הנה זכר ראשונה ענין המעשר ובדבר זכר פירות שביעית, והיה ראוי לכלול ענינם אם עם המעשרות, ואם עם שמיטת הארץ כי הוא ממינם.

והנראה לי בזה כולו הוא, שעם היות שלא מצאנו באדם הראשון כי אם ה' מיני רעות בכלל הזה בספור עונש המאכל – רמז לשלושת מיניו – בצורת ומהומה וכלייה כמו שפירשתי. ומלבד זה, הנה מסדר המשנה כיון בה להודיע אמתת המשנה הראשונה שהקב"ה נפרע מן הרשעים. כי כמו שנתן לאדם עונש חטאו, ככה מביא בעולם על ידי השגחתו ז' מיני פורעניות.

והנה נפל במספר הזה, לפי שהתנא שם עיונו בפרשת בחוקותי וראה שהשם יתברך בשכר המוות ייעד ראשונה בשובע רב, שנאמר (ויקרא כו, ד-יג): "ונתתי גשמיכם בעתם ונתנה הארץ יבולה ועץ השדה" וגו'. ועוד שבריבוי הטובה יהיו מסודרים בסדר טוב ונאות לא בבהלה ומהומה וזהו: "והשיג לכם דיש את בציר ובציר ישיג את זרע". ועוד שיהיה מאכלם ושובעה לברכה לא לכלייה, והוא אומרו: "ואכלתם לחמכם לשובע[1614]". עוד ייעדם בשלום כמו שאמר: "ונתתי שלום בארץ... וחרב לא תעבור[1615] בארצכם". עוד ייעדם בביטול חיה רעה שנאמר: והשבתי חיה רעה מן הארץ". עוד ייעדם בהצלת המיתות "והפרתי אתכם והרבתי אתכם". ואמר שעם כל הריבוי ההוא לא יחסר מזון, כי תמיד יאכלו "ישן נושן", לפי שיוציאו הישן מפני החדש לריבויו. וייעדם עוד בנצחון האויבים כמו שאמר: "ורדפתם את אויביכם וגו' ונתתי משכני בתוככם" וגו', עד אומרו:

[1614] בכתוב: "לשבע".
[1615] בכתוב: "תעבר".

ואשבור מוטות עולכם ואלך אתכם קממיות, שהיא הישיבה בארץ בכבוד ובמעלה. הרי לך שבענין הברכות נזכרו ז' מיני ההטבות האלה.

ואמנם בענין הקללות גלה להם והודיעם, שאם לא ישמעו ולא יעשו את המצוות יביא עליהם בדרך ההשגחה עונשים רבים יספה עלימו רעות[1616], יזכר אותם בכלל באומרו (ויקרא כו, טז-יט): "אף אני אעשה זאת לכם" וגו', ואין למדים מן הכללות. ואחר כן ראה לפרט הרעות אחת אל אחת באומרו: "ואם עד אלה לא תשמעו לי ויספתי ליסרה אתכם שבע על חטאתיכם". ולפי שבפרשה הזאת נזכרו כמו שאבאר בכתובים שבעת מיני העונשים והפורעניות האלה. כי הנה זכר הרעב ג' פעמים, והחיה פעם אחד, והדבר פעם אחד, והחרב פעם אחד והגלות פעם אחד. לכן אמר התנא שז' מיני פורעניות האלה הבאים על ישראל לא היו במקרה כי אם בהשגחה, והוא אומרו: "ז' מיני פורעניות באין לעולם" – על ז' מיני עבירות. לא אמר זה על טבע העולם הכולל כי אם על אומת ישראל שיועדו עונותיהם באלה ז' מיני פורעניות. כי היה מקובל אצלם כל אחת מהפורעניות האלה לאי זה מין מהעבירות היה מיוחד לבאר זה באה משנתינו. וכמו שהתורה התחילה שמה ברעב, שנאמר: "ושברתי את גאון עוזכם[1617] ונתתי את שמיכם כברזל ואת ארצכם כנחושה[1618]". רוצה לומר הגאון והמעוז אשר אתם בוטחים בו שהוא היות ארצם זבת חלב ודבש, אני אשבור ואבטל אותו בשאעצור את השמים ולא יתנו מטר כאילו הם ברזל "והאדמה לא תתן את יבולה" (דברים יא, יז), כן על הרעב הזה אמר התנא שהוא רעב של בצורת. רוצה לומר, מפני שיבצר מהם המטר. וביאר שהיה זה מפני היותם גוזלים המעשרות שלא נותנין אותם. ואיפשר לפרש זה במעשר השני שבשני השנים לא היו מעשרין ומוליכין אותו לירושלים, ובשנה השלישית לא היו נותנין אותו לעניים בשערים כמו שציוה השם, והוא אומרו: "קצתן מעשרין וקצתן אינן מעשרין". רוצה לומר קצת המעשרות מעשרין שהוא המעשר הראשון הניתן ללוים וקצתן אינן מעשרין, והוא המעשר השני ומעשר עני.

ואחרי שזכר התנא זה המין הראשון מהרעב זכר אחריו המין השני, כדי לסומכם ולצרפם זה אחר זה אף על פי שאינם כן בפרשה. והנה הפורענות השני מהרעב נזכר בכתוב באומרו (ויקרא כו, כה-כו): "ונאספתם אל עריכם וגו' ונתתם ביד אויב בשברי לכם מטה לחם ואפו עשר נשים לחמכם בתנור אחד והשיבו לחמכם במשקל ואכלתם ולא תשבעו". רוצה לומר, שיבואו עליהם האויבים בזמן הקציר והם יכנסו מפניהם בערים

[1616] לפי דברים לב, כג.
[1617] בכתוב: "עזכם"
[1618] בכתוב:"כנחשה".

ויהיו שם במצור ובמצוק[1619]. ומפני זה מלבד חוסר התבואה בתולדתה, הנה עוד מפני האויבים ומצוקת המצור לא יקצרו את קצירה, ויהיה הרעב מכופל ומאכלם לא יהיה לברכה, כי יאכלו ולא ישבעו, והוא אומרו "בשברי לכם מטה לחם". רוצה לומר מלבד מה שכבר שברתי "לכם מטה לחם" בהעצר המטר ומיעוטו, הנה עוד ממהומות האויבים תהיה מצוקת הרעב יותר גדולה מפני המצור עד שמפני זה יאפו עשר נשים לחמם בתנור אחד בסיבת מיעוטו, וישובו לכל אחת לחמה במשקל כל כך יהיו חסים עליו ויאכלו ולא ישבעו.

הנה מפני הייעוד השני הזה שבא בפרשה מהרעב דרש התנא שהיא "רעב של מהומה ושל בצורת". רוצה לומר, שהתחברו בו בצורת השנה ומהומת האויבים הצרים עליהם. ומדברי הכתוב דייקו שאמר: "ונתתם ביד אויב בשברי לכם מטה לחם" וגו' (ויקרא כו, כו). וביאר התנא שהיה זה בפשעם שגמרו שלא לעשר כלל, כי בהיות כל עדת ישראל יסכימו על עבירה אחת תגדל האשמה עד לשמים. ואיפשר לפרש: גמרו להמיתם ברעב, ולכן מדה כנגד מדה יעשה להם הברוך הוא כן, כי האחד היה ביטול מעשר שני ומעשר עני, וזה היה בטול מעשר ראשון שהוא יותר חמור.

עוד מצא בפרשה זכרון פורענות אחר מהרעב היותר קשה, והוא אומרו אחרי המין השני הנזכר "ואם בזאת לא תשמעו לי וגו' ויסרתי אתכם אף אני וגו' ואכלתם בשר בניכם ובשר בנותיכם תאכלו" (ויקרא כו, כז-כט). הנה אם כן, גזר התנא שמאחר שהתורה זכרה זה בפני עצמו יתחייב שיהיה מין אחר מהפורענות, שיהיה גבול העדר המזון כל כך, שיבואו לאכול בשר בניהם ובנותיהם. ולכן קראו התנא רעב של כלייה, לפי שהיא כלייה לבנים ולבנות. והפורענות ההוא – מכלה עינים ומדיבות נפש (שם כו, טז), כי לא אמר כלייה על העצר השמים, כיון שהוא נכלל במין הראשון, כי אם על כליית הבנים שנקראת כן. וביאר שהיה זה כאשר נמנו וגמרו שלא ליטול את החלה. וידוע שהחלה דבר מועט נתנת לכהני יי', וכאשר ישראל אפילו הדבר המועט ההוא יחדלו מלתתו גם יי' לא יתן הטוב ולא יהיה להם לא מעט ולא הרבה עד שיאכלו בשר בניהם.

הנה אם כן היה החטא הראשון – בביטול מעשר שני ומעשר עני. והחטא השני – בביטול מעשר ראשון. והחטא השלישי – בביטול החלה, שהם שלושה עבירות נבדלות זו מזו כמו שהיו הפורעניות גם כן בהדרגה זו למעלה מזו.

עוד מצא בפרשה שייעד אותם הקב"ה בדבר באומרו (ויקרא כו, כה): "ושלחתי דבר בתוככם". רוצה לומר, שכאשר יצרו עליהם האויבים ויאספו אל עריהם ישלח בתוכם

[1619] לפי דברים כח, נג.

את הדבר, ובזה מההיזק הגדול לאין שיעור, לפי[1620] שלא יוכלו לצאת משם ולברוח מאותו דבוק. וביאר התנא שהפורענות הזה היה על מיתות האמורות בתורה שלא נמסרו לבית דין, ועל פירות של שביעית. וביאור זה, כי יש ג' מיני מיתות. האחד – נקרא מיתה בידי שמים. רוצה לומר, שהוא בן מוות ראוי למות באותו חטא אף על פי שיאריך ימים. וכתוב בפרק אלו נערות (כתובות ל, ע"ב), שימות מיתה משונה דאסקנא אריה וגנבי בידי שמים. הב' – נקרא כרת, והוא שיקצר ימיו או ימי זרעו, ואיפשר שימות מיתת עצמו. הג' – שבדין מחוייבין להמיתו, ואין חיוב זה מין הדין אלא בארץ. ואמרו שם בגמרא (שם) אף על פי שד' מיתות בית דין בטלו ד' מיתות לא בטלו. ועונשו בידי שמים בחולאים מתחלפין נקרא הכל 'דבר', שפירש אבדון מגזרת "ותדבר את כל זרע המלוכה[1621]" (דה"י ב' כב, י). ובבראשית רבה[1622] על הפסוק "לא ידון רוחי באדם" (בראשית ו, ג), אמר רבי אלעזר כל מקום שאין דין אין דין, הם לא עשו מדת הדין למטה גם אני לא אעשה מדת הדין למעלה, הה"ד הלא נסע יתרם בם ימותו ולא בחכמה. וכן אמרו בתוספתא של רבי אלעזר אם התחתונים עושין דין אין העליונים עושין דין, והיינו דאמר במקום שיש דין אין דין ובמקום שאין דין יש דין.

הנה אם כן, באומר במשנתנו על מיתות האמורות בתורה, שלא נמסרו לבית דין יכלול שני הענינים יחד. רוצה לומר המיתות שהן בידי שמים ובכרת שאין משפטן מסור לבית דין, וגם כן ד' מיתות בית דין אם העלימו עיניהם מהם, או שהיו בחוצה לארץ ולא היה יכולת בידי בית דין להעניש בהם, כי על כולם יבא הדבר להנקם מאויבי יי'. והנה יוחד זה ל'דבר', לפי שהיא המוות הבאה מהאל מפאת ההשגחה להעדר המוות הבאה מבני אדם, גם כי העוונות והעבירות האלה הם נסתרות ליי' אלהינו. ולכן המשפט לאלהים הוא[1623] יבא אלהינו ואל יחרש לנקום נקמתו ולעשות משפטו.

ואמנם פירות שביעית הם פירות שנת השמיטה שהם לעניים, ומי שלוקח אותם ועושה בהם סחורה, או שמעכב אותם בידו אחרי הזמן שחייב, נבער מן הבית באומרם זכרונם לברכה (תענית ו, ע"ב): לחיה שבשדה כולה לבהמתך נתחייב במכת הדבר, שלפי שזה היה גם כן מן הדברים אשר בסתר היה ממדת הדין שיענש בדבר שכל אוכל תתעב נפשו. והיא מדה כנגד מדה.

[1620] על מנת.
[1621] בכתוב: "הממלכה".
[1622] פרשה כו, ו.
[1623] לפי דברים א, יז.

ולפי שמצא התנא עוד בפרשה ייעוד החרב שנאמר (ויקרא כו, כה): "והבאתי עליכם חרב נוקמת[1624] נקם ברית", ואמר ש"חרב בא לעולם על עינוי הדין, ועל עוות הדין, ועל המורים בתורה שלא כהלכה". ועינו הדין – הוא שיאחרו ויעכבו את הדין מלתתו. ועוות הדין הוא – כשיעוותו הדין ממה שגזרה התורה. ואין ספק שעינוי הדין ועוות הדין לענין אחד הם עם המורה בתורה שלא כהלכה. ולכן דרשו בפרק במה מדליקין (שבת לג, ע"א): "והבאתי עליכם חרב נוקמת" – ברית אין ברית אלא תורה, שנאמר (ירמיה לג, כה): "אם לא בריתי יומם ולילה". וכתיב (ויקרא כו, מג): את "משפטי מאסו". ולכן הודיע התנא על פי קבלתו שהחרב באה עליהם על אלה, להיות מחללי התורה, כי יפקוד יי' בחרבו הקשה על מעותי או מחללי תורתו, ועל המפסידים צורתה האמיתית.

ולפי שמצא עוד בפרשה ייעוד פורענות אחר, שנאמר (ויקרא כו, כב): "והשלחתי בכם את חית השדה ושכלה אתכם והכריתה את בהמתכם והמעיטה אתכם ונשמו דרכיכם", שביאר ד' דברים רעים שתעשה החיה הרעה. האחד – שתמית הילדים והנערים הקטנים, וזהו: "ושכלה אתכם", כי השכול הוא שימותו בניו. והב' – שיהרוג כל הבקר והצאן הסוסים והחמורים, וזהו: "והכריתה את בהמתכם". הג' – שאף האנשים הגדולים תמית, וזהו: "והמעיטה אתכם". והד' – שבעבורה יעדרו הולכי דרכים וזהו: "ונשמו דרכיכם". לכן אמר התנא שזה הייעוד הרע בא על שבועת שוא ועל חלול השם. וידוע שהשבועת שוא בכלל חלול השם הוא, שנאמר (ויקרא יט, יב): "ולא תשבעו בשמי לשקר וחללת את שם אלהיך" וגו'. וביארו בפרק החליל שהיה מדה כנגד מדה היותם נענשים על זה ביד חיה, כי כיון שהאדם מבזה את אדוניו יתברך ואינו רוצה להכיר מעלתו ושלמותו, גם החיה לא תכיר אדונתו, שנאמר (בראשית ט, ב): "ומוראכם וחתכם תהיה על כל חית הארץ". ואמרו חכמינו זכרונם לברכה (שבת קנא, ע"ב): אין החיה מושלת באדם עד שנדמה לה כבהמה, שנאמר (תהילים מט, יג): "נמשל כבהמות נדמו". ובפרק במה מדליקין (שם לג, ע"א) מביא ראיה ממה שאמרה תורה (ויקרא כו, כב-כג) אחר "והשלחתי בכם את החית השדה... ואם באלה לא תוסרו לי" – אל תקרי באלה אלא באלה, כמו "ושמעה קול אלה" (ויקרא ה, א). כי הדברים האלה היו קבלה בידיהם, ובדרך אסמכתא יביאו הפסוקים.

ולפי שמצא בפרשה עוד שנזכר ייעוד אחר מהפורענות קשה מכולם והוא הגלות שנאמר (ויקרא כו, לג): "ואתכם אזרה בגוים" וגו', לכן אמר התנא: "גלות באה לעולם על עבודה זרה, ועל גילוי עריות ועל שפיכות דמים ועל שמיטות הארץ". כי הנה עבודה זרה היה

[1624] בכתוב: "נקמת".

לאלהי נכר הארץ, וכאשר ישראל לא יעשו משפט אלהי היה ראוי שיסחו ממנה. גם גלוי עריות היה טומאת הארץ, כמו שכתוב (דברים כא, כג): "ולא תטמא את אדמתך". ושפיכות דמים היתה גם כן תלויה בארץ, כמו שכתוב (במדבר לה, לג): "ולארץ לא יכופר בדם אשר שופך בה". והדם יחניף הארץ, והשמטה היתה מנוחת הארץ שנתן לה האלהים. ולכן היו ד' החטאים האלה וכל אחד מהם מביאים אל הגלות. ונראה לי שמלשון הכתוב דייקם כולם. כי באומרו (ויקרא כו, ל): "והשבתי[1625] את במותיכם והכרתי את חמניכם" – העיר על חטאת עבודה זרה. ובאומרו: "ונתתי פגריכם על פגרי גלוליכם" – העיר על שפיכות דמים. ובאומרו (ויקרא כו, ל-לד): "וגעלה נפשי אתכם" – רמז לגן עדן, שהוא גיעול באמת ועליהם אמר: "ונתתי את עריכם חרבה והשימותי[1626] את מקדשיכם וגו' והשמותי אני את הארץ... ואתכם אזרה בגוים" וגו'. ולפי שסמך לזה "אז את תרצה הארץ את שבתותיה" וגו'. לכן ראה התנא לשתף שמיטת הארץ עם השלוש האלה.

הנה התבאר מזה למה זכר התנא שבעה מיני פורעניות בלבד, שהיה זה מפני שכבר נזכרו בפרשה. וגם מפני שהם כוללים כלל העבירות כולם, ולמה ייחד להם אותם העבירות שהיו מדה כנגד מדה, כפי המקובל בידיהם בסיבת הייעודים הכוללים הרעים, שבאו בפרשת הקללות שלא בהזדמן כי אם מכוונים. והתבאר גם כן, שעשה מהרעב ג' מיני פורעניות, ולא עשה כן מהדבר והחרב והחיה שהיה זה, לפי שבפרשה נזכר הרעב ג' פעמים מה שלא נזכר הדבר והחיה והחרב. ושהם כפי איכותיהם פורעניות מתחלפים, והעבירות המביאות אותם מתחלפות. והתבאר גם כן למה בדבר ובחרב ובחיה נזכרו שאר הדברים שהיו מדה כנגד מדה ומתייחסים בענינם בכל פורענות מהם. ושבגלות זכר עבודה זרה, וגלוי עריות, ושפיכות דמים, ושמיטת הארץ, לפי שכולם באו מפורשים בכתובים עליו. ושזכר פירות שביעית עם המיתות שלא נמסרו לבית דין, להיות כולם דברים נסתרים לגבוה, ואם מפני האותות אשר יש ביניהם.

האמנם למה תהיה שמיטת הארץ סיבת הגלות כעבודה זרה ושפיכות דמים שהם עבירות חמורות בעצמם, ראוי לעיין עליו. כי כבר עשו מזה זולתי תרעומת רב באומרם (בבא בתרא נג, ע"א) שהנותן אחוזה לזולתו בעין יפה הוא נותן לעשות בה כרצונו, ואם שביתת השמיטות צוו עניה לצורך עבודת האדמה כמנין עובדיה שמשביתין אותה קצת שנים,

[1625] בכתב: "והשמדתי".
[1626] בכתוב: "והשמותי".

כדי שתחליף כוח להוסיף על תבואתה, די להם בשיודיעם סדר עבודתה אם שישמעו, ואם יחדלו מיעוט פירותיה יהיה עונשם ולמה יגלו מעליה בעונש זה.

והספק הזה לדעתי גדול הוא אצל הרב המורה שכתב בטעם מצות השמיטה - כדי שתתחזק כוח האדמה ותוסיף פירותיה. אבל זה אין לך לקבלו ממנו אם בעל נפש אתה. לפי שאם היה הדבר כן לא היתה השנה הו' בהיות האדמה בתכלית חולשתה עושת תבואה לג' השנים - "וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית הן לא נזרע ולא נאסוף[1628] את תבואתינו[1627] וצויתי את ברכתי לכם בשנה הששית ועשת את התבואה לשלש השנים" (ויקרא כה, כ-כא). והוא המורה שלא היתה הארץ חלושה לשתצטרך אל השביתה כדי שתתחזק, כיון שבשנה הששית היתה עושה ג' פעמים יותר מהשנה הראשונה שתבוא אחר השביתה, כי יי' הוא האלהים[1629] הוא הנותן בה כוח לעשות חיל[1630] ורוב תבואות.

גם שאם היה טעם המצוה כדברי הרב לצורך התרבות תבואת הארץ, לא היה עונשה כל כך חמור שיביא לגלות כמו שאמרנו. ולכן חכם מחכמי הדור חשב שהיה זה[1631] ממנו השם יתברך, הערה לנפשותינו לפקוח עינים עוורות השקועות בעניני העולם, כזביו והבליו לעבוד את האדמה הגופיית תמיד, מבלי תת שביתה לנפשם. ולכן מאיר עיניהם יי' במה שציוה למנות ששת ימים ולשבות אחד, וכן למנות ששת שנים ובשנה השביעית ימי האדם. ובשנת השמיטה לא נתכוון לעבודת האדמה רק לתת צורך אוכל נפש בלבד, והוא דמוי והמשל לקנין שלמותינו והנהגת חיינו. עד כאן דבריו. ועם היות הדעת הזה בעצמו טוב ונאות לרדוף אחרי שלמות גופינו בשביעית חיי האדם וגם בכל ימיו, אין ספק שלא כיוונה התורה לזה התכלית במצות השמטה, כי המצוות האלהיות יש להם תכליות עצמיים בעצמם, וההמשל והדמוי מהם לעניני הנהגת האדם בקנין שלימותו היא כונה שנית. ואין ראוי שנסתפק בה ושנחשוב שהיא התכלית הראשון והכונה הראשונה, כי יהיה זה תמורת מה שבעצם במה שבמקרה. ואם היה זה בלבד תכלית מצות השמטה, והוא גם כן תכלית מצות השבת למה התנא אמר וייחד שהגלות בא על שמיטת הארץ, ולא זכר חלול שבתות ולא יובל, הלא דבר הוא בהכרח.

[1627] בכתוב: "תבואתנו".
[1628] בכתוב: "נאסף".
[1629] לפי דברים ד, לה.
[1630] לפי דברים ח, יח.
[1631] מצות השמיטה.

אבל אמתת הענין הזה הוא שארץ ישראל יש לה בעצמה סגולה נפלאה, ויחס גדול לקבול הנצוץ האלהי[1632], והשגחה העליונה תתיחד באותה הארץ באופן נפלא, מה שאין כן בשום ארץ אחרת. וכמו שזכרתי בזה המאמר, כי כמו שהגלגל הקשר היותר חזק מחלקיו על הנבדל המניע אותו, ימצא בעיגול הגדול האוזר אותו אשר הוא באמצע ברוחק שווה מקטביו. וגם בעיגול ההוא יהיה מקום להראות פעל הנבדל בו יותר שהוא מקום הכוכב, ככה מכל היישוב בכללו נתיחד חלק ממנו שהיא הארץ הנבחרת, וחלק ממנה ההר חמד אלהים לשבתו[1633], אשר הוא לכל הישוב בערך מקום הכוכב בגלגל ביתר שאת ומעלה. ולזה להורות על מעלת הארץ בעצמה זכרו חכמינו זכרונם[1634] לברכה שאדם הראשון לא בראו הקב"ה, אלא ממקום קדוש וטהור ממקום בית המקדש, וכאשר בחר באברהם ציוה "לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך" (בראשית יב, א), להגיד שבהיותו עבד אלהים ודבק בו, ראוי שיעתק לאותו מקום השלימות. הנה אם כן, היתה הארץ ההיא מצד טבעה ומצבה אצל העליונים נבחרת מכל הארצות. ולכן העידה התורה עליה (דברים יא, יב): "ארץ אשר יי' אלהיך דורש אותה[1635] תמיד עיני יי' אלהיך בה מראשית השנה ועד אחרית השנה[1636]". ועל בית המקדש נאמר לשלמה (מלכים א' ט, ג): "והיו עיני ולבי שם כל הימים". וכבר נזכר בספר מלכים (ב' יז, כה-כו), ששלח מלך אשור מעמיו ויירשו את שומרון וישבו בעריה, וישלח יי' בהם את האריות, לפי שלא היו יודעים את משפט אלהי ישראל. וכל זה ממה שיורה שהארץ בעצמה מלבד העם היושב בה היא היתה מקודשת בעצמה. ולכן רוב המצוות תלויות בארץ, כי הם היו מכלל עבודתה.

ובענין העריות נאמר (ויקרא יח, כד-כה): "אל תטמאו בכל אלה כי בכל אלה נטמאו הגוים אשר אני משלח מפניכם ותטמא הארץ ואפקוד[1637] עונה עליה ותקא הארץ את יושביה". ולכן בני קרח שבחו את ירושלים וקראוהו (תהילים מח, ג-יא) "יפה נוף משוש כל הארץ... קרית מלך רב". ואמר בשם המלכים שיתמהו על קדושת הארץ ההיא ומעלתה – "דמינו אלהים חסדך בקרב היכליך[1638]". רוצה לומר, היינו מדמים וחושבים שחסדך והשפעתך היה בלבד "בקרב היכליך", שהוא בית המקדש. ומצאנו שאינו כן

[1632] להרחבה בענין סגולת ארץ ישראל עיין ב"עטרת זקנים" פרקים יב'-יג'.
[1633] לפי תהילים סח, יז.
[1634] ראה: פרקי דרבי אליעזר פרק יב'.
[1635] בכתוב: "דרש אתה".
[1636] בכתוב: "שנה".
[1637] בכתוב: "ואפקד".
[1638] בכתוב: "היכלך".

אבל גם "תהלתך על קצוי ארץ". רוצה לומר, שכל ארץ ישראל היתה מושפעת ונבחרת ומיוחדת להשגחתו יתעלה. ולכן כמו ש"ישמח הר ציון" בפרט בעבור ירושלים כן "תגלנה" בכלל "בנות יהודה" בכל עריהם. ועל זה עצמו אמרו גם כן בני קרח (שם פה, ב-יג): "רצית יי' ארצך שבת", ואמרו: "אך קרוב ליראיו ישעו לשכון כבוד בארצנו... אמת מארץ תצמח וצדק משמים נשקף גם יי' יתן הטוב וארצנו תתן יבולה". וכמה מהראיות נוכל להביא לאמת שהיתה ארץ ישראל נסחרת ונחמדת לפניו יתברך מתוך כל שאר הארצות, כמו שהיה העם הישראלי נבחר מכל שאר העמים. וכמה דברים זכר בזה החבר למלך הכוזר דברי אמת[1639].

ומפני זה רצה הקב"ה, שכמו שהאומה בכללה תעשה זכר בשביתת היום השביעי אל הפנה הקדושה מבריאת העולם וחדושו, ככה הארץ הנבחרת תעיד על זה בשמטתה השנה השביעית. ולזה נתן הסיבה במצות השמיטה "שבת שבתון יהיה לארץ שבת ליי'" (ויקרא כה, ד). רוצה לומר, ששמטת הארץ יהיה בערכה – שבת, כמו השבת המקודש אשר לישראל. ושענין השביתה ההיא היא לרמוז ולהעיד על שבת ליי' – "כי בו שבת מכל מלאכתו" (בראשית ב, ג), וכאילו הארץ ההיא למעלת קדושתה עם היותה בלתי מדברת בזמן היותר ניכר שבה, והוא השנה מענין התבואה המתחדש בה. ולכן חתם הדברים בסוף אותה פרשה (ויקרא כה, כג): "והארץ לא תמכר לצמיתות כי לי הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי ובכל ארץ אחוזתכם גאולה תתנו לארץ"[1640], שביאר בזה שהארץ אינה נתונה להם בהחלט, כי על כל פנים ליי' הארץ ההיא ומלואה[1641]. ולכן לא יוכלו למוכרה לצמיתות ולא להשתעבד בה בפרך, כי הם היו גרים ותושבים בה ויי' אלהים הוא אדוני הארץ[1642]. ולכן ראוי שיתנהגו בה כרצונו ויתנו לה גאולה, שאם לא יעשו כן יבא עליהם הגלות, כי בעל הבית יתברך יגרשם מארצו. וזה ענין אז "תרצה הארץ את שבתותיה... אז תשבת הארץ והרצת את שבתותיה[1643]" (ויקרא כו, לד), לפי שהיתה הארץ הנבחרת עשוקה מבני ישראל במונעם ממנה שביתתה. ולכן היה זה גם כן מענין עבודה זרה שמורה על כפירת פנת החדוש והמחדש הרצוני יתברך. וזה היה גם כן ממין גלוי עריות, כי גלו את ערות הארץ[1644]. וגם שפיכת דמיה כאילו בעבודתה בשנה השביעית היתה רציחתה. והיא סיבת הגלות, כמו שאמר (ויקרא כו, מג): "והארץ תעזב

[1639] עיין בכוזרי במאמר השני, שם מונה רבי יהודה את שבחי ארץ ישראל למלך הכוזר.
[1640] בשינוי כתיב.
[1641] לפי תהילים כד, א.
[1642] לפי בראשית מב, ל.
[1643] בכתוב: "שבתתיה".
[1644] לפי בראשית מב, ט.

מהם ותירץ[1645] את שבתותיה". ומפני זה כולו נאמר במשנתינו שמסיבות הגלות היתה שמיטת הארץ. והנה בגלות בבל עמדו שבעים שנה כמספר השמטות שחללו ובהרצותם שבו לארץ באותה פקידה. ועוד ידו נטויה בגלות על שאר העוונות.

משנה ט

קשור המשנה מבואר. כי לפי שבמשנה הקודמת זכר שרעב בא לעולם על ביטול מעשר, ביאר בזאת שגם כן הדבר מתרבה על ביטול המעשר, וכמו שיבאר.

וכבר ישאל שואל, אם היה שבמשנה למעלה נאמר שעל ביטל מעשרות רעב בא לעולם, אם של בצורת או של מהומה, ואם של כלייה שעל כל פנים הפורענות הבא על עבירת ביטול המעשרות הוא הרעב. ולא זכר שבא הדבר כי אם על מיתות האמורות בתורה שלא נמסרו לבית דין, ועל פירות שביעית. איך אם כן נאמר במשנתנו שהדבר מתרבה מפני מעשר שני. ויש גם כן מקום לשאול למה לא זכר מעשר ראשון הניתן ללויים ומעשר שני שהוא בשתי השני הסמוכות אחר השמיטה ונאכל לבעלים בירושלים וזכר בלבד מעשר עני.

ומה שנראה לי בזה הוא, שעם היות עונשים מיוחדים לעבירות מיוחדות, הנה אין ספק שפעמים שלא יקרה העונש ההוא המיוחד, אם מפני זכות הדור או סיבה אחרת מחוץ, אין מעצור ביד השם לשלח חרון אפו במיני עונשים אחרים. כי הרבה פתחים יש למקום ומשלחת מלאכי רעים[1646] מחבלים שלוחי ההשגחה רבו למעלה, פעם יעניש הקב"ה בעונש המיוחד ופעם בעונש אחר נכרי, כי כולם שלוחי ההשגחה ולתכלית משפטו יכוונו.

והנה במשנה שלמעלה ביאר מיני פורעניות ומיני העבירות המסבבים[1647] אותם. ואין ספק שהרעב הוא מסובב מיוחד לביטול המעשרות. האמנם פעמים שלא יבא רעב על הארץ, לפי שרובם מעשרין והעולם נדון אחר רובו. לכן יביא הקב"ה את הדבר להעניש בו גם כן את אשר לא נתנו המעשרות כיון שהיו מעוטין. ולכן לא הספיקו להביא את הרעב. גם נוכל לומר שלמעלה במשנה נאמר סיבת ביאת הדבר. אמנם במשנתנו זאת יבאר סיבת התרבותו כאילו אמר שאחרי שיבא הדבר בסיבת מיתות שלא נמסרו לבית דין, כבר תרבה כאשר תצטרף לזה עבירת ביטול המעשרות, כי כאשר לא יהיו החוטאים בזה רבים תספיק רשעתם להרבות בדבר שכבר נמצא לא להביא רעב מחדש על הדבר.

[1645] בכתוב: "ותרץ".
[1646] לפי תהילים עח, מט.
[1647] בסיבתם.

וגם לי נראה לי בזה טעם שלישי. והוא שנוכל לומר זולת מה שפירשתי, שלמעלה דברה המשנה מהמעשר ראשון וגם מהמעשר שני, אבל לא נכלל שמה מעשר עני. ולכן נסמכה המשנה הזאת אחריה להגיד, שכמו שהרעב בא על ביטול מעשר ראשון ומעשר שני, ככה הדבר מתרבה על ביטול מעשר עני.

גם נוכל לתת בזה טעם רביעי, כפי דרך ההגיון והוא שיש הקדמות שהם מתהפכות. משל המתהפכות באומרנו כל אדם שוחק שתתהפך כל שוחק אדם. ומשל הבלתי מתהפכות באומרנו כל אדם חי שלא תתהפך, שכל חי אדם כי אם שקצת החי אדם. וכן הענין בזה שכל רעב יבא מפני ביטול מעשרות, אבל לא תתהפך ההקדמה שכל ביטול מעשרות יביא אל הרעב, כי יש ממנו שהוא ביטול מעשר עני שמביא גם כן אל הדבר. והיה אם כן ביטול המעשרות סיבה אל מסובבים מתחלפים.

האמנם לפי שהיה ענין הדבר ועונשו מיוחד את ביטול מעשר עני, לכן נזכר זה במשנתינו ולא מעשר אחר. כי היו הדברים כולם מקובלים אצל החכמים וידיעתם היתה ברורה מקובלת וידיעתנו על פי הסברא והאומד. וכבר נזכר בתורה שאחרי שנת השמטה בשנה הראשונה והשנית, היו הבעלים מפרישין מעשר עני לאוכלו בירושלים והיה שלו. ובשנה השלישית במקום אותו מעשר היו נותנין אותו מעשר עני לעניים. ועליו נאמר בפרשת ראה אנכי (דברים יד, כח-כט): "מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך בשנה ההיא והנחת בשעריך ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך ואכלו ושבעו" וגו'. וכאשר היו מעכבין מלתת המעשר השני ההוא לעניים בשנה השלישית היה הדבר בא בריבוי גדול בשנה הרביעית. וכן בשנה ההיא הרביעית ובחמישית היו מפרשין המעשר השני הבעלים לעצמם לאוכלו בירושלים. ובשנה הששית היו נותנין המעשר השני ההוא לעניים. ואם יחדלו מזה היה הדבר מתרבה בשביעית, שהיא שנת השמיטה בעוון מניעת המעשר עני בשנה הששית הקודמת. וגם במוצאי שביעית שהיא השנה הראשונה אחרי השמיטה, היה מתרבה הדבר מפני פירות שביעית, שהם תבואות שנת השמיטה שאמרה תורה (שמות כג, יא): "ואכלו אביוני[1648] עמך", אם עכבוהו הבעלים בידם ולא נתנו אותם לעניים. וכן במוצאי חג הסוכות שבכל שנה ושנה היה מתרבה הדבר מפני גזל מתנות עניים, והם לקט שכחה ופאה פרט ועוללות, שהיו מחוייבים להניחם לעניים. ובחג הסוכות שהיה עושה חשבונו עם בעלי הקרקעות, ואם מצא שגזלו את העניים במונעם מהם מתנותיהם – היה

[1648] בכתוב: "אביני".

משלח בם את הדבר. כמו שאמר שלמה עליו השלום (משלי כב, כב-כג): "אל תגזול[1649] דל כי דל הוא", וסמיך ליה "כי יי' יריב ריבם וקבע את קובעיהם[1650] נפש".

ולמדנו מהמשנה הזאת מחסדי תמים דעים[1651]: **ראשונה** – שלא היה הדבר ההוא כולל זמן הרבה כי אם שנים או שלושה חדשים מהשנה הסמוכים לזמן התבואה, שנמנעה ממנה המעשר שני ההוא. התבאר זה ממה שאמר בד' פרקים, ובפרקי השנה כבר ביארו שהם ארבעה. הנה אם כן אומרו: "ברביעית ובשביעית" – הרצון בו הפרק הראשון מפרקי אותה שנה. וכן אומרו: "במוצאי שביעית ובמוצאי החג" – שהרצון בפרק הראשון הסמוך לשביעי או חג.

ולמדנו גם כן, שהדבר הוא שם החולאים מהקדחות, לפי שהוא משבר האדם מלשון: "ידבר עמים תחתנו[1652]" (תהילים מז, ד). וכן אמר חזקיהו על חוליו (ישעיה לח, יג): "שויתי עד בקר כארי כן ישבר כל עצמותי". וידוע שהחולאים תמיד ימצאו בין בני אדם ביציאת מזגם מהשווי. ולכן אמרה המשנה: "הדבר מתרבה", כי יתרבו אותם החולאים בזמנים ההם בהשגחת השם.

ולמדנו עוד, שעם היות החולאים ההם טבעיים באדם נולדים מחלוף התקופות והזמנים, והמזונות ושאר המקרים שבארץ ישראל, היו כל כך מושגחים שלא היו באים עליהם כי אם באותם הזמנים אשר פירש כפי אותם העוונות. והוא מהזרות שבשאר השנים והפרקים לא יבואם כן. מסכים למה שאמר הקב"ה (שמות טו, כו): "אם שמוע תשמע לקול יי' אליהך והישר בעיניו תעשה והאזנת למצותיו ושמרת כל חוקיו[1653] כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני יי' רפאיך". וכמו שאמר מסכים לזה במשנה תורה (דברים ז, טו): "והסיר יי' ממך כל חולי[1654] וכל מדוי מצרים הרעים אשר ידעת לא ישימם בך ונתנם בכל שונאיך[1655]".

משנה י

לפי שדבר התנא למעלה במעשר עני ומתנות העניים, סמך לזה דרכי האדם במתנותם בענין הכילות והנדיבות. ולא נאמרה המשנה הזאת בענין הצדקה, כי אחר כך ידבר ממנה. אבל בענין המדיניות והנהגת דרך ארץ דברה פה. ואתה תראה שלא זכרה המשנה

[1649] בכתוב: "תגזל".
[1650] בכתוב: קבעיהם".
[1651] לפי איוב לז, טז.
[1652] בכתוב: "תחתינו".
[1653] בכתוב: "חקיו".
[1654] בכתוב: "חלי".
[1655] בכתוב: "שנאיך".

הזו דבר מעשה, כי בידוע שעושק רש להרבות לו הוא רשע, ומה שבא להשמיענו. והנותן משלו לפנים משורת הדין – הוא חסיד וצדיק יסוד עולם[1656].

אבל היה ענין המשנה שארבע מדות ימצאו באדם לא כפי פעולותיהם בלבד כי אם כפי התכונות אשר בהם שזהו דעתם ורצונם תמיד. ולכן הם אומרים כאשר בלבבם. וענין הד' מדות האלה נראה לי שהם שני קצוות ושני אמצעיים ביניהם. כי הקצה האחד הוא קצה החסידות, שאומר לחבירו "שלי שלך ושלך שלך". רוצה לומר, שאינו רוצה ליהנות מזולתו כלל כענין דשמואל בפרקא קמא דברכות (דף י, ע"ב) ורבי פנחס בן יאיר בפרקא קמא דחולין (דף ז, ע"ב). ועם כל זה אומר לחבירו שיהיה משלו. ואין הכונה שיקח את כל אשר לו, כי לא שבחו חכמינו זכרונם לברכה הפזור יותר מדאי, וכאומרם (כתובות נ, ע"א): "המבזבז אל יבזבז יותר מחומש". אבל היה קצת הפלגת חסידותו שיהנו בני אדם מאשר לו ולא יקח הוא הנאה מאשר זולתו כלל. והקצה האחר הוא הפכי לו מהרשע שאומר: "שלך שלי ושלי שלי". רוצה לומר, שרצונו ותאוותו ליהנות מזולתו וששום אדם לא יהנה ממנו. ובין שתי הקצוות האלה ימצאו שני מיני אמצעיים. אם שיהיה האדם משולל ונעדר משתי התכונות יחד רוצה לומר, שלא ירצה להינות משל אחרים ולא שאחרים יהנו ממנו. ולהיותו מרוחק בשווה משתי הקצוות אמרו שהיא מדה בינונית רוצה לומר, שרוחקה אל אחד מהקצוות שווה. והיה זה להיותה משוללת משניהם, כי כבר יאמר אמצעי אל מה שאינו אחד מן הקצוות, והוא מטבעם ומהותם. ויש שאמרו שהיא מדת סדום, כי כן נאמר בהם הלא זה היה ענין "סדום[1657] אחותך גאון שבעת לחם ושלות השקט היה לה ולבנותיה ויד עני ואביון לא החזיקה" (יחזקאל טז, מט), כמו שבא בפרק גט פשוט (בבא בתרא יב, ע"ב). הנה אם כן המין הזה הוא המשולל משתי הקצוות.

ויש מין אחר שאינו משולל מהקצוות אבל הוא מורכב מהם. והוא האומר: "שלי שלך ושלך שלי", כי באומרו "שלי שלך" הוא מהחסידות ובאומרו "שלך שלי" הוא מהרשע ובהרכבתם לא יהיה חסיד ולא רשע אבל מורכב מהם. ולכן אמרו שהוא "עם הארץ". רוצה לומר איש מדיני ומתעסק ביישובו של עולם אשר שורשו הוא גמילות החסדים והעזר בני המדינה זה לזה. ואין ספק שהמדה בינונית או סדומית – היא מדה רעה, לפי שאין לה מציאות מעלה כי אם שלילתה. והקבוץ המדיני יצטרך להעזר בו בני אדם ולהועיל זה לזה.

[1656] לפי משלי י, כה.
[1657] בכתוב: "סדם".

וכבר זכרו חכמינו זכרונם לברכה שרבי חייא אמר (שבת קנא, ע"ב): לדביתהו אקדימי רפתא לעניי כי היכי דליקדמו לבריך אמרה ליה מילט קא לייטא לי, אמר לה קרא כתיב, כי בגלל הדבר הזה גלגל הוא שחוזר בעולם. רוצה לומר, שאמר רבי חייא לאשתו שתקדים לתת לעניים פת צדקה קודם שישאלוהו, כדי שגם כן יקדימו אותו לתת לבניהם. והיא השיבתו וכי קללה אתה נותן לבני? ואז אמר לה שפסוק מלא הוא (דברים טו, י): "כי בגלל הדבר הזה יברכך יי' אלהיך", שגלגל הוא שחוזר בעולם מי שהיום עשיר מחר יהיה חסר לחם, או בנו, או בן בנו, ויצטרך אל הבריות. והמקובץ לא יתקיים כי אם שאיש את רעהו[1659] יעזורו ולאחיו יאמר חזק[1658]. ולכן אמרו חכמינו זכרונם לברכה (בבא קמא כ, ע"ב): זה נהנה וזה אינו חסר כופין אותו במדת סדום.

הנה אם כן כאן שני קצוות ושני אמצעיים. הקצה האחד והאמצעי האחד הוא טוב – אחד חסיד ואחד מדיני. והאמצעי האחר והקצה האחר רעים וחטאים[1660] – אחד רשע ואחד ממדת סדום. ושורש השלימות בזה הוא בו"אהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח).

משנה יא

אתה תראה ששה חלוקים שזכר התנא. אחד – הוא ארבע מדות באדם שכבר נזכרו. הב' – ארבע מדות בדעות שבמשנתינו זאת. הג' – ארבע מדות בתלמידים וכו'. הד' – ד' מדות בנותני צדקה.

והנה נסמכו פה, כי אחרי שזכר ארבע מדות שבאדם בעניני ההנהגה המדינית, והיו בהם קצוות החסיד והרשע ואמצעיים ביניהם, זכר אחריו במשנתינו זו ארבע מדות אחרות בענין הכעס והרצוי. ועם היותם מהמדות אמר בדעות, לפי שהדעת יאמר על יישוב השכל. וכאילו אמר ארבע מדות ביישוב השכל וטרופו.

וכבר הביא בעל השורשים שלשון ידיעה יאמר על ההיכירא כמו ידיעת שחר מקומו אלופי ומיודעי[1661] בעז מודעתנו. ולפי שהאדם המתכעס מתנכר לעצמו, והמרוצה הוא הבא לידי הכרה שכלית, לכן אמר כאן ארבע מדות בדעות. רוצה לומר, בהכרת האדם ויישוב שכלו. ונמצאו גם כן בזה ד' מדות ושני הקצוות. שהם חסיד ורשע הראשונה ושני אמצעיים. ולזה נסמכו המשניות.

והנה הקצה הטוב הוא שיהיה האדם "קשה לכעוס ונוח לרצות". כי בהיותו בעל חומר מחוייב הוא שפעם מה יתפעל ויתכעס. אבל כאשר יהיה קשה לכעוס שיתפעל לכעס על

[1658] לפי דברים לא, כג.
[1659] לפי שמות כא, יח.
[1660] לפי בראשית יג, יג.
[1661] לפי תהילים נה, יד.

המעט ועל הקושיי, ויהיה "נוח לרצות" ולהשיב מחמה אפו עם דברי חביריו ותלמידיו, הנה האיש אשר כזה הוא החסיד. כי בבחינת היות כעסו בקושי ורצותו במהירות – יודע חסידותו. ועליו אמר הכתוב (קהלת ז, ט): "אל תבהל ברוחך לכעוס". לא אמר אל תכעס, לפי שהכעס פעמים יהיה טוב באויבי יי' בעשותם את הרע בעיניו, וכמו שאמרו במסכת יומא (דף כג, ע"א): "כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו תלמיד חכם". אבל אמר שלא יבהל ושלא יתכעס במהרה ועל צד הבהלה. וגם שיתרצה מהרה, לפי שהכעס "בחיק כסילים ינוח" (קהלת ז, ט). לא אמר ימצא אלא ינוח, לפי שפעמים ימצא הכעס בלב החכמים, אבל לא ינוח שם זמן הרבה כי אם ינוח אינם חכמים, אבל הם כסילים. ובנוח כעסם עליהם זה דרכם וזה דעתם כסל למו[1662].

והקצה האחר הוא: "נוח לכעוס וקשה לרצות", שהוא הרשע. כי בהיותו נוח לכעוס – מורה על התבהלות טבעו ורתיחת דמו, והיותו נוטה להרע. ולכן יתכעס מהרה. ובהיותו קשה לרצות – מורה שבטבעו מסכים להרע ולהכעיס, והוא תכלית הרשע. ועם היות שהענינים האלו עיקרם כפי מזג האדם, הודיענו התנא שהאדם בשכלו יוכל להנהיג מזגו באופן שלא יהיה קל ההתפעלות, ולא יתקשה לדברי חביריו. כי בהכיר האדם חסרונו, יכניע יצרו ויתקן טבעו ומזגו בהנהגה טובה וישרה. ובפירוש המשנה הנמשכת לזו יתבאר ענין המשנה הזאת בשלימות.

וכמה הרחיקו חכמינו זכרונם לברכה ענין הכעס. אמרו בנדרים (דף כב, ע"ב): "כל הכועס אפילו שכינה אינה חשובה נגדו[1663]". ובמסכת פסחים (דף סו, ע"ב): כל הכועס[1664], אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו ואם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו. אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו ממשה, שנאמר (במדבר לא, יד): "ויקצוף משה על פקודי החיל", וכתיב (במדבר לא, כא): "ויאמר אלעזר הכהן אל אנשי הצבא" וגו' מכלל דמשה אעלים מיניה. אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו מאלישע, שנאמר (מלכים ב' ג, יד): "לולי פני יהושפט אני נושא" וגו', וכתיב (שם שם, טו): "ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו רוח אלהים". וכן דרשו (שבת קה, ע"ב): " 'לא יהיה בך אל זר' (תהילים פא, י)... ואי זהו אל זר שבגופו של אדם הוי אומר זה יצר הרע". רוצה לומר, שנקרא אל מלשון אילות, לפי שהוא רב ושליט על האדם וכשישלטנו על עצמו ויתחיל לנפול לפניו לא יוכל לו. וזכרו החכמים שהמתכעס אינו טועם מה שאוכל ואינו משכיל, מה שעושה חייו ימאס, גופו נמס, ישנא לעצמו, ימאסהו חבירו, בניו ואשתו ירחקו

[1662] לפי תהילים מט, יד.
[1663] בנוסח אצלינו: "כנגדו".
[1664] בנוסח אצלינו: "כל אדם שכועס...".

ממנו, יאמר לאביו ולאמו לא ראיתיו, ואת אחיו לא ידע, וקלל במלכו ובאלוהיו[1665]. אוי לה למדה שתצטרך תמיד למחילה, וכאשר ימחלו עליה חביריו הכועס כסתה כלימה פניו[1667]. ועל כן אמר שלמה (משלי יט, יא): "שכל אדם האריך אפו ותפארתו עבור[1666] על פשע". ואמר: "כבד האבן ונטל החול וכעס אויל כבד משניהם" (שם כז, ג), ולכן קרא: "קשה לכעוס ונוח לרצות" – קצה החסידות והפכו קצה הרשע.

ואחרי שידעת בזה שתי הקצוות מיד תכיר שני מיני אמצעיים. כי האחד הוא: "נוח לכעוס" – כרשע, ו"נוח לרצות" – כחסיד, והוא המורכב משתי המנוחות. ואמר שזה: "יצא שכרו בהפסדו", רוצה לומר, 'שכר' "נוח לרצות" – יצא בהפסד – "נוח לכעוס", כי חייו אינם חיים כמו שאמרו בפרק ערבי פסחים (פסחים כב, ע"ב) לקלות התפעלותו מצד אל צד. והמין הב' מהאמצעיים הוא המורכב משתי קושיות, והוא קשה ההעתק ממדה למדה, כי הוא קשה לכעוס וקשה לרצות. וגם בזה יצא הפסדו בשכרו, כי הפסד הכעס יעמד כנגדו שכר הרצוי.

הנה אם כן, קצה החסיד הוא יותר שלם ו"נוח לכעוס ונוח לרצות" טוב אחריו. כי אף על פי שיתפעל בקלות, לא ינוח בו הכעס, ואחריו האמצעי האחר הקשה לכעוס וקשה לרצות, ובאחרונה היה הקצה האחרון לרוע קצה הרשע. וכבר זכרו חכמינו זכרונם לברכה (ספרי במדבר קנז), שמפני כן לא נכנס משה רבינו עליו השלום אל הארץ מפני שנתכעס ואמר (במדבר כ, י): "שמעו נא המורים[1668]", וכשבא לכלל כעס בא לכלל טעות.

משנה יב

כמו שזכר ארבע מדות בענין הכעס שהם שני קצוות ושני אמצעיים ביניהם, כך זכר כנגדם ארבע מדות אחרות בתלמידים שהם שני קצוות ושני אמצעיים.

והקצה האחד מהשלימות הוא: "ממהר לשמוע וקשה לאבד". רוצה לומר, שיהיה נקל הקבול, כי השמיעה לא תאמר בכאן שמיעת האוזן, כי אין בה מדרגות בהיות החוש בריא. אבל תאמר על קבול ההכנה, ועליו אמר: "ממהר לשמוע". ואמר: "קשה לאבד" להיות לו כוח הזוכר בשלימותו, ומה שילמד יהיה שמור לפניו. והנה לא אמר בזה חסיד כמו שאמר למעלה, לפי ששם דבר מהמדות וההיכירא האינושית, וכאן בעניני התלמידים והכנתם לשלימות החכמה. ולכן קרא הנבון והזכרן חכם שהיא מעלה שכלית.

[1665] לפי ישעיה ח, כא.
[1666] בכתוב: "עבר".
[1667] לפי ירמיה נא, נא; תהילים סט, ח.
[1668] בכתוב: "מרים".

ובקצה ההפכי שהוא: ה"קשה לשמוע וממהר לאבד" לא קראו רשע, כי אין זה תלוי במעשים ולא במדות, אבל קראו "חלק רע" לפי טבע מזגו. וביאור זה, שהאדם להיותו מורכב מד' ליחות ימצא פעמים שנוטה מזגו אל הלבנה, ופעמים שנוטה אל הדם, ופעמים שנוטה אל האדומה, ופעמים שנוטה אל השחורה.

והנה בענין הכעס ורצותו שנזכר במשנה למעלה, ובענין התלמידים שבמשנתינו זאת, ידוע שכל חום ולחות הם סיבת הקלות את ההתפעלות. וכל קור ויובש הם סיבות קושי ההתפעלות. והנה הדמיי שהוא חם ולח, הנה מצד החום הוא – נוח לכעוס, ומצד הלחות הוא גם כן לרצות. והשחוריי שהוא בהפך שהוא קר ויבש, הנה מצד הקרירות הוא – קשה לכעוס, ומצד היבשות הוא – קשה לרצות. והנה הלבניי מצד הקרירות הוא – קשה לכעוס, ומצד הלחות הוא – נוח לרצות. ובעלי המרה האדומה אשר הוא הפכו שהוא חם ויבש מצד החום הוא – נוח לכעוס, ומצד היבשות הוא – קשה לרצות. וכפי הדרך המזגיי היה בענין הכעס הלבניי הוא הקצה היותר משובח. והאדומיי הוא הקצה היותר רע. והדמיי והשחוריי הם פועלים שני מיני האמצעיים אשר נזכרו, רוצה לומר – נוח לכעוס ונוח לרצות שהוא הדמיי. וקשה לכעוס וקשה לרצות שהוא השחוריי.

האמנם לענין הלמוד שבא במשנתינו לא היה הענין כן, כי בעלי המרה האדומה מצד החום שבהם ממהרים לשמוע ומצד היובש שבו הוא קשה לאבד, ולכן היה האיש האדומי חכם.

ובקצה המנגד אצלו הוא המזג הלבניי מצד איכותיו, כי הוא מצד הקור – "קשה לשמוע", ומצד הלחות – "ממהר לאבד", והוא – "חלק רע" מהטבע. והיו האמצעיים ביניהם אם ה"ממהר לשמוע" ו"ממהר לאבד" שהוא בעל מזג הדמיי, כי הוא – "ממהר לשמוע" מפני חומו, ו"ממהר לאבד" – מפני לחותו. ואם האמצעיי האחר והוא "הקשה לשמוע וקשה לאבד", כי הוא השחוריי שמצד קורו – "קשה לשמוע", ומצד יובשו – "קשה לאבד". ומזה התבאר, שהמדה הכעסנית היא הקרובה מאד אל החכמים מצד טבעם, ולכן אמר שלמה (קהלת א, יח): "כי ברב חכמה רב כעס". וכן נמצא מאד בטבע החכמים הקפדנות על הדברים יותר מזולתם.

ואודיעך שלא בא המשניות האלה להגיד ולהודיע טבעי המזגים והדברים הנמשכים מהם, כי לא היו הקדושים האלה חכמי המדות ולא חכמי הרפואה. אבל היתה כוונתם שעם היות מזגי האדם נוטים אל הכעס, או אל הסבלנות והריצוי אל ההבנה, ואל הזכרון או להפכיהם, שעם כל זה כבר יוכל האדם בהנהגתו והרגלו הטוב לקנות המדות והקנינים המשובחים, אף על פי שלא יהיו כפי המזגים.

והנה ענינו הרואות שהמלאכה וההרגל ישנה המנהג הטבעי, ושהאבנים שחקו מים[1669] להרגל עבור המים עליהם. וכן האדומי כשירגילהו השכל בסבלנות יהיה סבלן והלבנייי והשחוריי, אף על פי שלא יהיו מצד טבעם ממהרין לשמוע, הנה אם ירבו יגיעת העיון וההתלמדות תנצח המלאכה את ההכנה הטבעית. וכמו שאמרו (מגילה ו, ע"ב): "יגעת ולא ומצאת[1670] אל תאמן". ואף על פי שיהיה מוחו לח ממהר לאבד, הנה כשיקרא וישנה הדבר פעמים רבות יתרשמו בו בהכרח, וכמו שאמר חזור חזור ואל תצטרך לבלדור[1671], וכל שכן כשיצטרף לזאת התעלה שבזכותה יתקיים תלמודו, כמו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה בפרק דמגילה (דף ו, ע"ב): אוקומי גירסא סייעתא דשמייא. ואמרו במסכת ברכות בפרק אין עומדין (דף לב, ע"ב): "מתוך שחסידים הם, תורתם משתמרת".

על כן אמרתי שהמזגים אינם כי אם הכנות טבעיות. והצורות פעמים יגיעו בזולתם כפי ההרגל והמלאכה המיושרת. כי על כן היו המדות והתלמוד הרגליות לא טבעיות, וכמו שביארו החוקר[1672] בספר המדות. ומזה הצד הובאו המשניות האלה להודיע שהכל בידי אדם והרגלו הטוב, ומפני זה ציותה התורה על ההכנה, שנאמר (דברים ו, ד): "שמע ישראל" וכו', והזהירה על השכחה "השמר לך ושמור[1673] נפשך מאד פן תשכח את הדברים" (שם ד, ט). ואם היו ההכנה והשכחה טבעים לא היה מקום לזה.

משנה יג

(**יג-יד**) **גם** אלה לחכמים לימוד ד' מדות, שימצאו בנתינת הצדקה, ששתים מהם קצוות ושתים אמצעיים. ומהקצוות אחד – חסיד, ואחד – רשע דוגמת מה שנזכרו למעלה. כי הנה הקצה האחד המשובח הוא שיתן ויתנו אחרים, ועליו אמר החכם (משלי כב, ט): "טוב עין הוא יבורך[1676]". והנביא אמר (ישעיה לב, ח): "ונדיב לב[1675] נדבות[1674] יעץ", כי הוא נדיב מצד עצמו ומיעץ הנדיבות לזולתו, והוא על נדיבות יקום. רוצה לומר, שהוא יקום ממקומו להתחיל בנדיבות ולהדריכו ולהיישיר בני אדם עליו. וזהו באמת מדת החסיד שלא די לו מה שיתן משלו, אבל ישתדל בשיתנו אחרים.

[1669] לפי איוב יד, יט.

[1670] בכתוב: "יגעתי ולא מצאתי".

[1671] פתגם מפורסם, שנמצא כבר בספר הקנה (ספר המיוחס לרבי נחוניה הקנה). 'בלדור' – צמח מסוכן המועיל לזכרון.

[1672] אריסטו.

[1673] בכתוב: "ושמר".

[1674] בכתוב: "נדיבות"

[1675] בכתוב אין : "לב".

[1676] בכתוב: "יברך".

והקצה האחר ההפכי לו הוא שלא יתן ולא יתנו אחרים. וזה באמת רשע, כיון שלא יוחן בעיניו רעהו, והגיע מרשעתו שלא לבד הוא נחדל מעשות צדקה וחסד והוא חוטא, אבל הוא גם כן מחטיא את הרבים בשלא יתנו.

והאמצעיים הנמצאים בין שתי הקצוות האלה הם שתים. אם מי שרוצה לתת ושלא יתנו אחרים, וזהו אם להיותו עושה נדיבותו לתכלית יוהרא וגסות הרוח. ולכן עינו רעה בשל אחרים שלא יקנו כבוד כמוהו, או שהוא שונא את הבריות ואינו רוצה שיתברכו נכסיהם על ידי אותה צדקה, ושלא ימצאו חן בעיני אלהים ואדם[1677]. ועליו אמר שלמה (משלי כא, י): "נפש רשע אותה רע". וזה מין אמצעי. כי לקח הנתינה מהחסיד ושלא יתנו אחרים מהרשע. ומין אמצעי אחר הוא – הרוצה ש"יתנו אחרים והוא לא יתן", כי זה עינו ולבו רעה בשלו. ומאהבתו את הממון ותוקף כילותו יאמר ש"יתנו אחרים והוא לא יתן". ועליו אמר שלמה (משלי כח, כב): "נבהל להון איש רע עין". וזה גם כן מין מורכב ממה שלקח יתנו אחרים מהחסיד, ולא יתן הוא מהרשע.

ומדרגות המדות האלה מבוארות מעצמם. כי השלם הוא החסיד שהוא זוכה ומזכה. ואחריו הרוצה לתת ולא יתנו אחרים. ואחריו ברוע הרוצה שיתנו אחרים והוא לא יתן, ותכלית הרוע והפשע הוא – ש"לא יתן ולא יתנו אחרים", כי זה הוא קצה הרשע.

וכבר ציוה יתברך על שלימות הצדקה באומרו (דברים טו, ז-י): ו"לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ[1678] את ידך מאחיך האביון". ואמר: "נתון תתן לו", רוצה לומר, שיתן בעצמו ויהיה סיבה שיתנו אחרים.

והמשנה הזאת ראויה היתה להסמך למשנת האומר: "שלי שלי ושלך שלך", שהם דומות בענין הכילות והנדיבות. אבל אותה משנה נזכרה כפי טבע האינושי הנהוג מבלי בחינת צדקה, כמו שפירשתי עליה. ולכן אמר שם ארבע מדות באדם. וכן במשנה האחרת ארבע מדות בדעות, כי הם כפי טבע בני אדם. אבל המשניות האחרות יוחדו לבעל דת במה שהוא בעל דת. אם הראשונה בענין הלמוד והלמידה – "ארבע מדות בתלמידים" וכו', שהיא בשכליות. ואחריה – "ארבע מדות בנותני צדקה" – שהיא במדות התורניות במה שהן תורניות, וכפי מצות הצדקה. ואחריהן הביא משנה אחת כוללת התלמוד והמעשה, והיא – " ארבע מדות בהולכי לבית המדרש", שיש בהם גם כן שתי קצוות אחד – צדיק ואחד – רשע, ושני אמצעיים וכוללת התלמוד והמעשה. ואין פירוש להולכי בית המדרש ההולכים שמה בפועל. כי הנה העושה ואינו הולך, ומי שלא הולך ולא עושה, איך יהיו

[1677] לפי משלי ג, ד.
[1678] בכתוב: "תקפץ".

מכללם. אבל לפי שההולכים לבית המדרש ילכו אם לתכלית הידיעה וחכמת התלמוד, ואם לתכלית המעשה. רוצה לומר – לדעת מה יעשה ישראל, ואיך יקיים את המצוות כמשפטן. לכן אמר שיש "ארבע מדות", רוצה לומר פנות בענין ההליכה לבית המדרש שהוא הכולל עיון ומעשה, כי יש ממנו השלימות העליון שהולך ועושה. רוצה לומר, לומד את התלמוד ועושה המצוות. וכבר נקרא בכתוב הידיעה והלמידה "אשר תמימי דרך ההולכים בתורת יי'" (תהילים קיט, א) – שאמר זה על הלימוד. ואחרי כן הזהיר על העשייה באומרו: אשרי נוצרי עדותיו (שם שם, ב). והקצה הזה ימצא בחסיד שלומד התורה לשמה ומקיים המצות. וכנגדו בקצה ההפכי הוא לא הולך ולא עושה, רוצה לומר, לא הולך ללמוד ולא עושה מצוות, וזהו הרשע הפורק ממנו עול תורה ומצוות.

ואמנם האמצעיים הם: אם ה"הולך ואינו עושה"[1679]. רוצה לומר, שכל התעסקותו הוא בלמוד התורה אבל לא במעשה המצוות. ואין הכונה שאינו עושה מה ששומע שמה, כי זה נקרא רשע. כי אם שאינו מחזר על מעשה המצוות, שעושה עיקרו מתלמוד תורה, וכשתבא מצוה לידו יקיימנה, וזה "שכר הליכה בידו". רוצה לומר, שכר הליכה לבית המדרש ללמוד עם היות שאין לו שכר מעשה המצוות.

והמין השני מהאמצעיים הוא "עושה ואינו הולך". רוצה לומר, שהוא מקיים המצוות אבל אינו עוסק בתלמוד התורה, והאיש אשר כזה – שכר מעשה בידו. כי עם היות שלא יטול עליו שכר תלמוד תורה, הנה שכר מעשה מצוות בידו. וידוע שהשלמות כולו הוא בהתחבר שניהם אחד התלמוד והמעשה, כי הם כהתחבר הנשמה עם הגוף. ועליו אמר אדוננו משה (דברים ד, א): "ועתה ישראל שמע אל החוקים[1680] ואל המשפטים אשר אנכי מלמד אתכם לעשות". כי הזהיר ראשונה על התלמוד ואחר כך על המעשה, לפי שהתלמוד מביא לידי המעשה.

והרמב"ם כתב בפירושו לזאת המשנה, מי הוא שראוי שיקרא 'בור' – שהוא אשר בו לא מדות ולא דעות. ומי הוא שיקרא 'עם הארץ' – שהוא היודע בטוב ההנהגה המדינית ומשולל מהתורה. ומי הוא שראוי שיקרא 'חסיד' – שהוא מי שיתקבצו בו המדות והדעות בשלימותם. ומי ראוי שיקרא 'גולם' – שהוא אשר התחיל בקנין השכליות ומדות ולא נשלם בהם. ומי הראוי ליקרא 'רשע' – שהוא המשולל מהדעות והמדות, ויש ממנו מדרגות, כי אם מזיק לבני אדם יקרא – 'רשע רע'. ואם הוא כולל פחיתות המדות והוא

[1679] המין הראשון.
[1680] בכתוב: "החקים".

היודע במושכלות יקרא – 'רשע ערום'. וכן החכם כשיקבץ פחיתות המדות יקרא 'חכם להרע'. יעויין בדבריו.

משנה טו

אחרי שזכר במשנה של מעלה מדות הולכי לבית המדרש, ראה במשנה הזאת לתת כללים מתכונות האנשים בענין הלמוד. ואין ספק שיש למשנתינו זו יחס גדול עם משנת ארבע מדות בתלמידים ושהיה ראוי להיותה בצדה. אבל לפי שענין המשנה ההיא היתה לבד בענין הקיבוץ, רוצה לומר ההבנה והזכירה, והוצרך לחבר אחריה בענין המעשה משנת ארבע מדות בנותני צדקה, ואחריהן להביא משנה אחת כוללת תלמוד ומעשה. והיא: "ארבע מדות בהולכי בית המדרש". לכן הניח המשנה הזאת לזה המקום, שאין ענינה בקיבול ובזכירה כי אם בכוח הבורר שבאדם שבו יבדיל בין הרע, ובין הטוב ובין הצודק מהבלתי צודק. לכן אמר: "ארבע מדות ביושבים לפני חכמים", רוצה לומר – ללמוד ולקבל מהם.

האחד – היא "ספוג שסופג את הכל". רוצה לומר, שמקבל כל מה ששומע ושומר אותו, והיה כצדיק כרשע כדעת המשובש כדעת הצודק. וימצא זה ברוחב הלב וזכרן מאד שאין לו כוח הבורר לברור קצת הענינים הנבונים והאמתיים. ונראה שעל זה אמרו חכמינו זכרונם לברכה בפרק הפועל (בבא מציעא פה, ע"א): רבי זירא יתיב ארבעין תעניתא דלישכחא מיניה תלמוד בבלי. כלומר הדברים שיש שם מפלפולי הסברות המשובשות וההויות שעשו לברור האמת מהשקר. כי לא תברר האמת כי אם בהפכו, והיה ירא מאד פן ישארו בשכלו הענינים ההם והתפלל שישכחם, כדי שיהא תלמודו קיים סולת נקייה[1681]. ועליו התפלל דוד באומרו (תהילים קיט, יא): "בלבי צפנתי אמרתך למען לא אחטא לך". רוצה לומר, שהיה לוקח אמרתו המוסכם והמאומת למען לא יחטא בשבוש הסברות. ועל זה אמר התנא: "ספוג שהוא סופג את הכל". כי ספוג הוא צמר הים ויש לה בלשון ערבי שני שמות – אספונגה וגאפאפה. וענינו שיש לו חלק לקבל במהרה כל מה שישמע ולהחזיק תמיד.

והמדה האחרת – היא כ"משפך". שכל מה שמכניס בזה מבלי עכוב מוציא בזה מבלי עכוב – הטוב והרע. ומשפך הוא הכלי שמריקין בו המשקין מכלי אל כלי, קורין לו בלעז – אינבוד. והשני מדות האלה אין להם כוח הבורר כלל, כי שניהם ישתתפו בקלות ומהירות הקבול לכל הדברים ויתחלפו, שיהיה אחד מהם שומר את כולם, והאחר שופך את כולם מבלי שיברר זה מזה כלל.

[1681] לפי קידושין עא, ע"ב.

האמנם המדה השלישית – היא כ"משמרת". שהוא כלי מנוקב נקבים דקים, שמפני זה כשמשלכין שמה העסים יוצא דרך אותם הנקבים היין הזך לדקותו, ומלקטת ומשמרת השמרים שמפני גסותם לא יוכלו לעבור דרך אותם נקבים. וכזה ימצא באדם רוע הבורר שיברור בדעות הגסות ויצאו ממנו הדעות המחודדות, לפי שמפני דקותם וחדודם לא יסבול אותם דעתו. גם כי להיותו עקש ופתלתול[1682] ויזכור הדעות המשובשות, כדי לקנטר ולא האמתיות המוסכמות. ועל זה נאמר (משלי כח, ה) "אנשי רע לא יבינו משפט", כי לא אמר לא יעשו משפט אבל "לא יבינו", לפי שלרשעתם לא יבינו כי אם הדעות המשובשות.

והמדה הרביעית – היא כ"נפה". והיא כברה המוציאה ומבררת את הקמח. וכבר זכרו בתלמוד הנפה שהיו מנפים בה את המנחות. ועניינה שלימות כוח הבורר וטובו שמוציא העפר והאבק הדק שאין בו ממשות בנקביה וישאר בה הסולת הנקייה. כן האדם בשלימות כוחו זה ישליך מעצמו הדעות המשובשות ויחזיק לבד באמת המוסכם והוא הנקרא: גמיר וסביר[1683]. ובאבות דרבי נתן קראוהו: גמר וכלי זיין בידו.

וכפי דרך המשנה הזאת ה"ספוג שהוא סופג את הכל", או ה"משפך" שמוציא את הכל, שהם המדות היותר פחותות בברירת האמת. הלא המה המדות היותר משובחות שבתלמידים. כי הממהר לשמוע וקשה לאבד שייחס שמה אל החכם, הוא ענין 'הספוג' אשר בכאן. והממהר לשמוע וממהר לאבד שזכרו שם הוא ה'משפך' אשר בכאן. הנה אם כן לא ימצא שלימות בבחינת הכוח הבורר כי אם בנפה שמוציאה את הקמח. והאבק הדק שאינו מועיל לשום דבר בדקותו וקולטת את הסולת הנקייה אשר יאכל לכל נפש[1684]. ועם היות התחלת הדבר הזה טבעית, אין ספק שעיקרו בהרגל. כי כאשר האדם ישנה משנתו המוסכמת והמאומתת פעמים רבות ויעזוב שאר הקושיות והפלפולים, אין ספק שתלמודו יתקיים בידו. ולכן אמרו חכמנו זכרונם לברכה (פסחים עב, ע"א): "תנא מניה ארבעין זמנין ודמי... כמאן דמנחא בכיסיה". ואמרו גם כן (חגיגה ט, ע"ב): אינו דומה מי ששונה למי ששונה מאה ואחד. ואף על פי, שאמרו במקום אחר (מגילה ו, ע"ב): אוקומי גירסא סייעתא דשמיא היא, כבר ביארו שהוא על דרך – "בא לטהר

[1682] לפי דברים לב, ה.

[1683] גמיר וסביר הרי הוא תלמיד חכם ולא סתם תלמיד חכם, וכלשון המאירי: "שכבר למד בכדי צורכו, ושיש לו חריפות ודעת צלול ופלפול מיושר להבחין בין הדברים ולהביאם במצרף, והוא הנקרא כאן (סנהדרין ה, ע"א) – גמירנא וסבירנא".

[1684] לפי שמות יב, טז.

מסייעין אותו" (יומא לח, ע"ב). ולכן הזהירה התורה (שמות כג, ז) "מדבר שקר תרחק", ואמר (דברים ד, ט): "ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים".

משנה טז

(**טז-יז**) **לפי** שהיושבים לפני החכמים בתלמוד התורה פעמים יסכימו בדעותיהם ותהיה ביניהם אהבה והסכמה והתאחדות, וכמו שאמר רבי מאיר[1685]: "נקרא רע אהוב אוהב את המקום ואוהב את הבריות". ופעמים יהיה ביניהם מחלוקת מצד חלוף[1686] מדותיהם וחלקיהם במעלות השכליות. לכן נסמכו המשניות האלו מאהבה והמחלוקת אחרי משנת היושבים לפני חכמים. כי בסיבת התחלפותם בהיות האחד סופג והאחר משפך או משמרת ונפה, יתחייב ביניהם האהבה אצל הדומים או המחלוקת בין המתנגדים.

והנה ה'אהבה' חקר עליה החוקר[1687] מספר המדות, וזכר שם ממנה שלושה מינים. אהבת הערב; אהבת המועיל ואהבת הטוב. כי הערב הוא – תכלית גשמי וחומרי יתחייב ממנו האהבה כאהבת האדם את האשה, או את המאכל והמשתה הטוב. ואהבת המועיל היא – האהבה התלויה בתועלת הממון והכבוד, כאהבת העבד אל האדון והעני אל העשיר. אמנם אהבת הטוב היא האהבה שהיא בעבור השלימות והטוב, כי הטוב והשלימות וההצלחה הם שמות נרדפים.

האמנם חכמינו הקדושים לא עשו באהבה כי אם שני חלוקים[1688] בלבד. לפי שראו שפעולות האנשים כפי הרכבתם יתחלקו לשני מינים. האחד – ימשך אל צורתם והם הדברים אשר יפנו בהם אל התכלית האמתי והטוב. והמין השני – הוא אשר ימשך אל חומרם ובזה יוכללו – הערב והמועיל. ולכן היו בגן האלהים[1689] עץ החיים ועץ הדעת טוב ורע. כי היה עץ החיים מכוון להשגת החיים האמתיים הרוחניים שהם הטוב וההצלחה האחרונה. ועץ הדעת טוב ורע היה במפורסמות אשר בכללם הערב והמועיל, וכל שאר הדברים המדומים. ואל שני המינים האלה כוונה המשנה באומרה: "כל אהבה שהיא תלויה בדבר" וכו'. כי האהבה התלויה בדבר היא המכוונת לדבר אחר, כאילו האהבה היא כלי להשיג את הערב או המועיל ההוא. ולהיותם דברים חומריים יהיה הדבר מסופק באהבה אם תועיל להשגתם אם לאו, והוא אומרו: "כל אהבה שהיא תלויה בדבר". רוצה לומר תלויה ועומדת ומסופקת בדבר זולתה שזה אי איפשר שיפול, כי אם

[1685] להלן פרק ו' משנה א'.
[1686] שוני.
[1687] אריסטו.
[1688] אהבה התלויה בדבר ואהבה שאינה תלוי בדבר.
[1689] לפי יחזקאל כח, יג.

באהבת הדברים החומריים ערב או מועיל, כי אז היא תלויה בהשגת אותו דבר ובהבטלו – בטלה האהבה, כי בסור הסיבה תסור המסובב.

אמנם אהבת הטוב והשלמות, לפי שהיא מתחייבת מהשכל ובבחינת הצורה אינה תלויה בדבר. כי היא אינה מסופקת ותלוייה בהשגת דבר זולתה, אבל היא מדובקת בטבע השלימות והמדע האמתי, וזה דבר בלתי משתנה. ולכך האהבה ההיא אינה בטלה לעולם, כי הדברים השכליים הם קיימים בעצמם ובלתי משתנים והחומריים אינם כן, כי הם משתנים במה שהם שמשתנים. וכמאמר שלמה (משלי יב, יט): "שפת אמת תכון לעד ועד ארגיעה לשון שקר".

ועם היות מיני האהבה ה"תלויה בדבר" רבים, הנה התנא לא עשה משל בזה כי אם מאהבת אמנון ותמר. אם מפני שאהבת הנשים היא חזקה מכל מיני האהבות הגשמיות, וכמאמר דוד על יהונתן (שמואל ב' א, כו) "נפלאתה אהבתך לי מאהבת נשים". ואם מפני שהיו אמנון ותמר אחים, והיתה ביניהם אהבה חזקה כפי הטבע, ועם כל זה מפני שהיתה תלויה בדבר גשמי שהוא אותו זיווג המגונה – בטלה האהבה. ועשה משל לאהבת הטוב והשלימות מצד עצמו מיהונתן ודוד, שעם שנתפרסם שדוד ימלוך והיתה המלכתו ליהונתן לבושת וגם לחרפה, הנה עם כל זה להיות אהבת יהונתן את דוד אהבת המעלה והשלימות – לא נתבטלה. והוא מה שאמר הכתוב (שמואל א' יח, א) שמה בתחלת ספורי דוד ושאול "ונפש יהונתן נקשרה בנפש דוד" כי אהבת נפשו אהבו. רוצה לומר, שהיתה אהבתו אותו אהבה אמתית כפי הנפש והצורה לא כפי הגוף והמועיל או הערב.

וזכר זה בכאן להגיד, שכן ראוי שתהיה אהבת החכמים אלו לאלו מצד השלימות והטוב. ואף על פי שיהיה האחד כספוג והאחר כמשפך, יאהבו זה את זה בבחינת הטוב, והתורה והשם יתברך אשר נתנה. כי התורה היא קושרת ומדבקת הנפרדים. וגם כן כיון בזה שיהיה אהבת האדם לבוראו לא תלוייה בדבר כדי שיעשירהו ויכבדהו, אבל אהבה לשמה. הלא ראית מאמר השטן (איוב א, ט): "החנם ירא איוב אלהים הלא אתה סכת[1690] בעדו". רוצה לומר, שלא היתה עבודתו שלימה להיות תלויה בדבר. ולכן זכרה התורה (דברים ו, ה) ענין האהבה בשם יתברך "ואהבת את יי' אלהיך", ואמר בריע (ויקרא יט, יח): "ואהבת לרעך כמוך". רוצה לומר, שלא יהיה אהבתו אותם מפני תועלת העריבות כי אם לתכלית הטוב כמו שיאהב לעצמו.

[1690] בכתוב: "שכת".

ויכלול בזה גם כן, שכאשר יתחלפו[1691] הדעות בין חכמים ויבואו לידי מחלוקת, לא יהיה מחלוקתם לקנטר ולא להתגבר זה על זה כי אם לשום שמים. רוצה לומר, להוציא האמת לאור ולגלות מצפוני הדברים אשר יודעו מתוך המשא והמתן אשר במחלוקתם. האמנם ראוי לעיין, כי מאחר שכל בעלי מחלוקת אפילו שיהיה לשום שמים מאמריהם סותרים זה לזה ויחלקו בין האמת והשקר, הנה יתחייב שאם אחד מהם דעתו אמת הדעת האחר יהיה כוזב, ואיך יאמר ששום מחלוקת יתקיים? שהרי לא יתקיים כי אם אחת משתי הדעות החלוקות. אבל המחלוקת שהוא כולל שתי הדעות אי איפשר שיתקיים כולו.

ועוד שמה הפרש אם כן בין מחלוקת הלל ושמאי למחלוקת קרח ועדתו, אחרי שהכת האחת בשתי המחלוקות כוזבת תמיד. אבל ענין זה שמחלוקת הלל ושמאי שניהן היו מודים בעיקר המצוה והעבודה לשמים, אלא שחולקין בענין הגעתה ואופני עשייתה. והנה אם כן התכלית הטוב ההוא שהמה מסכימים עליו הוא האמת המשותף המקיים דברי שניהם. וזה היה סיבה לשיזכרו שניהם בשווה בכל מקום ונושאים ונותנים עליהם, מאי טעמא דבית שמאי מאי טעמא דבית הלל וכדומה. וכמו שאמר על חכמי התלמוד (חגיגה ג, ע"ב) וכתותיהם הללו מטהרין והללו מטמאין הללו פוסלין והללו מכשירין. ואלו ואלו דברי אלהים חיים[1692].

אמנם מחלוקתו של קרח לא היה לשום שמים אדרבה כוונו למרות עיני כבודו[1693]. לפי שהן היו כופרין בהשגחת השם יתברך ובנבואתו, ולא היה בדבריהם דבר אמת כלל, לא בפרטי המעשים ואופנם, ולא בתכליתם ועיקרם, ולזה קראוהו – מחלוקת שלא לשום שמים. ולזה אין סופו להתקיים, לפי שהשקר המוחלט הוא הרע הגמור והוא נפסד מפאת עצמו. ולכן רגזה הארץ מתחת[1695] "ואבדו[1694] מתוך הקהל" (במדבר טז, לג). ולפי שאי איפשר לכלול את משה רבינו עליו השלום בכלל מאמר כל מחלוקת שאינה לשום שמים, כמו שיוכללו הלל ושמאי במחלוקת שהוא לשום שמים, לזה לא נזכר כאן שם משה רק מחלוקת קרח ועדתו. גם שהחולק על רבו לא יחשב רבו כחולק עליו, פן ישווה לו גם הוא.

והמאירי כתב שהמחלוקת הוא במשיב על דברי חבירו, אם שהוא סותר מאמרו או חולק עליו באופן אחר. ואמר התנא שזה המחלוקת, רוצה לומר מהמשיב כשיהיה לשום

[1691] ישתנו.
[1692] לפי ירמיה כג, לו
[1693] לפי ישעיה ג, ח.
[1694] בכתוב: "ויאבדו".
[1695] לפי משלי ל, כא.

שמים. רוצה לומר, להשגת האמת ולהכיר הענין סופה להתקיים, כלומר שדבריו ודעתו בתשובתו יתקיימו. אמנם כשהיתה תשובתו על דרך הנתוח והקנטור לא יתקיים והכל עולה לענין אחד.

והרב מתתיה כתב, שלכן זכר במחלוקת לשום שמים הלל ושמאי ולא אמר ובית הלל ובית שמאי. כי הם חלקו בהרבה מקומות. ואמרו עליהם חכמינו זכרונם לברכה שלא שמשו כל צורכם והיו ביניהם לפעמים עצומים ונצוחיים כדאיתא בפרק האיש מקדש (קידושין נב, ע"ב): אל יכנסו תלמידי מאיר לכאן שהם קנטרנין ולא ללמוד תורה הם באים.

האמנם הלל ושמאי לא נחלקו אלא בשלושה דברים, כדאיתא בפרק קמא דשבת (דף טו, ע"א), וגם בהם לשום שמים. ואמרו: "סופה להתקיים", אין ענינו שיתקימו שתי דעות המחלוקת שזה אי איפשר, אבל מפני שהיה המחלוקת לשום שמים להוציא הדין לאמתו ולהעמיד חוקי האלהים[1696] ותורותיו על תלם, לכן אמר: "סופה להתקיים". רוצה לומר, שסוף המחלוקת ההוא ותכליתו שהיה כדי שלאמת יצא משפט[1697] יתקיים ובאמצעיתו יודע האמת על בריו.

משנה יח

בעבור שזכר במשנה הקודמת שהמחלוקת שהיא לשום שמים סופה להתקיים, וההפך בהפך, הביא עליו ראיה ממשה רבינו עליו השלום ומירבעם בן נבט. כי הנה משה רבינו עליו השלום הוכיח לישראל פעמים רבות, והיה לו מחלוקת עמהם להוכיחם וליסרם והם עמו, כמו שתראה ממשה בפרשת בחוקותי, ובפרשת נצבים, ובפרשת האזינו. ומהם גם כן "וירב העם עם משה" עד שהוא אמר: "עוד מעט וסקלוני[1698]" (שמות יז, ב-ד). "וידבר העם באלהים ובמשה" (במדבר כא, ה) עד שהוא אמר להם במי מריבה "שמעו נא המורים[1699]" (שם כ, י). ועם כל המחלוקות האלה לפי שהיתה כוונתו לשום שמים, ולזכות את הרבים כרועה נאמן[1700]. לכן לא תמצא שנמשך מדבריו שום חטא והזק לאדם כלל. כי בהיות המחלוקת לתכלית טוב היה הברוך הוא מקיימו בידו ולא יאונה לצדיק כל און[1701], והוא אומרו כאן "אין חטא בא על ידו". לא אמר אינו חוטא, כי החטא הוא בבחירת האדם, אבל אמר: "אין חטא בא על ידו", שלא נכשל אדם באמרי

[1696] לפי שמות יח, טז.
[1697] לפי חבקוק א, ד.
[1698] בכתוב: "וסקלני".
[1699] בכתוב: "מרים".
[1700] לפי אסתר רבה פ' ז'; זהר שמות כא, ע"א. ועוד.
[1701] לפי משלי יב, כא.

פיו ולא יצא לתרבות רעה[1702] מתוך דבריו. אבל תמיד זכה וזכה את הרבים, כי לא די שלא אירע תקלת חטא על ידו לשום אדם, אבל גם היו דבריו מזכים את הרבים, ומוסרו מועיל ומצמיח שלימות בלב בני האדם. ולכן היה מהראוי שזכות הרבים יהיה תלוי בו, כי מאחר שהוא היה סיבת אותו זכות ראוי הוא שיטול עליו שכר. והביא ראיה על זה ממה שאמרה תורה עליו (דברים לג, כא) "צדקת יי' עשה ומשפטיו עם ישראל". רוצה לומר הצדקה הראויה לעשות לשם יי' – עשה תמיד, עם היות שמשמפטיו ומוסריו ותוכחותיו ומחלוקותיו היו תמיד עם ישראל.

וכבר ידעת שהמחלוקת והתוכחות יקרא – משפט כמו שאמר ירמיה (ירמיה יב, א): "אך משפטים אדבר אותך", ונאמר בצדקיהו (מלכים ב' כה, ו) "ויתפשו את המלך ויעלו אותו למלך בבל רבלתה וידברו אותו[1703] משפט".

ובתלמוד יומא (דף פז, ע"א) פירשו: כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו, שהקב"ה גומלו בכך שלא יהיו תלמידיו בגן עדן והוא בגיהנם, כדכתיב (תהילים טז, י): "כי לא תעזוב[1704] נפשי לשאול לא תתן חסדך לראות שחת". ומה ענין שהחסיד יראה ה"שחת", אלא שמפני חסידותו אין הקב"ה מניח שתבא עבירה לאחרים על ידו, כדי שלא יתחייב לראות ה'שחת' שהוא גיהנם.

אמנם ירבעם מלבד מה שחטא בעצמו החטיא את הרבים, כי הוא במחלוקתו עם רחבעם בן שלמה כאשר הומלך על ישראל, כדי שהעם לא יעלה לירושלים ולא ישוב לבית דוד, עשה עגלי הזהב וחטא בהם והחטיא את ישראל. ונמשך מזה ש"אין מספיקין בידו לעשות תשובה" לא אמר מונעין, כי הקב"ה לא ימנע טוב מבעליו, אבל אמר: "אין מספיקין". וכנוי 'מספיקין' אומר אני שחוזר אל הרבים אשר זכר. רוצה לומר, שירבעם הכיר אמתת אמונת השם יתברך מתוך הנסים והנפלאות אשר ראה שעשה לפניו איש האלהים אשר בא מיהודה[1705], ושנענשו במיתתו של אותו נביא. ממה שאמר לאשתו אחיה השלוני וממיתת בנו, ושאר הדברים אשר ראה[1706]. ואולי אם היה ירבעם לבדו חוטא שהיה שב בתשובה, אבל מלכותו היתה לו לרעתו. כי בעבור החזיקו בו החטיא

[1702] לפי חגיגה טז, ע"ב, ועוד.
[1703] בכתוב : "אתו".
[1704] בכתוב: "לעזב".
[1705] עדו הנביא (רש"י).
[1706] אחיה השילוני ניבא שתי נבואות לירבעם בן נבט. הראשונה – שעה שירבעם שהה בעת ההיא לבדו בשדה, ואחיה היה לבוש שמלה חדשה קרע זה את שמלתו ל-12 קרעים, ונתן לירבעם עשרה (קרעים) לאות, כי אחרי מות שלמה ימלוך על עשרה שבטים [מלכים א' יא, כט-לב]. השנית – ניבא שכאשר חלה בנו הבכור של ירבעם שלחה את אשתו לשאול את פי אחיה מה יהא גורל בנו וזה ניבא – כי בנו ימות, ומביתו לא ישאר שריד ופליט הואיל ועשה את הרע בעיני ה' ויתעה את העם (מלכים א' יד, א-יב).

את הרבים, והעביד את כל שבטי ישראל אשר במלכותו לעבודה זרה, ובהיות כל מלכותו עובדי עבודה זרה תלמידיו ומעשה ידיו – לא היו מספיקין בידו לעשות תשובה, כי לא יוכל. ולכן היה מהמשפט האלהי שחטא הרבים תלוי בו ונענש עליהם בגיהנם, וכמו שנאמר בעונש ביתו וזרעו "על חטאת[1707] ירבעם אשר חטא ואשר החטיא את ישראל" (מלכים א' טו, ל). כי גם כן נענש על אשר החטיא כמו על אשר חטא בעצמו. זהו אמרם: "כל המחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה".

ופירשו[1708] גם כן, שלא יהא הוא יורש גן עדן ותלמידיו בגיהנם וכתוב (משלי כח, יז): "אדם עשוק[1709] בדם נפש עד בור ינוס ואל יתמכו בו". וכפי זה הפירוש לא נאמר שהצור תמים פעלו[1710] מנע ממנו התשובה, ולא החטא מהמזכה את הרבים, לפי שהם דברים נמשכים מפעולותיהם כמו שפירשתי. והיה ענין – "אין חטא בא על ידו" – נכלל בזכה וזכה את הרבים. וכן ענין – "אין מספיקין בידו" – נכלל בחטא הרבים תלוי בו, שהוא הדבר הנמשך מהיותו מחטיא ובלתי שב בתשובה.

משנה יט

בעבור שלמעלה במשנת ד' מדות ביושבין לפני תלמידי חכמים, זכר חלופיהם בענין ברירת החכמה והדעות, והביא אחריהם שאר המשניות להזהירם על אהבתם והסכמתם ועל מחלוקותיהם שתהיה תמיד לשום שמים, וכמו שהוכיחו מענין משה וירבעם, דבר עוד מענין התלמידים היושבים לפני חכמים לא בידיעותיהם וחכמתם כי אם במדותיהם. וקרא תלמיד על האוחז דרך אדם אחר ומתנהג על פי מדותיו ולומד ממעשיו, ועשה בזה שני ראשים. אחד היה – אברהם נביא ליי' וראשון לנביאי עמו שהיה מוכתר במדות משובחות. והראש האחר היה – בלעם שהוא גם כן היה נביא לגוים והראשון מאשר נבאו לאומות, כמו שזכרו חכמינו זכרונם לברכה[1711], והיה מלא חסרונות. והיה כוח המאמר הזה שהתלמיד החשוב במדותיו ההולך בדרכי יי' הוא מתלמידיו של אברהם אבינו, כיון שהוא מתנהג במדותיו ולומד ממעשיו. והתלמיד המושחת במדותיו אף על פי שיהיה מבני ישראל, הנה אינו מתלמידיו של אברהם כיון שאינו נוהג על פי מדותיו, אבל הוא מתלמידיו של בלעם, כיון שלמד מדרכיו ומדותיו ומתנהג בהם.

[1707] בכתוב: "חטאות".
[1708] יומא פז, ע"א.
[1709] בכתוב: "עשק".
[1710] לפי דברים לב, ד.
[1711] ראה: ספרי דברים שנז, י; תנחומא בלק, א.

והנה רשם בזה ג' דברים שהם סוגי המדות ותאר. האחת – בעין. והב' – ברוח. והג' – בנפש. והרמב"ם פירש עין טובה – ההסתפקות. ונפש שפלה – הזהירות. ורוח נמוכה – הענוה היתירה. והג' שכנגדן – עין רעה הוא – החריצות לקנות הממון. ורוח גבוהה היא – הגאוה. ונפש רחבה היא – רוב התאוה.

ונראה לי שהם מסכימים לאותם ג' שזכר רבי אלעזר הקפר, שהם: "הקנאה והתאוה והכבוד". כי הנה עין רעה הוא – הקנאה שעינו רעה בשל אחרים ומקנא בהם, וזה נופל בענין הממונות עד שמפני זה יבא לידי חמדה וגזל וגניבה ואונאה, וכל העבודות התלוים בקנין הממון. ונפש רחבה היא כמו שזכר הרב – רוב התאוה ושטיפתה ותפול בכל התאוות הגשמיות מהמאכלות והעריות ושאר הדברים האסורים. ורוח גבוהה הוא הכבוד בהיות האדם בעל גאה וגאון ודרך רע[1712], עד שמפני זה יבא לקלל חבירו לבזותו ולהתכבד בקלונו. הנה אם כן שלושת המדות שנזכרו בבלעם הרשע שהם עין רעה, ונפש רחבה, ורוח גבוהה הן הנה – "הקנאה והתאוה והכבוד". ותאר הנפש בלשון רחבה לדמיון רוב תאותה ושטיפתה על דרך "וגם הנפש לא תמלא" (קהלת ו, ז). ויוכללו אם כן בג' אלה כל העוונות והמדות הרעות שאסרה תורה, לפי ש"הקנאה והתאוה והכבוד" – כוללים אותם איש לא נעדר[1713].

ואמנם באברהם אבינו נמצא ההסתפקות בשלושתם. ויצא מזה שהיה אברהם אבינו מוכתר בכל המדות השלמות, ובלעם הרשע היה כלול בכל החסרונות. כי שלושה המה סוגים עליונים ומאלה נפלו השאר כולם. וכבר נמצאו בסיפורי אברהם זכרון המדות האלה שלושתם. אם עין טובה מבלי חמדת הממונות – התבאר מאשר בנצחו את המלכים כשאמר מלך סדום (בראשית יד, כא-כג): "תן לי הנפש והרכוש[1714] קח לך", השיבו עליו השלום: "הרימותי[1716] ידי אל יי' אל עליון קונה[1715] שמים וארץ אם מחוט ועד שרוך נעל ואם אקח מכל אשר לך ולא תאמר אני העשרתי את אברם".

ופירוש הכתובים וגזרתם הוא כך אצלי: שהנדיב והמעולה כמו שזכר הפילוסוף, הוא מי שיקבל ממי שראוי ולא ממני שאינו ראוי. ולכן אמר אברהם שהוא יקבל מהשם יתברך החסד והטובה אשר יעשה עמו, וזה: "הרימותי ידי אל יי'", לפי שהוא "אל עליון", והוא "קונה שמים וארץ" ולמעלתו ארים ידי לקבל ממנו. אבל אתה מלך סדום אין ראוי

[1712] לפי משלי ח, יג.
[1713] לפי ישעיה מ, כו.
[1714] בכתוב: "והרכש".
[1715] בכתוב: "קנה".
[1716] בכתוב: "הרימתי"

לקבל ממך, כדי שלא תתפאר היום או מחר שעושרי וכבודי היה מאתך ואינו כן, כי הוא מ"אל עליון קונה שמים וארץ". וזהו אומרו (שם): "אם מחוט ועד שרוך נעל ואם אקח מכל אשר לך", שגזירת המאמר הוא: "ולא תאמר אני העשרתי את אברם" (שם) שנאמר בתמיהה. רוצה לומר "אם מחוט ועד שרוך נעל" – אקח מכל אשר לך, האם לא תאמר היום או למחר "אני העשרתי את אברם"? באמת תאמר כן. ואין ספק שהיה יכול בהתר ללקחו, כיון שהצילו מיד המלכים שלקחוהו. ואמרו חכמינו זכרונם לברכה (סנהדרין צד, ע"ב) שהיה חזקיהו חושש מליקח שלל סנחריב, מפני שהיה מעורב בו שלל העשרה שבטים, ואמר לו הנביא (ישעיה לג, ד): "ואוסף[1717] שללכם אסף החסיל", שהיה מותר אליו וזוכה בו מן ההפקר, לפי שנתייאשו ממנו הבעלים כל שכן, שהמלכים עצמם אמרו לאברהם (בראשית יד, כא) "והרכוש[1718] קח לך". אבל היתה עינו עין טובה בלתי נוטה אל חמדת הממונות.

ואמנם "נפש שפלה". רוצה לומר, בלתי מתפרצת בתאוות הגופיות, התבאר באומרו לשרה ביום בואו מצרימה (בראשית יב, יא): "הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את", ובא בפירוש[1719] שלא הסתכל בצורתה הסתכלות שלימה רק ביום ההוא, וזהו תכלית כבישת היצר והתאוה. וכן אומרו לשרה על הגר אחרי שכבר לקחה ונתעברה ממנו (שם טז, ו): "הנה שפחתך בידך עשי לה הטוב בעיניך", לפי שלא היה לו עמה תאות תענוג כלל ולא נתקרב אליה כי אם לבקש זרע אנשים[1720]. וכל זה מורה על היותו כובש את יצרו ותאותו. והנה נקראת במשנה המדה הזאת – "נפש שפלה", לפי שחפצו של אדם ותאותו נקראת 'נפש' כאומרו (דברים יב, טו): "בכל אות נפשך"; "ובכל אשר תשאלך נפשך" (שם יד, כו); "מה תאמר נפשך ואעשה לך" (שמואל א' כ, ד). וכאילו אמר שנפשו התאונית היתה שפלה, לפי שהיתה דעתו גוברת עליה ותשפילנה תשפילה עד עפר.

ואמנם כנגד הגאוה ובקשת הכבוד המדומה אמר שהיתה רוחו נמוכה. כי כוח הדמיון שממנו הגאוה נקרא 'רוח', כאומרו (יחזקאל כ, לב): "והעולה[1721] על רוחכם". ואמר שהיתה נמוכה, כי היה קטן בעיניו ומך בערכו בלתי מתגאה. וכבר העידה התורה (בראשית יח, ב-כז) על זה אם כשראה "שלשה אנשים נצבים עליו", שדבר אליהם בענותנות רב "כי על כן עברתם על עבדכם". והיה משרת אותם כעבד לפני רבו[1722],

[1717] בכתוב: "ואסף".
[1718] בכתוב: "והרכש".
[1719] רש"י עפ"י מדרש אגדה.
[1720] לפי שמואל א' א, יא.
[1721] בכתוב: "והעלה".
[1722] לפי אגרת הרמב"ן.

שנאמר: "והוא עומד[1723] עליהם", והיה זה בהיותו בלתי מכיר שהיו מלאכים. וכן בדברו על ענין סדום "ואנכי עפר ואפר" לרוב ענותנותו. הנה אם כן העידה התורה על שלמות מדותיו כולם.

אמנם בלעם היה בהפך שהיה לו – עין רעה הקנאה, והחמדה לממונות, עד שנשכר לקלל את ישראל, שנאמר (דברים כג, ה): "ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור". והוא גם הוא אמר (במדבר כב, יח): "אם יתן לי בלק מלא ביתו כסף וזהב", כי בזה היה נותן עינו תמיד. היה לו גם 'נפש רחבה', רוצה לומר תאוה רחבה בלתי מספקת שלא היתה מתמלאת מדבר, כי תמיד היתה נפשו ריקה ומוכנת ברוחבה לקבל המותרות. והתבאר זה ממה שיעץ למלך מדין להזנות את נשי עמו וכל יועץ בליעל[1724] יועץ כפי דרכו, וכפי טבעו. וכמאמר שלמה (משלי כז, כא): "מצרף לכסף וכור לזהב ואיש לפי מהללו", שפירושו שהדבר אשר בו יצורף האיש לדעת טבעו ותכונתו הוא, כפי מה שהוא מהלל ומשבח, כי בלי ספק הוא הישר בעיניו ורחמיו על כל מעשיו[1725]. וחכמינו זכרונם לברכה (סנהדרין קה, ע"א) אמרו שבועל אתונו היה. והיה לו גם כן 'רוח גבוהה' תראה זה מאומרו לשלוחי בלק (במדבר כב, יג): "מאין יי' לתתי להלוך[1726] עמכם", עד שהוצרך בלק לשלוח שרים רבים ונכבדים והוא עצמו היה מתפאר: "נאם שומע אמרי אל ויודע דעת עליון"[1727] (שם כד, טז), לפי שהיה בעל גאוה.

הנה אם כן היה כולל החסרונות כולם. ולכן התלמידים המתנהגים בדרכים האלו – הם מתלמידי בלעם. אבל יראי יי' וחושבי שמו – הם מתלמידיו של אברהם אבינו. וביארה המשנה מה ביניהם, רוצה לומר לענין השכר.

ואמר שתלמידי אברהם אבינו, השלמים במדותיהם אוכלין פירות מעשיהם הטובים בעולם הזה, והקרן קיימת להם לעולם הבא ששם המנוחה והנחלה באמת, וזה אומרו: "נוחלין". והביא עליו ראיה ממאמר שלמה (משלי ח, כא): "להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא"[1728]. כי הנה אמר "יש" על טובות העולם הזה שיתן השם יתברך לאוהביו ושומרי מצוותיו, דבר מה הכרחי שמורה עליו לשון "יש", לפי שהם מסתפקים בהכרחי. ואמנם בעולם הזה "יש" שכרם מרובה, והוא אומרו: "ואוצרותיהם אמלא". ויש מפרשים "להנחיל אוהבי יש" – על העולם הבא, כי הוא המנוחה והנחלה וה"יש"

[1723] בכתוב: "עמד".
[1724] לפי נחום א, יא.
[1725] לפי תהילים קמה, ט.
[1726] בכתוב: "להלך".
[1727] בשינוי כתיב.
[1728] בשינוי כתיב.

והמציאות האמתי, לא טובות העולם הזה שכולם באים אל ההעדר. ועל העולם הזה אמר: "ואוצרותיהם אמלא". כי הנה אוהבי יי' כמו אברהם אוהבו יזכו לשתי השולחנות יחד. **אמנם** תלמידי בלעם יהיו בהפך. כי הם בעולם הבא יורשין גיהנם, ובעולם הזה ימותו בקצרות שנים. והוא אומרו: "ויורדין לבאר שחת", כלומר יורדין מהרה לקבר. כי 'שחת' פעם יאמר על קבר ופעם יאמר על גיהנם. ולכן אמר: "יורשין גיהנם" – על עונש עולם הבא; "ויורדין לבאר שחת" – על הגיהנם. "אנשי דמים ומרמה לא יחצו ימיהם" (תהילים נה, כד) – בעולם הזה, לפי שבלעם היה איש דמים, לפי שהוא גרם מגפה בעוון פעור, והיה בעל מרמה מחשב להרע לו בעל מזמות יקרא[1729]. וכבר בא בפרק חלק (סנהדרין קו, ע"ב) שאמר רבי חנינא דבר תלתין וארבע נהרג בלעם. ולמדו מפסוק זה "לא יחצו ימיהם", ואמר זה מין אחד שמצאו כתוב בפנקסו של בלעם. ואיפשר לומר שבתלמידי אברהם אמר שיזכו לשתי השולחנות בעולם הזה ובעולם הבא. אבל בתלמידי בלעם הרשע אמר שעונשם הוא בעולם הנשמות, כי שמה הם "יורשין גיהנם ויורדין לבאר שחת", שהם שניהם מדרגות העונש הנפשיי, לפי שבעולם הזה עם כל רשעתם, כבר יזכו אל בני חיי ומזוני לפי שבמזלא תליא מילתא[1730].

והמאירי כתב, שפירש "יורש גיהנם" – הוא שיחולו עליו צרות העולם הזה. כי רוב הצרות בכאן יקראו 'גיהנם' דרך העברה, כאמרם זכרונם לברכה (יומא עב, ע"ב): לא תירתו תרתי גיהנם. רוצה לומר בזה ובבא. וכן רצו באומרם זכרונם לברכה מלמד שכנסת ישראל היו יורדין לגיהנם, אלא שנענשו קלמנדרא. רוצה לומר, שירדו בגלות ויבערו באש הצרות והקדוש ברוך הוא מעמידן דור אחר דור כנבואת והסנה איננו אוכל (שמות ג, ב), שבאה למשל זה. ואמנם אמרם אחר כן: "ויורדין לבאר שחת" – הוא רמז לעונש הבא אחר המוות. ומה שכתבתי אני הוא היותר נכון.

משנה כ

מפני שזכר למעלה שצריך האדם להיות מתלמידיו של אברהם אבינו שיהיה לו – "עין טובה ורוח נמוכה ונפש שפלה", אמר בין תימא שכבר יביא הצורך להגעת השלמות האמתי, שיהיה האדם "עז כנמר" – לא בעל "רוח נמוכה ונפש שפלה". "ורץ כצבי" – שהם כפי הנראה הפכיים למדות שזכר למעלה, אבל שיהיה זה לתכלית השלמות והוא "לעשות רצון אביך שבשמים". כי כבר ישתמש האדם בקצת הפחיתות מהכעס והעזות והאכזריות להעניש את הרשעים על כבוד השם, וכמאמר המשורר (תהילים יח, כז):

[1729] לפי משלי כד, ח.
[1730] לפי ברכות כה, ע"א. ועוד.

"ועם עקש תתפל[1731]". אבל בתנאי שיהיה – "רצון אביך שבשמים", כי מזולת זה אין ספק שה"עז פנים" הוא – לגיהנם ו"בוש פנים" הוא – ל"גן עדן". ולפי שהשלמיות האלה הם מושגים באמצעות התורה, ובהיותנו בגלות לא נוכל ללומדה כראוי, בקש מהשם שיבנה עירו בימינו ויתן חלקנו בתורתו, כדי שבה נזכה לכל השלמיות האלה. זהו קשור המאמרים וטעם סמיכותם.

ואמנם מה היתה כוונת יהודה בן תימא ראוי לעיין עליו מאד. כי יקשה ראשונה – למה שבח ה'עזות' שהיא מדה פחותה בעצמה. ואם אמר על ההתגברות לעשות רצון השם, הרי כבר אמר: "וגבור כארי". ושנית – למה ייחס העזות לנמר ולא לארי ולא לדוב, כי אין אחד מהם בוש במעשיו. והג' – למה אמר: "קל כנשר ורץ כצבי" – בהיות שניהם אחד, כי הרץ הוא הקל ברגליו. והד' – אומרו: "וגבור כארי" והגבורה המשובחת באדם היא אשר תהיה, כפי הכעס והטריפה כמו שהוא הענין באריה. ויותר היה ראוי שיאמר וגבור כדוד, או כאחד מגבוריו, או כאחד מן הענקים המפורסמים בגבורה. וכן הקלות היה ראוי ליחסו ולהעריכו אל עשהאל קל ברגליו (שמואל ב' ב, יח) לא לצבי. האם יש פעולות שיאות לאדם השלם לעשותם כדרך בהמיי? הלא כבר כתב הרמב"ם בפרקים שהציע לפירוש המסכתא הזאת, שחיות האדם אינו כחיות הבעל חיים, ולא כוחותיו ככוחותם, ולא יוכללו תחת סוג אחד. וכן יקשה בקלות, לפי שהקלות באדם היא מדה פחותה כמו שאמר[1732]: "שחוק וקלות ראש מרגילין לערוה". ושלמה עליו השלום אמר (משלי כט, כ): "ראית[1734] איש מהיר[1733] בדבריו תקוה לכסיל ממנו". וגם המהירות היא מדה בלתי משובחת והכתוב גנה אותה – "הגוי המר והנמהר" (חבקוק א, ו). וההכם אמר[1735]: "פרי המהירות חרטה", ועבודת השם יתברך ביישוב השכל תעשה לא בקלות ראש ומרוצה ומהירות וטירוף הדעת.

וכבר ידעת שבעל אורח חיים בהקדמת ספרו פירש המשנה הזו וייחס – "עז כנמר" – כנגד המלעיגים על האדם כשידקדק במצוותיו ובתפלתו, וכשיניח ציצית ותפילין ומעשה שאר המצות ואומר שזה נחלק לשלושה. האחד – בענין חוש הראות כשיעצם עיניו מראות ברע, ועליו אמר: "קל כנשר", כי הנשר יטוש בקלות האויר כעין הראות. והב' – "רץ כצבי" שהיא תנועת הרגל. והג' – "גבור כארי" והוא בגבורת הלב. ושעל שלושתם

[1731] בכתוב: "תתפתל".
[1732] לעיל פרק ג'.
[1733] בכתוב : "אץ".
[1734] בכתוב: "חזית".
[1735] רבי שלמה אבן גבירול.

אמר דוד (תהילים קיט, לה-לז): "הדריכני בנתיב מצותיך" – זה הרגל; "העבר עיני מראות שוא" וגו' – זה העין; "הט לבי אל עדותיך" – זה הלב.

והרב מתתיה פירש ארבע אלה שזכר בן תימא – על ארבע כוחות שבאדם המשרתים לכוח השכלי, או מנגדים, או מזיקים אליו. האחד – הוא הכוח הזן שתכליתו לתת תמורת מה שנתך. ולהתמיד המין והמשילו לנמר, לפי שהנמר יש לו תמונות, כמו שאמר (ירמיה יג, כג): "ונמר חברבורותיו[1736]". וכן זה הכוח יש לו שינויים ותמונות רבות. ואמר שישתמש ממנו לעבודת השם לא לתכלית הערב. והב' – הוא כוח ההרגש וענין החושים, והוא אשר המשיל ב"קל כנשר" שלשון נשר הוא מלשון נשרו עליה תחתיה, כי העלה הנופלת כשתיבש, יאמר עליה לשון 'נשירה' – והיא תנועה קלה. ואמר שלא ישתמש ממנה לא בחושים ולא בתנועות כי אם לעבודת השם. והג' – הכוח המדמה ובכללו המשותף שמקבל צורת המוחשיה והעצרם, והמשילו ב"רץ כצבי". כי איננו מהיר התנועה בקלות כהרגש הנמשל בנשר, אבל צריך אל שישקטו ההרגשים וינוחו והוא צביונו של אדם. ואמר שיהיה בזה כל מחשבתו והכנתו לקבל השפע האלהי. והד' – הוא הכוח המתעורר וקראו: "גבור כארי", לפי שיצטרך גבורה עצומה זה כלל דבריו בזה.

ואתה תראה כמה מהחולשה והרפיון בכל אחד מהפירושים האלה, ושאר דברי המפרשים על זה אין ראוי לשום לב אליהם. לכן חשבתי דרכי בפירוש המשנה הזאת מג' דרכים.

הדרך הראשון – הוא ששיער התנא ד' סיבות היותר עצמיות שיביאו האדם להתרחק מהמצוות:

הראשונה – היא מפני הבושה ולשונות בני אדם, אם המלעיגים במקיימי המצוות, ואם חושבים שהאדם מקל עצמו בדקדוק המצוות ועשייתם. הלא תראה מה שאמרה מיכל לדוד כשראתה אותו מפזז ומכרכר בכל עוז לפני ארון האלהים הוכיחתו עליו, ותאמר (שמואל ב' ו, כ-כב): "מה נכבד היום מלך ישראל אשר נגלה לעיני אמהות עבדיו כהגלות נגלות אחד הריקים". לפי שחשבה שלמעלת המלכות לא היה ראוי שישפיל עצמו בענין המצוות כל כך. והוא השיבה: "לפני יי' אשר בחר בי מאביך ומכל ביתו לצוות אותי[1738] לנגיד[1737] על עם יי' על ישראל ושחקתי לפני יי'". רוצה לומר, שכן ראוי

[1736] בכתוב: "חברברתיו".
[1737] בכתוב: "נגיד".
[1738] בכתוב: "לצות אתי".

לעשות בעבודת האל יתברך, כי בערכו האדם שפל ונבזה ואין לו הוד מלכות[1739]. והוא אומרו: "ונקלותי[1740] עוד מזאת והייתי שפל בעיני". אמנם הכבודות ושמירת המעלה במלכים בשרים ובנכבדים היא בינם לבין שאר האנשים, והוא אומרו: "ועם האמהות אשר אמרת עמם אכבדה". רוצה לומר עמהם אתנהג כפי הכבוד לא עם האל עליון קונה שמים וארץ[1741]. ולכן היה משבח עצמו על זה באומרו כפי פשוטו: "גם עבדך נזהר בהם" (תהילים יט, יב). והנביא אמר (ישעיה נ, ז): "על כן שמתי פני כחלמיש ואדע כי לא אבוש". ומפני זה ציותה התורה (דברים יז, כ) במלך "לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל". רוצה לומר, שלא יחדל עם כבוד המלכות ממעשה המצוות כקטון שבישראל ולא יבוש מזה. וזהו שדוד עצמו אמר גם כן על זה (תהילים קיט, פ): "אדברה בעדותיך[1742] נגד מלכים ולא אבוש". ועל זה אמר התנא: "הוי עז כנמר", רוצה לומר לא תמנע מעשיית המצוות מפני הכבוד ובעבור הרואים, ולא תבוש מהם. כי לענין עשות רצון אביך שבשמים ראוי שתשים מצחך נחושה[1743] נגד בני אדם, ולא תשוב מפני כל כ'נמר' העומד על דרך שאינו מזדעזע מפני העוברים ושבים ולא יחוש מהם.

והסיבה השנית – המונעת במצוות היא טרדת האדם ועסקו בדברים החומריים השפלים, וחששו אליהם מאד שבעבורם, כדי שלא יפסדו ויאבדו ממנו לא יעזבם ויתרשל וימנע מהמצוות לטרדתם ונטייתם. וכבר זכרו הפילוסופים שיש שלושה מינים מהחיים שהם: חיים בהמיים – הנוטים לצד מטה וכלפי החומר, ואלו יוחדו לבעלי חיים בלתי מדברים. ולכן היו פניהם למטה, לפי שכך היא מגמתם ונטייתם. והחיים האלהיים – השכליים המיוחדים לנבדלים. ולכן היו המלאכים פניהם וכנפיהם פרודות מלמעלה, לפי שנטייתם כפי טבעם היא תמיד למעלה. והחיים האינושיים – שהם ממוצעים ביניהם. ולכן היה האדם נצב הקומה ופניו לא למעלה ולא למטה, אלא באמצע, לפי ששלימותו אינו שכליי מוחלט כמלאכים, ולא חומריי כבהמות, אלא מורכב מהמעשים השכלי האלהי. ולכן ראוי שיהיו פעולותיו ומעשיו בחומריותם פונות למעלה לא למטה, כי המעשה הוא כפי החומר והכונה היא כפי הצורה, כמו שאמר (משלי ג, ו): "בכל דרכיך דעהו" וגו'. הלא תראה שאמר יוסף אל אחיו (בראשית מב, יח): "זאת עשו וחיו את האלהים אני ירא" – לרמוז שעם היות אצלו מהכעס והנטירה והנקימה הרבה, הנה

[1739] לפי דניאל יא, כא.
[1740] בכתוב: "ונקלתי".
[1741] לפי בראשית יד, יט.
[1742] בכתוב: "בעדתיך".
[1743] לפי ישעיה מח, ד.

הוא לא היה פונה אל ההפעליות הגשמיות האלה, כי אם לצד מעלה אל השם יתברך שהוא התכלית האמתי. ולכן אמר דוד (תהילים לח, י): "יי' נגדך כל תאותי"; ואמר עוד: "שויתי ליי' לנגדי תמיד" וגו' (שם טז, ח). וביאר שהיתה מחשבתו בזה כל כך קיימת בו עד שכבר הכוחות הגשמיים לא היו מעיקים על זה. והוא אומרו (שם טז, ט-י): "לכן שמח לבי ויגל כבודי אף בשרי ישכון[1744] לבטח", כי כל כוחותיו היו שמחות בדעתם, כי לא תענש נפשו. והוא אומרו: "כי לא תעזב נפשי לשאול לא תתן חסידך לראות שחת". ועל זה אמר התנא באמת: "וקל כנשר", רצה לומר לא תהיה פנייתך ונטייתך לצד מטה בעד הדברים החומריים כדברים הכבדים היורדים למטה לארץ, אבל תפנה תמיד לצד מעלה כנשר יעוף השמים[1745].

והסיבה השלישית – היא העצלה או הרפיון וחולשת הכוחות וחוליים, הכל נכלל בזה. וכמה מהאנשים שיתרשלו ממעשה המצוות לזאת הסיבה. ואין ספק כי אם היה אדם תש ומושכב על מטתו בליל סגריר ואפל והוא עצל נרדם, אם יאמרו לו שארנקי של זהב מוטל בדרך, אין רואה שמיד יבהל ויחרד לקום ותוסר עצלתו מעליו, ולא יכול לכיון מלבושיו אי זה ילבש תחלה, וירוץ כאחד הצבאים לא ירגיש באבן נגף וצור מכשול[1746] אשר בדרך יכהו . וכל החרדה הזאת ישים על קנין הזהב ואולי לא ימצאנו ואם ימצאנו אסף רוח עמל בחפניו לא במותו יקח הכל לא ירד אחריו כבודו[1747]. כל שכן וכל שכן שראוי לאדם שירוץ כצבי בלי עצלה. החלש יאמר גבור אני לעשות רצון אביו שבשמים, כי טוב סחרו מזהב ומפז[1748] כל חפצי' לא ישוו בו ומוצאו מצא חיים בעולם הזה ובעולם הבא והלך לפניו צדקו[1749]. וכבר הזהירה התורה במעשה המצוות על זה באומרה (דברים ו, ו-ז): "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך ושננתם לבניך ודברת בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך" וגו'. והזהירו על העצלה "וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר יי'" (שם יז, ח), ושעליו השלום הוכיח עליה מאד "עד מתי עצל תשכב" וגו' (משלי ו, ט). וכנגדו אמר (שם ח, לד-לו): "אשרי אדם שומע לי לשקוד על דלתותי יום יום לשמור מזוזות פתחי. כי מוצאי מצא חיים ויפק רצון מיי'. וחוטאי חומס נפשו כל משנאי אהבו מות"[1750]. הנה בעבור זה הזהיר על הזריזות באומרו: "ורץ כצבי".

[1744] בכתוב: "ישכן".
[1745] לפי משלי כג, ה.
[1746] לפי ישעיה ח, יד.
[1747] לפי תהילים מט, יח.
[1748] לפי תהילים יט, יא.
[1749] לפי ישעיה נח, ח.
[1750] בשינוי כתיב.

והסיבה הרביעית – היא מפני אימה. שכמה פעמים יחדלו החכמים מלהוכיח בשער ממגורת הרשעים[1751] ומיראת פריצי עמינו. וכמה מהפעמים אומה הרשעה גזרה על ישראל לבטלם מהתורה ומהמצוות, והיו בני אדם בטלים מהם מפני היראה, כמו שמבואר בסיפורי בית שני, ועליו אמר דניאל (דניאל ח, יב): "וצבא תנתן על התמיד בפשע ותשלך אמת ארצה ועשתה והצליחה". וכבר אמר שלמה על זה (קהלת ח, ב-ה): "אני פי מלך שמור ועל דברת שבועת אלהים. אל תבהל מפניו תלך אל תעמוד[1752] בדבר רע כי כל אשר יחפוץ[1753] יעשה. באשר דבר מלך שלטון וגו' שומר מצוה לא ידע דבר רע". רוצה לומר אני אשמור מצות המלך כי כן ראוי לעשותו, אבל זה יהיה בתנאי שפי המלך תהיה מסכמת או בלתי מנגדת – "על דברת שבועת אלהים", שהיא התורה שכאשר לא יהיה כן, אבל שיצוה המלך דבר כנגד הדת "אל תבהל מפניו תלך". רוצה לומר, אל תבהל ממצות המלך, אלא תלך מפניו – תברח, ובשום צד לא תעמוד – ב"דבר רע", כי אף על פי שכל אשר יחפוץ המלך יעשה – "ובאשר דבר מלך שלטון" וגו'. הנה ידוע תדע ששומר מצוה – "לא ידע דבר רע", לפי שחונה מלאך יי' סביב ליראיו ויחלצם[1754]. וזו היא הגבורה הצריכה בנביאים ובחסידים לשבר מלתעות עוול[1755] ולהחזיק בתורת אלהים, אף מתוך הצרות והשמדות. והמופת הגדול אליו ענין אדוננו משה בהתגברו על מלך מצרים בכל מכה, ולא פחד ולא יירא ממנו. ואליהו נגד ת' נביאי השקר. ועל זה אמר התנא: "וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים".

הנה אם כן, זכר אלה הארבעה כנגד ארבעה סיבות המונעות פעמים רבות את האדם מעבוד את בוראו כדת וכהלכה. וזהו **הדרך הראשון**.

הדרך השני – הוא שזכר יהודה בן תימא ארבע המדות האלה: "עז כנמר וקל כנשר ורץ כצבי וגבור כארי", כנגד הד' נפשות שיש באדם. אשר האחת מהם היא הטבעית הנשואה בכבד, וממנה תבא המזון לאיברים כולם והחוזק בהם. וכבר ידעת שמלת 'עז' תאמר על החוזק כמו "אפס כי עז העם" (במדבר יג, כח); "יי' עוז לעמו יתן" (תהילים כט, יא). ולפי שפעמים האדם ימנע מהמצות לחולשת טבעו ורפיון הרכבתו אמר התנא: "הוי עז כנמר" לא אמר הוי עז פנים אבל אמר "הוי עז". כלומר היה בעיניך כ'עז' וחזק

[1751] לפי משלי י, כד.
[1752] בכתוב: "תעמד".
[1753] בכתוב: "יחפץ".
[1754] לפי תהילים לד, ח.
[1755] לפי איוב כט, יז.

תמיד, כדי לעשות רצון אביך שבשמים ולא תקח לעצמך התנצלות מחולשת הטבע ורפיון ההרכבה, אבל תמיד היה בפני עצמך חזק ובריא אולם לתכלית הזה.

וכנגד הנפש או הכוח הנפשיי אמר: "וקל כנשר", לפי שהנשר יגביה עוף, כן האדם בכוחות הנפשיות אשר בו ישים מחשבותיו ודמיונו בדברים העליונים, שתמיד יהיו רעיוניו פונות למעלה כנשר יעוף השמים[1756].

וכנגד הנפש או הכוח החיוני אמר: "ורץ כצבי". לפי שהפעל המיוחד בזה הכוח היא התנועה וההרגש. וידוע שהצבי הוא מתנועע במרוצה רבה יותר משאר הבעלי חיים, וגם כן הוא חזק ההרגש. כי בתנועת האויר בלבד ירגיש ביאת הציידים. והזהיר התנא את האדם שישים תנועותיו לעשות רצון אביו שבשמים בזריזות ובהשתדלות עצום כתנועת הצבי.

וכנגד הכוח השכלי אמר: "וגבור כארי". לפי שהגבורה האמתית והנצחון הגמור הוא בפעולת השכל ומופתיו. וכמו שהארי הוא המלך בחיות שכולם עובדים אותו והוא לוקח מהם מאכלו ודי ספוקו, ככה השכל הוא מלך בכוחות הוא משתמש מהם בהשגת חושיהם וכוחותיהם. והנה אמר שישים גבורת שכלו וגבורת דעתו בתורה האלהית וקיומה, לא בחקירות משובשות כנגד הדת. והוא אומרו: "וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים".

הנה אם כן, כלל בד' המשלים האלה שהמשיל כל הכוחות הנמצאים באדם – טבעית ונפשית וחיונית ושכלית. ועל כולם הזהירה התורה "ואהבת את יי' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך" (דברים ו, ה).

והדרך השלישי – הוא שכיון באלה הד' אשר זכר הד' סיבות שיש בכל דבר – חומרית, צוריית, תכליתיית ופועלת. כי הנה במה שאמר: "הוי עז כנמר" – רומז אל הסיבה החומריית, רוצה לומר שגופו וחומרו יהיה בעיניו 'עז' וחזק כמו שפירשתי בחוזק הנמר, כדי לעשות רצון אביו שבשמים. וכנגד הסיבה התכליתיית אמר: "וקל כנשר", רוצה לומר שבכל מעשיו ישים כנגד פניו לעבוד אל עליון קונה שמים וארץ[1757], כי אל זה הסימן והאות האלהי העליון יכיון כל אשר יעשה. וכנגד צורתו אמר: "ורץ כצבי", כי הנה לקח בזה שתוף השם מלשון 'צבי' היא לכל הארצות, כלומר שלא ימצא בו דופי וגנאי, אבל ירוץ למצוה קלה ויברח מן העבירה כ'צבי'. והיופי שהוא השלימות הנמשל את הצורה. ועל הפעל אמר: "וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים", רוצה לומר שיהיה

[1756] לפי משלי כג, ה.
[1757] לפי בראשית יד, יט.

פועל המצוות בגבורה מבלי עכוב ומונע כארי שלא ישוב מפני כל בגבורתו, ולא יעשה זה כולו כי אם לאותו תכלית המשובח לעשות רצון אביו שבשמים.

הנה התבאר למה נזכרו במשנתינו אל הד' מזולתם כפי כל אחד מהדרכים האלה. ולמה ומאי זו בחינה שבא העזות והקלות והמהירות שאינו מצד עצמם שהם פחיתיות, אבל הם כפי תכליתם שמאותה בחינה הם שלמיות. ומאי זו בחינה מהמשל יוחסו המדות האלה לבעלי חיים אשר זכר. ומה ההבדל אשר בין "קל כנשר ל"רץ כצבי". **והותרו השאלות כולם**.

ולפי שלא יחשוב אדם מאומרו: "הוי עז כנמר" שהיה יהודה בין תימא משבח עזות הפנים, לכן הביא מאמרו השני: "עז פנים לגיהנם ובוש פנים לגן עדן". רוצה לומר, הרוצה להכיר מי שהוא לחיי עולם הבא, יראה אם הוא – 'עז פנים' שלא יבוש מעשות דברים מגונים, או לדבר בגאוה וגודל לבב בפני הרבים, או בפני חכם, ולא ישא פנים לזקן, ידע וישכיל אשר כזה ממולא עוונות ותכונות רעות, אין לא תקוה אלא לרדת לגיהנם. ו'הבוש פנים' – שהוא הפכו מורה על טוב המזג ושהוא יזכה לחיי העולם הבא בגן עדן.

ובמסכת כלה (פרק א') הביאו המאמר הזה וניתוספו עליו דברים. ובקצת הספרים תמצאם נכנסים בזאת המשנה והוא טעות, כי נעתקו משם והם על דרך הביאור. כי הנה במשנתנו נזכרו לבד דברי רבי יהודה בן תימא שהם: "עז פנים לגיהנם ובוש פנים לגן עדן", אמנם שמה במסכת כלה דרשו הדבר וחלקו עליו חכמים הלכה למעשה, שפעם אחת היו זקנים יושבים ועברו לפניהם שני תינוקות אחד כסה ראשו ואחד גלהו, ועל זה הביאו מאמר יהודה בין תימא "עז פנים לגיהנם ובוש פנים לגן עדן". ואמר רבי אליעזר שהיה ממזר, וכבר ביאר שענינו מום זר. ורבי יהושע אמר שהיה בר הנדה שאמו נתעברה ממנו בהיותה נדה, ולכן לא היה לו בושת פנים. ורבי עקיבא הרכיב השני ענינים ואמר: ממזר ובר נדה. אמרו ליה היאך מלאך לבך לעבור על דברי חבריך אמר להם אני אקיימנו. הלך אצל אמו מצאה שמוכרת קטנית אמר לה בתי אם תאמר דבר שאומר לך אביאך לחיי העולם. אמרה לו השבע, היה רבי עקיבא אומר בשפתיו ומבטל בלבו אמר לה בנך זה מה טיבו? אמר לו כשנכנסתי לחופה נדה הייתי ופירש ממני בעלי ובעלני שושביני, ועברתי את זה נמצאת תינוק זה ממזר ובר הנדה. אמרו גדול רבי עקיבא שהכחיש את רבותיו. באותה שעה אמרו ברוך המקום שגלה סודו לעקיבא בן יוסף. ורבי עקיבא מן התורה מנא ליה, שנאמר (הושע ה, ז): "בייי' בגדו כי בנים זרים ילדו". ואין בגדו אלא זנות, שנאמר (ירמיה ג, כ): "אכן בגדה אשה מרעה". ואין זר כאן אלא – ממזר. אחד גלה ראשו ש"מ גילוי הראש – עזות פנים תקיפא היא.

אבל יש לעיין היכן מצא רבי עקיבא בפסוק הזה עזות הפנים ושהיה בר הנדה וממזר. והפסוקים האלו הם בהושע תחלתם (הושע ה, ה-ז): "וענה גאון ישראל בפניו וישראל ואפרים יכשלו בעונם כשל גם יהודה עמם. בצאנם ובבקרם ילכו לבקש את יי' ולא ימצאו חלץ מהם ביי' בגדו כי בנים זרים ילדו" וגו'. הנה במה שאמר: "וענה גאון ישראל בפניו" – למד רבי עקיבא שהיה 'עזות פנים'. וגם באומרו: "חלץ מהם" – דרש סמוכים והבין ממנו אותו שגלה את ראשו, כי 'חלץ' כמו – 'גלה' כמו – "וחלצה נעלו" (דברים כה, ט). ומאשר אמר "ביי' בגדו" והוכיח שהבגידה תאמר על הזנות, הוליד מזה שזנות היא בנדה כנגד מצוות התורה, כי על כן אמר "ביי' בגדו". רוצה לומר, שהבגידה והזנות היה עוד ביי' כעבירת הנדה ושהיה ממזר, כי על כן אמר: "כי בנים זרים ילדו". רצה לומר, כי ילדו בנים מאנשים זרים. הרי שכל דברי רבי עקיבא נמצאו בכתוב. ומאשר אמר בכתוב (שם): "עתה יאכלם חדש את חלקיהם" – ידענו שעזי הפנים יורשים גיהנם.

אמנם ביישנים הם מבני ישראל. כי הבושה היא המדה המיוחדת באומה. ולכן יש להם חלק לעולם הבא. אמרו בפרק הערל (יבמות עט, ע"א): שלושה סימנים יש באומה זאת רחמנים, שנאמר (דברים יג, יח): "ונתן לך רחמים ורחמך והרבך". רוצה לומר יתן לך תכונה זאת. ביישנים, שנאמר (שמות כ, יז): "למען[1758] תהיה יראתו על פניכם". גומלי חסדים, שנאמר באברהם (בראשית יח, יט): "אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך יי'" וגו'. ואין ספק שמדת הבושת תכלול שלושתם, כי הוא להכיר החסרונות שהאדם מוכן אליהם ולהבין שלמות זולתו. ולזה ירחם ויגמול חסד ויבוש מעשות דבר בלתי נאות. ולזה ילמדון מדת הבשת.

ומפני זה סמך התנא למאמרו זה התפלה קצרה "יהיה רצון שתתן חלקנו בתורתך". לפי שהיא אשר תורשינו מדת הבושת ושאר המדות הנזכרות למעלה, כדי שנגיע לחיי העולם הבא . ולפי שהאמצעי והכלי האמתי לזה היא הישיבה בארץ ישראל ובירושלים עיר הקדש, לכן אמר בתפלתו "שתבנה עירך במהרה בימנו ותן חלקנו בתורתך". כי בהיותנו על אדמתנו יהפוך על עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם יי' ולעבדו שכם אחד[1759].

משנה כא

(**כא-כג**) **כפי** מה שנמצא במשניות הישנות הספרדיות במאמרים האלה נשלמו. רוצה לומר מאמר 'בן בג בג', ומאמר 'בן הא הא לפום צערא אגרא'. אבל במשניות אשר אתנו פה היום נמצא עוד מאמר "בן חמש... למקרא" וכו'. ואנחנו נפרשהו כן, בעבור שיהודה

[1758] בכתוב: "ובעבור".
[1759] לפי צפניה כ, ט.

בן תימא הזהיר שיהיה האדם – "עז כנמר וקל כנשר ורץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים", ושעם הבריות יהיה – בוש פנים. וביאר ואמר שזה כולו ישיג האדם באמצעות התורה עד שמפני זה התפלל לשם שיתן חלקו בתורתו. לכן בן בג בג הסכים עמו באומרו, שכל הידיעות והמדות טובות יושגו באמצעות התורה, אם יעיין בה האדם בשלימות גדול, והוא אומרו: "הפוך בה והפך בה דכלא בה". רצה לומר, שישיב פרשיותיה זו על זו וימצא שכל הדברים נכללו שמה לא תחסר כל בה. וכמאמר משה אדוננו (דברים לב, מו-מז): "שימו לבבכם לכל הדברים... כי לא דבר רק הוא מכם". ודוד אמר לשלמה בנו (מלכים א' ב, ג): "ושמרת את משמרת יי' אלהיך וכו' ככתוב בתורת משה למען תשכיל את כל אשר תעשה ואת כל אשר תפנה שם". שפירש כמו שכבר זכרתי שכל אשר יפנה ויבקש בחקירתו ועיונו ימצא שם. ואיפשר לומר, כי לפי שאמר למעלה: "בן חמש למקרא" וכו' בא 'בן בג בג' לפרש שעם היות שיגבלו הזמנים ההם, הנה בדרך כלל טוב לאדם שכל ימי חייו יעסוק בתורה ויהפוך בה, כי כל השלמיות נמצאות בה ולמה תשגה בני בזרה[1760]. ואף על פי שיש עמל רב בעסק התורה – "לפום צערא אגרא". והפירוש הזה כפי הגרסא שכתוב בה כן.

וכלל הענין שירבה האדם בעיון התורה ופלפולה, וכמו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה (עירובין כא, ע"ב): " 'קצוותיו[1761] תלתלים' (שיר השירים ה, יא). אמר רב חסדא אמר מר עוקבא מלמד שיש לדרוש על כל קוץ וקוץ מהתורה תלי תלים של הלכות". ועוד אמרו (עירובין נד, ע"א): המהלך בדרכו ואין לו לוייה יעסוק בתורה, שנאמר (משלי א, ט): "כי לוית חן הם לראשך" חש בראשו – יעסוק בתורה, שנאמר: "הם לראשך". חש בגרונו – יעסוק בתורה, שנאמר: "וענקים לגרגרותיך[1762]". חש במיעיו – יעסוק בתורה, שנאמר (שם ג, ח): "רפאות תהי לשרך". חש בעצמותיו – יעסוק בתורה, שנאמר (שם ד, כב): "ולכל בשרו מרפא".

וכפי מה שפירש על זה הרב מתתיה, הנה כלל בזה המאמר כל עניני החכמות בה' סוגים. האחד – חכמת הדינים והמדות שבין אדם לחבירו, שיהיה חבורו ולמודו עם בני אדם יפה ונאות. ועל זה אמר (עירובין כא, ע"ב): "המהלך בדרך ואין לו לוייה", שהדרך הוא העולם הזה והלוייה הוא חברת בני אדם שאינו יודע דרכי חברתם. הב' – המצוות שבינו למקום, ובכלל עניני האלהות והתכונה, ועליהם אמר: 'חש בראשו' – יעסוק בתורה. רוצה לומר, שאם יפסק בפנות האמונה ושורשיה שהם במדרגת הראש יעסוק בתורה כי

[1760] לפי משלי ה, כ.
[1761] בכתוב: "קוצותיו".
[1762] בכתוב: "לגרגרתיך".

שם תמצאם. הג' – חכמת ההגיון ותנאיה והשמירה מהטעות, ובכללה חכמת הדקדוק שיש בה סודות מועילות, ועל זה אמר 'חש בגרונו' – יעסוק בתורה, כי ממנה תוצאותיה. הד' – חכמת הטבע והדברים הסגוליים והכשופים שסיבותיהם נעלמות, ועל זה אמר: 'חש בבני מעיו' – לפי שהם דברים נעלמים ממראית העין ויעסוק בתורה, כי ממנה יצאו תולדותיה. הה' – חכמת הרפואה לשמירת הבריאות והברת החולי, ועל זה אמר: 'חש בעצמותיו' – לפי שהעצמות הם יסודי הגוף וכן הבריאות יסוד האדם. וכאילו אמר שאם יחוש בכל גופו מכף רגלו ועד ראשו – יעסוק בתורה, כי בה תרופות כוללים לכולם הן בנגלה הן ברמז.

ולזה אמר שיזקן ויבלה ימיו בה בהפלגת עיונו עליה יראה מראות אלהים[1763] וישיג האמת, והוא אומרו: "ובה תחזי". רוצה לומר, שישיג הדברים הנעלמים מאד שלא תספיק בהם החקירה. והזהירו שאף שתראה שום דבר רחוק מן השכל לפי דעתך – "מינה לא תזוז" ולא תעזוב הדרך התורני מפני חקירות אחרות שכליות, לפי שאין מדה והשערה אמתית – "טובה הימנה". רוצה לומר, שהסברא האינושית והשכל העיוני לא תגיע אל האמת כדרך התורה האלהית.

הנה אם כן כלל במאמרו זה שלושה למודים: האחד – כנגד הנערים והבחורים – "הפוך בה והפך בה דכולא בה", שיתעסקו תמיד בעיון התורה מבחרותם. הב' – כנגד הזקנים – "וסיב בה ובלי בה" רוצה לומר, שיזקין בעיונה, כי אז בימי הזקנה ישיג הידיעות האלהיות מעשה בראשית ומעשה מרכבה, וזהו – "ובה תחזי". הג' – בענין הספיקות המחקריות – "ומינה לא תזוז שאין לך מדה טובה הימנה", וקרא את התורה מדה, לפי שבה ימדדו שאר החכמות והמוסיף והגורע הוא שקר. ולפי שההתהפכות הזה בתורה כל ימי האדם לא יושג כי אם בעיון רב, וכמו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה (סנהדרין כו, ע"ב): למה נקראת שמה תושיה מפני שמתשת כוחו של אדם. לכן אמר בן הא הא מסכים לזה: "לפום צערא אגרא". רוצה לומר, כי כפי הצער שיקבל האדם בעיון התורה ככה יקבל השכר באחרונה וכן 'בן בג בג' פירשוהו בן גרים, ו'בן הא הא' פירשוהו – שהיה בן אברהם ושרה שניתוספו בהם שני הה"ן, שהמביט אל אברהם אבינו ואל שרה תחוללנו יבחר בצער לעבודת קונו בהביטו אל השכר שיקבל עליו.

אמרו בפרק רבי עקיבא (שבת פג, ע"ב) אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר (במדבר יט, יד): "אדם כי ימות באהל". ובסוף פרק חלק (סנהדרין קיא, ע"א) דרשו: "ולא תמצא בארץ החיים" (איוב כ"ח:י"ג-י"ד, יכ) – לא תמצא במי שמחייה

[1763] לפי יחזקאל ח, ג; מ, ב.

עצמו עליה. ובפרק עושין פסים (עירובין כא, ע"ב) – במי אתה מוצאה במי שמשחיר עליה כעורב. ובפרק כיצד מעברין (שם נד, ע"א) אם אדם משים עצמו כמדבר שהכל דשין בו – תורה ניתנה לו במתנה, שנאמר (במדבר כא, יח): "וממדבר מתנה". חיתך ישבו בה אם משים עצמו כחיה זו שמזרעת ואוכלת – תלמודו מתקיים בידו, ואם לאו אין תלמודו מתקיים בידו. ואמרו גם כן: "אף חכמתי עמדה לי" (קהלת ב, ט) – חכמה שלמדתי באף היא עמדה לי. ולכן ציוה למלך וקרא בו כל ימי חייו (דברים יז, יח-יט). רוצה לומר, שלא יעיין בחכמה אחרת, כי בזאת יקנה שכרו בעולם הזה ובעולם הבא. ולפי שחייב כל אדם לומר מה שממע בלשון רבו, הביא רבינו הקדוש שני המאמרים האלה שאמרו 'בן בג בג' ו'בן הא הא' בלשונם שהיו אומרים אותה לעם עם היות חבור המשניות כולו בלשון הקדש.

ואמנם המאמר האחר: "בן חמש למקרא" מצאנוהו בקצת הספרים מיוחס אל שמואל הקטן. אמנם קצת מפרשים סמכוהו לבן הא הא. יהיה למי שיהיה הנה קשורו מבואר. כי בעבור שזכר חיוב התמדת הלמוד בתורה לנער ולזקן, בא המאמר הזה לבאר מאי זה זמן יתחיל האדם בלמודה. וזכר בזה מדרגות כפי השנים. ואגב אורחא הודיענו שינוי האדם כל חייו. והנה אמר שבן ה' שנים ראוי לחנך הנער למקרא. וראוי שתדע שהזמנים האלה שזכר כאן הם כולם לענין הלמוד זמני ההתחלה לא זמני התכלית. כי הנה לא אמר שעד ה' שנים יעסוק במקרא, ולא עוד כמו שעושים היום האשכנזים, כי אם בהיות חמש שנים יתחיל להתלמד במקרא. אמרו בפרק לא יחפור (בבא בתרא כא, ע"א): אמר ליה רב לרב שמואל בר שילא עד בר שיתא, לא תקביל מכאן ואילך קביל ואיספי ליה כתורה. **ומ"מ** יש מפרשים שבן ג' שנים לאותיות, ומצאו להם סעד במדרש בפסוק (ויקרא יט, כג): "כי תבואו[1764] אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל וערלתם ערלתו את פריו" – בפריה של תורה הכתוב מדבר כדאמר (משלי כז, יח): "נוצר[1765] תאנה יאכל פריה". ורצה לומר, ש"האדם עץ השדה" (דברים כ, יט) הוא הולד וביאתו הוא יציאתו לעולם. ואמר שג' שנים ויכנס בשנה הרביעית אז יקודש לשם בלמוד אותיות התורה, ובשנה החמישית להוסיף לכם תבואתו. רוצה לומר, שיהיו מוסיפין בלמודו שיכניסוהו למקרא. ובן עשר ראוי שיתחיל במשנה לא שיפסוק מהמקרא עדיין, אבל שיוסיף עליה דבר מהמשנה בהיותו בן עשר שנים מצורף לזה, שבחמשה שנים בהיות למודו כהוגן ידע לקרוא כל הכ"ד ספרים וסימן יפה לכל תלמיד הוא – בה' שנים. ולזה אמרו שישימו הלוי בן כ"ה

[1764] בכתוב: "תבאו".
[1765] בכתוב: "נצר".

שנים – ללמוד, ובן ל' – לשרת, לפי שראו שהיה די בחמש שנים ללמודו. ולכן עשה ט"ו לתלמוד שהוא ידיעת הוויות המשנה ופירושם. כי הה' שנים הראשונים במשנה יהיו בעבור שיהיו שגורות בפיו ערוכה בכל ושמורה, ובן ט"ו יכנס להבנת פירושה.

וראיתי מי שפירש בן חמש למקרא ללמוד קריאתה על ספר ועל פה. וכן המשנה בן עשר שיהיו שגורות בפיו. ובן ט"ו לתלמוד הוא כולל לפירוש הפסוק ופירוש המשנה, כי משם ואילך יתחיל ללקחו מעצמו.

האמנם אמר בן י"ג למצוות, כי כן כתוב בתורה (שמות כא, יד): "איש איש". וגבול האיש הוא מה שראוי להוליד. וחכמינו זכרונם לברכה (סנהדרין סט, ע"א) שמו בו שני תנאים[1766]: האחד – שיהיו לו י"ג שנים שלמים. והב' – שיביא שתי שערות. והנקבה לפי שממהרת להגדל שנה אחת הגבילו שני גדולתה י"ב שנים שלמים. עוד עשה מדרגה אחרת בן י"ח שנה לחופה, וכמו שאמרו בפרקא קמא דקידושין (דף כט, ע"ב): בן עשרים ולא נשא אשה כל ימיו בהרהור עבירה. ולזה הקדים זה התנא שני שנים באומרו: "בן י"ח לחופה", כדי שיהיה טהור לגמרי. ויש דורשין בסימן זה "והוא אשה בבתוליה יקח" (ויקרא כא, יג), שמנין והוא י"ח.

עוד עשה מדרגה אחרת בן כ' לרדוף שהם קלי המרוץ והדם רותח. ויש אומרים לרדוף אחרי התאוות אם לא נשא אשה עד אותו פרק. האמנם, לפי שעדיין איבריו רכים ראה שאין האדם שלם בכוחו, אלא עד שלושים שהיא מדרגה אחרת. ובעבור שהשכל בימי הנערות מטורף בהפעליותיו, לכן אמר בן מ' לבינה. רוצה לומר, שאז הוא הזמן לעיין בדרושים העמוקים וכמו שאמרו בפרקא קמא דעבודה זרה (דף יט, ע"ב): "כי רבים חללים הפילה" (משלי ז, כו) – זה תלמיד חכם שלא הגיעה להוראה ומורה, ועד כמה עד ארבעין שנין. וכמו שאמר משה לישראל (ויקרא כט, ג): "ולא נתן יי' לכם לב לדעת... ואזנים לשמוע[1767] עד היום הזה" – שהיו אז בסוף מ' שנה. ועם היות הבינה בבן ארבעים שהוא העיון וההתעסקות להבין, הנה חתוך הדין והפסק אין ראוי שיונחל אדם, אלא בן חמשים שנה, וזהו אומרו: "בן חמשים לעצה". וכתב הרב יונה מבן חמישים שנה ישוב מצבא העבודה ולא יעבוד עוד. ומה הצורך לומר לא יעבוד עוד, אלא להגיד שעוד אינו עובד אלא מלמד הלכות עבודה. וייחס בעצה לחמשים, לפי שהעצה צריכה ישוב הדעת ודיעה רבה בנסיון הדברים, וזה כולו יקנה בהיותו בן חמשים לא קודם לכן.

[1766] בעניין – "בן סורר ומורה".
[1767] בכתוב: "לשמע".

עוד זכר מדרגה אחרת בן ששים לזקנה. רצה לומר, שלא מת בכרת וניצל מכת הרשעים כדאיתא בסוף פרק מגלחין (מועד קטן כח, ע"א). וכתב הרב יונה שהוא רמוז ב"תבא בכלח אלי קבר" (איוב ה, כו), כי מנין ב'כלח' עולה אל ששים. בן שבעים לשיבה, רצה לומר שהוא ראוי לכבדו משום "מפני שיבה תקום" (ויקרא יט, לב), ומסקנא אפילו זקן אשמאי רוצה לומר – בור מלשון 'שממה', אבל לא שיהיה עבריין. בן שמונים לגבורה, שנאמר (תהילים צ, י): "ואם בגבורות[1768] שמונים שנה". ואמנם אמרו: "בן תשעים לשוח", רצה לומר כפוף מגזירת – "כי שחה אל מות ביתה" (משלי ב, יח). והרב יונה פירש מלשון 'שיחה' שלא נשאר לו מהכוחות כי אם הדבור והכונה שאין להטיל עליו עול צרכי צבור. ואמנם בן מאה הוא "כאלו מת ובטל מן העולם", שכוחותיו בטלים ודבריו אינם נשמעים ואור עיניו גם הם אין אתו.

וכל זה ממה שיורה שאין לאדם להתעסק מאד בענינים הגופיים החומריים. כי הכל כלה ומתבטל רק ביראת השם, כי היא העומדת לאדם לעולמים שממנה יעשה עיקר בנערותו בבחרותו ובזקנותו. ולכן בפרשת שמע נאמר (דברים ו, ו-ז): "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך ושננתם לבניך ודברת בם". רוצה לומר, שאל הנערים והבחורים יחנך בלמודה, ואחרי היותם גדולים אמר: "ודברת בם בשבתך בביתך" – רוצה לומר אחרי שיהיה לך בית. "ובשכבך וקומך" רוצה לומר, עד שישכב בקברו ואז תדבק בו תורתו עד יום קומו לתחיית המתים. כי הפרשה מלבד פשט המצוה תרמוז למדרגות האדם בלמוד תורתו כפי דרך המשנה הזו.

והחכם ראב"ע בפיוט אחד אשר עשה, סדר מדרגות שנות האדם וימיו לא לענין הלמוד כי אם כפי התכונות השנים וטבעיו באופן. ואזכרהו לך פה כי הוא מאמר נחמד מאד ויפה עשאו ליום הכפורים ותארו כן:

בן אדמה יזכור למולדתו, כי לעת קץ ישוב ליולדתו:

קום והצלח אמרו לבן חמש. מעלותיו עולים עלות שמש. בן שדי ישכב ואל ימש. צוארי אב יקח למרכבתו:

כי מה תאיצון מוסר לבן עשר. עוד מחט קט יגדל ויוסר. דברו לו חן חן ויתבשר. שעשועיו יולדיו ומשפחתו:

כי מה נעימים ימים לבן עשרים. קל כעופר דולג על ההרים. בז למוסר לועג לקול מורים. יעלה חן חבלו ומלכודתו:

[1768] בכתוב: "בגבורת".

כי בן שלשים נפל ביד אשת. קם והביט הנו רשת. יחלצוהו סביב בני קשת. משאלותיו בניו ולב אשתו:

כי נע ונכנע משיג לארבעים. שש בחלקו אם רע ואם נעים. רץ לדרכו ויעזוב רעים. על עמלו יעמוד במשמרתו:

כי חמשים יזכור ימי הבל. יאבל כי קרבו ימי אבל. בז בעיניו את כל יקר תבל. כי יפחד פן קרבה עתו:

כי שאלו מה היה לבן ששים. אין מעשיו בדים ושרשים. כי שרידיו דלים ונחלשים. לא יקומון אתו במלחמתו:

כי שנותיו נגעו אלי שבעים. אין דבריו נראים ונשמעים. רק למשא יהיה עלי רעים. מעמס על נפשו ומשענתו:

כי בן שמונים טורח עלי בניו. אין לבבו עמו ולא עיניו. בז ולעג לבניו ולשכניו. ראש בכוסו ולענה פתו:

כי אחרי זה כמת יהי נחשב. אשרי איש נחשב בגר תושב. אין בלבו רעיון ולא מחשב. רק באחרית נפשו ומשכורתו:

הנה החכם רבי אברהם בן עזרא עשה מדרגות בני אדם כפי שנותיהם. ואין ספק שהיה ממהר את הקץ וקופץ את הזקנה יותר מדי כפי השנים. ולכן התישרו דברי המשנה להשגת תכלית האדם וטובו.

והכלל העולה מכל דברי הפרק הזה, שראוי לאדם שישתדל ידיעת התורה ולמודה ויתיישר באמונותיה ובדרכי מדותיה כי הם אשר יביאו אותו אל תכלית בריאתו והשלמת העולם השפל שנברא עבורו. **ובזה נשלמה המסכתא הזאת.**

ואמנם הפרק האחר שנהגו העם לקרותו אחרי זה הוא מהברייתות ודברי החכמים במעלת התורה. כי בעבור שהיה תכלית וסוף המסכתא הזאת בזה עצמו ובאזהרת האדם על למוד התורה, ראו לצרף אחריה פרק אחר מזה הענין בעצמו. והיה זה לפי שנתפשט המנהג לקרוא מסכת אבות באותם השבתות שהם בין חג הפסח לחג השבועות. ומפני שהיו השבתות ששה ובמסכת אבות לא היו כי אם ה' פרקים, הוסיפו זה הפרק בשבת האחרון מהם קודם חג השבועות - יום מתן תורה. וכבר ידעת שהברייתות נאמרו בלשון המשנה אבל אינו ממסכת אבות. ומפני שנתפשט המנהג לקוראו וגם לשלימות המלאכה התעסקתי גם כן בפירושו.

פרק ו

משנה א

השלם רבי מאיר כבר זכרתי בתחלת זה הפירוש בהקדמה הראשונה, שהיה מהדור הי"ב וחבירו של רבן שמעון בן גמליאל השני, והיה מקהל גרים ונזכרה משנתו למעלה במסכת אבות. האמנם בא מאמרו זה בתוך הברייתות ולא בקרב המשניות עם חכמי דורו, לפי שלא נשנה מאמרו כי אם אחרי חבור המשנה. ולכן היתה מדרגתו ברייתא מאותן שנשנו מחוץ. ועם היות דבריה טובים ונכוחים, הנה יראה בהם כפל עצום, וכאילו הם דברים בלתי מתקשרים ומתיחסים זה עם זה. כי הנה ראיתי אני בם עשרה ספקות:

הראשון – מה ענין אומרו: "נקרא רע, אהוב" ולא פירש למי יקרא כן? והרב מתתיה פירש אותם למקום. ויקשה אליו למה לא אמר "נקרא רע ואהוב" למקום כמו שאמר בפירוש "אוהב את המקום". ואחרים פירשו לבריות. ויקשה גם כן אליהם למה לא אמר "רע ואהוב" גם כן לבריות כמו שאמר "אוהב את הבריות"; "משמח את הבריות", אבל אמר סתם "רע ואהוב".

השני – למה זכר ב'מקום' ו'בבריות' אהבה ושמחה באומרו: "אוהב את המקום"; "משמח את המקום", וכן בבריות. ולא זכר ענין עבודה והליכה בדרכיו, ושאר המדות הטובות אשר יפלו בין האדם לשם ובינו לחביריו.

השלישי – באומרו: "ומלבשתו ענוה ויראה". ולמה לא זכר מדה טובה אחרת כאמונה וגבורה, ונדיבות ושאר המדות? וגם מה ראה לומר בענוה וביראה לשון לבוש "ומלבשתו", ולא אמר כלשון הזה בשאר השלמיות.

הרביעי – באומרו: "ומכשרתו להיות צדיק חסיד ישר ונאמן". וזה כי רובם נכנסים באהבה והענוה והיראה. ולמה זכרם עוד ולא זכר מצוה אחרת? גם מה שאמר באלה "ומכשרתו" ולא אמר "ומלבשתו" ושאר הלשונות.

החמישי – באומרו: "ומרחקתו מן החטא". כי אם כבר היה בו – 'ענוה ויראה', והיה – 'צדיק חסיד ישר ונאמן', בידוע שיהיה מרוחק מהחטא ונקרב לזכות, כי מה לו עוד זכות יותר מזה.

הששי – באומרו: "ונהנין ממנו עצה ותושיה בינה וגבורה". כי היה לו לומר וימצאו בו או וילמוד מן התורה, כי אליה חוזר הכל ומה ענין ונהנין ממנו. והרב מתתיה פירש: ב'עצה' – שהוא חסר בית[1769], וכן באחרים.

[1769] הכונה לאות 'ב'.

השביעי – באומרו: "ונותנת לו מלכות וממשלה". כי זה בלתי צודק שכל העוסקים בתורה יהיו מלכים ומושלים? אבל הוא ההפך, כי רובם עניים מרודים שומעים חרפתם ואינם משיבים.

השמיני – באומרו: "ונעשה כמעין שאינו פוסק וכנהר שמתגבר והולך". ולמה עשה שני משלים בדבר אחד? גם כי כולו ממעלת החכמה והוא נכלל ב"עצה ותושיה ובינה וגבורה" שזכר למעלה כיון שענינם אחד.

התשיעי – באומרו: "ויהא צנוע וארך רוח ומוחל עלבונו". וזה כי המדות האלה כבר נכללו כולם בענוה ויראת יי' ובצדק והחסידות, ומה ראה לזוכרם שנית אחרי מעלת החכמה.

הספק העשירי – באומר: "ומגדלתו ומרוממתו על כל המעשים". כי זה כולו כבר נכלל במלכות ובממשלה ובשאר הדברים אשר זכר. ואין ספק שהיה רבי מאיר חכם גדול ואלהי ולא יתכן לחשוב שהיה מוסיף בדברים ושמות ללא ענין.

וכבר נדחק הרב מתתיה בכפל דברי השלם הזה וחשב לעשות בהם ששה סוגים שהם הראשונים: רע; אהוב; אוהב את המקום; אוהב את הבריות; משמח את המקום; משמח את הבריות. ושהאחרים היו מינים נכנסים תחתיהם. ונדחק מפני זה לעשות פירושים ובחינות שונות לסקל לפניו הדרך אשר לקח.

ויען וביען הם דברים בלתי מתישבים על דברי הברייתא, וגם לא יותרו ספיקות אלה, לכן נטיתי מהם ואבאר דרכי דרך ישר[1770] כאשר עם לבבי בביאור הברייתא והתר הספקות.

ואומר שהשלם רבי מאיר שם תנאי עצמי בלמוד התורה והוא שיהיה לשמה. לפי שמשפט כל מעשה אשר יעשה אותו האדם ותוארו לא יוקח כי אם מהתכלית אשר יכוין אליו. ומפני זה כל העוסק בתורה שלא לשמה רק לשום תכלית מהתכליות החיצוניית, כדי שיעשיר או שיקרא רבי וכדומה לזה, הנה התכלית הוא עצמי אצלו, ועסק התורה הוא לו במקרה כ"קרדום לחתוך" או כלי אחר לעשות מלכתו. והרי חלל הנכבד בנקלה והיקר בנבזה. ולכן אי איפשר שימשכו לו מהעסק התוריי ההוא התועלות המיוחדות בו בשום פנים. אמנם כאשר יעסוק בתורה על דרך האמת לתכלית עצמה, הנה יזכה לשלימיות הרבה אשר יזכור. "ולא עוד, אלא שכל העולם כדאי הוא לו", רוצה לומר שלא די שהוא יזכה לאותם המעלות שיזכור מיד, אלא שהוא האיש שיוכל לומר שנברא העולם השפל בשבילו, כמו שאמרו (קהלת רבה פר' א) שנברא בשביל התורה. וכמו שאמרו בפרק קמא דברכות (דף ו, ע"ב): "כל העולם כלו לא נברא אלא בשביל זה",

[1770] עפ"י ירמיה לא, ח.

שנאמר (קהלת יב, יג): "כי זה כל האדם", לפי שבריאת העולם השפל היתה בעבור המין האינושי, כדי שיעבוד ויכיר את בוראו, וזה לא יושג כי אם על פי התורה. ואיפשר לפרש "כדאי הוא לו" – על השלם העוסק בתורה לשמה, שהוא הדי והמשלים את העולם כולו, כיון שהוא המגיע אל התכלית שבעבורו נברא העולם. כי לכן נברא האדם בסוף מעשה בראשית כמו שיבוא התכלית בסוף הדברים כולם.

ואחרי ההקדמה הזאת, התחיל בזכרון עשרת הדברים אשר יזכה אליהם העוסק בתורה לשמה:

הראשון והשני – העיר עליהם באומרו: "נקרא רע אהוב אוהב את המקום אוהב את הבריות משמח את המקום משמח את הבריות". והמאמר הזה "רע אהוב" – הוא החלטי. ולכן נראה לי שאמרו בכלל שהאיש העוסק בתורה יקרא : "רע ואהוב" – אל השם יתברך, ויקרא: "רע ואהוב" – אל הבריות. וכבר ידעת ששלימות האדם נכלל במה שבינו למקום ובמה שבינו לחבירו, וזהו יסוד הברייתא הזאת. כי לכן אמר ראשונה: "רע ואהוב" בכלל כלומר לשם ולבריות. וביארו מיד עם עניני ה'אהוב' הסמיך ליה, רוצה לומר למה יקרא האדם 'אהוב' ואמר שיהיה זה לפי שהוא באמצעות התורה יהיה – "אוהב את המקום ואוהב את הבריות". ובהיותו אוהב לכולם יהיה – אהוב למעלה ואהוב למטה[1771]. וכן פירש למה נקרא "רע" באומרו: "משמח את המקום משמח את הבריות", שה"רע" הוא האוהב האמתי שכל מאוויו וחפצו הוא לשמח את אוהבו, וכמו שאמר (משלי יז, יז): "בכל עת אוהב[1772] הרע". כי ה"רע" האמתי הוא אוהב תמיד, ולהדבק רעיוניו ומחשבותיו באוהבו נקרא רעו מלשון (תהילים קלט, ב) "בנת[1773] לרעי מרחוק".

ומאחר שהעוסק בתורה "משמח את המקום" יתעלה, "משמח את הבריות" ראוי שיקרא "רע" למקום ו"רע" לבריות. ולכן נאמר בברכת חתנים: "שמח תשמח רעים אהובים כשמחך יצירך בגן עדן מקדם", שהיא תפלה לשם שיתן שמחה בין החתן והכלה שהם "רעים ואהובים", כמו ששמח את האדם הראשון שהיה יציר כפיו של הקב"ה בגן עדן כאשר הביא לו את חוה אשתו.

ובברייתא הוכיחו שיקרא הקב"ה "רע", שנאמר (תהילים קכב, ח): "למען אחי ורעי". וכן דרשו חכמינו זכרונם לברכה (שמות רבה פר' כז): "רעך ורע אביך אל תעזוב[1774]" (משלי

[1771] ראה: זהר פר' בראשית מה, ע"ב.
[1772] בכתוב: "אהב".
[1773] בכתוב: "בנתה".
[1774] בכתוב: "תעזב".

כז, י) – על הקב"ה. וכן הוכיחו בברייתא[1775] האהבה ממה שנאמר (שם ח, יז): "אני אוהבי[1776] אהב". אבל ראוי שנציין באי זו בחינה יאמר באדם שהוא 'רע'; 'אהוב'; 'ואוהב' לשם יתברך. ואין זה אלא שבהיותו עוסק בתורה לשמה ידבק בבוראו ויהיו עיניו ולבו בו כל הימים. ואין האהבה והרעות זולת הדבוק העצום הזה. הלא תראה, כי הרעים הם המתדבקים בדרכם ובעלילותם, ככה האדם העוסק בתורה לשמה הוא 'רע' השם יתברך בהיותו הולך בדרכיו לא יזוז ממנו לבו ומחשבותיו, והוא אוהבו דבק בו. גם יאמר שהקב"ה יהיה 'אוהב ורע' – אל עוסק בתורה, לפי שתדבק בו השגחתו הפרטית ולא ימסרנו לשום מנהיג זולתו מהשמימיים ומהטבעיים.

ואמנם בבחינת הבריות אמרו בברייתא: "משמח את הבריות", שנאמר (במדבר לב, כב): "והייתם נקיים מיי' ומישראל". ונאמר (ישעיה מט, ג): "ישראל אשר בך אתפאר", רוצה לומר שחייב האדם לאהוב את הבריות ולשמחם ולצאת מידי חובתם כדרך שיוצא האדם מחובת שמים. כי השלימות כמו שזכרתיי נתלה במה שבין אדם למקום ובמה שבין אדם לחבירו. ולכן אמר: "והייתם נקיים מיי' ומישראל". ובהתאחדות האומה ואהבתה יתפאר בוראה, כמו שאמר (ישעיה מט, ג): "ישראל אשר בך אתפאר". ולרמוז על שני מיני האהבה האלו למקום ולבריות אמרה תורה (דברים ו, ה): "ואהבת את יי' אלהיך" וכו'; "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח).

וכבר זכר החוקר שסיבת האהבה בין האוהבים הוא שימצא ביניהם דבר או דברים שישתתפו בהם. ולכן היו רעים ואוהבים כל ישראל מפאת התורה אשר ביניהם. ושם 'רע' הוא המבדיל בין חכם לעם הארץ בלשון התלמוד. כי 'רע' הוא החבר וסתם חבר הוא חכם. והסתכל אומרו: "רע אהוב אוהב" ו"משמח", כי אלה הם השמות שראוי שיראו בין חכמי ישראל בגלות לא רב, ולא רבן שהם השמות הממונים לסמוכים, לפי שאין סמיכה בחוצה לארץ וכמו שבא בפרקא קמא דסנהדרין (דף יד, ע"א). והביאו הרמב"ם בספר שופטים פרק ד' מהלכות סנהדרין זה לשונו: "אין סומכים זקנים בחוצה לארץ[1777]. ואף על פי שאלו הסומכין נסמכו בארץ ישראל. ואפילו[1778] היו הסומכין בארץ והנסמך חוצה לארץ אין סומכין. ואין צריך לומר אם היו הסומכין בחוצה לארץ וגם הנסמכין[1779]"

[1775] ראה: דברים רבה פר' ח.
[1776] בכתוב: "אהבי".
[1777] הלכה ו'.
[1778] בנוסח אצלנו: "אפילו".
[1779] בנוסח אצלנו: "והנסמכין בארץ" .

וכו'. וכן היה המנהג בכל ספרד בהיות אנשי הגולה שמה על תלם[1780] לא היה ביניהם סמיכה לשום אדם.

האמנם אחרי בואי באיטאליאה מצאתי שנתפשט המנהג לסמוך אלו לאלו. וראיתי התחלתו בין האשכנזים כולם סומכים ונסמכים ורבנים. לא ידעתי מאין בא להם ההתר הזה אם לא שקנאו מדרכי הגוים העושים דוקטורי ויעשו גם הם. והלואי שיסמכו לרבנים אנשים הגונים, כי כבר כתבו שבאלו הזמנים הבקיא בתלתא סדרי מועד נזיקין ונשים נקרא – 'חכם'. ועם אלו הבקיא עוד בסדר קדשים נקרא – 'רבי'. ועם אלו הבקיא עוד בזרעים וטהרות נקרא – 'גאון'. ואיך אם כן יסמכו מי שאינו בקיא אפילו בגמרא אחת. ולכן רבי מאיר לא אמר – רב, וגם רבן לא אמר כי אם "רע ואהוב, אוהב את המקום, אוהב את הבריות, משמח את המקום, משמח את הבריות". **והותרו בזה שתי השאלות הראשונות**.

המעלה השלישית – היא אומרו: "ומלבשתו ענוה ויראה". והמעלה הרביעית היא מכשירתו להיות צדיק וחסיד ונאמן. וענין זה, שהשיווי בין הרעים והאהבה בין האוהבים מפני שווים פעמים יביא שיקל האחד בכבוד ה'רע' האחר. ועליו אמר שלמה (משלי כה, יז): "הוקר[1782] רגלך מבית רעיך[1781] פן ישבעך ושנאך". לכן אמר רבי מאיר שלא נחשוב, שהעוסק בתורה בהיותו "רע ואהוב" לשם יתברך ולבריות, יקל בכבודו יתברך או בכבוד חביריו ולא יכנע לבו לפני החברים שהם כמוהו. לכן אמר שהתורה האלהית אשר הוא עוסק בה תלבישהו ענוה ויראה. כי הנה הענוה היא כנגד החברים ותמיד תמצא במה שבין האדם לחבירו, כמו שנאמר (במדבר יב, ג) במשה על אהרן ומרים "והאיש משה ענו[1783] מאד". ודוד עליו השלום אמר (תהילים לז, יא): "וענוים יירשו ארץ והתענגו על רוב[1784] שלום".

הנה התורה תלביש לאדם מדת ענוה עם חביריו. ועם היותו 'אוהב ורע' תמיד, יהיה נכנע לפני הבריות ועניו אליהם. וכן תלבשיהו התורה מדת ה'יראה' ומעלתה אשר היא בערך השם יתברך, כמו שנאמר (דברים י, יב): "ליראה את יי' אלהיך"; "ויראת מאלהיך" (שם יט, יד); "כי ירא אלהים אתה" (בראשית כב, יב), וזולתם. יאמר כי העסק בתורה יביאהו להכיר מעלת הבורא יתברך ורוממותו ורוב חסדיו[1785] עמנו וליירוא מלפניו.

[1780] לפי יהושע יא, יג.
[1781] בכתוב: "רעך".
[1782] בכתוב: "הקר".
[1783] בכתוב: "עניו".
[1784] בכתוב: "רב".
[1785] לפי ישעיה סג, ז.

הנה אם כן, אמר "ענוה" – כנגד הבריות, "ויראה" – כנגד המקום. וזכר ראשונה ענות הבריות ואחר כך יראת השם, לפי שהמדות קודמים לדעות. וכן אמר שלמה (משלי כב, ד): "עקב ענוה יראת יי" – שהיא הסוף והתכלית. והנה אמר ב"ענוה" וה"יראה מלבשתו", לפי שיש אנשים מתראים ענוים ויראי אלהים ברמאות ובתוכם ישימו ארבם. וחכמינו זכרונם לברכה קראוה ענוה זאבית. ופרק היה נוטל (סוטה כב, ע"ב) זכרו פרוש נוקפי פרוש קוזאי פרוש מדוכאי. לכן אמר כאן רבי מאיר שהענוה והיראה הבא מעסק התורה לשמה תהיה לבוש כולל מחוץ ומבפנים. וכמאמר איוב (כט, יד): "צדק לבשתי וילבשני". זוהי מעלה השלישית.

ואמנם המעלה הרביעית – היא מה שימשך מהשלימות מן ה'ענוה' ומן ה'יראה'. ועל זה אמר ומכשירתו להיות "צדיק חסיד ישר ונאמן". כי מלת 'מכשירתו' היא מלשון הכנה והכשר. יאמר שהענוה שהיא בין אדם לחבירו, תכניהו ומכשירהו להיות פעם צדיק ופעם חסיד. ושניהם במה שבינו לחבירו, כי הצדיק הוא הנותן לכל דבר חוקו והחסיד הוא העושה לפנים משורת הדין. והאדם עם הבריות פעמים צריך שינהג כפי הדין הצודק והשורה ופעמים לפנים ממנה, כפי המקבלים, וכמו שאמר (שמואל ב' כב, כו): "עם חסיד תתחסד"[1786]. ואמר: "ועם עקש תתפל" (שם שם, כז). וביאר תכלית ב' הדרכים באומרו (תהילים יח, כח): "כי אתה עם עני תושיע ועינים[1787] רמות תשפיל". ולכן אמרו בברייתא[1788] מאי צדיק ומאי חסיד, צדיק – בעל צדקות, חסיד – שעושה לפנים משורת הדין. וכן ימשך מהיראה שיהיה ישר ונאמן, שהם תוארים במה שבין אדם למקום ישר במעשיות על דרך ו"אלהים עשה[1789] את האדם ישר" (קהלת ז, כט), ונאמן בהשגות האלהיות כמו שנאמר במשה (במדבר יב, ז): "בכל ביתי נאמן הוא". **והותרו עם זה השאלות שלישית ורביעית**.

המעלה החמישית – היא אומרו: "ומרחקתו מן החטא ומקרבתו לידי זכות". ואין הכונה בזה שלא יהא חוטא רשע ופושע. אבל לפי שפעמים רבות יתגלגלו הדברים ובאמצעות אדם כשר, איפשר שתמשך תקלה בשוגג ולא במתכוין. לכן אמר שהעוסק בתורה תהיה מהשגחת השם יתברך עליו עד שלא יאונה לצדיק כל און[1790], ולא יכשל הוא, ולא יכשלו אחרים לבא לידי חטא ודבר בלתי ישר, או תקלה מה על ידו, לא די במזיד אבל גם בשוגג.

[1786] ראה גם: תהילים יח, כו.
[1787] בכתוב: "ועינים".
[1788] מסכת כלה פרק ח'.
[1789] בכתוב: בהפך – "עשה האלהים".
[1790] לפי משלי יב, כא.

וכמו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה (שבת לב, ע"א): על "ולא תשים דמיך בביתך כי יפול הנופל[1791] ממנו" (דברים כב, ח) – מגלגלין זכות על ידי זכאי וחובה על ידי חייב. והוא על דרך מה שאמר (בראשית כ, ו): ואחשוך גם אנוכי אותך מחטוא לי. כי גם במקרה ובהזדמן או מפאת המערכה שהיה איפשר שישתלשלו הדברים שלא בדעתו, הנה התורה תשמרהו מכל דבר רע[1792] ותרחיקהו מכל חטא. רוצה לומר מכל חסרון, מן הכיעור, ומן הדומה לו בחמלת יי' עליו[1793]. ומלבד זה תקריבהו לידי זכות, לפי ששכר מצוה מצוה, ובשכר מצוות עסק התורה יזכה שיבואו מצוות אחרות על ידו שהם שכר עליון, כדי שיקבל שכר כולם. **והותר הספק החמישי**.

המעלה הששית – היא אומרו: "ונהנים ממנו עצה ותושיה בינה וגבורה". ואין דעתי לפרש השמות האלה על קנין החכמות כמו שעשה הרב מתתיה זכרונו לברכה. לפי שהעצה לא תמצא בלשון הכתוב כי אם בהנהגת הדברים המדיניים[1794] ובפרט לעניני המלחמות. ולכן תבוא ברוב הפעמים סמוכה לגבורה. אמר (ישעיה יא, ב): "רוח עצה וגבורה". ואמר (שם לו, ה): "עצה וגבורה למלחמה"[1795]. ושלמה אמר (משלי כד, ו): "כי בתחבולות[1797] תעשה לך מלחמה ותשועה ברוב[1796] יועץ". וכן ה"תושיה" הוא שם נאמר על חדוד השכל ומהירות השגתו, ועיקר הנחתה היא על ההנהגה המעשית. אמר (ישעיה כח, כט): "הפליא עצה הגדיל תושיה"; "ולא תעשינה ידיהם תושיה" (איוב ה, יב) עד שלכן ישמשו ממנה בעלי אומניות. ולפי שברוב הפעמים גם בעניני בני אדם לפי חריפותא שבשתא אמר שלמה (משלי ב, ז): "יצפון[1798] לישרים תושיה". רוצה לומר, שבהשגחת השם וחסדו תתחבר התושיה והחדוד עם ישרי הסברא. ואמנם ה"בינה" כבר ידעת שתאמר על עיון האדם והתעסקותו להבין ולהוציא דבר מתוך דבר. רוצה לומר, שיוציא דברים מעצמו באמצעות מה שקבל מרבותיו בין שיהיה זה בדברים העיוניים או במעשים ההנהגיים. וה"גבורה" – ענינה מבואר שהיא בחוזק האדם והרהור לבו.

הנה אם כן השמות האלה כולם "עצה ותושיה בינה וגבורה" נוכל לפרשם באמת ובתמים על הדברים המעשיים והנהגות בני אדם. ולכן אמר רבי מאיר, שהעוסק בתורה

[1791] בכתוב: "יפל הנפל".
[1792] דברים כג, י.
[1793] לפי בראשית יט, טז.
[1794] חברתיים.
[1795] ראה גם: מלכים יח, כ.
[1796] בכתוב: "ברב".
[1797] בכתוב: "בתחבלות".
[1798] בכתוב: "יצפן".

לא יחשוב שיבצר ממנו הנהגה המדינית. אם בעצות בני אדם ותחבולות מלחמה. ואם בתושיות המלאכות וחדושם. ואם בחדוד הבנת השכל להבדיל בין הטוב ובין הרע. ואם בגבורת המלחמות שהם כולם דברים מהשכל המעשי אינו כן, כי גם "העצה והתושיה והבינה והגבורה" בדברי העולם המה, יהנו מן האדם העוסק בתורה לשמה, לפי שבבא הצורך ירעה אותם דעה והשכל דהכא רבי קארו ליה והכא רבי קארו ליה. כי כאשר יש לאל ידו בתורה – כן יהיה לו דרך ארץ. צא ולמד בעניני תחבולות המלחמות וגבורתם מספורי יהושע ושופטיהם ומלכיהם של ישראל. וכמה הגדות יש בתלמוד בדרכי המוסר ועסקי הממונות בחן ושכל טוב[1799]. ולפי שהדברים האלה אינם תכליות עצמיים לעוסק בתורה, אבל כבר ישתמש מהם, והמה יתלמדו ממנו בעת הצורך לכל אחד ונהנים ממנו, ולא יחסר בי"ת בזה המאמר. כי הכונה שהחכמה והתושיה והבינה והגבורה נהנים מהעוסק בתורה. והביא על זה פסוק (משלי ח, ו-יד): "לי עצה ותושיה אני בינה לי גבורה", לפי שתחלת הפרשה הוא "שמעו כי נגידים אדבר" וגו' "אני חכמה שכנתי ערמה" וכו', כאילו התורה היתה מדברת על עצמה ואומרת: "אני חכמה", אבל כבר ימשכו אחריה גם הדברים המעשיים והוא אומרו: "לי עצה ותושיה". והסתכל שב'עצה ותושיה' וב'גבורה' אמר מלת 'לי' להיותם דברים נמשכים אחריה, אבל בענין הבינה אמר "אני בינה", רוצה לומר שהבינה היא חלק החכמה ועצם מעצמיה[1800].

והכלל כולו "הפוך בה דכלא בה" ולא תאמר אלך ואלמד הדברים האלו ממקום אחר. ולהיות העוסק בתורה כלול ומוכתר בכל זה ציוה הקב"ה (דברים יז, ט-יא): "ובאת אל הכהנים והלויים[1801] ואל השופט וגו' לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל", לפי שעמהם תמצא החכמה והמעשה כמו שראינו בבצלאל. **והותר הספק הששי**.

והמעלה השביעית – היא אומרו: "ונותנת לו מלכות וממשלה וחקור דין". ואתה רואה שזכר מהשולטנות שלושה מדרגות: מלכות – שהיא יותר עליונה. ממשלה – שהיא אחריה המיוחדת לשרים אשר תחת יד המלך. וחקור דין – שהיא מדרגת הדיין או השופט. ורצה בזה שהעוסק בתורה לשמה נעשה שר וגדול בכל דרכיו, כי יקובלו דבריו ואף על פי שהוא יאמר על שמאל שהוא ימין ועל ימין שהוא שמאל. כי באשר דבר חכמי הדור שלטון ומי יאמר להם מה תעשו. לכן היה העוסק בתורה בערך עמו כמלך

[1799] לפי משלי ג, ד.
[1800] לפי בראשית ב, כג.
[1801] בכתוב: "הלוים".
[1802] לפי איוב כט, כה.

בגדוד[1802] וכמושל בקרב משרתיו, כי הוא חוקר הדין והכל סומכין על חקירתו ואחרי דבריו לא ישנו.

ונראה לי שאחרי שדרש רבי מאיר פסוק (משלי ח, יד): "לי עצה ותושיה" וגו', ראה לדרוש שאר הפסוקים (שם שם, טו-יז) הבאים אחריו והם: "בי מלכים ימלוכו[1803]" – שהיה זה מאמר התורה כנגד – המלך. וכנגד המושלים אמר: "בי שרים ישורו[1804]". וכנגד הדיינים והשופטים אמר: "ונדיבים כל שופטי ארץ". והיה סוף הדברים "אני אוהבי אהב ומשחרי ימצאונני"[1805], שהאוהב את התורה גם היא תאהבהו ותשלימהו בכל מעלות הידיעה והכבוד. לכן ציוה יתברך את המלך "וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר... וקרא בו כל ימי חייו" (דברים יז, יח-יט). ולשרים ולשופטים ציוה – "צדק צדק תרדוף[1806]" (שם טז, כ) – שילמדו את התורה כדי לרדוף הצדק. **והותר הספק השביעי**.

ואיפשר לפרש: "המלכות והממשלה וחיקור הדין", כנגד ג' מיני ההנהגה המדינית שהם הנהגת האדם עצמו במדותיו ותכונותיו, שהוא המלכות האמתי אשר לשכל על כל כוחות הגוף. וכן קראו שלמה באומרו (קהלת י, יז): "אשריך ארץ שמלכך בן חורין[1807]". והממשלה הוא לאדם בביתו על האשה והבנים והעבדים שלא ישתעבד אליהם, אבל ימשול עליהם להנהיגם כראוי. ועל הנהגת המדינה ומשפטי האדם והנהגתם ודיניהם אמר: "וחקור דין". יאמר, שההנהגות האלו תתן התורה אל העוסק בה לשמה. אם המלכות השכלי שדעתו ושכלו ימלוך בקרבו, וכמו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה 'מאן מלכי רבנן'[1808]. ואם הממשלה בביתם, כי לא יכנעו אל האשה ויחנכו את הבנים במוסר כראוי. כי הנה התורה היא הנותנת אליו כוח לעשות חיל בכל זה. וכבר באו בתורתנו מצוות מיוחדות להנהגת אדם עצמו, ולהנהגת ביתו, ולהנהגת המדינה והעיר.

המעלה השמינית – היא אומרו: "ומגלין לו רזי תורה ונעשה כמעיין שאינו פוסק וכנהר שמתגבר והולך". וענין זה שאחרי שזכר קנין המדות ושלימותם שישיג האדם באמצעות עסק התורה, זכר אחריו שלימות הדיעות והחכמות העליונות. כי אחרי העסק הרב בתורה ושלימות המדות הטובות הנמשכות ממעשה המצוות, ובכלל הנהגת האדם עצמו וביתו ומדינתו, כראוי בחקירת הדינים והמשפטים והמצוות הצריכות לכל זה. הנה עוד יעלה מעלה עליונה בשיתגלו מתוך עסק התוריי סתרי תורה ויסודותיה, כי זהו סוף

[1803] בכתוב: "ימלכו".
[1804] בכתוב: "ישרו".
[1805] בשינוי כתיב.
[1806] בכתוב: "תרדף".
[1807] בכתוב: "חורים"
[1808] גיטין סב, ע"א – "רבנן איקיר מלכים"

השלימות האינושי ותכלית המעלה. ואז כשיגיע לאותה מדרגה עליונה מקנין החכמה והשלימות יהיה כ"מעיין שאינו פוסק וכנהר שמתגבר". והם שתי מעלות עליונות לחכמים: האחד – שילמד לאחרים ויעשה תלמידים הרבה, כי יאמר עליו "מעיין שאינו פוסק", לפי שהכל ישתו מימיו והמה לא יפסקו, ועליו אמר שלמה (משלי ה, טז): "יפוצו מעיינותיך[1809] חוצה". והשנית – שיוסיף בחכמתו יותר ממה שקבל, כי יוציא דבר מתוך דבר ותתוסף חכמתו מפלפולו. וכנגד זה אמר: "וכנהר מתגבר והולך" – שהוא מעצמו מתגבר ומתרבה תמיד.

ואיפשר לומר שהעיר השלם בזה אל ג' יתרונות שימצאו בחכם: האחד – שיחכם בעצמו ועל זה אמר: "ומגלין לו רזי תורה". הב' – שיעשה תלמידים הרבה ועל זה אמר: "ונעשה כמעיין שאינו פוסק". והג' – שיעשה חיבורים בפירושים וחידושין ותוספות קושיות ופירוקין, ויתן אותם על ספר משום – "יגדיל תורה ויאדיר" (ישעיה מב, כא) – ועל זה אמר: "וכנהר שמתגבר והולך". ועל שלושה אלה אמר בספר קהלת (יב, ט-יב): "ויותר[1810] שהיה קהלת חכם עוד למד דעת את העם וגו' בקש קהלת למצוא[1811] דברי חפץ" וגו'. אשר הכונה בהם כמו שכבר פירשתי שמלבד שהיה קהלת חכם שהוא השלימות הראשון בחכמה, עוד למד את העם והיה מלמד לכל איש כפי הכנתו. כי לתלמידים המובהקים אזן וחקר שהיה הלימוד בדרך חקירה ואזון, ואל הבלתי מעמיקים תקן משלים הרבה שהיה מלמד אותם על פי המשלים. וכנגד השלימות האחרון אמר: "בקש קהלת למצוא דברי חפץ". וכתוב יושר אמרי אמת[1812] שאמרו על הספרים אשר חבר, לפי הדברים הנכתבים הנשארים לעד והוא אומרו: דברי חכמים כדרבונות וכמסמרות נטועים וגו'. ולכן הזהיר: "ויותר[1813] מהמה בני הזהר עשות ספרים הרבה", רוצה לומר שישתדל לעשותם כל מה שיוכל אף על פי, שבזה יהיה לו "להג הרבה"; ו"יגיעת בשר". ולרמוז על כל זה אמר משה אדוננו (דברים ד, ה): "ראה למדתי אתכם חוקים[1814] ומשפטים כאשר צוני יי'". ודרשו חכמינו זכרונם לברכה[1815] שיעשו כמעשיו והוא כולל אל העיון והלמוד לזולתם ואל הכתיבה על ספר. **והותר בזה הספק השמיני**.

[1809] בכתוב: "מעינתיך".
[1810] בכתוב: "ויתר".
[1811] בכתוב: "למצא".
[1812] ראה ראש השנה כא, ע"ב.
[1813] בכתוב: "ויתר".
[1814] בכתוב: "חקים".
[1815] ראה נדרים לז, ע"א.

המעלה התשיעית – היא אומרו: "ויהא צנוע וארך רוח ומוחל עלבונו". ונראה לי שזה מיוחד לענין החכמה אשר זכר. כי כנגד סתרי תורה שאמר: "ומגלין לו רזי תורה" אמר שהעוסק בה לשמה – ישימהו להיות בהם צנוע, כי אין ראוי לדורשם במקהלות ברבבות עמך[1817] כי אם בצניעותא, וכמו שאמרו[1816] (מיכה ו, ח): "והצנע לכת עם אלהיך". ואמר שלמה (משלי י, יד): "חכמים יצפנו דעת". וכמה הזהירו על זה במסכת חגיגה פרק אין דורשין (דף יא, ע"ב), וגם על התורה בכללה אמרו בפרק ואלו מגלחין (מועד קטן טז, ע"א): גזר רבי שלא ישנו תלמידיו בשוק משום שנאמר (שיר השירים ז, ב): "חמוקי יריכיך[1818] כמו חלאים" – מה ירך בסתר אף דברי תורה בסתר. יצא רבי חייא ושנה לשני בני אחיו בשוק לרב ולרבה בר בר חנה. שמע רבי ונזיף וכו'. נהג נזיפות בנפשיה שלושים יום ביום תלתין אמר לי מאי טעמא עבדת הכי אמר ליה: 'חכמות בחוץ תרונה' (משלי א, כ), אמר ליה אם קרית אין אתה יודע פירושו כדרבא כל העוסק בתורה מבפנים – תורתו מכרזת עליו בפרהסיא לא מראש בסתר דברתי אמר ליה ההוא ביומא דכלה". הנה אם כן לענין תלמוד תורה אמר רבי מאיר: "ויהא צנוע".

ועוד אמר שיהא: "ארך רוח". ואין זה ענין ארך אפים, אבל "ארך רוח" הוא שיסבול עמל הלמוד, כי הוא יגיעה רבה וצריך למלמד שיאריך רוחו לכל התלמידים, להשיב לדבריהם אף על פי שלא יהיה בהם ממש, כדי להנחותם במעגלי צדק[1819] ולישב דעתם. ואף על פי שפעמים יקלו כבודו ולא יביטו אל מעלת שלימותו, יהיה הרב – "כנהר המתגבר והולך", שיגבר שכלו על כעסו וימחול על עלבונו. כי הנה העוסק בתורה לשמה היא תביאהו שלא יחוש אל דבר אחר זולתה, ולא יתפעל לאחד מהדמיונות האלו. והנה אם כן אומרו: "ויהא צנוע וארך רוח ומוחל על עלבונו" לא בא במקום הזה, כדי לבאר שלמות המדות האלה כי אם לצורך הלימוד. ולכן נזכרו אחריו. ועליך ליחס "צנוע" אל – "מגלין לו רזי תורה". "וארך רוח" אל – "מעין שאינו פוסק". "ומוחלל על עלבונו" אל – "נהר שמתגבר והולך", כפי מה שפירשתי בהם. ושורש הצניעות וארך רוח ומחילת העלבון כולו נמצא באדוננו משה עליו השלום בעניניו עם ישראל. והם מבוארים בעצמם. **והותר בזה הספק התשיעי**.

המעלה העשירית – היא אומרו: "ומרוממתו וגדלתו על כל המעשים". שהנה אמר זה כנגד הטובות הגשמיות כמו שיאמר להלן: "הנוי, והכח, והעושר, והכבוד, והזקנה,

[1816] ראה במדבר רבה פר' א'; סוכה מט, ע"ב.
[1817] לפי ברוך שאמר – שחרית של שבת.
[1818] בכתוב: "ירכיך".
[1819] לפי תהילים כג, ג.

והשיבה, והבנים נאה לצדיקים ונאה לעולם". ואמר השלם רבי מאיר אחרי שזכר שלימות המדות ושלימות הדעות שיקנה העוסק בתורה לשמה, אמר ששאר הדברים המדומים לא יחוש האדם אליהם כי הם מעצמם יבואו אליו בשכר עוסקו בתורה, וכמו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה (נדרים סב, ע"א): "וסוף הכבוד לבא". רוצה לומר, שלא ירדוף האדם אחריו כי הוא יבא מאליו. ועל זה אמר "ומרוממתו וגדלתו על כל המעשים". ואין זה מענין המלכות והממשלה" אשר זכר כי אם משאר הטובות. וכבר זכרה התורה רוב הדברים האלה בפרשת והיה עקב, שנאמר (דברים ז, יג): "ואהבך וברכך והרבך" וגו' ושאר הפסוקים. **והותר הספק העשירי**. והתבארה הברייתא הזאת בעשר מעלותיה והתר ספקותיה.

משנה ב

נראה לי שיסוד הפרק הזה היו דברי רבי מאיר אשר נזכרו, ושאר המאמרים באו כולם לבאר אותם המעלות שזכר רבי מאיר שזוכה אליהם העוסק בתורה לשמה, וכמו שאבאר בקישורם וסמיכותם. ולפי שרבי מאיר אמר שכל העוסק בתורה "כל העולם כלו כדאי הוא לו ונקרא רע, אהוב" וכו', שהם כמו שפירשתי: רע ואהוב – למקום, ורע ואהוב – לבריות. הובא המאמר הזה מרבי יהושע בן לוי לבאר הבחינה הראשונה מהיות העוסק בתורה – 'רע ואהוב למקום'.

והנה רבי יהושע בן לוי היה מגדולי תלמידי רבינו הקדוש, שהרי בפרק הנושא (כתובות קג, ע"ב) אמרו, שרבי ציוה בשעת פטירתו חנינא בר חמא ישב בראש. ובפרקא דחסידי[1820] אמרו דרבי חנינא בר חמא גזר תעניתא ולא אתא מיטרא. אמרו ליה והא רבי יהושע בן לוי גזר תעניתא ואתה מיטרא. והשיב הא אנא והא בר ליואי. רוצה לומר, שאף על פי שהיו חברים היה רבי יהושע בן לוי חסיד וגדול ממנו. והיו דברים אלו של רבי יהושע להגיד שבלבולי העולם בחולאים ומגפות, שנות בצורת ומלחמות, ושאר הרעות והחורבנות כולם נמשכים, להעדר התורה מבין בני אדם. ולכן אמר שבכל יום ויום כאילו בת קול יוצאת מהר חורב שבו ניתנה התורה האלהית, ואותו קול מכריז ומפרש שהאוי והרעות כולם שיבואו על הבריות ימשך אליהם מעלבונה של תורה. רוצה לומר מסיבת העלבון שעולבין את התורה, שכאשר מניחין אותה מקופלת בזוית הבית ככלי אין חפץ בו[1821], ואין אדם עוסק בה הוא עלבון גדול לתורה, ושהוא סיבה ראשונה לצרות ישראל

[1820] מובא בתענית כד, ע"ב.
[1821] לפי ירמיה מח, לח; הושע ח, ח .

ורעותיהם. והנה אמר "מהר חורב" ולא מהר סיני, לפי שכאשר ישראל אינם עוסקים בתורה נעשה הר סיני – חורב וציון. זהו הדרך אשר דרכו בו המפרשים בזה המאמר.

ולי נראה עוד לפרשו בשני פנים אחרים. **האחד** – שהוא, שהבת קול מקוננת ואומרת: "אוי להם לבריות", שחושבים שהם עולבים את התורה ומבזים אותה בעזבם לימודה, והרעה והאוי ההוא אינו לתורה, כי היא תמימה אין בה מום, ולא תקבל בזיונם וטומאתם, אבל האוי והרעה הוא להם לבריות מאותו עלבון שעושין לתורה, לפי שכל מי שאינו עוסק בתורה "נקרא נזוף". רוצה לומר מנודה לשמים ומרוחק ממחנה שכינה. ולכן הם מקבלין האוי והרעה כולה לא התורה. והנה אמר: "כל מי שאינו עוסק בתורה תדיר" להגיד, כי מי שהתחיל לעסוק בה ועזבה. וכמו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה (איכה רבה פ' א') שנה ופירש ממנה – הוא הנקרא נזוף. כי כמו שהגוף מצטרך אל המזון דבר יום ביומו, ככה הנפש תצטרך אל שלימותה תדיר, והעוסק תדיר הוא העושה לשמה. ולכן אמר "בכל יום ויום בת קול יוצאת", לפי שהבת קול מכרזת ומקוננת בזמניים הראויים לעסוק בתורה שהם: "יום ליום יביע אומר[1822] ולילה לילה יחוה דעת" (תהילים יט, ג). ובא בברייתא רבי יהושע אומר בכל יום מנא לן – "קול קורא במדבר פנו דרך יי'" (ישעיה מ, ג), הרי קול וקריאה ומדבר, וכתיב (שמות יט, ב): "ויחנו במדבר". ודילמא לפרקא מאי קורא תדיר, וכתיב (ישעיה מח, יג): "קורא אני עליהם[1823] יעמדו יחד". רוצה לומר, שהשם יתברך מעמיד הנמצאות אחר שבראם כמו שאמר (שם): "אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים". ואחר כך אמר: "קורא אני עליהם יעמדו יחד", ובאותו לשון עצמו אמר (ישעיה מ, ג): "קול קורא מדבר פנו דרך יי'" להגיד שבעסק התורה מתקיים העולם על טובו.

והדרך האחר – בפירוש המאמר הוא שאמר: "אוי"- בפירוש המאמר הוא שאמר "אוי להם לבריות מעלבונה של תורה" – להסכים עם מאמר רבי מאיר שכל העוסק בתורה לשמה – "כל העולם כלו כדאי הוא לו", שרצה לומר כמו שפירשתי, שתכלית עולם השפל הוא קיום התורה והעסק בה. ולכן אמר רבי יהושע שבת קול יוצאת מהר חורב מהמקום שניתנה בו התורה, שמתרה ואומרת דעו ש"אוי להם לבריות", שהם כללות העולם השפל בעלבון שעושין לתורה, לפי שבעלבונה העולם השפל כולו יחטא תכליתי ויתרחק משלימותו. ואמנם כל מי שאינו עוסק בה תדיר הנה הוא בפרט "נקרא נזוף". כי הנה ביאר רבי יהושע הדבר בהפכו כי אם העוסק בתורה נקרא 'רע' מי שאינו בה יתחייב

[1822] בכתוב: "אמר".
[1823] בכתוב: "קרא אני אליהם".

שיקרא נזוף שהוא המנודה והנגער. וכן תרגום ויגער בו – ונזף ביה, וגם כן (במדבר יב, יד) "ואביה ירק ירק בפניה" מינזף נזף. וביאר בזה שלא יחשוב אדם, שכאשר לא יעסוק בתורה לא יהיה מדרגתו 'רע' אבל לא מפני זה אויב אינו כן, כי מאחר שאינו רע מיד יהיה נזוף. לפי שרע יגזור – הדבקות, ונזוף יגזור – ההרחקה. והנה הראיה שהביא על זה מפסוק (משלי יא, כב) "נזם זהב באף חזיר" יראה שלא יוכיח כוונתו. ובברייתא אמרו זהב – זה תורה. וכן הוא אומר (יחזקאל טז, יב): "אתן נזם על אפך". וכאילו יאמר שהתורה נזם זהב וכאשר האדם בלתי עוסק בה הוא כחזיר שאינו משמר את הנזם, אלא מכניסו באשפה וממאסו, כן הנזוף מאוס ומנודה.

ונראה לי שסגנון הפרשה הביאם לדרוש: "נזם זהב" – על התורה. כי למעלה אמר: (משלי יא, טז-כ): "אשת חן תתמוך[1825] כבוד" וגו'. ואמר אחריו "גומל[1824] נפשו איש חסד וגו' רשע עושה פעולת[1826] שקר וגו' תועבת יי' עקשי לב ורצונו תמימי דרך". שהפסוקים האלה כולם מורים שכיון שלמה עליו השלום על העוסק בתורה שהוא גומל נפשו, והוא "זורע[1827] צדקה", ומקבל שכר אמת, ושתועבת יי' עקשי לב שהם הנזופים. ולכן אמר: "ורצונו תמימי דרך" – שזה על התורה נאמר, שנאמר (תהילים קיט, א): "אשרי תמימי דרך ההולכים[1828] בתורת יי'". ולכן נאמר אחר זה: "יד ליד לא ינקה רע וזרע צדיקים נמלט" (משלי יא, כא). הנה אם כן אומרו מיד (שם שם, כב-כג): "נזם זהב באף חזיר" אין ענינו כי אם שהאדם חסר התורה הוא כחזיר, והחכמה והתורה שהיא בידו היא – כ"נזם זהב באף חזיר". ולכן אמר אחרי זה: "תאות צדיקים אך טוב". ואמר גם כן: מונע בר יקבוהו לאום (שם שם, כו). והנה בתורה ראיה גלויה על שיקרא נזוף מי שאינו עוסק בה, ממה שאמר בפרשת בחוקותי (ויקרא כו, טו): "ואם בחוקותי[1829] תמאסו" וכו'. ואמר "וגעלה נפשי אתכם" (שם שם, ל) ואין הגיעול כי אם הנזיפה.

ואמנם מה שאמר אחר זה ואומר: "והלוחות מעשה" וכו', ענינו מה שביאר הפילוסוף, שההכנעה אל הדת אינה שעבוד, אבל הוא חירות. לפי שהדת והנהגתה מביאים האדם אל השלימות המדותיי, ולהיות שכלו בן חורין ולא עבד תאוותיו. ולכן אמר אל תחשוב שמי שאינו עוסק בתורה עם היות שיקרא נזוף, הנה יקרא בן חורין מונח לרצונו וחפצו בלתי משועבד למצוות התורה אינו כן, לפי שאין לך בן חורין, אלא למי שעוסק בתורה,

[1824] בכתוב: "גמל".
[1825] בכתוב: "תתמך".
[1826] בכתוב: "עשה פעלות".
[1827] בכתוב: "זרע".
[1828] בכתוב: "ההלכים".
[1829] בכתוב: "בחקתי".

לפי שהיא תדרכיהו אל השלימות, והיותו בן חורין ובלתי משועבד לתאוותיו. והנה סמך לזה ל"חרות על הלוחות", לפי שהיה לומר חקוק אבל נכתב חרות, ללמדנו שבאמצעות הלוחות יקנה החירות האמתי. ואל זה כיונו בברייתא[1830]: מאי ואומר וכי תימא נזוף הוי מחשב כבן חורין תא שמע חרות על הלוחות, אין לך בין חורין אלא ההוגה בתורה. שרצו בזה מה שזכרתי, או באו לרמוז למה שאמר יחזקאל (יחזקאל כ, לב-לג): "והעולה[1831] על רוחכם היה[1833] לא תהיה אשר אתם אומרים[1832] נהיה כגוים כמשפחות הארצות לשרת עץ ואבן. חי אני נאם יי' אלהים אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה אמלוך עליכם". וכמו שאמרו בפרק חלק (סנהדרין קה, ע"א): "עבד שמכרו רבו" מה יש לו עליו וכו'. ולפי שרבי מאיר אמר שהעוסק בתורה לשמה נקרא 'רע ואהוב' למקום לא נתפייס רבי יהושע במה שביאר היותו חורין, כי גם שיהיה בן חורין לא יתחייב מזה שיהיה – 'רע ואהוב' לשם יתברך. לכן הוצרך לומר עוד שכל מי שעוסק בתורה הוא מתעלה, שהעלוי האמתי הוא היותו 'רע ואהוב' לשם יתברך.

אמרו בברייתא[1834]: וכי תימא בן חורין הוי שכר לא שקיל, תלמוד לומר וממתנה נחליאל לממרין לעוסק בה כנחל שוטף. ודילמא פסיק כאפיק נחלים תלמוד לומר ומנחליאל במות מאות במות שלא סרו. רוצה לומר, שמי שיזכה למתנה שהיא התורה יהיה נחלת האל[1835]. רוצה לומר מושגח בהשגחתו הפרטית בהתמדה רבה, כמו הבמות שלא סרו וזה מאמר הלצייי. כי לפי שאמר הכתוב (מלכים ב' יב, ד): "רק הבמות לא סרו"[1836] מלת 'במות' על הסבות העליונות שלא סרו ולא יסורו כלפי השגחתו ויהיו כנחל נובע[1837], לא כמו מה שאמר באיוב (איוב ו, טו): "אחי בגדו כמו נחל כאפיק נחלים יעבורו[1838]".

עוד אמרו שם[1839]: אמר ליה רב יוסף לרבא בריה דרב יוסף בר חמא, לא תיתיב עד דמפרשת לי הני קראי, וממדבר מתנה וממתנה נחליאל ומנחליאל במות ומבמות הגאי. אם משים אדם עצמו כמדבר הזה שהכל דשין אותו ניתנה לו במתנה, שנאמר (במדבר כא, יח): "ממדבר מתנה". וכיון שניתנה לו במתנה נחליאל, וכיון שנחלו אל – עולה

[1830] מסכת כלה רבתי פרק שמיני.
[1831] בכתוב: "והעלה".
[1832] בכתוב: "אמרים".
[1833] בכתוב: "היו".
[1834] מסכת כלה רבתי פרק שמיני.
[1835] לפי שמואל יד, טז (אולם שם נאמר: מנחלת אלהים).
[1836] ראה גם: מלכים יד, ד; מלכים ב' טו, ד; לה.
[1837] לפי משלי יח, ד.
[1838] בכתוב: "יעברו".
[1839] בברייתא.

לגדולה. ואם הגיס דעתו, הקדוש ברוך הוא משפילו, שנאמר (שם שם, כ): "ומבמות הגא[1840]". רוצה לומר, שכאשר יסיר האדם מעצמו הגאוה והתאוה וישים עצמו כמדבר – יזכה לתורה במתנה וממנה יזכה לנחלת אל[1841], שהיא ההשגחה הפרטית ובסיבתה יעלה לגדולה, והנהגת עמו שהוא הבמות והגדולות. האמנם אם הגיס דעתו, הקדוש ברוך הוא משפילו מגאותו אל הגיא השפל. ואם יחזור בתשובה יגביהו השם יתברך, שנאמר (ישעיה מ, ד): "כל גיא ינשא".

הנה אם כן, ביאר רבי יהושע בברייתא הזאת שהעוסק בתורה לשמה – "כל העולם כדאי הוא לו" – ושנקרא 'רע ואהוב' את השם יתעלה בזה מעלה רבה, מלבד מה שיהיה בעצמו בן חורין בשכלו ותאוותיו.

משנה ג

עתה תבאר הברייתא הזאת איך יקרא העוסק בתורה "רע אהוב" לבריות, כיון שכבר ביאר ענינו אצל המקום ברוך הוא בברייתא של מעלה. וביאר שראוי שינהג האדם אהבה ואחוה וכבוד עם מי שילמדהו תורה, אם מעט ואם הרבה אם בתורה שבעל פה. ולזה אמר: "פרק אחד או הלכה אחת". ואם בתורה שבכתב ועליה אמר: "או פסוק אחד או אפילו אות אחת". ועשה בזה קל וחומר מדוד שהיה מלך ישראל, והיה חכם ורוח הקודש שורה עליו, ונהג כבוד באחיתופל בעבור שני דברים בלבד שלמד ממנו.

וכבר נתפרשו בברייתא[1842] אמרו: מאי נינהו, אמר רב שמעית לה ממאי דאמר נמתיק סוד. אמר לו אחיתופל לדוד למה אתה יושב לבד ועוסק בתורה אין דברי תורה מתקיימין אלא בסוד. מה סוד הפר מחשבות באין סוד הכי נמי. ומנין אסבריה דכתיב (דברים כז, ט): "הסכת ושמע ישראל" עשו עצמיכם כתות כתות. רוצה לומר, שהרב יש לו ללמד בחבורה שמתוך המשא והמתן מתגלין הדברים. והוא פירש 'הפר מחשבות' – באין סוד, כי בקבוץ עם יראה חלקי הסותר ויסכימו אל הישר והנכון. וסוד מגזירת נוסדו יחד – סוד בחורים. ולזה אמר (תהילים נה, טו): "אשר יחדיו[1843] נמתיק סוד", וכן "בבית אלהים נהלך ברגש". טעמו שפעם אחת מצאו אחיתופל לדוד שהיה נכנס לבית המדרש יחיד ואמר לו (משלי יד, כח): "ברב עם הדרת מלך", ושאין להלוך לבית המדרש ולא לבית יי' יחידי, וזהו "בבית אלהים נהלך ברגש", שרגש לשון אסיפה כמו למה רגשו גוים.

[1840] בנוסח אצלנו: "הגיא".
[1841] לפי שמואל יד, טז.
[1842] מסכת כלה רבתי פרק ה'.
[1843] בכתוב: "יחדו".

ועל זה אמר דוד (תהילים נה, יד): "ואתה אנוש כערכי אלופי ומיודעי[1844]". ויש אומרים שלא למדו לבל ילך יחידי לבית המדרש, אלא שלא ילך בקומה זקופה כי אם במורא. והיה כוח הקל וחומר, כי אם דוד שהיה מלך ישראל חכם ונביא על שני דברים שלמד מאחיתופל קראו 'אלופו ומיודעו', כל שכן שראוי לכל אחד מישראל שיכבד למי שילמד ממנו אפילו אות אחת. כי ערך מלך ישראל אל שני למודים גדול מערך כל יחיד מהעם אל למוד אחד.

ואמנם הכבוד הזה שאמרו שראוי לנהוג בו, כבר פירשו אותו הפסקנים שהוא לעמוד מפניו תוך ארבע אמות וקרוע במותו, אף על פי שלא יהיה רבו מובהק. כי אם היה רבו מובהק יעמוד לפניו כמלא עיניו ויקרע עליו ולא יתאחה. וכבר למדתנו התורה כמה ראוי לנהוג כבוד עם הרב המלמד להועיל ממה שכתוב (שמות לג, ח): "והיה בצאת[1845] משה אל האהל יקומו כל העם ונצבו איש פתח אהלו והביטו אחרי משה עד בואו האהלה". ובמות אהרן נאמר (במדבר כ, כט): "ויבכו את אהרן שלשים יום כל בית ישראל". ובמשה נאמר גם כן (דברים לד, ח): "ויבכו בני ישראל את משה בערבות[1846] מואב שלשים יום". **האמנם** בברייתא הוכיחוהו באמרם: "ואין כבוד אלא לחכמים, שנאמר (משלי ג, לה): 'כבוד חכמים ינחלו'". רוצה לומר אין הכבוד ראוי, אלא לחכמים כמאמר שלמה: "כבוד חכמים ינחלו" (שם). ויש ספרים שכתוב בהם ואין כבוד אלא תורה, שנאמר: "כבוד חכמים ינחלו", ופירשו בו אין כבוד לאדם אלא על עסקי התורה, שנאמר "כבוד חכמים ינחלו". כלומר הם נוחלים כבוד בשביל שהם לומדים את התורה ויורשים אותה בנחלה. ובהיות הגירסא כן, נראה לי שפירושו "ואין כבוד אלא תורה" – שהכבוד הצריך לנהוג ברב אינו כי אם שילמדו ממנו תורה, כי בזה יחפצו החכמים השלמים יותר מכבוד אחר המדומה. ולפי שהברייתא הזאת באה לבאר איך העוסק בתורה לשמה אוהב את הבריות משמח את הבריות, לכן פירש שהדבר המשתף את הבריות ומביא ביניהם אהבה ושמחה היא התורה.

ואמנם אומרו: "ותמימים ינחלו טוב" (משלי כח, י), לא תחשוב שהוא סוף הפסוק שזכר כבוד חכמים, כי הם שני כתובים. האחד – הוא בתחלת ספר משלי (ג, לה) "כבוד חכמים ינחלו וכסילים מרים קלון". והשני – הוא בסופו "משגה ישרים בדרך רע בשחותו הוא יפול ותמימים ינחלו טוב" (שם כח, י). ופירושם כך הוא: הנה החכמים לשלימותם ינחלו הכבוד ויתמידו עמה בנחלה וההפך בכסילים, כי כפי מעשיהם לא ינחלו כבוד

[1844] בכתוב: "ומידעי".
[1845] בכתוב: "כצאת".
[1846] בכתוב: "בערבת".

כלל, אבל בהפך שירימו הם על עצמם קלון. והפסוק האחר שהאדם ה"משגה ישרים בדרך רע", הנה באותו שחת אשר חפר בו יפול ומרמותיו ותחבולותיו יהיו לרעתו. אמנם ה'תמימים' לא יבקשו עלילות ומרמות, אבל תמיד יבחרו דרך טוב וינחלוהו.

אבל חכמינו זכרונם לברכה, לפי שאמר (משלי ג, לה): "כבוד חכמים ינחלו" – רצו לבאר שהחכמה ההיא שדבר שלמה, ממנה היא התורה האלהית לא זולתה, ושעליה יאמר לשון 'נחלה', לפי שהדעות התוריות הם הנשארים לעד. והוכיחו זה מאומרו (שם כח, י): "ותמימים ינחלו טוב" – ואין טוב אלא תורה, שהנה אם כן נאמר 'נחלה' – על התורה. וכן ראוי שיובן כבוד חכמים ינחלו שהם בעלי התורה, שהיא אשר תאמר עליה לשון נחלה. ולכן סמכו שני הכתובים האלה זה לזה.

משנה ד

(**ד-ה**) **בברייתא** הזאת יבאר מה שאמר רבי מאיר שהעוסק בתורה לשמה "מלבישתו ענוה ויראה", ומכשרתו להיות "צדיק חסיד ישר ונאמן ומרחקתו מן החטא ומקרבתו לידי זכות". ולכן אמר שכך היא דרכה של תורה בטבעה, שתשים האדם מסתפק עם ההכרחי בדברים הגשמיים – ענו ושפל רוח בלתי הומה אחרי התאוות והכבודות. ובזה האופן העוסק בתורה הוא ענו והוא ירא חטא. והנה זכר ראשונה המאכל והמשתה – "פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה". רוצה לומר, שמאחר שיהיה לו פת לאכול אפילו שלא יהיה לו תבשיל ולא דבר אחד לאכול כי אם מלח יסתפק בזה. וכן אפילו שלא יהיה לו יין לשתות כי אם מים קרים. וגם אותם המים ישתה במדה ובמשורה לא ימנע מפני זה מלעסוק בתורה, כי אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה[1847]. ובאוכלו פת במלח רמז, כי היה מאכלו קרבן לפני האלהים, שנאמר (ויקרא ב, יג): "ולא תשבית מלח ברית אלהיך". והפת אמר דוד עליו (תהילים קד, טו): "ולחם לבב אנוש יסעד". אם כן הלחם הוא מזון הגוף, והתורה שהיא לחם אבירים[1848] – היא מזון הנפש. גם התורה נקראת מים כמו שאמר (ישעיה נה, א): " הוי כל צמא לכו למים". ומה טוב אומרו שישתה אותם ב"משורה" להגיד שיעשה לימודו מדרגה במדה במשקל ובמשורה וכמה[1850] שנאמר במתן תורה והכהנים (שמות יט, כד): "והעם אל יהרסו לעלות[1849] אל יי' יפרוץ[1851] בם".

[1847] לפי ברכות סג, ע"ב. ועוד.
[1848] לפי תהילים עח, כה.
[1849] בכתוב: "לעלת".
[1850] נראה שצ"ל: "וכמו".
[1851] בכתוב: "יפרץ".

הנה כל זה אמר בענין המאכל והמשתה, ועליו אמר דוד מלך ישראל (תהילים קיט, עא): "טוב לי כי עונתי[1853] למען אלמד חוקיך[1852]", שהיה מתענה לא מפני חסרון, כי אלא מפני שילמד חוקי השם, כי התענוגים הגשמיים מונעים ומעכבים שלימות השכל והשגתו.

ובפרקי רבי אליעזר[1854] כתוב הצער והרעב שסבל רבי אליעזר בשעת למודו עם היותו בן לאחד מעשירי עשירי ירושלים. ובמסכת יומא פרק הממונה (דף לה, ע"ב) אמרו: עני בא לדין אומרים לו מפני מה לא עסקת בתורה אומר עני הייתי וטרוד במזונותי. אומרים לו כלום[1855] עני היית יותר מהלל שבכל יום היה משתכר בטרפקיע וכו', ומפני זה זכה להיות נשיא ישראל ועשה שמונים תלמידים שהקטן מהם היה רבן יוחנן בן זכאי. ובפרק עושין פסים (עירובין כא, ע"ב): "שחורות כעורב" (שיר השירים ה, יא) אין התורה מתקיימת אלא במי שמשחיר עליה כעורב.

עוד אמר בענין הכבוד: "ועל הארץ תישן". רצה לומר השינה היא מחוייבת. וכמו שאמרו בפרק ג' דשבועות שאי איפשר לאדם לעמוד בלי שינה שלושה ימים, אבל אמר שלא יבקש מטה ושולחן וכסא ומנורה, אבל על הארץ יישן. וכל זה מכלל הענוה והכנעת החומר[1856]. ועל ה'יראה' אמר: "וחיי צער תחיה ובתורה אתה עמל", להגיד שעם הענוה והיראה יעמול בתורה מבלי מונע. והוא אומרו: "אם אתה עושה כן אשריך וטוב לך אשריך בעולם הזה", לפי שלא יבלה ימיו בבהלת המותרות ובקשת הכבודות מדומות. אמרו הפילוסופים במוסריהם מי שלא ידאג על מה שלא הגיע לידו נחה נפשו וזך שכלו וארכו ימיו. ואמרו אי זהו היקר מבני אדם מי שאינו משגיח על העולם ביד מי שיהיה, ואשריו בעולם הבא. לפי שאין אדם זוכה לשתי שולחנות ומה שלא יקבל מן העולם הזה מן השכר, יהיה שמור לו לעת קץ ויזכה בו בעולם הבא.

ולפי שכלל בזה המאמר הכבודות והתאוות הגשמיות, לכן אמר: "אל תבקש גדולה לעצמך ואל תחמוד כבוד יותר מלימודך". וזהו לענין הכבוד יאמר אל תשים תכלית לימודך מפני כבוד ולקנות גדולה ושררה, שמתוך כך נראה שאתה עושה שלא לשמה. לא שיהיה זה סותר למה שאמר רבי מאיר ונותנת לו מלכות וממשלה, כי שם יכוין שהמעלות ההם ימשכו אחר התורה, וכאן יפרש ויאמר שהוא לא יבקש אותם ולא יעשם תכלית לתורתו. כי בקשת השררה טורח גדול ויגיעה עצומה.

[1852] בכתוב: "חקיך".
[1853] בכתוב: "עניתי".
[1854] פרק א'.
[1855] כי.
[1856] הגשמיות.

ואמנם כנגד המאכלות והתאוות אמר: "ואל תתאוה לשולחנם של מלכים", שמתרבים בם התענוגים, לפי "ששולחנך גדול משולחנם" יען שולחנך אשר לפני יי' בעונג רוחני, לא ימצאו עמו תחלואים, ולא המוות, לא הקיא, ולא הצואה כמו שימשך משולחנם של מלכים. ושולחנך היא הנאה מזיו השכינה בתענוג נמרץ נצחיי, וכמאמר המשורר (תהילים לא, כ): "מה רב טובך אשר צפנת ליריאיך[1858] פעלת לחוסים[1857] בך נגד בני אדם". ובמסכת סוטה (דף לא, ע"א) פירשו: "צפנת ליריאיך" – על העובד מיראה. "פעלת לחוסים בך" – על העובד מאהבה. והם אשר הזהיר עליהם בברייתא הזאת. ואומרו "נגד בני אדם" פירש מה גדול ורב הטוב ההוא ביחס וערך אל הטוב, שהוא בפני האנשים בעולם הזה כולו שאין ביניהם ערך. ואחרי שאמר: "ואל תתאוה לשולחנם של מלכים" – על התענוגים אמר בענין הכבוד. "וכתרך גדול מכתרם", רוצה לומר שכתר המעלה והתורה גדול מכתר המלכות כמו שיבאר, אם בערך האנשים כמו שאמר הפילוסוף המלכים שופטי ארץ[1859] והחכמים הם שופטי המלכים. וכן אמר על יהושע (במדבר כז, כא): "ולפני אלעזר הכהן יעמוד[1860] ושאל לו". ואם לפי שכתר המלכים הוא בפני בני אדם וכתר העוסק בתורה היא לפני השם. והכבוד היותר גדול הוא כפי המקום וכפי המכבדים. ואומרו: "ונאמן הוא בעל מלאכתך שישלם שכר פעולתך" – הוא להחזיק האמונה הרוחנית בלב העוסק בתורה, שיתן אל לבו ששכר העולם הזה הוא מדומה וכוזב. לפי שבעל מלאכת העולם הזה שהוא הגוף הוא כלה ונפסד בטבעו. ושכר העולם הבא, לפי שבעל המלאכה ההיא אשר אליו תהיה העבודה הוא השם יתברך חי וקיים לנצח, לכן יתחייב שיהיה השכר גם כן נצחיי, והוא אומרו: "ונאמן הוא בעל מלאכתך". רוצה לומר, קיים ונצחי הוא, ולכן ישלם שכר פעולותך כלומר לפי טרחך וסגיפך. ואין לנו מלמד להועיל, שהשלמות הנפשיי יושג בחוסר המאכל והמשתה ובקשת השררה והכבוד, כי אם משה אדוננו בשבתו בהר ש"לחם לא אכל ומים לא שתה" (שמות לד, כח); "והאיש משה ענו מאד" (במדבר יב, ג). ובזה הגיע אל מדרגתו העליונה.

משנה ו

הברייתא הובאה הנה לשתי סיבות. **האחת** – לבאר מה שאמר רבי מאיר, שהעוסק בתורה היא נותנת לו מלכות וממשלה וחקור דין. לכן הוכיח שמדרגת החכמים גדולה משאר הכתרים, כי מפני שהיו הכתרים שלושה – כתר תורה, וכתר כהונה, וכתר

[1857] בכתוב: "לחסים".
[1858] בכתוב: "ליראיך".
[1859] לפי ישעיה מ, כג ועוד.
[1860] בכתוב: "יעמד".

מלכות. לכן אמר שכתר התורה גדולה מכתר הכהונה וכתר המלכות. ולכן נזכרו באותו סדר שנזכרו באותה משנה – התורה הראשונה והכהונה אחריה והמלכות באחרונה. עם היות שאחרי זה זכר המלכות, לפי שיהא בשלושים מעלות קודם הכהונה שהיא בעשרים וארבע.

והסיבה הב' – היא, כי לפי שבברייתא שלמעלה אמר: "אל תתאוה לשולחנם של מלכים ששולחנך גדול משולחנם וכתרך גדול מכתרם", לכן הוצרך לבאר מאי זו בחינה תהיה כתר התורה גדולה מכתר המלכות. ואמר שהיה זה, לפי שהמלכות היא בשלושים מעלות והכהונה בכ"ד והתורה נקנית במ"ח.

וידוע שכל עוד שתהיה הצורה המגעת יותר שלימה, תצטרך אל הכנות רבות כמו שיראה מענין הצורה האינושית בהתיחסה אל החיונית או אל הצומחת. הנה אם כן בהיות שהתורה צריכה אל הכנות יותר רבות מן המלכות ומן הכהונה, יתחייב שקנין התורה יותר שלם מאחר שנצטרך אל הכנות רבות מכל שאר הכתרים.

ושלושים מעלות המלכות שאלו בברייתא: מאי נינהו, ואמרו כסף וזהב, נשים ועבדים, שפחות ובתים, כרמים גנות ופרדסים, בני בית, סגולת מלכים מדינות שרים שרות, תענוגות שדה שדות, סוסים רכב חרב שמלות, נשק, חיילות, בשמים, צופים מרגלים משפט חסד וצדקה, שנאמר (משלי טז, יב): "כי בצדקה יכון כסא". וכתיב (שם כ, כח): "וסעד בחסד כסאו", ורובם כתובים בשלמה ומיעוטם בשאר המלכים.

האמנם המפרשים מנו אותם באופן אחר יותר נאות כפי מה שמפורש במשנה במסכת סנהדרין פרק כהן גדול (דף יח, ע"א). האחד – שהמלך [אין][1861] דנין אותו . השני – שאינו מעיד משום "שום תשים עליך מלך" (דברים יז, טו) שתהא אימתו עליך. הג' – לא חולצין לאשתו דזילא ביה מילתא. הד' – שאין מיבמין לה דאסורה להנשא לאחר אפילו במקום מצוה. הה' – אין נושאין אלמנתו ואפילו מלך. הו' – פורץ לו גדר לעשות לו דרך למלחמה. הז' – דרך המלך למלחמה אין לה שיעור רק כפי ריבוי חיילותיו לא שיעברו זה אחר זה, ואע"ג דקימא לן בפרק המוכר את הפירות (בבא בתרא צט, ע"ב) שדרך הרבים שש עשרה אמה. הח' – כל העם בוזזים ובאים לפניו. הט' – נוטל חלק בראש מחצה בכל הבזה. הי' – אוצרות המלכים למלך. הי"א – אין רוכבים על סוסו. י"ב – אין יושבים על כסאו. י"ג – אין משתמשין בשרביטו. הי"ד – אינו דן שלא יצטרך לשמוע צעקת הכתות. אמנם כפי הגירסא הוא שכיון שאין דנין אין ראוי לדון "התקוששו וקושו" (צפניה ב, א) – קשט את עצמך ואחר כך את אחרים. ט"ו – לא מעידין אותו כיון דלא דיינינן ליה. ט"ז

[1861] כדאיתא במשנה סנהדרין.

– אינו מיבם דזילא ליה להקים שם אחיו. י"ז – אינו חולץ דזילא ליה ליקרא חלוץ הנעל. י"ח – מת לו מת אינו הולך אחר המטה. י"ט – כשמברין[1862] אותו העם יושבין על הארץ והוא יושב על הדרגש, כלומר שאינו כופה מטתו. הכ' – שאין רואין אותו ערום. הכ"א – ולא כשהוא מסתפר. הכ"ב – ולא כשהוא במרחץ, וכל זה למעלתו ולהיות מוראו מוטלת על הבריות. הכ"ג – לא יצא למלחמת הרשות, אלא ברשות סנהדרי גדולה. הכ"ד – לא ירבה לו נשים. הכ"ה – כסף וזהב לא ירבה לו רק כדי ליתן שכר לחיילותיו בצמצום. הכ"ו – לא ירבה לו סוסים, אלא די מרכבתו. הכ"ז – כותב לו שני ספרי תורה, אחד להושיב בבית גנזיו והאחר תמיד עמו. הכ"ח – יוצא למלחמה הוא[1863] עמו. הכ"ט – נכנס ויושב והוא[1864] עמו. הל' – מוסב והוא עמו, שנאמר (דברים יז, יט): "והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו". עד כאן.

ולפי שאמרו בגמרא (סנהדרין יט, ע"א), שלא אמרו לא דן ולא דנין אותו לא מעיד ולא מעידין, אלא למלכי ישראל לפי שהיו אלמים וכמעשה שהיה אבל מלכי בית דוד – "דן ודנין מעיד ומעידין לו". ויחסרו אם כן ארבע מעלות האלה. כתב הרב מתתיה זכרונו לברכה שיעמדו במקומם ארבע אחרות: האחד – שאין מעמידין מלך אלא מישראל. רוצה לומר, שיהיה אביו ישראל ולא סגי בשתהיה אמו בלבד מישראל. הב' – שהמלך קודם לכהן גדול, כדאיתא בסוף הוריות (דף יג, ע"א). הג' – שאין מעמידין מלך תחלה, אלא על פי נביא. כי יהושע מנהו משה ודוד מנהו שמואל. והד' – שצריך שתהיה בית דין של ע"א במנוייו.

והנה לא נמנו המעלות הכתובות בפרשת המלך בשמואל, לפי שיש אומרין במסכת סנהדרין (דף כ, ע"ב) שלא נאמרו, אלא לאיימם ולבהלם. ואם לא יקובלו שלושה אלה נוכל לשום במקומם שהמלך יכול לדון שלא בעדים, ובלא התראה, ובלילה, וכמו שדרשו בדוד. אלה הם דרכי החכמים בשלושים מעלות המלך.

ולא נחה דעתי באחת מהן. לא כדעת הראשון שמנו הקנינים והטובות המדומות והמעלות, ואין ראוי לקראן כן. כי איך יקראו 'עבדים ושפחות שדה ושדות' במעלות. גם שאם ימנו מיני הקנינים הגשמיים יעלה מספרם יותר מזה פעמים רבות. ואם הדעת השני, לפי שמנו מנין אחד בשני מנינים כמו 'אין דן ואין דנין אותו'. וכן מנו: אין רואים אותו ערום בא', ולא כשהוא במרחץ בא', ומנין כולן אחת. וכן באחרים גם שמנו דברים שאין בהם מעלה, כמו שלא יצא למלחמת הרשות, אלא על פי סנהדרי גדולה. וקצת

[1862] מנחמים.
[1863] ספר התורה.
[1864] כנ"ל.

המעלות פתתו אותם פתים, כדי להעלותם למספר השלושים, ולא זכרו מעלות אחרות שהן יותר עצמיות מהנה.

ולכן נראה למנות המעלות האלה באופן אחר והוא זה: האחד – שיהיה המלך מישראל מפאת אביו ומפאת אמו. הב' – שאין מעמידין אשה במלכות, ואינה יורשת מלכות. הג' – שאין ממנים מלך לא בלן, ולא ספר, ולא בורסקי, ומשעשה במלאכה מאלו אפילו יום אחד נפסל למלכות. הד' – אין ממנים מלך כי אם על פי נביא, ועל ידי בית דין של ע"א. הה' – שהמלך נמשח בשמן המשחה ובניו הם בכלל משיחתו. הו' – שהמלך זוכה במלכות לו ולבניו עד עולם אם יהיו ראויים. הז' – אין המלך נמשח אלא בירושלים ועל המעין[1865]. הח' – המלך קודם לכהן גדול ולנביא ולכל חכם בישראל. הט' – כל המורד במלך או עובר על מצוותו, או מבזהו בדברים יש למלך רשות להרגו. הי' – כל הבא לפני המלך ואפילו נביא עומד על רגליו ושמתחוה לפניו. הי"א – אין רוכבין על סוסו, ואין יושבין על כסאו, ואין משתמשין בשרביטו, ולא בכתרו, ולא באחד מכל כלי תשמישו. השנים עשר – כשהמלך מת כל כליו ותשמישיו נשרפין לפניו. הי"ג – אין נושאין ולא מיבמין אלמנתו. הי"ד – אין חולצין לאשתו. הט"ו – אינו חולץ ליבמתו. הט"ז – אינו מיבם דזילא ליה להקים שם לאחיו. הי"ז – אין רואין אותו כשהוא ערום, ולא כשהוא בבית המרחץ, ולא כשהוא מסתפג, ולא כשהוא מסתפר[1866], אלא ביופיו וכבודו. הי"ח – מת לו מת אינו יוצא מפתח פלטרין שלו, וכשמברין אותו כל העם יושבין על הארץ והוא יושב על הדרגש. הי"ט – אין ישיבה בעזרה, אלא למלכי דוד. הכ' – שחייב המלך לכתוב ספר תורה לעצמו יתר על מה שהניחו לו אבותיו, ומגיהו מספר העזרה על פי בית דין של ע"ח, ואם לא הניחו לו אבותיו ספר או שאבד, כותב שני ספרי תורה אחד מניח בבית גנזיו שהוא מצווה בו ככל אחד מישראל, והשני יהיה עמו תמיד. הכ"א – שלא ירבה לו נשים, לפי שלא יהיה שטוף בזמה ולא יתן לנשים חילו. הכ"ב – שלא ירבה לו סוסים, אלא כדי למרכבתו – לא בגבורת הסוס יחפץ[1868] כי אלהים יי' חילו[1867]. הכ"ג – כסף וזהב לא ירבה לו להניח בבית גנזיו ולהתגאות בו, כי בוטח ביי' ישוגב[1869]. הכ"ד – כל הרוגי המלך ממונם למלך. הכ"ה – יש רשות למלך להטיל מס על העם לצרכיו

[1865] עיין בפירוש ריי"א על מלכים א', הוצאת חורב 2012, עמ' 25 שם הוא מונה שלשה עשר עיקרים בענין המשיחה. בעיקר האחד עשרה מפרש ריי"א עפ"י הוריות יא, ע"ב – משיחת המלכים על המעין היא לאות המשך והתמדה במלכותם – מלכות בית דוד.

[1866] בדפ"ו ליתא : "ולא כשהוא מסתפר"

[1867] לפי דברים לג, יא.

[1868] לפי תהילים קמז, י.

[1869] לפי משלי כט, כה.

או לצורך המלחמה להוראת שעה. הכ"ו – יש רשות למלך לקצוב מכס תדירי ואסור להבריח המכס שלו. הכ"ז – כשהמלך הולך למלחמה פורץ לו גדר לעשות לו דרך, ואין לדרך ההוא שעור רק כפי רבוי חיילותיו. הכ"ח – כל אוצרות המלכים אשר ינטש הם למלך כולם ואינם ראויים לחלוקה. הכ"ט – שאר הבזה יביאו לפניו ונוטל מחציתה בראש. השלושים – כל הארץ שהמלך כובש היא שלו, ונותן לעבדיו מה שיראה, ומניח לעצמו מה שירצה. ובכל אלו הדברים דיניו דין.

אלו הן שלושים מעלות המלכות. ואתה רואה שהם כוללין כפי עניניהם להרבה פרטים יש בהם. ולכן הוא יותר מחוור ממה שאמרו המפרשים. וכנגד מלכות בית דוד – דברו חכמים כל זה שהם בישראל המלכים האמתיים בשם וגדר, לא על שאר המלכים שלא מנו על פי התורה.

ועשרים וארבע מעלות הכהונה מנו אותם גם כן בברייתא שהם: עשר במקדש, עשר בגבולים וארבע בירושלים. עשר במקדש – חטאת; אשם; זבחי שלמי צבור; חטאת העוף; אשם תלוי; לוג שמן של מצורע; שתי הלחם; לחם הפנים; מותר העומר; שיירי מנחות. ועשרה שבגבולים הם תרומה: חלה; ראשית הגז; הזרוע והלחיים והקבה; פדיון הבן; פדיון פטר רחם; גזל הגר; חרמים; שדה אחוזה. הארבע שבירושלים הבכורות: הבכורים; המורם בתודות שני; חזה ושוק. וכולם נתנו לאהרן ולבניו, ובנין אב ומכלל ופרט וכו'.

האמנם כבר מנו קצת החכמים כ"ד מעלות הכהונה באופן אחר. האחד – וקדשתו. ופירושו לברך ראשון וליטול מנה יפה בראש. הב' – הדברים האסורים לזרים מותרים להם כתרומה וקדשים. הג' – הקרבת הקרבנות. הרביעי – בהכנסם במקום שאין לוי וישראל יכולין להכנס. הה' – איסור טומאת מת המוטלין עליהם. הו' – שאר טומאות בקרבנות ובאכילת תרומה וקדשים. הז' – איסור זונה. הח' – איסור חללה. הט' – איסור גרושה. הי' – איסור אלמנה לכהן גדול. הי"א – קדוש ידים ורגלים בהקריבם, וחיוב בגדי כהונה שהם ד' – כתונת תשבץ מצנפת ואבנט, והרי הם אם כן ט"ו. ט"ז – איסור הקריבו בהיותו בעל מום מחוסר אבר. י"ז – איסור הקריבו בהיותו בעל מום בהיות לו פגם באבר מאיבריו. י"ח – איסור בהקריבו אם היה לו גרב או ילפת. י"ט – בתרומה שזוכה בה. כ' – בביכרים שזוכה בהם. כ"א – בבכורות שזוכה להם. כ"ב – בזרוע ולחיים ובקבה שזוכה בהם. כ"ג – בגזל הגר חרמים ושדה אחוזה. כ"ד – פדיון הבן ופטר חמור ושאר המתנות כולם. ועליך להסיר מאלה – אלמנה המיוחדת לכהן גדול, והגרב שהוא נכלל בפגם אבר, ותשים במקומו שאר טומאת מצורע וטהרתו, ושאר הדברים שהם כפי חוקי

הכהונה. והנה הרמב"ם בספר זרעים הלכות ביכורים פרק א' מנה המתנות באופנים אחרים תראהו משם.

ואמנם המה[1871] מעלות התורה[1870], ראיתי אני בהם גרסאות למפרשים. והגירסא היותר מחוורת אשר בהם זאת שאזכור לך, כדי לידע מנינם ואחר כך אפרשם. האחד – בתלמוד. הב' – בשמיעת האזן. הג' – בעריכת שפתים. הד' – בכוונת הלב. הה' – ביראה. הששי – באימה. הז' – בענוה. הח' – בשמחה. הט' – בטהרה. הי' – בשמוש חכמים. הי"א – בדקדוק חברים. הי"ב – בפלפול התלמידים. הי"ג – ביישוב או בישיבה. הי"ד – במקרא ובמשנה. הט"ו – במעט שינה. הט"ז – במיעוט שיחה. הי"ז – במיעוט סחורה. הי"ח – במיעוט תענוג. הי"ט – במיעוט שחוק. הכ' – במיעוט דרך ארץ. הכ"א – בארך אפים. הכ"ב – בלב טוב. הכ"ג – באמונת חכמים. הכ"ד – בקבלת ייסורין. הכ"ה – המכיר את מקומו. הכ"ו – השמח בחלקו. הכ"ז – אינו מחזיק טובה לעצמו. הכ"ח – העושה סייג לדבריו. הכ"ט – אהוב. הל' – אוהב את המקום. הל"א – אוהב את הבריות. הל"ב – אוהב את התוכחות. ל"ג – אוהב את המישרים. ל"ד – מתרחק מן הכבוד. ל"ה – לא מגיס לבו בתלמודו. ל"ו – אינו שמח בהוראה. ל"ז – נושא בעול עם חבירו. ל"ח – מכריעו לכף זכות. ל"ט – מעמידו על האמת. מ' – מעמידו על השלום. מ"א – מתישב בתלמודו. מ"ב – שואל כענין ומשיב כהלכה. מ"ג – שומע ומוסיף. מ"ד – הלומד על מנת ללמד. מ"ה – הלומד על מנת לעשות. מ"ו – המחכים את רבו. מ"ז – המכוין שמועתו. מ"ח – האומר דבר בשם אומרו. זהו מספרם ושאר הדברים שבאו ביניהם הם בדרך ביאור והרדפת הלשון כמו שאבאר, אבל אינם מוסיפים על המספר.

והנה הרב מתתיה שנה בהם מעט, והוא פירש אותם אחד אל אחד באופן נאה ומתישב ואני אתנהלה לאטי לרגל מלאכתו[1872] ואלקט משיבוליו, ואוסיף מדעתי כיד אלהי הטובה עלי[1873] השכיל בו.

אך ידוע תדע, שהברייתא הזאת כוונה לעשות בתלמוד תורה ארבעה חלוקים, כפי זמני דורש החכמה. האחד – הוא בהיותו נער ותלמיד בתחלת תלמודו. המדרגה הב' – בהיותו חבר שהוא עדיין תלמיד, אבל נתגדל בחכמה והרי הוא כחבר לרב. והמדרגה השלישית – אחרי היותו חכם ומורה ועושה תלמידים לפניו. והמדרגה הרביעית – היותו רב ומובהק ויחיד בדורו.

[1870] הארבעים ושמונה.
[1871] כבדפוס ראשון. בשאר הדפוסים: "ואמנם הארבעים ושמונה...".
[1872] לפי בראשית לג, יד.
[1873] לפי נחמיה ב, ח.

והנה כנגד המדרגה הראשונה מהזמן הראשון הביא תשע מעלות:
הראשון – "התלמוד". רוצה לומר, שילמוד מזולתו לא מעצמו, כי המעיין מעצמו יטעה בהרבה מהדברים וצריך קבלה מרבו. ולכן אמרו במשנה: "מסורת סייג לתורה". ואמרו גם כן: "עשה לך רב". ובפרק הגולין (מכות י, ע"א) "מי אוהב בהמון לו תבואה", היינו דאמר הרבה תורה למדתי מרבותי ומחברי יותר. הנה על הלמידה הזאת נאמרה בברייתא הזאת בתלמוד, לפי שהמקבל מרב שילמדהו נקרא לימוד ותלמוד, והמעיין מעצמו נקרא שונה.
השני – "בשמיעת האוזן". רוצה לומר, כי בהיותו לומד מרבו יטה אזנו לכל דבריו ולדקדוקי קריאתו. וכמו שאמרו: "אשרי המדבר על אוזן שומעת". הנה אם כן הדבר היותר קרוב אל הלמוד בתלמוד היא שמיעת האוזן.
השלישי – "בעריכת שפתים". רוצה לומר, שאחרי שישמע תלמודו מדברי רבו יחזור בו פעמים רבות, ויוציאהו בפיו ובשפתיו. וכמו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה (עירובין נד, ע"א): "כי חיים הם למוצאיהם[1874]" (משלי ד, כב) – אל תקרי למוצאיהם אלא למוציאיהם בפה. תנא תלמיד אחד היה לרבי אליעזר בן יעקב שהיה שונה בלחש לאחר שלושה שנים שכח תלמודו. עוד שם[1876] "כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו[1875]" (דברים ל, יד), אימתי קרוב אליך הדבר מאד בזמן שבפיך ובלבבך לעשותו. ואמרו שם גם כן: "ערוכה בכל ושמורה[1877]" (שמואל ב' כג, ה) – אם כרוכה ברמ"ח איבריו של אדם שמורה בלבו ואם לאו אינה שמורה בלב.
הרביעי – "בשכלות הלב" או "בכונת הלב". כי שניהם דבר אחד, וענינו שהתלמיד צריך אוזן שומעת ומענה לשון. וכל זה למה, כדי שהלב ישכיל הדברים ויכוין בהם בשלימות. כי מה יועיל הלמוד ובאזניו ישמע ויהיו הדברים בפיו מצות אנשים מלומדה[1878], מבלי שהלב ישכיל ויכוין לאשר ראוי. אמנם בהשכלתו ידע להקשות לרבו ולעשות עמו הוויות ותירוצים ישרים ונכוחים שאי איפשר לעשותם, כי אם בהיות הלב משכיל ומכוין בדבר כראוי, ועל כן אמר דוד (תהילים לב, ח): "אשכילך ואורך בדרך זו תלך". ולהיות ההשכלה ההיא עיקר הלמוד אמר השם יתברך בתלונתו (ישעיה ו, י): "השמן לב העם הזה ואזניו הכבד ועיניו השע". לפי שהאוזן הוא כלי להשכלת הלב. ולזה אמרו זכרונם

[1874] בכתוב: "למצאיהם".
[1875] בכתוב: "לעשתו".
[1876] עירובין נד, ע"א.
[1877] בכתוב: "ושמרה".
[1878] לפי ישעיה כט, יג.

לברכה בסוף ברכות הסכת הם, ואחר כתת דאמר רבא לעולם ילמד אדם ואחר כך יהגה. רוצה לומר, שאחר שישמע וילמד - יעיין בה היטב.

החמישי - היא "באימה". רוצה לומר, שצריך לתלמיד שתהיה אימת רבו עליו, כי בזה ישתדל להכשיר תלמודו וליישר דבריו, כדי שלא יגער בו. ולזה ציוה רבי לבניו "זרוק מרה בתלמידים" (כתובות קג, ע"ב). ואמרינן בגמרא (פסחים קיז, ע"א): רבי[1879], כי הוה מתני לתלמידיו מעיקרא אמר להו מילי דבדיחותא דשמעתא בעיא צילותא והדר יתיב באימתא ומתני להו.

הששי - "ביראה". רוצה לומר, שכמו שיהיה לתלמיד מורה רבו, כך ראוי שיהיה לו יראה שמים, כי אז ידקדק ביותר שלא ישתבש בתלמודו, כי גירסא דינקותא היא הנשארת, כי היא ככתיבה על נייר חדש. ואמרו חכמינו זכרונם לברכה (בבא בתרא כא, ע"א): "שבשבתא כיון דעל על". ועוד שאם אינו ירא חטא יהמה לבו בתאוות ולא יבין בשלמות מה שלומד, כי לבו פונה בדברים אחרים. התחשוב שלמוד התורה האלהית, כלמוד חכמות התשבורת[1880], או ההנדסא והתכונה, או חכמת הטבע והרפואה שאיפשר שיהיה בהם אדם חכם וחוטא, לומד ומרשיע, אינו כן תלמוד התורה - מדובק בשלמות המעשה. ולכן תצטרך בהכרח אל היראה.

השביעי - "בענוה". כי כמו שצריך שיהיה לו בערך השם יתברך יראה, ובערך רבו אימה, או בערך רבו יראה, ובערך השם יתברך אימה שהכל - אחד. כך צריך שיהיה לו בערך חביריו ענוה, בשיחשוב עצמו נכנע וחסר מהם. ואז ישתדל בכל עוז להוסיף לקח, כי המתיהר לא ירדוף אחר השלמות כמו שיעשה מי שיחשוב עצמו חסר. וכבר אמרו שהענו הוא אמצעי בין השפל וגאה, והוא מגזרת "לענות[1881] מפני" (שמות י, ג).

השמיני - היא אומרו "בשמחה". והרב מתתיה זכרונו לברכה גריס בחכמה, אבל המפרשים האחרים לא גרסי בחכמה. וגם בענין התלמיד לא שייך לשון חכמה, אבל ענין שמחה ענינו שיקח עיונו ולמודו בשמחה לא למשא וטורח, כאמרם: "והוי שותה בצמא את דבריהם". ואמר דוד (תהילים ק, ב): "עבדו את יי' בשמחה". ונכלל בזה, שהתלמיד צריך שיסיר מעליו היגונות ומחשבת חסרון כיס ושאר הדאגות הזמניות, שאם לא כן יתבלבל עיונו. וכבר זכר הפילוסוף שהחיים הנצחיים נקנים בשמחה אבל לא בשחוק, והיה זה לפי שהשמחה היא מיוחסת לנפש בהשגתה. ולכן התייחס לשם יתברך "ישמח יי' במעשיו" (שם קד, לא). ואמרו (כתובות ח, ע"א): "השמחה במעונו". עד שמפני זה

[1879] בנוסח אצלנו: "רבה".
[1880] מתמטיקה.
[1881] בכתוב: "לענת".

אמרו פרק אין עומדין (ברכות לא, ע"א): שאין השכינה שורה לא מתוך עצבות כי אם מתוך שמחה.

התשיעי – "ובטהרה". רוצה לומר, שצריך לתלמיד בעת למודו שיהא טהור לב[1882], ולא ירדוף אחר הנשים ושאר המותרות, כי טבע התאוה לבלבל השכל. ולכן אמרו חכמינו זכונם לברכה בפרק בא לו[1883] (יומא ע"ב, ע"ב): "יראת יי' טהורה עומדת לעד" (תהילים יט, י). אמר רבי יוחנן[1884] זה הלומד תורה בטהרה מאי היא? נושא אשה ואחר כך לומד. ובפרקא קמא דקדושין (דף כט, ע"ב): תנו רבנן ללמוד תורה וליקח אשה? ילמוד תורה ואחר כך יקח אשה, שרחים בצוארו ולא יוכל לעסוק בתורה כראוי. ואם אי אפשר לו בלא אשה נושא אשה ואחר כך לומד תורה, כי אז פת בסלו ולא יבא להרהר.

הלא אלה הט' תנאים או הכנות ומעלות שנזכרו בם מיוחדות לתלמיד בתחלת תלמודו קודם שישתלם.

ומעתה יזכור התנאים הצריכים **לתלמיד חבר** שהם י"ג'.

העשירי – "בשימוש תלמידי חכמים". רוצה לומר, שהתלמיד החבר שאיפשר היותו ריש דוכנא שפירש רש"י זכרונו לברכה בפרק לא יחפור (בבא בתרא כא, ע"א), שהוא השומע מהרב התלמידים קטנים וחוזר להם השמועה, והוא משתדל להיות רב צריך שיהיה זהיר בשמוש החכמים בשבתם וקימתם בשכבם וקומם. כי ילמד מהם הרבה ענינים והרבה מוסרים, כרב כהנא שנחבא בבית רב לדעת איך היה מתנהג עם אשתו בעת זווגו, וכשהרגיש בו רב וציוהו לצאת חוצה, אמר לו: 'תורה היא וללמוד אני צריך'. ובן עזאי בבית הכסא לדעת איך יתנהג שם רבי עקיבא (ברכות סב, ע"א). וכן בענינים אחרים אמרו בפרקא קמא דברכות (דף ז, ע"ב): "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן מנסיא[1885] גדולה שימושה יותר מלימודה, שנאמר (מלכים ב' ג, יא): 'ויאמר פה אלישע בן שפט אשר יצק מים על ידי אליהו' אשר למד לא נאמר אשר יצק מלמד שגדולה שימושה יותר מלימודה" – להגיד כי שלמות המתחכם הוא שימצא תמיד אצל רבו, כדי שידע סודותיו ומדותיו ומוסריו.

האחד עשר – "בדקדוק חברים". כי אחרי שזכר מה שיעשה התלמיד החבר אצל הרב, זכר התנהגו עם החברים. והוא שידקדק עמהם במה ששמעו בשמועתם. כי לפעמים

[1882] לפי משלי כב, יא.
[1883] פרק בא לו כהן גדול.
[1884] בנוסח אצלנו: "רבי חנינא".
[1885] בנוסח אצלנו: "משום רבי שמעון בן יוחי".

יבוש האדם מלדקדק עם רבו ולשאת ולתת עמו בפרטים דקים ויבחר לדקדק עם חביריו. ולזה נאמר (משלי כז, יז): "ברזל בברזל יחד ואיש יחד פני רעהו".

השנים עשר – "בפלפול התלמידים". כי בהיות אל החבר שלוש בחינות, אם עם רבו, ואם עם חביריו, ואם עם תלמידיו, לכן זכרם כולם: שמוש חכמים; ודקדוק חברים; ופלפול תלמידים. וידוע שהתלמידים אף על פי שאין להם בקיאות, ואינם נשלמים בדרגי הבנתם, מכל מקום הם מתפלפלים ושואלים שאלות חדות וזרות. אמרו בפרקא קמא דתעניות (דף ז, ע"א): אמר רב נחמן למה נמשלו דברי תורה לעץ, שנאמר (משלי ג, יח): "עץ חיים היא" וגו'. מה עץ קטן מדליק את הגדול, אף תלמיד קטן מדליק את הגדול. ועל שלושת המדרגות האלה, מהגדול ממנו, מהשווה לו, ומהקטן ממנו בחכמה. אמר רבי (מכות י, ע"א): הרבה תורה למדתי מרבותי ויותר מחבירי ומתלמידי יותר מכולם.

השלושה עשר – "ביישוב". והגירסא האמתית היא בישיבה. רוצה לומר, שירבה בשקידה ולא יחשוב שבמעט מהזמן ילמד התורה כולה על רגל אחד, אבל ישקיד בישיבה. אמר הכתוב (שמות לג, יא): ו"יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל". ונאמר לו בנבואה (יהושע א, ח): "לא ימוש ספר התורה הזה מפיך". ולזה אמרו זכרונם לברכה במסכת ברכות (דף סג, ע"ב) '"זאת התורה אדם כי ימות באהל" (במדבר יט, יד) אינה מתקיימת, אלא במי שממית עצמו באהל. וכמאמר התנא "מרבה ישיבה מרבה חכמה".

הארבעה עשר – "במקרא במשנה". רצו לומר, ששלמות התורה נקנית בכללותה, בתורה שבכתב ותורה שבעל פה, לא שיעשה כל עיונו באחת ולא באחרת. ומה שאמרו בפרק אלו מציאות (בבא מציעא לג, ע"א): העוסקים במקרא מדה ואינה מדה. היינו כמשמשים כל זמנו במקרא בדקדק המלות וידיעתה על פה, ומניח פירוש המצוות והמדרשים. אבל כל תלמיד חכם צריך שיהיה בקי במקרא בכ"ד ספרי הקודש, כי הם היסוד אשר בית האלהים נכון עליהם[1886]. אמרו במדרש שיר השירים (פרשה ד') על הפסוק "נפת תטופנה[1887] שפתותיך כלה" (שיר השירים ד, יא), אמר רב הונא אמר ריש לקיש מה כלה זו מתקשטת בכ"ד תכשיטין, ואם חסרה אחד מהם אינו כלום? כך תלמיד חכם צריך להיות זריז בכ"ד ספרים. וכן הוא אומר (שמות לא, יח): "ויתן אל משה ככלותו[1888]". ואמנם המשנה כבר אמרו (בבא מציעא לג, ע"א): העוסק במשנה מדה שנוטלין עליה שכר בתלמוד אין לך שכר גדול ממנה. רוצה לומר, שהמשנה הוא חבור עמוק והתלמוד מבאר עמוקות ומתרץ הקושיות הנופלות עליו, ולכן היה שכרו הרבה מאד.

[1886] לפי שופטים טז, כו.
[1887] בכתוב: "תטפנה".
[1888] בכתוב: "ככלתו".

החמישה עשר – "במעט שינה". רוצה לומר, שהחבר המשתדל בשלמותו לא יאהב שינה ולא יתעסק בה מאד. אמרו בפרק הישן (סוכה כו, ע"ב): "אמר רב אסור לאדם לישן ביום יותר משינת הסוס". ובפרק עושין פסים (עירובין יח, ע"ב): אמר רבי אלעזר כל בית שנשמעין בו דברי תורה בלילה שוב אינו חרב, שנאמר (איוב לה, י): "ולא אמר איה אלוה עושי", כלומר והרני חרב לא יצטרך לומר מי שנותן זמירות. וכתיב (משלי כ, יג): "אל תאהב שינה פן תורש פקח עיניך ושבע[1889] לחם", רוצה לומר – לחמה של תורה, שנאמר (שם ט, ה): "לכו לחמו בלחמי".

הששה עשר – "במיעוט סחורה". רוצה לומר, שהבעלי סחורה לבותם טרודים בסחורותיהם לדעת מה יעשה הזמן, והשנה אם תהיה שחונה או גשומה, ובזה יתבלבל עיונו. כי לכן לא אמרו במעט אומנות ואמרו: "במיעוט סחורה". ובפרק כיצד מעברין (עירובין נה, ע"א): "אמר רבי יוחנן 'לא בשמים היא[1890]' (דברים ל, יב) – לא תמצא בגסי הרוח. ו'לא מעבר לים' (שם שם, יג) – לא תמצא בסחרנים ולא בתגרים".

השבעה עשר – במיעוט השיחה". אמרו הפרק הישן (סוכה כח, ע"א) על רבי יוחנן בן זכאי שמעולם לא שח שיחת חולין. וכן העיד רבי אליעזר תלמידו על עצמו (שם). לפי שימי האדם מועטים הם ואם יטרידם האדם בשיחה בטלה יפסק למוד התורה ושלימותה. ולכן אמר התנא: "כל ימי גדלתי בין חכמים ולא מצאתי לגוף טוב משתיקה".

השמונה עשר – "במיעוט שחוק". בפרק אין עומדין (ברכות לא, ע"א): "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי אסור לאדם שימלא שחוק בפיו בעולם הזה, שנאמר (תהילים קכו, ב): 'אז ימלא שחוק פינו'". רוצה לומר אימתי ימלא שחוק בפיו בזמן ש"יאמרו בגוים הגדיל יי' לעשות עם אלה". וכבר זכרתי שהחיים המאושרים הם בשמחה אבל לא בשחוק. לפי שהשמחה היא פעל הנפש והשחוק הוא מהתענוג הגוף וקלותו, ועל זה אמר שלמה (קהלת ב, ב): "לשחוק אמרתי מהולל ולשמחה מה זו עושה[1891]". רוצה לומר, שבעבור השחוק יאמר על האדם המופלג בו שהוא מהולל ומשוגע בו, אבל לשמחה אינו כן, כי השמחה מהו הרעה וההזק שנמשך ממנה. והוא אומרו (קהלת ב, ב): "[1892]מה זו עושה".

התשעה עשר – "במיעוט תענוג". רוצה לומר, שהאדם המעיין אין ראוי שימשך אחר התענוגים הגשמיים מהמאכל והמשתה והניאוף ושאר הדברים החומריים, כי הם

[1889] בכתוב: "שבע".
[1890] בכתוב: "הוא".
[1891] בכתוב: "זה עשה".
[1892] ולשמחה.

מעכבים ומונעים למוד התורה כמו שנזכר. אמרו בסוף ברכות (דף סג, ע"ב): הסכת ושמע ישראל כתתו עצמיכם על ענין דברי תורה. רבי שמעון בר נחמני[1893] "אם נבלת בהתנשא" (משלי ל, לב). ובפרק כיצד מעברין (עירובין נד, ע"א): אמר רב הונא מאי דכתיב (תהילים סח, יא): "חיתך ישבו בה" – אם משים אדם עצמו כחיה זו שדורסת ואוכלת, כלומר ששונה וחוזר תמיד. איכא דאמרי דמסרחת ואוכלת, כלומר שאינה חוששת אם מלוכלכת בטיט, כך התלמיד חכם אינו חושש בתענוגיו – תלמודו מתקיים בידו. ואם עושה כן הקדוש ברוך הוא עושה לו סעודה בעצמו, שנאמר (שם): "תכין בטובתך לעני אלהים", שהוא רמז אל השכר הרוחני.

העשרים – "במיעוט דרך ארץ". כמו שפירש שלא יהיה מצוי הרבה עם בני אדם בשוק, ולא יתעסק בהנהגות המדיניות, כדי שלא יטריד זמנו בהם. אמרו בפרק כיצד מברכין (ברכות לה, ע"ב): אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן משום יהודה בר' אלעאי: בוא וראה מה בין דורות הראשונים לדורות האחרונים. ראשונים עשו תורתם קבע ומלאכתם עראי – זה וזה נתקיימו בידם. אחרונים שעשו תורתם עראי ומלאכתם קבע – זה וזה לא נתקיים בידים.

האחד ועשרים – "בארך אפים". רוצה לומר, שצריך אל המתחכם בחברת החברים והתלמידים שיאריך אפו ולא יהיה כעסן עמהם, כמו שאמרו במשנה: "ולא הקפדן מלמד". ולכן הזהירו: "הוי דן את כל האדם לכף זכות", ושלא יהיה "נח לכעוס". אמרו חכמינו זכרונם לברכה במסכת נדרים[1894]: כל הכועס אם חכם הוא – חכמתו מסתלקת ממנו, מנין ממשה, שנאמר (במדבר לא, יד): "ויקצוף משה על פקודי החיל". והוצרך אלעזר לבאר דיני הגעלה. אם נביא – נבואתו מסתלקת ממנו, מאלישע שכעס על יהורם והוצרך לקחת כלי ניגון, שנאמר (מלכים ב' ג, יד-טו): "לולי פני יהושפט וגו' ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן" וגו'.

השנים ועשרים – "בלב טוב". רוצה לומר, שלא יהיה קנאי בדברי חבירו או תלמידו, יהיה שמח וטוב לב[1895] כשישמע לחביריו או לתלמידים האומרים, אי זה דבר פלפול מתיישב על הלב ולא יקנא במעלתם.

עד הנה תכסיסי החבר והמעלות שהם הכרחיות לו להשלים חשקו. ועתה ידבר במי שכבר הגיע למדרגת הרב או לכל דבר שבקדושה ולעשות תקנות וגדרים. וזכר **שלרב מורה צדק** ומלמד להועיל יצטרכו גם כן מדות מעולות ותנאים הכרחיים שהם י"ב.

[1893] בנוסח אצלנו: "אמר רבי שמואל בר נחמני מאי דכתיב...".
[1894] נמצא בפסחים סו, ע"ב.
[1895] לפי אסתר ה, ט.

השלושה ועשרים – "באמונת החכמים". רוצה לומר, כשישמעו אי זו הוראה שיעשו שאר חכמי הדור שאינה ראויה לפניו, לא יקפוץ לחלוק עליהם. כי יש לו לחשוב שלצורך שעה או לאי זו סיבה ראויה נטו משורת הדין מה שנטו ויאמין, כי דעתם רחבה מזו. אמרו זכרונם לברכה בפרק כיצד מעברין (עירובין נג, ע"א): לבם של הראשונים כפתחו של אולם וכו'. ולזה בדיני נפשות מתחילין מן הצד שאם הגדול ידבר לא יוכל לדבר עליו משום "לא תענה על ריב" (שמות כג, ב) – על רב כתיב. גם לא יוכל לשאול לו שם טעמו של דבר, כי אולי צריך להיות דבר סותר וצורך היישוב. ולזה כתבו המפרשים דחף על גב דקיימא לן – "הלכה כבתראי"[1896], זהו בדברים שהראשונים לא שמעו הסברא שנפלו עליה האחרונים, אבל אם שמעוה ולא הודו בה אע"ג דמסתבר טעמא דבתראי הלכה כקמאי. ולפי זה ראוי אל החכם שיאמין בחכמים הראשונים.

הארבעה ועשרים – "בקבלת הייסורין". רוצה לומר, שהחכם האמתי אף על פי שיחולו עליו יסורין יקבלם בסבר פנים יפות. אמרו חכמינו זכרונם לברכה בפרקא קמא דתעניות (דף ח, ע"א): אמר רבי יהושע בן לוי כל השמח בייסורין שבאין עליו בעולם הזה מביא ישועה, שנאמר (ישעיה סד, ד): "בהם עולם ונושעה[1897]", כלומר שבא הפסוק הזה אחר שאמר: "פגעת את שש ועושה[1898] צדק". וכן אמרו ברבינו הקדוש שהיה נשיא וחסיד כמו שבא בפרק הנושא[1899] וקבל שיבואו ייסורין עליו תריסר שנין ולא עבר בהנהגתו מקו הישר, וכן בהוראותיו. ולזה אמרו בפרק הפועלים (בבא מציעא פה, ע"א): דבשני יסורי אלעזר עמדו בשלוה והשקט ובשני יסורי דרבי לא מצטרך עלמא למטרא והיה שובע גדול. ובפרק עושין פסים (תענית כא, ע"א): אמרו על רבי עקיבא שהיה זקן וחבוש בבית האסורין ואף על פי כן היה מצטער לדקדק אפילו בייסורין כדבריהם.

החמשה ועשרים – "המכיר את מקומו". ופירשו בזה שהחכם יהיה לו מקום קבוע בבית המדרש לישב בו בענין שלא ישב פעם כאן ופעמים כאן, כי זהו דרך הדיוטות. אבל מפני מעלתו יקבע מקום למושבו. ונראה שיוכלל בזה שיכיר מדרגתו, כי המקום יאמר על המדרגה, כמו שביאר הרב המורה בפרק ח' חלק א' מספרו יאמר שהחכם יכיר מדרגתו ולא ידבר בפני מי שגדול ממנו בחכמה ולא ישב במקום הגדול ממנו, אבל יכיר את מקומו ומדרגתו. וכבר אמרו בבתרא (דף קכ, ע"א) במסבה הלך אחר הזקנה בישיבה

[1896] הלכה כאחרונים.

[1897] בכתוב: "ונושע".

[1898] בכתוב: "ועשה".

[1899] נמצא בבבא מציעא פה, ע"א. ברם, בפרק הנושא (כתובות קד, ע"א) מסופר על רבי שחלה, ועמדו כל חכמי ישראל להתפלל לרפאותו. תפילתם הועילה ולא יכלו ליטול את נשמתו ובכך המשיך להתייסר עד שהתפללה עליו שפחתו. ועיין שם.

הלך אחר חכמה, והוא דמופלג בזקנה הוא דמופלג בחכמה. אם כן יהיה חכם מכולם אם יש שם גדול ממנו לימים, והוא חכם יתן לו כבוד אם במקום הישיבה ואם בדבור. אמרו בהוריות (דף יג, ע"א): כהן קודם ללוי, לוי לישראל, חכם למלך, מלך לכהן גדול, כהן גדול לנביא וכו' ישראל לממזר, ממזר לגר, גר לעבד משוחרר – אימתי בשניהם שוין אבל חכם קודם לכולן.

הששה ועשרים – "השמח בחלקו". רוצה לומר, שהחכם ישים מאוויו וכל חפצו בקנין חכמת התורה. ולכן לא יהיה נבהל לכבודות ולשררות, אבל יהיה "שמח בחלקו". ואם קרה מקרה שבהיותו ראוי להיות נסמך ולהיותו ראש, לא ניתנה לו השררה ההיא וניתנה לקטון ממנו לא יעצב מפני זה כמו שבא בפרק השוכר את הפועלים (בבא מציעא פה, ע"ב), בשמואל שהיה חכם גדול ורבי היה משתדל לסומכו ולא אסתייעתא מילתא. והיה רבי מצטער בזה, והיה אומר לו שמואל לא ליצטער מר לדידי חזי לי ספרו של אדם הראשון, וכתיב ביה שמואל יראינה חכימא להוי רבי איתקרי. וכן בקידושין (דף ע, ע"א) בפרק אחרון שהיה רב נחמן דיין ורב יהודה שהיה גדול ממנו הוזמן לבא לפניו.

השבעה ועשרים – "אינו מחזיק טובה לעצמו". כלומר שלא יתפאר כשעלה למדרגה בחכמתו לומר כחי ועוצם השתדלותי[1900] הביאני אל חדרי החכמה, ובחכמתי כי נבונתי. אבל יחשוב, כי הוא חסד מהשם יתברך ויפחד שמא להעניש הוקם במעלה, כדי שירד ויפול ממנה. וכמאמר דוד (תהילים קב, יא): "מפני זעמך וקצפך כי נשאתני ותשליכני". ולכן אמר אדוננו משה (דברים ט, ה): "לא בצדקתך וביושר[1901] לבבך אתה בא לרשת את ארצם" וגו'. ומפני זה צריך אל החכם שידקדק בעצותיו ובהנהגותיו והוראותיו ותוכחותיו, שלא יצא דבר שאינו מתוקן מתחת ידו ובסיבתו ולזה סמל לזה.

השמונה ועשרים – שהוא "העושה סייג לדבריו". וכמו שאמרו באבות דרבי נתן (פרק א, ה): בן עזאי אומר עשה סייג לתורתך ולדבריך, כדרך שעשה הקב"ה שהקדים להודיע מה שיארע להם בעוברם על התורה. ואדם הראשון עשה לו סייג באכילת עץ הדעת שנאסר לו, והוא אמר (בראשית ג, ג): "ולא תגעו בו". והתורה אמרה (ויקרא יח, יט): "ואל אשה בנדת טומאתה[1902] לא תקרב". ועשו סייג אפילו חבוק ודברים בטלים, וכמשה שאמר לו הקב"ה (שמות יט, י): "וקדשתם היום ומחר", והוא הוסיף יום שנאמר (שם שם, טו): "היו נכונים[1903] לשלשת ימים".

[1900] לפי דברים ח, יז בשינוי קל.
[1901] בכתוב: "בישר".
[1902] בכתוב: "טמאתה".
[1903] בכתוב: "נכנים".

התשעה ועשרים - "אהוב". וזו היא מעלה עליונה. וענינה כמו שפירשתי בדברי רבי מאיר שכל העוסק בתורה לשמה והגיע לגדר חכמת התורה, הנה הוא אהוב לשם יתברך, מושגח ממנו בהשגחה פרטית, ואינו מסור להנהגת הגרמים השמימיים, והדברים הטבעיים לא יפעלו בהיזקו. ולכן נקרא "אברהם אוהבי[1904]" (ישעיה מא, ח). ולאומה בכלל נאמר (מלאכי א, ב): "אהבתי אתכם אמר יי'"; "כי נער ישראל ואוהבהו[1905]" (הושע יא, א), לפי שייחדו להנהגתו ולהיות לו סגולה מכל העמים. ובכלל זה שיהיה אהוב לבני אדם ו"רוח הבריות נוחה הימנו".

השלושים - "אוהב את המקום". רוצה לומר, שהחכם תכלית שלמותו הוא שידבק בבוראו. כי אותו הדבקות והחשק אשר עליו עמו יתברך יתואר באהבה, כמו שציותה תורה על זה (דברים ו, ה): "ואהבת את יי' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך".

השלושים ואחד - "אוהב את הבריות". כי הנה התורה תשים החכם השלם בה אוהב את הבריות, כי בהיות התורה אלהית משתפת ומאחדת אותם, תחייב ביניהם האהבה. ולכן אמרה תורה (ויקרא יט, יח): "ואהבת לרעך כמוך אני יי'". רוצה לומר, שבעבורו יתברך ובסיבת תורתו תהיה האהבה העצומה ההיא. ולכן היה מתרעם הנביא באומרו (מלאכי י): "הלא[1906] אב אחד בראנו מדוע נבגוד איש באחיו לחלל ברית אלהינו" - שהיא תורה. והנה לא זכר בכלל המעלות האלה - "משמח את המקום"; "משמח את הבריות", לפי שהמדות האלו יוחדו אל החכם כמו שזכרתי ועליו יצדק - "אוהב את המקום", לפי שהוא דבק בו - "אוהב את הבריות" על דרך מה שאמרו באהרן: "אוהב את הבריות ומקרבן לתורה". אבל שאר התנאים והמעלות הם מדרכי החסידות אשר תעמידנו התורה עליהם, ואינם מיוחדים בחכמים בלבד. ולכן לא הוזכרו הנה.

השלושים ושנים - "אוהב את התוכחות". וענין זה, שהאיש אין "בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" (קהלת ז, כ). ולכן אי איפשר שהחכם עם כל שלימותו, לא יחטא בדבר מה. אם בעניני העולם בהנהגת הבריות, או בסדר ישיבתו ותלמידיו. ולכן אם יוכיחוהו עליו אוהביו יקבל התוכחות ויחפוץ בה. וזה ממה שיורה עוד על שלימות חכמתו ושכל מעשיו הם לשום שמים. כי בזה היה מהחטא שאול שלא קבל התוכחת משמואל, עד שאמר לו (שמואל א' טו, כג): "כי חטאת קסם מרי ואון ותרפים הפצר". והנביא אמר

[1904] בכתוב: "אהבי".
[1905] בכתוב: "ואהבהו".
[1906] בכתוב: "הלוא".
[1907] בכתוב: "אמרך".

(ירמיה ב, לה): "הנני נשפט אותך על אומרך[1907] לא חטאתי". ולכן באה מצות התורה "ושבת עד יי' אלהיך" וגו' (דברים ד, ל).

השלושים ושלושה – "אוהב את המישרים". רוצה לומר, שמפני חכמתו יבחר באמת מצד שהוא אמת, ולא יחפוץ לניצוח וקנטור ולא לעשות חדודין בדברים, כי לפי חריפותא שבשתא. אמר דוד (תהילים קיט, כט): "דרך שקר הסר ממני ותורתך חנני". ואמר "ואל תצל מפי דבר אמת עד מאד כי למשפטיך[1908] יחלתי" (שם שם, מב). גם בענינים המעשיים ובעניני בני אדם יש אנשים שלא יחושו, כי אם על הנוגע אליהם, ותמיד יאמרו שלום עליך נפשי לא אתעסק בדברי זולתי. וכבר ספרה תורה משלימות משה אדוננו, כי בהיותו במצרים נער לא משל ברוחו לסבול העול שראה "איש מצרי מכה איש עברי" ויכהו "ויטמנהו בחול" (שמות ב, יא-יב). גם כשראה שני אנשים עבריים נצים אמר: "לרשע למה תכה רעך" (שם שם, יג). גם כשברח מחרב פרעה על זה[1909] והלך למדין בראותו עושק הרועים לבנות יתרו כהן מדין לא עצר את רוחו, אבל קם להושיען (שם שם, יז), לפי שהיה "אוהב את המישרים". וכן ראוי אל החכם ש"הבט אל העמל לא יוכל"[1910] (חבקוק א, יג).

השלושים וארבעה – "מתרחק מהכבוד". רוצה לומר, שלא בלבד ראוי אל החכם שלא ירדוף אחר השררה, אבל גם אם בתורת יי' חפצו[1911] הוא בעצמו יהיה מתרחק מהכבוד. אמרו בפרקא קמא דקידושין (דף לג, ע"א): תניא רבי שמעון בן אלעזר אומר מנין לזקן שלא יטריח? תלמוד לומר "ויראת מאלהיך" (ויקרא יט, יד). אמר אביי נקיטינן דאי מקיף חיי, רוצה לומר מקיף מבואות אנשים כדי שלא יטריח לקום מפניו. ובכלל זה כשירצו למנותו מנהיג או פרנס יברח מזה. ובפרקא דחסידי (תענית כג, ע"ב) חנן הנחבא כד הוה צריך עלמא מיטרא משדרי ליה רבנן ינוקי, ואמר ליה אבא אבא הב לן מיה והוא מצלי עשה בשביל אלו שאין מכירין בין חנן לאבא האמתי. ובפרקא קמא דעירובין (דף יג, ע"ב) אמרו מפני מה זכו בית הלל לקבוע הלכה כמותן? מפני שנוחין הם ועלובים. רוצה לומר, שלא היו רודפין אחרי הנצוח והקנטור כבית שמאי. ובכלל זה שעם כל חכמתו ילמד מכל אדם ולא יתבייש. ובכאן השלים לרשום מעלות החכם.

ומכאן ואילך המעלות המיוחדות **ליחיד הדור** – נשיא או ראש ישיבה והם י"ד:

[1908] בכתוב: "למשפטך".
[1909] על הריגת המצרי.
[1910] בכתוב: "הביט אל העמל לא תוכל".
[1911] לפי תהילים א, ב.

השלושים וחמשה – "לא מגיס לבו בתלמודו". רוצה לומר, שאף על פי שיראה את עצמו ראש לישיבה או גדול ליהודים[1913] ויחלו כמטר לו[1912], עם כל זה לא יתגאה ולא יגבה לבו עם תלמודו לומר: אני ואפסי עוד[1914], וכמו שאמרו במשנה: "אם למדת תורה הרבה אל תחזיק לעצמך כי לכך נוצרת". רוצה לומר, שאי איפשר לאדם שיגיע לתכלית החכמה, וכמו שאמר שלמה (קהלת ח, יז): "וגם אם יאמר החכם לדעת לא יוכל למצוא". ולכן כל עוד שיחכם האדם יותר, ירגיש יותר במה שתחסר לו מן הדעת, שנאמר (שם א, יח): "ויוסיף דעת יוסיף מכאוב". לפי שהמוסיף דעת – יכיר יותר במעלת החכמה וגדולתה ויגדל חשקו ותשוקתו אליה, ובזה יוסיף מכאוב. ולכן אמר הפילוסוף[1915] החכם חכם "בעודו דורש החכמה", וכשיחשוב שהגיע לתכליתה הרי הוא סכל. ועל זה אמר המשורר (תהילים קיט, צו): "לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד", ופירוש 'תכלה' אצלי מלשון – חשק כמו "נכספה וגם כלתה" (שם פד, ג) יאמר שכל דבר שיכסוף ויכלה האדם לקנותו יש לו קץ וגבול, אמנם התורה אינה כן כי "רחבה מצותך מאד". הנה מפני זה אמר שהחכם היחיד בדורו הוא אשר אינו "מגיס לבו בתלמודו".

השלושים ושש – "אינו שמח בהוראה". רוצה לומר, שהאיש המופלג בחכמה ויחיד בדורו הוא ירגיש בחולשת השכל האינושי. ולכן לא יהיה שמח בעשותו הוראות ופסקי דינין, לפי שידע שהטעות יפול בנקל, אם בסברא ושיקול הדעת, ואם בדבר משנה. וכמו שאמרו במשנה (לעיל פרק ד): "והגס לבו בהוראה" – זה "שוטה רשע וגס רוח". ובירושלמי (סנהדרין א, ע"א) אמרו שבאו אנשים לפני רבי חלפתא לדון, ואמרו על מנת שתדיננו דין תורה והוא השיבם איני יודע לדון דין תורה, אלא היודע מחשבות יפרע מאותם אנשים וכו'. וכזה זכרו ברבי עקיבא, לפי שתמיד היו בורחים מההוראה.

השלושים ושבעה – "נושא בעול עם חבירו". וענינו שראש הישיבה ויחיד הדור, עם היות שהוא למעלתו ראוי שיהיה בן חורין מעולות הצבור. וגם כפי הדין כל תלמיד חכם אין ראוי שיוטל עליו דבר מחוקי הגוים מן הגרנות, ואכסניות החיל, וכסף גולגולתא[1916], ובנין החומות וכיוצא בהם והקהל יפרע בעדו, וכמו שזכר הרמב"ם. הנה עם כל זה האדם העולה במעלת החכמה, ראוי שלא יפרוש מן הצבור ושיהיה – "נושא בעול עם חבירו", כי בזה ממנו ילמדו הכל ויהיה מזכה את הרבים. וכבר זכרו בפרקא קמא

[1912] לפי איוב כט, כג.
[1913] לפי אסתר ד, ג.
[1914] לפי ישעיה מז, ח.
[1915] רבי שלמה אבן גבירול בספרו "מבחר הפנינים", הוצ' קרימונא – 1558 עמ' ה.
[1916] תשלומי מיסים .

דראש השנה (דף יז, ע"א), שהפורש מן הצבור הוא אותם שאין להם חלק לעולם הבא. ובפרקא קמא דתעניות (דף יא, ע"א) אמר שאינו רואה בנחמת הצבור. ובכלל זה בהיות הצבור בתענית ובצרה, הנשיא וראש ישיבה לא יהיה אוכל ושותה בחדרי חדרים, ולא יחשוב שבהיות תורתו אומנותו פטור מזה. ועליו נאמר (ישעיה כב, יד): "ונגלה באזני יי' צבאות אם יכופר[1918] העון הזה לכם תמותון[1917]". ועליו אמרו במשנה "המחלל שם שמים בסתר" (לעיל פרק ד'). הנה על זה אמר: "נושא בעול עם חבירו".

השלושים ושמונה - "מכריעו לכף זכות". רוצה לומר, שעם כל גודל חכמתו ונשיאותו אם יראה אחד מחביריו יעשה דבר נוטה מקו היושר ראוי שידינהו לכף זכות ולא לכף חובה. וכבר למדנו זה אדון הנביאים שכאשר ציוה השם (במדבר יא, טז-יז) "אספה לי שבעים איש וגו' ואצלתי מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם", שרצה שיתאחדו עמו בהנהגה ולא יהיה בפשע ארץ רבים ושריה[1919], ולא יבואו להפסד חלוף דעות. אבל עשאם כולם כענפים יונקים משורש אחד, והוא משה רבינו עליו השלום, כדי שישתוו בדיעותיהם. הנה יהושע אמר אל משה רבינו עליו השלום כיון שאלעד ומידד מתנבאים במחנה בפני עצמם מבלעדיך (שם שם, כח-כט): "אדוני משה כלאם". אבל אדוננו משה מלבד מה שהשיבו "המקנא אתה לי ומי יתן כל עם יי' נביאים". הנה עוד הכריע ענין אלדד ומידד לכף זכות באומרו: "כי יתן יי' את רוחו עליהם". רוצה לומר, שלא היה זה מאתם לכונה רעה כי אם לפי שנתן השם את רוחו עליהם, ואם יי' אלהים דבר[1920] מי לא ינבא[1921]. וכבר אמרו חכמינו זכרונם לברכה (שבת קכז, ע"א): שמהדברים שאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא הם: השכמת בית מדרש; והמגדל בניו לתלמוד תורה; והדן את חבירו לזכות. הנה ייחדו הכרעת החבר לכף זכות לענין תלמוד התורה, לפי שכפי האמת לא תפול המחלוקת והספק בזה כי אם בין החכמים הגדולים ואליהם יצטרך בעצם השלמות הזה.

השלושים ותשעה - "מעמידו על האמת". **הארבעים** - "מעמידו על השלום". הנה המעלות האלה המיוחדות בנשיא וראש ישיבה, שכאשר יחלוק עם שום אדם לא יהיה תכליתו לנצח ולקנטר, כי מי יעמוד לפניו ומי יאמר לו מה תעשה[1922]. אבל ראוי שיעמיד את חבירו החולק עמו על האמת בבארו לו אמתת הדין, ולא יהיה זה בנזיפה וגערה,

[1917] בכתוב: "תמתון".
[1918] בכתוב: "יכפר".
[1919] לפי משלי כח, ב.
[1920] לפי תהילים ס, ח.
[1921] 1924 לפי רש"י עמוס ג, ח.
[1922] לפי קהלת ח, ד.

ולא באף ובחמה כי אם שיעמידהו עם זה על השלום. כי על זה אמר המשורר (תהילים כט, יא): "יי' עוז לעמו יתן יי' יברך את עמו בשלום". וביארו חכמינו זכרונם לברכה (שיר השירים רבה פ' א): "אין עוז אלא תורה" – לאחר שהתורה תביא אל השלום. וכבר נמצא שמשני השלמיות האלה חסר מהם רבן גמליאל בחלקו עם רבי יהושע, שחרפו וגדפו פעמים שלוש עד שהגישו חכמים והעבירוהו מנשיא ומנו תחתיו את רבי אלעזר בן עזריה ,כמו שבא בפרק ד' דברכות (דף כח, ע"א). הנה להזהיר על זה נאמר כאן: "ומעמידו על האמת"; "ומעמידו על השלום".

הארבעים ואחד – "ומתיישב בתלמודו". וענין זה שאף על פי שיהיה ראש ישיבה ונשיא וגדול הדור, לא יבטח בעצמו למהר לפסוק את הדין, אבל יהיה מתיישב בתלמודו. ועל זה אמרו במשנה: "הווי מתונין בדין" (לעיל פרק א'), ואמר הלל: "מרבה ישיבה מרבה חכמה" (שם פרק ב'). ורמז בדבר נאמר למשה עליו השלום (שמות כד, יב): "עלה אלי ההרה והיה שם ואתנה לך את לוחות[1923] האבן", כי אומרו: "והיה שם" מורה על ההתיישבות. ובהפך אמור לפי חריפותא שבשתא.

הארבעים ושנים – "שואל כענין ומשיב כהלכה". רוצה לומר, שכבר יקרה אל האדם המופלג בחכמה שלהיותו בור סיד שאינו מאבד טיפה[1924], ובחדרי מחשבתו ידיעות רבות מדברים שונים. הנה כאשר ילמד האדם לתלמידיו יעשה משא ומתן ויכניס דברים מחוץ. ועל זה אמרו בתלמוד שבא 'אגב גררא'. ולפי שזה יביא לבלבול התלמידים ולבלתי התיישבם בלמודם, לכן התנה והזהיר לרב שיהיה – "שואל כענין ומשיב כהלכה", כדי שהתלמידים יקיפו בתלמודם וישתלמו בו.

הארבעים ושלושה – "שומע ומוסיף". רוצה לומר, שגדול הישיבה וראשה צריך לו שמלבד מה ששמע מפי רבותיו עוד יוסיף מדעתו טעמים. כי במה יודע איפה[1925] שלימות חכמתו אם לא יוסיף מדעתו כלל. וכבר אמר הפילוסוף שיש לכל בעל מלאכה להוסיף במלאכתו. ושלמה אמר (משלי א, ה): "שמע חכם ויוסיף[1926] לקח". ועליו אמר הלל: "ודלא מוסיף יסיף" (לעיל פרק א').

הארבעים וארבעה – "הלומד על מנת ללמד". **הארבעים וחמשה** – "הלומד על מנת לעשות". וענין שתי המעלות האלה, שגדול הדור הוא אשר מנעוריו גדלהו כאב חשק השלמיות כולם העיוני והמעשי. כי הוא מתחלת תלמודו התחיל ללמוד בחשק ותאוה

[1923] בכתוב: "לחת".
[1924] לפי לעיל פרק ב'.
[1925] לפי שמות לג, טז.
[1926] בכתוב: "ויוסף".

להיות חכם ולעשות תלמידים הרבה, כי זהו "על מנת ללמד". וגם כן היה למודו לתכלית עשיית המצוות וקיומם, והוא אומרו: "על מנת לעשות". וכבר פירשתי במשנת רבי ישמעאל – "הלומד על מנת ללמד מספיקין בידו ללמוד וללמד"; "והלומד על מנת לעשות מספיקין בידו ללמוד וללמד ולעשות". כי שניהם נקראו תלמוד תורה לשמה בין שיעשה התלמיד עיקר לימודו, כדי ללמד, או כדי לעשות, כי יש בזה דעות חלוקות באנשים. ולפי שרבי ישמעאל אמר שם שמספיקין בידו "ללמוד וללמד ולעשות", לכן נאמר כאן בברייתא שבלי ספק האיש אשר המלך חפץ ביקרו[1927] ושמהו יחיד בעולמו, והספיק בידו ללמוד וללמד ולעשות, בודאי מתחלת למודו היה למד על מנת ללמד ועל מנת לעשות.

הארבעים וששה – "המחכים את רבו". **הארבעים ושבעה** – "המכוין את שמועתו". **הארבעים ושמנה** – "האומר דבר בשם אומרו". ובפירוש "המחכים את רבו" כבר חכמינו זכרונם לברכה אמרו על שהיה רבי שמעון בן לקיש מחכים את רבי יוחנן, שהיה מקשה לו כ"ד קושיות בהלכה אחת, ורבי יוחנן היה צריך לתרצם וההלכה רווחת. והיה רבי יוחנן משבח לרבן שמעון בדבר הזה כדמפורש בפרק השוכר את הפועלים[1928] (בבא מציעא פד, ע"ב).

ונראה לי שיכוין עוד בזה, כי שלושת המעלות האלה מקושרות זו בזו וענינים שהחכמים המזוייפים כל מאוויים וחפצם הוא, להראות את עצמם שנשתלמו בחכמה מכל בני קדם. ולכן יהיו מגנבי דברים[1929] ששמעו מפי רבותם ומאנשים אחרים וייחסום לעצמם, ויקטינו מעלת זולתם, ואף את רבותם בתחבולות האלה יקטינו אחרי מותם, כדי להתגדל ולהתגדר בעצמם. אמנם השלם בחכמתו ומדות תורתו לא יעשה כן, אבל יקטין מעלת עצמו בהגדילו מעלת רבו. אמרו בפרק ארבע מיתות (סנהדרין סח, ע"א), שרבי אלעזר[1930] הגדול אמר ששתי זרועותיו כשני ספרי תורה ושלא לקח מרבותיו "ככלב המלקק מן הים". הנה עשה לרבותיו כים הגדול בחכמה ושבערכם היה למודו ככלב הלוקק מים מן הים. הנה בעבור זה אמר: "המחכים את רבו".

וכדי שיעשה זה כהוגן התנה תנאי שני והוא – ש"יכוין שמועתו". רוצה לומר, שיזכור מה שקבל ולמד מרבותיו לומר כך שמעתי. וכבר אמרו במשנה "מסורת סייג לתורה". ועוד יצטרך לזה תנאי אחר והוא שיהיה: "אומר דבר בשם אומרו". רוצה לומר, שייחס

[1927] עפ"י אסתר ו, ט
[1928] סוף עמ' 409
[1929] עפ"י ירמיה כ"ג, ל
[1930] אצ"ל צריך להיות 'אליעזר'

כל דבר למי למדו בין שיהיה רבו או חכם אחר, כי בזה יהיה "עדות יי' נאמנה" (תהילים יט, ח), ותתקיים הקבלה בפי לומדיה ויזכרו שמות החכמים בבית המדרש. כמו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה (יבמות צו, ע"ב)[1931]: "על אגורה באהלך עולמים" (תהילים סא, ה). ואמרו במסכת שקלים (דף ז, ע"ב): שכל תלמיד חכם שאומר דבר שמועה מפי רבו בעולם הזה שפתותיו דובבות בקבר, שנאמר (שיר השירים ז, י): "דובב שפתי ישנים". ואם נטל אדם עטרה לעצמו ממה שאמרו אחר עונשו גדול משמעכב את הגאולה. ואמנם אומרו בברייתא "הא למדת שכל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם", רצה בו אצלי, שהאומר דבר בשם אומרו גואל אותו דבר מיד עושקו, וכאילו נותן לדבר ההוא גאולה בשישוב אל אחוזתו ואל בעליו הראשונים, וכמו שהוכיחו מ"ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי" (אסתר ב, כב), שבמאמרה זה סבבה ונתגלגלה הגאולה לישראל.

והסתכל שהמעלות שזכרה הברייתא במלך רובם שעבודים וחיובים הוטלו על בני אדם לעשות להם ולכבודם. וממעלות הכהונה רובם מתנות הכהונה אשר הגבילה התורה לפרנסתם. אמנם המעלות אשר זכרה בתורה הם כולם שלמיות נקנים בהשתדלות ובעסק התורה. ואתה תראה שכל המעלות שנזכרו במילי דאבות, ובדברי שלמה עליו השלום, וגם בדברי תורתנו הקדושה כולם נכללו במעלות האלה, ולא תמצא אחת מהם שלא תהיה נכללת באחת מאלה כשיעויין בהסתכלות טוב.

משנה ז

עתה תבאר הברייתא מה שאמר רבי מאיר "ומגדלתו ומרוממתו על כל המעשים". שרצה לומר כפי מה, שפירשתי שהתורה תגדל ותרומם האדם בכל הדברים שיקראו 'שלמות והצלחה'. ולכן אמר כאן: "שהיא נותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא". ומלת 'חיים' בעולם הזה יאמר על כללות הטובות הגשמיות שהם החיות והכוח וטוב הפרנסה והכבוד. ולכן הביא ראשונה פסוק (משלי ד, כב) "כי חיים הם למוציאהם[1932] ולכל בשרו מרפא".

האמנם ראוי לשאול למה הובאו בזה ז' פסוקים בהיות די באחד מהם והם אינם רצופים, אבל תמצא מהראשונים באחרונה ומהאחרונים בראשונה. גם תמצא הרפואה בב' פסוקים, וכן "לוית חן", וכן "החיים", וכן "אורך ימים", שכל זה באו בב' פסוקים. ויש מי שפירש: "כי חיים הם למוצאיהם" – שאוכל פירות מעשיו בעולם הזה וקרן קיימת לעולם הבא – והוא רמז לאומרו: "ושקוי לעצמותיך" וגו'. ופירש "עץ חיים היא למחזיקים בה"

[1931] ראה גם: בכורות לא, ע"ב; ירושלמי – שקלים ז, ע"ב

[1932] בכתוב: "למוצאהם".

– בעולם הזה. ופירש: "כי לוית חן הם לראשך" – על העושר. וכן בזה הדרך פירש שאר הפסוקים מבלי הבטה אל פשט הכתובים.

והנראה לי שלהיות כלל הטובות אם הגשמיות בעולם הזה ואם נפשיות בעולם הבא, לכן אמרה הברייתא, שהשלמיות כולם בין גשמיים בין נפשיים כולם ימשכו אחר התורה ויבואו בסיבתה, כמו שאמר רבי מאיר: "ומרוממתו ומגדלתו על כל המעשים". וראשונה ביארה הברייתא כאן שהטובות הגשמיות כולם יבואו אחר התורה ותביא אחר זה מאמרי רבי שמעון בן מנסיא, שהם כולם אצל הדברים הגשמיים. אחרי זה יבאר הטובות הנפשיות מדברי רבי יוסי בן חיסמא, וזה קישור הברייתות וסמיכותם. וזה פירושם, שאחרי שהניח ההקדמה הכוללת "גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה בעולם הזה" ובבא. ביאר ראשונה חיי העולם הזה שהם הטובות הגשמיות, ועליהם אמר שבעת הפסוקים כולם. כי ראשונה זכר החיים שהם חיי העולם הזה באומרו (משלי ד, כב): "כי חיים הם למוצאיהם".

עוד ביאר אחרי זה, שהחיים אשר תתן התורה לא יהיו עם חלאים וחלשה, כי אם בבריאות ורפואה בחוזק ואומץ כוח, ועל זה אמר (משלי ד, כב): "ולכל בשרו מרפא". ולפי שיש בגוף האדם איברים אחרים מלבד הבשר לזה סמך לזה פסוק (שם ג, ח) "רפאות תהי לשרך ושקוי לעצמותיך", שכלל בזה שאר איברי הגוף כולם, ואחרי שזכר החיים והכח והבריאות הביא פסוק (שם ג, יח) "עץ חיים היא למחזיקים בה" הנה "תומכיה יהיו" מאושרים גם כן בשאר הטובות הגשמיות כולם. וביאר "לוית חן הם לראשך וענקים לגרגרותיך" (שם א, ט), שהוא רמז אל היופי. וכן הדבור ובכל מעשיו יהיה לחן לחסד בעיני הרואים.

עוד זכר שיהיה לו עם זה עטרת החכמה שגם בעולם הזה היא עטרה גדולה. ועל זה הביא פסוק (שם ד, ט) "תתן לראשך לוית חן עטרת תפארת תמגנך". כי הנה החכמה תקרא גם כן "לוית חן", אבל באותו הבדל שזכר שהיא "לוית חן" המביא עמו – "עטרת תפארת" ותגין על האדם.

עוד הביא ברכת הזקנה ועושר הממונות וכבוד הבריות, ועליהם אמר (משלי ג, טז): "ארך ימים בימינה בשמאלה עושר[1933] וכבוד". וייחס הזקנה שהיא אורך ימים לימין והעושר והכבוד לשמאל, לפי שאריכות הימים היא מתנה תושג עמה ההצלחה האחרונה יותר מהעושר ומהכבוד. ואחרי זה זכר ענין השיבה, ועליו אמר (שם שם, ב): "כי אורך[1934]

[1933] בכתוב: "בשמאולה עשר".
[1934] בכתוב: "ארך".

ימים ושנות חיים", כי השיבה היא ההפלגה בזקנה. ולכן אמר על הזקנה בלבד: "אורך ימים", ועל השיבה אמר: "אורך ימים ושנות חיים". ולפי שהאדם בזקנתו ושיבתו יהיה במבוכה רבה מי ישב על כסאו[1935] אחריו, ומי יירש את ביתי ואת נכסיו לזה אמר (שם שם, ב): "ושלום יוסיפו לך". רוצה לומר, שהשם יתברך יתן לו שלום, כייתן לו בנים ממלאים מקומו ויהיה לו שלום מכל צד.

הנה נתבאר לך למה הובאו הנה שבעת הפסוקים האלו, לפי שכולם מורים ומגידים כל אחד ענין בפני עצמו. ולמה באו בזה האופן מהקדימה והאיחור. והתבאר שאין בהם כפל כי אם בסדר יפה ונאות. ויצא מזה כולו שהתורה תתן לאדם 'עצה ותושיה בינה וגבורה' – בדברים הזמניים "ומגדלתו ומרוממתו על כל המעשים".

משנה ח

גם בברייתא הזאת יש לשואל שישאל מה ראה השלם הזה לזכור שמונה אלה המעלות מזולתם? ומה ענין אומרו: "נאה להם ונאה לעולם"? כי מה יועיל זה לכללות העולם שימצאו בצדיקים הטובות האלה? ומה ענין הראיות שהביא שהם ארבעה פסוקים והראשון והשני שניהם כאחד, ולא נמצא בהם זכר חכמה ולא זכר עושר. ועוד מה ענין אומרו: "אלו שבע מדות שמנו" וכו'? כי הנה הם ח' מדות לא שבע? ולמה חזר לומר "רבי שמעון בן מנסיא אומר"? והיה ראוי שיאמר הוא היה אומר כדרכם זכרונם לברכה.

והנראה לי שהובא הנה מאמר רבי שמעון בן מנסיא לביאור והסכמת הברייתא של מעלה. כי "הנוי והכוח והעושר והכבוד והחכמה והזקנה השיבה והבנים" כולם העירו בברייתא באותם הפסוקים שהביאו בה כמו שפירשתי. אם לא שרבי שמעון סדרם כפי טבע המציאות לא כפי סדר הכתובים. לפי ש'הנוי והכח' – יקנה האדם מתחלת בריאתו שורשם והתחלתם. ו'העושר והכבוד' יקנה אחרי כן בבחרותו ובימי עמידתו. ו'החכמה' כבר זכרו חכמינו זכרונם לברכה (עבודה זרה ה, ע"ב) שאין ראוי לאדם להורות כי אם אחרי מ' שנה. ו'הזקנה והשיבה' הם באחרית החלד. ואמנם 'הבנים' נזכרו באחרונה, לפי שהם הנשארים תחת אבותיהם והם ממלאים מקומם. הנה אם כן זכרם רבי שמעון בסדר נכון והגון מאד.

והנה 'הנוי' נזכר בפסוק (משלי א, ט), שהביאה הברייתא – "כי לוית חן הם לראשך וענקים לגרגרותיך". ו'הכח' נזכר בפסוק (שם ד, כב) – "ולכל בשרו מרפא"; "רפאות תהי לשרך ושקוי לעצמותיך" (שם ג, ח). ו'העושר והכבוד' נזכרו – "בשמאלה עושר וכבוד" (שם ג, טז). ו'החכמה' נזכרה בפסוק – "תתן לראשך לויית חן עטרת תפארת

[1935] לפי מלכים א' א, יג.

תמגניך" (שם ד, ט) כמו שפירשתי. ו'הזקנה' נזכרה בפסוק (שם ג, טז) – "אורך ימים בימינה". ו'השיבה' נזכרה בפסוק (שם שם, ב) – "כי אורך ימים ושנות חיים". ו'הבנים' נרמזו באומרו: "ושלום יוסיפו לך" (שם), כמו שפירשתי.

הנה אם כן זכר רבי שמעון אותם השמונה שנזכרו בפסוקי הברייתא. ואמר שהם: "נאה לצדיקים ונאה לעולם". אם להגיד שהדברים האלה אינם כשאר הדברים החומריים שאין נאה לצדיקים ליהנות מהם ולהתעדן בהם להיותם חומריים כולם אין חלק לשכל בהם, אבל הדברים האלה אינם כן, כי הם נאים לצדיקים עם כל צדקתם, כמו שהם נאים בכל אנשי העולם. ואם להודיע שהמעלות האלה כאשר ימצאו בצדיקים מלבד שהוא נאה בהם, ותהיה התורה מכובדת על פיהם, כך הם "נאה לעולם", לפי שיאמינו בני אדם שבחמלת יי' והשגחתו יחולו על הצדיקים. וכאשר יהיה בהפך יהיה פתחון פה לאדם לומר: זו תורה וזו שכרה? ולמה הצדיקים מצאום צרות רבות ורעות[1936] ומה בצע כי שמרו משמרתו[1937]. הנה על זה אמר: "נאה לצדיקים ונאה לעולם". והנה הראיות שהביא מהפסוקים הם כדי שיתבארו מה שלא היו כל כך מבוארות בפסוקים שהובאו בברייתא למעלה. כי הנה באומרו: "עטרת" כמו שפירשו – רמז על העושר. ו"תפארת" – הוא הנוי. ובאומרו: "עטרת זקנים בני בנים" – רמז על הבנים. ואומרו: "תפארת בחורים כחם" – כיון אל הכוח. ו"הדר זקנים שיבה" – היא השיבה. ועל ה'כבוד' אמר: "ונגד זקניו כבוד".

הרי לך כל המעלות כלולות בפסוקים שהביא עם היות שהמפרשים לא פירשום כולם. והנה בעבור שהמאמר הראשון אמרו רבי שמעון בן מנסיא משום רבי שמעון בן יוחאי, לכך הוצרך לומר שהמאמר מאלו שבע מדות שמנו חכמים לצדיקים כולם נתקיימו ברבי ובניו, שרבי שמעון בן מנסיא אמרו מעצמו ולא משום רבי שמעון בן יוחאי.

והנה אמר: "אלו ז' מדות", לפי ש"הנוי והכח והעושר והכבוד והחכמה והזקנה והבנים" נקיימו ברבי ובניו, אבל השיבה לא נמצאו בו מפני שלא הגיע אליה כי עם היות שלא מת בכרת, הנה לא נתארכו ימיו ולא הגיע לכלל שיבה. ולכן אמר רבי שמעון "אלו שבע מדות" ולא אמר שמונה. הנה בזה התבאר המעלות אשר תתן התורה בעולם הזה לאיש ירא יי'[1938] ועוסק בתורתו לרוממו ולגדלו על כל המעשים. ועתה יבאר השלימות האחרון במאמר רבי יוסי.

[1936] לפי תהילים עא, כ.
[1937] לפי מלאכי ג, יד.
[1938] לפי תהילים כה, יב.

משנה ט

כבר זכרתי שהובא המאמר הזה לבאר ממנו גדולת התורה ש'נותנת חיים לעושיה' בעולם הבא. האמנם יש למעיין לערער ולשאול בזה המאמר שאלות:

ראשונה – בצורך סיפור זה שסיפר: "פעם הייתי מהלך בדרך ופגע בי" וכו'. כי הנה יראה שהוא מותר ומה לנו שיהיה המאמר הזה בדרך או בעיר? והיה די שיאמר פעם אחת אמר לי אדם רצונך לדור עמנו וכו'.

שנית – מה ענין אומרו: "הייתי מהלך בדרך"? והיה לו לומר 'הולך', כי כן נאמר (בראשית יח, טז): "ואברהם הולך[1939] עמם לשלחם". ובבלעם "ויחר אף יי' כי הולך הוא" (במדבר כב, כב). ולמה אם כן לקח לו לשון 'מהלך'?

שלישית – מה ענין אומרו: "ונתן לי שלום והחזרתי לו שלום"? כי אין זה צורך הענין ועיקרו גם כי רבי יוסי היה לו להקדימו בשלום, כי כן נשתבחו החכמים הראשונים שלא הקדימם אדם לשלום.

רביעית – שנראה שהאדם שאל כענין ורבי יוסי לא השיבו כהלכה[1940]. כי הוא שאלו מאי זה מקום אתה והוא השיבו מעיר גדולה של חכמים ושל סופרים. ומה לו לאיש שתהיה קטנה העיר או גדולה מחכמים או מעמי הארץ, כי הוא לא שאל כי אם המקום והוא לא השיבו כלל?

חמישית – באומרו: "שתדור עמנו במקומינו ואני אתן לך" וכו'. כי למה אמר: "עמנו ובמקומנו" בהיות די שיאמר עמנו בלבד, או במקומנו בלבד? ואם היה מדבר בלשון רבים עמנו במקומנו איך אמר בלשון יחיד ו'אני אתן לך' והיה לו לומר ונתן לך?

ששית – בתשובתו: "אם אתה נותן לי" וכו'. כי מי הגיד לו שלא היה מקומו מקום תורה, והיה ראוי להשיבו אם מקומך מקום תורה אני אעשה כדברך ואם לאו, אף על פי ש"תתן לי כל כסף" וכו'.

שביעית – שאף שנודה שבמקום זה האיש לא היו בעלי תורה, אם היו בוחרים ברבי יוסי להרביץ תורה ביניהם וללמוד ממנו. ולמה לא ידור בתוכם כדי לזכות את הרבים ויהיה – "מתלמידיו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה"?

שמינית – אם היה רבי יוסי בועט בדירת מקומו, מפני שאין מלוין לו לאדם בשעת פטירתו כי תורה ומעשים טובים. למה אם כן לא אמר בגזירתו איני דר במקום, אלא במקום תורה ומעשים טובים? ואתה תמצא שלא זכר כי אם התורה בלבד באומרו: "אלא במקום תורה", ולא התנה דבר במעשים טובים.

[1939] בכתוב: "הלך".
[1940] לפי לעיל פרק ה'.

תשיעית – שהראיה שהביא אינה מדברת כלל מהכסף והזהב ש"אין מלוין לו לאדם", והוא עיקר הנחתו הראשונה. והיה ראוי שיביא לזה פסוק (תהילים מט, יז-יח): "אל תירא כי יעשיר איש... לא ירד אחריו כבודו".

עשירית – שגם בראיה שהביא מפסוק (משלי ו, כב) "בהתהלכך תנחה אותך", לא נזכרו המעשים הטובים אשר זכר בהנחתו. ולפי זה לא הוכיח מראיתו רוב עיקרי הנחתו אשר הניח בדבריו.

האחד עשר – במה שדרש (משלי ו, כב): "בהתהלכך תנחה אותך בעולם הזה", ויתחייב מזה שתכלית התורה ושכרה הוא גם כן בעולם הזה, וזה אינו מסכים לכוונת רבי יוסי ש"אין מלוין לו לאדם" בפטירותו. כי יאמר אומר לעולם הזה איצטריכא.

השנים עשר – במה שדרש (משלי ו, כב): "בשכבך תשמור עליך בקבר". כי מה היא השמירה אשר תהיה לגוף בקבר האם שלא תאכלהו עש ורמה, או להצילו מחבוט הקבר, אין ספק שלא יפול זה בשכר התורה כולו?

השלושה עשר – במה שדרש: "והקיצות היא תשיחך לעולם הבא". ופירשו המפרשים: "האי תשיחך" – תשיח עמך. ומהו ענין השכר הזה, שהתורה תשיח עמו בעולם הבא כל שכן שאין שם לא שיחה ולא דבור. ויותר טוב היה לו לומר היא תגדלך או תרוממך.

הארבעה עשר – שזאת הדרשה לא תתישב לדעת הרמב"ם ולא לדעת הרמב"ן זכרונם לברכה. אם לדעת רמב"ם שיבאר עליו השלום על העולם הנשמות, כי איך יאמר עליו "והקיצות". כי הנה המוות תכונה בשינה, שנאמר (איוב ג, יג): "ישנתי אז ינוח לי" – לא ביקיצה. ולדעת הרמב"ן שעולם הבא נאמר על תחיית המתים יקשה מאד, איך זכר רבי יוסי בדרשתו דבר מעולם הנשמות ודלג מן הקבר עד תחיית המתים, ולא זכר דבר ממה שיהיה לנפש באמצעות זה הזמן?

החמישה עשר – בשאר הפסוקים שהביא. ראשונה – בפסוק שהביא (תהילים קיט, עב) "טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף". כי הנה היחס והפחות והיתר לא יפול כי אם על הדברים שהם תחת מין אחד. והנה התורה היא מושכלת בנפש והזהב והכסף הם מוחשים דוממים, ואיך יפול היחס ביניהם? וגם כן בפסוק (חגי ב, ח) "לי הכסף ולי הזהב", יראה שאין לו צורך בזה המקום כפי ענין הדרשה.

ואומר הפירוש הברייתא והתר השאלות: **שהנה** רבי יוסי בן קיסמא לעומק חכמתו, היה נוהג מנהג ראשונים לספר ולגלות האמתיות במשלים וחידות. ולכן עשה מאמרו מההליכה בדרך, להעיר, שהאדם בעולם הזה הוא כאורח נטה ללון[1941], כי הוא תמיד

[1941] לפי ירמיה יד, ח.

מתנועע מיום הולדו ועד יום מותו בזה הדרך העולמי אשר הוא הולך עליו. וכמו שבכל תנועה ודרך יובחנו גבול ומקום מה שממנו יתנועע, וגבול מה שאליו ילך, וגבול מה שבו הדבר יתנועע, ככה בדרך העולם יובחנו באדם שלושת הגבולים, גבול מה שממנו יתנועע שהיא מטפה סרוחה[1942] ובטן אמו, ומהמדור העליון שחוצבה ממנו נפשו. וגבול מה שאליו ילך שהוא לבוא אל בית המלך[1943] יי' צבאות, ולהכנס בהיכלו, ולעמוד לפניו להדבק בצרור החיים[1944].

ואמנם הגבול האמצעי שבין הקצוות האלה הוא כולל לכל האמצעיים והפעולות אשר יעשה אותם האדם בחייו צדה לדרכו, כדי להגיע לאותו תכלית הנכסף. כי הוא הדרך והם המעברות אשר יעבור בהם ללכת אל מחוז חפצו, ושם תהיה מנוחתו. ומזאת הבחינה נקרא העולם הזה בשם דרך, ויקראו חיי האדם ופעולותיו בשם 'הליכה ותנועה והתהלכות'. ונאמר (בראשית ה, כב): "בחנוך ויתהלך חנוך את האלהים". ובנח (שם ו, ט) "את האלהים התהלך נח". ואברהם (שם יז, א) "התהלך לפני והיה תמים". ואמר (שם יח, יט): "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך יי' לעשות צדקה ומשפט". ויעקב אמר (שם מח, טו): "האלהים אשר התהלכו אבותי[1945] לפניו". וגם יתרו אמר למשה (שמות יח, כ): "והודעת להם את הדרך אשר ילכו בה". ואדון הנביאים אמר (דברים כח, ט): "והלכת בדרכיו". ולפי שכל חיי האדם ועסקיו הטובים הם אם רעים יקראו דרכים הוצרך הנביא להבדיל ביניהם באומרו (הושע יד, י): "כי ישרים דרכי יי' וצדיקים ילכו בם" וגו'. ודוד המלך עליו השלום אמר (תהילים א, ו): "כי יודע יי' דרך צדיקים" ובהפך – "ודרך רשעים תאבד". לפי שיש מהדרכים שהם ישרים והם המכוונים נכח המקום אשר האדם הולך שמה, ומביאים אותו אליו. ויש דרכים מעוותים אשר לא יוליכוהו שמה, אבל ירחקוהו מאותו גבול והתכלית, כי הם דרכים מכוונים לתכליות אחרים. ולכן אמר דוד (תהילים קיט, א): "אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת יי'". והוא אמר על עצמו (מלכים א' ב, ב): "אנכי הולך בדרך כל הארץ". ושלמה אמר (משלי כ, ז): "מתהלך בתומו צדיק", ועל ההפך אמר (שם יד, יב): "יש דרך ישר לפני איש ואחריתה דרכי מות". ועל הכוונה הזאת אמר המליץ[1946] השלם: "העולם ים זועף רב מצולה ורחב ידים והזמן גשר רעוע בנוי עליו. ראשו אחוז בחבלי ההעדר הקודם להויות ותכליתו

[1942] לפי לעיל פרק ג'.
[1943] לפי אסתר ב, ח.
[1944] לפי שמואל א' כה, כט.
[1945] בכתוב: "אבתי".
[1946] רבינו ידעיה הפניני בספרו "בחינת עולם על פי חוק עולם" חלק ב' ריש פרק א'.

לראות בנועם מתמיד לאור באור פני מלך רוחב הגשר אמת איש, וגם אפסו המסגרות, ואתה בן אדם על כרחך אתה חי עובר עליו תמיד מיום היותך לאיש" וכו'. הנה כפי ההמשל וההערה הזאת אמר רבי יוסי בן קיסמא: "פעם אחת הייתי מהלך" – לרמוז אל זה העולם שהוא דרך החיים. ולכן אמר בו "מהלך" ולא הולך להגיד, שהיה מתנועע במה שהוא מתנועע ומהלך בדרכו תמיד. **והותרו בזה שתי השאלות הראשונות.**

וזכר שפגע בו אדם שנפרשהו שקרה שפגע בו אדם מתעסק בעניני העולם הזמניים, באשר הוא בעל מדינה יגע להעשיר ולקנות כבוד ומעלה, באשר הוא סוף כל האדם[1947], נגזר מאדמה, או אמר זה גם מענין ההמשל רומז אל השכר המעשי, שבהיותו בדרכו ולא היה מפנה לבו לבטלה, אבל שונה במשנתו ומתבודד בעיונו העירהו בטענותיו אלה. וזכר שהאדם ההוא או השכל המעשי בו מיהר להקדים לתת לו שלום, כי לפי שהיה רבי יוסי מתבודד בעיונו לא מיהר להקדים בשלום. וענין זה שהאדם ההוא או השכל המעשי, כשראהו מתבודד בעיונו והוא מרוחק ממנו, נתן לו שלום כאילו אמר אל נא תהי מריבה ביני לבינך[1948] בפניות ונטיות שונות נעשה שלום בינינו ונהיה לאחדים. והנה רבי יוסי החזיר לו אותו שלום, כאומר גם אני באלה חפצתי שאני ואתה נהיה לאחדים. **והותרה בזה השאלה הג'**.

וזכר שאז האדם או הכוח המעשי הדובר בו, אמר לו: "רבי מאי זה מקום אתה". ואין ראוי לחשוב ששאל לו על שם מקומו, כי מה לו בזה אם הוא יבנה או חברון, אבל שאל לו על מדרגתו שיאמר עליה שם מקום, כאומרם עדיין הקושיא במקומא עומדת. ממלא מקום אבותיו. וכמו שביארו הרב המורה בשיתוף שם מקום. וכאילו אמר לו הודיעני נא דרכיך[1949] ומדרגתך, אם אתה עיוני במוחלט או מדיני משותף לבני אדם או מורכב משניהם. והא השיבו: "מעיר גדולה של חכמים ושל סופרים". רוצה לומר, העיר אשר אני מעיין בהנהגה היא עיר גדולה לאלהים[1950] ושם העיר מיום יי' שמה, כי הוא טבע המציאות הכולל ובעיר ההיא אין דבר כי אם חכמים וסופרים. כי יש מהם חכמים בעיוניהם וחקירותיהם על פה, ומהם מפי ספרים. ולאלו השתי מדרגות אמר: "של חכמים וסופרים". ואז האדם ההוא או השכל המעשי אשר בי העירני ויורני ויאמר לי "רצונך שתדור עמנו במקומנו". לא אמר דעתך, אבל רצונך לפי ששאלו על הרצון אשר הוא כפי התאוה, כאילו אמר היש את נפשך ורצונך שתדור עמנו. רוצה לומר,

[1947] לפי קהלת ז, ב.
[1948] לפי בראשית יג, ח.
[1949] לפי שמות לג, יג.
[1950] לפי יונה ג, ג.

שיהיה עסקך במדיניות במעשינו ועסקינו והדירה היא שכל עיונך, ומחשבותיך תשים עמנו ותסלקהו מן התורה ,אבל בתמידות ודירה תעשה זה כאנשים המניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה[1951]. ולכן הוסיף לומר: "במקומנו", רוצה לומר במדרגתינו שתעשה ככל אשר אנחנו עושים פה. והענין שתהיה מנהיג עניני נכסינו וסחורותינו. וידמה שהיה האדם ההוא בעל חברה ושותפות, ולכן היה משכיר אותו לזה ומודיעו שכר עבודתו שתהיה כמה כסף וכמה זהב. ואמר העבודה להם בלשון רבים ושלום השכר בלשון יחיד, לפי שזכין לאדם שלא בפניו, ואין חבין לאדם שלא בפניו. ולכן הכריעו בעבודה שיעבוד לכל השותפין, והוא הדובר בו התחייב לפרוע השכר, כי לא היה שם אחר שידור אותו. ואם היה המאמר הזה מהשכל המעשי נזכר בלשון רבים, לפי שאליו יתחברו הכוחות כולם, ואמר: "ואתן לך" בלשון יחיד, לפי שקנין הריוח ואסיפת התועלת, הנה הוא מפעל השכל המעשי לבד. ומפני שבזה הדבור כבר בא מפורש באר היטב שיתפרד ויסתלק מתלמוד התורה, וישים מאוייו ודירתו בדברים הגשמיים הזמניים. לכן השיבו בני "אם אתה נותן לי כל כסף וזהב שבעולם איני דר אלא במקום תורה". כי הנה קראו "בני", לפי שהחכם הוא לבנים הלומדים ממנו. ואם היה זה מאמר השכל המעשי קרא הנפש בכללה "בני", כי הוא חלק מחלקיה וכוח מכוחותיה. והסתכל שלא אמר לא אשב כי אם "איני דר". רוצה לומר מאחר שאתה שואל שאדור בישיבה מתמדת עמכם בעסקיכם ובמדרגתכם ואסתלק מן התורה, לא אעשה בית דירה וקבע לי, אלא במקום ומדרגה שימצא בה תלמוד תורה. לפי שהולך האדם אל בית עולמו, ואני כאשר אני הולך לא אצטרך, אלא מה שיצוה אותי לדרכי. ואתה דברת מהדירה וטעות, כי אין דירה לאדם בעולם הזה, כי הולך הוא. וידוע, שבשעת פטירתו של אדם אין מלוין אותו הדברים הגשמיים ולא כסף ולא זהב, כי לא ירד אחריו כבודו. אבל מלוין אותו בלבד תורה ומעשים טובים. והנה לא יהיו טובים המעשים כי אם בהיותם כפי התורה ,כי אין התנאי בטובתם שיהיו כפי המעלה השכלית כי אם כפי התורה והמצוה האלהית. ולכן בהסתלק התורה אי איפשר שיהיו שמה מעשים טובים. **והותרה אם כן השאלה הד'** – שרבי יוסי השיבו כהלכה וכפי כוונת שאלתו. **והחמשית** – למה אמר עמנו במקומנו, וגם אומרו: "ואני אתן לך" בלשון יחיד. **והותרו גם כן השאלות ששית ושביעית**, לפי שמדברי המדבר הבין רבי יוסי שרצונו היה לסלקו מן התורה ושיעסוק בחיי שעה. ולכן השיבו מה שהשיב. **והותרה גם כן השמינית** – למה אמר בלבד: "איני דר אלא במקום תורה", לפי שבביטולה יתבטלו המעשים הטובים.

[1951] לפי שבת י, ע"א.

והביא רבי יוסי ראיה בשההשארות והלוייה לעולם הבא הוא בתורה ומעשים טובים. ושהתורה היא המנהגת ומישרת המעשים, מדברי שלמה עליו השלום בספר משלי. ותחלת הפסוקים כך הוא "נצור בני מצות אביך ואל תטוש תורת אמך קשרם על לבך תמיד ענדם על גרגרותיך בהתהלכך תנחה אותך וגו' כי נר מצוה ותורה אור" וגו'. שהנה ציוה על מצוות שהם מעשים הטובים. ועל התורה בפסוק הראשון – "קשרם על לבך תמיד ענדם" וכו' (משלי ו, כ-כג).

האמנם ביאר, איך נדע מהם המעשים הטובים. האם הם כפי השכל המעשי, או כפי הסכמת אנשי המדינה, או איך הם. ועליו אמר (משלי ו, כב-כד): "בהתהלכך תנחה אותך". רוצה לומר, שהתורה היא תנהיגהו ותישרהו באותם המעשים, ועל פי התורה יהיו טובים לא באופן אחר. ולכן אמר עוד: "כי נר מצוה ותורה אור", רוצה לומר שהמצוה היא כאור הנר, האם יועיל הנר כבה מבלי אור, כן לא יועילו המעשים האינושיים מבלי תורה, אם מקובלת או נלמדת. והוא אומרו: "ודרך חיים תוכחות מוסר", שהדרך לקנין החיים הנצחיים היא התורה, שבה תוכחות מוסר לא בלעדה. והזהיר שיתרחק מהחקירה השכלית כשלא תסכים אל התורה, לפי שאין לה אור באמת והוא אומרו עוד: "לשמרך מאשת רע מחלקת לשון נכריה אל תחמוד יופיה[1952] בלבבך" וגו'. וחכמינו זכרונם לברכה פירשו "כי נר מצוה ותורה אור" בדרך אחר ואני אזכרהו אחרי כן. הנה התבארו הכתובים כפי פשוטם מסכימים לדברי השלם. **והותרו השאלות הט' והי'**.

האמנם ראה הוא לדרוש הפסוק הזה מאשר מצא בו לשון הליכה המתיחסת לענינו, שאמר: "המהלך בדרך". והבין מזה הענין "בהתהלכך תנחה אותך" (משלי ו, כב), ולמה שבאו בכתוב שלושה חלקים עשה בו שלוש דרשות. כי הנה החלק הראשון – "בהתהלכך תנחה אותך" – דרש אותו בעולם הזה, ולא כוון לומר שהתורה תנחה את האדם בעולם הזה לקנין הצלחותיו הגשמיות, אלא שבהתהלך האדם בעולם הזה הולך אל בית עולמו, הנה התורה האלהית תנחה אותו, כדי שלא יטעה מן הדרך ותניחהו בדרך ישר ללכת אל מחוז חפצו. עוד דרש[1953]: "בשכבך תשמר עליך בקבר". ורצה לומר בזה שהתורה תשמור ותציל את האדם מרדת נפשו שחת[1954]. כי הנה הרשעים תמות נפשם כגופם יחד על עפר ישכבון[1955], והעוסק בתורה בעת המוות שגופו לקברות יובל, הנה תורתו תשמור עליו שנפשו לא תרד שאול כמו הגוף ולא יפסד בהפסדו על דרך –

[1952] בכתוב: "יפיה".
[1953] החלק השני.
[1954] לפי איוב לג, כד.
[1955] לפי איוב כ, יא.

"פדעהו מרדת שחת" (איוב לג, כד). והחלק השלישי – מהכתוב שהוא: "והקיצות היא תשיחך" – דרש על העולם הבא. הנה אם כן, דרש החלק הראשון – מן הכתוב בעולם הזה. והחלק השני – ביום המות. והחלק השלישי – במה שאחר המוות.

וכבר ידעת שיש חילוק בין חכמינו על מה יאמר שם עולם הבא. וכפי דעת הרמב"ם שהוא עולם הנשמות, ראוי לפרש הדרש כן, שהתורה האלהית בעולם הזה תורה הדרך הישר להגיע להצלחת הנפש, וביום המיתה תציל ותשמור אותה מהקבר, שהוא רמז אל ההפסד והכליון. ומלבד זה עוד תועיל בקנין השכר הנפשיי הגדול, לפי שנפש הבער והכסל בבית עולמה תשב כרחל נאלמה[1956]. אמנם העוסקת בתורה, התורה היא אשר תעשה לנפש ההיא, שתשיח לפני קונה ותתן זמירותיה לפניו. הנה אם כן התורה היא סיבת שיחתה, ועל זה אמר: "היא תשיחך". וכבר ידעת ששיחת הנשמות ודבורם הוא כולו משל לעונג השגתם והתענגם במושכלותיהם. והנה אמר על הנפש בעולם הנשמות "והקיצות", לפי שכמו שיושאל לשון 'שינה' על הגוף בקבר, ככה תאמר יקיצה על הנשמה בגן עדנה להגיד שהיא משגת ומרגשת בשכרה ואינה כפגר מת. ואין להפלא משתאמר 'יקיצה' במה שלא תפול עליו שינה, כי הוא דבור המשלייי. וכן נאמר בו יתברך "העירה והקיצה למשפטי אלהי ואדני לריבי" (תהילים לה, כג). ולפי זה הדעת מהרב לא באו בדרשא הזאת כי אם העולם הזה הגשמי והעולם הבא הנפשיי ויום המוות, שהוא המבדיל ביניהם.

אמנם רוב הרבנים[1957] קיימו וקבלו שלא יאמר 'עולם' בלשונם זכרונם לברכה כי אם על תחיית המתים. וכפי דעתם יפורש: "והקיצות" – על התחייה "שישני אדמת עפר יקיצו" (דניאל יב, ב). כי דרש "בהתהלך תנחה אותך" – על העולם הזה. "ובשכבך תשמור עליך בקבר", רוצה לומר בהיות הגוף בקבר תשמור התורה על נשמתך, והשמירה היא בגן עדן העליון, כי תהיה הנשמה שמה ערוכה בכל ושמורה בעוד שהגוף בקבר עד שיקום בתחייה. ודרש: "והקיצות היא תשיחך" – בתחיית המתים, שאז יבואו לדין והתורה תשיח בעד האדם ותליץ בעדו. ובשער הגמול כתב הרמב"ן הדרשה הזו באופן אחר: "בהתהלכך תנחה אותך" – בעולם הזה. "בשכבך" – תשמור עליך בקבר. "והקיצות" – לימות המשיח היא תשיחך לעולם הבא.

והנה בכל הספרים אשר לנו לא מצאתי הגירסא ההיא בדברי רבי יוסי בן קיסמא כי אם כפי מה שזכרתי. וכן הביאו המפרשים. והראיה על שהיא האמתית, שכן הובאה

[1956] לפי ישעיה נג, ז.
[1957] ביניהם הרמב"ן.

בתנחומא פרשת "כי תצא למלחמה" (דברים כ, א) - "כי לוית חן הם לראשך" - זו היא התורה. "בהתהלכך תנחה אותך" - בעולם הזה. "בשכבך" - תשמור עליך בקבר. "והקיצות היא תשיחך" - בעולם הבא. אמנם ברבה נמצאת הדרשה הזו באופן אחר אמרו שם: "בהתהלכך תנחה אותך" - בשעה שאדם יגיע בתורה בחייו. "בשכבך תשמור עליך" - שהיא משמרתו מרמה ותולעה. "והקיצות היא תשיחך" - כשיעמדו הכל לדין תהא סניגוריא שלו ומלמדת עליו זכות. הנה ביארו שני חלקי הפסוק כפי מה שפירשתי אני. ופירשו "והקיצות היא תשיחך" - על יום הדין. ויאמר הרמב"ן שהוא בתחית המתים. ויאמר הרמב"ם שהוא הדין אשר תבא הנפש בו ביציאתה מהגוף. אך אמנם בפרק היה נוטל (סוטה כא, ע"א) עוד תמצא הדרשא הזאת, אמרו "כי נר מצוה ותורה אור" - את זו דרש רבי מנחם ברבי יוסי תלה הכתוב את המצוה בנר ואת התורה באור, לומר לך מה אור מאיר לעולם אף תורה מגינה לעולם. ומה נר אינו מאיר אלא לשעה, אף מצוה אינה מגינה אלא לשעה. ואומר "בהתהלכך תנחה אותך" - בעולם הזה. בשכבך תשמור עליך" - זה יום המיתה. "והקיצות היא תשיחך" - זה לעתיד לבא. משל לאדם שהיה מהלך באישון לילה ואפלה ומתירא מן הקוצים, ומן הברקנים, ומן הפחתים, ומן חיה רעה, ומן הלסטים ואינו יודע באי זה דרך מהלך, נזדמנה לו אבוקה של אור ניצל מן הקוצים ומן הברקנים ומן הפחתים. ועדיין הוא מתירא מן החיה הרעה ומן הלסטים ועדיין אינו יודע באי זו דרך מהלך, הגיע לפרשת דרכים ניצל מכולם. מאי פרשת דרכים תלמיד חכם ויום המיתה. עד כאן. ואתה רואה כמה מהזרות יש במשל הזה, וכמה מהקושי יש בהסכימו לנמשל.

ונראה לי בו שזה החכם פירש ראשונה: "כי נר מצוה ותורה אור" - הנר, רוצה לומר המאיר על המצוה והתורה היא במדרגת אור השמש לא אור הנר. ולפי שאמר שהתורה מגינה לעולם כמו שהאור מאיר לעולם, הביא דרשת: "בהתהלכך תנחה אותך" - שהוא העולם הזה; "בשכבך תשמור עליך" - שהוא יום המיתה. ומזה יתבאר אמתת מה שפירשתי על מה שפירש רבי יוסי בקבר, שהכונה בו שביום המיתה התורה תשמור על נפשו שלא תמות כמו שמת הגוף. ודרש: "והקיצות היא תשיחך" - לעתיד לבא. וכפי מה שביאר במשל ראוי לפרשו על עולם הנשמות, שהוא העולם העתיד לבא אחר המוות כדברי הרמב"ם. ולכן הביא המשל מאדם שהיה מהלך באישון לילה ואפלה, והוא רמז לעולם הזה שהוא צלמות ולא סדרים, והאדם בו תמיד מתנועע במה שהוא מתנועע. ולפי שרבים פגעיו ומקריו האדם בעולם הזה מתירא, אם מן הקוצים, מן הברקנים והפחתים שיעשו בגופו פצע וחבורה ומכה טריה, והוא כולו רמז אל הרעות הגשמיות המתיחסות

לגוף. ומה טוב אומרו 'קוצים' שיקוץ בהם ו'ברקנים' שהוא רמז לחסרון כיס ואבידת הממונות וישוב רק מהם, וגם הפחתים שהיא מיתת הבנים וקבורתם שכל זה מיוחס לגוף.

עוד אמר שהיה לו יראה אחרת מחיה רעה ולסטים, שיבואו לצוד את נפשו ולקחתה. והם רמז לעונשי גיהנם וצער הנפש והפסדו. וגם מלבד זה לא היה יודע באי זה דרך מהלך, רוצה לומר אם הוא דרך ישר להנצל מאלו הפגעים גופיים ונפשיים או בהפך. נזדמנה לו אבוקה של אור – שהוא רמז למצוה, הצילהו מן הקוצים והברקנים והפחתות שהם הרעות הגשמיות, אבל עדיין היה מתירא משאר הרעות שהם נפשיות, ולא היה יודע אם דרכו יצילהו מהם. ותמיד ישב בספק הזה וביראה הזאת כל ימי חייו עד שיגיע לפרשת דרכים, כי אז ידע אם הלך דרך ישר אם לא, ולא ייראו עוד מאותם הרעות שהיה יראה. ענין פרשת הדרכים הוא משל נכבד, שהאדם כשיפרש דרכיו וישים תמים דרכו[1959] בתורת יי' ויתפרש מדרך רע[1958] – אשר אין בה תורה, הנה הפרישה ההיא תסלק יראתו מהעונשים הנפשיים ותודיעהו שזך וישר דרכו. והוא אומרו: "מאי פרשת דרכים" – תלמיד חכם, רוצה לומר, שהוא בחכמתו ותורתו ילמדהו להפריד הדרכים. ואם לא תישרהו בזה התורה עם התלמיד חכם, הנה יום המיתה שהיא פרשת דרכים מדרך החי אל דרך המת, בהגיעו אליה ידע באי זה דרך היה מהלך הטובה היא אם רעה[1960] ותסיר ממנו יראת העונשים, לפי שבפעל יהיה ניצל מהם אם היה בעל תורה, או יהיה נלכד בשחיתותם אם לא יהיה כן. הנה אם כן, התלמיד חכם בלמוד תורתו הוא – פרשת דרכים בעולם הזה, כמו שאמר: "בהתהלכך תנחה אותך". ואם אין שם תורה ותלמידי חכמים, אין לו מי שילמדהו ויגינהו ויגלה לו האמת כי אם יום המיתה. הנה יראה מזאת הדרשה שלא כיון דבר אל תחיית המתים כי אם אל העולם הנשמות. וזה כולו מסכים לדברי רבי יוסי בן קיסמא. **והותרו השאלות י"א וי"ב י"ג וי"ד.**

ואמנם הביא רבי יוסי עוד פסוק (תהילים קיט, עא-עב) "טוב לי תורת פיך", להגיד שכבר קדמו אחר מבעטו בכסף ובזהב בהיותו מעכב לתלמוד תורה אמר: "טוב לי כי עונתי[1961] למען אלמד חוקיך[1962] טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף". שהנה עשה בזה קצוות העושר והעוני באומרו טוב שאשב בתענית ולא יהיה לי לחם לאכול בתנאי שאלמד

[1958] לפי משלי ב, יב.
[1959] לפי שמואל ב' כב, לא.
[1960] לפי במדבר יג, יט.
[1961] בכתוב: "ענתי".
[1962] בכתוב: "חקיך".

חוקיך, לפי שהטוב והשלימות הוא דבק בתורה. ו'מ"ם' מאלפי זהב וכסף אינה אצלי מ"ם היתרון, כי אם מ"מ התמורה והחלוף. וכבר זכר האפוד בפרק שלוש עשרה מספרו השמוש הזה והביא ממנה (שופטים ה, יא) – "מקול מחצצים בין משאבים", כי תמורת וחלף קול מחצצים עתה – "יתנו שם[1964] צדקות יי'". וכן (תהילים קז, יז) "אוילים[1963] מדרך פשעם ומעונותיהם[1965] יתענו" תמורה וחלף "דרך פשעם ועונותיהם" – שהיו עושים יתענו עתה. ויאמר הכתוב הזה: "טוב לי תורת פיך" – תמורת הזהב והכסף שמבקשים בני אדם, כי היא תמורה נכבדת אצלי. ולפי שאמרו חכמים זכרונם לברכה שאין ראוי לאדם ללמוד תורה, אלא לשמה ולא לתכלית העושר והכבוד, ואמנם העושר והכבוד יבוא מעצמו מהשם יתברך, כי לא יעזוב את חסידיו, עם היות שהוא לא יכוין אליו בלימודו. וכמו שאמרו בתנחומא "לאהבה את יי' אלהיכם" (דברים יא, יג) – למוד תורה מכל מקום וסוף הכבוד לבא. לכן אמר רבי יוסי ואומר (חגי ב, ח): "לי הכסף ולי הזהב אמר יי' צבאות". רוצה לומר ראוי לאדם שיעשה כמאמר דוד, וכדברי רבי יוסי בן קיסמא בלמוד התורה לשמה וישלך[1966] על יי', כי לו הכסף ולו הזהב לתת לו. **והותרה השאלה האחרונה**, והתבארה בשלימותה הברייתא הזאת.

משנה י

כתבו המפרשים של זאת הברייתא שיש בה גמגומים. ועם היות שלא פירשום, הנה הם מפורשים בה ואני אזכרם לך בדרך שאלות או ספקות.

ראשונה – למה זכר חמשה קנינים? והנה הנבראים כולם שהמציאם אחר ההעדר הם קנינים. והכתוב אמר (תהילים קד, כד): "מלאה הארץ קנינך[1967]". ויקשה אם כן למה פרט חמשת הדברים האלה בשם קנינים יותר מזולתם?

שנית – למה זכר השמים והארץ בקנין אחד? וידוע שבהם נכללים שאר הקנינים והנמצאות כולם. כי העולם העליון השמימיי והשפל כולם נכנסים בכדור העליון הכולל. ולמה אם כן פרט אומה אחת ואיש אחד ובית אחד?

שלישית – ואם רצה למנות כל אחד מהדברים קנין בפני עצמו, למה לא זכר השמים קנין אחד והארץ קנין אחר, כמו אברהם איש פרטי ובית המקדש. וזכר שניהם שמים וארץ קנין אחד.

[1963] בכתוב: "אולים"

[1964] בכתוב בהיפוך: "שם יתנו".

[1965] בכתוב: "ומעונתיהם"

[1966] יהבו

[1967] בכתוב: "קנינך".

רביעית – למה הביא פסוק (ישעיה סו, א) "השמים כסאי" שאין בו לשון קנין? והיה ראוי להוכיחו מ"אל עליון קונה[1968] שמים וארץ" (בראשית יד, יט).
חמישית – למה הביא בקנין 'השמים והארץ' פסוק (תהילים קד, כד) "מה רבו מעשיך יי' מלאה הארץ קנינך[1969]"? וזה כולל לישראל ולאברהם ולבית המקדש ולשאר הקנינים כולם, ולמה ייחדו לשמים ולארץ?
ששית – למה זכר בקנינים אברהם ולא שאר האבות ומשה ודוד, אף כי הפסוק שהביא אינו מיוחס לאברהם "קונה שמים וארץ". כי הקנין על השמים והארץ אמרו לא על אברהם?
שביעית – למה בקנין ישראל לא נסתפק עם הראיה שהביא (שמות טו, טז) "עד יעבור[1970] עם זו קנית", והוסיף לומר בו (תהילים טז, ג) "לקדושים אשר בארץ המה ואדירי כל חפצי בם". והנה בפסוק ההוא לא נזכר קנין? ולא שהעולם מתקיים בשבילם כדברי המפרשים?
שמינית – למה הביא בקנין בית המקדש פסוק (שמות טו, יז) "מקדש יי' כוננו ידיך", שאין בו לשון קנין? והיה די בפסוק (תהילים עח, נד) אחר שהביא – "הר זה קנתה ימינו".
תשיעית – במה שאמר בסוף הברייתא "וכל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו". וזה מורה שכל הדברים הם קנינו של הקב"ה לא בייחוד אלו שזכר פה? וגם מה ענין אומרו אחר זה (שמות טו, יח) "יי' ימלוך לעולם ועד"?
עשירית – שבזאת הברייתא נזכרו חמשה קנינים. ובמכילתא (שמות טו, טז) נאמר ארבעה נקראו קנין: ישראל; וארץ ישראל; ובית המקדש; והתורה. ובמסכת פסחים (דף פז, ע"ב) נזכרו שלושה בלבד: תורה שמים וארץ שהם – אחד וישראל. ובספרי זכרו גם כן שלושה, אבל הם ישראל ובית המקדש ותורה, עד שמפני זה כתבו שהברייתא הזאת לא נכתבה כתקנה.
והנראה לי בזה ששם הקנין יגזור שלושה דברים: האחד – שיקנה אותו הקונה בעצמו לא על ידי זולתו. כי אם היה על ידי זולתו לא יהיה הוא הקונה, ולא יאמר על דבר שהוא קנינו. נאמר באברהם[1971] (בראשית כה, י) "אשר קנה אברהם"; "מקנת כספו" (שם יז, כג); "אשר קניתי[1972] מיד האמורי" (שם מח, כב). והשני – הוא שיגזור הקיום וההתמדה עם הקונה. וכבר זכר הפלוסוף בספר מאמרו' שזהו ההפרש אשר בין קנין לענין, כי

[1968] בכתוב: "קנה".
[1969] בכתוב: "קנינך".
[1970] בכתוב: "יעבר".
[1971] קניית השדה מאת עפרון החיתי.
[1972] בכתוב: "לקחתי".

הענין הוא קל ההסרה, והקנין הוא מתמיד קשה ההסרה. ומפני זה קרא אדם הראשון בחכמתו בנו הראשון קין, לפי שראה שיתמיד ויתקיים, ואת הבן השני שצפה קוצר חייו ושהיה ענין ולא קנין קראו הבל, כי הבל יהיו ימיו[1973] על הארץ. והשלישי – שהקנין יגזור דבר אהוב ונחמד לקונה – קנין כספו – "כי אתה קנית כליותי[1974]" (תהילים קלט, יג). לכן טובות האדם יקרא קניניו להדבק בהם מחשבתו תמיד. וכאשר נבחין הדברים אצלו יתברך יתואר הדבר בקנינו מג' הבחינות האלה אשר זכרתי. אם מהראשונה – שהדברים שלא נעשו בדרך הטבע ומפעל הגרמים השמיימים, אבל הקב"ה עשאם ברצונו הפשוט המוחלט. ועל דרך הפליאה מזולת המנהג הטבעי המסודר, נאמר שהקב"ה קנה אותם, לפי שהוא בעצמו עשאם ולא על ידי אמצעי. גם שלא יאמר אצלו קנין על הדבר הנפסד ובלתי עומד שבין לילה היה ובין לילה אבד, כי אם על הדברים המתמידים עומדים וקיימים בעצמם, שלקחו הקיום והנצחיות מהפועל אותם יתברך. וגם כפי הבחינה השלישית והיא שמלבד היות עשיית הקנינים ההם מעשה ידיו של הקב"ה ברצון מוחלט מבלי אמצעי, עוד אחרי עשייתם נדבקה בהם שכינתו והשגחתו הפרטית המופלית תמיד. ומפאת דבקות השכינה בהם, אינם תחת הסדור הטבעי ופעולת המערכת, אבל היתה התמדתם בעשייתם הכל כפי הרצון הפשוט למעלה מהמנהג הטבעי. הנה בהתחבר שלושת הבחינות האלה יחד בדבר מהדברים נקרא ויכונה בשם קנינו של הקב"ה, כי הוא עומד בלתי משתנה. ולכן זכרו בברייתא חמשת הקנינים האלה, לפי שהתחברו בהם ובכל אחד מהם שלושת הבחינות אשר זכרתי, ולא ימצאו כן בנמצא בנמצא אחר מכל הנמצאים. **ובזה הותרה השאלה הראשונה**.

והנה הקנין האחד אשר זכר הוא "התורה". כי כן אמר שלמה מדבר בשמה (משלי ח, כב): "יי' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז". ואמרו בתנחומא (בראשית א'), שהקב"ה נתיעץ בתורה וברא את העולם. וכן אמרו חכמינו זכרונם לברכה (בראשית רבה ח, ב) שאלפים שנה קדמה התורה לעולם. והקדימה הזאת אשר זכרו אינה זמנית, כי הם לא יאמינו זמן קודם בריאת העולם, כי הזמן מכלל הנבראים להיותו נמשך אחר תנועת הגלגל. אבל כוונו על קדימת הסיבה, לפי שקבלו שהעולם השפל היה בעבור מין האדם והתורה היא תכליתו שבעבורו נברא. ולכן אמרו שקדמה תורה לעולם, לפי שהתכלית שהוא הנכבדת שבכל הד' סיבות הוא הקודם במחשבת הפועל לפעוליה. כי הנה הנגר יעלה במחשבתו תכלית הכסא ראשונה, ובציירו ענין הישיבה יפעל הכסא, וכמו שאמר

[1973] עפ"י איוב ז, טז בשינוי קל.
[1974] בכתוב: "כליתי".

הפילוסוף 'ראשית המחשבה סוף המעשה'. הנה אם כן, קדימת התורה היתה במחשבתו יתברך כקדימת הסיבה למסובב. ואומרם שקדמה אלפים שנה הוא מענין הפלגה על דרך – "ואלו חיה האדם אלף שנים פעמים" (קהלת ו, ו). ואיפשר לומר שלא היתה הקדימה לבריאת העולם, אלא לעולם. וביאור זה שלא נקרא העולם בשלימותו כי אם אחרי שזרח אורו של אברהם, כי אז הכירו את בוראם. וחכמינו זכרונם לברכה אמרו בפרק חלק (סנהדרין צז, ע"א): ששיתא אלפי שנין הוי עלמא. ואמרו שהיו מהם שני אלפים תוהו ושני אלפים תורה. הנה אם כן אלפים שנה הראשונים אחרי הבריאה היו – תוהו. והתורה כל אותם אלפים שנה היה בדעתו יתברך לתתה לאברהם שבא בסופם, ולזרעו אחריו. ובזה הדרך קדמה[1975] לעולם אברהם אותם האלפים שנה. הנה אם כן התורה האלהית אינה פעל טבעי ולא שמיימי, אבל היא פעל אלהי מסודר מרצונו הפשוט, ומאותה בחינה שהקב"ה בכבודו ובעצמו עשאה הכינה וגם חקרה נקראה קנינו. גם כי אחרי עשייתה נדבקה בה תמיד זהרת שכינתו ואהבתו. ולכן בנתינתה שכן "כבוד יי' על הר סיני" (שמות כד, טז), והעוסק בתורה שכינה שרויה עליו שהיא הבחינה השנית. גם התורה קנתה נצחיות ממנו יתברך לנו לבננו עד עולם[1976]. ומשלושת הבחינות האלו היתה קנינו של הקב"ה.

הקנין השני הוא – "שמים וארץ". ואין הכונה בזה על כללות הגשמים העליונים ותחתונים כי אם כפי מה שפירשתי במשנת "בעשרה מאמרות נברא העולם". רוצה לומר, שבתחלת הבריאה ברא הקב"ה מלא דבר בעצמו מבלי אמצעי חומר אחד עליון שממנו נתהוה כל מה שבשמים, והיה ממנו הגלגל המקיף בכל וחומר אחד תחתון שממנו נתהוה כל אשר בארץ[1977], ועליהם אמרה תורה (שם א, א): "בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ". ומה טוב אומרם זכרונם לברכה (חגיגה יב, ע"א) שנבראו שניהם כאחד, שנאמר (ישעיה מח, יג): קורא אני אליהם יעמדו יחד, לפי שהשמים הם המקיף המתנועע בסבוב, והארץ היא המרכז נח שעליו יסבוב ואי איפשר שימצא מקיף מבלי מרכז ומרכז מבלי מקיף. הנה אם כן מזה הצד מההתאחדות נבראו כאחד, ונקראו שניהם קנין אחד ולא היו כוללים אל הנמצאים השפלים כי אם לאותם שני החומרים אשר נבראו בראשונה. **הותרו בזה השאלות שנית ושלישית.**

והנה היו השמים והארץ קנין הקב"ה, אם מפאת בריאתם שבראם מלא דבר ברצונו יתברך מבלי אמצעי. אמנם שאר הנמצאים נעשו אלו מאלו, גם כי המתנועע הראשון

[1975] התורה.
[1976] לפי דברים כט, כח.
[1977] לפי בראשית ו, יז.

שכינת השם דבקה עמו, כי הוא המניע אותו תמיד מבלי אמצעי. וכמו שאמר משה (דברים לג, כו): "רוכב[1978] שמים בעזרך" ותרגם אונקלוס – 'דשכינתיה בשמיא מלעילא'. וכן אמר (שם ג, כד): "אשר מי אל בשמים ובארץ" – 'דמאן הוא אלהא דשכינתיה בשמיא מלעילא', שהשכינה שמה היא ענין ההנעה שהשם יתברך מניעו מבלי אמצעי. ועליו אמר המשורר (תהילים סח, ה): "סולו לרוכב[1979] בערבות ביה שמו" וכו'. ולא יוחדה הנעתו יתברך לגלגל העליון כי אם להיותו נצחי קיים ועומד. ולכן הברייתא הזאת הביאה בקנין שמים וארץ שני פסוקים האחד – "כה אמר יי' השמים כסאי והארץ הדום רגלי" (ישעיה סו, א) – שהוא המורה ההנעה ודבוק השכינה כמו שתרגם אונקולוס על (שמות יז, טז) "כי יד על כס יה" – 'בשבועה אמירא דא מן קדם דחילא דשכינתיה על כורסיה יקריה'. וכנגד בריאת השמים והארץ שהיו ממנו יתברך מבלי אמצעי הביא פסוק (תהילים קד, כד) "מה רבו מעשיך יי' כלם בחכמה עשית מלאה הארץ קנינך", כי אמר מעשיך על המקיף ומרכזו שעשאם בחכמה גדולה בעצמו מבלי אמצעי ולכן היו קנינו. וכבר העיר המשורר על זה באומרו (תהילים קמח, ה-ו): "כי הוא צוה ונבראו ויעמידם לעד לעולם". **והותרו בזה השאלות רביעית וחמישית.**

והקנין השלישי זכרו "אברהם". לפי שעם היותו פרט מהמין האינושי בחר בו השם יתעלה תחלת האומה ושורשיה, והוציאו מאצטגנונות שלו ומתחת המערכת השמימיית, ושנה הסדר הטבעי בעבורו באור כשדים. והנה הבחירה והלקיחה הזאת היא קנין השם יתברך, לפי שלא היתה בדרך המנהג הטבעי ולא כפי סדור המערכה. אבל בא האלהים בעצמו ובכבודו להפליא חסיד לו[1980]. וכמו שברא בתחלת הבריאה חומר אחד מבלי אמצעי, ממנו נעשו השמים כולם, ממנו יצא השמש על הארץ, והירח ממנו נעשו י"ב מזלות ברקיע ככה הוא יתברך בעצמו ובכבודו מבלי אמצעי, קנה את אברהם לא מפאת עצמו בלבד כי אם להיותו "אב המון גוים" (בראשית יז, ה), ולהביא ממנו יצחק – "כאור בקר יזרח שמש" (שמואל ב' כג, ד), ויעקב – "כירח יכון לעד" (תהילים פט, לח), ושנים עשר נשיאים שבטי יה – כמספר מזלות הרקיע. ולהיות אברהם אבינו נעשה מידו כחומר השמיימי העליון ההוא ושאר בניו נמשכו ממנו, כמו שנעשו שאר הנבראים מאותם ההתחלות הראשונות. לכן מנו בברייתא את אברהם קנין אחד ולא אחד משאר האבות, כמו שמנו השמים והארץ קנין אחד ולא שאר הנבראים שנעשו מהם. ואמרו במדרש (בראשית רבה יב, ט) קנינו של אברהם מדכתיב (בראשית ב, ד): "אלה תולדות השמים

[1978] בכתוב: "רכב".
[1979] בכתוב: "סלו לרכב".
[1980] עפ"י תהילים ד, ד.

והארץ בהבראם" – אל תקרי בהבראם אלא באברהם[1981]. ולהעיר על הדמוי הנפלא הזה אמרו בברייתא הזאת ראיה עליו: "ברוך אברם לאל עליון קונה שמים וארץ" (שם יד, יט). רוצה לומר, שכמו שקנה השמים והארץ ברצון פשוט ושלא בדרך המנהג הטבעי, כן ברך את אברהם באותו דרך שקנה שמים וארץ. ולכן הובא הכתוב הזה עליו שעם היות שלא נזכרה הקנייה כי אם על השמים והארץ, הנה סמיכותו לאברהם מורה שהיה קנינו כקנינם. ומלבד היות קנין אברהם ברצון פשוט, הנה עוד נדבקה בו ההשגחה האלהית, וכמו שאמרו בבראשית רבה (פר' מז): "ויעל אלהים מעל אברהם" (שם מז, כב) – האבות הם הם המרכבה – "ויעל אלהים מעל אברהם"; "ויעל מעליו אלהים" (שם לה, יג); "והנה יי' נצב עליו" (שם כח, יג). רצו בזה שכמו שנדבקה השגחת השם יתברך בגלגל העליון כמאמר אדון הנביאים (דברים לג, כו): "רוכב שמים בעזרך". וכמאמר המשורר (תהילים סח, ה-לד): "לרוכב בערבות" ו"לרוכב בשמי שמי קדם", כן באותה בחינה שהיה הגלגל מרכבת השם והוא יתברך רוכב עליו ומניעו היה גם כן אברהם ויצחק ויעקב מרכבת השם יתברך, והוא רוכב עליהם ומניעם שהוא דבקות שכינתו והשגחתו תמיד עליהם. אבל היה אברהם בלבד הקנין, לפי שעשהו השם בעצמו. ואמנם שאר האבות נעשו אלו מאלו וכולם ממנו עליו השלום. ועם היות שאברהם בחומרו מת, הנה זכותו וצדקתו עומדת לעד[1982]. וכמאמר הנביא (ישעיה נא, ב): "הביטו אל אברהם אביכם וגו' ואברכהו וארבהו". **והותרה בזה השאלה הששית.**

והקנין הד' הוא – "ישראל". לפי שעם היות שיצאו מחלצי אברהם ישמעאל וזרעו ומבני הפילגשים שבא ודדן אשורים ולטושים ולאומים ובני עשיו, הנה הקדוש ברוך הוא בחר בישראל ועזב את כל שאר זרעו. וגם הבחירה הזאת לא היתה בטבע ולא מפעל המערכה השמיימית, כי אם מרצונו הפשוט יתעלה. וכמאמר הנביא (מלאכי א, ב-ג): "אהבתי אתכם אמר יי' ואמרתם במה אהבתנו הלא[1984] אח עשו ליעקב נאם יי' ואוהב[1983] את יעקב ואת עשו שנאתי". והנה הבחירה הזאת באומה היתה בהיותם במצרים בשנוי הטבע והמערכות העליונות, וכמאמר אדוננו משה (דברים ד, לד): "או הנסה אלהים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי במסות באותות ובמופתים ובמלחמה וביד חזקה ובזרוע נטויה ובמוראים גדולים ככל אשר עשה לכם יי' אלהיכם במצרים לעיניך"[1985]. ודרשו

[1981] ראה גם זוהר פר' "לך לך" דף פו ע"ב.
[1982] לפי תהילים קיא, ג.
[1983] בכתוב: "ואהב".
[1984] בכתוב: "הלוא".
[1985] בשינוי כתיב.

רבותינו זכרונם לברכה: "ובמוראים גדולים" (דברים ד, לג) – זה גילוי השכינה[1986], לפי שמלבד בחירתם עוד דבקה בהם שכינתו, וכמו שאמר (שמות כט, מה): "ושכנתי בתוך בני ישראל" ותרגם אונקלוס – 'ואשרי שכינתי בגו בני ישראל'. ולהיות דבקות השכינה תנאי עצמי בעם, לכן הפציר משה עליו באומרו (שם לג, טו): "אם אין פניך הולכים[1987]" – 'אם לית שכינתך מהלכא ביננא'.

עוד נמצא באומה סגולת הקיום והנצחיות וגם דבקות השכינה עמהם בגלותם. כי הנה אמר (מלאכי ג, ו): "אני יי' לא שניתי ואתם בני ישראל לא כליתם"[1989]. ובספרי[1988] אמרו חביבין ישראל שאף אל פי שהם טמאים שכינה עמהם, שנאמר (ויקרא טז, טז): השוכן אתם בתוך טומאתם. עד שבעבור זה אמרו גלו לבבל שכינה עמהם (מגילה כט, ע"א). ועל גלות בכלל דרשו[1990] (תענית טז, ע"א): "בכל צרתם לו צר" (ישעיה סג, ט).

הנה מפאת שלושת הבחינות היו ישראל קנינו של הקדוש ברוך הוא. ולפי שיובחנו בישראל שתי בחינות בחינת העם בכללו ששכינה שרויה בתוכם, ובחינת הנביאים הקדושים ומשה אדוננו בראשם, ביחוד שהשכינה היתה דבקה בהם תמיד. לכן הביא בענינו שני פסוקים האחד בבחינת האומה עד ש"יעבור עמך יי' עד יעבור עם זו קנית" (שמות טו, טז). והב' בבחינת היחידים והנביאים שבהם, ועליו אמר (תהילים טז, ג): "לקדושים אשר בארץ המה ואדירי כל חפצי בם". **והותרה אם כן השאלה הז'**.

והקנין החמישי הוא "בית המקדש". כי הנה בחר בו השם וייחדו בהשגחתו והוציאו מתחת מערכת השמים, וכמו שאמר הוא יתברך עליו (מלכים א' ט, ג): "והיו עיני ולבי שם כל הימים". גם שכינתו היתה בבית המקדש תמיד. תרגם אונקולוס "בכל מקום[1991] אשר אזכיר את שמי" (שמות כ, כא) – 'בכל אתר דאשרי שכינתי'. ותרגם (דברים יב, יא) "והיה המקום אשר יבחר יי' לשכן שמו שם" – 'לאשראה שכינתיה תמן'. ועם היות שנחרב בית המקדש כבר אמרו חכמינו זכרונם[1992] לברכה שגם בהיותו נחרב בקדושתו הוא עומד. אמרו בתנחומא[1993] אמר רבי שמעון בר נחמני עד שלא חרב בית המקדש היתה שכינה נתונה בהיכל, שנאמר (חבקוק ב, כ): "יי' בהיכל קדשו". משחרב בית

[1986] עיין בהגדה של פסח 'במורא גדול'.
[1987] בכתוב: "הלכים".
[1988] במדבר ה, ג. ראה גם יומא נז, ע"א.
[1989] בכתוב: "בני יעקב".
[1990] ראה גם שמות רבה פר' ב.
[1991] בכתוב: "המקום".
[1992] ראה רמב"ם משנה תורה הל' בית הבחירה פרק ז'.
[1993] תנחומא בובר שמות סימן י'.

המקדש – "יי' בשמים כסאו" (תהילים יא, ד) – סלק שכינתו לשמים. אמר רבי אלעזר בן פדת בין חרב ובין לא חרב אינו זז ממקומו, שנאמר (מלכים א' ט, ג): "והיו עיני ולבי שם כל הימים". וכן הוא אומר (תהילים ג, ה): "קולי אל יי' אקרא ויענני מהר קדשו סלה", שאפילו שהוא הר, הרי הוא בקדושתו. ראה מה כתוב (דברי הימים ב' לג, טז): "ויבן את מזבח יי'" – הוא האלהים אשר בירושלים. אמר רבי אחא לעולם אין השכינה זזה מכותל המערבי של בית המקדש, שנאמר (שיר השירים ב, ט): "הנה זה עומד אחר כתלנו". וכן אמרו בירושלמי דמקום שנהגו (פסחים). אמר רבי סימון מה כתיב (מיכה ד, י): "כי עתה תצאי מקריה ושכנת בשדה". ו'שכנתי' כתיב אף על פי שחרב בית המקדש ונעשה שדה, אף על פי כן שכינתי עומדת שם[1994]. זו המורה על נצחיותו ושעתיד להבנה, כי היה קנינו של הקדוש ברוך הוא מקיים עומד. והנה הובאו בברייתא על בית המקדש שני פסוקים להעיר על מה שזכרתי שהוא קנין הקדוש ברוך הוא ומקום שכינתו, בין בהיותו בנוי ועל זה אמר (שמות טו, יז): "מקדש יי' כוננו ידיך". ואף בהיותו חרב – ועל זה אמר (תהילים עח, נד): "ויביאם אל גבול קדשו הר זה קנתה ימינו". רוצה לומר, שאף בהיותו הר – הוא קנינו. ויש מי שפירש בצורך שני אלה הפסוקים שהביא "מקדש יי' כוננו ידיך", שנאמר בפירוש על בית המקדש. ולפי שעדיין לא מצינו בו קנין הביא – "ויביאם אל גבול קדשו". וילפינן קדש ממקדש מה מקדש שאמר "כוננו ידיך" – הוא בית המקדש, אף גבול קדשו הוא בית המקדש. **והותרה השאלה השמינית** כפי פירושי, ואם כפי פירושו.

ולפי שנזכרו בברייתא הזאת חמשה קנינים, לכן הוצרכה הברייתא לומר עוד, שלא אלו לבד ברא הקדוש ברוך הוא לכבודו, כי גם כל שאר הנבראים מעשה ידיו כולם וכולם בראם לכבודו. האמנם יוחדו אלו החמשה קנינים בברייתא מזולתם, לפי שהתחברו בהם שלוש הבחינות הנזכרות. רוצה לומר היותם ממנו יתברך בלי אמצעי ודבקות שכינתו בהם תמיד, וקיומם ונצחיותם לפניו יתברך. ולפי שאולי יאמר האומר, ואם כל הנמצאים ברא הקדוש ברוך הוא לכבודו, מה היה שמכל האומות לא הכירו אלהותו את כבודו ואת גדלו כי אם ישראל בלבד, לזה הובא בברייתא עוד (שמות טו, יח) "יי' ימלוך לעולם ועד". רוצה לומר, שהנה ימים באים שיהפוך אל עמים שפה ברורה לקרא כולם בשם יי' ולעובדו שכם אחד[1995], ויקבלו כולם את עול מלכותו ויתקיים מאמר הנביא שאמר (ישעיה מג, ז): "לכבודי בראתיו". **והותרה בזה השאלה התשיעית**.

[1994] ראה מדרש תהילים מזמור יא; תנחומא וישלח סי' ט'.
[1995] לפי בראשית מח, כב.

האמנם מה שמצאנו הקינים האלה בשאר המקומות בחלוף זה המספר, לא מפני זה ראוי לחשוב שהברייתא הזאת בלתי מתוקנת. אבל הברייתא הזאת כיונה לבאר הדברים אשר נמצאו בהם השלוש בחינות אשר זכרתי, שמפניהם היו הדברים הקינים מיוחדים אליו יתברך, ובשאר המקומות כוונו ענינים אחרים. כי הנה במכילתא (שמות טו, טז) אמרו ארבעה נקראו 'קנין', לפי ששם כוונו לבאר מעלת בית המקדש. ואמרו שהדבקות הנמצא שמה היה שלם בד' סיבותיו. ולכן זכרו ראשונה – 'ישראל', שנאמר (שמות טו, טז): "עם זו קנית" שהוא הפועל. ואחריו – 'ארץ ישראל' שהוא החומר הנושא, שנאמר (בראשית יד, יט): "קונה שמים וארץ". ג' – 'בית המקדש' שהיא הצורה, שנאמר (תהילים עח, נד): "הר זה קנתה ימינו". ובאחרונה זכרו התכלית שהוא 'התורה', כי הוא הבא בסוף המעשה, אף על פי שהוא קודם במחשבה, שנאמר (משלי ח, כב): "יי' קנני ראשית דרכו". וכאילו אמר שהיתה קדושת הבית האלהית בד' סיבותיה, והוא אומרם שמה יבואו ישראל שנקראו קנין. הביטה וראה בדבריהם שכוונו אל ארבעת הסיבות אשר זכרתי.

אמנם אמנם במסכת פסחים (דף פז, ע"ב) זכרו שלושה קנינים: 'תורה' – באחד; 'שמים וארץ' – באחד, 'ישראל' – באחד, להעיר שהבדיל הקדוש ברוך הוא בשלושת העולמות שלושה חלקים מהם מיוחדים להנהגתו מבין שאר כל הנמצאים, והם הציור המושכל הנבדל מכל גשמיות, וכנה אותו בשם תורה רומז אל העלול הראשון הנאצל ממנו ראשונה. ובעולם האמצעי הגלגל העליון המקיף בכל שהוא המתנועע ממנו יתברך מבלי אמצעי. ובעולם השפל האומה הישראלית, שהיא גם כן מושגחת ממנו מבלי אמצעי. והנה לא זכרו אברהם ולא בית המקדש, לפי שהיו בכלל ישראל. וכבר זכרתי במאמר 'עטרת זקנים'[1996] ששלושה אלה יוחדו בהיותם מושגחים בלי אמצעי.

אמנם בספרי על הפסוק (דברים לב, ו) "הלא[1997] הוא אביך קנך" מנו אותם שלושה קנינים: 'ישראל'; 'תורה'; ו'בית המקדש'. 'ישראל', שנאמר: "הלא הוא אביך קנך". 'בית המקדש', שנאמר (תהילים עח, נד): "הר זה קנתה ימינו". ה'תורה', שנאמר (משלי ח, כב): "יי' קנני ראשית דרכו". יבואו ישראל שנקראו קנין ויבנו בית המקדש שנקרא קנין בזכות התורה שנקראת קנין. וגם זאת הדרשה הולכת בדרך שדרשוה במכילתא, אם לא שבספרי זכרו 'ישראל' שהוא הפועל, ו'בית המקדש' שהיא הפעולה, וה'תורה' שהיא תכליתה. ולא חששו לזכור ארץ ישראל, לפי שענינה בכלל בית המקדש, גם כי הסיבה

[1996] פרק טז.
[1997] בכתוב: "הלוא".

החומרית פחותה מכל הסיבות. הנה אם כן הדרשות חלוקות כפי חלוף הכוונות ואלו ואלו דברי אלהים חיים[1999] אין בהם נפתל ועקש[1998]. **ובזה הותרה השאלה העשירית.** וידענו פירוש הברייתא על בוריה.

ופה נשלם מה שראיתי לבארו מהפרק הנכבד הזה אשר כוונו החכמים לבאר בו מעלות התורה האלהית ושלימותיה, דבוק ומצרן וסמוך למסכת אבות אשר ביארתי.

אהללה שם אלהים[2001] בפי ואגדלנו בתודה, אשר החזיק בידי ונתן לי טוב טעם ודעת[2000] בביאור המשניות והברייתות האלו. כי הם באמת מקור מים חיים[2002], ובאר עמוק כולל האמונות האמתיות וסתרי תורה. ואתה המעיין דע את אלהי אביך ועבדהו[2003], אל יזילו מעיניך דברי השלמים האלה, החזק במוסריהם אל תרף "לא ימוש הספר הזה מפיך והגית בו יומם ולילה" (יהושע א, ח), כי שם תמצא עץ חיים ועץ דעת. יתן לראשך ולוית חן ויראת מאלהיך[2006] והלכת בדרכיו[2005]. מאל אביך יעזרך[2004] לעיין בו תדיר, ואל שדי ויברכך[2008] ברכות לראש צדיק[2007].

והיתה השלמת הפירוש הזה בעיר מאנופ"ולי אשר במחוז הפ"וליא ממלכות נאפ"וליש אשר באנו להתגורר שם מפני זעלפות הגרוש, אשר נגזר על גלות ירושלים אשר בספרד. והמלכות הזה קבלנו ראשונה בסבר פנים יפות ונהפך לאויב. והוא אשר כלנו ואשר דמה לנו[2010]. והיה היום הזה אחד עשר יום מחרב הוא חדש תמוז קציץ וראש[2009] לצרותינו. שנת רנ"ו שמים כי עשה יי' מהאלף הששי ליצירה. ברוך יי' לעולם אמן ואמן.

[1998] לפי משלי ח, ח.
[1999] לפי ירמיה כג, לו.
[2000] לפי תהילים קיט, סו.
[2001] לפי תהילים סט, לא.
[2002] לפי ירמיה ב, יג.
[2003] לפי דברי הימים א' כח, ט.
[2004] לפי בראשית מט, כה.
[2005] לפי דברים כח, ט.
[2006] לפי ויקרא יט, יד;לב.
[2007] לפי משלי י, ו.
[2008] לפי שם.
[2009] לפי שופטים יא, יא.
[2010] לפי שמואל ב' כא, ה.